

JULIUS
EVOLA

MEDITAZIONI DELLE VETTE

Nuova edizione
con un saggio introduttivo
di **LUISA BONESIO**

*"NON LE CIME,
NON LE DIFFICOLTÀ,
NON IL RECORD
MI INTERESSANO,
MA QUELLO CHE SUCCEDA
ALL'UOMO QUANDO
SI AVVICINA ALLA MONTAGNA.
QUESTO LIBRO
CI DÀ LA RISPOSTA"*

REINHOLD MESSNER



MEDITERRANEE

Julius Evola

MEDITAZIONI DELLE VETTE

*Nuova Edizione con un
saggio introduttivo di Luisa Bonesio*

La predilezione di Julius Evola per le altezze spirituali e per le vertigini metafisiche del pensiero ebbe una controparte concreta e pratica: il filosofo tradizionalista praticò negli anni Venti e Trenta l'alpinismo più audace con scalate di sesto grado superiore e arrampicate sui ghiacci, cosa che nel mondo della cultura lo accomuna a personaggi come Aleister Crowley e Dino Buzzati. Di queste sue esperienze scrisse su pubblicazioni specialistiche (*La rivista mensile del Club Alpino Italiano*) e sulla stampa diretta a lettori generici (i quotidiani *Il lavoro d'Italia*, *Corriere Padano*, *Il Regime fascista*, *Roma*), non solo trasfigurandole magistralmente alla luce del mito, del simbolo e di una spiritualità superiore, ma anche collegandole alla vita quotidiana, alle trasformazioni della società e ad un nuovo modo di intendere la politica.

Nella quinta edizione riveduta, corretta e ampliata di questa antologia, apparsa per la prima volta nel 1974 con l'approvazione dell'Autore, si troveranno 20 testi apparsi fra il 1927 e il 1942, più due del dopoguerra, quando il filosofo era ormai immobilizzato, che permettono di annoverare *Meditazioni delle vette* (che ha avuto traduzioni in spagnolo, francese e inglese) fra i «classici» della letteratura di montagna, anche *se sui generis*.

Questo tipo di esperienza, afferma più volte Julius Evola, è insieme *azione e contemplazione*, una efficace reazione – sempre che «l'alpinismo non equivalga a *professione* della montagna» (1933) – per fronteggiare positivamente gli aspetti negativi del mondo attuale.

«Nella civiltà moderna, tutto tende a soffocare il senso eroico della vita. Tutto tende alla meccanizzazione, all'imborghesimento, all'accomunamento regolato e prudente di esseri fatti di bisogni e ognuno insufficiente a sé medesimo: il demone della metropoli pietrifica ogni vita, sincola ogni respiro, contamina ogni fonte» (1927). Ma andare in montagna non vuol dire affatto «caccia all'emozione per l'emozione stessa, che provoca, specie in America, ogni

JULIUS EVOLA

Meditazioni delle Vette

Scritti sulla montagna 1927-1959

a cura di Renato del Ponte

Quinta edizione riveduta, corretta e ampliata
Saggio introduttivo di Luisa Bonesio

con 28 illustrazioni



MEDITAZIONI DELLE VETTE

I ed.: Edizioni del Tridente, La Spezia, 1974.

II ed. ampliata: Edizioni del Tridente, La Spezia, 1979.

III ed. ampliata e riveduta: Edizioni del Tridente, La Spezia, 1986.

IV ed. riveduta: SeaR Edizioni, Borzano, 1997.

V ed. riveduta, corretta e ampliata: «Opere di Julius Evola», Edizioni Mediterranee, Roma, 2003.

Ed. spagnola: *Meditaciones de las cumbres*, Ediciones de Nuevo Arte Thor, Barcellona, 1978.

Ed. francese: *Méditations du haut des cimes*, Guy Trédaniel-Pardès, Paris-Puiseaux, 1986.

Ed. americana: *Meditations on the Peaks*, Inner Traditions International, Rochester (Vermont), 1998.

In copertina:

Julius Evola fotografato da Stanislao Nievo (1968).

Nicholas Roerich, «Milarepa», tempera su tela (1925-26)

Nicholas Roerich Museum, New York

L'asceta tibetano e la montagna, la meditazione e le vette: una sintesi di azione e di contemplazione quale simbolo di come si deve intendere l'alpinismo dal punto di vista tradizionale.

ISBN 88 - 272 - 1511 - 5

© Copyright 2003 by Edizioni Mediterranee - Via Flaminia, 109 - 00196
Roma □ Illustrazioni © Copyright Fondazione «Julius Evola» □
Printed in Italy □ S.T.A.R. - Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma.

Indice

	Pag.
Nota del Curatore della collana	7
Nota del Curatore del volume	17
L'ultima vetta: Evola e le montagne della Tradizione, di Luisa Bonesio	25

MEDITAZIONI DELLE VETTE

Parte Prima DOTTRINA

1. Dove regna il dèmon delle vette (1927)	39
2. Verso il deserto bianco (1928)	45
3. Un mistico delle altezze tibetane (1928)	51
4. Turismo, sport, montagna – Note da <i>La Torre</i> (1930)	65
5. Alpe e spiritualità (1930 ca.)	69
6. Note sulla «divinità» della montagna (1933)	75
7. Spiritualità della montagna (1936)	85
8. Ascendere e discendere (1939)	95
9. Sulla montagna, lo sport e la contemplazione (1942)	101
10. La razza e la montagna (1942)	109

Parte Seconda ESPERIENZE

1. La parete Nord del Lyskamm Orientale (1930)	119
2. Note per un allenamento «psichico» in montagna (1931)	125
3. Ascesa del Langkopf (1933)	135
4. Ghiacci (1933)	141

5. La Valle del Vento (1933)	147
6. Il Gross-Glockner per la «Via Pallavicini» (1935)	153
7. Meditazioni delle vette (1936)	161
8. Tempesta sul Monte Rosa (1955)	167

Parte Terza
ARTE E FOLKLORE

1. Un'arte delle altezze: Nicola Roerich (1931)	175
2. Arte e simbolo nella sede delle nevi (1933)	181
3. Religiosità del Tirolo (1936)	187
4. Il pittore delle nevi tibetane (1959)	193
Fonti bibliografiche	199
Indice dei nomi	203
Indice dei luoghi	207
Indice delle illustrazioni	211

Nota del Curatore della collana

«Io ne ebbi abbastanza, smisi e me ne andai in alta montagna», scrive Julius Evola ne *Il Cammino del Cinabro* (1963) a conclusione dell'esperienza de *La Torre* chiusa d'autorità dopo il suo decimo ed ultimo numero datato 15 giugno 1930. Il risultato di quell'«andare in alta montagna» fu prima la scalata del Lyskamm Orientale (4532 m) nel massiccio del Monte Rosa compiuta il 29 agosto di quell'anno insieme a Eugenio David, quindi l'articolo in cui il filosofo parlò di quell'impresa, *La parete Nord del Lyskamm Orientale*, che venne pubblicato sulla *Rivista mensile del Club Alpino Italiano* nel novembre 1930, vale a dire se non il primo in senso assoluto sull'argomento, certo il primo in cui veniva descritta una esperienza diretta di scalata per un pubblico di specialisti come quelli del CAI.

La passione per la montagna, per l'alpinismo, per l'ascesa, per il raggiungere le cime, Evola l'ha sempre avuta e ne ha fatto materia per esperienza personale e giornalistica, come dimostrano i due più antichi scritti compresi in questo libro (*Dove regna il dèmon delle vette* del 16 settembre 1927 e *Verso il deserto bianco* del 18 agosto 1928, entrambi pubblicati sulla terza pagina del quotidiano *Il lavoro d'Italia*), cioè all'epoca del Gruppo di Ur.

Evola, come documentano non solo i suoi articoli ma anche le note della Polizia Politica e della Divisione Affari Generali e Riservati del Ministero dell'Interno, che ne registravano gli spostamenti, oscillava tra il mare di Capri e le nevi delle Alpi: sicché, a chi si chiedesse per quale motivo il fondamentale articolo *Meditazioni delle vette* che dà il titolo a questo volume e apparso il 26 luglio 1936 sul quotidiano *Il Regime fascista*, porti l'indicazione assai generica «Zona del Monte Bianco, luglio», e non una più precisa come di solito Evola indica, si può rispondere che il diretto interessato non poteva essere più esatto in quanto si trovava in una «zona di confine militarmente importante», come comunica il prefetto di Aosta al Ministero dell'Interno e questi a sua volta comunica al Ministero della Guerra (precisamente al SIM, Servizio Informazioni Militari). Evola infatti aveva chiesto il 20 luglio una «carta di turismo alpino» per la «suddita austriaca» residente a Courmayeur che lo accompagnava, «volendo entrambi effettuare escursioni in questa località di frontiera». Dopo il parere negativo di entrambi i Ministeri, il prefetto di Aosta D'Eufemia il 10 agosto

nega la concessione. Aveva fatto dunque bene il filosofo a rimanere sul vago in attesa di una autorizzazione che non sarebbe mai giunta.

I viaggi in Italia e all'estero del pensatore tradizionalista erano, come si vede, costantemente seguiti e segnalati: i documenti ufficiali con il loro stile burocratico e le relazioni (spesso sgrammaticate e incolte al limite del ridicolo) dei confidenti della polizia, sono anche un importante materiale per avere conferme o smentite sull'attività culturale e sulla vita privata di Julius Evola: uomo di pensiero e di azione, nella sua particolare concezione esposta proprio nelle pagine che seguono, Evola può essere paragonato a pochi nel mondo della cultura, perché veramente pochi furono gli intellettuali e gli scrittori che furono anche alpinisti e gli alpinisti che furono o sono grandi scrittori: tra i primi in Italia possiamo ricordare Dino Buzzati e Massimo Mila e all'estero Aleister Crowley; tra i secondi, nel nostro Paese Reinhold Messner e Walter Bonatti. Eppure, nonostante questa sua posizione privilegiata e la sua oggettiva importanza sia specialistica sia culturale in genere, che dal 1974, anno della prima edizione di questo libro, non si può più ignorare, anche perché ad esso hanno fatto seguito convegni (ad esempio, quello a Piedicavallo, in provincia di Biella, nel 1995), libri (citiamo *Il Regno perduto*, Edizioni il Cavallo Alato, Padova, 1989; *Il fuoco e le vette*, Il Ventaglio, Roma, 1996, il primo a cura e il secondo di Edoardo Longo) ed interventi giornalistici (fra tutti quello del dicembre 1994 sul mensile specializzato *Alp*), succede che l'esperienza tutt'altro che semplicemente «sportiva» di Evola venga ancora ignorata in questo particolare settore, non si sa quanto in buona o in mala fede, come dimostrano sia saggi sull'alpinismo degli anni Trenta, sia le rievocazioni del rapporto fra alpinismo, cultura e letteratura apparsi nel 2002, che è stato appunto «l'anno della montagna», o subito dopo. Si veda, ad esempio, la dotta antologia *Le parole della montagna* (Baldini & Castoldi, Milano, 2003) dove sono peraltro compresi gli autori sopra citati; mentre si è giunti al punto di ricordare la polemica sull'interpretazione «spirituale» dell'alpinismo e della montagna soffermandosi sulla figura di Domenico Rudatis, ma ignorando del tutto Julius Evola, come se non avesse lasciato una impronta, una testimonianza fondamentale anche in questo particolare settore (vedi *Scarpone e moschetto*, Centro Documentazione Alpina, Torino, 2002).

Almeno tre fattori stanno alla base della grande importanza di questa opera. Il primo è l'essere stata l'unica antologia di suoi scritti (che in origine avrebbe dovuto chiamarsi *Ghiacci e spirito*, secondo un titolo tipico, poi «occhiello» giornalistico che spesso appariva su di essi) approvata da Evola verso la fine della sua vita, nell'aprile 1973, lui che non vedeva per niente bene la raccolta di testi sparsi e occasionali che curiosamente definiva «frattaglie»: eppure alla richiesta di Renato del Ponte diede una risposta affermativa considerandoli evidentemente diversi dagli altri e di una certa importanza.

Il secondo elemento è che nell'arco di trent'anni l'antologia è giunta ormai alla quinta edizione ed ha avuto tre traduzioni all'estero: edizioni ita-

liane via via aumentate e migliorate. Dopo la prima, apparsa all'inizio del 1974 e che Evola fece in tempo a vedere, una seconda ampliata è uscita nel 1979 (ne è stata fatta addirittura una «edizione pirata»), una terza ancora aumentata nel 1986, infine una quarta identica alla precedente nel 1997. Sicché, la scoperta, nell'arco di tutto questo tempo, dell'Evola «alpina» e della sua visione metafisica dello scalare le vette ha colpito positivamente e profondamente molti dei giovani che si sono avvicinati a queste pagine, come possono testimoniare tra l'altro gli scritti e l'esperienza vissuta sino alla fatale e tragica fine di Omar Vecchio travolto da un seracco nel luglio 2000 durante l'ascensione del Rakaposhi Range Diran (7266 m) in Pakistan, come viene raccontato nel volume dal duplice titolo evoliano di *Cavalcare le vette* (Barbarossa, Milano, 2001).

Il terzo elemento è che questi scritti servono, da un lato a smentire efficacemente un luogo comune abbastanza diffuso fra quanti si sono occupati dell'opera di Julius Evola, e dall'altro una recente falsità d'infima lega.

Il luogo comune è, presso diversi critici, che «Julius Evola non sapeva scrivere»: avrebbe avuto un frasario di volta in volta contorto, oscuro, involuto, complicato, desueto, arcaico, al di là di quei vezzi stilistici con cui ogni grande autore si caratterizza. Questi articoli dedicati alla montagna, sia quelli su riviste specialistiche, sia quelli su quotidiani, stanno a dimostrare l'esatto contrario. *La Valle del Vento* e *Ascesa al Langkopf* soprattutto, ma anche la parte dedicata all'Oberwalder-Hütte in *Ghiacci*, e sia i primi (*Verso il deserto bianco*) che gli ultimi (*Tempesta sul Monte Rosa*) articoli da lui pubblicati sono dei piccoli capolavori di stile, di evocazione, di cultura che meriterebbero un posto autorevole in qualsiasi antologia. L'intreccio fra mito, folklore, spiritualità, storia, letteratura e addirittura visione «politica», fanno di questi articoli dei veri «pezzi unici», ad esempio *Meditazioni delle vette* e *Religiosità del Tirolo*. Una ulteriore dimostrazione di come il pensiero evoliano sia un tutto unico pur nei molteplici ambiti in cui si è espresso.

Un altro filone da evidenziare in questi interventi è, poi, quello della critica al «turismo di massa» ed allo svilimento dell'esperienza di montagna ridotta a banale «moda» (*Alpe e spiritualità, Sulla montagna, lo sport e la contemplazione, Ascendere e discendere*) che anticipano di parecchi decenni certe attuali battaglie «ambientaliste» e di difesa dei luoghi naturali deturpati da cittadini che desiderano solo «evadere» banalmente dalle loro prigioni di cemento. Su di esso si sofferma, analizzandolo a lungo, il saggio della professoressa Bonesio. Sicché ignorarlo o negargli questa priorità che ha radici culturali e filosofiche assai più profonde di certi «ecologisti» odierni, sarebbe il culmine della faziosità, specie quando si adoperano argomenti ridicoli e speciosi che *mai* si solleverebbero nei confronti di altri, quasi che certe critiche «tradizionali» non abbiano dignità rispetto ai punti di vista correnti, ancorché simili... Del resto, il degrado è giunto oggi a punte inimmaginabili: chissà cosa avrebbe detto Evola leggendo le cronache del Terzo Millennio in cui il Nepal chiude certe zone

dell'Himalâya perché sommerse dai rifiuti dei turisti occidentali e l'India (agosto 2002) fa causa alla *Coca Cola* e alla *Pepsi Cola* perché i loro distributori locali hanno imbrattato di scritte pubblicitarie un'area di cinquanta chilometri di rocce del passo Manali-Rohtan, a quattromila metri di altezza sull'Himalâya, luogo di transito di innumerevoli comitive di curiosi.

Per una deformante mentalità ideologizzata le critiche odierne vengono considerate giuste e valide e quelle di ieri ingiuste e inaccettabili. Forse urta la sensibilità «laica» e «democratica» degli ambientalisti e degli ecologisti *radical chic* il fatto che l'alpinismo negli anni Trenta venisse considerato da certuni, Julius Evola *in primis*, come formativo non solo e non tanto del corpo ma anche e soprattutto della personalità e dello spirito. Che l'opinione del filosofo fosse proprio questa lo dimostra nel suo complesso il presente libro e specificatamente la parte iniziale de *La montagna quale simbolo* (su *Il Regime fascista* del 19 agosto 1933) che nel prosieguo risulta essere una sintesi del saggio *Note sulla «divinità» della montagna* pubblicato otto mesi prima sulla *Rivista mensile del CAI*. È il caso di riportare allora la parte inedita dell'articolo, in quanto esemplare delle idee di Evola in merito:

«Secondo le prospettive della nuova spiritualità fascista, un punto va oggi particolarmente sottolineato: la necessità di superare la doppia antitesi limitatrice costituita da una parte dall'uomo di studio, esangue e scisso, nella sua "cultura" fatta di parole e di libri, dalle forze più profonde del suo corpo e della vita, dall'uomo semplicemente sportivo, sviluppato in una disciplina soltanto fisica ed atletica, sano, ma privo di ogni punto di riferimento superiore. Di là dall'unilateralità di questi due tipi, oggi si tratta di giungere a qualcosa di più completo: ad un tipo, nel quale lo spirito divenga forza e vita, e la disciplina fisica, a sua volta, divenga avviamento, simbolo e quasi diremmo "rito" per una disciplina spirituale. Ora, fra i vari sport, l'alpinismo è sicuramente quello che offre le maggiori possibilità per una integrazione del genere. In realtà, la grandezza, il silenzio e la potenza dell'alta montagna inclinano l'animo verso ciò che non è soltanto umano, tanto da avvicinare i migliori al punto in cui l'ascensione materiale ed una elevazione interna divengono parti solidali e inseparabili di una sola e medesima cosa».

Ovviamente, c'è differenza fra lo stile dei testi che qui si presentano e i libri più impegnativi e teorici, ma si dimentica che, per quanto riguarda quelli filosofici, è lo stesso Evola a dire di aver volutamente scelto un linguaggio «accademico» per poter penetrare negli ambienti della filosofia ufficiale, mentre per altri, come *La Tradizione ermetica* o i libri sulle dottrine orientali, non poteva essere utilizzato che un linguaggio «tecnico» e simbolico non a tutti accessibile. Però, i suoi saggi più importanti non peccano affatto quanto a leggibilità: anzi, è spesso proprio il particolare «stile» evoliano che cattura il lettore, come avviene ad esempio per *Il mistero del Graal* e *Rivolta contro il mondo moderno*, o per *Cavalcare la tigre*.

Sicché, di fronte a questo gruppo di articoli è di una vera e propria «scoperta» che si può parlare, quella – altre volte segnalata, ma in questo caso assai più evidente – di un Evola «giornalista culturale», di un Evola «viaggiatore» che mette sulla carta, con un approccio adatto al cosiddetto «grande pubblico», le sue impressioni, che sono una straordinaria mescolanza di osservazioni, spunti, commenti, interpretazioni, da eccezionale osservatore del costume italiano e straniero. Sarebbe così necessario metter su una raccolta organica di questi articoli (che Julius Evola pubblicava regolarmente al ritorno dai suoi viaggi o dai suoi soggiorni fuori Roma) per dimostrare una volta per tutte la sua poliedrica personalità e attività: filosofo e uomo di mondo, studioso e viaggiatore, «topo di biblioteca» e ardito scalatore.

La vera e propria falsità si deve a D.L. Thomas che, avendo scovato nel 1997 presso l'Archivio dello Stato di Roma i documenti riguardanti la «rimozione dal grado» di tenente di artiglieria di Evola (1934), per non aver voluto accettare la sfida a duello di Guglielmo Danzi, ne ha dedotto che il filosofo fosse uno di quelli che «predicava bene e razzolava male», che teorizzasse per gli altri il «guerriero» e poi si sottraesse al pericolo e alla guerra, si definisse *khsatryia* ma poi dicesse no allo scontro, che propugnasse l'eroismo e l'atto eroico per gli altri e non per se stesso. Il rifiuto di battersi a duello Evola lo aveva spiegato già su *La Torre*, e lo avrebbe fatto dopo l'immediata chiusura della sua rivista quando, in una «lettera circolare» ad amici ed abbonati, respingeva tutte le accuse che gli venivano mosse dalle autorità, scrivendo fra l'altro: «Alla mistificazione e alla calunnia i nostri nemici hanno aggiunto un altro nobilissimo espediente. Sapendo bene che noi – per quanto combattenti e feriti nella grande guerra, rotti a tutti i rischi dell'alta montagna e, in massima, non alieni da vertenze cavalleresche, in più di un caso da noi condotte con scrupolosa regolarità (l'ultimo col dott. Piccoli) – PURE, CON CERTA GENTE CI È PROIBITO DALLA NOSTRA STESSA CLASSE, BATTERCI, si è recentemente ricorso a questo sistema, per due volte». Una spiegazione logica e schietta che non dovrebbe lasciar dubbi sulla chiarezza morale del filosofo. In più, ci sono queste testimonianze di imprese alpinistiche: come sia stato possibile ipotizzare un Evola tremebondo di fronte ad uno scontro all'arma bianca, conoscendo – come si conoscevano già dal 1974 – queste sue esperienze di montagna, è difficile capire se non pensando alla mala fede e all'intenzione abbastanza esplicita di ridimensionarne, se non denigrarne, la figura umana. Evola, come si può leggere, tendeva a sfidare il Destino (*l'amor fati*, come lui dice) e lo fece nelle scalate difficili, nelle discese pericolose, anche in solitaria, nell'attraversamento di ghiacci e rocce, di giorno e di notte, nel suo chiedere di andare volontario come «corrispondente di guerra» nel 1939 quando l'Italia era ancora fuori del conflitto, risalendo a piedi verso Nord nel giugno 1944 quando gli americani entrarono a Roma, cercando una risposta al suo futuro nel bombardamento su Vienna

dell'aprile 1945. Non accettò *quel* duello perché non riteneva di abbassarsi al livello di un «plebeo», e non per paura. *Et de hoc satis*.

La quinta edizione di *Meditazioni delle vette* si basa sulla quarta del 1997 con la correzione di alcuni refusi e l'aggiunta di diverse altre note bibliografiche ed esplicative. Rispetto ai testi originari di Evola si sono uniformati accenti, maiuscole, abbreviazioni e corsivi, in alcuni casi è stata ritoccata la punteggiatura, mentre l'unica vera correzione è stata – come già in altre opere precedenti scritte negli anni Trenta e Quaranta e ospitate in questa collana – la trasformazione della *ç* in *sh* per le parole sanscrite. Inoltre, in base al ritrovamento o al recupero di altro materiale, si è effettuata una risistemazione del contenuto e sono stati inseriti tre nuovi scritti. Precisamente:

1) alla luce di una rilettura complessiva dei testi, in base anche al lavoro editoriale compiuto dal 1997 in poi, è stato per prima cosa eliminato il brano *L'«altezza»*, che faceva parte della prima edizione 1934 di *Rivolta contro il mondo moderno*, in quanto lo si è reinserto nella quarta edizione 1998 dell'opera; poi sono stati effettuati alcuni spostamenti per maggiore precisione del contenuto: nella sezione dedicata alla «Dottrina» è confluito *Dove regna il demone delle vette* (dalla «Appendice»); quest'ultima – Parte Terza – ha adesso come titolo «Arte e folklore». Inoltre, per ragioni di «priorità» nella loro pubblicazione, il testo dedicato a Milarepa tratto dalla *Rivista del CAI* del 1938, è stato sostituito con quello apparso su *Ur* dieci anni prima, nel 1928, conservandogli peraltro il titolo successivo: il testo del 1938 ha una presentazione più breve, assai meno note ed alcuni tagli e qualche modifica nella traduzione allo scopo di non farlo apparire troppo «esoterico»; mentre *Ghiacci e spirito*, che era stato tratto da *Il Regime fascista* del 29 settembre 1933, è stato sostituito con una versione precedente di venti giorni apparsa sul *Corriere padano* (è da notare che Evola ripubblicò questo articolo quattro anni dopo, ampliandolo con l'inserimento del brano iniziale di *Religiosità del Tirolo* del 1936, sia nella *Rivista del CAI*, sia di nuovo nel *Corriere padano*: su questo si veda la bibliografia in fondo al volume). Infine, tutti i testi sono ora in ordine strettamente cronologico;

2) i tre nuovi interventi evoliani riguardano: un articolo pubblicato sul quotidiano *Il lavoro d'Italia* del 1928 (*Verso il deserto bianco*, 16 settembre) nella sezione «Dottrina», anche se per alcuni aspetti avrebbe potuto essere inserito in «Esperienze», come del resto *Dove regna il demone delle vette*; le due note del 1930 a lui sicuramente attribuibili e riguardanti sport e montagna (da cui il titolo con il quale si sono accomunate nella sezione «Dottrina») apparse nella rubrica «L'Arco e la Clava» su *La Torre* n. 4 (15 marzo) e n. 5 (1° aprile); *Il pittore delle nevi tibetane*, un nuovo testo su Nicholas Roerich scritto nel dopoguerra sul *Roma* in occasione di una mostra del 1959 a New York ed assai diverso dal precedente

del 1931, con considerazioni più ampie sia sul piano artistico che sociale, nella Parte Terza.

In conclusione: i testi sono adesso 22, la quasi totalità degli anni Trenta e solo due del dopoguerra. Per uno di essi (*Tempesta sul Monte Rosa*) ci si può chiedere se abbia avuto una prima versione precedente, non ancora rintracciata, oppure se sia un articolo scritto all'epoca e non pubblicato, dato che lo stile e la vividezza delle sensazioni fanno pensare a ricordi immediati.

La quinta edizione ha anche un diverso impianto iconografico rispetto alla quarta: si è infatti pensato di ricorrere ad immagini d'epoca, e cioè alla scelta di una trentina delle molte cartoline presenti nell'Archivio della Fondazione J. Evola, inviate da amici e amiche al filosofo-alpinista o da lui riportate dai suoi luoghi di soggiorno, fra gli anni Venti e gli anni Cinquanta, tutte ovviamente riferentisi ai monti scalati o alle località visitate e citati nei suoi articoli, e che si è cercato di adattare ai testi pubblicati, indicando (quando significativo) anche l'indirizzo del destinatario. Il che, pensiamo, possa offrire un sapore speciale alla lettura dei suoi scritti. Tra esse, ne segnaliamo due: quella che apre la Parte Prima inviatagli nel 1928 dal pittore Filippo de Pisis, suo amico, con il disegno a penna e che per importanza fa il paio con quella speditagli nel 1921 da Tristan Tzara di cui si parla ne *Il Cammino del Cinabro*, in seguito venduta insieme ad altro materiale del periodo dadaista al collezionista e critico Arthur Schwarz; e quella che apre la Parte Seconda, finora inedita: l'unica che raffiguri un Evola all'incirca trentenne sui monti insieme ad alcuni amici e amiche.

Inoltre, l'illustrazione di copertina è quella di un quadro del pittore russo Nicholas Roerich (1874-1947), cui Evola ha dedicato vari interventi, e del quale aveva fatto incorniciare la riproduzione di un dipinto che teneva alla parete d'ingresso della sua stanza. Una immagine simbolica e suggestiva che richiama quella spiritualità delle altezze cui il filosofo costantemente si richiamava. La dobbiamo alla cortesia del Museo Roerich di New York, che ha messo in Rete i quasi duecento quadri della sua straordinaria collezione, consentendoci così una scelta che non è stata certo facile data la grande bellezza dei dipinti, ma che alla fine è caduta su *Milarepa*, una tempera su tela del 1925-26. Una seconda foto in bianco e nero di un quadro di Roerich illustra la Parte Terza ed è tratta da una copia della rivista *Archer* conservata fra le carte del filosofo.

Infine, mentre le parole o le frasi in parentesi quadre sono del curatore, le note a piè di pagina senza alcuna indicazione sono di Julius Evola.

G. D. T.

Roma, ottobre 2002

Il curatore della collana ringrazia per prima cosa l'ideatore della antologia originaria, Renato del Ponte, che è stato d'accordo con le sue varie proposte e richieste, quindi tutti gli altri che hanno contribuito alla riuscita di questa nuova edizione del libro: il Museo Roerich, Reinhold Messner che ha dettato la bellissima frase che compare sulla copertina, la professoressa Luisa Bonesio per la sua disponibilità, Alessandro Giuli e Alberto Lombardo per la collaborazione.



- 1. Cartolina viaggiata (timbro postale: Pera di Fassa - Trento - 27.7.50)
indirizzata al «Prof. Giulio Evola - Bologna - Centro Putti Rep. B».
Al Passo Sella (2200) - Gruppo Sassolungo (3178).
Sul retro: timbro «Rifugio Valentin m 2218», data 26-7 e firma illeggibile («L.R.»?).**

Nota del Curatore del volume

Nel corso di tutta la sua esistenza Evola ebbe per propria massima il tentativo di superare i limiti della vita ordinaria: forzare le situazioni limite correndo anche gravi rischi.

Così fu da giovane, quando l'esperienza dell'arte d'avanguardia lo portò sull'orlo del suicidio, superato grazie alla lettura meditata di un passo dei discorsi del Buddha.

Così avvenne durante la prima guerra mondiale (1), quando, ufficiale d'artiglieria da montagna, combatteva sull'Altopiano di Asiago sfidando con una certa incoscienza la pioggia di pallottole. Ed è proprio in queste circostanze che certamente Evola entrò per la prima volta in contatto con la montagna. Una pratica che appare già molto consolidata negli anni Venti, come prova il suo primo articolo di soggetto alpinistico sinora conosciuto, del 16 settembre 1927: *Dove regna il dèmone delle vette*, datato da San Martino di Castrozza, e soprattutto il rilievo che venne dato a un certo tipo di esperienza alpinistica dalle riviste dirette dallo stesso Evola, *Ur* (1927-28) e *Krur* (1929), solitamente dedicate a studi ed a pratiche di esoterismo.

Nel numero di luglio-agosto 1928 di *Ur* apparve infatti la prima edizione commentata dei canti di Milarepa (poi destinata ad essere riproposta dieci anni dopo nella *Rivista del CAI*), mentre nell'anno seguente in *Krur* veniva pubblicato un interessante contributo di «Rud» (al secolo l'alpinista e scrittore Domenico Rudatis) intitolato *Prima ascesa* (2), senza

(1) Al termine della Seconda Guerra Mondiale, quando, ai primi d'aprile del '45, rimase gravemente ferito a Vienna nel corso di un bombardamento a cui si era in un certo senso esposto volontariamente, uscendone paralizzato agli arti inferiori, Evola vide veramente da vicino la maschera della morte. Ma quella tragica vicenda contrassegnò anche la fine della sua esperienza alpinistica.

(2) Cfr. Rud, *Prima ascesa*, in *Krur*, I, 8 (agosto 1929), pp. 232-245, con una breve presentazione anonima (ma di Evola), poi confluito in Gruppo di Ur, *Introduzione alla Magia*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1971, vol. III, pp. 446-457. Domenico Rudatis (1898-1994) fino alla sua scomparsa è sempre stato molto attivo come qualificato membro del Club Alpino Accademico Italiano (che comprende l'*élite* dell'alpinismo nazionale), soprattutto con frequenti articoli nell'*Annuario* dello stesso CAAI, fra il 1927 e il 1931 e fra il 1981 e il 1993, in cui si trattano tematiche analoghe a quelle della presente antologia.

contare i numerosi riferimenti in proposito che apparvero nel successivo periodico diretto da Evola, *La Torre* (1930), in note e postille che sono attribuibili proprio a lui e che nell'occasione di questa quinta edizione vengono riproposte al pubblico.

Non appare dunque esagerato sostenere che nella produzione complessiva di Julius Evola gli scritti sulla montagna hanno rivestito un'importanza qualitativa del tutto particolare.

Per lui, in effetti, l'esperienza della montagna rappresentò, al di là della stessa prova fisica, la possibilità di una realizzazione interiore che assai di rado può offrirsi oggi all'uomo moderno dell'Occidente, di quell'Occidente oppressivo e violento contro la realtà della natura, che va allestendo con cura meticolosa il proprio suicidio alla ricerca di «fonti alternative» – ma alternative, forse, al più profondo se stesso.

Un altro Occidente, in tempi diversi, conobbe e visse la natura in maniera differente, in essa integrandosi e trovando l'ingresso verso «altri» mondi, interiori e autentici, solo in apparenza remoti e inaccessibili, ma talmente vicini da dormire dentro di noi.

Per l'Evola di questi saggi la montagna si è presentata come il guardiano della soglia iniziatica che ogni uomo che tale voglia definirsi dovrà, almeno una volta nella propria esistenza, affrontare; altrimenti sarebbe valsa la pena di non essere mai nati, poiché il significato dell'esistenza consiste unicamente nel realizzare se stessi: e si realizza se stessi provando se stessi.

La montagna è anche potenza di visione e d'illuminazione: lotta contro i fantasmi interiori, vittoria sulla solitudine, sul silenzio, sul vuoto, capacità di risveglio del divino che è nell'umano, forza di trascendenza che ci permette di ascendere vittoriosi alla vetta dell'Io.

La montagna ci si svela per simboli ed enigmi. La montagna delle alte vette lucenti e gelate, con le sue forme nitide e decise, incavate nel ghiaccio, ci determina i contorni di quel mondo iperuranio al quale desideriamo solo ritornare.

Chi abbia «conquistato la montagna», osserva lo stesso Evola, «cioè chi abbia saputo adeguarsi ai suoi significati fondamentali, ha già una chiave per comprendere lo spirito ario originario, e poi quello stesso della ario-romanità in tutto quello che essa ha di severo, di puro, di monumentale, una chiave che vanamente si cercherebbe per le vie della semplice cultura e della erudizione» (3).

La montagna è infine palestra fisica di rudimento interiore, con le sue ovvie vittime e i suoi meno ovvii vincitori; il suo massimo pregio con-

Di lui si vedano anche il bel libro *Liberazione. Avventure e misteri nelle montagne incantate* (Edizioni Nuovi Sentieri, Belluno, 1985), lo scritto contenuto nel volume *La battaglia del Sesto Grado* di V. Varale (Longanesi & C., Milano, 1965, pp. 301-333) e un'intervista concessaci in *Arthos*, XIV, 29 (1985), pp. 158-162.

(3) J. Evola, *La razza e la montagna*, in *La Difesa della Razza*, 20 settembre 1942 (in questo volume a p. 110).

siste nel non poterla avvicinare impreparati, necessitando di un lungo tirocinio: come un maestro di buona scuola, la montagna infatti non ama i compromessi e non perdona ai vili e agli inetti.

E in tal modo l'*ascesa* diventa *ascesi*...

Risulta ormai chiaro che ci riferiamo a una sorta di alpinismo elitario assai differente dagli esibizionismi o dai tecnicismi oggi di moda, nonostante molte respiscenze e il recente conforto di alcune notevolissime eccezioni: a quella singolare forma di metafisica pratica che René Daumal chiamò «arte», nella accezione tradizionale del termine, vale a dire «realizzazione di un sapere in una azione».

Tuttavia, per giungere a tanto, oltre alla preparazione fisica, è necessaria una particolare disposizione interiore: bisogna «giungere ad un risveglio interiore come premessa per dare ad uno sport una dimensione e un contenuto superiori» (4); dal momento che «la montagna è sacra, e si può parlare di ascesi se l'individuo procede come una graduale liberazione, col necessario distacco e concentrazione» (5).

Accostarsi alla montagna, salirla, fu per Evola la perfetta traduzione in ambiente naturale estremo di quell'opera di autotrascendimento eroico, attivo, di cui egli parlò in tutta la sua opera. Ovviamente, ciò non esclude altri aspetti di ordine inferiore; tuttavia li subordinò. Si può dire che Evola, nei suoi scritti sulla montagna, tradusse in chiave teorica e dottrinale quel che René Daumal nel suo *Monte Analogo* (6) seppe esprimere in chiave artistica e allegorica.

«Ma non si può sempre restare sulle vette, bisogna ridiscendere... A che pro, allora? Ecco: l'alto conosce il basso, il basso non conosce l'alto». In queste semplici parole di René Daumal si racchiude il senso dell'esperienza e della spiritualità della montagna. Ed è a tutto ciò che la presente antologia di scritti di Evola sulla montagna e le sue implicazioni metafisiche vuole introdurre, per chi abbia la capacità e soprattutto la volontà di intenderli.

Il pittore russo Nicholas Roerich (ricordato da Evola in due saggi di questa antologia), che soggiornò per molti anni in Tibet a contatto, si dice, con personalità misteriose e qualificate del lamaismo, dipinge in un suo quadro una figura di cavaliere in procinto di allontanarsi da un villaggio di montagna, dove alcune donne sostano presso un pozzo. Il cavaliere si volge per un attimo a guardare il villaggio dietro di sé: sulla scena sovrastano immense e lucenti di luminoso splendore le vette eccelse dell'Hi-

(4) J. Evola, *Intervista*, in *Arthos*, I, 1 (settembre-dicembre 1972), p. 10.

(5) D. Rudatis, *Intervista*, in *Arthos*, XIV, 29 (1985), p. 159.

(6) René Daumal è autore di un famoso romanzo (rimasto incompiuto per la morte prematura dell'autore) di autentico «alpinismo metafisico», *Il Monte Analogo* (Aldephi, Milano, 1968; tutte le opere di R. Daumal sono state tradotte in italiano da Adelphi). In tale romanzo, che naturalmente raccomandiamo vivamente al lettore dei saggi evoliani, si può ravvisare anche una tecnica di ascesa mentale secondo gli esercizi di Gurdjieff e della sua scuola.

malâya. È un attimo di tensione e incertezza: riuscirà l'uomo, rinunciando alle comode bassure di un mondo di affetti quotidiani, a rivolgersi alla sua vera e unica strada?

È il traguardo che gli scritti evoliani di questa raccolta vogliono indicare, traguardo difficile, di cui gran cosa sarebbe averne almeno realizzato le premesse.

In un saggio della prima parte di questa raccolta Evola ha scritto che nella concezione aristocratica del *post mortem* «l'immortalamento degli "eroi" vien spesso dato appunto nel simbolo del loro ascendere i monti e dello "sparire" nei monti (...) Sparire, o "divenire invisibile", o "esser rapito sulle altezze" (...) vuol dire essenzialmente essere virtualmente introdotto dal mondo visibile dei corpi proprio alla comune esperienza umana al mondo sovrasensibile, dove "non vi è morte"» (7).

È un particolare degno di riflessione che proprio Evola, anche Evola (le sue ceneri) sia «sparito» nel seno gelido della Madre Montagna, di quel Monte Rosa che tanto amava (8) ed a cui era suo desiderio di tornare (9). Chi si incaricò di vigilare sulla compiuta realizzazione delle ultime volontà dello scomparso, ignorava, in quel momento, una singolare leggenda legata al Monte Rosa in cui il destino volle fossero per sempre custoditi i resti mortali di Julius Evola.

Narra la leggenda che in un'epoca remota, là dove oggi brilla il ghiacciaio del Lyskamm, ai piedi della cima del Monte Rosa, c'era una meravigliosa città di nome Felik. Il colle di Felik, che si ergeva a 4061 metri proprio sopra la città, era allora una via di grande comunicazione, quasi tutta lastricata e che metteva in facile contatto fra loro gli abitanti dei due versanti della montagna. Una sera d'autunno un viandante lacero ed infredolito, che vi aveva chiesto ospitalità, fu rifiutato dagli abitanti di Felik. Quegli, che altri non era che un dèmone delle rocce, attirò una maledizione sull'opulenta ma egoista cittadina, sì che da quel momento la neve cominciò a cadere per giorni e giorni, finché città e cittadini scomparvero per sempre, formando quello che ancor oggi si chiama il ghiacciaio di Felik. La tradizione aggiunge che alcuni pastori, dotati forse di una vista meravigliosa,

(7) J. Evola, *Note sulla «divinità» della montagna*, in *Rivista mensile del CAI*, gennaio 1933 (qui p. 77).

(8) Si veda, ad esempio, l'esperienza di scalata con la guida Eugenio David di Gressoney, ne *La parete Nord del Lyskamm Orientale*, nella Parte Seconda di questo libro. Sono ben lieto di aver conosciuto anche Eugenio David (nato nel 1899 e scomparso all'inizio degli anni '80), cui soprattutto si deve la perfetta riuscita dell'impresa che nel 1974 vide collocate le ceneri di Evola in un crepaccio del ghiacciaio del Lys.

(9) Per il resoconto dei «funerali alpestri» di Evola cfr. P. Pascal, *Les morts, les pauvres morts...*, in AA.VV., *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*, Copernic, Paris, 1977, pp. 199-200. Si veda anche *Sulla vetta del Monte Rosa con J. Evola (diario della «cordata J. Evola»)*, in *Arthos*, III, 7 (settembre-dicembre 1974), pp. 120-128.

riuscirono a vedere, durante un'estate di terribile siccità, un campanile della mitica città emergere da una fessura di ghiaccio... Si narra, anzi, che alcuni secoli fa un pastore gressonaro, precipitato in un profondo crepaccio, fosse riuscito a visitare la città e ad uscirne miracolosamente indenne.

La scomparsa della città di Felik si ricollega alla leggenda della Valle Perduta (*das verlorene Thal*), tramandata dalle popolazioni *walser* italiane delle vallate attorno al Rosa, secondo la quale nella regione a Nord del Monte Rosa esisteva un tempo una valle fertile, ricca di pascoli e coperta di fitti boschi. Tale vallata sarebbe stata abbandonata per l'invasione dei ghiacci che inghiottirono prati e boschi: da cui il nome di «Valle Perduta». Ricordo di antiche migrazioni o di ancestrali sconvolgimenti climatici (10)?

Fatto sta che il mito di un paradiso perduto o di una valle felice, isolata dal mondo, ebbe lunga vita nella valle del Lys, se è vero che proprio l'impulso alla sua ricerca fu quello che spinse nel 1778 (nell'«età dei lumi»...) sette cacciatori di camosci di Gressoney su per il versante meridionale del Rosa alla ricerca della «Valle Perduta», nella convinzione che al di là delle creste più alte esistesse una sorta di paradiso terrestre popolato di animali e cosparso di rigogliosi frutteti, antica patria dei loro antenati.

Si può immaginare la delusione dei sette cacciatori allorché, dal punto massimo da loro raggiunto sul crinale, non molto più sotto del colle del Lys, scoprirono l'immensa distesa ghiacciata che porta verso la lontana e non visibile Zermatt. Quella fu perciò chiamata la «Roccia della Scoperta» (*Entdeckungsfelsen*), a quota 4179 metri sul livello del mare: era l'inizio, sia pure involontario, della storia alpinistica del Monte Rosa (11).

In una zona poco distante sotto la «Roccia della Scoperta» giacciono, nella profondità ghiacciata di un crepaccio, le ceneri di Julius Evola.

R.D.P.

Per la collaborazione offertami a diverso titolo nella stesura di questa silloge, ringrazio di cuore gli amici: Francesco Battistini, Mario Enzo Migliori, Rita e Giovanni Virgilio Sannazzari.

(10) Viene da pensare alle tradizioni di alcuni popoli indoeuropei (ad esempio gli Iranian) circa gli immensi sconvolgimenti climatici che provocarono la perdita della loro patria intorno al Circolo Polare Artico (si veda in merito il numero monografico di *Arthos*, XII-XIII, 27-28 [1983-1984], dedicato alla *Tradizione artica*; nonché: Joscelyn Godwin, *Il mito polare*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2001).

(11) Sulle tradizioni intorno alla città di Felik, cfr. R. Baccino, *Leggende sulla montagna*, Editrice Demos, Genova, 1950, pp. 15-27; S. Bertino, *Guida alle Alpi misteriose e fantastiche*, Sugar Editore, Milano, 1972, pp. 19-20 e 274-275; L. e G. Aliprandi - M. Pomella, *Gli antichi valichi fra Zermatt e le valli di Ayas e di Gressoney*, in *Rivista mensile del CAI*, XCVIII, 7-8 (luglio-agosto 1977), pp. 238-248 (tale articolo è utile per verificare i contenuti reali della leggenda).



**2. Cartolina viaggiata (timbro postale: Gressoney - Aosta - 23.7.28).
Riffelsee und Monte Rosa (4638 m).
Sul retro: testo a matita non datato né firmato (Guido De Giorgio?).**

L'ultima vetta: Evola e le montagne della Tradizione

Luisa Bonasio

1. La montagna tra sport e contemplazione

Gli scritti di Evola di argomento montano a torto potrebbero venire considerati la «produzione minore» di uno studioso profondamente impegnato in campi di ricerca e meditazione tradizionale, quasi fossero testimonianza di una propensione privata, di un gusto soggettivo, come oggi si dice che uno pratica lo sci piuttosto che la vela o il tennis. Al contrario, per Evola andare in montagna era consustanziale alla sua appartenenza al mondo della Tradizione e al correlativo distacco critico nei confronti della modernità; ma sarebbe sbagliato ritenere che la montagna fosse un mero supporto o pretesto per l'elevazione spirituale, un teatro ascetico in cui mettersi alla prova.

Perché – non deve sfuggire, soprattutto oggi – Evola, acuto e implacabile diagnosta della modernità, era attento ai segni di degrado del mondo naturale sotto la spinta dell'industrializzazione e del consumo turistico, consapevole che questo fenomeno è uno dei segni della fine della coappartenenza cosmica e metafisica dell'uomo con il Tutto. Inoltre, sarebbe fuorviante e limitativo ritenere irrimediabilmente «datati» questi scritti, o assimilabili a un momento storico e al prevalente clima ideologico di quegli anni: in realtà la posizione evoliana, anche su un tema apparentemente marginale come questo, è singolare e antiveggente. Anche dai pochi ma fermi accenni al problema della trasformazione della natura e dell'isolazione della montagna sotto l'assalto turistico di massa, si può comprendere quanto chiara fosse la posizione del pensatore in una fase storica in cui stavano inesorabilmente prevalendo le ragioni economiche e sociali su quelle «ecologiche», tradizionali e spirituali. Era la fase cruciale, registrata anche dagli appassionati dibattiti ospitati sulle riviste del Club Alpino Italiano, in cui le montagne venivano predisposte all'accoglimento di masse sempre più ampie di turisti, trasformate in senso tecnico e meccanico secondo le nuove esigenze dello sci, aperte alla fruizione sempre meno elitaria di utenti ineducati, consumisti, mondani. Una vera e propria violazione delle «cattedrali della Terra, con i loro cancelli di roccia, pavimenti di nuvole, cori di torrenti e pietre, altari di neve e volte di porpora attraversate da una semi-

nagione di stelle» (1), che già Ruskin aveva stigmatizzato con sdegno nel secolo precedente, quando i monti cominciavano a essere percepiti come sfondo più adatto a sport e a scampagnate che all'isolamento contemplativo: «La società moderna, poi, va in montagna non per digiunare, ma per festeggiare, e abbandonando i ghiacciai li lascia coperti di ossa di pollo e gusci d'uovo» (2).

Rispetto ai tempi di Ruskin, l'incremento degli effetti devastanti della civilizzazione sulle terre alte, prodotto dall'intreccio micidiale di meccanizzazione (accessibilità grazie ai mezzi di trasporto, strade, teleferiche, *skilift*, funivie, ecc.) e ideologia salutistico-ricreativa, è stato esponenziale. Evola si pronuncerà sempre criticamente sul «naturismo», ossia sulla ricerca, tutta modernamente compensativa, di un benessere meramente fisico-sportivo ricercato in un ambiente «naturale», «sintomo di stanchezza e inconsistenza interna nel *bisogno* e nel *piacere* di abbandonarsi, di distendersi, di sentirsi in termini animalmente fisici» (3), in quanto questa attitudine proietta sull'impersonale estraneità della natura una domesticazione immaginaria, l'antropomorfizzazione buonista di una realtà «grande e lontana». Dopo la natura «cara al borghese», erede pittoresca della concezione rousseauiana, nel Novecento si è affermata quella che Evola chiama «la fase della plebeizzazione della natura, il prorompere delle masse e della plebe motorizzata in ogni luogo, con le società di viaggio, le organizzazioni dopolavoristiche e il resto; e nulla viene più risparmiato» (4). Ed è esplicitamente menzionato, come fenomeno rientrante nel regime di disgregazione spirituale dell'epoca, «l'attacco delle teleferiche, delle funivie, delle seggiovie e delle slittovie contro i monti» (5), che Evola conosceva bene, essendo stata una delle voci più forti e autorevoli ad aver stigmatizzato lo scempio turistico della conca del Breuil per far posto alla moderna Cervinia con relativi impianti di risalita, quando uno dei luoghi più sublimi delle Alpi era stato trasformato in «rifugio mondano, villeggiantesco e pseudo-sportivo di coloro ai quali la montagna è stata messa a portata di mano, quasi come una salita d'ascensore a pagamento» (6). Con Evola,

(1) J. Ruskin, *Pittori moderni*, a cura di G. Leoni, Einaudi, Torino 1998, vol. II, p. 1619.

(2) *Ivi*, p. 1109.

(3) J. Evola, *Cavalcare la tigre. Orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione*, Edizioni Mediterranee, Roma 1995, p. 111.

(4) *Ibidem*.

(5) *Ibidem*.

(6) J. Evola, *Tempesta sul Monte Rosa*, in *Roma*, 30 agosto 1955, p. 3 (qui p. 167). Sulle polemiche relative alla turisticizzazione del Breuil, che videro il presidente del CAI, Manaresi, e molti appassionati di alpinismo prendere posizione contro una linea di sviluppo di fatto promossa dal governo fascista, in nome della purezza spirituale ed aristocratica della disciplina alpinistica, cfr. Roberto e Matteo Serafin, *Scarponi e moschetto. Alpinismo in camicia nera*, Centro di Documentazione Alpina, Torino, 2002. Significativa è la perorazione di Luigi Mazzini (1937): «La Conca del Cervino è stata rovinata alpinisticamente e sciisticamente dal primo tratto di funivia. Quest'ultimo ha permesso che arri-

anche altri leveranno, senza risultati effettivi, la propria voce contro le scelte di «sviluppo» che andavano trasformando irreversibilmente le Alpi e snaturando la vocazione eroica e aristocratica dell'alpinismo. Addirittura nelle posizioni del celebre alpinista e scrittore Eugen Guido Lammer si trova una prefigurazione dell'idea di azioni volte a ripristinare l'originaria selvatichezza delle montagne, con l'ipotesi di un'associazione «che nell'alta montagna vera e propria distruggesse tutte le funi di protezione, le funicolari sulle rocce, facesse saltare le vie create artificialmente e incenerire i rifugi, per ripristinare la castità selvaggia dei monti» (7).

Evola aveva anche registrato, in quasi ogni luogo montano in cui si era recato, le onnipresenti forme di omologazione del paesaggio e delle culture tradizionali sotto l'ondata colonizzante e irresistibile della metropoli: «Trasformazione subitanea: l'Alpe non esiste più – è un brano di metropoli mondana a 1500 metri d'altezza. Eleganza, *smoking* per il pranzo, *grooms*, in un tepore artificioso. Primi sobbalzi del ritmo menadico del jazz» (8). Se questo era il volto esclusivo di San Martino di Castrozza, non diversamente stravolto gli appariva il mondo fino allora rimasto fedele alla propria tradizionalità, severa ed elementare, del Tirolo, penetrato fin nelle sue vallate più remote, d'estate e d'inverno, da «un pubblico internazionale d'intonazione turistica e altresì mondana», che fa sorgere al suo passaggio nuovi insediamenti alberghieri trasformando gli antichi paesi in centri di villeggiatura o di sci. L'abrasione dei tratti identitari del paesaggio, piegato alle ragioni economiche, consumistiche e industriali (si noti il peso decisivo, in questa vicenda epocale, dell'industria automobilistica, e dell'inarrestabile apertura di sempre nuovi accessi per le masse motorizzate) viene lucidamente connesso da Evola allo stravolgimento delle culture locali: «Le tradizioni e i costumi vengono in risalto come oggetto di esibizione e di rappresentazione – il che equivale al loro sradicamento – e su questa base il pubblico esotico si “tirolizza” ed è raro trovare chi non assuma l'abbigliamento locale dei *Lederhosen* maschi e dei *Dirndl* femminili. Tutto ciò è il principio di una fine. Ancora una generazione e forse il pantano borghese del mondo moderno avrà sommerso e assorbito anche questi ultimi frammenti emergenti di una vita, che è la sola da potersi dire vera e normale» (9).

vassero a quota 3000 gagà impomatati e donne da automobile, gente che non ha spirito e fisico alpino, gente che va al Teodulo perché è di moda andarci. E questa massa ridanciana e sguaiata di incompetenti sta prostituendo tutti i punti migliori delle nostre Alpi. Ben altra cosa sono certe stazioni tipo Sestrière, ridotte a succursali di officine meccaniche con carucole, motori elettrici, cavi, colazioni a turno, clacson. Ma tutta questa bella roba non la godiamo già in città?» (*Ivi*, p. 121).

(7) E. Lammer, *Cose alpine e personali*, Noctua, Torino, 1998, p. 32.

(8) J. Evola, *Dove regna il demone delle vette*, in *Il lavoro d'Italia*, 16 settembre 1927, p. 3 (qui p. 40).

(9) J. Evola, *Religiosità del Tirolo*, in *Il Regime fascista*, 7 novembre 1936, p. 3 (qui p. 191). Il pericolo di cancellazione dell'identità tradizionale delle montagne, una volta

Accanto alla sempre maggiore accessibilità delle montagne (10), promossa dall'industria turistica, l'esplosione dello sci a livello di massa, incoraggiata dal Fascismo tra le varie attività sportivo-ricreative, ma da Evola avversata (pur praticandolo egli stesso), oltre che per l'abuso plebeizante della montagna, per motivazioni tradizionaliste. Nella contrapposizione alla pratica essenzialmente ascendente dell'alpinismo, l'ebbrezza del discendere dello sci appare a Evola sintomo dell'orientamento spirituale di un'epoca di caduta. Se in ogni cultura ed epoca si trova il simbolismo relativo all'ascendere sulle montagne, anche in assenza della pratica specifica dell'alpinismo, «in esse non si trova nessun riferimento suscettibile di riannodarsi allo sci» (11). Sport diveniristico per eccellenza, gioco e addomesticamento della caduta, allenamento alla paura, quasi perfetta metafora dello spirito progressistico, «laddove esso, sotto molti aspetti, altro non è che [...] un franare e [...] un precipitare», ossia l'antitesi dell'elevazione e del superamento di sé nella vittoria sullo spirito di gravità così fatuamente corteggiato dalla pratica discesistica e dalla sua ripetitività resa possibile dagli ausilii meccanici alla risalita.

2. Vette e metropoli

Anche questi scritti apparentemente minori, dunque, permettono a Evola di collocare ogni fenomeno al suo posto nella mappa spirituale della modernità. Se le montagne sono state l'ultimo baluardo della primordialità in un mondo vertiginosamente risucchiato nell'accelerazione della tecnica, si comprende l'attenzione verso di esse di quanti hanno a cuore le dimensioni ulteriori, simboliche e sacrali, del mondo. Da questo punto di vista non si può assimilare la posizione evoliana a quelle dell'attuale ecologia,

nel circuito delle vie di comunicazione, in quegli anni era registrato anche da altri: «Ogni strada, e soprattutto ogni ferrovia, costruita lungo una vallata, provoca un abbassamento nel livello di abitabilità e di residenza delle popolazioni dimoranti sui fianchi delle montagne» (G. Brocca, cit. in A. di Castelnuovo, *Il problema della montagna*, s.e., Roma, 1932, p. 6, volume che raccoglie varie prese di posizione sulle possibili "politiche" della montagna durante il periodo fascista). Ma, ancora una volta, già Ruskin aveva espresso ultimativamente il problema: «Vorrei che la popolazione illuminata di Parigi e Londra fosse contenta di non fare niente, che fosse soddisfatta di spendere per i propri piaceri frivoli alla propria maniera frivola, e che lasciasse gli Svizzeri nella montana oscurità di un'indipendenza che non fa progressi. Credo che ogni franco speso da chi viaggia nelle Alpi tenda, dal più al meno, a minare la speciale grandezza del carattere svizzero» (J. Ruskin, *Pittori moderni*, cit., p. 1644).

(10) «Sono gli anni in cui si costruiscono le strade destinate a portare le spetzzanti Fiat Topolino fin nella conca incontaminata del Breuil» (R. e M. Serafin, *Scarpone e moschetto*, cit., p. 73).

(11) J. Evola, *Ascendere e discendere*, in *Il Regime fascista*, 7 febbraio 1939, p. 3 (qui p. 99).

benché il tema della natura e del suo significato sia in questi scritti rilevantissimo; piuttosto a Evola erano ben presenti le considerazioni analoghe espresse da pensatori che egli stesso aveva contribuito a far conoscere in Italia. Così, nello scritto *Alpe e spiritualità*, inconfondibili risuonano accenti nietzscheani e spengleriani quando Evola colloca nella metropoli il luogo di desacralizzazione della natura, il livellamento di ogni significato, la desimbolizzazione materialistica operata dal denaro e dalla tecnica che soffoca il senso eroico e trascendente della vita: «Il dèmon della metropoli pietrifica ogni vita, sincopa ogni respiro, contamina ogni fonte» (12). Il posto della vita è preso dalla macchina, tra l'uomo e il mondo si interpone l'onnipresente mediazione tecnica: la natura, anche nelle sue manifestazioni più grandiose, terribili o sublimi viene resa a portata di mano, abbassata alla propria mediocre misura da una civilizzazione tipizzata e omologata da denaro e tecnica. Quando sulle vette e nelle valli appartate giunge «quella gioventù imbellè che nei centri alpini in voga, in *dancings*, tennis e simili trasporta le abitudini mondane della città», non è messo a repentaglio soltanto un equilibrio naturale, ma «in solitudini fino a ieri inviolate» arriva «una impronta di materialismo e di trivialità», mentre la montagna chiede «purezza e semplicità».

Ma la massificazione delle montagne è in relazione alla crescente sportivizzazione: le pratiche sempre più diffuse nei vari sport, il culto della forma e prestanza fisica, la mania degli allenamenti, l'ossessione della prestazione e dei record. Una sorta di religione laica sostitutiva del vero senso dell'ascesi e dell'eroismo dello spirito, la ricerca del sensazionale e dell'emozione fine a se stessa, che sfocia in un culto della muscolarità e delle tecniche, in un indurimento e ulteriore disanimazione. Versione materialistica e meramente fisica di un rafforzamento che dovrebbe coinvolgere altre dimensioni della personalità, imprigiona e chiude a ben ulteriori libertà; appesantisce anziché alleggerire ed elevare. Ma il culto della prestanza fisica, del corpo messo al lavoro incessantemente, così come la smania del record e il feticismo delle tecniche, per le quali le montagne sono solo una palestra fra le tante in cui mettere alla prova la propria potenza, non è, per Evola come per Spengler e Jünger, che una manifestazione di quel faustismo che non vuole riconoscere limiti alla propria conquista, «attratto dall'Everest non per la vista che può offrire, ma per il record che gli consente di raggiungere» (13).

Né sfugge a Evola che l'inglobamento delle montagne da parte della cultura cittadina avviene anche tramite le immagini che questa se ne fa. Esemplare in tal senso è l'estetica che ancora ai nostri giorni mette in forma le aspettative e il gusto di chi va in montagna, soprattutto nei termini di un lirismo pittoresco, retorica di un blando sentimentalismo che sostituisce

(12) J. Evola, *Alpe e spiritualità* (qui p. 70).

(13) E. Jünger, *La forbice*, Guanda, Parma, 1996, p. 157.

alla durezza inappropriabile dei monti un panorama concepito, confezionato e fruito secondo gli stilemi, divenuti ormai inconsapevoli, delle poetiche romantiche. Ma non è meno significativa l'attitudine, divenuta sempre più rilevante, che proietta sulle montagne l'immagine risarcitiva di una natura intatta e buona, che sfocia in un «nuovo misticismo primitivista della natura e della vita sportiva in natura» (14). È quella pedagogizzazione buonista della natura selvaggia che spesso si cela nella ricerca della *Wilderness* e che sempre più tende a prendere il posto dell'atteggiamento meramente occasionale, ricreativo o consumistico degli spazi naturali, di cui Evola aveva potuto percepire, negli anni Trenta, solo i prodromi. Ma ogni «primitivismo», al pari delle manifestazioni della «religiosità seconda», è interpretabile come forma compensativa e degenerata del rapporto della cultura con la Natura e il Sacro, animato da un'inconsapevole attitudine alla manipolazione e alla ritrascrizione dell'alterità in termini antropomorfici, quando non apertamente sentimentali e infantilizzanti.

Ben diversa è l'immagine della natura primordiale che s'imprime, con forza indelebile, nelle pagine evoliane: in essa non c'è niente che corrisponda al bisogno di rassicurazione, di rispecchiamento, di docilità e domesticità di cui si compiace la cultura moderna. Le montagne sulle quali si avventurano chiosose le comitive dei turisti e delle masse dopolavoristiche sono pura e irriducibile manifestazione dell'elevatezza e del tremendo, terribilità in forma di guglie, spigoli, vette, ghiaccio, neve e cielo. Elementarità che spazza via il «romantico», il «bello», il «pittorresco»; silenzio assoluto e abissale che si contrappone al chiasso e all'esuberanza giovanilistica dei rifugi. Una natura irriducibile, intraducibile nei codici antropomorfici, che deve essere salvaguardata «dall'invasione contaminatrice che, partendo dalla vita "civilizzata", tenta di raggiungerla» (15). Ancora molti anni dopo, in *Cavalcare la tigre*, verrà affermata la vitale necessità, espressa da tutto il pensiero di ascendenza nietzscheana, di «*riscoprire la lingua dell'inanimato* la quale non si manifesta prima che l'"anima" abbia cessato di versarsi sulle cose», per «restituire alla natura – allo spazio, alle cose, al paesaggio – quei caratteri di lontananza e di estraneità dall'umano che erano stati coperti nell'epoca dell'individualismo» (16).

3. «Silenziosa ascesi e interiore liberazione»

Queste immagini della natura corrispondono a visioni del mondo non misurabili fra loro: l'una, quella moderna, che, dopo aver ridotto la natura

(14) J. Evola, *Spiritualità della montagna*, in *Rivista mensile del CAI*, febbraio 1936, p. 82 (qui p. 86).

(15) J. Evola, *Alpe e spiritualità* (qui p. 73).

(16) J. Evola, *Cavalcare la tigre*, cit., p. 112.

a sostrato inerte delle proprie manipolazioni distruttive, la riestetizza in modo compensativo e residuale, proiettandovi le proprie nostalgie primitivistiche ed edeniche; l'altra, quella delle culture tradizionali, che nella natura vede la manifestazione simbolica e analogica di un ordine trascendente. Il richiamo a liberarne la visione dalle distorsioni soggettivistiche moderne, per coglierla di nuovo nella sua essenziale estraneità al mondo degli «ultimi uomini» è, necessariamente, richiamo all'esperienza diretta della primordialità, senza il filtro di sentimentalismi e «artificiali lirismi», fuoriuscendo dal carattere astratto e disanimato, puramente intellettualistico ed erudito della cultura, ma allontanandosi altrettanto decisamente da ogni culturismo sportivizzante. Se «*spiritualità* è essenzialmente un *modo di vita*» (17), come testimoniano le civiltà antiche che nelle forme della natura riconobbero il mezzo di espressione di significati e stati trascendenti, ancora oggi è possibile averne un presentimento in ciò che «l'esperienza della montagna può suggerire alla parte più profonda del nostro essere, una volta che venga realizzata adeguatamente» (18).

Per questo, «realizzare» la montagna non vuol dire né limitarsi a una fruizione intellettualistica o liricheggiante, né intraprendere un corpo a corpo con essa per averne ragione, facendone uno spazio tra gli altri da conquistare. Piuttosto bisogna, nell'ascesa – che è esercizio, disciplina, concentrazione –, arrivare a quell'intima trasformazione di sé nella montagna che è il significato propriamente ascetico e spirituale dell'elevatezza. Diventare quelli che non fanno mai ritorno dalle vette alla pianura: così Evola sintetizza il carattere essenzialmente analogico di una pratica alpinistica consapevolmente trasformatrice. Una pratica che ri-assume, conscia della propria collocazione epocale in un tempo di oscuramento e allontanamento dal principio, il senso rituale dell'ascendere i monti, abissalmente remoto da ogni sigillo del dominio apposto dalla volontà di potenza sul mondo. Da questo punto di vista, le considerazioni evoliane possono offrire un prezioso ri-orientamento ad una passione per le vette che si trasfonde esclusivamente nel gesto di sfida e nel gareggiare per un primato. In effetti, non si tratta tanto di «vincere» la montagna, quanto se stessi; non di potenziare superomisticamente il proprio Io, quanto, nella conquista di una superiore impersonalità e purezza, di realizzare il simbolo. Ascesa come *via* verso il trascendente, allontanamento dalle comode ma ammorbanti basure della collettività, ricongiungimento «al nostro ambiente naturale e cosmico, che è il silenzio; alla nostra natura più profonda, che è quella stessa delle forze elementari della terra, la cui purità possente e calma si fissa nelle vette ghiacciate e lucenti, come in apici assoluti ed immateriali, come in nodi magnetici di ritmo nella grande trama del Tutto» (19).

(17) J. Evola, *Alpe e spiritualità* (qui p. 69).

(18) J. Evola, *Spiritualità della montagna*, cit. (qui p. 86).

(19) J. Evola, *Un'arte delle altezze*, in *Rivista mensile del CAI*, gennaio 1931, p. 44 (qui p. 179).

In questa luce, tutta la problematica – cruciale per la modernità – dell'elementare e del primordiale assume la valenza intensamente spirituale di una contemplazione, una *theoria*, volta al superamento dell'individualità soggettiva, che insieme è attività, esercizio, *askesis*. È solo così che «l'alpinismo è una cosa importante, seria, educativa in senso superiore e non soltanto profano moderno, *solo quando riprende una speciale azione che trae il suo senso da una contemplazione e una speciale contemplazione che trae il suo senso da una azione*» (20). Molteplici sono le indicazioni evoliane per chi voglia sperimentarsi in questa disciplina innanzitutto spirituale, che però non perde di vista nemmeno per un attimo la decisiva alterità e alterezza della natura alpestre, «sostanziata solo di grandezza e di forza pure»: essa semplifica e interiorizza, riporta a un più vasto Sé, scioglie il grumo indurito dell'umano-troppo umano. Perciò, diversamente dal senso di esteriore conquista che la cultura faustiana attribuisce al salire sui monti o all'inoltrarsi nei deserti o sulle distese glaciali, questa ascesa-ascesi è *ritorno* ad un centro da lungo smarrito, nella deriva di una civilizzazione che non sa riconoscere le coordinate della sua collocazione cosmica e metafisica, e il riappropriarsi di una «eredità primordiale».

Nelle pagine evoliane, il silenzio, che è la vera lingua delle altezze, comporta il riconoscimento della solitudine, quella «gioia di essere solo, lasciato a se stesso, fra l'inesorabilità delle cose». La solitudine è coesenziale all'acostamento alla montagna; le «culminazioni dell'alpe», al contrario di quanto propugna il moderno ideale di socializzazione, non si raggiungono in comitiva. Tuttavia è di estremo interesse vedere come nelle considerazioni evoliane si abbozzi l'idea, già prefigurata nell'«amicizia stelare» di Nietzsche, di una comunità dei solitari, uniti da quella montagna che li accomuna pur nella separazione, lasciandoli «esser soli e simultaneamente insieme», quasi un'idea della comunità di chi è accomunato dalla propria separatezza e ineliminabile differenza. Nella cooperazione della cordata, così come in ogni altra attività, la distanza reciproca è riconosciuta e mantenuta, pur nella piena armonizzazione delle forze e in una solidarietà attiva (21), rifuggendo sia dalla confusione e dall'annullamento della singolarità nell'automatismo della tecnica, sia dalla prevaricazione iperindividualistica e narcisistica dell'io, ma sempre pronta a «trasformarsi liberamente in un elemento di una azione solidale, ove il fine sta più in alto di ciascuno» (22). Nell'oltrepassare le ragioni dell'individualità per aprirsi a una diversa ampiezza, e così facendo, «ritornare a casa» dopo il lungo erramento della modernità, ognuno, come Nietzsche-Zarathustra, si trova

(20) J. Evola, *Sulla montagna, lo sport e la contemplazione*, in *Il Regime fascista*, 26 luglio 1942, p. 3 (qui p. 104).

(21) J. Evola, *La razza e la montagna*, in *La Difesa della Razza*, 20 settembre 1942, p. 20 (qui p. 114).

(22) J. Evola, *La razza e la montagna*, cit. (qui p. 115).

davanti alla sua *ultima cima*, quando occorre, per vedere il necessario, distogliere lo sguardo da sé, secondo una disciplina che l'andare per monti insegna. È l'estremo oltrepassamento che l'alpinismo metafisico di Evola, saldamente nutrito dal pensiero nietzscheano, addita nella realizzazione in sé della montagna: «Sì, guardare in giù verso me stesso e anche verso le mie stelle: soltanto questa sarebbe per me la mia *cima*, soltanto questa mi è rimasta come *ultima cima* da ascendere!» (23).

LUISA BONESIO

(23) F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, BUR Rizzoli, Milano, 1994, p. 176 («Il viandante»).

MEDITAZIONI DELLE VETTE

«Andare fra le montagne selvagge è una via della liberazione».

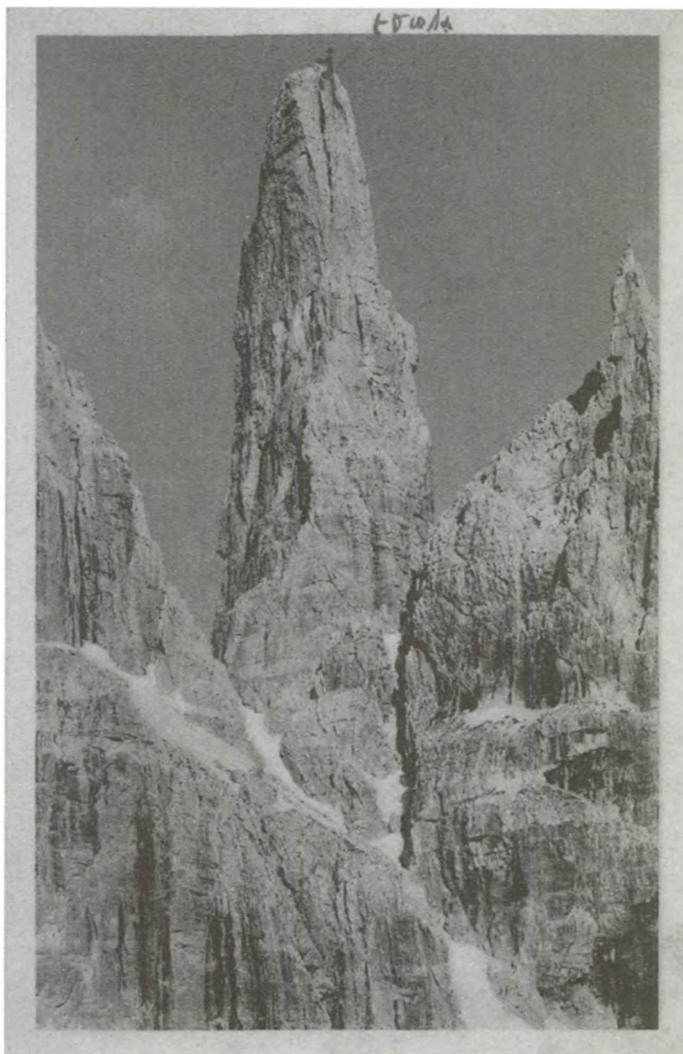
MILAREPA

«La montagna insegna il silenzio. Disabitua dalle chiacchiere, dalla parole inutili, dalle inutili, esuberanti effusioni».

JULIUS EVOLA

PARTE PRIMA

DOTTRINA



**3. Cartolina viaggiata (timbro postale: Lavarone - Trento - 10.7.28).
Campanil basso (m 3474) nel gruppo di Brenta.
Sul retro: «Un caro ricordo. De Pisis».
© Fondazione J. Evola. Riproduzione vietata.**

1. Dove regna il dèmon delle vette

S. Martino di Castrozza, settembre

Già a Feltre si arresta il dominio dei treni lentamente trascinati contro questi primi contrafforti delle Dolomiti. Subentra il regno delle rapide e nude strade vibrante ad ampi tratti flessuosi fra gole e selve.

Calmo e raccolto corale, nelle luci pomeridiane il gruppo dei monti di Feltre ora si attenua e si allontana dietro di noi, che grosse automobili scarlatte conducono ancora innanzi girando e rigirando sagacemente su mezze coste, su ripe di acque che annunciano già la frescura e la limpidezza delle altezze, su aperture improvvise che riaccennano a declivi e a radure.

Ma dopo Fiera di Primiero e Agordo, la natura possente della zona alpina si impone inequivocabile. Il ritmo delle macchine si appesantisce, si fa asmatico e nervoso, a scatti. Non più fruscio, ma scroscio e rombo lo scorrere delle acque. La vegetazione, in cui solo domina l'abete, sempre più serrata e totale: masse di un verde che il degradare delle luci rende metallico e profondo. E fra vapori esalati dalle valli, e un cielo alto e pallido, ecco che ad una ad una appaiono, nel giuoco mutevole di prospettive creato dalla nostra velocità, le grandi vette del Gruppo delle Pale: Sass Màor, Cresta della Madonna, Cima di Bal, Rosetta, Cimon della Pala: forme nude, tragiche, fatte di una purità titanica, elementari. Si direbbe che la terra stessa vi si esprima nella sua natura siderea e sovrana, senza attenuazioni né contaminazioni di nulla che sia umano.

Continuiamo. Le vette, ora che il sole declina negli avvallamenti dell'Ovest, si caricano di riverberi. Divengono antiche e gloriose. Sono oro e porpora che splende in se stesso, nel cielo puro ancor più alto e lontano. Lentamente sale verso di esse la massa diafana dei vapori che le valli e le selve emettono nell'attesa della sera. La nostra via, che si immerge nell'abetaia, di colpo le abolisce. Non risorgono che quando le nostre macchine, liberandosi dal bosco con rudi zig-zag, sboccano a S. Martino di Castrozza.

Allora tutta la zona superiore è del colore del sogno: un indefinito in cui soli, sospesi fra i vapori e il cielo di un medesimo colore cinereo e filigranato, permangono gli apici delle vette.

Luminosità disincarnate, essi sono come dei ricordi, come delle nostalgie, come degli echi immateriali. Sussistono così, inverosimilmente in alto, mentre l'aria si fa fredda, secca, tagliente.

Le macchine si arrestano. Grand Hôtel delle Dolomiti. Senso come di un grande transatlantico ancorato nella penombra. Luci splendenti, allineate, regolari. Trasformazione subitanea: l'Alpe non esiste più – è un brano di metropoli mondana a 1500 metri di altezza. Eleganze, *smoking* per il pranzo, *grooms*, in un tepore artificioso. Primi sobbalzi del ritmo menadico dello *jazz*.

Da S. Martino di Castrozza la strada delle Dolomiti prosegue verso il passo di Rolle e il Colbricon, ricordo glorioso della nostra guerra. Ma a S. Martino, centro costituito soltanto da grandi alberghi, si soffermano le comitive per ripartire in escursione sulle vette delle Pale. Allora tutti gli espedienti della tecnica moderna vittoriosa delle distanze e della fatica, vengono meno, e l'uomo è finalmente lasciato a se stesso, alla sua forza, al suo ardire, fra le cose e le forze di questa natura selvaggia.

I sentieri alpestri dalla zona delle abetaie portano alla zona dei ginepri e, infine, a quella delle nude rocce dolomitiche, scheggiate, saettate da canali e da ghiaioni di un bianco-calce abbacinante. A 2400 metri sboccano sull'altopiano delle Pale, limite ultimo dei più «arditi» fra i bei giovani dalle giacche colorate a bottoni dorati alla Pitoeff (1) e delle dame dalle calzine rimboccate alla tennis che ingombrano S. Martino. Ma l'altopiano (vi è un piccolo «rifugio» al centro, ove si può anche pernottare intorno ad una stufa ben gradita, in un silenzio sidereo, immenso) è, a sua volta, soltanto un punto di partenza per la scalate vere e proprie.

Esso, ad ogni modo, costituisce in se stesso una esperienza senza pari, unica, impressionante. È il senso come di un deserto lunare immobile, uniforme, senza distanza. Null'altro che roccia nuda per chilometri, levigata, in un colore unico fra la pomice e l'argento opaco, priva di riflessi, arida, senza vita, senza suono, senza moto. Chiazze di nevai qua e là, ora abbaglianti, ora preziosi, jalini (2) e, più in fondo, un ghiacciaio: la Fredusta.

È veramente qualcosa che percuote, che lascia nell'animo un indicibile e indelebile senso di sgomento e di grandezza. E il *silenzio*, nella notte, *assoluto* – e la tersa volta celeste, così possente, così vertiginosa, così solenne!

(1) Ci si riferisce allo stile di Georges Pitoëff o Pitoev (1888-1939), attore e regista teatrale francese di origine georgiana, notissimo negli anni Venti per aver messo in scena a Parigi spettacoli di notevole suggestione come *Il gabbiano*, *Sei personaggi in cerca d'autore* e *Medea* (N.d.C.).

(2) Della trasparenza e della lucentezza del quarzo (N.d.C.).



**4. Cartolina non viaggiata.
San Martino di Castrozza 1444 m verso Cimone della Pala.
Hotel Dolomiti.**

Dall'altopiano partono i giovani presi dal dèmon delle vette, e non tutti ritornano. Ieri due, della «Tendopoli» milanese, furono trovati sfracellati sulle pendici del Cimone. Giorni fa, fu un Tedesco, al Sass Mòor. I loro corpi furono trasportati a S. Martino dalle guide, ornati di pochi fiori delle Alpi, e sepolti non lungi dal cimitero di guerra degli eroi del Colbricon. E altri partirono e partono per gli stessi sentieri, per le stesse pareti e per gli stessi nevai, con lo stesso disprezzo del pericolo di ogni passo e di ogni mossa, con la stessa baldanza che respinge l'ausilio delle guide e delle cordate.

Vi è della pazzia in tutto ciò – ma vi è anche una fiamma più alta di tutti i piccoli «valori» dei piccoli uomini, vi è una vita al cui confronto quella della mondanità cosmopolita che con i suoi tennis, i suoi tè e i suoi jazz contamina queste purità dolomitiche, si fa cosa smorta e cadaverica.

Tutto, nella società moderna, tende a spegnere il senso *eroico* della vita. Tutto tende alla meccanizzazione, all'imborghesimento, all'accomunamento regolato e prudente di esseri fatti di bisogni e ognuno insufficiente a sé medesimo. Delle quattro caste in cui si determinava, nell'antico Oriente, l'organizzazione razionale ed integrale della società: i lavoratori, gli esperti dei traffici pratici, gli eroi e gli Iniziati secondo sapienza – tutto oggi tende a ridursi alle prime due. La stessa guerra, nella sua meccanizzazione, oggi si compenetra di fredda scienza, e non conosce veramente dei *guerrieri* – nel senso antico, classico e medioevale del termine – ma soltanto dei *soldati*. Soffocata, la volontà eroica cerca altre vie, altri sbocchi, oltre la rete degli interessi pratici, delle passioni, delle cupidigie, che si serra ognor di più. Forse la febbre per lo sport, nei moderni, ne è, se pur deviata, una manifestazione. Ma la lotta con le altezze e le vertigini montane è la forma più pura e più bella, svincolata come è da tutto ciò che è macchina, da tutto ciò che attenua il rapporto diretto, assoluto, fra l'Io e le cose.

La natura profonda dello Spirito che si sente infinito e libero, sempre di là da se stesso, sempre di là da ogni forma e d'ogni grandezza che trovi in sé o fuori di sé, si sveglia e riluce nella «pazzia» di costoro che senza uno scopo, senza una ragione, si lanciano fra le vette e i crepacci con una volontà che si impone alla fatica, alla paura, alla voce dell'istinto animale di prudenza e di conservazione.

Sentirsi lasciati a se stessi, senza aiuto, senza scampo, vestiti soltanto della propria forza e della propria debolezza, senza altro che sé a cui chiedere, e portarsi innanzi di roccia in roccia, di appiglio in appiglio, inflessibilmente, per ore, e il senso dell'altezza e del pericolo imminente, inebriante, e il senso della solitudine solare, e il senso di indicibile liberazione e di respiro cosmico alla fine, all'attingere le vette, quando la lotta è vinta, l'affanno domato e si schiudono orizzonti voraginosi di centinaia di chilometri – tutto più in basso di noi – in ciò vi è veramente una catarsi, uno svegliarsi, un rinascere in qualcosa di trascendente, di divino.

Epperò coloro che a notte ritornano, e che S. Martino riassorbe nelle serre illuminate e tepide dei grandi alberghi ove vegetano i bei giovani dalle giacche colorate a bottoni d'oro alla Pitoeff e le dame consacrate al tennis e al tè, costoro, senza che lo sappiano, portano negli occhi e nei visi abbronzati dai riverberi, qualcosa che li distingue come uomini di un'altra razza.

Noi, a cui la guerra fece conoscere questa vertigine delle altezze, esaltata in ancora un altro pericolo, e che ce la fece amare come il culmine più alto della nostra vita, comprendiamo e giustifichiamo questa «pazzia», onde, di tempo in tempo, frammenti di corpi umani, coperti di pochi fiori alpini, scendono attraverso i canali di un bianco-calce abbacinante sino a S. Martino. E tentando noi stessi la stessa esperienza e lo stesso pericolo per una nostalgia e una passione più forte di noi, sentiamo che queste brevi oasi estive fra le Dolomiti ci danno la forza di tenerci fermi e senza sosta nelle nostre posizioni, in altra lotta e in altro travaglio, là dove regna il dèmone delle metropoli.

2. Verso il deserto bianco

Val di Gressoney, luglio

Ancora una volta, l'oasi della pausa alpina.

Valle di Gressoney. Chiara valle, valle leale che il Lys irrorava portando seco il brivido delle nevi eterne. Prateni (1) di smalto, abetaie silenziose, indolenze di ozii e di idilli aerei fra bàite e pascoli in seno all'immobilità di questa duplice catena nera e dura delle prime alpi.

E più vai innanzi, oltre La Trinitè, più la valle si allarga ed il cielo si fa vasto come una corrente e un corale, mentre in fondo appare ora la cortina dei ghiacci. E se ancora ti avventuri là dove non vi sono più che sentieri, là dove la vegetazione si insterilisce contro il chiuso regno delle rocce e dei macigni, e il fremito delle acque diviene rombo, e l'aria si sottilizza e si esalta – ecco che tu le hai dinanzi, le avanguardie del bianco iddio: *Plateau du Lys*. È l'inizio del ghiacciaio.

È uno spettacolo improvviso e non dimenticabile: si direbbe che la terra stessa si sia squarciata da dentro per far prorompere una selva di aspre cuspidi bianche, e blocchi su blocchi in una grandiosità caotica e primordiale che per una magia invisibile si è congelata in equilibri silenziosi incombenti nella valle. Ma in basso, rombando, come da un antro dalle trasparenze boreali, la corrente del Lys ne scaturisce, impetuosa.

Più in alto, la dinamica dei ghiacci squarciati ad accumulati è risolta: è una distesa compatta, striata soltanto dai crepacci e dalle morene. L'ente di ghiaccio di distende dall'alto del Rosa come una creatura tentacolare, poliarctica: colme valli profonde centinaia di metri e giù si spinge, non lasciando fuori che le isole non dei gruppi rocciosi più aspri. In fondo, lo schieramento delle cime, la Vincent, la Dufour, i due Lyskamm, poi il Felik, infine il Castor, sulla sinistra. Un mondo di riverberi e di azzurro, di serenità siderale.

Dai due lati della valle di Gressoney partono altri sentieri, che, se vuoi, ti porteranno ancora più agli avamposti per giri e rigiri, fra costoni e

(1) Così nel testo (N.d.C.).

pascoli, mezze creste e chiazze di neve e canali dai pietrami metallici. Gli uni ti conducono alla «Capanna Sella», gli altri alla «Capanna Gnifetti», i due posti avanzati sui ghiacci, entrambi oltre i 3600 metri di altitudine, punti di partenza per le ascensioni vere e proprie.

Ed allora che tu quasi entri in un diverso stato di coscienza. L'occhio si deterge per vastità senza limiti, il sangue stesso respira l'aria delle nevi, l'animo oblia le febbri della mente e del cuore degli uomini. In certi istanti, si direbbe quasi che il tempo sia sospeso, che il contatto con uno stato intemporale, come con qualcosa di più semplice e di più immediato di tutto ciò che è semplice e immediato, sia avvenuto: nella grandezza immobile, liberata e priva di ombra dei meriggi – nei silenzi abissali delle notti stellari, quando giù le caligini danno color di sogno e di mito alle valli e alle vette emergenti, e su per i ghiacci trasmuta una chiarezza immateriale che sembra venire da dentro la terra.

Talvolta nelle «capanne» ritorna un po' l'atmosfera della guerra. Nel gelo della notte alta, intorno a luci tremule di candele immerse nella penombra fumosa e artificialmente calda (non si riesce a pensare all'afa che intanto deve regnare nelle città) le guide e gli alpini in servizio di frontiera cantano: sono le canzoni delle loro tradizioni locali, e quelle, che danno il brivido, nate fra i trinceramenti scheggiati dalla mitraglia, anneriti dagli scoppi, arrossati dal sangue: il *Testamento del Capitano*, il *Battaglione dei Morti*, il *Bell'Alpino*. Ed ecco che allora ci si sente perduti, senza nulla che esista più (tutto lontano, tutto vano, tutto dimenticabile), presi da una accuratezza indefinibile. Questi motivi semplici, intonati così, in cori malcerti, in questi rifugi ancorati sull'Alpe come in un oceano, hanno una potenza che gli stessi motivi della «grande arte» raramente hanno. Non si sa donde venga, non si sa cosa sia portato invisibilmente da essa, non si sa perché prenda l'anima così totalmente, per una passione che è più passione degli uomini.

Al lento ridestarsi delle prime luci dell'alba, le comitive cominciano a partire ad una ad una dai rifugi, verso le vette ghiacciate.

A lato di coloro, il cui interesse si riduce all'«escursione» e alla soddisfazione ottusa dell'esser «saliti fino ai 4000 metri» in cordate ben salde che la prudenza di guide esperte condurrà – a lato di costoro, vi sono gli altri, che si avventurano soli nel deserto bianco. Per essi, ha inizio, allora, una vicenda «eroica».

Sono dapprima ore di marcia lenta e paziente sulla distesa delle nevi gelate: in perenne attenzione all'agguato dei crepacci, di quelli visibili e di quelli invisibili, come anche alla resistenza dei «ponti» di neve infida, ché essa varia a seconda delle ore e del colore del giorno, e là dove vedi traccia di altri che passarono, là per te potrebbe esservi invece subita voragine. Non si può dare una idea delle cavernose profondità glauco-azzurrine, sui lembi delle quali spesso si marcia.



**5. Cartolina non viaggiata (forse spedita in busta).
Gressoney.**

**Sul retro: testo in tedesco in data 13-IX-30, e in italiano in data 30-IX-30,
a firma «Marta Vincent».**

Ancora innanzi, le grandi e lente curve dei ghiacciati inferiori danno luogo a quelle dure e ripide delle vette. Qui, un passo falso significa la fine: chi scivola su queste pendici gelate, «non si arresta più».

Ed ecco la vicenda intenta, totale, algebrica, di un interrotto dominio dei nervi e di tutto il corpo: senso assoluto del suo equilibrio, dei rapporti di pesantezza delle varie membra nei vari movimenti. Il piede, armato dalle punte ferree dei ramponi, passo per passo si incide tenacemente nel ghiaccio delle pendici ripidissime, e crea sostegno là dove nessun sostegno sarebbe possibile.

Più oltre, ciò non vale più! Il ghiaccio ha ormai la durezza della roccia. È la piccozza che allora lavora: scalinamento. Una dopo l'altra l'acciaio scalpella delle prese, in cui il piede possa tenersi fermo, e il corpo sostenersi dritto. E così, tenacemente e metodicamente, sempre più in alto, nell'aria che sempre più si fa sottile e che in un senso di ebrezza lieve ti distrugge quasi ogni stanchezza corporale, sino a raggiungere la linea delle vette.

Né qui la vicenda ha termine: qui essa, invece e spesso, ha la sua fase più pericolosa e risolutiva. È la traversata delle creste di ghiaccio – è la scalata delle zone di roccia gelata che, di nuovo, al sommo, si svincolano ed emergono su, fuor dai ghiacci. Sui due Lyskamm, fra il Lyskamm e il «Naso», fra lo Zumstein e la Dufour, vi son per esempio creste quasi come tagli di coltello: da una parte e dall'altra, bàtrati di centinaia di metri. Un istante di vertigine e di mancamento – e non se ne parla più. Si va avanti scalinando, tenendosi spesso a cavallo, con un piede da una parte della cresta e un piede dall'altra, sì che per un passo falso o per un cedimento del ghiaccio tu possa subito aggrapparti. Linea-limite della catena (di qua l'Italia, di là la Svizzera), è raro che il vento non vi soffi. Allora tenersi in piedi implica ancora un altro problema: devi andare avanti aggrappato a prese della piccozza con mosse rapidissime, precise, felini nella traccia della scalinatura, nelle pause del vento. Di nuovo, il tempo quasi non lo avverti più: sino all'apice, dove finalmente il corpo sosta, e si schiudono orizzonti voraginosi, ciclici, oceanici – di centinaia di chilometri: dal Gran Paradiso al Monte Bianco e al Cervino – e via via sino al rilucere lontano dai ghiacciai dell'Ortler e della Marmolada.

L'alpe può essere rischio stupido; può essere una banale faccenda di *sport* per gente più o meno «allenata» e inconsapevole; può essere il lusso del contorno di «panorami» binoculari e turistici alla serie di uomini dalla piccola anima impietrata dalla «civiltà» delle pianure. Ma per altri, essa è nulla, nulla di tutto ciò: è via di liberazione, di superamento, di compimento interiore.

I due grandi poli della vita allo stato puro: azione e contemplazione – vi si congiungono.

Azione – attraverso la responsabilità assoluta, l'assoluto sentirsi soli, lasciati alla sola propria forza, al solo proprio ardore cui il più lucido, il più chirurgico controllo deve unirsi.

Contemplazione – come il fiore stesso di questa vicenda eroica, quando lo sguardo diviene ciclico e solare, là dove non esiste che cielo, e nude libere forze che rispecchiano e fissano l'immensità nel coro titanico delle vette.

3. Un mistico delle altezze tibetane

A Milarepa, o Milaraspa, od anche Mila – strano tipo di mago, di asceta e di poeta tibetano vissuto verso l’XI secolo – si deve una delle principali riaffermazioni della dottrina mistica del Mahâyâna in una tradizione, che dura ancor oggi. I suoi insegnamenti sono dati sotto forma di canti, incastonati in narrazioni della sua vita. Della sua biografia, recentemente J. Bacot ha curato una ottima traduzione (*Milarépa – Ses crimes, ses épreuves, son nirvâna*, trad. du tibétain par J. Bacot, ed. Bossard, Paris, 1925) (1). Cfr. anche: G. Sandberg, *Tibet and Tibetans*; B. Laufer, *Zwei Legenden des Milaraspa*, 1901; *Aus den Geschichten u. Lieder des Milaraspa*, 1902; *Milaraspa* (Folkwang-Verl., Hagen u. Darmstadt, 1922).

La presente traduzione, non essendo riusciti ad avere il testo tibetano, è stata eseguita per *Ur* da O. Resnevic e J.E. sulla base di quella tedesca, oggi divenuta assai rara, di Laufer (cit., ed. 1922).

La parte semplicemente narrativa è stata riassunta.

[DALLA VITA DI MILAREPA]

Erano passati sei mesi da che lo yogî Milarepa, ritiratosi in alta montagna con scarse provviste, era stato sorpreso da una tempesta di neve che, da allora, aveva isolato le cime da ogni contatto con gli uomini.

Convinti che Milarepa fosse perito, i discepoli avevano fatto le offerte sacrificali in uso per i morti e all'approssimarsi della primavera si mettono in marcia aprendosi la via fra i ghiacci, a fine di ritrovare almeno le ossa del Maestro.

Stanno infine per sedersi per il riposo, quando compare loro un niveo leopardo. Lo seguono stupiti, ed ecco che esso si trasforma in tigre e sulla soglia della «Grotta dei dèmoni» essi odono una voce e un canto che riconoscono di Milarepa. Si precipitano allora ad abbracciare il Maestro. Egli stesso aveva assunta la forma di tigre e di leopardo, a mezzo

(1) Tr. it.: *Vita di Milarepa*, Adelphi, Milano, 1966. Vedi anche: Gtsang Smyon Heruka, *La vita di Milarepa*, a cura di Carla Gianotti, UTET, Torino, 2001 (N.d.C.).

del corpo magico di cui dispongono gli yogî, che col suo splendore trionfando sulle cause delle percezioni sensibili, dà a loro il modo di assumere qualsiasi parvenza.

Egli racconta come durante le contemplazioni, nutrito quasi di nulla, non aveva sentito il bisogno del cibo; che nei giorni di festa i genii aerei delle altezze avevano recato a lui una parte delle offerte sacrificali fatte loro dagli uomini; e che quando i discepoli, ritenendolo morto, avevano offerto anch'essi i sacrifici, egli aveva sentiti in sé questi ultimi tanto da sentirsi saziato e di nulla bisognoso.

Alle insistenze dei discepoli, Milarepa acconsente a sospendere lo stato di contemplazione, e a scendere verso gli altopiani ove, all'annuncio inaspettato, accorrono in folla ed in esultanza i fedeli.

Ed allora Milarepa, da tutti interrogato, racconta la storia del suo soggiorno sulla cima ghiacciata, del come egli aveva resistito alla furia degli elementi, al gelo e al vento vincendo i dèmoni nascosti sotto il volto della neve. Dopo di che, espone la Dottrina.

[IL DÈMONE DELLE NEVI]

Dove trovai la solitudine agognata,
Là Cielo e Terra tennero consiglio.
E per rapido messaggero inviarono la Tempesta.
Gli elementi acqua e vento si scatenarono.
Le nubi oscure del Sud accorsero.
I due – Sole e Luna – furono imprigionati.
Le ventotto case della Luna furono strette ed incatenate.
Ad un comando catene ferree furono poste agli otto pianeti.
La via lattea divenne invisibile.
Le piccole stelle dileguarono nella caligine.
E tutto, alla fine, fu preso nello splendore della nebbia.
Molta neve cadde, per nove giorni e nove notti.
Uniforme, cadde per diciotto giorno-notti.
E nella grande nevicata
Come uccelli calavano roteando i fiocchi di neve.
E nella piccola nevicata
Essi scendevano giù come ragnatele, col moto a sciame delle api.
Poi ancora come piselli o grani di miglio
In roteanti turbini.
Sommandosi, il grande e il piccolo nevicare fecero uno strato immenso.
La bianca guglia della vetta nevosa andò a prender contatto col cielo.
Giù, gli alberi e i boschi furono ripiegati a terra sotto lo strato di neve.
Le nere montagne si vestono in bianco.
Sul lago ondoso si forma un manto di ghiaccio.

L'azzurro Brahmapûtra è rinchiuso come in una galleria.
 Ogni dislivello di terreno è ridotto a pianura...
 Fra i turbini calanti dall'alto,
 Ed i colpi gelidi del vento del nuovo anno invernale,
 E la veste di tela di me, yogî Milarepa – fra questi tre
 Sull'alta bianca vetta del monte di neve si iniziò una lotta.
 La neve fra la barba si fuse in acqua;
 Malgrado il suo atroce urlare, la tempesta si placò da sé d'intorno.
 La mia veste cadde come consunta dal fuoco.
 In imagine di lottatore, combattei morendo per questa vita.
 Lame vittoriose si incrociarono:
 In disprezzo della forza del nemico, rimasi vincitore in questa lotta (2).
 Se agli uomini volti allo spirituale è data una quantità (di forza),
 Doppia ne posseggono i grandi asceti,
 E a me il calore mistico svegliato dalla contemplazione fece bastare la
 [semplice veste di tela (3)].

(2) Si noti l'accenno all'uso della visualizzazione: l'immagine del lottatore, poi quella delle spade vittoriose, come anche della sicurezza e del disprezzo per il nemico. Sono le leve della mente magica.

(3) Sia in Milarepa, sia nei testi tibetani in generale, ritorna spesso l'accenno alla legge di un *calore mistico*, che gli yogî hanno potere di produrre. Questo calore, non dissimile dal «Fuoco» dell'ermetismo, ha un aspetto interno, che serve per raggiungere lo stato di contemplazione; ma ha simultaneamente un aspetto fisico ed effettivo, che permette agli yogî tibetani di tenersi in contemplazione anche fra il ghiaccio delle nevi eterne (la neve fonde in circolo intorno all'asceta). Su ciò, e su molti altri fenomeni magici delle scuole tibetane, A. David-Néel, di ritorno dal Tibet, ha fatto delle interessantissime conferenze a Parigi, che si trovano riprodotte nella rivista *Christliche Welt*, n. 1-2-3 del 1928 [in seguito esposte nel famoso libro *Mistici e maghi del Tibet*, Astrolabio, Roma, 1950].

Il calore viene prodotto come segue. Dopo esercizi preliminari, comprendenti l'abituarsi a star nudi o quasi al freddo, si prescrive la concentrazione sulla sede del fuoco, che corrisponde all'ombellico (plesso solare), ove va realizzato il *mantra* del fuoco, che è Ram. Poi si deve pensare al fuoco come se fosse nascosto sotto la cenere. Una profonda inspirazione vale come un soffio che l'accende. La cenere comincia a divenire rossa. La pratica procede con l'immaginare che ogni inspirazione è un nuovo colpo di vento che ravviva sempre di più la fiamma nella sua sede. Si segue col pensiero il risveglio del fuoco, immaginandolo poi venir su da detto centro, come un filo rosso lungo la colonna spinale. Il filo si ingrossa sino a prender la dimensione di un dito, poi di un braccio, e poi di tutto il corpo che si è trasformato in una fornace, piena di carbone ardente. A questo punto non si vede più il fuoco, né si sente il corpo, ma tutto l'universo si vede fiammeggiare come un immenso mare di fuoco agitato dal vento; e quando finalmente si è perduta la coscienza della propria persona, e dell'ambiente in cui ci si trova, ci si sente come una fiamma in questo mare di fiamme. È allora che il calore comincia a sprigionarsi dal corpo in modo soprannaturale.

In queste scuole si usano anche altri metodi. Si invoca per esempio la Dea-ardente-femina-del-Dio-di-folgore, cioè del Dorje, e dopo essersi identificati a lei sino a cancellar quasi il senso di sé, si procede a mettere come in corto circuito la sede della testa con quella del plesso solare. Dalla prima si immagina cadere come un olio che fa divampare volta per volta la seconda tenuta, accesa dalla disciplina respiratoria.

Le malattie, nei loro quattro gruppi, furono pesate per me sur una bilancia.
E quando fuori e dentro si calmò il sommovimento della tempesta (4)
[venne conchiuso il patto.

Divenni indifferente sia a vento freddo che a vento caldo.
Allora il nemico si impegnò ad obbedire ad ogni mio detto.
Il dèmone che aveva preso la maschera della neve – l'avevo abbattuto.
La schiera dei dèmoni aveva perduto piacere ad agire (5):
Quella volta lo yogî restò vincitore...

Io sono della razza del Leone, il re delle belve;
Mia dimora fu sempre la neve delle altezze;
Per questo, ogni precauzione è superflua.
Se ascolterete me, vecchio,
Alle stirpi future si tramanderà la Dottrina...

[IL CANTO DI GIOIA]

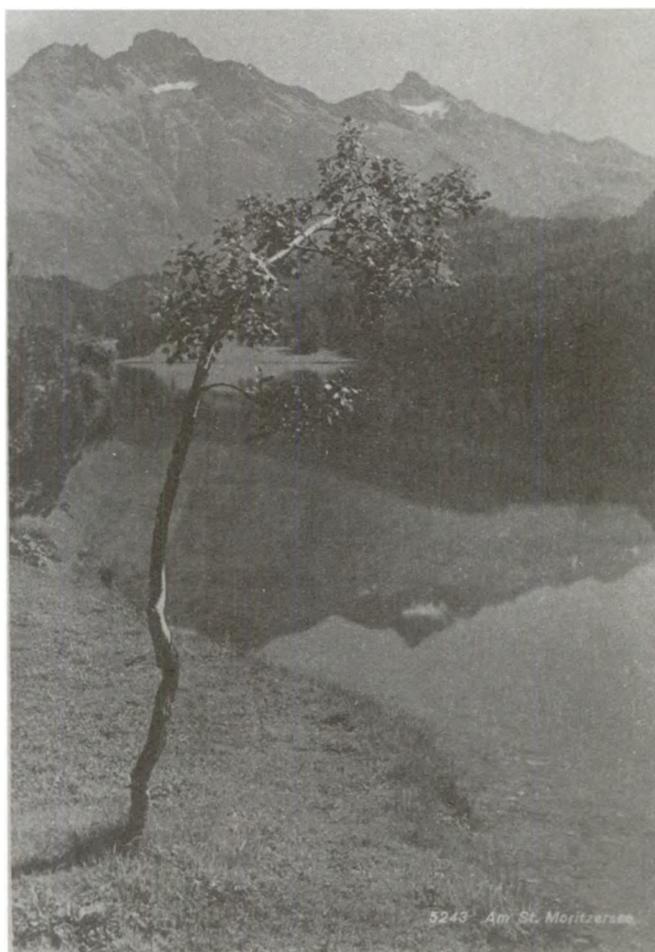
Mercé la liberazione del cuore la virtù dei discepoli dà frutto.
Nei sensi, applicati alla contemplazione, sorge il Vuoto (6).
Causa e base della contemplazione è il punto semplice senza dimen-
sioni (7):

(4) Milarepa ha preso *contatto* con le forze delle tempesta, che appaiono nella sua interiorità con uno stato psichico di sommovimento. Quando ciò sia avvenuto, come contatto *reale* (non si tratta per nulla di «emozioni»), *poter* trasformare in sé questo stato in uno stato di calma, significa calmare nel tempo stesso la tempesta fuor di sé.

(5) Attraverso la tempesta e il gelo, era un dèmone che tentava di abbattere l'asceta. «Il mondo è pieno di dèmoni» dicevano i Greci, e qui egualmente si dirà: «Vi è un infinito numero di dèmoni della percezione». Le cose che resistono sono simbolo di spiriti che resistono. Ogni vittoria o sciagura materiale, è l'ombra di un significato spirituale corrispondente. Spiriti, si lotta con spiriti, anche quando, non conoscendoci che come corpo, si crede di lottare contro corpi e fra corpi nelle vicende materiali.

(6) *Shūnyatā*: stato di «vacanza», di liberazione interiore, di «areità», che scaturisce dal superamento della condizione dell'individualità. Sulla base di esso va penetrato il senso di ciò che nei versi seguenti è indicato come chiave per l'illuminazione e per la realizzazione, che noi traduciamo con «cuore liberato» invece del «*guten Herz*» del testo tedesco; quest'ultima espressione non volendo dire nulla, ovvero il contrario di ciò di cui si tratta, che è appunto lo stato in cui il «vincolo del cuore» è sciolto, e l'angoscia (*duhkha*) e l'attaccamento (*tañha*) propri alla vita individuale sono sospesi.

(7) Ossia: lo staccar la mente dalle immagini e il raccoglierla in un punto senza dimensioni. Ciò porta alla *semplicità* che è la base della contemplazione. È un punto minimo come l'evangelica «cruna dell'ago», attraverso cui si penetra nel «regno dei cieli». Fatto di nulla – dice un frammento naasseno riportato da Ippolito (V, I, 30) – esso diviene una grandezza di là da ogni comprensione. Cfr. J.J. Van der Leew, *Il Fuoco della Creazione*, trad. it., Torino, 1927, p. 86-87. Nel simbolo ☉ dell'«Oro», è il punto che si mantiene nel centro del «vuoto» (mentale).



**6. Cartolina viaggiata (timbro postale: Berlin 16-11-34).
St. Moritzersee.**

Sul retro: testo in tedesco datato 14-11-34 e firma illeggibile («Schmid»?).

E la scomparsa del contemplatore nella contemplazione.
 Epperò il modo della contemplazione è conosciuto a mezzo della libe-
 [razione del cuore.

L'illuminazione scaturente dalla meditazione è come la corrente di un
 [fiume (8).

Non è necessario far veglia di notte per lo scopo della meditazione,
 Ciò distruggerebbe invece la superiore coscienza della meditazione (9).
 Epperò la stabilità della meditazione è conseguita a mezzo della libe-
 [razione del cuore.

Il successo della disciplina si basa sull'illuminazione;
 Attraverso la realizzazione della irrealtà dei *nidâna* (10)
 La disciplina è purificata dall'*intenzione* della disciplina:
 Epperò il modo del successo della disciplina è conosciuto a mezzo della
 [liberazione del cuore.

Il turbamento che sorge dall'attaccamento alle cose temporali svani-
 [sce del tutto.

Le otto false dottrine sul mondo non destano più né speranza né timore.
 Colui che *tiene* a conservare ciò che va conservato, è sorpassato.
 Epperò il modo per cui il voto (11) può essere (ancora) conservato è co-
 [nosciuto a mezzo della liberazione del cuore.

Mediante la realizzazione dell'irrealtà del proprio «Io»,
 Non v'è più tendere per la salvezza propria ed altrui.
 Epperò il modo del tendere al conseguimento è conosciuto a mezzo della
 [liberazione del cuore.

Questo è il canto di gioia di me, vecchio.
 La neve mi aveva tagliato fuori dal mondo.
 Gli spiriti aerei delle altezze mi recarono l'alimento.
 L'acqua che scendeva dalle cime divenne la bevanda più adatta...

(8) Cfr. *Corpus Hermeticum, Asclep.*, III, 1. «Il concepimento del divino rassomi-
 glia ad un fiume rapido che si precipita con impetuosità: è così che spesso esso si sottrae
 all'attenzione di chi ascolta e di quelli stessi che sono maestri».

(9) Per comprendere queste espressioni, e le seguenti, si ricordi la dottrina taoistica
 dell'«agire senza agire», che è l'agire con *purezza*, senza «intenzione», senza «preoccupazio-
 ne». Bisogna eliminare l'Io che si intromette nella pratica e appropriandosela o guar-
 dandola, la distrugge. Il simbolo, nella tradizione classica, è quello di Narciso, che
 muore avendo sostituito a sé l'amore e il piacere per la propria immagine. Nel verso a cui
 ora ci riferiamo, si tratta particolarmente della veglia *voluta*, la quale più che attrarre la
 forma superiore di coscienza, la respinge. Milarepa, altrove (Bacot, cit., p. 201), dà invece
 l'immagine dell'«*acqua ferma e beata della incoscienza* (cioè della coscienza non-differenziata)
sulla quale si schiudono i fiori dell'illuminazione».

(10) I *nidâna*, come è noto, nella metafisica buddhistica sono le condizioni concatenate
 in serie causante (*pratītya-samutpāda*) le quali partendo dallo stato del non-sapere, suprema
 radice degli stati successivi, conducono sino all'*ex-sistere* nel mondo soggetto a spazio e tempo,
 nascita e morte.

(11) «Voto», trad. di *Gelübde*, qui come nel seguito va inteso in modo *puro*, come stato di
 dedizione costante, di interna fervida aderenza alla direzione primitivamente voluta.

Contemplando nella mia anima vedevo tutto.
Sedendo sulla bassa terra, occupavo un trono.

Ora io canto sui sei principî fondamentali.
Prendendo per analogia i sei dominî dei sensi (12)
Dirò ordinatamente sulle sei deficienze interiori.
Per ciascuno dei sei avvincenti legami della non-liberazione
Vedo sei vie di liberazione che mezzi diversi possono far conseguire.
Le sei immensità che danno sicurezza
Fanno scaturire il sestuplice modo del benessere spirituale...
Se un impedimento si presenta, non vi è cielo;
Se possono esser contate, le piccole stelle non esistono;
Se vi è movimento e scuotimento, le cime non esistono;
Se vi è aumento e diminuzione, l'Oceano non esiste;
Se passando si usano i ponti, il fiume non esiste;
Afferrato, l'arcobaleno si dilegua.
Queste sono le sei analogie secondo le cose esteriori. –
Finché si resti ad una vita abbondante, non c'è contemplazione;
Finché c'è dispersione, non c'è meditazione;
Finché c'è incertezza, non c'è disciplina;
Finché c'è scepsi, non c'è yoga;
Dove c'è principio e tramonto, non c'è Sapienza;
Dove c'è nascita e morte, non ci sono Buddha;
Queste sono le sei deficienze interiori. –
Dove regna grande odio, è il vincolo dell'inferno;
Dove regna grande avarizia, è il vincolo dei mani (*preta*);
Dove regna grande insipienza, è il vincolo dei bruti;
Dove regna grande passione, è il vincolo degli uomini;
Dove regna grande invidia, è il vincolo dei titani (*asura*);
Dove regna grande orgoglio, è il vincolo degli iddii:
Questi sono i sei avvincenti legami della non-liberazione. –
Aver grande fede, è una via alla liberazione;
Aver fiducia in Maestri sapienti, è una via alla liberazione;
Dedicarsi ad un puro veto, è una via alla liberazione;
Andare per montagne selvaggie, è una via alla liberazione;
Vivere in solitudine, è una via alla liberazione;
Operare con scongiuri, è una via alla liberazione;
Queste sono le sei vie alla liberazione conseguita con i diversi mezzi. –
La co-nascenza (13) è l'immensità naturale;

(12) Sei, perché, come è noto, il *pensiero* in queste dottrine non è la coscienza, ma una sua facoltà, un suo organo particolare, che va unito al gruppo degli altri cinque sensi o condizioni di conoscenza.

(13) Con un analogo dell'uso claudelliano di *co-naissance*, cerchiamo di render così un *mitgeborenwerden*. Si tratta difatti di uno stato che è «conoscenza» non come un pro-

Il coincidere del dentro e del fuori è l'immensità del sapere;
 Il coincidere della luce e dell'ombra è l'immensità della sapienza;
 La grande comprensione è l'immensità della religione;
 L'invariabile è l'immensità della contemplazione;
 La continuità è l'immensità dell'anima:
 Queste sono le sei immensità che danno sicurezza. –
 Quando nel corpo si sviluppa il calore interiore lo yogî si sente bene;
 Si sente bene quando le arterie destra e sinistra del cuore penetrano in
 [quella mediana (14);
 Si sente bene nella parte superna del corpo alla discesa dell'illumina-
 [zione;
 Si sente bene nella parte infera del corpo all'espandersi del seme del
 [chilo (15);
 Si sente bene nel mezzo per amore alla grazia quando il bianco sperma
 [dell'arteria destra e il rosso sperma dell'arteria sinistra si incontrano (16)

cesso soggettivo, ma come una *simpatia di comunanza*, come un nascer-insieme – divenire della cosa e della forma della coscienza in uno stato di coincidenza. Nel verso seguente difatti si passa subito a dire dell'aderenza del «dentro» col «fuori» come immensità del sapere.

(14) Si tratta di una *chiusura* di due parti simmetriche normalmente indipendenti, come lo sono le mani e le braccia, che con esse hanno una certa corrispondenza. Questa «chiusura» concorda con quella rituale delle mani o delle braccia incrociate, e dà un senso di unità, di rafforzamento, di completezza dell'essere. Benché non prive di relazione alle arterie propriamente dette, conosciute dai fisiologi, si tratta essenzialmente di due correnti fluidiche, che stanno *dietro* il sangue.

(15) A spiegar questo verso, occorrerebbe dire molte cose, che forse comunicheremo in altra occasione. Si ricordi, in ogni modo, che nello yogî tutti gli organi e le funzioni del corpo sono risolti in stati di coscienza corrispondenti, i quali contengono una conoscenza del mondo esterno, dei suoi elementi, delle sue influenze. Attraverso il cibo, il mondo esterno penetra nel corpo dell'uomo: e la funzione del chilo realizza l'*assimilazione*. Lo yogî avverte e segue il mondo esterno seguendo il processo di assimilazione che si sviluppa nella parte infera del suo corpo. *In se stesso*, si ricongiunge così al mondo, esterno, lo *assimila*, conseguendo in tal modo un grado più alto di integrazione fonte di una nuova forma di benessere.

(16) Anche qui, la spiegazione andrebbe molto oltre i limiti di una nota. La dottrina completa in proposito si può trovare ne *L'Uomo come Potenza* di J. Evola. – Le due arterie, o correnti di forza (in sanscr.: *nâdî* da *nad* = correre; in tibet. *rtsa*), di cui ora si tratta, sono da distinguersi dalle precedenti del cuore. Esse non hanno una vera corrispondenza topo-fisiologica, perché corrono serpentinamente a destra ed a sinistra della colonna vertebrale, rispetto alla quale si intrecciano come le due serpi intono alla verga centrale del Caduceo ermetico, simbolo corrispondente nella tradizione occidentale. Esse costituiscono la polarità fondamentale maschio-femina, permanente-dinamico, Sole-Luna, destro-sinistro, Fuoco-Acqua della forza nell'uomo. Quella rossa è la sinistra, corrisponde al mobile lunare Mercurio (vi è una ragione per la differenza dei colori nel simbolismo d'Oriente e d'Occidente), ed è chiamata *idâ* in sanscr., *roma* in tibet. Quella bianca è la destra, corrisponde al fisso, maschio e solare Solfo, ed è chiamata *pingalâ* in sanscr., *dhuma* in tibet. Riuscendo a congiungere queste due correnti, si realizza in sé la completezza dell'*Androgine*, del *Rebis*. Allora la forza unica prende la direzione assiale, centrale indi-

Nell'intero corpo si sente bene nella soddisfazione generata dallo stato
[beato di non conoscere colpa.

Questo è il sestuplice modo del benessere spirituale dello yogî (17)

Questo è il mio canto sul senso dei sei punti fondamentali;

Il canto dell'anima, che ha meditato per sei mesi...

L'angoscia del cuore derivante dal creder reale l'esistente è allontanata;

La tenebra oscura dell'illusione radicata nel non-sapere è dissolta (18);

Il bianco fiore di loto della visione intellettuale dischiude la sua corolla;

La fiaccola del chiaro saper-di-sé è accesa;

La sapienza della consapevolezza (19) si desta, distinta.

cata dalla verga del Caduceo, a cui corrisponde, nell'esoterismo orientale, l'arteria *sushumnâ* (sanscr. – in tibet.: *rkyang-ma*). L'ingresso di quest'ultima è detto *brahmadvâra*, cioè: «soglia di Brahman», equivalente alla «soglia del Regno dei Cieli»; ciò volendo indicare la subentrante realizzazione di certe modalità non-umane di coscienza, corrispondenti ai «pianeti», al simbolo dei sette colori dell'arcobaleno, ecc. oltreché alle forze agenti nelle mentalità legate ai pianeti stessi, secondo la tradizione ermetica.

Specialmente per questi versi, lamentiamo di non aver potuto avere il testo in tibetano. Quel «*in der Mitte*» del traduttore tedesco, riferito a questa realizzazione, a che corrisponde effettivamente? Di certo, non tanto a «nel mezzo», quanto a «nel centro» nel senso del *punto-base* dell'essere umano. E quel «*durch die Liebe des Erbarmens*»? Qui la deformazione ci sembra indubbia. Che vuol dire: «a mezzo dell'amore della misericordia» in questo campo così tecnico? Si tratta probabilmente di un colore mistico dato, in conformità alla personalità di Milarepa, alla sua realizzazione androginica? Ad un tono d'anima particolare e «cordiale» che abbia infuso in essa o con cui l'abbia propiziata?

Il termine «seme» o «sperma» vuol dire che si allude agli elementi-radice, ai principi generanti che dominano la corrente delle arterie ove risiedono.

(17) *Yoga* – già lo dicemmo in altra occasione – viene dalla radice *yog* che significa congiungere e soggiogare. Ricongiungersi in uno stato di completezza-dominio. E dall'*integrazione*, il senso del *bene*. Gli stati indicati da Milarepa danno varî gradi: risveglio del fuoco ermetico – unificazione dell'essere nella sede del cuore – illuminazione – ricongiungimento, reintegrazione del fuori nel dentro in basso, attraverso il mistero della chilificazione – risoluzione della diade primaria alla radice dell'essere. Segue lo stato di una felicità infusa nel corpo, scaturente da questa interezza, onde ci si sente puri, inalterati, *giusti*, in tutto l'essere.

(18) Il non-sapere – *avidyâ* – è, come si è detto, il primo anello della catena dei *nidâna*. Come la reintegrazione è l'essere che si riprende e si congiunge con sé medesimo, il non-sapere è l'alterazione dell'essere in congiungimento, invece, con altro. Ma l'altro, in questa dottrina, non esiste che al titolo di semplice fenomeno della coscienza che pensa altro; perciò effettivamente alla radice di tutto vi è un fatto di non-sapere, un fatto di incoscienza. La limitazione ne segue, perché il senso dell'altro stacca in via naturale la coscienza da questa sua parte, in cui non riconosce più se stessa. Rimuovendo «l'illusione radicata del non sapere», la coscienza si libera e il mondo si libera. Venendo meno il senso della realtà solida e massiccia, tutto diviene della natura libera dell'«aria» e del «vuoto». L'anima – come sarà detto più sotto – identifica la propria natura reale a quella dell'«ètere, inafferrabile e senza limiti, e realizza che, essendo fatte di «vuoto», fra le apparizioni e il «vuoto» non c'è differenza, che *nirvâna* e *samsâra*, liberazione e non-liberazione, sono una sola cosa, e che uno *svegliarsi* è il senso di questa trasfigurazione.

(19) Consapevolezza, dunque, che ha il significato di distruzione dell'illusione della differenza, indicata più sotto come il principio dell'errore.

È veramente sveglia la coscienza?
 Quando guardo in alto, in mezzo al cielo azzurro,
 Il «vuoto» dell'esistente si presenta distinto nella coscienza;
 Ed io non temo la dottrina della realtà delle cose.
 Quando volgo lo sguardo a Sole e Luna,
 L'illuminazione si presenta distinta nella coscienza;
 Ed io non temo ottundimento ed intorpidimento.
 Quando volgo lo sguardo alla cima delle montagne,
 La contemplazione-che-non-muta si presenta distinta alla coscienza;
 E io non temo l'incessante cambiare dell'opinare sofisticato.
 Quando guardo giù, in mezzo al fiume,
 Il continuo si presenta distinto alla coscienza;
 E io non temo l'impreveduto degli avvenimenti.
 Quando vedo l'immagine dell'arcobaleno,
 Il «vacuo» dei fenomeni si presenta distinto alla coscienza in *zung-jug* (20);
 Ed io non temo più né ciò che dura, né ciò che passa.
 Quando vedo l'immagine della Luna riflessa nell'acqua,
 L'autoilluminazione sciolta da ogni interesse si presenta distinta alla co-
 [scienza;

E la voce degli interessi non ha più potere su me.
 Quando guardo nella mia anima,
 Il Lume all'interno del recipiente si presenta distinto alla coscienza;
 E non temo la sciocchezza e la stupidità...

[CANTO DELL'ESSENZA DELLE COSE]

Il temporale, la folgore e la nube del Sud,
 Quando sorgono, sorgono dal cielo stesso,
 Quando svaniscono, svaniscono nel cielo stesso.
 Arcobaleno, nebbia e caligine,
 Quando sorgono, sorgono dall'aria stessa,
 Quando svaniscono, svaniscono nell'aria stessa.
 Succo di frutta, raccolto e frutti,
 Quando sorgono, sorgono dalla terra stessa,
 Quando svaniscono, svaniscono nella terra stessa...
 Fiumi, spume ed onde,
 Quando sorgono, sorgono dall'oceano stesso,
 Quando svaniscono, svaniscono nell'oceano stesso.
 Passione, brama e avidità,

(20) Termine tecnico che esprime l'entrare nella corrente mediana, ottenuta operando il congiungimento delle due arterie serpentine. La linea mediana, assiale, sviluppa appunto l'esperienza dell'immaterialità, del vacuum spirituale.

Quando sorgono, sorgono dall'anima stessa,
 Quando svaniscono, svaniscono nell'anima stessa.
 Autosapienza, autoilluminazione, autoliberazione,
 Quando sorgono, sorgono dallo spirito stesso,
 Quando svaniscono, svaniscono nello spirito stesso.
 L'esente-da-rinascita, il senza-condizioni, l'inesprimibile,
 Quando sorgono, sorgono dall'essere stesso,
 Quando svaniscono, svaniscono nell'essere stesso.
 Ciò che appare come dèmone, che vale come dèmone, che è ricono-
 [sciuto come dèmone,
 Quando sorge, sorge dallo yogî stesso,
 Quando svanisce, svanisce nello yogî stesso (21).
 Poiché i dèmoni sono soltanto un giuoco illusorio dell'essenza interiore
 Resta nell'errore lo yogî che non realizzando il «vuoto» del suo proprio
 [pensiero,
 Vede i dèmoni (come esseri reali) nella sua propria anima...
 Vi è un infinito numero di dèmoni della percezione,
 Quando non si riconosca che l'anima stessa è «vuoto»...
 Realizzando la natura vera dell'anima,
 Si riconosce che lo stato di illuminazione né viene né va (22).
 Quando l'anima illusa dalle apparizioni del mondo esterno,
 Ha realizzata la dottrina delle apparizioni,
 Allora essa sperimenta che fra le apparizioni e il «vuoto» non vi è alcuna
 [differenza (23).
 Quando conoscendo la contemplazione,
 Si viene a conoscere che cosa è la non-contemplazione.

(21) Come le immagini dei sogni sono trascrizioni simboliche di impressioni profonde, così i «dèmoni», gli «dèi» e i «genii» dell'occultismo, da un punto di vista assoluto sono da considerarsi come proiezioni e visualizzazioni energetiche di modalità della coscienza magica. Cfr. *Ur*, 1928, n. 6, pp. 173-174 [cfr. *Ur 1928*, Tilopa, Roma, 1980, pp. 173-174]. Coscienza, naturalmente, non in senso finito ed umano. Anzi il ritenere reali tali apparizioni non si può evitare quando si conservi la modalità comune e individuata della coscienza – perché allora viene a stabilirsi di fatto una differenza con la coscienza più profonda, «abissale», soltanto in rapporto alla quale dette apparizioni non sono nullo altro che simboli.

(22) Lo stato di illuminazione non viene né va. Esso permane, sepolto, in seno a qualsiasi esperienza, come un substrato elementare, come un oro coperto da scorie oscure. Non si tratta di *accorgersene*, come un sonnambulo che vada sul margine di un abisso e di colpo si ridesti.

(23) Si tratta della dottrina centrale del *mahâyâna*, onde si supera il dualismo fra «questo mondo» (*samsâra*) e l'«altro» (*nirvâna*) appunto a mezzo di una soluzione di trasposizione e di trasfigurazione. L'«altro mondo» non è che una modalità, trasformata, della coscienza, la quale realizza che ogni cosa, ogni forma, ogni essere ed ogni pensiero non ex-sistono, ma *sono*, e in questo loro essere hanno il *vacuum* immateriale spirituale, in cui la coscienza stessa si è liberata, come loro immediata essenza.

Allora si realizza che fra contemplazione e non-contemplazione non
[vi è alcuna differenza (24).

La causa dell'errore è il senso della differenza.

(Perché) allora i pensieri cessano di rivolgersi alla realizzazione dello
[scopo finale...

Quando la natura dell'anima

Venga paragonata alla natura dell'Etere,

È allora che si conosce rettamente l'essenza della verità.

(24) Un caso particolare della identità è la non-differenza fra contemplazione e non-contemplazione. La liberazione è come un accorgersi di qualcosa che ci stava lì dinanzi, e che tuttavia, non si sa come, non si vedeva. Lo stesso stato di non-contemplazione non viene distrutto: esso viene conosciuto come una delle tante apparizioni che ora sono disincarnate e vissute come identiche a quel «vuoto», che è l'etere stesso della contemplazione.

4. Turismo, sport, montagna – Note da *La Torre*

1.

Nel n. 10 del *Bargello* rileviamo in una nota dal titolo: *Stile e contenuto negli sports della montagna*, diverse cose giuste.

L'articolista nota che «*andando in montagna oggi capita di non sentirsi più a casa propria come una volta*»; egli spezza una lancia contro i parassiti che trasportano le loro vane abitudini mondane nei centri alpini e che appena fanno quattro passi fuor dai loro alberghi, con previa «*imbottitura di lana, scarpe foderate e mille ammenicoli superflui*»; deplora l'invasione subita dagli «*ultimi resti di quella poesia montana che è il pane spirituale di molti sacrifici*», dicendo dello stile di semplicità e di sincerità che invece si dovrebbe mantenere.

Tuttavia, egli è assai lungi dal saper coraggiosamente vedere la natura dell'invasione contaminatrice che oggi subiscono le montagne: né poteva essere altrimenti. Come, infatti, egli avrebbe saputo riconoscere che quell'invasione non si limita agli imbelli della «mondanità», i quali ben poco più in là giungono, di dove li porti il treno e l'automobile; ma che essa, invece e soprattutto, si riferisce all'ondata, appunto, «sportiva» suscitata e ogni giorno accresciuta da una congrua, democratica «propaganda»? Ciò che non dà più tregua ai campi di neve, ciò che ingombra di materia umana i rifugi, ciò che persino sulle vette si trascina bestialmente in cordate e arrampicamenti, non è il rigurgito mondano, è il rigurgito plebeo, operaio, studentesco, «dopolavoristico», sportivo delle città. Così solitudini quasi sino a ieri inviolate, quasi sino a ieri sideree, oggi conoscono l'impronta della trivialità moderna in resti di pasti crassi, in voci e risa e lazzi, in macchine fotografiche, in promiscuità intersessuali di «comitiva», in una allegria scema quanto la stessa vicenda puramente fisica di questi «alpinisti».

Tutto ciò ha potuto, dopo la «moda» della montagna, la «propaganda» per lo *sport* della montagna. Ma del resto, chi più saprebbe riconoscere oggi, che il diritto spetta alla *qualità* e non alla *quantità*? Chi saprebbe difendere il privilegio di pochi (e a pochi, ai solitari, agli irriducibili della città e della «civiltà», solo parla la voce profonda delle altezze, delle solitudini, degli abissi), contro l'intrusione della plebe? Quindi, si riduca pur

la montagna a oggetto di «sport», di «educazione sociale», a qualcosa che *distrae* dagli abbruttiti, mentre a un tempo li rende «sani» e «robusti». E noi, sul serio, fra breve non sapremo più dove finire, per raccogliere di tempo in tempo una boccata di aria libera.

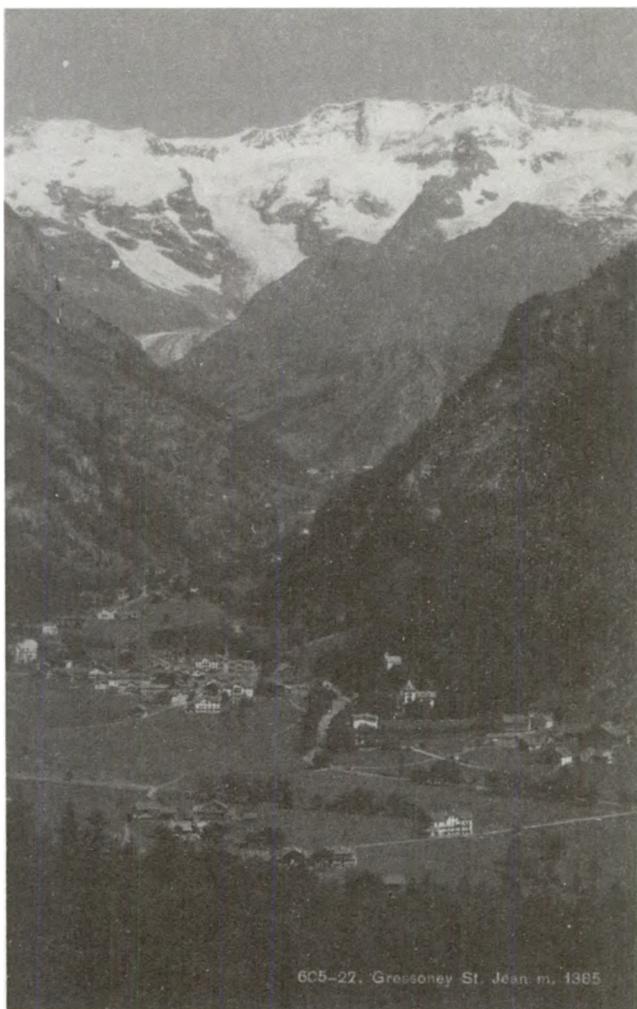
2.

A proposito della nota contenuta nel numero precedente de *La Torre*, circa il decadere dell'alpinismo in *sport*, ci sembra interessante rilevare che a fondatore dell'alpinismo in Italia – quasi più di mezzo secolo fa – non stette uno *sportman*, ma un uomo di alta mente e di nobile cuore: Quintino Sella, il quale volle che a simbolo del nuovo impulso stesse la parola latinissima: *Excelsior* «Più in alto!».

In questa idea, le grandi ascensioni dovevano essere esse stesse un simbolo e quasi un rito: simbolo e rito di un'ascensione interna, di un impulso alla liberazione e alla vita «in un più spirabil aere». E la rude fatica fisica e il rischio dovevano essere una via per realizzare intimamente qualche cosa, il cui ambiente naturale non poteva essere che la solitudine delle vette e le immacolate distese gelate dei giganti alpini.

Certo, allora non v'era posto per le belle adunate, per gli attendamenti plebei e goliardici, per le comitive, per i *tennis*, i *dancings* e il «riscaldamento centrale» dei grandi alberghi modernissimi che infestano la casta semplicità di quelle valli e di quelle pure vette circonfuse dal sole o percosse dal Dio della tempesta. Ma v'era un altro spirito, in altre membra gagliarde ben poco anelante al *confort*. Anche il relazione all'origine dell'alpinismo in Italia, questo mi è sembrato doveroso ricordarlo, per far palese come oggi si travisino e si prostituiscano anche le cose più belle e più elevate.

ekatlos



**7. Cartolina non viaggiata (forse spedita in busta).
Gressoney St. Jean n 1385.
Sul retro: testo in italiano in data 12-X-30, a firma «Marta Vincent».**

5. Alpe e spiritualità

Nel mondo moderno vi sono soprattutto due cose ad ostacolare la realizzazione del senso della spiritualità, quale la conobbe la nostra più antica tradizione.

L'una, è l'astrattismo della nostra cultura. L'altra, è l'esaltazione di una forza priva di luce.

Da una parte, vediamo persone le quali credono che «spirito» sia la semplice erudizione da biblioteca o aula universitaria, i giuochi intellettuali della filosofia, l'estetismo letterario o misticheggiante. Dall'altra, vediamo nuove generazioni che dello sport hanno fatto una vera e propria religione, e che non vedono nient'altro oltre l'ebbrezza di un allenamento, di una competizione e di una conquista fisica: facendo dunque dello sport un fine e un idolo, anziché un mezzo.

A taluno questa opposizione appare anzi come una specie di dilemma; in realtà nel tipo del cosiddetto «uomo di cultura» è implicita una certa ripugnanza per ogni specie di disciplina fisica, allo stesso modo che nell'uomo di sport il senso della forza fisica spesso alimenta un disprezzo per le pallide torri d'avorio relegate fra libri e innocui battagliamenti a colpi di parole.

Questi, in verità, sono due errori, l'uno quanto l'altro frutti della decadenza moderna; l'uno quanto l'altro estranei a quella visione eroica dello spirito, che costituì l'asse della nostra migliore tradizione classica e che nell'attuale rinnovamento dell'Italia viene con profitto rievocata.

Troppo spesso si è dimenticato, che *spiritualità* è essenzialmente un *modo di vita*; che la sua misura non è ciò che si è immagazzinato nelle testa di nozioni, teorie e simili, ma ciò che si è riusciti a far vibrare nelle correnti del proprio sangue tanto da tradursi in una superiorità, in un'alta tenuta intimamente vissuta dall'anima e dallo stesso corpo.

È da un tale punto di vista che si apre la via appunto per intendere una disciplina che, pur riguardando le energie del corpo, non cominci e finisca con queste energie stesse, ma sia invece un mezzo, rispetto ad una disciplina di carattere superiore o interno, mezzo appunto, per il risveglio di una vivente, organica spiritualità.

Nell'*asceta*, una tale disciplina è presente in una forma per così dire negativa. Nell'*eroe* è invece presente in una forma positiva, affermativa, propria dell'Occidente. Quella vittoria interiore contro le forze più profonde

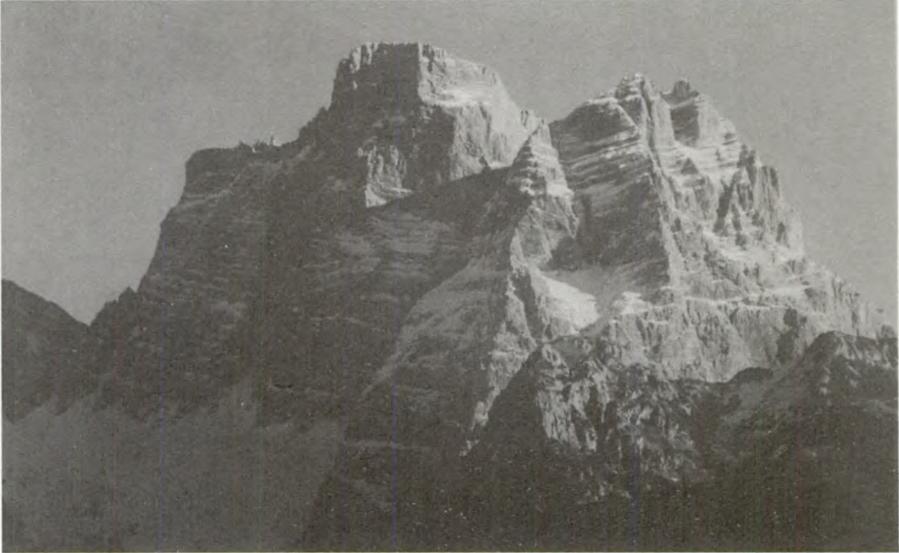
che emergono nella coscienza nei momenti di tensione e di mortale pericolo, è la condizione del trionfo in senso esteriore, ma è altresì il segno di una vittoria dello spirito sullo spirito, di un'intima trasfigurazione. Onde nell'antichità l'aureola della sacrit  circunfuse in egual modo sia l'eroe che l'iniziato, e figurazioni di eroi furono assunte come simboli dell'immortalamento.

Ma nella civilt  moderna, tutto tende a soffocare il senso eroico della vita. Tutto tende alla meccanizzazione, all'imborghesimento, all'accommunamento regolato e prudente di esseri fatti di bisogni e ognuno insufficiente a s  medesimo. Sia con le forze profonde e libere dell'uomo, sia con quelle delle cose e della natura, il contatto   troncato, il dèmone delle metropoli pietrifica ogni vita, sincopa ogni respiro, contamina ogni fonte. Per giunta, imbelli ideologie fomentano il disprezzo per quei valori, che in altri tempi facevano da base ad una pi  razionale e luminosa organizzazione sociale; poich , se nelle antiche comunit  all'apice delle gerarchie stavano caste di aristocrazia guerriera – oggi, nelle utopie pacifistico-umanitarie di tipo soprattutto anglosassone si cerca di far s  che il tipo del *guerriero* appaia come una specie di anacronismo, come un essere pericoloso e nocivo che una opportuna profilassi nell'avvenire, in nome del «progresso», eliminer .

Soffocata, la volont  eroica cerca altri sbocchi oltre la rete degli interessi pratici, delle passioni e delle cupidigie che ogni giorno si serra sempre di pi . La febbre per lo sport, nei moderni, ne   una espressione. Ma essa va rivivificata, va riportata alla consapevolezza di s  medesima e di l  dai limiti della materialit .

Nella lotta contro le altezze e le vertigini montane, l'azione   infatti libera da tutto ci  che   macchina, da tutto ci  che attenua il rapporto diretto e assoluto dell'uomo con le cose. E nell'imminenza del cielo e dell'abisso – fra l'immota, silente grandezza delle vette e la veemente implacabilit  dei venti e della tormenta, fra la chiari  disincarnata dei ghiacciai o sulla feroce, chiusa verticalit  delle pareti – quanto mai   prossima la possibilit  di ridestare, attraverso ci  che sembra un semplice esercizio del corpo, il simbolo di un superamento, una luce virilmente spirituale, un contatto con le forze primordiali chiuse dentro le membra: s  che l'agone fisico sia ad un tempo pi  che fisico, e nella riuscita vittoriosa sia quasi l'ornamento di qualcosa di non pi  umano. Se antiche mitologie misero nelle altezze il simbolico soggiorno degli «dèi», ci    mito, ma simultaneamente   espressione allegorica di un significato che   reale; e che pu  sempre rivivere in sede di interiorit .

Nella vita – come, dopo Nietzsche, l'ha rilevato il Simmel – vi   questo potere strano e quasi contraddittorio, di portarsi a degli apici in cui un «viver di pi » (*mehr leben*), la pi  alta intensit  di vita, si trasforma in un «pi  che vivere» (*nehr als leben*). In questi apici, come calore che si trasfigura in luce, la vita, per cos  dire, si libera da se stessa, non nel senso di una cessazione dell'individualit  e di una specie di mistico naufragio, ma nel senso di un'affermazione trascendente di essa, nella quale l'angoscia,



**8. Cartolina viaggiata (timbro postale: Selva di Cadore - Belluno - 4.8.26).
Il Monte Pelmo m 3168 visto da Selva di Cadore.
Sul retro: «Cordiali saluti e ringraziamenti. Santi Romano. Emilio Michelstaedter».**

l'incessante tendere, bramare ed agitarsi, cercar fedi, appoggi e scopi degli uomini dà luogo ad uno stato di calma dominatrice. Nella vita, non fuori di essa, vive qualcosa di più che la vita. E questa esperienza – perché appunto non si tratta di questa o quella credenza o teoria, sempre vana e relativa, bensì di una esperienza che si presenta in modo così certo e indubitabile quanto, per esempio, quella del piacere o del dolore – questa esperienza *eroica*, diciamo, ha per caratteristica appunto l'esser valore in se stessa, l'esser bene in se stessa, laddove la vita comune non va che sotto la spinta degli interessi, delle cose esterne o delle convenzioni.

Appunto questa natura più profonda dello spirito che si sente infinito, sempre di là da se stesso, sempre oltre ogni forma e ogni grandezza che trovi in sé o fuori di sé, anche se non in modo perfettamente conscio si sveglia e riluce nella «pazzia» di coloro che senza uno scopo materiale, senza una ragione, oggi in numero sempre crescente sfidano le altezze secondo una volontà che si impone alla fatica, alla paura, alla voce dell'istinto animale di prudenza e di conservazione.

Sentirsi lasciati a se stessi, senza aiuto, senza scampo, vestiti solo della propria forza o della propria debolezza, senza alcun altro che sé a cui chiedere – portarsi innanzi di roccia in roccia, di appiglio in appiglio, di cresta in cresta, inflessibilmente, per ore – e il senso dell'altezza e del pericolo imminente, inebriante – e, dopo il duro obbedire e il duro comandare a se stessi, il senso di indicibile liberazione, della solitudine solare e del silenzio alla fine, all'attingere le vette, quando la lotta è vinta, l'affanno domato, e si schiudono orizzonti voraginosi di centinaia di chilometri – «tutto più in basso di noi» – in tutto ciò può esservi realmente la possibilità effettiva di una catarsi, di un risveglio, di una rinascita di qualcosa di trascendente.

Che questi significati eroici dell'alpe, in un primo tempo, non possano esser vissuti che da pochi, ciò non importa. Quando essi saranno posti al centro, poco a poco penetreranno anche negli altri, perché non vi è nessun vero alpinista che, sia pure per lampeggiamenti, nella montagna non abbia vissuto qualcosa di più che non il semplice «sport» o che negli occhi e nel viso annerito dal riverbero non porti il segno – quasi – di una razza, che non è più quella degli «uomini delle pianure».

Su questa base bisognerebbe salvare la montagna dall'invasione contaminatrice che, partendo dalla vita «civilizzata», tenta di raggiungerla. E ciò – diciamolo pure coraggiosamente – non concerne soltanto quella gioventù imbelli che nei centri alpini in voga, in *dancings*, *tennis* e simili, trasporta le vane abitudini mondane della città, con in più lo *snob* di un completissimo e pittoresco equipaggiamento da montagna per qualche passeggiatina addomesticata: esso ha altresì l'aspetto di coloro che anche in solitudine sino ad ieri inviolate portano una impronta di materialismo e di trivialità, uno spirito, appunto, soltanto «sportivo», una smania del difficile per il difficile, per il record, per l'inusitato.

La montagna chiede invece purità e semplicità. Essa chiede – diciamolo pure – *ascesi*.

«Cielo sopra di me! Tu puro e profondo! Tu abisso di luce! Slanciarsi nelle tue altezze – questa è la mia profondità! celarmi nella tua purezza – questa è la mia innocenza! Quando errai solingo, di che aveva fame la mia anima nelle notti tenebrose e nel labirinto delle vie? E quando mi arrampicai su per i monti, chi, se non te, cercai? Tutto il mio vagare e arrampicarmi null'altro era che la necessità e l'espedito di una impotenza. Volare è l'unica cosa cui aspiri la mia volontà – volare in te» (1). Queste sono parole che Federico Nietzsche, il filosofo della potenza, scrisse nelle solitudini alpestri dell'Engadina. Per taluno, esse forse possono ridursi a mere effusioni liriche. Per altri, possono rinchiudere l'intimo senso di una tenuta eroica dello spirito il cui rito è l'azione, la disciplina di un duro obbedire e di un duro comandare a se stessi, e il cui tempio è la grandiosità primordiale delle vette, dei ghiacci, delle voragini e dell'azzurro senza limiti.

Ed è allora che le culminazioni dell'alpe e le culminazioni dello spirito divengono una sola cosa – una sola cosa semplice e possente.

(1) Il brano, con qualche espressione in meno, è tratto dall'opera più famosa di Nietzsche: *Così parlò Zarathustra*, parte III, paragrafo *Prima del levar del sole* (nella traduzione a cura di Liliana Scalero per Longanesi & C., ne *Il meglio* di Federico Nietzsche, Milano, 1956², p. 437) (N.d.C.).

6. Note sulla «divinità» della montagna

In un editoriale uscito nella *Rivista del CAI*, S.E. Manaresi (1) ha sottolineato con efficaci parole un punto, su cui oggi non si saprebbe mai abbastanza insistere: sulla necessità di superare la doppia antitesi limitatrice costituita da una parte dall'uomo di studio, esangue e scisso – nella sua «cultura» fatta di parole e di libri – dalle forze più profonde del corpo e della vita; dall'altra, dall'uomo semplicemente sportivo, sviluppato in una disciplina soltanto fisica ed atletica, sano, ma privo di ogni punto di riferimento superiore. Di là dall'unilateralità di questi due tipi, oggi si tratta di giungere a qualcosa di più completo: ad un tipo, nel quale lo spirito divenga forza e vita, e la disciplina fisica, a sua volta, divenga avviamento, simbolo e quasi diremmo «rito» per una disciplina spirituale.

S. E. Manaresi in molte occasioni ha anche avuto modo di dire che fra i vari sport l'alpinismo è sicuramente quello che offre le possibilità più ampie e più prossime per una integrazione del genere. In realtà, la grandezza, il silenzio e la potenza della grandi montagne inclinano naturalmente l'animo verso ciò che non è soltanto umano, tanto da avvicinare i migliori al punto in cui l'ascensione materiale, in tutto ciò che di coraggio, di superamento, di dominio e di lucidità essa implica, e una elevazione interna, divengono parti solidali e inseparabili di una sola e medesima cosa.

Ora, può essere interessante rilevare che vedute come queste, che oggi cominciano ad essere sottolineate da personalità rappresentative per il giusto orientamento dei migliori delle nuove generazioni, riportano simultaneamente ad uno sfondo di tradizione antichissima – a qualcosa che si può pur chiamare «tradizionale», nel senso più vasto di questo termine. Se gli antichi non conoscevano che in via di eccezione e in forma affatto rudimentale

(1) Angelo Manaresi, avvocato e ufficiale degli Alpini nella Prima Guerra Mondiale, fu nominato da Mussolini Presidente Nazionale del CAI nel 1931, rimanendovi fino al 1943. Durante la sua presidenza sono da ricordarsi: la trasformazione del CAAI in una sezione autonoma del CAI, quella della Scuola di alpinismo di Comici in Val Rosandra in Scuola Nazionale di Alpinismo del CAI (1933) e l'obbligo di iscrizione al CAI per tutti i membri del GUF (1932). Fu anche commissario governativo dell'Associazione Nazionale Alpini al momento del trasferimento della sede centrale da Milano a Roma (1931) e autore di volumi di ricordi di guerra e di alpinismo (N.d.C.).

l'alpinismo, essi avevano però nel modo più vivo il senso sacro e simbolico della montagna e l'idea, essa stessa simbolica, dell'ascensione della montagna e della residenza nella montagna come di cose proprie ad «eroi», ad «iniziati», ad esseri – insomma – che si ritenevano passati oltre i limiti della comune e grigia vita della «pianura».

In queste pagine non sarà perciò fuori luogo qualche breve cenno sul concetto tradizionale della *divinità della montagna*, dato fuor dai simboli, nel suo senso interno: perché ciò potrà fors'anche richiamare e precisare qualcosa dal lato interno e spirituale presentato da alcune di quelle vicende, di cui la descrizione o relazione tecnica alpinistica non rappresenta che il lato esterno e quasi diremmo il *caput mortuum*.

Il concetto della divinità dei monti ricorre in modo uniforme in Oriente e in Occidente, dalle tradizioni estremo-orientali a quelle azteche dell'America precolombiana, da quelle egizie a quelle ariane nordico-germaniche, da quelle elleniche a quelle iraniche e indù: sotto la forma di miti e leggende sul monte degli «dèi» o sul monte degli «eroi», sul monte di coloro che «sono rapiti» o su luoghi, ove si trovano misteriose forze di «gloria» e di «immortalità».

Il fondamento generale per il simbolismo della montagna è semplice: assimilata la terra a tutto ciò che è umano (come per esempio nelle antiche etimologie che fan venire «uomo» da *humus*), le culminazioni della terra verso il cielo, trasfigurate da nevi eterne – le montagne – si dovevano presentare spontaneamente come la materia più adatta per esprimere attraverso allegorie stati trascendentali della coscienza, superamenti interiori o apparizioni di modi super-normali di essere, spesso dati figuratamente come «dèi» e numi. Onde noi abbiamo non solo i monti come «sedi» simboliche – appunto – di «dèi», ma abbiamo anche tradizioni, come quelle degli antichi Ariani dell'Iran e della Media i quali, secondo Senofonte, non avrebbero conosciuto dei templi per le loro divinità, ma appunto sulle vette, sulle cime montane essi avrebbero celebrato il culto e il sacrificio al Fuoco e al Dio di Luce: vedendovi un luogo più degno, grandioso e analogicamente più prossimo al divino che non qualunque costruzione o tempio fatto dagli uomini.

Per gli Indù la montagna divina è, come è noto, l'Himalâya, nome che in sanscrito vuol dire: «La sede delle nevi»; in essa, il Meru è specificatamente il monte sacro. Qui, noi dobbiamo notare due punti. Anzitutto il Monte Meru è concepito come il luogo proprio in cui Shiva, pensato come il «grande asceta, compie le sue meditazioni realizzatrici e da cui egli però fulminò Kâma, l'Eros indù, quando questi tentò di dischiudergli l'animo alla passione. A questa suprema vetta del mondo ancora vergine per il piede umano (2), noi vediamo dunque connettersi, nella tradizione indù,

(2) Se il Meru si identifica con l'Everest, questo venne raggiunto solo nel 1953 da Hillary e Tensing. Sulla drammatica storia della sua conquista cfr. Reinhold Messner, *La seconda morte di Mallory*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002 (N.d.C.).

l'idea stessa dell'ascesi assoluta, della purificazione virile di una natura ormai inaccessibile a tutto quel che è passione e desiderio e per ciò stesso «stabile» in senso trascendente. Onde, nelle stesse formule vèdiche – antichissime – della consacrazione dei re, noi vediamo figurare appunto l'immagine del «monte» per la saldezza del potere e dell'*imperium* che il re assumerà. Peraltro, nel *Mahâbhârata* vediamo Arjuna ascendere l'Himalâya per fare ascese, essendo detto che «solo in alta montagna egli avrebbe potuto conseguire la visione divina»; così come verso la stessa Himalâya va l'imperatore Yudhisthira per compiere la sua apoteosi e salire sul «carro» del «re degli dèi».

In secondo luogo, va notato che l'espressione sanscrita *paradêsha* vuol dire contrada elevata, contrada suprema e così, in senso materiale specifico, altezza montana. Ma *paradêsha* si lascia riconnettere etimologicamente al caldaico *pardês*, da cui il termine «paradiso» passato in forma dogmatico-teologica nella successiva credenza ebraico-cristiana. Nell'idea originaria, ariana, del «paradiso» noi troviamo dunque una sua associazione intima con il concetto delle «altezze», delle vette: associazione che, come è noto, si ritrova poi ben chiara nella concezione dorico-achea dell'«Olimpo».

A quest'ultimo riguardo si deve dire qualcosa sopra le tradizioni elleniche circa i «rapiti sul monte». Si sa che gli Elleni – come del resto quasi tutti gli Ariani – avevano una concezione spiccatamente *aristocratica* del *post mortem*. Come destino per i più – per coloro che in nessun modo si sono elevati al disopra della comune vita – essi concepiscono l'*Ade*, cioè una esistenza residuale e larvale dopo la morte, priva di vera coscienza, nel mondo sotterraneo delle ombre. L'immortalità, oltre che degli olimpici, era invece privilegio degli «eroi», cioè conquista eccezionale di pochi esseri superiori. Ora, nelle più antiche tradizioni elleniche noi troviamo che l'immortalamento degli «eroi» vien spesso dato appunto nel simbolo del loro ascendere i monti e dello «sparire» nei monti. Ritorna dunque il mistero delle «altezze» poiché, d'altra parte, in questo stesso «sparire» dobbiamo vedere il simbolo materiale per una trasfigurazione spirituale. Sparire, o «divenire invisibile», o «esser rapito sulle altezze», non è cosa da prendersi in senso letterale, ma vuol dire essenzialmente esser virtualmente introdotto dal mondo visibile dei corpi proprio alla comune esperienza umana al mondo sovrasensibile, dove «non vi è morte».

E questa tradizione è ben lungi dal trovarsi nella sola Grecia. Nel buddhismo si sa del «Monte del Vate», ove «scompaiono» gli uomini giunti al risveglio spirituale, chiamati dal *Majjhimonikajo* «più che uomini, esseri invitti e intatti, estinti alla brama, svincolati». Le tradizioni taoiste estremo-orientali ci dicono parimenti del Monte Kuen-Lun, ove esseri leggendari «regali» avrebbero trovata la «bevanda d'immortalità»: e qualcosa di affatto simile si ha, nelle tradizioni dell'Islam orientale, circa il «rapimento» nel monte di esseri che hanno raggiunta l'iniziazione e la purità e che sono stati tolti alla morte. Gli antichi Egizi parlavano di un monte (il Set Amentet)

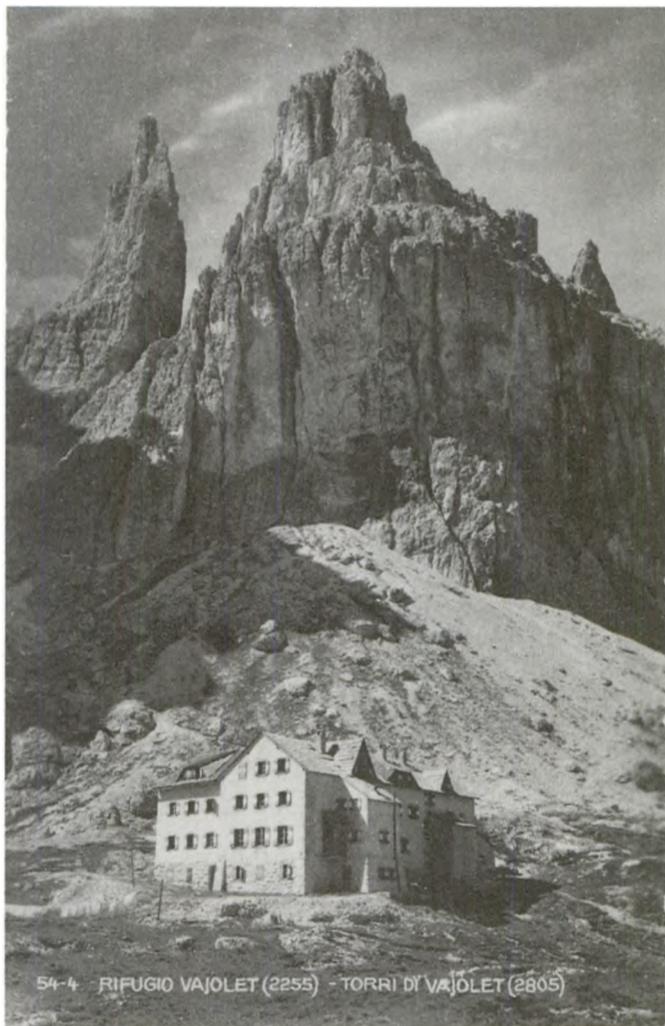
ove vi è un passaggio attraverso il quale gli esseri destinati all'immortalità «solare» sboccano nella «terra del trionfo», ove – secondo una iscrizione geroglifica – «i capi che presiedono al trono del gran dio proclamano vita eterna e potenza per essi». Attraversando l'Atlantico, nel Messico precolombiano troviamo, con singolare concordanza, gli stessi simboli: essenzialmente, nella grande montagna Culhuacan, o «montagna curva», perché la sua cima si ripiega verso il basso – il che vuol esprimere il fatto che quell'altezza fu pensata come un punto «divino» che pure conservava connessione con le regioni inferiori. In un monte analogo, secondo queste antiche tradizioni americane, sarebbero scomparsi senza traccia certi imperatori aztechi. Ora, come è noto, questo stesso tema si ha nelle leggende del nostro medioevo occidentale romano-germanico: dei monti, come il Kyffhauser o l'Odenberg, sono la sede in cui sarebbero stati rapiti dei re, passati a significazioni simboliche, come Carlomagno, Re Artù, Federico I e II, i quali per tal via «non sarebbero mai morti» ed aspetterebbero la loro ora per manifestarsi di nuovo visibilmente (3). Anche nel ciclo delle leggende del Graal si ha il «monte» del Monsalvat, cui si può dare, col Guénon, il significato di «Monte della Salute» o della «Salvazione» (4); il grido di guerra della cavalleria medievale, peraltro, era *Montjoie*, e in una leggenda alla quale non corrisponde naturalmente nessuna realtà storica, ma che non per questo è meno ricca di significato spirituale, il passar per il «monte» avrebbe costituita l'azione antecedente l'incoronamento «imperiale», sacrale e romano di Artù. Qui, noi non possiamo fermarci a spiegare il lato interno specifico di questi ultimi miti simbolici, specie circa i re «scomparsi» che riappariranno; lato che del resto abbiamo esaurientemente trattato altrove: ma noteremo, in generale, come vi ritorni il tema del monte concepito come sede di immortalità epperò come ritorni anche l'antica tradizione ellenica circa gli «eroi».

Diremo piuttosto qualcosa di più su due punti: sul monte come sede dell'*haoma* e della «gloria» e sul monte come *Walhalla*.

Il termine iranico *haoma*, equivalente al sanscrito *soma*, esprime al cosiddetta «bevanda d'immortalità». In quelle antiche dottrine ariane, si ha, a tale riguardo, una associazione di concetti diversi, in parte reali ed in parte simbolici, in parte materiali e in parte suscettibili a venir tradotti in termini di esperienza spirituale effettiva. Del *soma*, per esempio, le tradizioni indù parlano sia come di un «dio» sia come del succo di una pianta,

(3) Sulla tematica dei «re scomparsi», cfr. J. Evola, *L'Altezza*, parte del terzo capitolo presente nella prima e seconda edizione di *Rivolta contro il mondo moderno* e non nella terza del 1969, ora riproposta in *Appendice* nella quarta edizione corretta, Edizioni Mediterranee, Roma, 1998, pp. 62-64. Cfr. anche J. Evola, *Il mistero del Graal* (1937), Edizioni Mediterranee, Roma, 1997³, pp. 68-69 (N.d.C.).

(4) Cfr. R. Guénon, *Il Re del Mondo*, Adelphi, Milano, 1977, pp. 53-54 e 99-100. Sul Monsalvat, o Montsalvatsche, vedi anche J. Evola, *Il mistero del Graal*, cit., pp. 79 e 140 (N.d.C.).



**9. Cartolina non viaggiata (forse spedita in busta).
Rifugio Vajolet (2255) - Torri di Vajolet (2805).
Sul retro: timbro «Rifugio Vajolet [sic] m 2243 - Gruppo del Catinaccio (Dolomiti
di Fassa) - 14 luglio 1950». Testo a matita datato 14-7 [1950]
e con firma illeggibile («L.R.»?).**

capace di produrre particolari effetti di esaltazione, che venivano presi in particolare considerazione per riti di trasfigurazione interna tali da fornire un presentimento e quasi diremmo una presentazione di ciò che l'immortalità significhi. Ebbene, per la stessa ragione per cui il Buddha ebbe a paragonare lo stato «in cui non vi è né il qui né il là, né il venire né l'andare, ma calma ed illuminazione come in un oceano infinito» (il *nirvana*) all'alta montagna, così noi nello *Yashna* leggiamo parimenti che il misterioso *haoma* cresce sull'alta montagna. Noi abbiamo, cioè, ancora una volta, l'associarsi dell'idea delle altezze con l'idea di un entusiasmo capace di trasfigurare, di esaltare, di avviare verso quel che non è soltanto umano, morale e contingente. E se noi dall'Iran ci portiamo in Grecia, in seno al primo dionisismo ritroviamo lo stesso tema, inquantoché, secondo le più antiche testimonianze, coloro che nelle feste erano colti dal «divino furore di Dioniso» è sulle cime selvagge dei monti traci che si vedevano spinti, come da un potere strano e travolgente affiorato nelle loro anime.

Ma vi è qualcosa di più, che rettifica quel che di scomposto e di non completamente puro può esistere al livello «dionisiaco». Vi è la concezione iranica, esposta dagli *Yasht*, circa la montagna – il «possente Monte Ushidarena» – che è altresì la sede della «gloria».

Bisogna sapere che nella tradizione iranica la «gloria» – *hvarênô* o *farr* – non era un concetto astratto: essa era invece concepita come una forza reale e quasi fisica, benché invisibile e di origine «non umana», portata in genere dalla luminosa razza ariana ma, eminentemente, dai re, dai sacerdoti e dai dominatori di questa razza. Un segno testimonia la presenza della «gloria»: la *vittoria*. Si dava alla «gloria» una origine *solare*, in quanto nel sole si vedeva il simbolo di un ente luminoso, trionfante ogni mattino sulle tenebre. Trasponendo *sub specie interioritatis* questi concetti, la «gloria» – *hvarênô* (5) – esprimeva dunque la proprietà conquistata da razze o nature dominatrici, nelle quali la superiorità è potenza («vittoria») e la potenza è superiorità, «trionfalmente», come negli enti solari e immortali del cielo. Ebbene, ecco che negli *Yasht* ci si dice che nella montagna non solo «cresce» la pianta dell'*haoma* – degli stati «dionisiaci» – ma che la montagna più possente, l'*Ushi-darena*, è la sede della «gloria» ariana.

Veniamo all'ultimo punto, alla montagna come *Walhalla*.

La parola *Walhalla* (*Walhöll*) è un po' nota a tutti attraverso le opere di Riccardo Wagner, le quali però in molti punti deformano e «letterizzano» le antiche concezioni nordico-scandinave dell'*Edda*, donde il Wagner trasse di massima la sua ispirazione (6) e che sono suscettibili di significati più

(5) Sul tema del *hvarênô* o «gloria dei re», cfr. la cit. quarta edizione di *Rivolta contro il mondo moderno*, p. 49 (N.d.C.).

(6) Nella tetralogia *L'Anello del Nibelungo* di cui fanno parte *L'oro del Reno*, *La valchiria*, *Sigfrido* e *Il crepuscolo degli dèi*, messi in scena a Bayreuth nel 1876 (N.d.C.).

profondi. Walhalla voleva letteralmente dire «la reggia dei caduti», della quale Odino è il re e il capo. Si tratta della concezione di una sede privilegiata di immortalità (qui, come nelle tradizioni elleniche, per esseri comuni non vi è, dopo morte, che l'esistenza oscura e spenta del Niflheim, l'Ade nordico), riservata ai nobili ed essenzialmente agli eroi che cadono sul campo di battaglia. Quasi secondo il detto che «il sangue degli eroi è più vicino a Dio dell'inchiostro dei sapienti e delle preghiere dei devoti», in queste antiche tradizioni il culto e il sacrificio più gradito alla divinità massima – Odino-Wodan e Tiuz – e più fecondo di frutti sovramondani era quello costituito dal morire in guerra. I caduti da Odino venivano trasformati in suoi «figli» e immortalati, insieme ai re divinificati, nel Walhalla, sede che spesso si assimilava all'Asgard, alla città degli *Asen*, cioè delle nature divine luminose in perenne lotta contro gli *Elementarwesen*, contro le creature buie della terra. Orbene, gli stessi concetti di Walhalla e di Asgard originariamente si presentano in immediato rapporto – di nuovo – con la *montagna*, fino al punto che Walhalla figura come nome di vette svedesi e scandinave e in monti antichi, come lo Helgafell, il Krosshòlar e lo Hlidskjalf fu pensata appunto la sede degli eroi e dei principi divinificati. L'Asgard figura spesso nell'*Edda* come il Glitmirbjorg, la «Montagna splendente» o lo Himinbjorg, ove l'idea di monte e quella di cielo luminoso, di qualità luminosa celeste, si confondono. Resta dunque il tema centrale dell'Asgard come un altissimo monte, sulla cui vetta ghiacciata, al disopra delle nubi e delle nebbie, brilla una chiarezza eterna.

Senonché il «monte» come Walhalla è anche il luogo donde prorompe tempestosamente e nel quale torna a posarsi il cosiddetto *Wildes Heer* (7). Qui si tratta di un'antica concezione popolare nordica, portata poi nella forma superiore di un esercito guidato da Odino e composto appunto dagli eroi caduti. Secondo questa tradizione, il sacrificio eroico del sangue (ciò che nelle nostre tradizioni romane si chiamava la *mors triumphalis*, e per cui l'iniziato vittorioso sulla morte veniva assimilato a figure di eroi e di vincitori) vale altresì ad accendere con nuove forze quell'esercito spirituale irresistibile – il *Wildes Heer* – di cui Odino, dio delle battaglie, ha bisogno per uno scopo ultimo e trascendente: per lottare contro il *ragna rökkr*, cioè contro il destino di «oscuramento» del divino che incomberrebbe sul mondo da lontane età.

Attraverso queste tradizioni, assunte nel loro significato intimo e non nella loro forma esteriore mitologica, giungiamo dunque alla concezione più alta di tale ciclo di miti circa la divinità della montagna, quasi una eco

(7) Sul tema della «caccia selvaggia» o *Wildes Heer*, cfr. C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino, 1989, *passim*; e D. Spada, *La caccia selvaggia*, Barbarossa, Milano, 1994. Si accenna all'argomento in una lettera ancora inedita, del 21 novembre 1933, di René Guénon a Evola: cfr. A. Grossato, *René Guénon e la revisione delle bozze di «Rivolta»*, in appendice a J. Evola, *Rivolta*, quarta edizione cit., p. 416 (N.d.C.).

di queste lontane realtà. Sede di risveglio, di eroismo e, se occorre, di morte eroica trasfigurante, luogo di un «entusiasmo» che avvia verso stadi trascendenti, di una ascesa nuda e di una forza solare trionfale opposta alle potenze che paralizzano, che oscurano e che imbestialiscono la vita – tale risulta dunque esser stata la sensazione simbolica della montagna negli antichi, quale si tradisce da un ciclo di leggende e di miti forniti di grandi caratteri di uniformità, di cui quelli citati non sono che alcuni scelti in un materiale ben altrimenti vasto.

Naturalmente, qui non si tratta di passare a rievocazioni anacronistiche – ma nemmeno si tratta solo di curiose spigolature di semplice erudizione storica. Dietro al mito e dietro al simbolo condizionato dal tempo esiste uno «spirito», che può sempre rivivere e prendere espressione efficace in nuove forme e in nuove azioni. Appunto questo, è ciò che importa.

Che l'alpinismo non equivalga a *profanazione* della montagna; che fra coloro i quali, spinti oscuramente da un istinto di superamento delle limitazioni che ci strozzano nella vita meccanizzata, borghesizzata e intellettualizzata delle «pianure», si portano in alto, in strenua vicenda fisica, in lucida tensione e in lucido controllo di tutte le loro forze interne ed esterne, su, per rocce, creste e pareti nell'imminenza del cielo e dell'abisso, verso gelate chiarezze – che fra costoro sempre in più larga misura possano riaccendersi oggi ed agire illuminativamente quelle sensazioni profonde che stettero alla radice delle antiche divinificazioni mitologiche della montagna: questo è il migliore augurio che si possa fare alle nostre giovani generazioni.

7. Spiritualità della montagna

Parlare della spiritualità della montagna, oggi, non è troppo agevole, soprattutto per la ragione che la cosa ormai troppo spesso ha assunto i caratteri di un luogo comune. Forse in poche epoche come nell'attuale si è parlato tanto di «spirito» e si è stati propensi ad introdurre lo «spirito» un po' dappertutto, quasi come una specie di salsa destinata a condire compiacentemente ogni sorta di ingredienti: cosa che, peraltro, sta in singolare contrasto con un fatto assai positivo, cioè con la constatazione, che se vi è un'epoca pressoché priva di visuali e di principî veramente trascendenti, essa è proprio l'epoca contemporanea.

Nella gran parte degli anzidetti riferimenti moderni alla spiritualità si deve dunque veder meno qualcosa di positivo, che non una confusa aspirazione, la quale in tanto può avere un valore, in quanto riceva, in uno sviluppo ulteriore, un vero orientamento in senso di ferma autocoscienza per il contatto con qualcosa di più alto. Qui noi vogliamo svolgere alcune considerazioni circa quel che, specificamente, riguarda appunto la montagna e lo sport alpino, secondo le possibilità di vera spiritualità che essi contengono.

Anzitutto, che queste possibilità siano *reali*, che esse nulla abbiano a che fare con una voga dell'epoca e con la proiezione del passeggero entusiasmo di nuove generazioni, lo prova il fatto che la spiritualità della montagna corrisponde a ciò che, nel senso più alto, severo e universale, può chiamarsi una *tradizione*. Abbiamo già avuto occasione di raccogliere documentazioni precise (1) volte a dimostrare che dai tempi più remoti in quasi tutte le civiltà la montagna valse uniformemente come simbolo di stati interiori trascendenti e come sede allegorica di nature divine, di eroi, in genere di esseri trasfigurati e portati di là dalla condizione umana: tanto che l'ascendere le vette o l'essere rapito nelle vette nei miti più vari dell'umanità tradizionale figura secondo il valore di un misterioso processo di superamento, di integrazione spirituale, di partecipazione alla «super-

(1) Cfr. il precedente *Note sulla «divinità» della montagna*, pubblicata tre anni prima sempre sulla *Rivista del CAI* (N.d.C.).

vita» olimpica e all'immortalità. Per chi non partecipa all'opinione falsificatrice del precedente secolo materialista e illuminista, secondo la quale il mito degli Antichi non sarebbe stato altro che poesia e arbitraria fantasticheria, tutto ciò assume il valore di una precisa e arbitraria fantasticheria, tutto ciò assume il valore di una precisa testimonianza, da investigare nel suo significato nascosto. Tutte queste figurazioni antiche, ove torna il tema della sacrit  della montagna, a costui appaiono adombramenti di una realt  spirituale, la connessione della quale col simbolismo della montagna non pu  essere stata accidentale. L'uomo antico non scelse a caso la montagna come mezzo di espressione simbolica di significati nettamente trascendenti: a ci  fu portato da ragioni di analogia, ma, in pi , da un presentimento di ci  stesso che l'esperienza della montagna pu  suggerire alla parte pi  profonda del nostro essere, una volta che essa venga realizzata adeguatamente. Per precisare questo contenuto superiore, giova anzitutto eliminare ad una ad una le interpretazioni oggi pi  correnti della spiritualit  della montagna e dell'ascensione alpina, ovvero circoscriverne la portata per subordinare via via i punti di vista condizionati ad un punto di vista assoluto.

La prima fra le assunzioni pi  correnti   quella puramente « lirica ». Si tratta del mondo della retorica letteraria e della « poesia » in senso cattivo, ci  in senso di sentimentalismo borghese e di idealismo convenzionale e stereotipo. Qui entra in questione essenzialmente la montagna-panorama vista da lontano con tutti gli aggeggi del « pittoresco » pi  di dubbio gusto; entra in questione l'Alpe come oggetto di pirotecniche liriche tanto brillanti, alate e « elevate », quanto vuote di ogni serio contenuto e di ogni base di schietto e diretto sentire. Questa retorica della montagna non la conosce n  l'uomo dei monti, n  il vero alpinista. Essa resta confinata nel mondo libresco estetizzante e, per fortuna, oggi   da considerarsi in gran parte sorpassata, essa ci appare come un residuo del romanticismo ottocentesco, come la compensazione di una generazione borghese la quale non sapeva aspirare alle altezze che attraverso i facili slanci e i luoghi comuni di un lirismo parolaio.

In secondo luogo, abbiamo la spiritualit  della montagna concepita in termini di *naturismo*.   una concezione propria ad una generazione di spirito opposto a quello cui abbiamo ora accennato e che si pu  chiamare la « generazione della crisi ». In larga misura, questa   soprattutto una specialit  tedesca. Per una specie di oscuro bisogno di compensazione organico-biologica e anche psichica, per un istinto di rivolta contro una civilt  divenuta sinonimo di arido intellettualismo, di meccanica, di utilitarismo, di conformismo, si   avuto una specie di esodo nella natura e di bisogno assoluto della natura quale anticit  e anticultura, presso cui naturalmente la montagna e l'alpinismo hanno avuto una parte importante. Cos    sorto una specie di nuovo misticismo primitivista della natura e della vita sportiva in natura, che in buona parte riprende le stesse premesse di J.J. Rous-

seau (2) e lo stesso processo contro la civiltà di Nordau (3), di un Freud (4), di un Lessing (5), di un Bergmann (6), di un Klages (7).

Ora, dinanzi ad un fenomeno del genere è importante che non nascano malintesi. È evidente che non si può aver nulla in contrario a che delle masse si ristorino, si distendano e si rianimino in una ripresa di contatto con la natura e con la montagna. Anzi, ciò è senz'altro desiderabile e lo sport qui assurge ad una funzione di protezione sociale di valore indiscutibile. Ma non si debbono scambiare cose molto distinte, non si deve credere che delle sensazioni più o meno fisiche di benessere, di ristoro organico e di riconquistata forza abbiano qualcosa a che fare con la spiritualità e che l'uomo in un clima di pratica primitivistica e naturalistica si trovi troppo più vicino alla parte essenziale del proprio essere, che non nelle discipline e nelle lotte della vita civilizzata. Già il carattere di evasione e di reazione che, nella gran parte dei casi, ha questo fenomeno e questa esaltazione della natura, basta, nella sua negatività, a limitarne la portata. Al di là sia della civilizzazione nel suo senso limitato, materialistico-sociale e intellettualistico che questo termine ha assunto nei tempi ultimi, sia nell'anticivilizzazione, cioè della «natura» intesa come mera antitesi di essa, sta il piano in cui la personalità spirituale può cogliere o rafforzare il senso di sé. Ed è questo piano che noi qui abbiamo in vista, non quello delle

(2) Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), il noto filosofo e scrittore svizzero di lingua francese. Qui il riferimento di Evola va chiaramente al suo romanzo pedagogico *Emilio o dell'educazione* (1762) (N.d.C.).

(3) Max Nordau (1849-1923), pseudonimo di Max Simon Suedfeld, saggista e romanziere, nato in Ungheria ma trasferitosi in Francia. Nei saggi di esordio, *Le menzogne convenzionali della nostra civiltà* (1883) e *Paradossi* (1885), condusse un'aspra critica contro le degenerazioni e le convenzioni della civiltà borghese, in nome di un razionalismo di ascendenza positivista (N.d.C.).

(4) Sigmund Freud (1856-1939), il noto medico austriaco fondatore della psicoanalisi. Probabilmente il riferimento di Evola va ad una delle sue ultime opere, *Il disagio della civiltà* (1929) (N.d.C.).

(5) Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), drammaturgo e filosofo tedesco. Come filosofo si dedicò prevalentemente a problemi di religione. Il riferimento di Evola va forse all'opera del 1780 *L'educazione del genere umano* (N.d.C.).

(6) Ci si dovrebbe riferire a Gustav Bergmann, nato a Vienna nel 1906 (era ancora vivo nel 1993). Appartenente al Circolo di Vienna, sin dai primi anni Trenta criticò il neopositivismo come «metafisica dell'antimetafisica». È soprattutto un filosofo del linguaggio (N.d.C.).

(7) Ludwig Klages (1872-1956), filosofo e psicologo tedesco. In una delle sue opere principali, *Spirito e vita* (1935), mette in opposizione due concetti: la vita comprende le facoltà intuitive ed impulsive che consentono all'uomo d'immedesimarsi col flusso cosmico originario; lo spirito, invece, comprende le facoltà intellettive che danno luogo alla civiltà concepita come un mondo artificiale che sempre più isola l'uomo dal cosmo per chiuderlo in una rete di forme e simboli astratti. Nella volontà di potenza, tecnica e ideale, che caratterizza la civiltà occidentale, Klages vede l'espressione dell'opera negatrice e dissolvitrice dello spirito (N.d.C.).

condizioni e dei mezzi migliori per riparare o preservare organismi e cervelli minati dai veleni materiali e psichici della vita moderna.

Passiamo ad un terzo punto. Si tratta di superare anche l'atteggiamento, per il quale la spiritualità della montagna e dell'ascesa alpina vien data in termini di semplice sensazione e di eroismo fisico. Qui entra già in questione l'*élite* costituita da tutti coloro che praticano seriamente e attivamente l'alpinismo e si tratta di una delle interpretazioni più diffuse e, in fondo, non banali. La montagna è spirito per tutto ciò che essa implica quale disciplina dei nervi e del corpo, ardimento lucido, spirito di conquista e insomma impulso all'azione pura in un ambiente di pure forze. Ora, di tanto è certo che tutto ciò racchiude un alto valore educativo, di altrettanto è opportuno venire ad una distinzione ulteriore. Questa distinzione, anzitutto, riguarda ancora una volta le *finalità*. Come il naturalismo ha la sua, già indicata ragion d'essere su di un dato piano, parimenti ha la sua ragion d'essere l'alpinismo quale scuola per le qualità già indicate; e indubbiamente è desiderabile che le nuove generazioni si facciano il più possibile capaci di quello spirito di ardimento e di quelle doti psico-fisiche, quali la pratica attiva della montagna può largamente propiziare. Ma è questo il più alto livello a cui si può aspirare?

Esaminando il lato interno della cosa, cioè prescindendo dalle qualità da apprezzarsi ai fini della salute e dell'energia e della disciplina fisica di una nuova generazione, sta di fatto che esiste un amore per il rischio e perfino un eroismo, il cui valore è quello di una mera sensazione e il cui risultato spesso è esasperare una percezione puramente fisica, chiusa, dura della personalità e della virilità, la quale nell'uomo moderno è già anormalmente sviluppata e non costituisce certo la condizione migliore per la riconquista di una spiritualità vera, liberata, trascendente. Si deve ben riconoscere che lo stesso alpinismo vissuto secondo questo solo spirito non si potrebbe troppo distinguere dalla caccia all'emozione per l'emozione stessa, che provoca, specie in America, ogni sorta di stravaganze e di frenesie, miracoli di ardimento e di acrobazia in salti da aeroplani, corse alla morte, ecc., ma che, alla fine, non significa cosa troppo diversa di una specie di eccitante o di stupefacente, il cui uso ci dice più dell'assenza che non della presenza di un vero senso della personalità, un bisogno più di stordirsi, che di possedersi. Anche l'interesse tecnico dell'ascendere può facilmente degenerare, e non di rado si incontrano degli scalatori portati automaticamente per abitudine a studiare vie di possibile ascesa per ogni dove, perfino di fronte a facciate di palazzi.

Tuttavia è certo che se si deve indicare un elemento suscettibile a propiziare, nell'esperienza della montagna, una realizzazione di carattere superiore, esso è costituito appunto dall'elemento «emotivo», dall'elemento «sensazione». Ma l'essenziale sta allora nel vedere in esso solo il punto di partenza e la «materia prima», sta nel considerare la sensazione come un *mezzo* e non come un *fine*. Qui trovano luogo alcune considerazioni generali. Specialmente l'uomo moderno dinanzi a ciò che egli sente ha



**10. Cartolina viaggiata (timbro postale: Cortina d'Ampezzo - Belluno - 18-6-32).
Tra le Dolomiti di Cortina d'Ampezzo - Pascolo sotto le Tofane.
Sul retro: «Cordiali saluti. Vendry [?]» datata «Cortina 16.6.32».**

un atteggiamento completamente errato. La sensazione è per lui un fatto che comincia e finisce in se stesso e rispetto a cui egli è passivo. Egli è troppo debole per separare dalla sensazione o emozione l'elemento puramente irrazionale, ciò che in essa si riduce ad una mera impressione o scuotimento dell'anima, e per cogliere in essa, con un atto interiore, qualcosa che valga direttamente e attivamente per lo spirito come conoscenza in senso superiore.

E ciò vale anche per l'esperienza della montagna. Chi dalla montagna si trova irresistibilmente preso, spesso non ha saputo cogliere che come una *emozione* una grandezza che ancora egli non sa concepire: egli non ha saputo impadronirsi di un nuovo stato interiore affiorante dal profondo e realizzarvi una sua propria natura. Così egli non saprebbe dire perché abbia cercato gli orizzonti sempre più vasti, i cieli sempre più liberi, le vette sempre più aspre, perché di cima in cima, di parete in parete, di pericolo in pericolo attraverso la sua vicenda abbia visto misteriosamente svanire e fuggire dietro di sé anche tutto quel che nella sua ordinaria vita gli sembrava più vivo, più importante, più appassionante. Ciò che gli parla e che lo muove, è il possente messaggio interiore direttamente evidente in tutto quel che la natura alpina ha di più non-umano, quasi di distruttivo e di sgomentante nella sua grandezza, nella sua solitudine, nella sua inaccessibilità, nel suo immane silenzio, nella primordialità scatenata delle sue tempeste, nella sua immutabilità attraverso il monotono susseguirsi delle stagioni e il vano alternarsi delle caligini e dei liberi cieli solari: vicenda infondente il senso più immediato di quel che è caduco e che come tale si eclissa di fronte ad un presentimento dell'eterno.

È così che la montagna potrebbe agire come «simbolo» e che come simbolo potrebbe avviare ad una realizzazione interiore corrispondente. Ma, d'ordinario, l'uomo si arresta all'aspetto emotivo, il quale ha sempre più il carattere di un turbamento che non quello di una conquista e di una conoscenza. È dall'irrazionalità di impressioni, visioni, di inesplicabili slanci e inesplicabili, gratuiti eroismi che egli viene portato avanti, lungo vie di un ascendere, che alla fine giunge inavvertitamente ad agire anche in termini d'interiorità. È in sede di subcoscienza che egli si trova inserito in una realtà più vasta e che da essa riceve non solo trasfigurazione in senso di calma, sufficienza, semplicità, purezza, ma anche un afflusso quasi sovrannormale di energie, insuscettibile ad essere spiegato con i fallaci determinismi della fisiologia, una indomabile volontà di procedere ancora, di sfidare nuove altezze, nuovi abissi, nuove pareti, poiché appunto in ciò si traduce la inadeguatezza dell'azione materiale rispetto al significato che ormai la anima, la trascendenza dell'impulso spirituale rispetto alle condizioni esterne, alle imprese, alle visioni, alle audacie che ne hanno propiziato il risveglio e che ancora costituiscono la materia necessaria per la estrinsecazione concreta di quell'impulso stesso.

E non ci sembra azzardato dire che questo deve essere anche stato il segreto delle più grandi imprese di montagna, di quelle che sembrano

aver davvero trasceso i limiti delle comuni possibilità umane. Ma anche a questo grado dovrebbe subentrare la vera realizzazione, il superamento dell'elemento istintivo ed irrazionale, la piena, ferma autocoscienza, cioè *la trasformazione dell'esperienza della montagna in un modo d'essere*. È allora che sorgerebbe, nei migliori, il senso che ogni andare, ogni ascendere, ogni conquistare, ogni osare è solo contingente mezzo di espressione di una realtà immateriale, la quale ne potrebbe avere infiniti altri: e ciò sarebbe la forza di coloro che, in fondo, può dirsi che *mai ritornano dalle vette alla pianura*, di quelli per i quali non vi è più né l'andare né il tornare, perché la montagna è nel loro spirito, perché il simbolo è diventato realtà, perché la scorza è caduta. La montagna per essi non è più né novità d'avventura, né romantica evasione, né sensazione contingente, né eroismo per l'eroismo, né sport più o meno tecnicizzato. Essa si lega invece a qualcosa, che non ha principio né fine e che, conquista spirituale inalienabile, fa ormai parte della propria natura, come qualcosa che si porta con sé ovunque a dare un nuovo senso a qualsiasi azione, a qualsiasi esperienza, a qualsiasi lotta della vita quotidiana.

È per tal via che di là dal simbolo naturale, cioè direttamente offerto ai sensi, della montagna, si può accedere anche al simbolismo dottrinale e tradizionale che le si riferisce, cioè al contenuto più profondo dell'insieme dei miti antichi sopra ricordati, ove la montagna appare come «luogo» di nature divine (l'Olimpo ellenico, la Walhalla come monte, il buddhistico «monte degli eroi»), di sostanze immortalanti (l'*haoma* e il *soma* della tradizione indo-irànica), di forze di regalità solare e sovrannaturale (il monte solare di cui nelle tradizioni della romanità imperiale ellenizzata, il monte quale sede della «gloria» mazdea, ecc.), di «centralità spirituale» (il Monte Meru e gli altri monti simbolici concepiti come «poli»), ecc. Infatti in tutto ciò altro non deve intendersi che la varia figurazione, personificazione o proiezione di stati trascendenti di coscienza, di risvegli e di illuminazioni interiori, che sono vere quando non rappresentano più qualcosa di vago, di «mistico», di fantastico, ma appaiono invece secondo i caratteri di una evidenza e di una normalità d'ordine superiore, tale da far apparire, piuttosto, come anormale tutto ciò che prima appariva più comune, familiare e abituale.

È possibile che gli Antichi, i quali ignoravano l'alpinismo ovvero ne conoscevano solo forme rudimentali, e quindi avevano dinanzi la montagna secondo i caratteri di una reale inaccessibilità e inviolabilità, appunto per questo furono portati a sentirla secondo il carattere di un simbolo e di una trascendente spiritualità. Oggi che la montagna è materialmente conquistata e poche sono le vette che ancora l'uomo non ha violate, è importante far sì che questa conquista non si equivalga ad una profanazione e ad una «caduta» di significato. Per questo, è essenziale che le nostre nuove generazioni poco a poco giungano ad elevare l'azione al valore di un rito, che poco a poco esse riescano a ritrovare quel punto trascendente di riferimento, attraverso il quale le vicende di ardimento, di rischio e di con-

quista, le discipline del corpo, della sensibilità e della volontà fra l'immota e simbolica grandezza montana assurgano al valore di vie per la realizzazione di ciò che nell'uomo sta di là dall'uomo, epperò ricevano la loro più alta giustificazione nei quadri del nuovo moto ascendente e spiritualmente rivoluzionario della nostra stirpe.

8. Ascendere e discendere

Non vi è rivolgimento importante nel mondo della cultura, dei fenomeni sociali e, in genere, della sensibilità collettiva che non sia suscettibile ad avere un significato simbolico e quindi il valore di un «segno» per un ordine di cose, che di solito sfugge alla coscienza superficiale.

Il mondo dello sport, a tale riguardo, è lungi dal costituire una eccezione. Può del resto dirsi, che lo stesso fenomeno della importanza e dello sviluppo che lo sport ha preso nella vita moderna occidentale è indice barometrico del passaggio dell'anima occidentale ad una visione del mondo, che è ben diversa da quella del periodo precedente, borghese, intellettualistico, ottocentesco; e non vi è poi bisogno di rilevare la relazione che un tale rivolgimento ha altresì con le nuove correnti politiche rinnovatrici e attivistiche.

Ma anche nel dominio delle molteplici varietà dello sport trovano luogo considerazioni del genere; che noi, nel presente scritto, vogliamo però limitare ad un argomento speciale, al significato proprio al sùbito, generale sviluppo che ha avuto lo sport sciistico, e, particolarmente, in confronto al significato proprio a quest'altra, in certi aspetti consimile forma di sport, che è l'alpinismo.

Per prevenire ogni equivoco, dobbiamo precisare il piano al quale si riferiscono le cose che vogliamo dire. Cominciamo dunque col dichiarare che noi non abbiamo e non potremmo aver nulla contro il valore pratico dello sport dello sci, e che riconosciamo volentieri tutto ciò che può venire dallo sport invernale come salute, ardimento, rinvigorimento fisico e nervoso, disintossicazione e rinnovamento, in una gioventù che la vita moderna delle capitali, nella gran parte dei casi, soffoca ed opprime. Questo, dunque, resta per noi fermo, e quel che diremo in nessun modo deve portar a credere che simile valore pratico dello sport dello sci sia da noi disconosciuto. Aggiungeremo che noi stessi – naturalmente, senza nessuna pretesa accademica – pratichiamo lo sci allo stesso titolo dell'alpinismo, senza risentire alcun disagio per quel che in un tale sport, dal punto di vista di un significato simbolico e di un segno dei tempi, ci troviamo a constatare.

Abbiamo parlato di una sùbita popolarità dello sci, giacché esso, come sport, non conta nemmeno sessanta anni di vita. In sede di competizione

sportiva, gli sci fecero la loro prima apparizione nel 1870 (1), a Cristiania, dove i valligiani di Telemark con tale mezzo vinsero i loro avversari, suscitando un universale stupore. Naturalmente, come espediente per poter percorrere distese nevose, gli sci erano conosciuti e diffusi nelle regioni nordiche: col significato non di qualcosa di naturale e inevitabile, come è la barca per sorpassare delle acque, ma di uno «sport» che desta una speciale passione, che genera un determinato piacere, lo sci, tuttavia, non ha acquistato che recentissimamente popolarità fra le grandi nazioni europee, si può anzi dire, solo nel periodo dell'inoltrato dopoguerra esso ha guadagnato a sé la nuova generazione. E la rapidità di tale successo, la sua universalità, la schiettezza dell'interesse e dell'entusiasmo che esso desta nella gioventù di entrambi i sessi, sono così caratteristici, che sarebbe superficiale vedervi qualcosa di soltanto casuale, invece di qualcosa da spiegarsi in funzione di significati precisi propri allo spirito contemporaneo.

Perciò, domandiamoci senz'altro: che cosa costituisce l'essenziale nello sci? Che cosa ne è il nucleo, il punto, a cui tutto il resto è subordinato? La risposta è facile: è la *discesa*.

Come per l'alpinismo l'elemento fondamentale, il centro dell'interesse è costituito dall'*ascendere*, così nello sci esso corrisponde invece al *discendere*. Il motivo dominante nell'alpinismo è la conquista: raggiunta la vetta, conseguito il punto oltre il quale non si può andar più in alto, cessa la fase, che per l'alpinista, per lo scalatore di roccia o di ghiaccio, è interessante. Il contrario avviene nello sci: ogni ascesa ha per scopo il discendere, ore di fatica, occorrenti per raggiungere una certa quota, sono affrontate unicamente per poter far poi la «volata», la discesa in sci. Per cui, nei centri più standardizzati e moderni, si risolve il problema nel senso del vero interesse degli sciatori con la costruzione di teleferiche, che li portano senza fatica in alto, a che con gli sci ridiscendono in un attimo e riprendono la stessa teleferica e o un'altra per far nuove discese, finché, per la giornata, ne abbiano abbastanza. Corrispondentemente a ciò, laddove l'alpinismo è caratterizzato dalla *ebbrezza dell'ascesa* come conquista, lo sciismo è caratterizzato dall'*ebbrezza della discesa*, della velocità e quasi diremmo della caduta. Quest'ultimo punto non è irrilevante. Il rapporto fra l'Io e il proprio corpo è di tipo assolutamente diverso nell'alpinismo e nello sci. Nell'alpinismo si tratta di un senso diretto del proprio corpo, di forme di equilibrio, di sforzo e di slancio, che presuppongono il controllo completo di esso, la manovra lucida e calcolata di tutte le sue forze di peso in rapporto ai vari problemi dell'ascesa, della presa di un appiglio, della resistenza di un gradino tagliato nel ghiaccio. Nello sci, si tratta di tutt'altro:

(1) Più esattamente nel 1879, anno in cui gli sciatori della valle di Morgedal, nella regione di Telemark, ottennero successi senza precedenti presentandosi ad un concorso di salto sulla collina di Husely, nei pressi di Cristiania (oggi Oslo). Da allora in poi con l'espressione «telemark» s'intese una tecnica per virare o curvare con gli sci (soprattutto in condizioni di neve fresca), importata nelle Alpi ai primi del '900 (N.d.C.).



**11. Cartolina non spedita.
Maso Corto col Punta d'Oberettes 3457 m.
Sul retro: data 30-XI-931, firma «J. Evola» e destinatario cancellato
(«Olga Vincent»).**

il rapporto fra l'Io e il corpo, legato agli sci e messo senz'altro in mano alle forze di gravità, può realmente paragonarsi al rapporto fra chi conduce una automobile e questa stessa macchina, lanciata ad una data velocità: una volta «partito», lo sciatore non ha più da fare che una sola cosa: guidarsi con adeguati movimenti, a fine di regolare velocità e direzione, sviluppando una maggiore o minor maestria di moti riflessi che controllino la discesa, alla stessa guisa, più o meno, di un automobilista che provasse gusto a lanciar la sua macchina in piena velocità in una [strada] (2) affollata di persone e di altre automobili senza rallentare, ma agendo con pronti moti riflessi per evitare questo o quell'ostacolo, per sfiorarlo, per giuocare quasi con essi e poi passar via e andar oltre nel suo giuoco.

Circa poi il lato più interno di questo, ossia circa quel che esso dà, in definitiva, allo spirito, bisogna ricordare l'impressione che si ha non appena calzati, la prima volta, gli sci: è l'impressione di un sentirsi sfuggire il suolo da sotto i piedi, di un *cadere*. Una tale impressione si riaffaccia nel punto di affrontare forme più difficili di questo sport: nelle discese ripide, nel salto. Su questa base, non crediamo di sbagliarci, se diciamo che il significato più profondo dello sci è il seguente: il trasformare la sensazione istintiva di paura, di trarsi indietro o fermarsi, che accompagna ogni cadere, in una sensazione di ebbrezza, di piacere, che porta al voler andar più veloci e a giuocare in ogni modo con la velocità. Sarà un paradosso, ma lo sci può davvero definirsi: *tecnica, giuoco ed ebbrezza della caduta*. Vi si sviluppa certo una forma di audacia, di intrepidezza (che, ai fini pratici, è tutt'altro che da disprezzare), ma è una forma speciale, completamente diversa dall'audacia dell'alpinista, e legata a significati parimenti antitetici: diciamolo pure, essenzialmente «moderna».

Termine, nel quale si riassume il significato simbolico dello sciismo e la ragione profonda della sua sùbita popolarità. Fra le tante varietà dello sport lo sci va annoverato sicuramente fra quelle che meno riflettono valori «classici». Ed è per questo che mentre le antiche tradizioni di tutti i popoli sono ricche di simboli relativi alla montagna come mèta di ascese e di trasfigurazioni, e ciò malgrado la quasi completa ignoranza di una vera pratica alpinistica, in esse non si trova nessun riferimento suscettibile a riannodarsi allo sci. Il fatto è che, in esso, è essenzialmente lo «spirito moderno» che può trovarsi a casa sua: spirito ebbro di velocità, di «divenire», di un moto accelerato incompuesto, fino a ieri celebrato come quello di un progresso, laddove esso, sotto molti aspetti, altro non è che quello di un franare e di un precipitare. L'ebbrezza di questo moto, congiunta ad un sentimento cerebrale di controllo, di dominio come direzione nell'ordine di queste forze lanciate e non più realmente possedute, è caratteristica per il mondo moderno in cui l'Io coglie la più acuta sensa-

(2) La parola fra parentesi quadre, verosimilmente quella qui indicata, manca nell'originale (N.d.C.).

zione di sé. Sia pure come riflesso, crediamo che proprio valori del genere appaiano nello sciismo, a caratterizzarlo rispetto – soprattutto – all'alpinismo, come traduzione fisico-sportiva dell'opposto simbolo dell'ascendere, dell'elevarsi, del vincere le forze della gravità, della caduta.

Ripetiamo che noi stessi facciamo dello sci, cioè non siamo per nulla disturbati o distolti da considerazioni del genere. Non bisogna rifuggire da nessuna esperienza. D'uopo è solo mantenersi *attivi* rispetto ad esse e quindi trovarsi sempre presenti ogni volta che, dall'ordine fisico e emozionale, certi elementi tentino di esercitare una influenza, diciamo così, «seduttrice» rispetto a sfere più alte.

9. Sulla montagna, lo sport e la contemplazione

In un foglio del Centro Alpinistico Italiano di Roma e di Milano ci è capitato di vedere spunti di una polemica, dalla quale vogliamo trarre l'occasione per alcune considerazioni d'ordine generale, fuor dalla intenzione, dunque, di alimentare come che sia questa stessa polemica, piuttosto come orientamento per una certa classe di nostri lettori.

Si tratta del senso del vero alpinismo. Carlo Anguissola d'Emet ha preso posizione contro una interpretazione tecnicistica di esso, che contrassegna con frasi come queste: «Vero alpinista non può essere colui che non ama, non comprende, non capisce il quinto o il sesto grado (si tratta della graduazione convenuta delle difficoltà di ascesa in pareti rocciose). Alpinista non è quello che non parte carico di corde, chiodi, ganci, moschettoni, scarpette, sacco a pelo, ecc. Alpinista non è quello che non ha provato i bivacchi in roccia, legati ai chiodi, nei sacchi a pelo, sotto la sferza dell'acqua o della tormenta, in attesa della prima luce». L'Anguissola deplora che nelle riviste, che trattano di montagna, abbia sempre più rilievo questo aspetto tecnicistico, tanto da non sentir parlar d'altro che della «direttissima» tale o tal'altra, di questa o quella scuola di roccia, di tal «passaggio» in tal grado di difficoltà, e via dicendo. Si aggiunge, su di un altro piano, un certo *snob* della montagna: è proprio ad una gioventù «dai maglioni vivaci, pipa in bocca, patacche grosse quanto una noce della tale e tal'altra scuola alpinistica o sciistica, dal frasario grottesco usato per lunghe discussioni sulla tecnica della scuola alla Casati (1) o di Val Rosandra (2)».

(1) Non è ben chiaro a chi qui ci si riferisca. Di Casati alpinisti ne sono esistiti due. Il primo è Giacomo Casati, milanese, cui è dedicata una cima nel gruppo delle Dames Anglaises, morto durante una tormenta di neve nell'estate del 1903 sul massiccio del Monte Rosa. Il secondo è Gianni Casati, anche lui di Milano, caduto a Gorizia nel 1916, cui fu dedicato il rifugio sul Cevedale nel 1923. Non v'è traccia nelle storie dell'alpinismo di una vera e propria «scuola» o «tecnica Casati» (N.d.C.).

(2) La Val Rosandra consiste in un'ampia conca valliva a circa otto chilometri da Trieste. Racchiuse tra l'altopiano corsico, il Monte Stena e il Monte Carso, presenta quasi al centro una lunga dorsale ascendente che precipita da un lato in grandi facciate verticali e strapiombanti: il Crinale. Quella di Val Rosandra fu la prima scuola di alpinismo in Italia, fondata nel 1929 da Emilio Comici (v. nota successiva) e trasformata in Scuola

La stessa persona ammette senz'altro l'«utilità di certe nozioni di arrampicamento». Trova però che con quel tecnicismo si uccide il lato qualitativo dell'alpinismo e, soprattutto, se ne soffoca il carattere di spontaneità, di schiettezza, di originarietà. Tutto ciò che è contemplazione e contatto diretto con una delle forme più grandiose di apparire della natura non può non risultarne menomato. In fondo, è solo il lato americanizzato del *record* che finisce con l'apparire importante. E si va per tal via a supporre che alpinista vero sia chi si dà una quantità di arie di fronte a coloro che la montagna l'amano in tutte le forme, non perché sia necessariamente il Cervino, la grande cima di Lavaredo o una tale parete nord, mentre essi stessi, ove occorra, sanno fare miracoli di resistenza e superare ogni ostacolo, mantenendo però sempre al primo piano l'interesse contemplativo e l'impulso a prendere contatto con un mondo, atto a far dimenticare quello grigio e meccanico delle città.

All'Anguissola, nel foglio sopra accennato, ha ribattuto Pompeo Marimonti. In essenza, egli ha detto che una polemica del genere gli sembra cosa superata. Per conto suo, si è interessato solo ad indicare «come si svolge e che cosa si intende per una grande impresa di arrampicamento». Egli cita poi queste parole di Emilio Comici (3): «Bisogna ficcarsi su una grande parete di quinto o sesto grado di difficoltà per sentirsi veramente attanagliati dalla possente montagna. Chi non ha provato, non può giudicare. Noi non andiamo in montagna soltanto per fare dell'alpinismo contemplativo... Ciò avviene solo nei giorni di riposo, quando, in contemplazione, sognamo una bella e difficile conquista». Queste parole indicherebbero, per il Marimonti, il tipo più completo di alpinismo. «Non tutti quelli che vanno in montagna posseggono però le qualità necessarie per comprenderlo». A suo parere, sembrerebbero esservi più vicini coloro che «frequentano con profitto scuole e corsi di alpinismo».

Sussiste dunque un certo contrasto di punti di vista. Ai fini di una chiarificazione, preveniamo anzitutto un equivoco, riconoscendo e deploro-

Nazionale di Alpinismo nel 1933, intesa come luogo ideale ove insegnare ad allievi e neofiti l'«arte di arrampicare». Cfr. S. Dalla Porta Xidias, *Emilio Comici*, Nordpress Edizioni, Chiari, 2002, pp. 22-26 (*L'epopea della Val Rosandra*) (N.d.C.).

(3) Emilio Comici (1901-1940), triestino. Fu la speleologia ad aprirgli le porte della montagna, da lui vissuta in modo romantico e totalizzante. Di temperamento introverso e tendente alla malinconia, ma generoso interprete del gesto in parete, portò l'arrampicata ad una raffinatezza artistica e atletica impensabile per i suoi anni, divenendo un personaggio pubblico amato dalla gente e gradito al Regime. Tracciò altre duecento nuove vie sulle Dolomiti. Perfezionò l'uso della corda doppia e introdusse l'uso di staffe di cordino per superare strapiombi. Fu sostenitore della «direttissima». Licenziatosi nel 1932 dall'impiego presso i Magazzini Generali di Trieste, si trasferì sulle Dolomiti e fu guida alpina e maestro di sci in Val Gardena: morì a Selva Val Gardena per una caduta da una banale parete nel corso di un allenamento nel 1940. Di lui, cfr. gli scritti *Alpinismo eroico*, a cura di Elena Marco, Vivalda Editori, Torino, 2001⁴, e, su di lui, S. Dalla Porta Xidias, *Emilio Comici*, cit. (N.d.C.).



**12. Cartolina non spedita.
Gressoney La Trinité - Capanna Carla (Aosta).
Sul retro: testo a firma «J. Evola».**

rando volentieri, col Marimonti, l'esistenza di una letteratura alpinistica «che il più delle volte rappresenta soltanto una maniera retorica più che un sentimento vero». La montagna come luogo ideale per un'anima dolce e poetica, amante dell'alba rosata e delle notti lunari, appartiene effettivamente ad una generazione, che oggi ben pochi sentono ancora e che si lega agli sfaldamenti del sentimentalismo e del romanticismo borghese. Proprio la montagna a noi sembra l'antidoto migliore contro simili deviazioni, perché in poche sue manifestazioni la natura ci dà, come nella montagna, il senso di ciò che nella sua grandezza, nella sua purezza, nella sua potenza e nella sua primordialità, è superiore alle piccole vicende degli uomini, ai sentimentalismi ed agli artificiali lirismi di essi. E, a nostro parere, proprio una tale «catarsi», proprio una tale rimozione dell'Io dal mondo angusto della semplice soggettività e delle sue appendici letterarie e psicologiche, dovrebbe essere il primo effetto salutare della pratica del vero alpinismo e ciò per cui l'alpinismo, nella sua essenza, per i migliori deve valere assai di più che come semplice «sport».

Si tratta, qui, di contemplativismo? Bisogna intendersi. Questa parola ha significati diversi. Quello più corrente è il più profanato: contemplazione significherebbe più o meno divagazione della fantasia, passivo cullarsi nelle impressioni e nelle risonanze di un dato spettacolo. In origine, la contemplazione fu invece riferita all'ascesi e significò tutt'altro: rappresentò una sfera superiore alla «vita attiva» (in certi casi, fiorente come culminazione di essa), caratterizzata appunto dal superamento del sentimento puramente umano e individuale di se stessi. Il termine greco corrispondente *theoria* implica anzi una vera e propria realizzazione o identificazione che dir si voglia: la coscienza che vive direttamente nel suo oggetto. Parlando di una «catarsi», di una purificazione, come un superamento di ciò che è soggettivo, sentimentalistico e borghese per opera dell'esperienza della montagna, in fondo, ci si può proprio riferire a questo secondo, più originario e severo significato dell'elemento «contemplativo».

Ma qui ci si deve chiedere quanti di coloro che vanno in montagna, oggi, possiedono le qualità necessarie per comprendere o, meglio, per accogliere questa potenza trasformatrice dell'esperienza della montagna stessa, e se a ciò più vicini siano eventualmente coloro che si concentrano nella preparazione tecnica al pericolo e nell'amore alla fatica e al rischio disprezzando i godimenti contemplativi (i quali, come sembra dalle parole su citate, si ridurrebbero al «sogno di una bella e difficile conquista nei giorni di riposo»). Il punto di vista giusto ci sembra essere al di sopra sia dell'un eccesso che dell'altro.

Noi crediamo che nella montagna azione e contemplazione debbano essere due elementi inseparabili di un tutto, fuor dal quale essi perdono subito il loro specifico e più alto significato. Per accorgersene, prendiamo i due termini isolatamente, e portiamo la cosa all'assurdo. Il limite di una contemplazione senza azione potete benissimo realizzarla in aeroplano. Comodamente seduti nei salottini riscaldati di un apparecchio della linea

Venezia-Monaco e Venezia-Vienna, volando sui cinque o seimila metri, specialmente d'inverno avete un tale spettacolo ciclico e «oceanico» di Alpi e di cieli, in serie, da far impallidire le «contemplazioni» (in senso ristretto) che vi si offrono dalle cime più eccelse alpinisticamente raggiunte.

Quanto poi alla semplice «azione», senza contemplazione, pensate a certi equilibrismi su grattacieli americani e a certi spettacoli di giochi di trapezio, ove tutto dipende dall'esatto slancio calcolato fino alla frazione del secondo. Ci domandiamo se, in fatto di disciplina di fronte al pericolo, di controllo dei riflessi, di tecnica, le scuole di arrampicamento offrano davvero molto di più. È chiaro, dunque, che le due cose, in se stesse, hanno un valore relativo: l'alpinismo è una cosa importante, seria, educativa in senso superiore e non soltanto profano e moderno, *solo quando riprenda una speciale azione che trae il suo senso da una contemplazione e una speciale contemplazione che trae il suo senso da una azione.*

Che il tecnicismo dell'alpinismo moderno, intonato prevalentemente alla ricerca del *record*, alla caccia della massima difficoltà, della parete mai scalata anche quando la cima sia raggiungibilissima per altra via, ecc. – che un tale tecnicismo, col suo inevitabile meccanismo, rappresenti spesso una caduta rispetto all'ideale totalitario ora accennato – ciò ci sembra difficilmente contestabile. Quel che spiritualmente può dare la montagna a chi l'affronta perché, per così dire, scelto e chiamato da essa, noi riteniamo che nessuna scuola e nessuna tecnica del quinto o del sesto grado possa darlo. In realtà, già la ripetizione e l'esperienza conducono fatalmente ad un ottundimento della sensibilità. Il ricordo delle nostre stesse personali esperienze ce lo prova. Quel che cime e ghiacciai fatti da soli, con un minimo di conoscenza della tecnica, potettero darci un giorno, ce lo hanno dato sempre di meno dopo, una volta creata la *routine*, una volta imparata la tecnica del pericolo ed addestrato l'animo ad occuparsi essenzialmente della risoluzione migliore, momento per momento, del problema tecnico imposto dal successivo scalino nel ghiaccio o dal successivo appiglio in roccia. È una via, questa, che serve forse molto per addestrare «sportivamente» ed educare corpo e nervi, ma che fatalmente porta ad una estinzione dell'esperienza spirituale della montagna epperò anche una menomazione di quelle possibilità di «catarsi» che, secondo quanto si è accennato, essa può contenere. Non si scambino poi le cose, parlando della montagna come «grande scuola d'ardimento, scuola di alpini scalatori e di alpiers specializzati alle grandi imprese». Queste sono appunto specializzazioni: forme che naturalmente hanno il loro alto valore, ma nel loro campo. Qui la montagna appare semplicemente come la difficoltà X da superare con mezzi acconci nei riguardi di una speciale forma d'azione diretta a fini precisi Y, quale è l'azione guerriera. Questo è un ambito ben circoscritto, nel quale non hanno ragione di entrare considerazioni d'ordine superiore.

Ciò a parte, è pertanto un fatto che nelle ultime generazioni sono palesi sintomi di materializzazione e di meccanizzazione dell'alpinismo, nei quali – con riferimento appunto alla mania dei *record* e del difficile

pel difficile – non è perfino estranea una certa influenza della mentalità americana e del suo frivolo attivismo. Un altro pericolo – dovuto ad altri fattori – è quello «collettivistico» cioè il fenomeno «massa», che invade le stesse montagne, con inevitabili conseguenze di «plebeizzazione» e di perdita della qualità (qualità spirituale, beninteso, come livello e valore di un'esperienza, e non qualità come capacità del sesto grado, anziché del terzo). Infine, vi è uno speciale snobismo, quello di coloro che si atteggiavano ad altrettanti Trenker (4) con un misto di falsa semplicità e di ostentazione.

È così che in montagna – specie nelle stagioni obbligate – si finisce col non trovar più troppo «posto». Sarà perciò una gran ventura se i migliori elementi riusciranno a superare le deviazioni già indicate e a ritrovare nelle montagne e nelle vette le vie di una esperienza davvero integrale, di una specie di silenziosa ascesi e di una interiore liberazione. Ciò, se si vuole, in fondo, non va ad escludere nulla. Il problema riguarda essenzialmente il punto di riferimento.

(4) Luis Trenker (1892-1990) fu regista, sceneggiatore e attore in lingua tedesca, nato a Ortisei, allora Impero austro-ungarico, ma poi di nazionalità italiana. La sua maggiore notorietà come autore e interprete di film sulla montagna fu negli anni Trenta. Su di lui, cfr. *Eroi della montagna*, Dall'Oglio, Milano, 1982 (N.d.C.).

10. La razza e la montagna

Secondo la veduta predominante nella dottrina della razza, le qualità di razza sono essenzialmente quelle procedenti da virtualità ereditarie. L'ambiente ha un suo valore e un suo potere, che però non è determinante, perché da solo non può dar luogo a modificazioni permanenti di una nuova eredità. Tuttavia l'ambiente ha una speciale importanza dovunque si abbiano tipi che, per via di precedenti incroci, contengono in sé virtualità ereditarie diverse. In tali casi l'ambiente può agire nel senso di propiziare lo sviluppo di alcune di queste possibilità di contro ad altre compresenti, che invece vengono impedito e riportate ad uno stato di latenza. Su tale base l'ambiente è un fattore da considerare attentamente dovunque ci si ponga il problema delle selezioni interne. Un dato ambiente può mettere alla prova la molteplice varietà delle disposizioni interne ereditate, ne può misurare la forza, può propiziare una discriminazione e persino enucleare e stabilizzare un tipo predominante, quando presenti per un periodo abbastanza lungo le stesse condizioni. Questi accenni valgono come premessa generale per alcune considerazioni che vorremmo svolgere circa il significato che ha l'esperienza della montagna per una concezione attiva della razza, vale a dire per quella concezione che intende dare un sempre maggior risalto, nella nostra gente, alla qualità ed alle doti del tipo superiore, ario-romano.

Abbiamo detto «esperienza della montagna», e non semplicemente «montagna» perché non intendiamo riferirci alle popolazioni che abitano le zone alpine. Qui vogliamo parlare dell'effetto dell'esperienza e della consuetudine della montagna su coloro che non vi appartengono e per i quali i monti rappresentano una occasione per reagire contro il ritmo grigio di una vita borghesizzata.

Non intendiamo, poi, parlare degli effetti fisiologici e biologici della pratica della montagna, il lato benefico e reintegratore dei quali è noto a tutti. È piuttosto sul lato della selezione interna e della forma del carattere che noi vogliamo portare l'attenzione. In primo luogo, chiunque aderisca alla veduta predominante, secondo la quale il ceppo primordiale della razza aria dominatrice si sarebbe differenziato ed affermato nelle vicende e nell'ambiente particolarmente aspro della fine dell'età glaciale, potrà anche riconoscere che, se vi è un ambiente naturale, il quale, come pochi altri, oggi può propiziare il riaffioramento di una forma interiore analoga, questo

è appunto l'ambiente montano, soprattutto come mondo dei grandi ghiacciai e delle vette più eccelse. Infatti, in tal caso il processo di evocazione di una eredità primordiale può svolgersi in condizioni privilegiate, cioè senza imporre come premessa l'acclimatizzazione organica a chi, dopo millenni di vita trascorsa altrove dai suoi progenitori, volesse invece trarre qualcosa di positivo da una esperienza prolungata delle zone artiche.

In secondo luogo, già per la sua natura primordiale, per la sua «elementarità», per la sua lontananza da tutto ciò che è piccolo mondo di pensieri e di sentimenti dell'uomo moderno addomesticato e razionalizzato, la montagna invita anche spiritualmente ad un ritorno alle origini, ad un raccoglimento, alla realizzazione in sé di qualcosa che rifletta la semplicità, la grandezza, la forza pura e l'intangibilità del mondo delle vette gelate e lucenti. Che quasi ogni antica tradizione abbia conosciuto il simbolismo della montagna, concependo le altezze montane come la sede o di forze divine ed olimpiche, o di eroi e di uomini trasfigurati, questa è una conferma per il potere evocatorio or ora attribuito alla montagna (1). Bisogna peraltro insistere su questo punto: parlare di ritorno alle origini, ricostruire tipi umani, forme di civiltà o di stile dei tempi remoti sarà sempre un puro intellettualismo e faccenda, più o meno, da museo, fino a che non si giunga, per una qualche via, ad avere il senso diretto di quel che, in genere, è primordiale. E a tanto solo la natura può essere di aiuto: la natura, appunto, in quegli aspetti, in cui essa non lascia più posto al «bello», al romantico e al «pittresco», ove essa cessa di parlare all'uomo, ove è sostanziata solo di grandezza e di forze pure. Per conto nostro, noi non temiamo dunque di dire, che chi abbia saputo adeguarsi ai suoi significati fondamentali, ha già una chiave per comprendere lo spirito originario e, poi, quello stesso della ario-romanità in tutto quel che essa ha di severo, di puro, di monumentale, una chiave, che vanamente si cercherebbe per le vie della semplice cultura e della erudizione.

Ed ora passiamo ad alcuni elementi di stile. Tutti coloro che fanno sul serio della montagna, che scalano, che superano creste, pareti, strapiombi, canali gelati e cornici, vanno a far proprio una specie di comune modo di essere, i tratti principali del quale riportano proprio a quelli più caratteristici per l'uomo di razza ario-romana e nordico-aria, mentre essi si oppongono in modo altrettanto distinto al comportamento di un certo tipo «mediterraneo». Ora, in ciò noi incliniamo appunto a vedere l'effetto di una selezione naturale. Quasi di una ripresa, propiziata da compiti e da prove precise e da un determinato ambiente. Primo punto: la castità della parola e della espressione. La montagna insegna silenzio. Disabitua dalla chiacchiera, dalla parola inutile, dalle inutili, esuberanti effusioni. Essa semplifica ed interiorizza. Il segno, l'allusione sono qui più eloquenti di un

(1) Cfr. i due articoli, pubblicati sulla *Rivista del CAI*, nella pagine precedenti: *Note sulla «divinità» della montagna e Spiritualità della montagna* (N.d.C.).



**13. Cartolina non viaggiata (forse spedita in busta).
Gruppo del Catinaccio. Rifugio Ciampedie m 2002 con C. Catinaccio m 2931
e Torri del Vajolet [sic].
Sul retro: testo a matita datato 31/7 [1950] e firma illeggibile («L.R.»?).**

lungo discorso. Ciò naturalmente in massimo grado quando si è impegnati: nella scalata, nello scalinamento, nelle traversate si afferma spontaneamente lo stile militare, la laconicità intensiva dell'avvertimento, del comando, della conferma. Ma, dalla fase dell'ascesa, questo stile si estende alla vita in montagna in genere. Certo, vi sono talvolta delle ricadute, specie nei giovani del nostro popolo, il chiasso e l'esuberanza nei rifugi. Ma ciò non riguarda l'essenziale, ha quasi il valore di una supercompensazione e si verifica di rado nei veri alpinisti, nei tipi più qualificati, per i quali la montagna è qualcosa di più di una avventura sporadica e di una passeggera emozione.

Il secondo punto, immediatamente connesso col precedente, è la disciplina interna, il controllo completo dei riflessi, lo stile di un'azione precisa, lucida, conforme allo scopo, l'audacia lontana dalla temerarietà e dalla avventatezza, connessa invece ad una conoscenza dei limiti e delle forze e degli esatti termini dei problemi che via via sono da risolvere. In correlazione a ciò, anche, il padroneggiamento della immaginazione, la facoltà di neutralizzare istantaneamente ogni agitazione inutile e dannosa dell'animo. Sono, questi, elementi di stile che hanno tratti in comune con quelli ascetici, ma che si applicano all'azione, ponendosi a presupposti di qualsiasi impresa alpinistica di un qualche rilievo. La concentrazione lucida conforme allo scopo; ecco dunque un'altra dote, che l'esperienza della montagna desta e stabilizza, fino al punto di trasformarla, in molti, in modo naturale di essere, in una specie di *habitus*. Chi, in una traversata su cresta di ghiaccio esposta, pensa a qualcosa di diverso dalla traccia successiva nella quale il piede ramponato dovrà trovar presa, o chi, in una scalata, lascia adito al pensiero del pericolo e all'immagine del vuoto su cui pende, invece di fissare il suo spirito nella rapida ed esatta soluzione dei vari problemi del peso, dell'equilibrio, dell'appiglio acconco, costui, una volta che da altri sia stato tratto all'avventura, tornerà difficilmente una seconda volta in montagna. Tornarvi, invece, affrontare ed amare gli stessi rischi, padroneggiare la tecnica necessaria, significa dare una certa forma al proprio essere, forma che, di nuovo, in molti non manca di ripercuotersi anche nel comportamento generale d'ogni giorno. È quel realismo attivo, quell'istinto lucido e perfettamente padroneggiato, quello stile di uno spirito che tiene completamente a bada l'«anima» ed ogni irrazionale reazione, che noi ritroviamo, peraltro, anche come caratteristiche dello stile generale nordico-ario e ario-romano. Certo, tratti analoghi di stile, in parte, sono propiziati anche da vari sports. Ma l'esperienza della montagna contiene una serie di elementi che conducono anche ad una loro spiritualizzazione, eliminando, di massima, il pericolo della meccanizzazione propria a chi si è ridotto ad un fascio di riflessi ben controllati.

L'esperienza della montagna, in terzo luogo, ci abitua ad un'azione, che fa a meno degli spettatori, di un eroismo, che rifugge dalla retorica e dal gesto. Di nuovo, è l'ambiente stesso a propiziare questa purificazione dell'azione, questo superamento di ogni vanità, questa attiva impersona-

lità (2). Se un certo uomo «mediterraneo» è caratterizzato dal bisogno di un pubblico, dall'inclinazione di far ogni cosa un po' secondo lo spirito di un attore, l'esperienza della montagna rappresenta uno dei migliori antidoti contro la componente «mediterranea» in tal senso, che può nascondersi in alcune parti del nostro animo. Chi fa veramente della montagna impara una gioia opposta a quella del tipo ora indicato: la gioia, appunto, di essere solo, lasciato a se stesso, fra l'inesorabilità delle cose: solo con la sua azione e la sua contemplazione. Che in via normale la gran parte delle imprese alpine si sviluppino in cordate, non contraddice questo punto, perché non vi è serio alpinista che non abbia cominciato, in una certa misura, con l'affrontar da solo la montagna. E i compagni di una cordata non sono mai un «pubblico»: sono elementi silenziosi che si ripartiscono dei compiti particolari in un'azione comune. Ognuno sa, anzi, che in cordata si chiede da lui più che se fosse solo, per le conseguenze che una imprudenza o una debolezza potrebbero avere per gli altri.

Da ciò siamo peraltro portati a considerare un quarto elemento di stile, riferentesi ad uno special modo dell'essere e dell'agire insieme. Camerateria, nel riguardo, è una espressione troppo generica. Il legame, qui, è più differenziato e più personalizzato. L'elemento sentimentale ed affettivo vi ha una parte ancora minore che nei casi generici di camerateria, eppure con l'effetto di una maggiore intensità. Vorremmo quasi dire così: esser soli ed esser simultaneamente insieme – connessione essenzialmente attraverso l'azione. Il guidare o condurre vale tipicamente come esempio, come la indicazione dei termini di un compito, che devesi sempre risolvere con le proprie forze. Forse solo alcune forme di cameratismo determinantesi in guerra, nella lotta, possono propiziare come l'esperienza della montagna questo senso speciale di solidarietà attiva, che mantiene la distanza e che presuppone una piena armonizzazione delle forze, una fiducia così come una precisa misura delle possibilità di ognuno. Virilismo senza ostentazioni. Prontezza all'aiuto reciproco, ma fra elementi che stanno sullo stesso piano e sulla base di un fine scelto liberamente e voluto di concerto. Così quest'ultimo elemento, con le dovute trasposizioni, ci fa ricordare il tipo di comunità che fu più caratteristica per le antiche razze arie e, poi, per lo stesso uomo ario-romano. Tale forma di comunità, malgrado quel che è stato supposto da taluno, fu assolutamente aliena da qualsiasi «socialismo». Come suo elemento non aveva né un ente collettivistico, né l'atomo dell'individualismo, bensì la personalità. Per sua legge aveva l'azione. Rapporti di uomini ad uomini, cementati dalla fiducia, dalla lealtà e dalla verità, presso al presupposto di una uguale dignità di razza. Subordinazioni, che non umiliavano, per la precisa visione dell'insieme e della visione che in esso corrispondeva a ciascuno.

(2) Evola teorizzerà ampiamente sulla «impersonalità attiva» soprattutto in *Cavalcare la tigre* (1961), Edizioni Mediterranee, Roma⁶, 2000, § 11 (N.d.C.).

Questi sono i principali elementi che, attraverso la selezione propiziata dall'ambiente e dalla prova dell'azione, in coloro che seriamente fanno l'esperienza della montagna vengono al primo piano e, a dir vero, con una significativa uniformità, rettificando o neutralizzando altre inclinazioni e qualità, che invece nei trivi della vita delle pianure e delle grandi città sono fatalmente rinforzate. Dal nulla, certo, non si crea il nulla: quindi le presenti considerazioni non valgono per l'uomo moderno completamente bastardizzato e ridotto ad animale sportivo e lavorativo, bensì per l'uomo, nel quale il sentimento di razza – razza, in senso superiore – significhi ancora qualcosa ed anzi rappresenti il punto principale di partenza per una volontà di liberazione e di risveglio. In costui, ripetiamo, il mondo dell'alta montagna va a parlare ad una eredità primordiale, può far emergere lentamente il senso di quella libertà più che umana, che non significa evasione, ma è principio di una forza pura, e nel limite, nella concentrazione, nell'azione precisa, nel completo, lucido dominio della parte irrazionale dell'essere umano e, infine, nella prontezza a trasformarsi liberamente, in un elemento di una azione solidale, ove il fine sta più in alto di ciascuno, va a sentire la sua più perfetta espressione.

PARTE SECONDA

ESPERIENZE



14. Julius Evola (primo a destra) in montagna con alcuni amici verso la metà degli anni Venti.

© Fondazione J. Evola. Riproduzione vietata.

1. La parete Nord del Lyskamm Orientale

Non riteniamo privo di un certo interesse un breve cenno sull'ascesa del Lyskamm Orientale (metri 4532) per la parete N. (N.-N.E.) da noi compiuta il 29 agosto 1930. Non si tratta – è vero – di una prima ascesa: questa venne compiuta nel 1890 dalla cordata Norman Neruda, Klucker, Reinstadler che usufruì della nervatura rocciosa del monte per quasi tutto il percorso. La seconda ascensione (1ª italiana) fu effettuata dall'ing. Carlo Fortina con la guida Augusto Welf di Gressoney. Nel 1926 due tedeschi la salirono senza guida; nel 1927 il tedesco W. Kehl, con due guide. Infine la valorosa alpinista italiana, Ninì Pietrasanta, con la guida Chiara di Alagna, il 26 agosto 1929 compiva la prima ascensione femminile ascrivendo tale primato all'alpinismo italiano, mentre i due giovani torinesi Emanuele Andreis e Luigi Bon, nello stesso agosto, facevano la prima ascensione italiana senza guide.

Tuttavia, data l'importanza della montagna, la grandiosità di questo versante settentrionale, il modo particolarmente fortunato con cui ha potuto svolgersi la nostra ascensione, e la linearità dell'itinerario seguito, può essere giustificata la pubblicazione di questi appunti.

Compagno di chi scrive è stato Eugenio David di Gressoney, una fra le migliori giovani guide valdostane. Alto, agile, nervoso, di fermezza pari al coraggio – pittore e musicista oltre che alpino – egli era il miglior compagno che poteva desiderare chi, come me, preferisce batter da solo o quasi la montagna e tentarne le cime più «d'assalto» – se così si può dire – che non per lenta, assicurata e metodica conquista.

Punto di partenza, la Capanna Gnifetti (metri 3647). La notte era stata tempestosa: continui lampeggiamenti, folate di grandine e di neve. Malgrado che tutti ce ne sconsigliassero, prima ancora che sorgesse la luce, armati di lanterne, scendiamo sul ghiacciaio: ignorando le difficoltà, decisi di raggiungere lo scopo, volevamo aver per noi il massimo tempo. Alle prime luci dell'alba, le nubi sembravano coagularsi nelle valli, lasciando fiorire – intatta e fresca – la chiarezza della neve e delle distanze, di un cielo alto e puro d'acqua marina. Corale di cime: in fondo, la nostra vetta, il Lyskamm. Ma già prima del Lysjoch, il reinsorgere di folate ghiaccie e di nubi, su dalle valli del Sud, fino ad avvolgere intermittenemente le vette,

ci indusse a sostare per riflettere sul da farsi. In tali condizioni, David dichiarò temerario il tentativo. In un primo tempo non mi riuscì di convincerlo: e, l'attesa avendo cominciato ad intrizzirci, gli proposi, come *pis aller*, di attraversare i due Lyskamm per la via ordinaria di cresta, che già avevo battuta due giorni innanzi.

Eravamo già sulle prime pendici, quando l'orizzonte di nuovo si schiarì. Fu un mio motto di spirito sulla «passeggiata da signorine» a cui stavamo per ridurci, che riporta il mio compagno alla primitiva volontà. Ad un suo: «Ebbene, andiamo!» ridiscessemmo subito di corsa, giù verso il Lysjoch ed ancora oltre, sboccando nel Grenzgletscher, quasi inebriati dall'idea dell'avventura in cui ormai ci eravamo impegnati. Erano le sei precise, quando raggiungemmo la base della parete. Nessuna nube più, nessun moto di vento. Chiara luce, diffondentesi con calma e possente lentezza nel cielo e sulle nevi. Sopra di noi, il declivio di ghiaccio, implacabile, uguale, vertiginoso, sconsolante. Punte cupe di rocce qua e là in alto, e poi più giù, in una nervatura.

La base della parete è cintata da un profondo crepaccio permanente con lembi a cornice, alquanto infidi per le recentissime neviccate. Lo costeggiamo con prudenza, fino all'altezza della nervatura, ove troviamo un valico possibile. Nodo di sicurezza alla piccozza per David che scende nel crepaccio, fidando di una zona riempita di neve; scalina il lembo opposto, vi si drizza, è sopra il pendio. Rapidamente lo raggiungo. Ed ora, alla parete. L'inclinazione, fin dall'inizio, è temibile: non meno di 60°. L'attacco, coperto di neve fresca aderente, in cui il rampone e la piccozza usata come appoggio hanno facile presa, ci riempie di una speranza, che poco dopo svanisce: lo sdrucchiolo, ora, non tollera più che uno scoraggiante strato di neve, insufficiente per sorreggere, sufficiente invece per non far giungere le punte ferrate sino al ghiaccio vivo sottostante, sì da trovarvi una qualche presa. Più oltre, incontriamo ghiaccio vivo, con scarse zone di frastagli dati da neve aderente, per essersi gelata nella notte. Siamo nel pieno dell'impresa. Procediamo. Inutile la corda, inutile pensare a prese di sicurezza reciproche: non c'è modo di far penetrare la piccozza nemmeno per tutta la punta ferrata. Parimenti esclusa la possibilità di appoggiarsi: gli intacchi delle scalinature e la saldezza delle prese naturali sono insufficienti per arrischiarsi sul minor peso della «componente verticale» di un corpo inclinato. Inutile, di nuovo, tentare i zig-zag per ridurre la pendenza dell'itinerario – anzi pericoloso, ché già il portare avanti di lato un piede fra il ghiaccio quasi verticale e l'altro piede aleatoriamente fermo, è un rischio. Non v'è che andare su dritti, come se non si fosse in due – anzi peggio, ché l'uno trascinerrebbe senza fallo l'altro: lanciando su col becco le piccozze con tutta la forza, per quel minimo di sicurezza e di presa che permette alla nostra agilità di risparmiare questo lavoro di taglio del ghiaccio, che ci rompe le braccia.

La visione del crepaccio inferiore aperto, che potrebbe attenderci per un istante di mancamento, è scomparsa. Siamo ormai soli nel mezzo del-



**15. Cartolina viaggiata (timbro postale: Gressoney - Aosta - 28.7.28).
Zermatt - Gornergletscher.
Sul retro: indirizzo a matita e nessun testo (di Guido De Giorgio?).**

l'inesorabile pendio ghiacciato, lasciati a noi stessi, lasciati alla sola nostra forza ed alla nostra sola debolezza. In alto, il cielo è tutto luce ed azzurro. Oltre il bàratro, la Dufour, nuda, possente, con le aspre e nere creste. Un silenzio non umano, una levità d'aria che sottilizza ogni percezione, e queste realtà grandi, immote, calme, risolte, luminose d'intorno, costituiscono uno strano contrasto con lo stato di tensione del nostro spirito e con la sensazione stessa del pericolo. Come per il corpo, quasi nessun appoggio anche l'animo: quella ascensione non ha nulla di vario, nulla di «pittoresco»: monotona come un macigno, come un torrente, ha qualcosa di chiuso, direi quasi di feroce, di senza tregua: essa richiede una forza pura, una volontà pura, placata, inflessibile. Ma ecco che poco a poco sorge in noi quello stato automatico così caratteristico e quasi sovranaturale di sicurezza, di instancabilità, di lucidità, che, a grandi altezze e presso al pericolo, scaturisce dopo l'esaurimento delle prime forze e delle prime impressioni. Su, avanti, ci portiamo con dura fermezza, con una strana calma e precisione di ogni mossa. In alto, le prime rocce della nervatura, sempre vicine e sempre lontane per l'ingannevole prospettiva delle nevi. Puntiamo dritti ad esse.

Quando infine vi siamo, le nostre mani, già alquanto congelate ad onta dei guantoni, sono chiamate alla ricerca di appigli che il ghiaccio, colmandoli, ci contende. La lunghezza della piccozza ci imbarazza – un piccozzino sarebbe stato necessario. La pendenza nemmeno qui si mitiga; tuttavia, in confronto con la parete di ghiaccio che pur di tempo in tempo, vetrata, ritroviamo fra roccia e roccia, qui si respira. Si va su rapidamente, sempre «d'assalto», trascurando le sicurezze reciproche con la corda, ché temiamo di aver consumato già troppo tempo. Un masso su cui faccio presa credendolo una roccia emergente, prende ad un tratto la corsa sulla parete di ghiaccio ed io già con lui: è quasi per un prodigio che la piccozza subito mi arresta, prima ancora di dare lo strappo alla corda libera di David che sta avanti. Unico incidente: ed invero non il minimo slittamento, non il minimo cedimento di gradini in un'avventura come questa, e condotta come l'abbiamo condotta, sembra già qualcosa più che «caso».

La nervatura sta per finire. Allo sguardo che così spesso per istinto si volge verso l'alto, interrogativamente, appare ora una specie di balza con seracchi e stalattiti già toccati dal sole. Alla nostra sinistra, di tempo in tempo, volan dall'alto con velocità temibile frammenti di ghiaccio, toccando appena la china a grandi balzi, forando l'aria con un frullio da proiettili. È bene affrettarci. Non vi è bisogno di attaccare i seracchi, si può girare a destra, ove la balza si smorza.

Ed ecco: siamo su – in pieno sole – e traiamo un gran respiro: dinanzi a noi, la parete decresce rapidamente d'inclinazione – va ai 45° – e, ancor meglio, essa ha un buon strato di neve fresca, sicura, rasserenante. In alto, la cima! Il trepiedi caratteristico, col segno di confine, del Lyskamm Orientale, sta inaspettatamente là, lontano ancora, ma ben visibile, esattamente

sulla nostra direzione. Non si avrebbe saputo «mirare» con maggior esattezza al nostro obiettivo. David, che aveva studiato dalla Dufour il nostro itinerario, ne è orgoglioso, e con ragione. Non prendiamo sosta, andiamo innanzi rapidamente. Qua e là, rincrudimenti di pendenza e di ghiaccio vivo, da tagliare presso cenni di nervature di roccia scura, ben più comode delle precedenti, che non manchiamo di utilizzare.

Alle 11,30 siamo in vetta. La nostra ascensione ha durato esattamente cinque ore e mezza. Non siamo insoddisfatti, date le condizioni della parete.

Il giorno è divenuto superbo, splendente. Ed ora, dopo l'azione, la contemplazione.

È l'ora delle cime e delle altezze, qui dove lo sguardo si fa ciclico e solare; dove, come larva di febbre, svanisce il ricordo delle piccole preoccupazioni, dei piccoli uomini, delle piccole lotte della vita delle «piannure»; dove non esiste che cielo, e nude libere forze che rispecchiano e fissano l'immensità nel coro titanico delle vette. «Molti metri sopra il mare, molti più sopra l'umano» – fu già scritto da Federico Nietzsche (1).

Il ritorno non ebbe nulla di degno di nota: le condizioni della neve impedendoci di farlo direttamente per la parete SO, a destra del cosiddetto «Naso» (2), come volevamo, sì da tagliare longitudinalmente il Lyskamm, voltammo a sinistra, per cresta, verso il Lysjoch.

Circa due ore dopo, eravamo alla Gnifetti. Avevamo lasciato ad attenderci due cose singolarmente diverse, ma pur per vie nascoste, a certe altezze, concordanti: del *White-Horse-Whisky* ed un libro, un testo d'ascesi guerriera: la *Bhagavad-gîtâ*.

(1) La frase di Nietzsche, scritta a Sils-Maria ai primi di agosto del 1881 dopo la pubblicazione di *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, non è una citazione dalle opere, ma proviene quasi certamente da una lettera o da un diario, su cui non siamo in grado di fornire indicazioni più precise (N.d.C.).

(2) Questa stessa discesa è stata eseguita per la prima volta dal mio stesso compagno, Eugenio David.

2. Note per un allenamento «psichico» in montagna

Fra le tante strane cose che Alexandra David-Néel riferisce del suo soggiorno di tredici anni fra gli altopiani del Tibet, le vette dell'Himalâya e le steppe della Mongolia (1), vi è questa.

Con una sua carovana essa stava attraversando da giorni una vasta zona deserta e montagnosa quando, in lontananza, fu scorto un piccolo punto nero mobile. Dapprima si credette fosse un animale – cosa già singolare data la natura del luogo – ma poi si dovette riconoscere che era un uomo. Si pensò fosse un viaggiatore sperduto, un resto di qualche carovana distrutta, e furono lanciate grida di richiamo. L'uomo si avvicinava, ma senza dar segno di risposta, come se non si accorgesse né delle voci, né della stessa presenza della carovana della Néel. Si vide che egli procedeva quasi di corsa, con grandi passi ritmici ed elastici (la Néel ne paragona l'impressione a quella data da certi movimenti ripresi col «rallentatore» cinematografico), in linea assolutamente retta, capo eretto, sguardo fisso in avanti. Passa vicino a quegli uomini senza notarli, si allontana sempre con la stessa andatura. Della carovana, qualcuno lo segue al trotto fino a che si vede l'uomo attaccare un forte declivio montano seguendo sempre la sua direzione retta e conservando il suo passo fino a scomparire fra le balze.

La David-Néel riferisce che fra le tante possibilità coltivate da una civiltà che – come quella tibetana – da millenni invece che allo studio dell'aspetto fisico dell'uomo e delle cose, si è concentrata sull'indagine dell'aspetto «psichico» di esso, vi è quella di produrre degli stati speciali nei quali è possibile «distruggere la stanchezza», procedere per giorni e notti ininterrottamente e quasi senza bisogno di cibo.

La viaggiatrice riferisce anche che tali possibilità vengono essenzialmente sviluppate nel Tibet attraverso pratiche speciali rivolte soprattutto al dominio del respiro ed anche della mente, la quale deve acquistare la capacità di una concentrazione assoluta (a tal'uopo, talvolta sono dati come appoggi durante la marcia simboli o formule). Ben fissate la meta da rag-

(1) A. David-Néel, *Voyage d'une Parisienne à Lhassa*, Paris, 1928; *Mystiques et Magiciens du Tibet*, Paris, 1929, pp. 201 sgg.

giungere e la sua direzione generale rispetto al punto di partenza, il soggetto entra in uno stato extranormale, che non si può chiamare medianico o di *trance*, giacché invece che di subcoscienza si tratta di supercoscienza, è attivo invece che passivo – ma che della *trance* può forse avere in comune qualche tratto esteriore. Da quel momento, la sua forza interna è tutta polarizzata verso lo scopo, come potrebbe esserlo la punta di un magnete; per così dire, egli è separato sia dagli altri esseri che dal mondo esterno, se non per il tratto che gli sta immediatamente dinanzi nella marcia. Interviene un ritmo instancabile e veloce che si mantiene lo stesso in pianura ed in salita. Interviene anche una facoltà supernormale, istintiva, diretta, di orientamento. E così senza sosta questi strani esseri vanno elasticamente, quasi fuori dal tempo, fino al punto prestabilito: distasse esso anche giorni e notti di marcia. La carovana della David-Néel aveva appunto incontrato uno di tali viaggiatori nel mezzo di una plaga distante giorni e giorni di cavallo da ogni centro abitato. Di altri casi, essa venne a sapere, sia in via diretta, sia in via indiretta. La serietà universalmente riconosciuta a questa scrittrice ed indagatrice del Tibet, d'altra parte, ci costringe a pensare, più che ad una invenzione e ad una fantasticheria, al noto detto shakespeariano, che esistono in cielo e in terra molte più cose di quante non ne contenga la umana filosofia.

Se noi qui abbiamo voluto riportare una simile testimonianza, non è certo per invitare qualcuno a farsi uno *yogi* tibetano e darsi ad un ordine di pratiche di sviluppo psichico extranormale che, d'altronde, pochissimo sono adatte sia alla mentalità che alla costituzione fisica di un moderno occidentale; ma d'altra parte, non è nemmeno per semplice curiosità.

Di fatto, esistono, soprattutto nei riguardi delle ascese montane, delle possibilità di allenamento interno le quali, senza presentare un carattere così straordinario, possono condurre abbastanza oltre rispetto a chi le ignora: né sono inaccessibili. Si può anzi rilevare che fra coloro che fanno sul serio della montagna, vi è chi spesso si è trovato a svilupparle parzialmente, per quanto senza averne coscienza e senza essere partito da un metodo; come risultato indiretto, invece, di un allenamento puramente fisico e di speciali circostanze. Anche nei quadri di questa raccolta, può forse interessare qualche nota in proposito. Bisogna partire col constatare il carattere, per così dire, meccanico che – salvo nel caso di eccezioni, nelle quali quasi sempre è ravvisabile anche una certa levatura spirituale – è presentato dagli allenamenti «sportivi» in genere. Noi qui abbiamo un rapporto dell'«Io» con il corpo, il quale somiglia un po' al rapporto che un uomo può avere con un altro essere, con un animale, che egli voglia domare e render atto a quanto desidera. Non vi è nessuna relazione veramente diretta fra l'uno e l'altro. L'«Io» comanda al corpo attraverso nervi e muscoli certi movimenti o sforzi: si producono delle reazioni (stanchezza, dolore, ecc.) – con la ripetizione, si cerca di eliminare queste reazioni e di creare poco a poco nel corpo delle abitudini, degli automatismi, delle disposizioni di

moto prima non possedute. Giunti a tanto, il corpo cessa di resistere e di soffrire, obbedisce allo stesso modo che nel caso dei comuni movimenti, senza farsi più avvertire, come può obbedire un animale domato. L'«allenamento» è raggiunto.

Per entrare nell'ordine delle diverse possibilità sopra accennate, bisogna riconoscere fra «Io» e corpo un terzo elemento di natura intermedia – né soltanto psichico né soltanto materiale – che noi possiamo chiamare *forza o principio vitale*. In un modo o nell'altro, un tale elemento è stato sempre riconosciuto dalle antiche tradizioni, le quali, sotto questo riguardo, possedevano vedute sulla natura dell'uomo assai più complete di quelle del moderno scientismo «positivista». Esso sta alla base della «vita» del corpo; ed una delle funzioni con le quali sta nel rapporto più diretto è il respiro.

È facendo, per così dire, *leva* sulla forza vitale, appoggiando ad essa l'azione invece di agire direttamente attraverso la via dei nervi, muscoli, ecc. che si può venire ad un diverso tipo di «allenamento» e di dominio sul fisico. La difficoltà sta nel fatto che la «forza vitale» si manifesta sul piano della subcoscienza corporea, cosicché non può essere direttamente controllata (eccetto che in alcuni casi speciali ed extranormali: più giù faremo cenno all'effetto delle grandi altitudini). Ma sul respiro la volontà può facilmente intervenire: per l'accennata relazione fra respiro e forza vitale, in ciò abbiamo dunque una via per raggiungere lo scopo (2).

Queste sono le premesse. Sulla base di esse noi possiamo dunque aiutare l'allenamento puramente fisico con un allenamento psichico (o, se si preferisce, fisiopsichico), nel quale più che una dotazione di muscoli più o meno sviluppati, è una forza spirituale diretta ad agire; e possiamo riconoscere che certi limiti che valgono per il primo allenamento, dal secondo possono essere sorpassati.

Negli speciali riguardi delle ascese alpine (s'intende: là dove non si tratta di salti, di pareti da scalata – là dove l'ascensione, per quanto aspra, presenta sempre un certo andamento continuo), per tal via si può distinguere dal comune metodo, un metodo che potremmo chiamare d'*assalto*.

Il potere che il fattore psichico morale può avere sul fisico è sufficientemente noto, perché qui vi si debba insistere: per via di disposizioni interne, di esaltazione o di entusiasmo, corpi anche deboli o stremati in innumerevoli casi si sono dimostrati capaci di affrontare inaspettatamente e vittoriosamente le difficoltà e gli sforzi più incredibili. Nella guerra, si sono date infinità di questi esempi. Ma anche chiunque abbia fatto montagna può ricordarsi quale strano afflusso di nuove forze si sia manifestato talvolta quando, letteralmente spossati dalla lotta con la tormenta, quasi in procinto

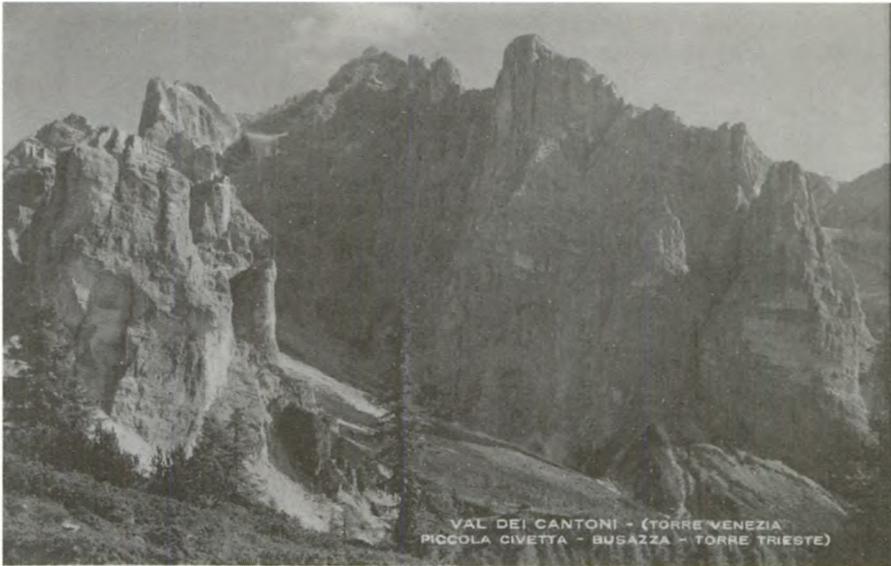
(2) Per maggiori indicazioni circa la dottrina tradizionale della «forza vitale», cfr. la nostra opera *L'Uomo come Potenza* (Atanòr, Todi, 1926); per la relazione della sua possibilità a quelle dell'uomo normale, cfr. *Teoria dell'Individuo Assoluto* (Torino, Bocca, 1927) e *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto* (Torino, Bocca, 1930).

di abbandonarsi, d'un tratto si sia riconosciuto il luogo e la via al rifugio; o quando, dopo ore ed ore di parete, affranti, incerti di «sboccare», ci sia apparsa infine la desiderata visione della vetta.

La psicologia ha dato un nome a questo fenomeno; lo ha chiamato la «seconda onda» (W. James). Per tal via, bisogna riconoscere che oltre alla «forza vitale» abitualmente in azione nelle membra e negli organi e legata a questi, ve ne è, per così dire, una riserva profonda ben più vasta, la quale non si manifesta che eccezionalmente, essendovi costretta, e quasi sempre sotto l'azione di un fattore psichico o emotivo. Il tutto sta perciò nel trovare un «metodo» per l'evocazione di questa sorgente sotterranea di energia, la cui realtà è constatata, però, in apparizioni istintive, casuali e emozionali.

Il primo punto per raggiungere un simile scopo è abbastanza intuitivo. Si tratta, per prima cosa, di «vuotarsi», di esaurire volontariamente al più presto possibile tutta la quantità di energia vitale di cui, in via normale, dispone il corpo, fino ad arrivare ad un punto critico. Giunti a questo punto, si tratta di «forzare» non tanto fisicamente, quanto soprattutto con un comando interiore. Allora si manifesta il fenomeno della «seconda onda», le energie vitali di riserva sono costrette ad affiorare; e poiché esse non sono legate alla parte più materiale del corpo, non sono «limitate», possono molto più di quel che le altre non possano. Si entra in un nuovo stato di ritmo e di «instancabilità». Così, praticamente, si ha il rovesciamento di quella che è la linea di condotta abituale della gran parte degli alpinisti: invece di procurare di non cominciare con lo stancarsi e di andar su passo per passo con lenta cadenza, si tratta di procurare di stancarsi quanto prima sia possibile, cominciando le ascese «d'assalto»: proprio come fanno quei principianti entusiasti, di cui gli esperti che li vedono salire dicono: «Fra venti minuti, li ritroveremo seduti ad aspettarci senza fiato». Chi invece «sa», comincia parimenti «d'assalto» *ma così anche continua*: ed è a lui che tocca aspettare gli altri, talvolta anche per differenza di ore, nei rifugi o sulle cime, proprio per nulla privo di fiato, anzi con molta minore stanchezza degli altri.

Il segreto qui sta, in gran parte ed appunto, nel *respiro*. Bisogna abituarsi a *sentire* il respiro, a prenderne immediatamente il controllo a partire dal primo passo *senza poi abbandonarlo più*. In secondo luogo, si tratta di legare il ritmo del respiro al ritmo del passo, *senza rompere mai questa connessione*: inspirare nel tempo di un passo, trattenere il respiro nel momento intermedio, espirare mentre si fa il passo successivo con l'altra gamba, e così via. Per le differenze di pendenza, quando la salita è più aspra, regolare magari il passo, rallentarlo; nei tratti più piani accelerarlo *ma non rompere mai, per nessuna ragione, la corrispondenza fra il ritmo del passo e quello del respiro*. Si può rilevare, peraltro, che questa tecnica trova in una certa misura riscontro nello stato di fatto che, attraverso la lunga abitudine, finisce con lo stabilirsi negli alpinisti sperimentati e nelle guide, i quali procedono con continuità, senza mai spezzare il passo per ripren-



**16. Cartolina viaggiata (timbro postale semilleggibile: 6-30).
Val dei Cantoni (Torre Venezia - Piccola Civetta - Busazza - Torre Trieste).
Sul retro: timbro «Club Alpino Italiano - Sezione di Conegliano - Rifugio Mario
Vazzoler al m. Civetta (Colnegro di Pelsa) m 1725» e firma «D. Rudatis».**

dere fiato. La differenza si è che nel nostro caso la cosa deve essere cosciente e controllata, non automatica, e si tratta di mettere in azione una forza psichica, perché il passo va accelerato pur mantenendo quella connessione col respiro, che gli altri non potrebbero più mantenere. Così interviene al più presto una condizione di stanchezza per cui i più sarebbero portati a rompere appunto la connessione per respirare più frequentemente o addirittura per fermarsi e riprendere fiato. Giunti ad un limite, è veramente un atto interno che occorre per andare ancora oltre. Allora subentra il nuovo stato: passo e respiro formano una nuova unità naturale che non chiede più il controllo, non vi è più stanchezza, e la velocità iniziale «d'assalto», nonché essere mantenuta senza sforzo, quasi per una misteriosa spinta dall'interno viene aumentata malgrado pendenze anche forti.

Di tutto ciò, noi non diremmo, se non ne sapessimo qualcosa per personale esperienza, se non avessimo verificato, e fatto verificare ripetutamente, come per tal via gli itinerari di salita possono essere coperti con la metà (se non anche con meno) del tempo occorrente anche ad una guida o ad un alpinista allenato (3).

Inoltre noi stessi abbiamo verificato il fenomeno curioso per cui, all'atto di volersi arrestare per un istante, una strana forza quasi non più nostra ci ha spinti immediatamente ancor oltre. Quanto poi a quell'atto interno che, nel momento limite dell'esaurirsi delle energie abituali fa quasi da interruttore che mette in circuito la «seconda onda», esso, per la sua stessa natura, poco si lascia descrivere e insegnare. Ognuno deve trovarlo da sé. Certo è però che poco ne può comprendere chi non abbia già saputo dividere il proprio animo in due parti, adusate – per una disciplina che non è di certo quella di un qualsiasi «sport» – l'una all'assoluto comandare, l'altra all'assoluto obbedire. Vogliamo ancora aggiungere due brevi considerazioni. L'una, riguarda il cuore. Certo, a chi non è sano di cuore, non è da consigliarsi un allenamento del genere. Ma a chi è sano, siamo certi che da esso non saprebbe venire danno. Qui non è il luogo di dirne a lungo il perché. Accenneremo solo che molto più in un *training* di carattere puramente fisico, dove si agisce quasi meccanicamente senza nessun contatto con le funzioni interne e sottoponendo spesso ad un *surménage* le energie limitate concesse agli organi, vi sono dei pericoli per la «salute»; molto meno, là dove il punto vero di appoggio non è più il corpo, ma lo spirito, e si evocano energie misteriose e profonde, sopraindividuali che

(3) L'allenamento ora descritto ha lo svantaggio di *non* applicarsi alle discese, perché in esse non può stabilirsi, come nelle ascese, la tenuta di *ritmo*. Ciò non toglie che, per altra via – su cui forse avremo occasione di dire altra volta – in un ordine più vasto di cose, e che potremmo in un certo senso speciale dire «dionisiaco», si possa parimente provvedere, sempre in modo non ordinario. Se per tale via la discesa dalla Capanna Margherita alla Gnifetti è stata compiuta in *un'ora e un quarto*; quella dalla Gnifetti a Gressoney La Trinité in *due ore*; ciò vuol dire che si può esser *almeno* alla pari con i più rapidi in discesa.

nemmeno la moderna parapsicologia ha saputo misurare in tutte le loro possibilità. Nemmeno si tratta, come qualcuno può credere, di uno «sforzo» destinato ad avere per fatale contraccolpo l'abbattimento del corpo in un tempo successivo. Chi si è reso veramente padrone di questo allenamento, non riscontra invece alcuna reazione in tal senso: e possiamo noi stessi dire di interi periodi estivi di montagna e di ghiacciaio fatti in quella guisa senza alcuna conseguenza né sul fisico, né sul sistema nervoso.

La seconda osservazione riguarda le grandi altitudini. Le grandi altitudini (dai 3500 m in su) costituiscono una condizione particolarmente favorevole per l'allenamento psichico alpino. Esse offrono virtualmente la possibilità di un più facile e spontaneo affiorare di dinamizzarsi della «forza vitale», non senza riferimento al diverso ritmo della circolazione sanguigna determinato dalla minore pressione atmosferica. Si può anzi dire che il cosiddetto «mal di montagna» – dal punto di vista interno, non da quello del tutto condizionato ed esterioristico che può essere considerato dalla comune medicina – costituisce un abbozzo spontaneo del fenomeno in parola in un essere che però non ha saputo viverlo che «passivamente».

Assunto invece «attivamente», portato in atto, al «mal di montagna» si sostituisce un senso di leggerezza, d'instancabilità, quasi di ebbrezza che non dà intorbidimento ma lucidità, di impulso all'azione, che peraltro è quello stesso che nell'allenamento psichico accompagna sempre in modo particolarmente vivo e caratteristico ogni ascesa, quasi cancellando la percezione del tempo (4).

Appunto in relazione a questo, si può concludere.

Nell'esempio riferito all'inizio, abbiamo voluto solo accennare al limite di certe possibilità. Ma noi ripetiamo che per nessuna via noi abbiamo in animo di proporre a nessun alpinista di divenire qualcosa come un... *fakiro*. Del resto, nello stesso Oriente, i *fakiri*, coloro che non si occupano di altro che di produrre dei «fenomeni», dalle caste spirituali non sono considerati con troppa maggiore stima di quella che fra noi si ha per un prestigiatore. Non si tratta di questo. Anche l'interesse di poter giungere a far di corsa la montagna, in se stesso, può essere assai discutibile.

Ma nelle cose accennate vi è un aspetto interno e vi è un aspetto esterno, e solo il primo è essenziale, il secondo non è che consequenziale. Abbiamo rilevato che ciò che qui è stato detto in sede di tecnica, spesso accade che faccia parte dell'esperienza dei migliori, di coloro per i quali la montagna non si riduce semplicemente a «sport». Chi in ogni ascesa materiale vive

(4) Possiamo chiarire il senso di queste due opposte reazioni all'effetto delle grandi altitudini con quelle – più comuni – dinanzi al freddo, che in alcuni casi contrae, intirizzisce, in altri tonifica. V'è inoltre da rilevare che i metodi, cui stiamo accennando, hanno anche per questo molte più possibilità in coloro che mantengono tutta la sensibilità di un sistema nervoso raffinato, che non in quelli in cui le capacità più sottili di percezione e di reazione sono state soffocate da un unilaterale sviluppo fisico.

un po' il senso di una elevazione interna, chi in ogni altezza gelata visibile considera quasi il simbolo di una culminazione immateriale e coglie realmente il messaggio di quelle vastità, dove non vi è che cielo e nude, libere forze – costui è difficile che più che come «corpo» non si senta come «vita», e che non trasfiguri nel senso di una tensione vitale creativa tutta la sua vicenda tanto da raggiungere spesso spontaneamente gli stessi risultati.

E viceversa, colui che non ascende quasi portato dal suo fisico come lo potrebbe essere da una bestia da lavoro ben addestrata alla sua *routine*, ma tenendone le forze di vita, sostenendolo direttamente e coscienziosamente con la sua energia interna, e con essa esaltandolo, dinamizzandolo, portandolo innanzi in uno slancio e in una tenuta che non ha bisogno di lottare contro la stanchezza e il peso della carne, perché quasi nulla sa più sia dell'una che dell'altra – costui non può che essere fra i più prossimi a cogliere intimamente il significato «rituale» di una ascesa, quel significato vivente di purificazione e di liberazione, per cui il mondo antico appunto nelle altezze montane – dall'Olimpo greco al Meru indù – pose la residenza simbolica di nature non più umane.

Soprattutto in un tale riferimento sia considerato quanto precede.

3. Ascesa del Langkopf

– Quante ore fin lassù?

Volgendo altrove lo sguardo, quasi non valesse la pena fissar l'attenzione né sulla montagna, né sulle persone, la guida risponde a mezza voce:

– Quattro.

Non è molto. Ma la vetta non per questo appare più conciliante. Da una massiccia base sfuggente, dritta, in parete su fughe oblique di ghiaioni, dove invano si cercherebbe l'attacco per la scalata, la roccia uniformemente grigia sembra riposarsi un istante in una stretta conca di neve gelata per poi slanciarsi in una fioritura di torri e di guglie perdentesi in una lontananza di astruse asprezze, dove sta, invisibile, la cima. Una donna del rifugio dice, quasi con dispregio:

– Ci va tanta gente. Una sera ne hanno portato giù uno morto. Un'altra, uno con la gamba spezzata. Vanno soli. E poi la guida deve andarli a prendere, quasi sempre.

La donna sembra che parli per sé. Se ne va come se nulla di questo la riguardasse menomamente. Mi torna spontaneamente il detto: «Gli uomini passano, la montagna resta». Guardo le cuspidi ora tutte indorate dal tramonto, quasi in una muta domanda.

La mattina dopo. Sono le sette quando esco dal rifugio. Nubi nebbiose all'orizzonte attutiscono il sole nascente, ma il cielo in alto è libero e terso e la roccia, vivida, di plumbea trasparenza. Paziente ascesa del ghiaione che già si mette di impegno per farmi perdere l'equilibrio con i suoi improvvisi franamenti – fin là dove sembrerebbe esservi, secondo la carta, l'attacco della via in roccia. Si è risalito a sinistra, perché la parete di fronte è a strapiombo. Dalla sinistra, si tratta di attaccare la roccia e poi portarsi trasversalmente, verso una specie di valletta che si delinea più in alto, dopo il primo salto. Avanti. Nei primi metri si va alla cieca spostando continuamente le quattro estremità in cerca di appigli invisibili. Quando, girando il primo masso liscio sporgente riesco a trovare la presa per un piede, mi sembra già di aver raggiunto un gran punto. Difatti la roccia ora si fa più prensile e si lascia scalare verticalmente. Più in là, di nuovo una alternativa di sali e scendi trasversali che mi porta verso la valletta di centro. Un'ora e mezzo è già passata, per essere a poche decine di metri

più su della base: pure essa sembra già lontana, separata in linea retta dalla parete asprissima.

Ora, sulla stretta conca chiazzata di neve, fino a giungere sotto la vera base del Langkopf. Un canalone di ghiaccio fra le pareti a picco mostra l'unica via possibile, a sinistra. Fortuna che ho con me la piccozza: forza a scalinare, piccole corse con rischio di equilibrio, per guadagnare spazio e risparmiare fatica – ma più si sale, più la colata di ghiaccio sembra allungarsi. Riuscito infine a sboccare di nuovo in roccia, è come un nuovo mondo che si presenta: un profilarsi arditissimo di massi, di spigoli, di pinnacoli, di torri che si rincorrono, si accavallano, si sopraffanno a vicenda. Ogni guglia sembra una mèta, ogni masso una via. Un breve riposo, poi oltre (ancora una volta, la strana esperienza di un impulso quasi automatico del profondo che spinge avanti), a tutta forza di braccia, di masso in masso. La prospettiva rocciosa ad ogni ripiano si fa sempre più vasta e complessa. Quando sembra di essere giunti, subito dietro è un altro masso. Le torri si fanno più sottili, folte, lontane. Ora, seguendo una ipotetica via, si vanno raggruppando di lato, divenendo una cosa unica e ariosa in balia del cielo. Sbocco improvvisamente in linea di cresta.

Vento improvviso. Orizzonte ciclico. Il piano, immerso nelle nuvole: solo le vette e i ghiacciai erano sospesi in alto nel cielo. Il Langkopf mi sta ancora dinanzi come un groviglio di rocce a picco. Che fare? Mi sposto in basso, dall'opposto lato della linea di cresta, consigliato da provvidenziali scalfitture di scarpe ferrate sulla pietra, lungo una cengia serpeggiante agevolata da punte che vengono su dal vuoto; risalgo improvvisamente – gli appigli si moltiplicano, le pareti si abbassano. Afflusso di nuove forze, di ardore di conquista. Eccomi su, solo su un'ultima roccia placida e unica. Non c'è null'altro. Sfugge la montagna. Vento impetuoso – ma libero cielo che mi avvolge.

Quanto torno a guardare direttamente verso il piano, ciò che mi si presenta è ben poco promettente. Le nubi sono giunte fin qui, dal basso salgono velocissimi dei vapori, a ondate. Guardo l'orologio. Perdio: già passate le sette ore. Giù.

La cengia è ripercorsa, ma poi nella discesa le rocce si fanno più verticali, gli appigli più infidi. Dalla trasparenza vaporosa e fantasmagorica delle forme e dei pinnacoli raggiunti dalla nebbia passo ora in una atmosfera omogenea semiluminosa e subdolamente umida che tutto nasconde. Procedo lentamente, ma è inutile, vi è da smarrirsi. Indosso giacca da vento, inghiottito qualcosa; rannicchiato in una anfrattuosità, aspetto. È poco gradevole sorpresa constatare che sono già le sei quando riesco a ritrovare e ad imboccare, dopo un passaggio difficile, il canalone di ghiaccio. Ironia, che torni a liberarsi interamente l'aria quando il sole si avvia già a sparire dietro le cime alte! Senza perdere un momento scivolo giù sul ghiaccio, puntando con ogni forza con la piccozza e con la stessa fretta imbocco la conca. Ma qui non ritrovo più la strada, la roccia è tutta viscida per l'umidità ed impone studio, attenzione, pazienza. Ecco, qui sono le chiazze di

J. B. 63. Courmayeur - Aiguille de Talèfre (3739 m.) du Glacier de Triolet



**17. Cartolina viaggiata (timbro postale: Courmayeur - Aosta - 24.7.30).
Courmayeur - Aiguille de Talèfre (3739 m) du Glacier de Triolet.
Sul retro: testo e firma in italiano illeggibili in data 24/7/30.**

neve. Bene. Avanti. Ma là dove ricomincia la discesa in parete ormai non distinguo quasi più nulla e riesco appena ad orizzontarmi nell'insieme, senza essere sicuro della via da riprendere. Subentra un altro stato d'animo: contrarietà, noia.

Qualche metro di calata. Sbagliato. Debbo risalire. Qui a destra sembra meglio. Avanti – ma dove si andrà a finire? Non vi è ancora luce che in alto – (contrasto di gloriose dorate prospettive lontane appena degnate di uno sguardo) – ma in basso non si distingue più nulla chiaramente. La roccia è divenuta un tutto uniforme, gelido, indifferente. Ormai sembra lo stesso muoversi in una direzione o in un'altra. Si ha il senso continuo di andare verso il vuoto come se ogni passo staccasse dalla terra per far precipitare. Le dita istintivamente – e già un po' nervosamente – si stringono agli appigli, i piedi oscillano, stanchi della stessa posizione, tentano di allungarsi verso il basso, non sentono che la parete liscia e ritornano alla posizione di prima. S'impone una via d'uscita e la scelta non è davvero ricca.

Fermarsi, qui, non è possibile. Ritrovare la conca per passarvi la notte – ma «ritrovare» è una parola, con questa oscurità: non è certo con le mani che si può riconoscere una via, non si sa ciò che mi aspetta anche superata l'una o l'altra difficoltà immediata. Allora: sangue freddo, nervi a posto, concentrazione. Giù, in un modo o nell'altro. E comincia questa fantastica discesa nel buio e nel vuoto, fidandosi esclusivamente nella prensibilità dei propri arti, strisciando lentissimamente il corpo lungo le pareti, acuendo fino al morboso il senso e l'«intelligenza» del tatto. Arrischiato nel buio, il piede continua a cercare e a scivolare in basso pur vedendo di lasciare al corpo un equilibrio, per instabile che sia, fino a che crede di fermarsi e di rischiare. Ed allora è l'avventura di lasciare una mano senza sapere bene se si potrà tenersi; poi, è il sollievo di sentirsi di nuovo ad una presa e di potersi riequilibrare. Il corpo è divenuto una sola cosa con la roccia, animato da una destrezza istintiva e da una lucidità insospettabile e non normale. Ma sempre l'incertezza di non saper dove si è – l'oscurità è divenuta qualcosa di fisso, di materiale, di compatto, contro cui sembra di urtare continuamente. Ad un tratto – un bagliore? Possibile? Sì, è una luce che oscilla, che viene incontro. È il grido alpino tirolese di richiamo: *o-hiii!* Rispondo con una voce che non doveva certo rassomigliare alla mia. La luce si avvicina rapidamente, a balzi – come è possibile, anche se è la guida, che si arrampichi così presto? Eppure passa appena qualche minuto, ed essa è a pochi metri da me: sorge dall'oscurità la faccia dalle linee dolci e pur ferme di Franz Broscheck.

– Qui! – grida – È arrivato.

D'un balzo la guida austriaca si è issata fino a me e mi porge un capo di corda.

– Corda doppia, ed è sul ghiaione. Non credevo di trovarla già qui. Ed ora avanti – grida, volgendosi dall'altra parte. Ora mi accorgo che vi è una seconda lanterna nella roccia.

È la guida italiana, Carlo Demetz (1).

– Ma dove diavolo andate? – chiedo.

– Crede che siamo venuti in due per riprendere un pazzo come lei? – dice Demetz – C'è una cordata di altre sei persone, che sta per passare la notte sul nevaio, da tirar giù, sacr...!

Poco dopo i miei piedi toccavano terra, e francamente, subito dopo anche il mio corpo, dopo sedici ore di avventura. In alto, i due lumi riprendevano la marcia, lungo la grande sagoma tenebrosa del Langkopf ritagliantesi solennemente sul cielo stellato. Giù, le luci del rifugio: promessa di una cena e di un letto abbastanza meritati.

(1) Carlo Demetz fu componente della famiglia gardenese, di etnia tedesca, di guide alpine proprietarie ancor oggi dell'omonimo rifugio «Toni Demetz» alla forcilla del Sassolungo, molto probabilmente lo stesso citato da Evola nel testo. Alla stessa famiglia appartengono Vincenzo Demetz (n. 1911), sciatore fondista, vincitore del titolo nazionale nel 1935, e Giustina Demetz (n. 1941), discesista a livello mondiale della squadra nazionale italiana, vincitrice di dieci titoli italiani fra il 1965 e il 1969 (N.d.C.).

4. Ghiacci

La «Valle della Dannazione» – Trasfigurazione – La traccia notturna

Weiss Kugel – Per chi ha la consuetudine del mondo dei ghiacciai, l'ascesa del Weiss-Kugel (Palla Bianca, m 3860) in se stessa non costituisce nulla di speciale. Da un minuscolo rifugio italiano ormeggiato sulle ultime rocce si procede sui ghiacci in un lungo paziente giro arginato, che permette di evitare campi di enormi crepacci. Si raggiunge un passo, e da là si va dritti fin sulla cima, attraverso una pendenza forte, ma tecnicamente non difficile per lo stato favorevole delle nevi che permettono salda presa sia a scarpe ferrate che ramponi e piccozze.

Esperienza nuova è stata invece la discesa per il versante austriaco, fatta così all'avventura, ché in questo deserto bianco poco giova l'orientamento che le carte possono offrire: e folate di nebbia nascondevano già in alto le culminazioni delle vette.

Verso Nord credevamo dunque, dopo ore di ascesa, di trovar dietro una nervatura rocciosa di nuova terra salda e sentiero, quando invece una strana natura fece apparizione: un mare di ghiaccio, una corrente solidificata di ghiaccio, mostruosa, quasi piana, non bianca ma bigia, di un bigio semisplendente come piombo, distesa interminabilmente fra due costoni fatti non di terra o di rupi, ma di macigni, di scaglie di roccia, di sabbia, qui nere, là rossastre, là livide. E un silenzio mortale, una solitudine desertica, una assenza integrale di ogni specie di vita, di animazione, di pluri-tonalità. Unico, e uguale, un sotterraneo scorrere di acque.

Spesso dalle parole si affaccia istintivamente alla mente un loro contenuto indefinito, legato a misteriosi nessi di analogie. La parola che qui sorse fu: La Valle della Dannazione. Non so perché: questa natura sembra recare in sé qualcosa di maledetto, che non sarà rimosso per l'eternità. È come se queste rocce fossero state fulminate, spezzate e precipitate giù da altezze, per giacer cupe senza più speranze. È come se questa immensa corrente di ghiaccio una volta fosse stata vita ed ora fosse divenuta sincope grigia, monotonia senza nome, chiarezza spenta in plumbea solidità.

E queste confuse analogie si continueranno in ancora un elemento; interminabilità, quasi perennità. È ben lungo tempo che camminiamo sul tetro ghiaccio, spiando un termine all'orizzonte, e sempre di nuovo ci si ripre-

senta ancora, uguale, inesorabile, senza variazioni, la stessa natura fra le due coste di roccia maledetta. Dall'ultimo rifugio, dieci ore abbiamo ormai fatte, di ascesa e di cammino, ed ora i sacchi ci spossano insopportabilmente le spalle, le forze qua e là vacillano. Ma non vi è che andare ancora avanti, senza speranze di un appoggio né per l'interno né per l'esterno, per questa Valle della Dannazione, prima che sera scenda. Ed è appunto fra le ultime luci, semiebbri per la fatica e la ricerca, che il grigio ghiaccio al fine termina, generando da sotto una grande corrente di acqua giallastra e turbinosa che cerca via e sfogo fra macigni e detriti morenici terminali. La seguiamo e, infine, in alto sopra una lastra, il primo e unico segno di cosa umana: una facciata lineare con un misto fra stile bavarese e stile moderno e che per un'associazione assurda mi richiama una novella di Edgar Poe: La Casa Uscher, quella della rovina. Ma questa è l'ultima suggestione. Qui è lo *Hochjoch-Hospiz*, il primo rifugio alpino austriaco con persone cordiali, nutrimento e riposo. E l'esperienza della «Valle della Dannazione» scende lentamente nella sub-coscienza.

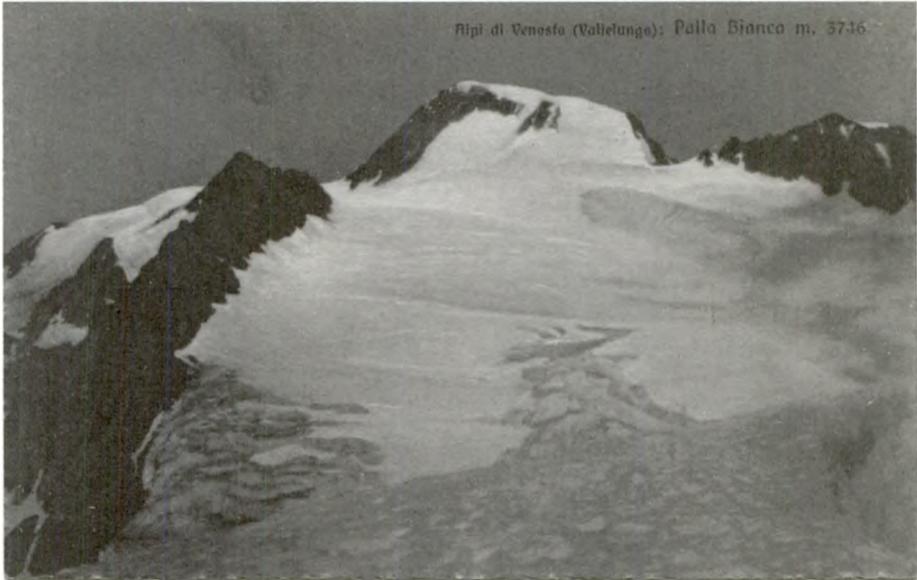
Ortler (1) – La sera precedente era stata tempestosa. All'alba, al rifugio Payer, squarci di azzurro fra ondate di nubi veloci ci avevano dato speranza. E si è partiti sul ghiaccio, per raggiungere la cima massima dell'Ortler. Ma alla cima Tabaretta (segnacolo scheletrico, avanzi di una baracca schiantata dal ghiaccio) è ritornata nebbia, vento, tempesta. Si è andati oltre, malgrado tutto, perché altre cordate ci sono a lato, con guide che per via di fugaci prospettive di crepacci e di scracchi riescono ad orizzontarsi ed a trovare la direzione in mezzo a cieli e nevi divenuti una unica cosa omogenea e biancastra.

Così, lentamente, verso l'alto, arrestandoci quando la violenza delle raffiche minaccia di strapparci da terra e di toglierci il respiro; con abiti, guanti e passamontagna che, percossi da mille atomi turbinanti, son quasi divenuti cose rigide incrostate di ghiaccio; con faticoso ritmo per la neve fresca in cui si sprofonda a mezza gamba e che contende un punto solido di appoggio pel piede nei pendii più ripidi.

Infine, la vetta, ciò che deve essere la vetta, poiché con questo tempo il luogo equivale a qualunque del ghiacciaio. Poi, subito giù, perché si gela. Le nostre tracce sono istantaneamente scomparse, in qualche minuto le folate le hanno colmate e distrutte. In tre che sono, anche le guide delle altre cordate non riescono a trovare la via. Si vedono le loro forme confuse tentar qua e là per il terreno con le piccozze, per non finire in qualche baratro.

Ma ad un tratto si è verificata come una trasfigurazione, una visione, che non saprebbe esser dimenticata né resa con le parole. Dopo una raffica più violenta, una chiarezza si è manifestata tutta d'intorno, come uno stupore, senza lasciar vedere cielo o sole, creando solo qualcosa di diafano,

(1) È il nome in tedesco; in italiano: Ortles, come anche Evola lo cita (N.d.C.).



**18. Cartolina viaggiata (timbro postale: Curon Venosta - Bolzano - 27.7.29).
Alpi di Venosta (Vallelunga): Palla Bianca m 3746.
Sul retro: firma «Roberto Pavese»; nell'indirizzo indicato «(Rivista Krur)».**

di aereo, di immateriale. E in quest'ambiente correvano ondate di luce, silenziosamente, come brividi o respiri, in un tramutar rapido da cosa animata. Le figure delle altre cordate, forme sospese vaganti, prive di ombra, prive di peso. Ricordo ellenico divenuto evidenza di sensazioni: come nell'antica dottrina, corpi incorporei – *pneusomata* – vaganti sui campi di luci, sulle terre materiali dei beati e degli eroi.

Visione di pochi istanti. Poi nebbie e raffiche, di nuovo. Ed infine ritorno alla terra, all'elemento solido, l'«infero», alle cose fatte di durezza corrottile sotto la monotona luce quotidiana.

Oberwalder-Hütte (Gross-Glockner) – Riscende calma la sera sul ghiaccio e su questa isola-rupe ancorata nel suo mezzo, ove sta il rifugio. Da esso, risuonano canti, rilucono luci. Io vado avanti solo, oltre la roccia, sulle nevi, sulla pista delle nevi verso il *Wiesbach-horn*.

Che ritmi di accoratezza, di irriducibile nostalgia, di evasioni verso l'infinito ed il senza forma per un'anima che non conoscesse difesa! Un nuovo deserto, un nuovo silenzio. Dietro, i vapori vespertini delle valli lasciano emergere solo le vette gelate che, illuminate dall'estremo riverbero, son le sole cose in cielo che trattengono la luce, come nature disincarnate vicine e lontane ad un tempo quali ricordi, quali lente apparizioni, quali miti. Ed innanzi, un grigio-verde d'acqua forte o d'acqua marina, in cui il cielo e nevi appena si differenziano: e la pista che sale in alto, appena visibile, è l'unico ritmo, è come la traccia di un deserto dell'anima, di una solitudine beata e smarrente ad un tempo. Andare, andare. Tutto è lontano, tutto è passato, tutto è dimenticato. Scende santa la notte. Tenuità, impalpabile semplificazione dell'anima e delle cose.

Finché, in alto, in siderea fioritura, le prime stelle.

5. La Valle del Vento

Malles-Resia, dicembre

Dichiarando che un passo oltre non lo avrebbe più fatto a nessun prezzo, dopo aver sbuffato, ansimato, fischiato e cigolato in ogni modo sulle forti pendenze, il trenino in miniatura da Merano ecco che si ferma all'ultima stazione della linea: Malles – fra una gloriosa bianca nube di vapore. Si scende, e la prima sensazione fuori dal vagoncino surriscaldato è letteralmente quella dell'immergersi di colpo in un'acqua ghiaccia. L'aria è straordinariamente secca e gelida. Tutt'intorno, monti ben coperti di neve. Più in valle, grandi masse compatte di boschi, rosso-oliva le une, le altre – le più lontane – di una tinta oscura, dura, metallica, con quasi del turchino. Come di una qualità più preziosa, più siderea, più luminosa di ghiaccio, spicca nello sfondo, lontana, la cima dell'Ortler.

La stazione (se così si può chiamare questa specie di chiosco svizzero) è semideserta. I pochi viaggiatori si disperdono frettolosamente sul piazzale. Pari impressione di deserto nel paese. Solo fumano concordi i camini su di un livido cielo pomeridiano. Strane facce tirolesi con pitture gigantesche e diciture in lettere gotiche sulla piazza centrale fanno pensare a qualche messa in scena a rappresentazione ormai finita. Fermiamo prontamente una persona incappucciata che esce dall'*Albergo Unicorno*:

– *Wie weit bis Reschen?*

– *Drei guten Stunden.* Occorrono dunque «tre buone ore» per arrivare alla mèta, ai laghi di Resia. Sono le due. Seccante aspettare la corriera dell'indomani. Avanti, a meritarcì lassù una buona tazza di tè. Ed ecco che interviene un'esperienza inaspettata. Una via incassata fra le case di Malles sbocca presto sulla grande strada automobilistica per l'Austria della valle di Resia. Ma appena giunti in aperta campagna, fuor dal riparo delle catene laterali dei monti sopra Malles, ci investe un vento di un impeto, che simile non se ne sperimenta se non talvolta sulle estreme linee di vetta facenti da spartiacque alla frontiera svizzera. Di solito, si sa di un vento, che viene a folate, a raffiche, a colpi, insomma, che ha variazioni, pause, riprese, accelerazioni. Qui, nulla di tutto ciò. Immaginate la corrente continua, immutabile, costante di un ventilatore: moltiplicatene finché vi sia possibile l'intensità; pensatela ghiaccia, ferocemente ghiaccia – ed avrete

come idea astratta qualcosa che si avvicina a questa esperienza. Si è che la valle di Resia rappresenta un varco completamente aperto a Nord: nessuna catena rilevante di monti sta a proteggerla più a settentrione, correnti atmosferiche del Nord possono precipitarsi con un moto unico che potrebbe prendere inizio quasi dal Mar Baltico. E questa aerea impetuosa entità che si avventa nella valle è, cosa impressionante, *silenziosa*: non ululi, non fischi, non vi è nulla contro cui il vento si franga, in mezzo ad un suolo nerastro gelato sotto un grande cielo bianco. Non traccia di vegetazione, non case, durezza e nettezza metallica di ogni contorno e di ogni linea nell'aria ultrateresa e nella luce quasi di riverbero, non acqua, solo canali bianchissimi di ghiaccio. «Tre buone ore fino a Resia». Non so quante esattamente siano state. Non è esagerazione parlare di un contendere momento per momento il terreno a questo inconcepibile vento del Nord, che comprime il petto, mozza il respiro, cerca ogni mezzo per strapparvi di dosso la pelliccia, per stordirvi, per bruciarvi gli occhi. Come tormenta in ascesa veramente d'alta montagna conoscevamo tutto ciò. Ma è tutta un'altra esperienza su strada piana, senza tempesta, senza nessuno sfondo di vera azione, senza alcuna visibilità per l'elemento scatenato, in mezzo ad una statica, ad una desolazione, ad una assenza dell'umano indescrivibile. È stato il lato insolente e paradossale di questa situazione ad impedirvi di tornare indietro. Ma, per giungere alla meta, ci è occorsa una vera concentrazione, una tenacia non di forza, ma di metodo, di automatismo, di insensibilità e incrollabilità: una vera prova. Non diversa cosa una marcia sotto l'implacabilità del sole del deserto, quando più nulla resta nella mente, fuorché la volontà inflessibile che tiene su e spinge automaticamente avanti il corpo. Resia, fra le ultime luci del giorno, appare come un paese abbandonato alla vigilia di qualche cataclisma, come un paese evacuato sotto la minaccia di qualche misterioso flagello. Nessun segno di vita. Squallore. Volate di neve e di pezzi di ghiaccio di tempo in tempo si formano dai tetti delle case, in mulinelli che si perdono velocissimamente in alto. Procediamo quasi con l'aria di una pattuglia in avanscoperta. Ecco il gruppo principale degli abitati. La chiesa. Più oltre, vetrate illuminate sotto un'insegna di albergo.

Una breve scala esterna. Una porta massiccia di legno nero intagliato. Ed eccoci in un ambiente quasi nibelungico, di nebbia calda fatta di fumo di tabacco, di stufa e di alcool in uno stanzone che, per ciò stesso, non si vede dove finisca: un ambiente fitto di gente che parla, che vocia, che gioca, che beve, sottospecie di una genia fantastica di ombre aureolate sospese o ancorate nella nebbia fumosa costellata di lumi, venate da lente spire azzurrine, saturata di ogni specie di odori, calda come qualcosa di animale.

Qui sta barricata la vita di queste giornate di fine anno della Valle del Vento.

* * *



KONIG 3857 m. ZEBRU 3785 m.
ORTLER 3605 m. vom Eisseeberg

720-40. GRAN ZEBRU, ZEBRU
e ORTLES, dal Passo Lago Gelato

**19. Cartolina viaggiata (timbro postale illegibile)
indirizzata a «Cap. Giulio Evola - Albergo La Santona - Lama Mocogno - Modena».
Gran Zebrù, Zebrù e Ortles, dal Passo Lago Gelato.
Sul retro: data 1/8/52, firma «Moretti» e altra illeggibile.**

Che ricordare ancora di questa corsa ai confini d'Italia? Foreste invernali, corse in sci, lenta bianca stanchezza e grandezza dei panorami nevosi dalle cime, paradossalità dei 12 sotto zero sotto al sole splendente del mattino – tutto ciò non offre carattere speciale.

Piuttosto, l'esperienza notturna del lago di Resia. – Da impenitenti, si è impiantato perfino qui una specie di piccolo *tabarin*. In una casa quasi claustrale edificata da nobili profughi francesi alla fine del Settecento, si è scovato un grammofono e, meraviglia delle meraviglie, i dischi-jazz del *Wunder-Bar*. Così il problema della sera è risolto. Si accende un gran fuoco. Al luogo di vino si beve *rum* e *Kirsch*. Si balla. Giunti ad uno stato intenso, si discute. Poi si esce. Ciò significa: passaggio ai 22 gradi sotto zero.

L'idea è stata: andiamo sul lago. È notte alta. Immaginate una lastra immensa di cristallo nero, della levigatezza esatta di uno specchio che dura chilometri: il lago gelato. I monti nevosi dei due fianchi della valle e il cielo inverosimilmente costellato si riflettono in questa lastra con una nitidezza magnetica, per cui vi trovate fra un doppio miraggio, fra una doppia trasparenza. Pensate che cosa sia andar avanti senza pattini verso il centro, fra il vento del Nord, nell'equilibrio fisico e spirituale di una lucida ebbrezza in cui alcool, natura ed esaltazione interiore concorrono – concepire questo forse è possibile. Non è però possibile concepire, per chi non l'ha provato, che cosa è in queste condizioni l'esperienza della frattura dei ghiacci subacquei.

La notte, per l'ulteriore dislivello di temperatura, accade che gli strati profondi del ghiaccio in contatto con le acque del lago si spezzano. Si produce allora uno scroscio ed un boato che si ripercuote paurosamente attraverso l'intera distesa gelata del lago e passa infine agli stessi echi della valle. Pericolo, nessuno. Tali fratture non raggiungono la superficie. Ma sentire ad un tratto sotto di sé lo scroscio che diviene un boato immenso che tutta la montagna ripete, è quasi sentir la voce stessa della terra, è aspettarsi un abisso che si spalanca – è insomma qualcosa che sommuove il sangue fino all'intimo, come solo il terremoto lo può: è risveglio di una sensazione primordiale, meravigliosa e paurosa, dormente in chi sa quali arcaici strati della nostra entità più profonda.

Si concepiscono gli elementi di quella notte come un tutto vissuto: il gelo siderale, la prodigiosa notte stellare, le semichiarità disincarnate delle nevi in alto e in basso in cielo e sul ghiaccio, ebbrezza e insieme lucida tensione, perfetto equilibrio – e il fenomeno paurosamente elementare che emerge dal profondo nel silenzio assoluto della valle. Allora si comprende come, in relazione a ciò, si può effettivamente e senza retorica parlare di un momento di «supervita». E la «Valle del Vento» e la notte alta sul lago gelato ci resteranno per questo come dei ricordi indelebili.

6. Il Gross-Glockner per la «Via Pallavicini»

Il movente psicologico che ci ha portati all'ascensione della più alta vetta dell'Austria odierna – il Gross-Glockner, m 3798 – per la via considerata la più difficile – il cosiddetto «Pallavicini-Weg» – è stato duplice.

Anzitutto un impulso intimo di «differenziazione» che sorge regolarmente in noi ogni qualvolta capitiamo nelle montagne austriache o tedesche più di «rito». Per le vie ordinarie, nella stagione estiva tali montagne fin nelle più alte vette divengono più o meno dei luoghi di ritrovo e, invero, per ogni specie di elementi. Chi scrive è pronto a riconoscere che probabilmente egli si trova in ritardo rispetto ai tempi e agli «ideali» dei tempi. Personalmente, egli conserva e difende una concezione aristocratica della montagna, quale dominio di pochi, più come «ascesi» e liberazione – se così si può dire – che non come sport e soprattutto come sport democratizzato e di conseguenza più o meno materialistico. Ma qui non vogliamo in nessun modo entrare in una discussione in fatto di principi. Se può essere utile che gente di ogni ceto, di ogni età e di ogni sesso per una specie di compensazione organica si riversi dalle città nella natura e «naturalisticamente» viva anche imprese, che erano solite compiersi in un altro significato, è certo che a tale riguardo i popoli tedeschi si trovano più avanti di altri. Lasciando dunque da parte ogni valutazione, in ciò vogliamo solo chiarire la causa di una reazione naturale che in noi doveva prodursi di fronte allo spettacolo della via ordinaria al Gross-Glockner (via che lo raggiunge per cresta partendo dalla Adlersruhe-Hütte e attraversando il Kleinglockner), via che lo scorso anno, come gli altri anni, ci è sembrata mancare di una sola cosa: di un agente che desse il «destra» e «sinistra» alle cordate in ascesa e in discesa lungo una pista divenuta, a lungo andare, una specie di trincea o di corridoio a perpendicolo nella neve e nel ghiaccio.

Dunque, come primo movente, questa reazione, una volontà di essere il meno possibile «in compagnia» e di «avere» questo famoso Gross-Glockner a tu per tu, per una via non battuta e conservanteci una impressione di isolamento, di conquista e di rischio. E qui entra in gioco il secondo movente.

Sfogliando la guida più nota e quotata del gruppo montano in questione, quella di Franz Tursky (*Führer durch die Glocknergruppe*, Wien, 1925), a p. 153 (n. 219) trovammo la descrizione della «Via Pallavicini» in ter-

mini quasi allarmanti. Anzitutto, come grado di qualifica della difficoltà, il sesto grado: *aüßerst schwierige und gefahrvolle* – cioè: estremamente difficile e piena di pericoli. Poi: fatto solo due volte, nel 1899 la prima e nel 1923 la seconda. Segue, come durata dell'ascensione: dalle dieci alle dodici ore – il che, praticamente, significa pericolo di essere arrestati dalla notte nel vivo di una parete di ghiaccio a perpendicolo nel caso di un qualunque motivo di ritardo per circostanze sfavorevoli. Infine, a completare questa allettante «messa in scena», la guida avvertiva che era stato d'uopo tagliare né più né meno che... duemila e cinquecento gradini.

Non sapendo della poca esattezza di tali informazioni (1), con tutto questo, pensammo che ve ne era a sufficienza per allarmare il bravo pubblico brulicante in ben sicure cordate lungo la via ordinaria e per proteggere con una barriera di timorato rispetto una ascensione non banale. Per conto nostro, non prendemmo naturalmente alla lettera le difficoltà prospettate dal libro-guida, sia perché conoscevamo bene l'inclinazione delle guide tedesche ad esagerare le cose, sia – e soprattutto – perché, trattandosi di un'ascensione in puro ghiaccio, le difficoltà sono sempre relative, dipendendo dalle condizioni del momento. A quest'ultimo proposito potevamo addurre la personale specifica esperienza di un'ascensione estremamente simile a quella del Pallavicini-Weg, data essa stessa per «estremamente difficile» e già da noi narrata: la parete Nord del Lyskamm Orientale nel Monte Rosa.

Ora, quando capitammo nel Gruppo del Gross-Glockner, le condizioni non potevano essere migliori. Aveva nevicato per quasi una settimana oltre i duemila e cinquecento metri e stavano seguendo giornate di magnifico sole. Era dunque da aspettarsi che sulla parete, per ripida che fosse, venisse a trovarsi non ghiaccio vivo e nemmeno neve molle inconsistente su ghiaccio vivo (la condizione peggiore), bensì neve congelatasi sul ghiaccio vivo, non tanto dura da imporre lo scalinamento continuo, non troppo molle da non tener fermo sotto i ramponi. Ed è precisamente così che in massima le cose si sono presentate nel giorno della nostra ascensione – il 19 agosto 1934 – onde né per durata né per difficoltà la «Via Pallavicini» si dette ad un prezzo caro quanto il nostro libro lo aveva prospettato. L'ascensione è stata compiuta in cordata di tre: mi erano compagni un italiano, Carlo Rossi di Lauriano (2) ed un inglese, sir Edwin Grant Duff (3). Il giorno prima ci

(1) L'informazione ci risultò poi inesatta. La «Via Pallavicini» è stata fatta altre volte e verosimilmente anche prima della data di edizione della guida del Tursky (1925). Sembra che due Inglesi vi abbiano lasciato la vita. Si tratta però sempre di un'ascesa eccezionale a giudizio di ogni guida del luogo.

(2) Il duca Carlo Rossi di Lauriano fu amico e collaboratore di Evola, a partire dall'esperienza de *La Torre* (n. 8 del maggio 1930) e soprattutto nella pagina speciale *Diorama filosofico* degli anni Trenta e Quaranta (N.d.C.).

(3) Di questo misterioso personaggio si fa parola in una lettera di René Guénon (datata

eravamo trasportati, per osservare, fino alla Oberwalderhütte, un piccolo rifugio ancorato su una nera roccia emergente quasi come su di un'isola nel gran mondo di ghiaccio del Gruppo del Gross-Glockner. Da là, stesi lo schizzo del monte, studiando inoltre, con l'aiuto di un potente cannocchiale che si trova a disposizione di quel rifugio, l'itinerario.

Per l'ascensione, è noioso che si debba perder molto tempo prima di giungere all'attacco della parete, traversando anzitutto una vera e propria *mer del glace* che si stende dinanzi al Gross-Glockner, poi il *Pasterzen-gletscher*, ghiacciaio crepacciato irto di seracchi. Perder troppo tempo per questa parte preliminare significa trovarsi in parete solo quando il sole comincia a far fonder eccessivamente, e quindi a render infida, la neve, in tratti difficili. D'altra parte, se la traversata dell'anzidetta *mer de glace* si può fare benissimo nel buio partendo dalla Oberwalderhütte o dalla più vicina Hoffmannshütte, m 2443 (come abbiamo fatto noi) non si può dir lo stesso per la parte immediatamente sotto parete, specie nelle condizioni anzidette, poiché l'abbondante neve caduta tende continui agguati coprendo insufficientemente spacchi e crepacci, ed occorre avere un minimo di luce per poter andare avanti con una certa sicurezza, senza dover sondare ad ogni passo la neve.

Noi abbiam preso la destra, ove aiutano delle rocce prospicienti la *mer de glace*, poi una collina di neve non crepacciata. In seguito siamo andati longitudinalmente, quasi in parallelo con il crepaccio di base che accompagna la catena dei Glockner: fino ad un punto ove, proprio sotto l'attacco della Via Pallavicini, il crepaccio si interrompe, perché colmato dalla neve discesa a valanga dall'alto, appunto lungo questa via.

Per quel che riguarda il suo aspetto tecnico, non vi è molto da dire su questa ascensione, come del resto accade per quasi tutte quelle che sono di puro ghiaccio, non di roccia. Quale l'abbiamo trovato, il primo tratto dopo il crepaccio è ottimo e non presenta nessuna difficoltà, appunto per la presenza della neve caduta dall'alto e accumulativisi. Procedendo, la pendenza si rende subito forte – del 65 per cento, secondo il dato della guida

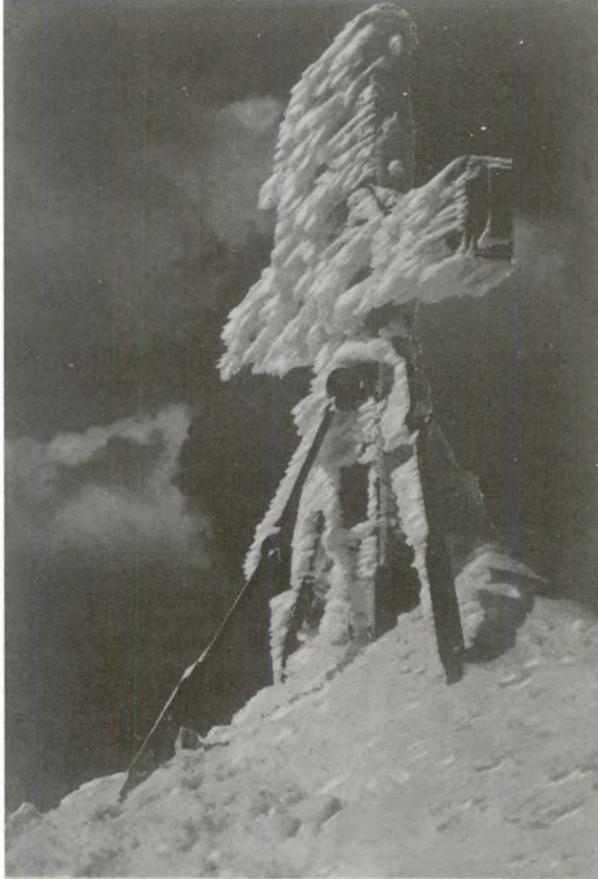
dal Cairo, 24 giugno 1948) diretta a Julius Evola, in risposta ad una lettera di questi del 21 aprile 1948, in cui si dice: «Non ho più avuto alcuna notizia di Grant Duff da molti anni; l'ultima volta che mi ha scritto, prima della guerra, si trovava in America; chi sa se vive ancora? Avrebbe ora poco più di 80 anni...» (cfr. R. Guénon, *Lettere a Julius Evola (1930-1950)*, a cura di R. del Ponte, SeaR Edizioni, Borzano, 1996, p. 58). Ne derivano due considerazioni: che questo baronetto inglese, su cui vorremmo sapere qualcosa di più, avrebbe accompagnato in cordata Evola (all'epoca trentaseienne) sul Gross-Glockner alla considerevole età di oltre 66 anni; che l'essere stato in familiarità di rapporti con Guénon presuppone perlomeno una frequentazione o un interesse per il mondo dell'esoterismo. D'altra parte, Guénon è noto come nutrisse un assoluto disinteresse per l'«alpinismo metafisico» (cfr. la lettera del 29 settembre 1929 a Guido De Giorgio, in riferimento all'articolo di Domenico Rudatis in *Krur*: «... ho visto in effetti quelle storie di ascensioni in montagna e mi sono chiesto che cosa c'entrassero lì dentro» (in R. del Ponte, *Evola e il magico «Gruppo di Ur»*, SeaR Edizioni, Borzano, 1994, p. 170) (N.d.C.).

già citata – e l'ascesa richiederebbe certo un tempo notevole se si volesse andar su senza tralasciare già da qui nessuna delle manovre di sicurezza. Per conto nostro, nella contentezza di non trovare ancora il temuto ghiaccio vivo, ci siamo portati su per dir così d'assalto, a gruppi di rapidi passi sostenuti piuttosto avventurosamente dalla piccozza piantata in alto dalla parte del becco: fino a che, esaurita la capacità di agilità e di energia per ognuna di queste singole corse, via via si scavava a colpi di rampone una base per stare in piedi in equilibrio, o almeno addossati al ghiaccio, a sostare qualche secondo onde riprendere fiato per la corsa successiva. Questo metodo ci ha permesso di risparmiare un tempo non indifferente e se esso, come si capisce, è più rischioso che non il regolare procedere con «sicurezze» reciproche, psicologicamente ha il merito di conservare una tensione ed uno «spirito di conquista» la cui influenza sulle stesse facoltà nervose e fisiche non è per nulla da trascurarsi.

Senonché presto giunge un punto in cui andare innanzi in tal modo non è più possibile senza decisa imprudenza, perché la parete si rende sempre più liscia e dopo aver esaurito l'energia in una singola avanzata, si corre pericolo di non aver forza sufficiente per scavarsi un posto di sosta, il ghiaccio non prestandosi più a farsi intaccare con semplici colpi di rampone. Il sole che con la sua ascesa quasi accompagnava la nostra, poté offrirci, fino ad un certo punto, un aiuto, con l'ammollire la parte più esterna del ghiaccio. Abbiamo tentato di portarci più a sinistra, verso le rocce, per poter ritrovare la condizione favorevole della neve, ma, oltre un dato limite, si viene a trovare l'opposto, cioè neve recente non gelata che, data la pendenza, minacciava di franare e di spedirci giù insieme ad una piccola valanga. Così, dopo due o tre serpentine, ci siamo riportati sulla direzione del canalone centrale. Questa è la parte più difficile e pericolosa dell'ascensione. In pari tempo, è anche la parte che incide nell'animo esperienze indelebili.

In questo restar sospesi vertiginosamente a mezza parete, senza nessuna possibilità di evasione, fra e luce e ghiaccio abbacinante, allontanati da qualsiasi diversivo o possibilità di slancio, costretti a ferrea lucidità, ad assoluto controllo di tutti i fattori psichici e fisici richiesti per creare equilibri del corpo, che un elemento imponderabile basterebbe a distruggere – in tutto ciò si trova portata fino all'estremo la caratteristica spirituale dell'esperienza dell'ascensione: il sentirsi soli in un libero inesorabile mondo, lasciati alle sole proprie forze, chiamati ad un tu per tu assoluto con le forze più profonde e misteriose del proprio organismo e della propria sensibilità, destati ad un puro, duro dominio che quasi ci rende partecipi di quella stessa incrollabilità e di quella stessa trascendenza rispetto all'umano, che nelle cime splendenti e sovrane sembrano trovar la loro sensibilizzazione simbolica.

In condizioni come queste, l'ascensione in ghiaccio può forse dar di più delle stesse ascensioni in parete nella roccia. Si è che in essa alle sensazioni interiori ora dette se ne aggiunge un'altra tutto peculiare: la sensazione



**20. Cartolina non viaggiata.
Grossglocknerkreuz 3798 m.**

del *destino*, una specie di *amor fati*. La roccia infatti mostra quasi sempre un volto palese: è salda, è quella che è – è solo questione della forza dell'uomo padroneggiarla, è cosa della sua agilità e della sua intelligenza trovarne, sceglierne e sfruttarne le prese, che ben raramente non si lasciano provare prima nella loro consistenza. Invece il ghiaccio ad ogni istante può tradire: allora è impossibile non far entrare come un elemento vivente dei propri pensieri l'idea di un darsi al destino, di un farsi uno col proprio sconosciuto destino, quando non sono centinaia ma quasi migliaia i brevi tratti incisi nel ripido ghiaccio che possono franare od anche solo slabbrarsi per un nonnulla; centimetri, se non millimetri, di ghiaccio che cedono bastano per far scivolare il piede o per scagliare irrimediabilmente nell'abisso di centinaia e centinaia di metri chi si è fidato.

Ora, appunto di questo si tratta in ascensioni del genere: non è possibile scalinare fino ad aver uno spazio che regga interamente e saldamente il piede, anziché la semplice parte anteriore del rampone per equilibrio, senza impiegare un tempo inammissibile. Il senso di sicurezza che purtuttavia si manifesta accompagnandosi ad una straordinaria lucidità del pensiero e del movimento ha allora qualcosa di non umano. Se, rispetto ad ogni aiuto esterno, ascensioni simili ci lasciano soli con noi stessi, esse in pari tempo, rispetto all'interno, ci congiungono a qualcosa più che non soltanto noi stessi: appunto ad un'azione connessa in modo profondo e trasfigurante col «destino», quale legge superiore preordinante opportunamente i rapporti delle forze più misteriose delle cose con quelle dei viventi. Quasi si direbbe che questi significati, nel loro sorgere da un'esperienza di ghiaccio e di alpi, trovino una inconscia muta espressione nella figura stessa della grande croce piantata sulla vetta del Gross-Glockner: incrollabile, fatta di sbarre di ferro, incrostata di ghiaccio, quasi simbolo complessivo di durezza siderea, di dedizione sacrificale, di destino e di trasfigurazione.

L'ascensione, ad un certo punto, cambiò andamento. Si è che per il sole già alto e particolarmente ardente non si poteva continuare ad andare in prossimità del centro del canalone senza palese pericolo, a causa di frammenti di ghiaccio e di roccia che cominciavano a cadere dall'alto sibilando per l'aria come proiettili – e di piccole fughe di neve scivolante che potevano però preannunciarne altre più grandi, capaci di gettarci in basso. Dopo qualche serpentina, decidemmo dunque di spostarci a sinistra, verso la linea del cosiddetto *Nord-Grat*, cioè della nervatura di roccia nera.

Qui, la solita difficoltà di trovare tratti di ghiaccio estremamente vivo, vetrato, in prossimità delle rocce, insieme al vantaggio dell'appoggio più fido offertoci di tempo in tempo da appigli della roccia stessa. La direzione di questa nervatura ci portò direttamente alla *Obere Glocknerscharte*, che è la selletta che si vede fra le due massime cime. La «Via Pallavicini» finisce qui, sboccando nella via ordinaria in una cresta di ghiaccio larga un piede, con sdrucchiolo a destra e a sinistra, ma con tracce profondissime e sicure create dal continuo passaggio. Dopo tale cresta, la cima si lascia raggiungere rapidamente attraverso alcune lastre di roccia munite perfino di

corde metalliche e di paletti. Sulla cima, naturalmente, vi era il solito «pubblico» dei rifugi, con guide, corde, macchine fotografiche e binocoli, utili, questi ultimi, per verificare la nostra inverosimile provenienza attraverso la ricerca delle tracce che avevamo lasciate. Essendo partiti dalla Hoffmannshütte alle quattro del mattino, si era in vetta verso le quattro del pomeriggio. Ma buona parte di questo tempo si riferisce alla discesa da quel rifugio fino al livello della *mer de glace* e poi alla traversata del ghiacciaio di base fino al crepaccio terminale. Almeno nelle condizioni che si sono presentate, il grado di «estremamente difficile» non ci sembra che si addica a questa ascensione, anche se essa resta pericolosa – e per usare almeno una volta a proposito e senza letteratura questa espressione convenzionale – «vertiginosa». Lo scalinare si rende veramente indispensabile solo a tratti, sempreché chi vada abbia agilità, ardire e misura di mosse, e su questa base non voglia trasformare l'ascendere in un estenuante lavoro pur di avere un massimo di sicurezza che pertanto, in una parete così esposta dal principio alla fine, sarà sempre relativo.

7. Meditazioni delle Vette

Zona del Monte Bianco, luglio

Sono state lunghe ore di ascesa dall'oscurità verso la chiarezza. Dalle masse dure e buie delle abetaie nibelungicamente soffuse di nebbia, attraverso la più alta zona dei macigni e delle desolate morene ci siamo portati, all'alba, fin sui lembi del ghiacciaio inferiore; e da questa zona che, come secondo il suo stesso nome – *Mer de glace* – sembra una immensa fiumana congelatasi subitamente in una massa piana e uniforme da lontano, ma che da vicino, striata continuamente dai crepacci e dai seracchi, dà l'impressione di un tumultuoso mondo di onde ora bianco-azzurrine, ora bianco-grigie, ora bianco-splendenti, la dinamica del cui accavallarsi sia stata magicamente arrestata e solidificata – da questo strano mare bianco interrotto, come tra *fjords*, da punte e nervature oscure ed aspre di roccia spezzata, lasciando indietro gli ultimi fumi delle brume che ancora colmano le valli, siamo andati oltre, per pareti, spalti, ponti e abissi di ghiaccio, lavorando di corda, di piccozza e di ramponi, mentre d'intorno sale e si irradia nel cielo una luce radiosa. Ancora delle brevi, erte riprese di roccia, poi, in grandi calme curve gelate, la vetta.

Siamo al confine.

Intorno, si schiude un orizzonte ciclico, totale: un mare composto da tante catene successive, ora di ghiaccio, ora di roccia, che sia per la varia natura che per la diversa distanza assumono ogni gradazione di colore fino a perdersi, sfumando e dando il senso dell'illimitato, nel più lontano orizzonte, donde emergono, immateriali come delle apparizioni, le forme, lontanissime e come naviganti nella atmosfera perlacea, di ancora altre vette.

È l'ora delle altezze solari e della grande solitudine. Dopo queste lunghe ore, in cui una volontà tenace si è imposta alla fatica, all'inerzia, alla oscura paura del corpo, non solo svanisce come l'eco di un sogno vano il ricordo di ogni cura e opera delle pianure, ma si realizza anche un mutato senso di se stessi, si realizza l'impossibilità a percepirsi ancora come quella cosa rigida, chiusa ed effimera che, in fondo per i più, è l'«Io». Questa non è però l'esperienza di un mistico naufragio o di un abbandono senti-

mentale. Anche il «lirismo» è qualcosa che trova assai più il suo posto nei circoletti letterari cittadini, che non quassù.

Qui, dove non vi è che cielo, e nude, libere forze, l'animo partecipa piuttosto ad una analoga purezza e libertà e per tal via si approssima a comprendere quel che sia veramente lo spirito. Esso percepisce ciò, dinanzi alla cui calma e trionfale grandezza tutto ciò che è sentimentalismo, utilitarismo e retorismo umano scompare; ciò che nel mondo dell'anima ha gli stessi caratteri di purezza, di impersonalità e di potenza propri appunto a queste altezze gelate, ai deserti, alle steppe, agli oceani. È il «soffio del largo» che si fa sensibile, come una forza di interna liberazione. E su queste cime, oltre le quali si distende una terra straniera, da esperienze in genere viene anche il modo per cogliere il segreto di quel che, nel senso più alto, è l'*Imperium*. Non per interessi particolaristici, non per gretti egemonismi, non per pretesti egemonistici o «sacri egoismi» si forma una vera tradizione imperiale: essa si forma invece là dove una vocazione eroica si desta quasi come una irresistibile forza dall'alto, ed impone l'andare avanti, avanti ancora, scalzando ogni motivazione materiale o razionale. Tale è, in fondo, il segreto di ogni grande tipo di conquistatore. I grandi conquistatori si sono sempre sentiti dei «figli del fato», i portatori di una forza, che doveva realizzarsi e dinanzi alla quale tutto, a partir dalla loro stessa persona, dal loro stesso piacere, dalla loro stessa tranquillità, doveva esser piegato e sacrificato. Qui, tutto ciò diviene evidente, immediato, naturale. La muta grandezza di queste cime pericolosamente raggiunte e dominatrici, limiti estremi di una azione che attraverso una razza guerriera si spande nel mondo con la stessa purezza, con la stessa fatalità, con la stessa – staremmo per dire – inumanità delle forze elementari: così come da un nucleo ardente si sprigiona e irradia incoercibilmente uno splendore.

È viene dunque da pensare che non diversa fu la forza dello stesso miracolo romano. In questa silente luminosità premeridiana le lente, altissime volute dei falchi librati su di noi evocano il simbolo stesso delle legioni – l'Aquila – nel suo senso più profondo e più vero. Viene da ricordare anche tutto ciò che di «sidereo» vi è negli scritti di Cesare: nessun sentimentalismo, nessun commento, nessuna eco della soggettività, pura esposizione di fatti, rude linguaggio delle cose e delle azioni, stile che sa di lucido metallo, come quello stesso della conquista compiuta da questo eroe universale della romanità. E vien da ricordare anche alcune parole riferite a Costanzo Cloro, parole massimamente rivelatrici per l'impulso occulto e forse inconscio dell'espansione romana: cioè, che questo condottiero, raccogliendo enigmatiche tradizioni, si sarebbe spinto con le sue legioni fino alla lontana Britannia non tanto per cogliere glorie militari o per sete di prede, quanto piuttosto per approssimarsi al luogo «ove la luce è priva di notte» e per «contemplare il Padre degli Dèi», sì da anticipare lo stato divino che, secondo la fede romana, attende gli imperatori e i duci dopo la loro morte. Federico Nietzsche scriveva: «Al di là del ghiaccio, del nord e della morte – sta la nostra vita, la nostra felicità».



**21. Cartolina viaggiata (timbro postale: Caprile - Belluno - 5.9.49)
indirizzata a: «Capitano Giulio Evola - Bologna - Centro Putti».
Ghiacciaio della Marmolada - Punta Rocca e Penia (3340).
Sul retro: timbro «Rifugio Fedata alla Marmolada - Via delle Dolomiti m 2050 -
Propr.: Dantone» e testo in tedesco a firma «L.R.».**

Attraverso il simbolo e in termini di oscuri presentimenti, questa tradizione ci avvia alla comprensione del significato latente nel più profondo di ciò che può chiamarsi lo spirito legionario romano. Queste schiere di uomini composti soltanto di forza, impassibili, capaci di ogni disciplina si irradiarono per il mondo, in fondo, senza un perché e nemmeno un piano veramente prestabilito, obbedendo piuttosto ad un impulso trascendentale, e attraverso la conquista, attraverso la realizzazione universale che essi propiziarono a Roma, coglievano oscuramente un presentimento di quel che non è più umano, di quella *aeternitas* che infatti andò a connettersi direttamente all'antico simbolo imperiale romano.

In quest'ora e in questo luogo tali pensieri ci si sono presentati con una strana potenza. E come da un luogo elevato, di notte, si abbracciano le luci sparse nella pianura fino ai più lontani orizzonti, così ci si affaccia anche alla mente l'idea di una superiore, immateriale unità, del fronte invisibile di tutti coloro che, malgrado tutto, oggi lottano in ogni terra una stessa battaglia, che vivono una stessa rivolta e sono i portatori di una stessa intangibile tradizione: scaglionamento nel mondo di forze apparentemente isolate e disperse, ma pur infrangibilmente connesse secondo la essenza, intese a custodire l'ideale assoluto dell'*Imperium* e a prepararne l'avvento, dopo che il ciclo relativo a questi tempi oscuri si sarà chiuso, mediante una azione tanto più profonda, per quanto meno essa è apparente, per essere una pura intensità spirituale staccata da tutto ciò che è agitazione umana, passionalità, menzogna, illusione e divisione. Calma e irresistibile potenza di questa luce che brilla sulle altezze gelate. Vi sono sempre punti e momenti – sono rari, ma ve ne sono – in cui l'elemento fisico e quello metafisico interferiscono, e l'esteriore aderisce all'interiore. E sono come «chiusure di circuito»: la luce che, per un attimo, come nel punto di tali chiusure, ne scaturisce, è certamente quella di una vita assoluta.

8. Tempesta sul Monte Rosa

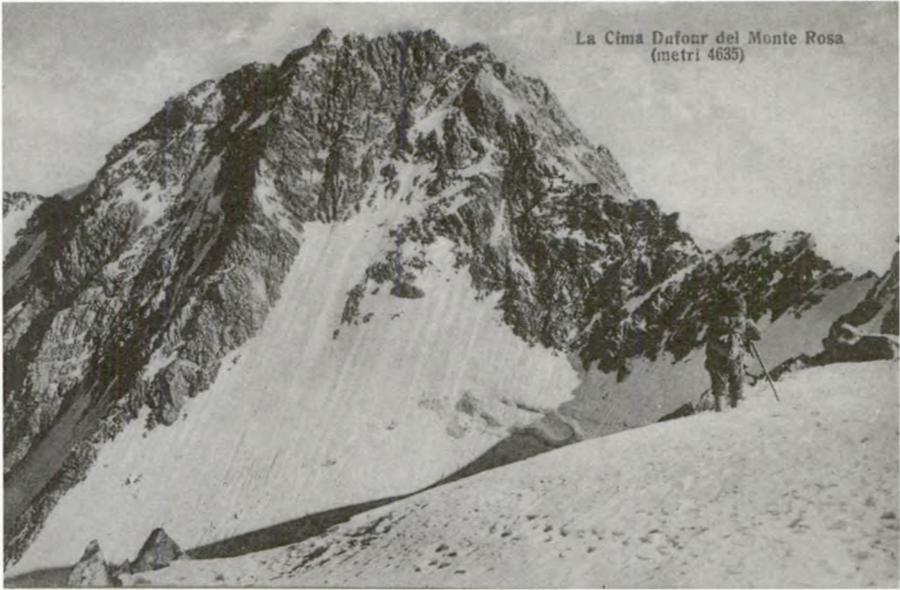
Fu l'anno in cui venne inaugurata la teleferica che da Cervinia porta fino al ghiacciaio del *Plateau Rosà*, a circa 3500 m. Le condizioni per chi ama veramente la montagna e soffre per ogni sua contaminazione turistica erano, allora, ideali. Trattandosi della zona di frontiera con la Svizzera, solo con un permesso speciale si poteva giungere fino alla stazione terminale di quella teleferica. Il rifugio mondano, villeggiantesco e pseudo-sportivo di coloro ai quali la montagna è stata messa a portata di mano, quasi come in una salita d'ascensore a pagamento, era inesistente. Ero assieme ad una accompagnatrice e l'uso di quella teleferica ci servì solo per raggiungere un punto di partenza, non di arrivo, perché nostra intenzione era fare la traversata per ghiacciai e rocce fino a raggiungere, dal *Plateau Rosà*, il gruppo del Monte Rosa.

Questa traversata è assai lunga ma non presenta difficoltà, quando il tempo è buono e ci si sa orientare. Agisce sull'animo come una liberazione questo andare soli fra una natura primordiale, ove le nevi si alternano con rocce nere o verdastre folgorate, con zone immense di lastre e macigni ammassati quasi come resti di qualche cataclisma delle origini. Per un tratto si discende, lungo un sentiero alto costeggiante una valle – l'occhio rivede con un senso strano di novità il verde dei prati e degli alberi – si risale quindi, si raggiunge un passo, da dove orme e segni rossi sulle pietre indicano la direzione verso il *Rifugio Sella* del Monte Rosa. Tale direzione la conoscevo bene. Così mi stupì vedere che d'un tratto, quasi per sortilegio, la via cessava: niente più segni, invece salti di roccia e fratture verso il ghiacciaio sottostante.

Era già sera, ci si trovava sui 3000 metri e dall'alba si era in marcia. Vano ogni tentativo di ritrovare, vicino, tracce di un sentiero. Infine, a mala-pena scorgemmo una pista di orme nel ghiacciaio inferiore. Scesi giù, decidemmo di seguirla, affidandoci alla buona fortuna. Nell'oscurità, presto ogni orma successiva fu l'unica guida per andare avanti. Erano le dieci di sera all'incirca quando approdammo al rifugio. Là avemmo la spiegazione. L'anno prima costoni interi della montagna erano franati. Nello stesso rifugio, ancorato su di una specie di promontorio della roccia, vi fu una notte di panico: sembrava che anch'esso si muovesse assieme alla roccia. L'antica via segnata era dunque interrotta.

Il giorno dopo volli fare ancora una volta la traversata dei cosiddetti *Gemelli* – il Castore e il Polluce – due vette di circa 4200 metri, unite da creste di ghiaccio. In sé, questa traversata non è difficile. Può però divenirlo, per il tempo e le condizioni del ghiaccio. Lasciato il *Rifugio Sella*, vi è da attraversare ciò che, quando il sole è alto e splende a pieno, senza enfasi si potrebbe chiamare un inferno bianco. È una vasta conca di ghiaccio nevoso in lieve ascesa, con qua e là dei crepacci, ove i riverberi del sole e il calore sono spesso insopportabili in quell'aria sottilissima. Poi si attacca il fianco ripido dello schieramento delle cime e si raggiunge la linea delle vette. Segue un paio di ore di creste di ghiaccio, con molti precipizi a destra e a sinistra, creste talvolta talmente sottili da dover andare senza appoggi, in equilibrio, sulla parte centrale, col vuoto d'ambo i lati. Particolari difficoltà si presentano solo quando, per aver soffiato il vento del Nord, si formano tratti di ghiaccio vivo durissimo. Si deve allora scalinare con la piccozza quando si è in diversi, a turno. Se si è soli, o in due, ogni misura di sicurezza è illusoria. Non si può usare il solito metodo, consistente nel fermarsi, piantare in profondo una piccozza, fare scorrere attorno ad essa la corda via via che il compagno, ad essa assicurato, va avanti, attendendo che questi trovi un punto adatto per configgere la sua piccozza e ripetere la stessa manovra di sicurezza per voi che lo raggiungete. Col ghiaccio vivo ciò non è possibile, l'essere legati con la corda rappresenta solo una «sicurezza morale», mentre la realtà è che se l'uno precipita, trascina con sé l'altro. Ma i *Gemelli* di solito non sono così brutti. Come compenso per l'ascesa, il panorama veramente superbo, glorioso, fantastico del mare di alpi e di cime del Bernese svizzero. L'escursione nostra non presentò difficoltà. Già nelle prime ore del pomeriggio si era di ritorno al rifugio. Poco dopo il tempo cambiò. Le linee delle vette sparirono tra folate di nebbia. Nella notte il tempo divenne decisamente brutto. Ma la mattina dopo, di nuovo chiarezza radiosa. E fra quella luce si scorse lontano sul ghiacciaio inferiore un uomo che andava a zig-zag, cadendo e rialzandosi, come un ubriaco. Non si tardò ad andargli incontro. Qua e là insanguinato, sembrava un allucinato. Ecco quanto si venne a sapere.

Il giorno prima egli, assieme ad altri due giovani e a due ragazze, poche ore dopo che noi, aveva fatto la traversata dei *Gemelli*. Il cattivo tempo aveva sorpreso il gruppo sulle creste. Mancando di visibilità, la situazione si fece subito disperata: perché tutto sta nell'individuare il solo punto che permette la discesa nel ghiacciaio inferiore del versante italiano. Quel punto non fu trovato e i cinque rimasero bloccati lassù, a 4200 metri. Si deve pensare a ciò che può essere una notte a quell'altezza col cattivo tempo, il vento soffiando da Nord quasi senza incontrare ostacoli. I cinque cercarono riparo dietro un pezzo di lastrone emergente, stringendosi tutti insieme su di una superficie illusoria, avente ai due lati il vuoto. Alle prime luci del giorno, una delle ragazze era morta (entrambe erano andate su in *shorts!*). Prima ancora che il tempo schiarisse, due dei giovani partirono per trovare ad ogni costo una possibilità di discesa. Restò il terzo giovane



22. Cartolina viaggiata (timbro postale: Gressoney - Aosta - 27.7.28).

La Cima Dufour del Monte Rosa (metri 4635).

Sul retro: testo a matita non firmato (Guido De Giorgio?) datato «Gressoney giovedì».

con la seconda ragazza. Già caduta in una semicoscienza, egli credette che anch'essa non vivesse più. Doveva esservi fra i due un qualche legame sentimentale. Il giovane si decise ad un gesto folle, si gettò giù, come per uccidersi. Invece questa fu la sua salvezza. La caduta provocò una specie di piccola valanga della neve soffice che lo accompagnò deponendolo quasi illeso sul ghiacciaio inferiore. Era lui che avevamo veduto andare a zigzag, sanguinante fra le nevi. La seconda ragazza in alto non era morta. Fu trasportata al rifugio delirante: ma la sua avventura non doveva avere conseguenze. Degli altri due giovani, uno cadde in un crepaccio rompendosi una gamba, l'altro finì col raggiungere la valle dove dette l'allarme.

In questa occasione, non potei non pensare quanto, in alta montagna, sia pura questione di destino. Un paio di ore più tardi e, forse, anche noi due, sulle creste dei *Gemelli*, avremmo fatto la stessa fine. E che dire quando si affrontano scalinando pareti gelate quasi verticali, ove basta che due o tre centimetri del ghiaccio di uno scalino tagliato cedano sotto un rampone per precipitare? Ma forse questo è uno degli aspetti più profondi dell'esperienza dell'alto alpinismo: una specie di *amor fati*, l'unire l'ebrezza dell'avventura e del pericolo ad una fiduciosa remissione a ciò che di non semplicemente umano si lega al proprio destino.

PARTE TERZA

ARTE E FOLKLORE



**23. Nicholas Roerich, «Tibetan Lama», Roerich Museum, New York.
(da «Archer. Society of Friends of Roerich Museum», gennaio 1928).**

1. Un'arte delle altezze: Nicola Roerich

L'arte di Nicola Roerich ha già fatto un certo rumore nel mondo. L'America, paese del *trust* anche nel campo intellettuale, ha senz'altro monopolizzata la gran parte della sua ricca produzione pittorica, e con una *Society of the Roerich Museum*, con esposizioni, con conferenze, con una lussuosa rivista (*The Archer*) tenta di creare ciò che si dice un «movimento» intorno alla personalità di questo artista (1).

In effetti, Roerich, pittore, non vorrebbe finire nella mera pittura. Attraverso i suoi quadri e la sua più vasta attività (poiché egli fa anche della poesia, scrive articoli, ha pubblicato relazioni dei suoi viaggi in Asia), egli tende invece e soprattutto a far agire nel mondo moderno il senso di una realtà superiore (2).

Ora, anche a non considerare che la sola pittura di Roerich, dobbiamo dire che la caratteristica di quest'ultima consiste nel dare – con mezzi relativamente semplici, se pur non scevri da una certa stilizzazione decorativistica – una natura, la quale sveglia in realtà uno strano senso di interiorità e, staremmo quasi per dire, di liberazione.

Questo, tuttavia, non è tanto da spiegarsi con qualcosa di soggettivo e di fantastico che l'arte di Roerich aggiunga e sovrapponga alla realtà; ma è invece e soprattutto da spiegarsi con un potere insito nella natura stessa dei soggetti trattati. La cosa si chiarisce, non appena si dica che il tema ricorrente della pittura di Roerich è l'Himalâya: la natura titanica e trasfigurata dell'Himalâya con le sue altezze, con le sue vertigini, con i suoi abissi, con i suoi silenzi senza nome, con le sue chiarità siderali.

Roerich – russo di nascita – si è spinto ripetutamente verso i varchi dell'Himalâya e della Mongolia occidentale, sia da solo che comandandovi una spedizione: vi ha soggiornato, ha fatto sovente vita comune con i Lama, per penetrare a fondo nelle loro tradizioni magiche e metafisiche, in cui si direbbe che il fisico e il metafisico, il reale e l'ideale cominciano a confondersi in una trama unica. È lo «spirito» dell'Himalâya, dunque, che parla

(1) Per maggiori informazioni si può consultare il sito Internet: www.roerich.org (N.d.C.).

(2) Su Roerich e la sua famiglia, i viaggi e i libri pubblicati, cfr. Joscelyn Godwin, *Il mito polare*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2001, pp. 120-126 (N.d.C.).

attraverso la pittura di Roerich; e, come dicemmo, questo spirito, per chi sappia realmente accoglierlo, giunge a risuscitare un'antica, un'arcaica sensazione di sé e delle cose: una sensazione primordiale e possente, andata sepolta nella subcoscienza col prevalere della vita da prigionieri e da agitati del mondo moderno occidentale.

Abbiamo accennato a particolari condizioni, nelle quali il reale e l'irreale, l'interiore e l'esteriore, l'oggettivo e il soggettivo cominciano a fondersi in una unica cosa. In via spontanea, ciò accade nelle grandi altezze – sopra ai quattromila metri sul mare: sia sulle vette che anche (quando si posseda una certa capacità di concentrazione spirituale) in aeroplano. Può allora accadere, presso determinate attitudini della coscienza, che le percezioni comincino, per così dire, a *smaterializzarsi*: esse acquistano un carattere di lievità, di immaterialità e di *mattudinità*, che non saprebbe venire descritto a chi mai l'abbia sperimentato.

In uno stato di semi ebbrezza, il quale non dà intorbidimento, ma invece superiore lucidità, le cose ci parlano in una lingua che prima non sospettavamo. Più oltre, avviene una dinamizzazione della facoltà immaginativa, la quale reagisce sui sensi, traducendo qua e là le percezioni in immagini che hanno un carattere simbolico come quello del sogno, che formano dei «miti» i quali vanno ad inserirsi fra la trama della coscienza di veglia. Nel Tibet, sembra che ciò accada in modo eminente: vi è una zona, che affettivamente può dirsi il regno permanente di simili stati, i quali contengono il segreto di molte e molte strane tradizioni che vi si riferiscono e che solo guardate dall'esterno sembrano pura superstizione.

Giungere al senso di ciò, per quanto possa sembrar singolare, è un punto essenziale per poter comprendere in tutti i suoi elementi l'arte di Nicola Roerich: la quale è appunto un'arte delle altezze rarefatte e nevose, là dove la sensibilità e l'aria stessa si smaterializzano e danno ad ogni momento il senso della trasparenza e del silenzio montano. Quasi in modo costante, nei suoi paesaggi vediamo introdursi il mito ed il simbolo: figure di asceti in contemplazione, e fuochi di magia, e forme di idoli, ed apparizioni elementari, e riverberi strani di luci – innaturali, *interne* – scaturiscono nei suoi quadri sullo sfondo di mari fatti di valli e di alpi: alpi su alpi, senza sosta, senza termine. Ciò, dunque, non ha il valore di una sovrapposizione fantastica alla realtà. In una natura, come quella dell'Himalâya, si può dire che il mito fa parte della realtà; esso in un certo qual modo la continua, la interiorizza, la completa in un significato il quale traspare immediatamente appunto da quelle forme, da quei simboli, da quelle luci, che non si saprebbe più dire se siano dentro o fuori di noi: se siano luci delle cose o illuminazioni dello spirito, o l'uno e l'altro ad un tempo.

Chi sia stato nel Tibet, verso le zone liminali dei grandi altopiani, senza essere ingombrato dalla preoccupazione dell'«esplorare» e di questa o di quest'altra impresa determinata, ne riferisce precisamente in questo senso: che d'altronde risorge nel penetrare l'anima della religione tibetana, le forme della sua spiritualità e della sua magia tradizionale. Roerich è il



LA CRESTA ORIENTALE DEL CASTORE (m. 4230)

24. Cartolina non viaggiata.
La cresta orientale del Castore (m 4230).

primo occidentale (se così si può chiamare un russo) che ha saputo raccogliarlo ed esprimerlo attraverso la pittura: sentendolo, in pari tempo, come qualcosa che va oltre la semplice arte, oltre la semplice e privata sensazione estetica, perché tende a realizzarsi come un senso della stessa vita. E per questo la sua pittura ha essenzialmente il valore di una *via*: di una via verso qualcosa di trascendente, nel senso integrale di questo termine e con riferimento non ad una astrazione, ma ad una esperienza reale. E noi crediamo che è solamente quando assurga ad un tale valore, che l'arte può dirsi veramente tale.

L'Himalâya ci porta alla purità non umana, al respiro non-umano: «Molti metri sopra il mare – ma quanti più sopra agli uomini!» scriveva Nietzsche a Sils-Maria. Essa, come già la nostra più alta Alpe (ricordiamo la visione notturna del deserto bianco, dalla *Capanna Margherita*, del Monte Rosa) (3), ci ricongiunge al nostro ambiente naturale e cosmico, che è il silenzio; alla nostra natura più profonda, che è quella stessa delle forze elementari della terra, la cui purità possente e calma si fissa nelle vette ghiacciate e lucenti, come in apici assoluti ed immateriali, come in nodi magnetici di ritmo nella grande trama del Tutto. Per questo, dicevamo che dall'arte di Roerich viene un brivido di liberazione, della liberazione più vera.

(3) Evola si riferisce probabilmente alle esperienze narrate in *Verso il deserto bianco* del 1928 e *La parete Nord del Lyskamm Orientale* del 1930 (N.d.C.).

2. Arte e simbolo nella sede delle nevi

Carattere specifico di ogni grande civiltà di tipo «tradizionale» è la totalitarità e l'organicità. In essa le varie manifestazioni della vita non si frantumano in domini distinti, ma si trovano raccolte intorno ad un asse unico e sono permeate, sia pure in diverso grado, da un unico significato – da un significato di spiritualità e di trascendenza. L'esterno si fa simbolo per l'interno; il visibile, per l'invisibile. Lo stesso mondo dell'azione acquista un significato «rituale», e solo a tale stregua si giustifica. Dalla «cultura» esula il carattere autonomo, laico, puramente laico che essa ha acquistato in epoche relativamente recenti: essa si presenta piuttosto come un insieme di approssimazioni a che lo spostamento virtuale o reale in quel che nell'uomo va di là dall'uomo sia propiziato. Ciò varrà dunque per il pensiero come per l'*ethos* eroico tradizionale; ciò varrà per le scienze come per la stessa arte. In una civiltà di tipo tradizionale l'arte non può essere che arte «religiosa», nel senso superiore, e non soltanto devozionale, del termine, lo psicologismo e il narcisismo estetico degli «autori» non può trovarvi alcuno spazio, ancor meno un naturalismo o un realismo in senso profano. Simili idee ci sono tornate alla mente nello sfogliare una magnifica pubblicazione dell'Accademia d'Italia relativa ad alcuni aspetti dell'arte di una civiltà fra le più aderenti ad un tipo «tradizionale»: dell'arte indo-tibetana (G. Tucci, *Indo-Tibetica*, Roma, 1933). Si tratta di uno studio consacrato ai *mc'od rten* e ai *ts'a ts'sa*, che sono gli uni dei particolari monumenti allieneantisi lungo i sentieri del Tibet e della prodigiosa «sede delle nevi» (tale è il senso della parola Himalâya), a volte isolati, a gruppi o collegati da caratteristici muriccioli recanti iscrizioni sacre; gli altri, cioè: *ts'a ts'sa*, delle piccole immagini di creta, coniate con figure divine e con simboli, destinate in gran parte ad essere offerte ritualmente, dal viandante, a sostituire gli stessi *mc'od rten*, o ad esser accolti in questi, giacché, in ultima analisi, *mc'od rten* significa letteralmente «ricettacolo o sostegno delle offerte».

Mc'od rten della «discesa dal cielo», della «grande illuminazione», della «vittoria», del «grande prodigio», sono alcuni dei nomi, saturi di suggestione, per i principali esemplari di tali strani monumenti del Tibet. E più che non espressioni di servile adorazione e di umana pietà, i simboli e le formule che essi, o i muriccioli da cui son collegati, recano, sensibilizzano,

per così dire, il dono del *dharma*, cioè della «legge» o «via», che, rivelata e attuata eminentemente da esseri, quali il Buddha, resterà pur sempre principio di *vairagya* e di *udvega*, cioè di quel disgusto e di quel turbamento che strappa i «nobili» al semplice vivere e fa sorgere in essi la sensazione e la nostalgia di una realtà più vera, più libera, più possente. Per tal via, costruire ai *mc'od rten*, o plasmare a suo luogo un *ts'a ts'a*, è cosa che ha quasi il senso di aggiungere un nuovo anello alla catena invisibile della «legge» e del «risveglio»; e nel rituale rigoroso che presiede l'edificazione di tali monumenti essendovi il senso e l'intenzione precisa di attrarre e di legare magicamente ad essi una vita e una «presenza» divina, l'atto di chi, passando dinanzi ai *mc'od rten*, farà una offerta, reciterà una formula, depositerà una piccola immagine impastata sul luogo nello spirito di materializzare ritualmente una intenzione e una fede, significherà partecipare a quella vita invisibile e, simultaneamente, accrescerla con un nuovo germe vitale, che fruttificherà occultamente per chi l'ha disposto.

L'autore della monografia, di cui stiamo parlando, rileva giustamente che, nei quadri delle tradizioni più caratteristiche per l'India e per il Tibet, «tutto quanto abbia comunione con la fede è espresso in un linguaggio immaginoso di linee e di forme che sollevano il credente o l'iniziato a piani di esperienze superiori e sono quindi efficaci veicoli di realizzazioni mistiche. L'arte indiana non è stata mai caratterizzata dall'esattezza tecnica o dalla riproduzione fedele di cose invisibili. Costruire, dipingere, scolpire, è tradurre nei geroglifici della linea, della forma o del colore esperienze e verità e intuizioni presenti con chiarezza maggiore o minore nello spirito di tutti». Questo criterio è rispecchiato anche dai *mc'od rten*, ove determinate ragioni simboliche, analogiche ed anche magiche stanno ad ispirare e a determinare la costruzione del monumento fin nei suoi particolari più minuti, secondo una data forma anziché secondo un'altra. Ma qui va sottolineato – più di quel che non risulti al lettore dal volume – l'opposizione fra il tipo di quest'arte simbolica e il tipo dell'arte religiosa quale appare soprattutto nel cristianesimo. Ciò che per il credente cristiano sono divinità in forma di persone, di esseri sovranaturali da lui distinte, per le tradizioni metafisiche dell'Oriente (come del resto anche per molte del nostro più antico Occidente) non sono che simboli per stati trascendenti di coscienza e per energie mistiche, suscettibili, gli uni e le altre, ad essere realizzate *sub specie interioritatis* lungo la «Via del Risveglio». Alla teologia si sostituisce dunque una psicologia trascendentale. Quell'umanizzazione e quella sostanzializzazione del divino, che di conseguenza è così frequente a riscontrare nell'arte religiosa cristiana, fino a dar luogo ad un naturalismo *sui generis*, qui è dunque affatto assente. La stessa mostruosità di certe immagini dagli innumeri arti e teste, sta ad indicare che non si tratta di nulla che abbia riferimento anche da lontano o analogico, con la natura, ma solo di simbolo.

Peraltro, nelle singole parti dei piccoli monumenti tibetani a forma di piramide si sensibilizzano, per dire così, appunto le tappe o i gradi gerar-



**25. Cartolina non viaggiata.
Catena delle Odle.**

Sul retro: timbro «Albergo Alpino - Rifugio Sciatori - a m 1834 - Bressanone».

chici di un itinerario del «risveglio» e del compimento interno. In basso, come base, il primo gradino dei *mc'od rten* secondo la tradizione varrà a richiamare alla mente del viandante le «quattro consapevolezze», cioè i precetti di una chiara coscienza della corporeità, della sensazione, dell'immaginazione, dell'insegnamento. Da tale gradino procedendo verso l'alto, i successivi elementi della costruzione ci diranno successivamente delle «quattro perfette rinunce»; poi delle potenze di determinazione e delle virtù propizianti l'illuminazione; dell'ottuplice sentiero (che è quello di una cognizione, di una intenzione, di una parola, di una vita, di un'azione, di uno sforzo, di un sapere e di una concentrazione perfette). Ancor più in alto l'edificio ricorda forme trascendenti di conoscenza, capacità di visioni che vanno oltre i limiti di nascita e di morte, potenze di intrepidezza e di vittoria di fronte alle forze oscure della natura e dell'*eros*; infine, al sommo della torretta, un triplice ornamento va spesso ad esprimere la trinità suprema costituita dal Sole, Luna e Fuoco: il Sole – la maschia energia divina; la Luna – la forza strumentale realizzatrice, la *dynamis* femminile; il Fuoco divampante – la sintesi dei due (spesso data col simbolismo del congiungimento del dio solare con la sua posa o «potenza», *shakti* avendo in sanscrito questo doppio significato) principio di ogni animazione e d'ogni risveglio. In tutta la gerarchia ora accennata si tratta di elementi che, secondo le dottrine indo-tibetane, hanno realtà sia come fatti di supercoscienza, sia come elementi oggettivi del mondo, sia, infine, come potenze dormenti nel profondo dell'entità umana. Infatti, in alcuni *mc'od rten* il simbolismo fa corrispondere i vari elementi dell'edificio votivo ai vari centri mistici, o «ruote di vita» – *chakra* – che la conoscenza iniziatica degli asceti riferisce a determinati «punti» del corpo. Allora Sole e Luna vengono a corrispondere, a loro volta, a due misteriose energie in opera nella realizzazione interna, e la loro sintesi è quel «Fuoco» che dovrà ridestare o «far fiorire» – *sphota* – tali centri mistici e condurre l'asceta fino a quel supremo compimento, per il quale i testi buddhistici usano spesso il simbolismo dell'alta montagna, del Leone vittorioso, o del *rdorje* – «ciò che è fatto di folgore-diamante» – e di cui in un testo è detto: «Ora non vi è più né un qui né un là, né venire né andare, né vita né morte, ma calma e illuminazione come in un oceano infinito».

Ci ricordiamo di un'ascesa alpina questa estate in una regione che è fra quelle che meglio conservano l'eco del medioevo cattolico più «tradizionale»: il Tirolo austriaco.

Partendo dal limite di oscure, nibelungiche selve, su in alto, attraverso sterpaie e macigni, lungo un sentiero incerto fra morene, fin quasi dentro ai ghiacci perenni si susseguivano piccoli rozzi santuari, fatti, a quelle altezze, quasi più per le cose che non per gli uomini, seguendo un itinerario sacro – le varie stazioni della *Via Crucis*, dalla Passione fino alla Resurrezione – ma ritmando simultaneamente le tappe di una ascesa faticosa, dalla nebbia delle valli sino alla chiarezza lucente e disincarnata delle cime. E su

in alto, sul vertice del Gross-Glockner, sorgeva dai ghiacci una grande croce fatta di sbarre d'acciaio, incatenata sulle rocce al centro di un orizzonte ciclico e liberato, recando al mezzo dei versi antichi d'intonazione fra il sacro e l'eroico. Una vicenda fisica che, in momenti di corrispondenza fra l'interno e l'esterno, recava in pari tempo qualcosa di metafisico. Forse esperienze come queste ci introducono in modo vivo nel significato di quel che, in una regione parimenti di altezze, ma ben altrimenti satura di «mito» e di simbolo, quale il Tibet, la serie dei *mc'od rten*, dei muriccioli e delle strane pietre rituali costellanti plaghe deserte, può significare e ricordare al viandante e all'asceta in quei silenzi ed in quelle solitudini, che sono l'ambiente naturale di ogni grandezza.

3. Religiosità del Tirolo

Le Dolomiti sono coreografia. Il Tirolo è mondo elementare. È la differenza stessa – staremmo per dire – che intercorre tra l'ariosa architettonicità della S. Pietro romana e il chiuso èmpito gotico vibrato verso il cielo nelle cuspidi nere della S. Stefano a Vienna.

Malgrado tutto le Dolomiti sono un mondo mediterraneo: un mondo di luci, di colori, di aerità. La terza dimensione delle cose vi è percepita appena, come presso ad uno scenario fantasmagorico. È necessaria la notte, a che il suo mondo di chiare apparizioni spiccante fuor da un impeccabile mondo vegetale si trasformi in sagome enigmatiche, minacciose, complicate; ovvero è necessario il trapasso dalla contemplazione all'azione, la presa di contatto diretta, arrampicatoria, con la roccia, con le sue resistenze, con la sua vertigine, con la sua impervia accessibilità. Il mondo del Tirolo è assai più quello del simbolo. Le sue chiarezze non sono quelle della roccia – ma del ghiaccio. E nemmeno è il mondo soltanto bianco dei grandi ghiacciai occidentali. La natura si prepara quasi alla sua trasfigurazione nella zona della pura luce gelata con una specie di asceti, di silenzio, di squallore. L'elementare è al primo piano: la distanza dall'uomo è assai più grande. Questo è il suo simbolo. Frammenti di una religiosità tradizionale, chiusa e profonda come in un medioevo ancora vivente, sulla rara popolazione, ne sono la controparte. Ricordi confusi ci restano di una lunga traversata del Gross-Venediger: dal Defregger-Haus alla Badwer-Hütte e, poi, dopo una «via alta», verso il cosiddetto *Innere Geschoss*, fino al Tauern-Haus. Qui non parleremo dell'apoteosi di ghiacci che si dischiude sul sentiero alto e che forse trova appena, altrove, un suo simile: nemmeno della via sulla grande acuta morena aureolata di nebbie, né delle serpentine in mezzo ad una vegetazione caotica e quasi avvelenata, più alta del capo, serpentine ripidissime, acquitrinose, infide, quasi su di un abisso. Giù, la valle alta, il torrente. Si va avanti, con lo stato d'animo delle ultime ore di luce. Ad un tratto la valle dà luogo ad una gola, e si trasforma. Sullo sfondo, spicca solo la vetta; tutt'intorno, è roccia caotica, giallo-nerastra, ma quasi come legno più che pietra, priva – si direbbe – della stessa qualità fredda e pesante del sasso. È roccia – e sono anche case, è un abbozzo di villaggio. Sono casupole di legno dello stesso colore, ma nessuna traccia di vita, porte aperte, finestre cadute, né

uomini, né animali. Unico rumore, lo scroscio di invisibili cascate dalla zona dei ghiacci. Sul margine del sentiero vi è una grande croce, con una data ed una scritta sbiadita, di cui non ricordiamo con esattezza le parole tedesche, ma che diceva approssimativamente così:

Tu che vai, fermati un istante, guarda i ghiacci e guarda il segno di Colui, che morì per la nostra redenzione, insegnandoci che la morte è la via verso la vita.

Una enigmatica leggenda vuole che il San Graal, la mistica pietra della luce simboleggiante la tradizione spirituale vivente dell'Occidente medievale, dalla Spagna – dal Monsalvato di Salvatierra – si sarebbe trasferito in Baviera, e infine in Tirolo. In Innsbruck, nella «Cappella d'Argento», fra le statue dei leggendari antenati dell'«ultimo cavaliere» europeo, di Massimiliano I, si trova quella di Arthur, il re della Tavola Rotonda e, appunto, dei Cavalieri del Graal. Sia pure nella chiusura e nell'irrigidimento proprio ad una realtà residuale, nel Tirolo sembra conservarsi qualcosa di questo oscuro retaggio. Le origini della razza prevalente, dinàrica e nordico-dinàrica, non sono chiare. Certo è che il cristianesimo deve aver ravvivato in essa una eredità assai più remota, dandole la possibilità di protrarsi, trasformata, in un ulteriore periodo storico.

La presenza di alcuni simboli primordiali in forma cristianizzata, più che occidentale, deve avere questa origine. È per esempio assai diffuso, nelle valli tirolesi ed anche in città, come Innsbruck e Lienz, una strana variante del crocifisso, che poggia sul geroglifico dell'Ariete, formato con trofei di caccia e che porta intorno al Cristo una aureola solare dello stesso tipo radiante delle religioni primordiali. Al sommo di case campestri, sempre fedeli ad un tipo caratteristico di stile, si trovano interessanti combinazioni del crocifisso con figure animali sintetiche, varie a seconda delle valli, le quali conservano con grande verosimiglianza arcaici simboli «totemici». E così via.

Sono frequenti, in ogni caso, i segni di una religiosità che si stacca dal solito piano sentimentalistico o convenzionale e si porta direttamente al piano della sintesi spirituale. Poco fa, ne abbiamo indicato un esempio. Nell'Oetztal un sentiero che conduce fino ai ghiacci è, per così dire, ritmato dalle immagini della *Via Crucis*. Le varie «stazioni» si susseguono a lunghi intervalli, dalla «passione» fino alla resurrezione, là dove il mondo delle rocce finisce e si prelude quello dei ghiacci perenni. Ciò, in una zona fuori dagli itinerari alpinistici più battuti, come un rito anonimo e silenzioso, ma pur saturo di vivente significato. Nella zona del Gross-Glockner, in una gola ove scroscia in una turbinosa cascata il torrente generantesi da questa cima, vi è una piccola cappella con vari *ex-voto*. Uno di essi è rappresentato da medaglie al valore militare, con questa scritta: «*A Dio devo il coraggio che mi ha conferito questo onore*».

Ci ricordiamo di una cerimonia celebrata, non sappiamo per quale occasione, nella chiesa di Prägraten. La chiesa aveva l'aspetto di un vero e proprio schieramento. A destra gli uomini, a sinistra le donne, gli uni e le



**26. Cartolina viaggiata (timbro postale: Pera di Fassa - Trento - 6.8.53)
indirizzata a «Barone J. Evola - Grande Albergo La Santona - Modena».
Pera di Fassa m 1300 verso i Dirupi di Larsec m 2889.
Sul retro: testo in francese non datato con firma illeggibile.**

altre nei costumi tradizionali e in perfetto allineamento. Al centro, una specie di rappresentanza corporativo-militare, in piedi, con bandiere e stendardi. Tutti accompagnavano il motivo dato da un organo, ma rinforzato da trombe con effetto singolare non privo, malgrado le stonature, di una certa grandiosità. Nel Tirolo non vi è gruppo di case, per remoto ed esiguo che sia, che non abbia la sua cappella e passo montano o punto panoramico che non abbia il suo crocifisso, costantemente rimesso a posto ogni volta che vento o tormenta lo abbiano abbattuto o spazzato via: quasi come un muto invito a trasfigurare ed integrare quel che, come semplice emozione estetica, può venire dalla contemplazione della natura nella forma superiore di un significato spirituale, per non dire di un simbolo illuminante.

Sono frammenti di un mondo perduto, i quali, essi stessi, forse non potranno resistere ancora a lungo contro i tempi. Insieme al Salisburghese, il Tirolo è ormai divenuto alla moda. Un pubblico internazionale d'intonazione turistica e altresì mondana vi affluisce d'estate e d'inverno, spingendosi fino alle valli più remote, ove sorgono nuovi alberghi, mentre quelli esistenti si modernizzano e i paesi si accingono ad assumere il tono più o meno anodino dei centri di villeggiatura o di *ski*. Le tradizioni e i costumi vengono in risalto come oggetto di esibizione e di rappresentazione – il che equivale al loro sradicamento – e su questa base il pubblico esotico si «tiro-lizza» ed è raro trovare chi non assuma l'abbigliamento locale dei *Lederhosen* maschili e dei *Dirndl* femminili. Tutto ciò è il principio di una fine. Ancora una generazione e forse il pantano borghese del mondo moderno avrà sommerso e assorbito anche questi ultimi frammenti emergenti di una vita, che è la sola da potersi dire vera e normale.

4. Il pittore delle nevi tibetane

A Nuova York è stata organizzata di recente una nuova mostra del pittore Nicola Roerich, nel quadro delle attività della «Society of the Roerich Museum». È, questa, una organizzazione che aveva anche edito una lussuosa rivista, *The Archer*, organizzando conferenze, oltre ad esposizioni, e cercando di dar vita ad una corrente d'ordine non semplicemente artistico, sempre in relazione col Roerich. Sono fenomeni che oltre oceano spesso accompagnano l'apparire di personalità di un certo rilievo, anche se con la tendenza a passare ad uno sfasato proselitismo e a forme di una valorizzazione quasi industrializzata.

Russo di nascita, il Roerich ha avuto una vita assai movimentata. Ha molto viaggiato in regioni non ancora toccate dall'espandersi della civilizzazione occidentale, soggiornando soprattutto nel Tibet e nella Mongolia occidentale. Qui ha studiato anche le tradizioni locali, ha visitato conventi, ha fatto vita comune con asceti e lama per penetrare a fondo le loro credenze. È da quell'ambiente, ancora saturo di mistero e di influenze psichiche, presso al limite delle nevi eterne, che la pittura del Roerich ha tratto prevalentemente le sue ispirazioni. È poi da ricordare che il Roerich, il quale ha anche fornito materiale per gli studi indo-tibetici, ha scritto relazioni, ha pubblicato articoli e composto delle poesie, fra l'altro, ha dato lo spunto all'opera che, malgrado quanto pensano gli apprezzatori della sua ultima maniera neo-classica, resta il capolavoro di Igor Strawinsky, cioè *La Sagra della Primavera*, che riflette l'atmosfera di riti e cerimonie di popolazioni arcaiche.

Limitandoci alla pittura del Roerich, il maggior interesse essa lo presenta da un punto di vista non semplicemente artistico. Come tecnica, essa è assai semplice e lineare. Ma la materia è caratterizzata da una originale fusione del fantastico e del reale, del simbolico e del naturalistico, con l'effetto di dare una rappresentazione della natura (si tratta in prevalenza di paesaggi) compenetrata da un strano senso di interiorità e di illuminazione.

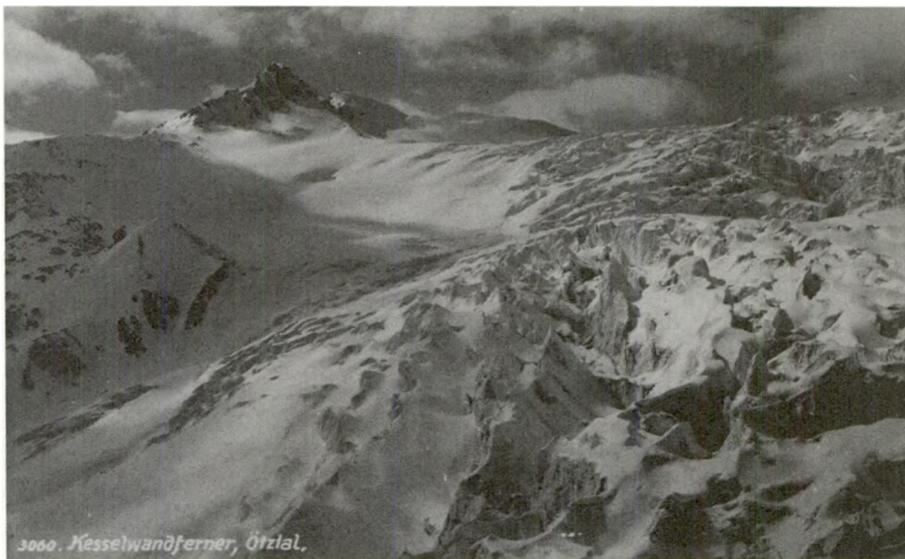
L'arte del Roerich è anzitutto un'arte delle altezze nevose e rarefatte, là dove la sensibilità e l'aria stessa si smaterializzano e danno ad ogni momento la sensazione viva della trasparenza e del silenzio. Ma in più, in modo quasi costante vediamo inserirsi nel paesaggio del Roerich il mito e

il simbolo: figure di asceti in contemplazione e fuochi di magia, e forme di idoli, e apparizioni elementari, e riverberi di luci innaturali, e alterazioni di ombre si aggiungono nei quadri, sullo sfondo di alpi, di lande deserte, di caverne, di valli, di ghiacciai, talvolta venendo usato anche un unico motivo di quest'ordine diverso per dare la chiave dell'insieme.

Ora, in ciò l'importante non è solo la creazione soggettiva del pittore Roerich; è soprattutto il documento di esperienze e sensazioni possibili, a loro modo oggettive, andate perdute nella vita occidentale moderna. Non si tratta, infatti, di sovrapposizioni fantastiche e arbitrarie alla realtà. Vi è piuttosto da riferirsi ad uno speciale ambiente, in cui si può dire che, come la realtà prende in certi suoi aspetti il carattere del mito, del pari il mito assume il carattere di una realtà *sui generis*, entra a far parte del paesaggio e della natura, in un qualche modo la continua, la interiorizza, la completa con una dimensione ulteriore, con un significato il quale traspare direttamente appunto da quelle forme, da quei simboli, da quelle luci, che non si saprebbe più dire se siano dentro o fuori di noi, se siano luci delle cose o illuminazioni dello spirito, o, ancora, l'uno e l'altro a un tempo.

In questi termini, l'arte del Roerich, la quale ignora tutti gli espedienti delle tecniche pittoriche astrattiste, impressioniste e surrealiste degli ultimi tempi, pur riprendendone, in fondo, le esigenze espressive, ha il valore di una testimonianza, perché devesi pensare che lo stato d'animo facente da base ad essa è lo stesso di quello che animò intere civiltà e tradizioni scomparse, secondo la parte centrale che vi ebbero il simbolo e il mito. È probabile che il Tibet sia stato una delle poche regioni in cui, grazie al suo eccezionale isolamento, si erano conservate fino ad ieri condizioni d'ambiente psichico e naturale altrove venute a mancare. Né deve esser trascurato il fattore altezza. Si sa che a grandi altezze, ove si sia immuni da mal di montagna e si abbia l'animo aperto, può intervenire uno stato di semi-ebbrezza, che però non dà intorpidimento ma una superiore lucidità; sì che le cose vi parlano spesso in una lingua che prima non si sospettava e le sensazioni, in una certa misura, si smaterializzano e si illuminano. A questa stregua il Tibet, e qualche altra regione parimenti risparmiata, erano da considerarsi come parti residuali di un mondo diverso, abolito da un processo generale di inspessimento e di fisicizzazione intervenuto nell'esperienza umana della realtà.

In un certo modo, quel che vi è di meglio nella pittura del Roerich dà dunque la chiave per ciò che si deve pensare circa il significato effettivo del mito e del simbolo nelle civiltà pre-moderne, anche occidentali. In origine, mito e simbolo non erano semplici creazioni della fantasia divagante, superstiziose, fiabesche o poetiche aggiunte ad una realtà da supposti identica a quella percepita oggi da ognuno, cioè egualmente estranea e chiusa, tale da consentire, al massimo, qualche interpretazione lirica soggettiva. Si trattava invece di forme nate, con grandi caratteri di uniformità, da un processo psichico analogo a quello che produce i sogni e anche certe allucinazioni (nei sogni la fantasia traduce in forme plastiche e simboliche



**27. Cartolina viaggiata (timbro postale: Berlin - 2.9.40)
indirizzata a «Herrn J. Evola - Innsbruck - Hauptpostlagernd».
Kesselwandferner, Ötztal.**

**Sul retro: timbro «Brandenburgerhaus - Kesselwandjoch - 3277 m» e testo in tedesco
non datato né firmato.**

oscuere percezioni), le quali esprimevano la sensazione di un altro lato della realtà, della natura e della vita – il loro lato «psichico», lato non meno oggettivo, nel suo ordine, di quello colto dai sensi fisici nella vita ordinaria. Per questo, mito e simbolo ebbero, come dicevamo, una parte così essenziale in civiltà antiche anche di altissimo livello spirituale, connettendosi ad ogni forma di vita, alle istituzioni, al diritto, al sistema delle discipline sacre, delle conoscenze tradizionali, delle attività tipiche.

È quel che già il Vico ha messo in luce parlando delle «civiltà eroiche», mentre lo Schelling ha descritto il processo necessario che fa scaturire il mito quale traduzione di un'altra dimensione della realtà, e il Guénon, l'Eliade e, in una certa misura, anche l'etnologo De Martino hanno indicato l'errore di chi considera l'esperienza arcaica della realtà e della natura come identica a quella attuale, del tutto fisicizzata a causa di una specie di chiusura o di atrofia di tutte le nostre facoltà percettive più sottili, realizzatasi nel corso della storia.

Che cosa, in America, può essere stato colto, di queste implicazioni dell'arte del Roerich, a che ad essa ci si sia interessati, non è facile dirlo. In effetti, tutto ciò che è America rappresenta l'estremo opposto: un mondo tecnicizzato e disanimato, nel quale solo le evasioni date da musiche e danze d'origine primitiva, dall'alcool, dalla delinquenza e dalla frenesia sportiva fanno da problematiche compensazioni.

Fonti bibliografiche

Poiché si è anche trovato che, in molti più casi di quanto si supponesse, Evola aveva riscritto o attualizzato, in tempi anche assai diversi, i medesimi argomenti in periodici o quotidiani differenti, di seguito indichiamo i riferimenti bibliografici delle versioni rintracciate con i titoli originari. Seguendo noi il criterio dell' anteriorità, il testo edito corrisponde alla versione apparsa in epoca più antica.

- *Dove regna il dènone delle vette (il pazzo eroismo dell'uomo di fronte alla natura selvaggia)*: in *Il lavoro d'Italia*, 16 settembre 1927.
- *Verso il deserto bianco*: in *Il lavoro d'Italia*, 16 settembre 1928 (firmato «S. Evola», per un evidente refuso).
- *Un mistico delle altezze tibetane*: 1. *Il dènone delle nevi – Il canto di gioia – Il canto dell'essenza delle cose (dalla vita di Milarepa)*, in *Ur*, luglio-agosto 1928; 2. *Un mistico delle altezze tibetane*, in *Rivista del CAI*, ottobre 1938.
- *Turismo, sport, montagna*: 1. note da *La Torre*, n. 4, 15 marzo, e n. 5, 1° aprile 1930; 2. *La Torre*, Edizioni del Falco, Milano, 1977, pp. 168-169 e 203-204.
- *Alpe e spiritualità*: in questo solo caso non possediamo i dati bibliografici precisi. Rinvenuto nell'ottobre 1974 fra le carte di Evola dal dott. Paolo Renzulli della Fondazione J. Evola, dovrebbe risalire al 1930 o 1931 ed essere apparso in un periodico dal titolo (forse) di *Sabato*.
- *Note sulla «divinità» della montagna*: 1. in *Rivista mensile del CAI*, gennaio 1933; 2. *La montagna quale simbolo*, in *Il Regime fascista*, 19 agosto 1933.
- *Spiritualità della montagna*: 1. in *Rivista mensile del CAI*, febbraio 1936; 2. *Spirito della montagna*, in *Corriere padano*, 19 agosto 1936; 3. *La montagna quale modo d'essere*, in *Il Regime fascista*, 18 settembre 1936.
- *Ascendere e discendere*: 1. in *Il Regime fascista*, 7 febbraio 1939; 2. *Psicanalisi dello sci*, in *Corriere padano*, 29 dicembre 1940; 3. in *Roma*, 22 dicembre 1953; 4. in *L'Arco e la Clava*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2000, pp. 59-62.
- *Sulla montagna, lo sport e la contemplazione*: in *Il Regime fascista*, 26 luglio 1942.
- *La razza e la montagna*: 1. in *La Difesa della Razza*, 20 settembre 1942; 2. in Julius Evola, *La Nobiltà della stirpe – La Difesa della Razza*, Fondazione J. Evola, Roma, 2002, pp. 320-324.
- *La parete Nord del Lyskamm Orientale*: 1. in *Rivista mensile del CAI*, novembre 1930; 2. *Prima ascensione*, ne *Il Tevere*, 12 dicembre 1930; 3. *Ascensione del «man-*

- giatore d'uomini», in *Corriere padano*, 11 settembre 1934 (firmato con lo pseudonimo «Gherardo Maffei»).
- *Note per un allenamento «psichico» in montagna*: in *Rivista mensile del CAI*, dicembre 1931.
 - *Ascesa del Langkopf*: in *Il Regime fascista*, 6 agosto 1933.
 - *Ghiacci*: 1. in *Corriere padano*, 6 settembre 1933; 2. *Ghiacci e spirito*, in *Il Regime fascista*, 29 settembre 1933; 3. *Ghiacci e spirito*, in *Rivista mensile del CAI*, gennaio 1937; 4. *Oltre i tremila metri. Trasfigurazioni*, in *Corriere padano*, 8 agosto 1937.
 - *La Valle del Vento*: 1. in *Il Regime fascista*, 21 dicembre 1933; 2. in *Corriere Padano*, 5 gennaio 1934; 3. *Venti sottozero nella Valle del Vento*, in *Roma*, 19 gennaio 1954.
 - *Il Gross-Glockner per la «Via Pallavicini»*: 1. in *Rivista mensile del CAI*, giugno 1935; 2. *Un'ascesa del Gross-Glockner*, in *Corriere Padano*, 22 agosto 1935.
 - *Meditazioni delle vette*: 1. *Il Regime fascista*, 28 luglio 1936; 2. *Nell'ora delle vette*, in *Corriere padano*, 3 novembre 1936.
 - *Tempesta sul Monte Rosa*: in *Roma*, 30 agosto 1955.
 - *Un'arte delle altezze: Nicola Roerich*: 1. in *Rivista mensile del CAI*, gennaio 1931; 2. in *Corriere Padano*, 25 maggio 1933.
 - *Arte e simbolo nella sede delle nevi*: in *Il Regime fascista*, 8 ottobre 1933.
 - *Religiosità del Tirolo*: 1. in *Il Regime fascista*, 7 novembre 1936; 2. *La mistica pietra della luce è rimasta nascosta nel Tirolo*, in *Roma*, 3 agosto 1954.
 - *Il pittore delle nevi tibetane fonde, nei suoi quadri, realtà e mito*: in *Roma*, 10 gennaio 1959.



**28. Cartolina viaggiata (timbro postale: Bahnrost 1-III-35)
indirizzata a «Baron J. Evola - Wien - Mahlerstrasse 19».
Hahnensee.**

Sul retro: testo in francese datato «St. Moritz 26-II-35», a firma «Renata».

Indice dei nomi

- Aliprandi G., 21n
Aliprandi L., 21n
Andreis Emanuele, 119
Anguissola d'Emet Carlo, 101-102
Arjuna, 77
Arthur v. Artù
Artù, 78, 188
- Baccino R., 21n
Bacot, 51, 57, 57n
Battistini Francesco, 21
Bergmann Gustav, 87, 87n
Bertino S., 21n
Bon Luigi, 119
Bonatti Walter, 8
Bonesio Luisa, 9, 14, 33
Brocca G., 28n
Broscheck Franz, 139
Buddha, 182
Buzzati Dino, 8
- Carlomagno, 78
Casati Giacomo, 101, 101n
Casati Gianni, 101, 101n
Cesare Caio Giulio, 162
Chiara, 119
Cloro Costanzo, 162
Comici Emilio, 75n, 101n, 102, 102n
Crowley Aleister, 8
- Dalla Porta Xidias S., 102n
Dantone, 163
- Danzi Guglielmo, 11
Daumal René, 19, 19n
David Eugenio, 7, 20n, 119-120, 123-124, 124n
David-Néel Alexandra, 53, 125, 125n, 126
De Giorgio Guido, 23, 121, 155n, 169
del Ponte R., 8, 14, 155n
De Martino Ernesto, 197
Demetz Carlo, 140, 140n
Demetz Giustina, 140n
Demetz Vincenzo, 140n
de Pisis Filippo, 37
D'Eufemia, 7
di Castelnuovo A., 28n
- Eklatos, 66
Eliade Mircea, 197
Evola Julius, 7-13, 15, 17-18, 18n, 19, 19n, 20, 20n, 21, 25, 25n, 26, 26n, 27, 27n, 28, 28n, 29, 29n, 30, 30n, 31, 31n, 32n, 33, 36, 37, 59n, 78n, 82n, 87n, 97, 103, 114n, 117, 140n, 142n, 149, 154n, 155n, 163, 179n, 189, 195, 201
- Federico I, 78
Federico II, 78
Fortina Carlo, 119
Freud Sigmund, 87, 87n
- Gianotti Carla, 51n

Ginzburg C., 82n
 Giuli Alessandro, 14
 Godwin Joscelyn, 21n, 175n
 Grant Duff Edwin, 154, 155n
 Gtsang Smyon Heruka, 51n
 Guénon René, 78, 78n, 82n, 154n,
 155n, 197
 Gurdjieff G.I., 19n

 Hillary, 76n

 Ippolito, 54n

 James W., 128
 Jünger Ernst, 29, 29n

 Kâma, 76
 Kehl W., 119
 Klages Ludwig, 87, 87n
 Klucker, 119

 Lammer Eugen Guido, 27, 27n,
 Laufer B., 51
 Leoni G., 26n
 Lessing Gotthold Ephraim, 87,
 87n
 Lombardo Alberto, 14
 Longo Edoardo, 8

 Manaresi Angelo, 26n, 75, 75n
 Marco Elena, 102n
 Marimonti Pompeo, 102, 105
 Massimiliano I, 188
 Mazzini Luigi, 26n
 Messner Reinhold, 8, 14, 76n
 Michelstaedter Emilio, 71
 Migliori Mario Enzo, 21
 Mila Massimo, 8
 Milarepa (Milaraspa o Mila), 12,
 17, 36, 51-53, 53n, 54n, 57n, 60n
 Moretti, 149
 Mussolini Benito, 75n

 Nietzsche Federico (Friedrich),
 32, 33n, 70, 74, 74n, 124, 124n,
 162, 179
 Neruda Norman, 119
 Nordau Max, 87, 87n

 Odino-Wodan, 82

 Pascal P., 20n
 Pavese Roberto, 143
 Pietrasanta Nini, 119
 Pitoëff (Pitoev) Georges, 40n, 44
 Poe Edgar, 142
 Pomella M., 21n

 Reinstadler, 119
 Renata, 201
 Resnevic O., 51
 Roerich Nicola (Nicholas), 12-13,
 19, 173, 175, 175n, 176, 193-
 194, 197
 Romano Santi, 71
 Rossi di Lauriano Carlo, 154, 154n
 Rousseau Jean-Jacques, 86-87, 87n
 Rud v. Rudatis Domenico
 Rudatis Domenico, 17, 17n, 19n,
 129, 155n
 Ruskin J., 26n, 28n

 Sandberg G., 51
 Sannazzari Giovanni Virgilio, 21
 Sannazzari Rita, 21
 Scalero Liliana, 74n
 Schelling Friedrich Wilhelm, 197
 Schmid, 55
 Schwarz Arthur, 13
 Sella Quintino, 66
 Senofonte, 76
 Serafin Matteo, 26n
 Serafin Roberto, 26n
 Shiva, 76
 Sils-Maria, 124n, 179
 Simmel, 70
 Spada D., 82n

Spengler Oswald, 29
Strawinsky Igor, 193
Suedfeld Max Simon v. Nordau
 Max

Tensing, 76n
Thomas D.L., 11
Tiuz, 82
Trenker Luis, 107, 107n
Tucci G., 181
Tursky Franz, 153, 154n

Van der Leew J.J., 54n
Varale V., 18n
Vecchio Omar, 9
Vendry, 89
Vico Giambattista, 197
Vincent Marta, 47, 67, 97

Wagner Richard (Riccardo), 81
Welf Augusto, 119

Yudhithira, 77

Indice dei luoghi

- Adlersruhe-Hütte, 153
Agordo, 39
Aiguille de Talèfre, 137
Alagna, 119
Alpi, 7, 26-27, 27n, 43, 96n
Alpi di Venosta (Vallélunga), 143
America, 76, 88, 175, 197
Aosta, 7, 23, 103, 121, 137, 169
Asgard, 82
Asia, 175
Asiago, Altopiano di, 17
Atlantico, 78
Austria, 147, 153
- Badwer-Hütte, 187
Bahnrost, 201
Baltico, Mar, 148
Baviera, 188
Bayreuth, 81n
Belluno, 71, 89, 163
Berlino, 55, 195
Bianco, Monte, 7, 49, 161
Biella, 8
Bologna, 15, 163
Bolzano, 143
Brahmapûtra, 53
Brandenburgerhaus, 195
Brenta, 37
Bressanone, 183
Breuil, conca del, 26, 26n
Britannia, 162
Busazza, 129
- Cairo, 155n
- Campanil basso, 37
Capri, 7
Caprile, 163
Carla, Capanna, 103n
Carso, Monte, 101n
Castor, 45
Castore, 168, 177
Catinaccio, Gruppo del, 79, 111
Cervinia, 26, 167
Cervino, 49
Cervino, conca del, 26n
Cevedale, 101n
Ciampedie, Rifugio, 111
Cima di Bal, 39
Cimon della Pala, 39, 41
Cimone, 43
Civetta, 129
Colbricon, 40, 43
Colnegrò di Pelsa, 129
Conegliano, 129
Cortina d'Ampezzo, 89
Courmayeur, 137
Cresta della Madonna, 39
Crinale, 101n
Cristiania (Oslo), 96, 96n
Culhuacan, 78
Curon Venosta, 143
- Dames Anglaises, 101n
Defregger-Haus, 187
Dolomiti, 39-40, 44, 89, 102n, 163, 187
Dolomiti di Fassa, 79
Dufour, 45, 49, 123-124, 169

Engadina, 74
 Everest, 76n

 Fedata alla Marmolada, Rifugio,
 163
 Felik, città di, 21, 21n
 Felik, colle di, 20, 45
 Feltre, 39
 Fiera di Primiero, 39
 Francia, 87n
 Fredusta, 40

 Gemelli, 168, 171
 Gornergletscher, 121
 Glacier de Triolet, 137
 Glitmirbjorg, 82
 Gnifetti, Capanna, 46, 119, 124,
 131n
 Gorizia, 101n
 Gran Paradiso, 49
 Gran Zebrù, 149
 Grecia, 77, 81
 Grenzgletscher, 120
 Gressoney, 20n, 23, 47, 119, 121,
 169
 Gressoney, valle di, 45
 Gressoney La Trinité, 103, 131n
 Gressoney St. Jean, 67
 Gross-Glockner, 9, 145, 153-155,
 155n, 159, 186, 188
 Grossglocknerkreuz, 157
 Gross-Venediger, 187

 Hahnensee, 201
 Hauptpostlagernd, 195
 Himalâya, 10, 19-20, 76-77, 125,
 175, 179, 181
 Himinbjorg, 82
 Hoffmannshutte, 155, 160

 India, 182
 Innere Geschoss, 187
 Innsbruck, 188, 195
 Iran, 76, 81

 Italia, 29, 49, 101n

 Kesselwandferner, 195
 Kesselwandjoch, 195
 Klein-Glockner, 153
 Kuen-Lun, Monte, 77
 Kyffhauser, 78

 Lama Mocogno, 149
 Langkopf, 135-136
 Larsec, Dirupi di, 189
 La Trinitè, 45
 Lavarone, 37
 Lienz, 188
 Londra, 28n
 Lys, colle del, 21
 Lys, fiume, 45
 Lys, valle del, 21
 Lysjoch, 119-120, 124
 Lyskamm, 20, 45, 49, 120, 124
 Lyskamm Orientale, 7, 119, 123,
 154

 Malles, 147
 Manali-Rothan, passo, 10
 Margherita, Capanna, 131n
 Mario Vazzoler, Rifugio, 129
 Marmolada, 49
 Marmolada, ghiacciaio della, 163
 Maso Corto, 97
 Media, 76
 Meru, Monte, 76, 76n, 92, 133
 Messico, 78
 Milano, 75, 101, 101n
 Modena, 149, 189
 Monaco, 106
 Mongolia, 125, 175, 193
 Monsalvat, 78, 78n
 Monsalvato di Salvatierra, 188
 Morgedal, valle di, 96n

 Nepal, 9
 New York, 12-13, 173, 193
 Nuova York v. New York

- Obere Glocknerscharte, 159
 Oberwalder-Hütte v. Gross-
 Glockner
 Odenberg, 78
 Odle, 183
 Oetztal, 188
 Olimpo, 77, 92, 133
 Ortisei, 107n
 Ortler (Ortles), 49, 142, 142n, 147,
 149
 Ötzial, 195

 Pakistan, 9
 Pale, Gruppo delle, 39-40
 Palla Bianca v. Weiss-Kugel
 Pallavicini-Weg, 143, 153-155, 159
 Parigi, 28n, 40n, 53n
 Passo Lago Gelato, 149
 Pasterzengletscher, 155
 Payer, Rifugio, 142
 Pelmo, Monte, 71
 Penia, 163
 Pera di Fassa, 15, 189
 Piccola Civetta, 129
 Piedicavallo, 8
 Plateau Rosà, 167
 Polluce, 168
 Prägraten, 188
 Punta d'Oberettes, 97
 Punta Rocca, 163

 Rakaposhi Range Diran, 9
 Resia, laghi di, 147, 151
 Resia, valle di, 147-148
 Rolle, passo di, 40
 Roma, 75, 101, 165
 Rosa, Monte, 7, 20-21, 23, 45,
 101n, 154, 167, 169
 Rosetta, 39

 San Martino di Castrozza, 17, 27,
 39-40, 41, 43-44
 Sass Màor, 39, 43
 Sassolungo, Gruppo, 15

 Sciatori, Rifugio, 183
 Sella, Capanna o Rifugio, 46, 167,
 168
 Sella, passo, 15
 Selva di Cadore, 71
 Selva Val Gardena, 102n
 Sestrière, 27n
 Set Amentet, 77
 Spagna, 188
 St. Moritz, 201
 St. Moritzersee, 55
 Stena, Monte, 101n
 Svizzera, 49, 167

 Tabaretta, cima, 142
 Tauern-Haus, 187
 Telemark, 96, 96n
 Tibet, 19, 53n, 125, 176, 181-182,
 193-194
 Tirolo, 27, 185, 187-188, 191
 Tofane, 89
 Torre Trieste, 129
 Torre Venezia, 129
 Torri di Vajolet, 79, 111
 Trento, 15, 37, 189
 Trieste, 101n, 102n

 Ushidarena, Monte, 81

 Vajolet, Rifugio, 79
 Val dei Cantoni, 129
 Valentin, Rifugio, 15
 Val Gardena, 102n
 Val Rosandra, 75n, 101, 101n
 Venezia, 106
 Via Pallavicini v. Pallavicini-Weg
 Vienna, 11, 87n, 106, 187
 Vincent, 45

 Weiss-Kugel (Palla Bianca), 141

 Zebrù, 149
 Zermatt, 21, 121
 Zumstein, 49

Indice delle illustrazioni

	Pag.
1. Al Passo Sella – Gruppo Sassolungo	15
2. Riffelsee – Monte Rosa	23
3. Campanil basso nel gruppo di Brenta	37
4. San Martino di Castrozza verso Cimone della Pala	41
5. Gressoney	47
6. St. Moritzersee	55
7. Gressoney St. Jean	67
8. Il Monte Pelmo visto da Selva di Cadore	71
9. Rifugio Vajolet – Torri di Vajolet	79
10. Tra le Dolomiti di Cortina d'Ampezzo – Pascolo sotto le Tofane	89
11. Maso Corto col Punta d'Oberettes	97
12. Gressoney La Trinité – Capanna Carla (Aosta)	103
13. Gruppo del Catinaccio – Rifugio Ciampedie	111
14. Julius Evola in montagna con alcuni amici verso la metà degli anni Venti	117
15. Zermatt – Gornergletscher	121
16. Val dei Cantoni – Torre Venezia – Piccola Civetta – Busazza – Torre Trieste	129
17. Courmayeur – Aiguille de Talèfre du Glacier de Triolet	137
18. Alpi di Venosta (Vallélunga): Palla Bianca	143
19. Gran Zebrù, Zebrù e Ortles, dal Passo Lago Gelato	149
20. Grossglocknerkreuz	157
21. Ghiacciaio della Marmolada – Punta Rocca e Penia	163
22. La Cima Dufour del Monte Rosa	169
23. «Tibetan Lama» di Nicholas Roerich	173
24. La cresta orientale del Castore	177
25. Catena delle Odle	183
26. Perra di Fassa verso i dirupi di Larsec	189
27. Kesselwandferner, Ötzi	195
28. Hahnensee	201

JULIUS EVOLA

Julius Evola (19 maggio 1898 - 11 giugno 1974), nasce a Roma da famiglia siciliana di nobili origini. Formatosi sulle opere di Nietzsche, Michelstaedter e Weininger, partecipa alla prima guerra mondiale come ufficiale di artiglieria. L'esperienza artistica lo avvicina a Papini e a Marinetti, a Balla e a Bragaglia, ma è l'incontro epistolare con Tzara che lo impone come principale esponente di Dada in Italia: dipinge ed espone i suoi quadri a Roma e a Berlino, collabora alle riviste *Bleu e Noi*, elabora testi teorici (*Arte astratta*, 1920, definito da M. Cacciari "uno degli scritti filosoficamente pregnanti delle avanguardie europee"); scrive poemi e poesie (*La parole obscure du paysage intérieur*, 1921).

Iscrittosi alla facoltà di Ingegneria, giunto alle soglie della laurea, vi rinuncia per disprezzo dei titoli accademici. Il dadaismo – di cui oggi viene considerato il maggior esponente italiano – è però solo un primo passo per "andare oltre": completa un suo ampio lavoro filosofico iniziato nelle trincee del Carso, che intende presentarsi come un superamento dell'idealismo classico e lo fa precedere da una raccolta di scritti (*Saggi sull'idealismo magico*, 1925; *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1927; *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, 1930).

Attira l'attenzione di Croce, Tilgher e Calogero. Contemporaneamente scopre le dottrine di realizzazione estremo-orientali, cura una versione italiana del *Tao-tê-ching* (*Il Libro della Via e della Virtù*, 1923) e pubblica la prima opera italiana sui Tantra (*L'uomo come potenza*, 1926), seguita da un libro molto polemico sui rapporti tra fascismo e cristianesimo (*Imperialismo pagano*, 1928).

Diviso tra l'elevazione spirituale dell'Io e gli interventi nella vita culturale del tempo, collabora (1924-6) a *Ignis*, *Atanòr*, *Bilychnis* ma anche a *Il Mondo e Lo Stato democratico*, e pubblica i quaderni mensili di *Ur* (1927-8) e *Krur* (1929), dove scrivono Reghini, Colazza, Parise, Onofri, Comi, Servadio; poi il quindicennale *La Torre* (1930), chiuso d'autorità per le sue interpretazioni troppo eterodosse del fascismo.

Continua la sua indagine sulle forme di realizzazione interiore e si interessa quindi di alchimia (*La tradizione ermetica*, 1931), di neo-spiritualismo (*Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, 1932), di leggende cavalleresche ed esoteriche (*Il mistero del Graal*, 1937), intese come vie iniziatiche occidentali.

Alla base della sua *Weltanschauung* antimoderna, antimaterialista, antiprogressista – che gli faceva criticare sia bolscevismo che americanismo, considerati due facce della stessa medaglia nel polemico saggio omonimo apparso sulla *Nuova Antologia* (1929) – c'è *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), la sua opera più importante e famosa, ampio panorama della civiltà tradizionale contrapposta alla civilizzazione contemporanea. "Dopo averlo letto ci si sente trasformati" scrisse Gottfried Benn, che ne divide anche la traduzione tedesca (1935). Cerca d'introdurre queste tematiche nel dibattito di quegli anni curando la pagina "Diorama filosofico" (1934-1943) del quotidiano *Il Regime Fascista* di Cremona, che ospitò tutte le migliori firme degli intellettuali conservatori dell'epoca. Sviluppa anche contatti personali con questi ambienti tenendo molte conferenze, soprattutto in Germania, e viaggiando nella Mitteleuropa (Vienna, Praga, Bucarest, Budapest).

Fa conoscere in Italia autori come Spengler, Guénon, Meyrink, Bachofen. Fra il 1933 e il 1943 s'interessa – ben prima che l'argomento diventasse d'attualità – allo studio ed all'esame dei problemi delle razze, "respingendo ogni teorizzazione del razzismo in chiave esclusivamente biologica" (R. De Felice); e scrive: *Tre*

aspetti del problema ebraico (1936), *Il mito del sangue* (1937), *Indirizzi per una educazione razziale* (1941), che suscita l'interesse di Mussolini il quale lo convoca a Palazzo Venezia nel settembre di quell'anno: "È il libro che ci occorreva", gli disse.

In piena guerra, quasi l'indicazione di una via da seguire, pubblica un saggio sull'ascesi buddhista: *La dottrina del risveglio* (1943). Dopo l'8 settembre raggiunge fortunatamente la Germania: ed è presente all'arrivo di Mussolini al Quartier Generale di Hitler. Ritorna quindi in Italia e lascia definitivamente Roma quando gli americani entrano nella capitale (4 giugno 1944). Nel 1945, a Vienna, poco prima dell'ingresso dei sovietici, si trova coinvolto in un bombardamento e, in seguito ad una lesione al midollo spinale, subisce una paresi permanente agli arti inferiori.

Rientra in Italia nel 1948 ed è ricoverato a Bologna, quindi soggiornerà fra la città petroniana e la capitale, sino a stabilirsi definitivamente nella sua abitazione romana dalla fine del 1951. Ma non è rimasto inattivo, perché tra un ospedale e un altro rivede il giovanile *L'uomo come potenza*, già riscritto negli Anni Trenta, che diventa *Lo Yoga della potenza* (1949), rielabora ed adatta i testi apparsi in *Ur e Krur* nei tre volumi di *Introduzione alla Magia quale Scienza dell'Io* (1955-6), rivede anche *Teoria dell'Individuo assoluto* (che in questa forma uscirà solo nel 1973) e riprende le collaborazioni giornalistiche che gli procureranno anche una avventura giudiziaria da cui uscirà completamente scagionato (il cosiddetto "processo dei FAR", 1950-1).

L'opuscolo *Orientamenti* (1950) contiene *in nuce* tutte le posizioni poi sviluppate in tre libri successivi, dove sono esposte le sue idee per vivere nel mondo del post-1945 che sempre più Evola vede come espressione dell'età ultima, il Kali-yuga, l'era oscura: quelle sulla politica in *Gli uomini e le rovine* (1953), sull'erotismo in *Metafisica del sesso* (1958) e sugli orientamenti esistenziali in *Cavalcare la tigre* (1961).

Nel 1963 viene riscoperto come dadaista: Enrico Crispolti organizza una mostra dei suoi quadri alla Galleria "La Medusa" di Roma. Seguono un'autobiografia attraverso i suoi libri (*Il cammino del cinabro*, 1963), un saggio d'interpretazione storico-ideologica (*Il fascismo*, 1964), due volumi miscelanei (*L'arco e la clava*, 1968; *Ricognizioni*, 1974), la raccolta di tutte le sue poesie (*Raâga Blanda*, 1969). Fonda e dirige per le Edizioni Mediterranee dal 1968 al 1974 – anno della sua scomparsa – la collana "Orizzonti dello Spirito", nella quale inserisce opere e autori dei più ampi e diversi orientamenti spirituali e tradizionali.

L'ultima fase della vita vede Julius Evola nella insospettata veste di un anti-Marcuse: il nascere della "contestazione" anche in Italia (1968) fa riscoprire il suo pensiero non solo a "destra" ma anche a "sinistra", talché nel periodo 1968-1973 una dozzina di suoi libri vengono ristampati una o anche due volte, mentre suoi interventi sono richiesti da varie riviste. Pochi mesi prima della morte detta lo statuto della Fondazione che porta il suo nome.

Dopo la sua scomparsa sono state pubblicate numerose scelte antologiche – a tema e non – di suoi articoli e saggi. Quadri e disegni di Julius Evola sono presso musei e collezioni private (*Paesaggio interiore ore 10.30* è alla Galleria Nazionale d'Arte Moderna a Roma). I suoi saggi e i suoi libri sono stati tradotti e pubblicati in Germania, Francia, Spagna, Portogallo, Grecia, Svizzera, Gran Bretagna, Russia, Stati Uniti, Messico, Canada, Romania, Argentina, Brasile, Ungheria, Polonia, Turchia.

"Opere di Julius Evola"

LO YOGA DELLA POTENZA

Saggio sui Tantra: lo Yoga del Sesso - Nuova edizione riveduta e ampliata

METAFISICA DEL SESSO

Nuova edizione riveduta e ampliata - Con un saggio introduttivo di Fausto Antonini

IL MISTERO DEL GRAAL

Nuova edizione riveduta - Con un saggio introduttivo di Franco Cardini

LA DOTTRINA DEL RISVEGLIO

Nuova edizione riveduta - Con un saggio introduttivo di Jean Varenne

L'ARCO E LA CLAVA

Nuova edizione riveduta e ampliata - Con un saggio introduttivo di Giorgio Galli

CAVALCARE LA TIGRE

Nuova edizione riveduta - Con un saggio introduttivo di Stefano Zecchi

TEORIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO

Nuova edizione riveduta - Con un saggio introduttivo di Piero Di Vona

FENOMENOLOGIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO

Nuova edizione

LA TRADIZIONE ERMETICA

Nuova edizione riveduta e ampliata - Con un saggio introduttivo di Seyyed Hossein Nasr

RIVOLTA CONTRO IL MONDO MODERNO

Quarta edizione corretta - Saggio introduttivo di Claudio Risé

MASCHERA E VOLTO

DELLO SPIRITUALISMO CONTEMPORANEO

Edizione riveduta e ampliata

RICOGNIZIONI

Uomini e problemi

L'«OPERAIO» NEL PENSIERO DI ERNST JÜNGER

Nuova edizione riveduta e ampliata con una lettera inedita e un saggio introduttivo di Marino Freschi

L'UOMO COME POTENZA

I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica

FASCISMO E TERZO REICH

Con un saggio introduttivo di Giuseppe Parlato

ORIENTE E OCCIDENTE

Con un saggio introduttivo di Angelo Iacovella

TAO-TÊ-CHING

di Lao-Tze (a cura di Julius Evola) - Con uno studio introduttivo di Silvio Vita

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109

Tel. 06/32.35.433- Fax 32.23.277

e-mail: info@ediz-mediterranee.com - <http://www.ediz-mediterranee.com>

**Finito di stampare
nel mese di luglio 2003
presso la Tipografia S.T.A.R.
Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma**

sorta di stravaganze e frenesie» (1936). Viceversa, contro ogni deleterio turismo di massa, contro ogni banale «amore della natura» e contro ogni frivolezza snobistica, «la montagna insegna il silenzio, disabituata dalla chiacchiera, dalla parola inutile, dalle inutili, esuberanti effusioni» (1942).

Un libro sorprendente per chi non conosce questo aspetto di un pensatore che si riteneva confinato fra esoterismo e tradizionalismo: *Meditazioni delle vette* gli aprirà nuovi orizzonti speculativi e gli farà apprezzare una prosa educativa e profonda degna del miglior «giornalismo culturale».

LUIZA BONESIO è docente di Estetica all'Università di Pavia.

Opere di Julius Evola
pubblicate dalle Edizioni Mediterranee

L'uomo come potenza

Teoria dell'Individuo assoluto

Fenomenologia dell'Individuo assoluto

La Tradizione Ermetica

Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo

Il mistero del Graal

Rivolta contro il mondo moderno

La dottrina del Risveglio

Lo yoga della potenza

Oriente e Occidente

Metafisica del sesso

L'«Operaio» nel pensiero di Ernst Jünger

Cavalcare la tigre

Fascismo e Terzo Reich

L'arco e la clava

Ricognizioni

Gli uomini e le rovine

Introduzione alla Magia (a cura di Julius Evola)

Tao-Tê-Ching di Lao-tze



EDIZIONI MEDITERRANEE

ROMA

Via Flaminia, 109

€19,50

EVO 03323/70

Design: STUDIO DEF

ISBN 88-272-1511-5



9 788827 215111

Digitized by Google