



ROBERTO TAIOLI

La montagna e il simbolismo

Marie-Madeleine Davy (1903-1998), filosofa e teologa, è ancora poco conosciuta in Italia, ove non tutti i suoi libri sono stati tradotti. Mistica moderna, non estranea tuttavia alle vie del mondo, è stata accostata a Simone Weil per la radicalità della sua lettura dell'uomo e della sua avventura verso Dio, per essere stata anch'essa *testimone dell'assoluto*, come sottolinea Gabriel Marcel pensando alle due donne.

Formatosi all'Institut Catholique di Pargi e alla Sorbona, nel suo percorso di "solitaria tra la folla", ha coltivato rapporti di amicizia con figure dell'importanza di Simone Weil, André Gide, Gabriel Marcel, Mircea Eliade, Jacques Maritain, Nikolaj Berdjaev.

Grande conoscitrice del mondo monastico, lungo il suo cammino ha incontrato le matrici più feconde della spiritualità orientale, dal buddhismo al taoismo. In italiano nel 1997 è uscito *Il deserto interiore* mentre *La montagna e il suo simbolismo* è del 2000 nella traduzione di Armido Rizzi, che ne ha curato anche la prefazione.

Va subito premesso che la ricerca della Davy riveste un forte significato metaforico e la sua meditazione sulla montagna non è meramente una ricognizione geografica, anche se non mancano nell'opera riferimenti in tal senso, soprattutto verso le vette dell'Oriente.

Siamo davanti ad un forte e dichiarato approccio mitico e misterico alla dimensione-montagna che viene fortemente interiorizzata. La scalata alla montagna interiore richiede una conoscenza di sé e degli altri.

C'è un monte della Rivelazione, la cui cima non è mai definitivamente raggiunta, verso la quale occorre mantenere l'atteggiamento dello stupore che ci apre ad un rinnovamento totale, una novità di vita, un risveglio. Se non compiamo questa *metanolo* rischiamo di rimanere intrappolati nelle viscere del pensiero ordinario, classificatorio e calcolistico.

Si possono nutrire dubbi sull'esistenza della *montagna interiore* poiché non la si è mai incontrata su nessuna mappa geografica. Ma dobbiamo abbandonare questa visuale per metterci sulle sue tracce.

Essa è già dentro di noi, ma nascosta o forse allo stato nascente, per rintracciarla occorre mettere in atto l'esperienza dell'alleggerimento, della spoliatura dell'eccedente e del superfluo alla ricerca dell'essenziale.

La ricerca dell'essenziale, di ciò che rimane dopo che abbiamo eliminato e scartato il peso del mondano recuperando uno stato di leggerezza, è un esercizio spirituale ed esistenziale di *kenosis*.

L'inerzia del mondo, la sua immane pesantezza pare opprimerci e sovrastarci, l'io è soffocato e abbruttito da una congerie di accadimenti che lo distolgono dalla sua vera missione. Questa pesante sovrastruttura è ciò che, almeno in parte Freud descrive in *Psicopatologia della vita*

**ROBERTO TAIOLI, *La montagna e il simbolismo***

*quotidiana*¹, che nelle sue diverse modalità e manifestazioni abbraccia e governa la nostra vita quotidiana. Si formano così in noi delle incrostazioni o costellazioni che costituiscono il nostro *habitus*, il nostro presentarsi nel mondo. Interno ed esterno si toccano e si compenetrano. Ma anche si contagiano e si aggrovigliano.

La montagna è per Marie-Madeleine Davy un'esperienza del risveglio ed un esercizio di alleggerimento dell'enorme peso del mentale che grava su di noi. L'autrice parla di *montagna-interiore* poiché l'uomo- montagna davanti ad essa si libera di tutto ciò che di cui era gravato prima della salita, recando con sé l'essenziale. Si opera così una riduzione, un'esperienza fenomenologica che esige lo stupore iniziale (scaturigine di ogni autentica conoscenza).

Questa mutazione dell'uomo che si lascia plasmare dalla montagna ponendosi verso essa in atteggiamento di riverenza e rispetto, ha qualcosa di religioso, nel senso di *re-ligare*, unire, connettere. Senza questo *nexus* siamo condannati a restare fruitori passivi di qualcosa che resta esteriore. Si compie una diastasi dello spirito, una dilatazione:

L'esperienza autentica suscita risonanza in se stessi e negli altri. L'eco produce l'emergere di ciò che sonnecchiava; come una brezza che fa lievitare da profondità sconosciute. Tuttavia le rivelazioni differiscono in corrispondenza a gradi diversi di coscienza. Il fondo designa la vetta che potremmo chiamare il monte delle Rivelazioni. Ognuno ha il proprio Sinai. Di qui l'impossibilità di mettere a confronto le scoperte che guidano alla nudità delle rocce, la cui cima non è mai definitivamente raggiunta. Ma l'avvicinarsi sprigiona un immenso stupore. Prima, prove trabocchetti, spoliazioni successive strane e impreviste. Lo spirito si dilata e l'amore zampilla dalla montagna delle beatitudini in un torrente di tenerezza. L'eternità brucia il tempo e lo consuma.²

Il legame tra montagna interiore e montagna esteriore è particolarmente complesso, poiché esse si toccano, si amano, si sovrappongono, l'una si scioglie nell'altra pur restando in fondo se stessa. L'uomo non diventa "montagna" se non abdicando a qualcosa di sé e la montagna di converso si umanizza entrando nel cuore dell'uomo. L'uomo tende ad una sorgente e la montagna porta in grembo quel che manca all'uomo.

I fianchi della montagna non solo terra, pietra, minerale, ma anche acqua. Tutti i torrenti e i rivi nascono dall'interno della oscura terra, prima di vedere la luce. Esiste un'esistenza sotterranea della montagna che è nascosta, preclusa, ma viva. Questa ricerca della sorgente, che tuttavia mai si compie definitivamente e che apparenta la ricerca di essa alla ricerca del destino dell'uomo, è sempre oltre, sempre al di là del mondo di volta in volta conosciuto e sottratto al mistero.

Il grande mistico indiano Henry le Saux dice che la sorgente non si scopre mai, è sempre più lontana di ciò in cui si manifesta. Si manifesta ma torna a nascondersi e si ritrae. Dobbiamo acquisire occhi nuovi per vedere ciò che non abbiamo visto con la mente e l'occhio ordinario, come per l'azione di un *terzo occhio* che agisce in noi. Vediamo e contempliamo, ma nel vedere e nel contemplare non ci fermiamo, perché la visione non si fissa, è mobile, fluente, dinamica.

Sulla montagna proprio ciò che ci pare fisso, immobile, identico a sé, si trascende continuamente, si ritrae e ricompare, ma in una differenza che l'animo estetico può cogliere. *Estetico* ed *estatico*,

¹S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, introduzione di Mario Spinella, traduzione di Maria Antonella Pierini, Rizzoli, Milano, 1980.

² M-M. Davy, *La montagna e il suo simbolismo*, trad. dal francese di Armido Rizzi, Servitium Editrice, Sotto il Monte (BG), 2000, p. 10. D'ora in poi riportato con la sigla *MS*. Della Davy, nella prossimità a Simone Weil, ricordiamo la monografia M-M Davy, *Simone Weil*, presentazione di Gabriel Marcel., trad. it. di A. M. Scotti, Boria, Torino, 1964.

**ROBERTO TAIOLI, *La montagna e il simbolismo***

in una compenetrazione, carta di un unico foglio.

Tutti gli elementi singoli del paesaggio alpino vengono trasfigurati, come i laghi “occhi del cuore”, fessure della terra che rifrangono ciò che li circonda. Il lago d’alta montagna porta in sé un insegnamento, un messaggio sapienziale; esso infatti rifrange lo scintillio solare che contiene nel segreto del suo paradiso interiore. È portatore di contrari che tuttavia si saldano e si incontrano. Tali movimenti assomigliano ad una liturgia sacra che non esige intermediari per attuarsi e darsi un rituale. L’occhio corrisponde al lago, Marie-Madeleine Davy racconta un’antica leggenda del lago di montagna:

Racconta un’antica leggenda che un giorno d’estate un giovane pastore – le fiabe raccontano spesso di pastori - venne abbagliato dallo sfavillio solare di un alto lago di montagna. Affascinato, teneva gli occhi fissi su questi molteplici fasci di luce. Lasciato il gregge, s’avvicinò alla riva del lago e osò posare i piedi sull’acqua scintillante. Non sprofondava. Le pecore lo videro allontanarsi; poi, dopo qualche esitazione, lo seguirono... Nessuno vide mai più il giovane pastore: nessun corpo, né di adolescente né di pecora, galleggiò sulle acque. Dopo aver raccontato sommessamente questa fiaba, il vecchio narratore aveva l’abitudine di concluderla dicendo: “Il sole li assorbì”. La chiarezza li trasformò in luce. Nel villaggio, cui appartenevano pastore e gregge, non venne mai preannunciata la parola “morte”. Il mistero venne rispettato: ognuno taceva di fronte al segreto del cuore di montagna. La storia veniva tramandata d’inverno, le sere di veglia; ma alla presenza di stranieri ogni racconto veniva sospeso. Custodito nei nidi tiepidi della memoria, il testo iniziale era come ricamato da fioriture inconsce.³

Il pastore e le pecore si erano come trasfigurati, non annientati, assorbiti dalla luce e trasmutati in un altro piano. Luce, acqua, natura s’abbracciano in una osmosi, poiché il lago, occhio del mondo, li rapisce.

La montagna racconta la storia dell’uomo mediante l’epifania dei suoi elementi, non ha bisogno di traduzioni che non siano quelli dell’*uomo viator* che si pone in ascolto ed in osservazione. Essa infatti parla di sé come un tutto che svela colori, suoni, forme in un’estasi immanente, della sua natura e dei suoi abitanti, animali e vegetali, senza l’intervento dell’intelletto analitico che separa, distingue, cataloga, ordina.

Si incontra un’armonia cosmica che sa interiorizzare e contenere, far coesistere ed anzi esaltare i contrasti; due sono infatti i versanti della montagna, l’uno all’ombra, l’altro al sole corrispondenti nel loro incontrarsi ad una sintesi più alta, che assorbe il principio maschile (luce) ed il principio femminile (buio), come avviene nel taoismo per lo *yín* e lo *yang*. I due fianchi coesistono e non sono mai separati, in quanto secco ed umido determinano una stabilità. Ogni cosa ha più facce pur restando, al fondo, una cosa sola.

La simbologia di Marie-Madeleine Davy introduce altre cifre simboliche che rendono conto dell’essere interiore della montagna. Dalla parte illuminata e riscaldata, la montagna è sposa del sole, partecipa ad un evento nuziale, mentre in assenza della luce resta vedova, abbandonata al buio e all’oscurità. Quando sul suo sfondo appare l’arcobaleno, esso, con la sua forma ad anello, simboleggia l’alleanza tra alto e basso, tra terra e cielo, simile ad una via aerea, ad un sentiero utilizzato già dagli Dei dell’antica Grecia per discendere tra gli uomini. L’arcobaleno rende possibile un incontro, una unione, un lambirsi e toccarsi, un partecipare e un *co-essere*. Come un ponte che si stende tra i contrari che tendono ad un’unificazione.

Anche in René Daumal e nel suo libro *Il Monte Analogico* viene tracciato un cammino di

³ MS, p. 19.



avvicinamento alla montagna di ordine interiore, un itinerario iniziatico e metafisico costruito attraverso una cifra simbolica narrativa di cui la montagna è un archetipo, un modello:

Non parlerò della montagna, ma per mezzo *della* montagna. Con questa montagna come linguaggio, parlerò di un'altra montagna che è la via che unisce la terra al cielo, e ne parlerò non per rassegnarmi, ma per esortarmi.⁴

Daumal parla di un "alpinismo analogico" ove *l'analogon* non è tuttavia riconducibile a coordinate geografiche. Non c'è stasi e quiete, salita e discesa si rispecchiano e si fondono in una Necessità.

Tale necessità va interiorizzata come gesto del mondo. Platone nella *Repubblica*:

E dopo la permanenza di una settimana in quel prato, l'ottavo giorno ciascuna anima doveva levarsi da lì e mettersi in cammino, per giungere, in seguito a un viaggio di quattro giorni, in una località da cui si poteva vedere una luce diritta, a forma di colonna, che si protendeva dall'alto attraverso tutto il cielo e la terra: questa era molto simile all'arcobaleno, ma ancor più splendente e pura. In prossimità di essa si giungeva dopo una giornata di cammini, e da quella posizione si potevano scorgere, in mezzo alla luce, le estremità dei legami protendersi verso il cielo; in effetti la luce è il legame del cielo, la forza che tiene unita la volta celeste ...⁵

Anche nella Davy opera una forma di platonismo intesa come ricerca del mondo delle idee, di un depurarsi della materia per ritrovare la piena identità. Ci sono infatti tante copie della montagna, ma la montagna interiore è una sola. La sacralità della montagna è rivendicata con grande forza, a differenza di Hegel che in controtendenza con la visione romantica e al tema del *sublime* della kantiana *Critica del giudizio*, la definiva il mondo dell'inerte, dell'amorfo, dell'immobile, di ciò che è.⁶

I poeti sono allora i veri cantori della montagna in quanto ne esprimono lo spirito su una modulazione di registri. In essi avviene una vera e propria mutazione del punto di vista, della prospettiva dello sguardo e della rielaborazione del contenuto ottico, mediante il passaggio dall'orizzontalità alla verticalità.

Si può parlare di una *maieutica ascensionale*, nel senso socratico di un far nascere e venir fuori ciò che è ancora occluso, nascosto, non visto. Tale espressione, introdotta dalla Davy, può anche essere espressa con il termine *dialettica*, con cui Platone nel *Simposio* descrive il movimento; acquisiamo altri sensi dopo aver superato la tirannia di quelli esterni che "ci buttano nella deconcentrazione"⁷. L'esperienza del perdersi, che è tipica *dell'uomo orizzontale*, viene invertita e riscattata mediante un passaggio di grado, come scrive Gregorio di Nissa indicando nella salita la via sacra ed unica, la più sicura e fidata⁸.

⁴ R. Daumal, *Il Monte Analogo*, a cura di Claudio Rugafiori, Adelphi, Milano, 1968, p. 135.

⁵ Platone, *Repubblica*, X, 615 C, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano, 1991, p. 1324.

⁶ Ci si riferisce al viaggio che Hegel fece nel 1796 nelle Alpi Bernesi, di cui abbiamo testimonianza in *Relazione di un viaggio sulle Alpi*, in G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, I, a cura di Edoardo Mirri, Guida Editore, Napoli, 1993: "Né l'occhio né l'immaginazione, in queste masse informi, trova un punto qualunque di soddisfazione. Solo il mineralogista trova qui materia per osare insufficienti ipotesi sull'evoluzione di montagne. La ragione, nel pensiero della durata di questi monti o nella specie della sublimità che si attribuisce loro, non trova niente che le si imponga e che sforzi il suo stupore e la sua meraviglia. La veduta di queste masse eternamente morte non mi dette altro che questa monotona e alla lunga noiosa rappresentazione: 'è così' " (p.565).

⁷ *MS*, cit., p. 40.

⁸ Gregorio di Nissa, *Traité de la verginité*, éd du Cerf, Paris, 1966,, pp. 177-78: "Se saliamo lasciandoci alle spalle le tenebre terrene [...] diventeremo luminosi avvicinandoci alla luce vera del Cristo".



Gregorio, ispirandosi a Platone, conferisce al mondo immateriale lo statuto di vera realtà, opposto al mondo materiale che è apparenza (*Repubblica*, VI, 508c; VII, 514a); da questa apparenza che confonde ed ottenebra, usciamo mediante l'acquisizione di *ali interiori*.⁹ Una nuova intelligenza spunta di sorpresa; questi *sensi interiori* ci conducono dalla pianura, ove prevale la dimensione dell'orizzontalità, alla verticalità del profondo. Ma il transito non è un *continuum*, non è un cammino regolare, ma prevede una rottura, il perdersi della *filautia*, dell'attaccamento a se stessi e la consapevolezza della propria ontologica miseria.

Taulero diceva che per raggiungere lo strato superiore che è in noi, appesantito dal lascito dei sensi esterni che impastano la nostra natura materiale, dobbiamo obliare l'uomo animale e l'uomo razionale, che vanno non eliminati, ma messi sullo sfondo, in qualche modo resi inattivi rispetto a quella condizione di primato che essi sono soliti svolgere.

L'accesso all'asse verticale richiede un alleggerimento, un diminuire a se stessi, che Bachelard chiamava *valorizzazione*. Nel lessico di Marie-Madeleine Davy la pianura significa la discordia, l'opposizione, lo scontro lacerante delle passioni e il dominio di una *ratio appropriativa*, non oblativa.

L'uomo *pneumatikòs* ha compiuto in sé una *metanoia*, una trasformazione radicale che pur non negando il tessuto umano di cui è fatto, gli permette di non restarne irretito. Egli è quindi in cammino, leggero, verso l'alto, ha dato spazio in sé alla dialettica ascensionale che è liberante, catartica. Come nella *Lettera a Diogneto*, l'anima immortale è racchiusa in una dimora mortale.

Il tempo della salita è percepito come un tempo verticale; la peculiarità di chi tenta la salita ad un'alta montagna consiste nella sua presenza all'istante; chi sale in montagna fa esperienza di una coesione, al di là di ogni distinzione. L'istante genera un altro istante, inanellandosi gli uni negli altri. Il *dis-continuo* scivola nel continuo, il *dis-creto* nell'unitario.

In questo corpo a corpo, il corpo dell'uomo e il corpo della montagna si apparentano, vivono una interiorizzazione. La stessa fatica che l'uomo prova nell'ascesa si presenta come un peso lieve perché finalizzato, orientato ad un *eschaton*. Dominare e vivere il tempo, non più frantumato in brandelli, è una caratteristica della scalata, l'ascesa viene interiorizzata.

La salita presuppone l'adozione di un abito interiore che Gaston Bachelard descrive secondo tre momenti e che la Davy riprende e fa propri¹⁰.

Occorre, scrive Bachelard, spezzare e trascendere il *quadro della durata*: abituarsi a non riferire il proprio tempo al tempo degli altri (quadro sociale della durata), a non riferire il proprio tempo al tempo delle cose (quadro fenomenico della durata), a non riferire il proprio tempo al tempo della vita (quadro vitale della durata). Il frantumarsi delle durate temporali separate e scisse, che lasciano l'uomo in un tempo piatto, l'uscita dalla "durata comune" fatta di istanti separati, conduce alla verticalità dell'Istante *poetico*, in cui l'esperienza dell'eterno si fa strada dopo una spogliazione. L'uomo-montagna designa il volto dell'eremita:

⁹ Questa tematica delle ali e del volare è fortemente sentita dalla Davy; vedasi a proposito il suo libro *L'oiseau et sa symbolique*, Albin Michel, Paris, 1992. E' l'uomo che deve darsi ali, simile agli uccelli, per compiere il transito dalla orizzontalità alla verticalità: L'uomo "A" la fin de son ascension humaine, il devient 'simboliquement' pourvu d'ailes, après en avoir subi la démaingaison au sens de Socrate. Cette mutation en fait un voyageur passant du terrestre au céleste. Précédemment corps animé, il transcende sa première condition en faveur de la dimension de l'esprit. D'où son nouveau type de mobilité" (p. 23).

¹⁰ G. Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Denoal, Paris, 1971, pp. 40-41.



“Quattro o cinque uomini-montagna

Giocano in una camera di orchidee.

Si bagnano in gorgi di cinabro, irraggiano di sole e di luna”¹¹.

L'indagine di Marie-Madeleine Davy si allarga a molti repertori poetici e mistici provenienti anche dalla spiritualità orientale. Il simbolo dell'uomo-montagna compare insistentemente nei poetici cinesi. Entro questa simbologia l'uomo-montagna passa attraverso la luna (femminile) prima di conoscere il sole (maschile) e assorbendo lo stato lunare, realizza la congiunzione di lune e sole. Egli diventa capace di cogliere le energie cosmiche, accedendo ad un altro stato, al di là della comunicazione:

“Che c'è nella montagna? In cima alle bianche nubi

posso soltanto viverlo

E non saprei dirvelo”¹².

Lo stato contemplativo contiene l'azione, nel senso che il contemplativo accede ad un'altra forma di attività svuotata del superfluo, svolge il ruolo di traghetto tra due sponde; come gli esicasti non devono sapere di pregare essendo diventati intimamente preghiera, così l'uomo montagna si è trasformato e incorporato in essa.

Henry Le Saux scopre in India l'ampiezza travolgente della dimensione mistica, egli è l'uomo di *Arunachala*, la montagna che egli canta incessantemente come archetipo delle energie cosmiche.

Si tratta sempre di compiere il non facile transito dall'esterno all'interno, rimuovendo quella pellicola sottile eppur così resistente che ci impedisce di guardare più su.

Meister Eckhart nel *Trattato dell'uomo nobile*, tratteggia le tappe per l'ascesa che corrispondono al passaggio dall'esterno all'interno; all'ultimo livello l'uomo si stacca dalle immagini per attingere alla vera sorgente non più ostruita dai desideri terreni.

Paradossalmente staccatosi da se stesso, l'uomo si unifica, passando attraverso l'esperienza del farsi vuoto. Salire e scendere non sono allora solo movimento spaziale, il Signore discende in aiuto dell'uomo, ma spetta all'uomo salire vincendo la sua inerzia. Ogni salita corrisponde ad una crescita, in una forma di costante ascesi. Punto culminante della salita è la trasfigurazione in cima alla montagna, ove si compie il passaggio dalla lettera allo spirito e si manifesta la *parusia*.

I cantori dell'altezza provengono da lontani orizzonti: poeti, filosofi, teologi, psicologi. L'ascesa all'altezza esige una presa di distanza, un allontanamento dai turbamenti e dalle passioni. L'ascesa è come una terapia. È possibile cantare ciò di cui si patisce l'assenza, come richiamati da una nostalgia interiore, chiamati da un vuoto.

Lungo la storia culturale, poetica e religiosa dell'umanità la sacralizzazione e santificazione dei monti è stata una costante dello spirito. Tracce consistenti se ne trovano nell'Antico e Nuovo Testamento. Secondo i miti, le divinità abitano sulle alture e l'uomo è chiamato all'ascensione. Javhè è considerato il Dio delle montagne. Nel Nuovo Testamento avviene tuttavia un passaggio dall'esterno all'interno, il *discorso della montagna* del vangelo è un luogo interiore anche se non ne conosciamo il nome geografico. In altri luoghi evangelici Gesù si distanzia dalla folla per pregare e sempre su di un monte Satana cerca di tentarlo, su un monte, Il Calvario, Gesù muore.

Il passaggio dall'esterno all'interno è qui evidente, l'uomo che scala una montagna esteriore poi

¹¹ La poesia del poeta cinese Juan Tsi è ripresa dalla Davy in *MS*, cit. p. 56.

¹² I versi ripresi dalla Davy sono del poeta cinese Tao Honh- King (452-536), in *MS*, p. 58.



ne ridiscende, ma ciò non accade nella montagna interiore poiché si è compiuta la *metanoia* che è uno stato profondo, un apice da cui non si discende. L'uomo che ha scalato la montagna interiore ha acquisito la luce.

Questa esperienza della luce è evidente nell'esperienza mistica di Henry Le Saux, che interiorizza la montagna attribuendole il ruolo sacrale di essere stata come un guru, un maestro.

Egli parla della montagna di Arunachala che è la montagna della luce (aruna/luce, ocho/o/montagna) e ad essa dedica una preghiera: "Arunachala, guru implacabile/ che mi ha svezzato del tutto/ ciò che fino allora amavo, da tutto / ciò che fino allora assaporavo, / da tutto / ciò su cui fino allora poggiavo,/ le cose di questo mondo, come le cose dell'altro,/e mi hai lasciato sospeso, /libero e nudo, /nella solitudine del kevala / in mezzo a crepacci /In seno all'abisso: / il tuo cuore, o Arunachala!"¹³.

Henry Le Saux è stato testimone mediante l'oblio di sé e il suo spogliamento, di una esperienza estrema. La ricerca dell'essenziale mediante la rinuncia a ciò che prima riempiva la sua vita; in tale esperienza cadono le maschere, tutto si fa nudo, spoglio, ma la messa a nudo corrisponde ad una messa a fuoco. I sensi si spiritualizzano.

A questo stadio del vivere, l'esperienza della montagna si accompagna allo stato dell'estasi che etimologicamente significa (*ex-stasis*), uscita, evasione, esodo. Per l'uomo-montagna l'estasi è l'uscita da se stesso, chi ha raggiunto questo apice non ha tuttavia consapevolezza del proprio nuovo stato, poiché si sono allentati i freni dell'intelletto. La via d'accesso all'estasi è infatti la liberazione dall'inerzia e dal peso che portiamo in noi. Per Neher infatti il tempo mistico è propriamente il tempo dell'estasi. Non un rivestimento del tempo, ma il tempo vero e proprio.

Il tema ritorna anche in Milarepa, uomo del XII secolo e che visse in diverse grotte tra l'Himalaya, l'Everest e il Dhaulagiri; uomo dell'eremitaggio, scriveva: "O eremitaggio nel deserto della montagna, / ove i gloriosi Jna raggiungono il Bodhi, / soggiorno in cui dimorano gli uomini santi, /solitudine dov'io sono l'ultimo essere umano! / Roccia Rossa di Chonglung, spazio dell'aquila, / sopra di te i cumuli delle nubi del sud,/ai tuoi piedi la fuga sinuosa dei fiumi, / l'avvoltoio plana e ruota nell'aria; / mormorio delle foreste dalle specie numerose, / gli alberi dello splendore dondolano / come danzatori..."¹⁴.

La natura, in particolare la montagna, svela i suoi segreti solo a coloro che sono diventati capaci di contemplazione e acquisiscono una dimensione interiore tutta nuova. Lungo la salita scatta il momento in cui le divergenze si annullano, gli opposti si sciolgono. Sono ancora anche ivi presenti e sottesi i riferimenti a Platone e a Plotino. La comunicazione dei *segreti* diventa impossibile attraverso le vie ordinarie ed anche il linguaggio usuale di ordine descrittivo, impone la necessità di ricorrere a racconti mitici. Il mito è così rappresentazione e linguaggio.

Con questi occhi trasformati e trasfigurati la Davy legge la poesia del *Monte dello Splendore* del poeta cinese Xu Xiake^{14 15}. Questa montagna è il tempio della bellezza. La salita moltiplica l'intensità dello sguardo, il linguaggio della montagna viene percepito dall'orecchio interiore, s'instaura una relazione con l'anima della montagna, con le sue forze che la costituiscono nella sua intimità. L'uomo è una *finestra aperta* che riceve e incorpora quanto gli viene dato, si fa visitare ed abitare dalla bellezza ricevendola come in un vaso che si riempie di un liquido prezioso.

Bisogna inoltre ricordare che l'iniziazione non comporta alcun atteggiamento di superiorità nel

¹³ Testo citato dalla Davy in *MS*, p. 108.

¹⁴ H. Harrer, *Retour au Tibet*, Arthaud, Paris, 1898, p. 73, cit. in *MS*, p. 119.

¹⁵ Xu Xiake, *Randonnées aux sites sublimes*, Gallimard, Paris, 1993.



confronto degli altri. La vera salita non porta mai a coltivare un sentimento di aristocrazia morale che tradirebbe una ipertrofia dell'io. L'io anzi, sappiamo, si impoverisce, si svuota, si perde. La montagna è diventata un *tempio interiore* e come *tempio spirituale* si differenzia dal tempio edificato dal costruttore. Nel suo trasfigurarsi il tempio interiore ha abolito e superato tre ostacoli al suo perfezionamento, la temporalità, la corporalità e la molteplicità.

Più particolarmente il tempio esteriore è simbolo ed icona di quello interiore, come leggiamo in *Matteo*, 21,12, quando Gesù caccia i venditori dal tempio che ne profanano la sacralità.

Henry Corbin¹⁶ parla di *iero-storia*, alludendo a quegli eventi che avvengono segretamente tra il cielo e la terra e che non sono visibili ad un occhio educato solo alla superficie. La *iero-storia* è così un superamento della storia unidimensionale entro la quale siamo avvolti ed installati e che crediamo essere conosciuta, nota, dominata. Liberatosi da questa ristretta visione l'uomo-montagna penetra nello spazio aperto del mistero assumendo il volto *dell'uomo ascensionale*, la cui cifra si rivela al fondo quasi intraducibile in parole, come se fosse condannato al silenzio. Egli è così *il figlio del silenzio* generato dal silenzio.

Ma altre ancora sono le simbologie che attraversano il pensiero di Marie-Madeleine Davy che attinge a luoghi estremi del mondo e dell'animo per tracciare il volto autentico dell'uomo. Essa individua una comune condizione di nudità tra la montagna e il deserto¹⁶, l'uomo-montagna e l'uomo del deserto vivono la dimensione della nudità e dell'erranza, poiché sulla vetta o nel deserto mancano di una dimora stabile e praticano *l'habitus* del distacco. Deserto e montagna si incontrano nell'abbandono alla nudità estrema dello svuotamento, ma il viandante e il montanaro nel loro cammino sono aiutati da *segnî*, indizi, tracce di orientamento. Questi non sono già dati come in una mappa stampata, ma si trovano e si cercano, si avvertono nell'animo. Questi sono i *sensi soprannaturali*, di cui parlerà Cristina Campo in un penetrante saggio¹⁷.

Tuttavia, e non è una sottigliezza, il deserto si attraversa, sulla montagna ci si installa, anche se ciò ha determinato un lungo camminare. Sulla cima della montagna risiede la meta e l'uomo che la raggiunge non discenderà più, come il turista che va e viene. L'abbandono delle categorie del genere e della quantità che richiedono la riflessione, affina una percezione sottile in cui orecchio e vista si congiungono e si fa strada l'uomo *alato*. L'ala simboleggia una mutazione trasfiguratrice, un superamento di tutto ciò che prima si rivelava necessario nella progressione vincolata ad una salita continua.

Ne parla anche Gregorio di Nissa nel passaggio dal mondo animale al mondo divino. All'inizio l'uomo è stato creato ad immagine divina, ma optando per la condizione animale, ha perduto la vocazione originaria. L'uomo così ritrova la struttura primitiva allontanandosi dal mondo divino, si riveste di *tuniche di pelle*, si animalizza. Ma poi, richiamato dalla bellezza archetipica, l'uomo nuovo, l'uomo *pneumatico*, si riconfigura tendendo ad essa. Le ali che aveva perduto rispuntano,

¹⁶ H. Corbin, *Spiritualité du temple et tradition abramique*, in *Jerusalem, la cité spirituelle*, Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem, n. 2, Berg international, Paris, 1975, pp. 13-43.

¹⁶ Vedasi a proposito M. M. Davy, *Il deserto interiore*, titolo, originale *Le désert interieur*, Albin Michel, 1983, trad. it. di F. C., G. Carraro e A. Andriotto, *Il deserto interiore*, Servitium editrice. Sotto il Monte (BG), 1981.

¹⁷ C. Campo, *Sensi soprannaturali*, in *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano, 1987, pp. 232-248. I sensi soprannaturali rendono possibile una vita spirituale del corpo che si innesta sui sensi naturali amplificandone la risonanza, metamorfizzandoli in nuovi organi.

A tal proposito vedasi anche L. Serenthà, *Silenzi della montagna*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni (Mi), 2015. Lo scritto, sotto forma di racconto, recupera il silenzio come condizione ontologica dell'uomo nel rapporto intimo e profondo con le voci della montagna.



riprendono estensione, mentre prima giacevano inerti e rattrappite.

Le ali servono per salire, per librarsi; la salita comporta un movimento a spirale, ove ogni livello superato comporta ad un tempo morte e resurrezione. L'uomo-montagna si trova, almeno momentaneamente, privato di un Dio personale. Questa assenza dolente lo avvicina alle parole di Gesù agonizzante: “*Padre, perché mi hai abbandonato?*”.

Ma questa condizione disperante va superata, più si procede nella salita il *Deus absconditus* cessa di essere il dio-oggetto, reificato; il Dio delle cime in realtà non è mai stato così presente ma operante anche come dio assente, in un superamento della *non dualità*. Quando l'uomo interiore progredisce, l'uomo esteriore si contrae, l'esterno sospende il proprio monopolio e signoria. In questa *teologia della montagna* il Dio appropriativo, che crediamo di usare per le nostre necessità, è divenuto il Dio interiore, sedimentatosi in noi. Si è consumato in noi e noi in lui.

La montagna è così simile alla poesia perché anch'essa richiede una ascesi. Per leggere una poesia è necessario per Wei K'Ing-The acquisire uno *sguardo di diamante*, limpido e luminoso che non si faccia sedurre dai giochi della lingua e delle parole. Tutto quindi è simbolicamente *salita*, anche gli atti più semplici della vita quotidiana vanno riformulati in questa dimensione, tendendo a bandire gli opposti.

La Davy ripropone l'avvio di un grande processo di *remitizzazione* per salvare il mondo dall'orrore del banale e della caduta. La montagna interiore è infatti una necessità di salvezza davanti all'uomo, una occasione di riscatto e di riconversione; sarebbe infatti un errore pensare che l'ascesa della montagna interiore riguardi solamente i monaci, i mistici. L'appello è planetario e si rivolge a tutti gli uomini capaci di andare oltre l'alienante signoria di se stessi.

Dobbiamo frenare, rallentare, fermarci per metterci in ascolto di voci più profonde di noi; riscoprire miti, immagini, simboli della nostra natura è un grande compito spirituale che l'umanità deve reimparare ed attuare.