

*Grazia Marchianó*

Il confine spiritualmente  
scavalcabile tra

*dualismo*  
e unità della  
*mente-cuore*

---

# IL LIMITE INVISIBILE TRA SACRALITÀ E MATERIALITÀ di Grazia Marchianò

Esiste forse una linea di demarcazione dello spirituale? La domanda contiene un'insidia perché il solo dire *spirituale*, porta con sé una sbarra che lo isola da tutto quanto si ritiene diverso. Come se al confine tra i mondi “spirituale” e “materiale” ci fosse un doganiere, pronto ad alzare o abbassare la sbarra, a seconda dei casi. Ma esiste un criterio di discriminazione che sia attendibile sotto ogni cielo, dentro ogni cuore?

Qualcuno, interrogato in proposito, ha fatto zampillare una bella metafora: spirituali (*pneumatikói*) sarebbero i “raccoltori di scintille” o forse, mi verrebbe di dire, coloro che sanno suscitare nel cuore - il loro e quello altrui. Le scintille sprizzano luce, e se la spiritualità consistesse in luce, la presenza o l'assenza di luce *interiore* segnerebbe la sbarra, un discriminante vidimato in pieno dalla formula armena di saluto tradizionale. A chi s'incontra per via, invece che «Salve!», si dice: *Barì Luùs* (Buona Luce!), prima di tirare dritto.

Si vede bene che non è facile venire a capo della questione. Infatti una luce spirituale può essere suscitata da un componimento poetico, un brano letterario, una partitura musicale, un dipinto, un pensiero puro, ma anche da un arcobaleno, un fiume, un bosco, una farfalla o una circostanza, una coincidenza. E ancora, una preghiera, un dono, un'offerta, un sorriso, una sorpresa, la guarigione da un tormento. Questo, e molto altro, può essere *portatore di scintille*. Sicché il discriminante cessa di riguardare categorie simili o dissimili, ma investe il succo delle cose stesse e il loro riverbero nel cuore umano.

## **Satya, l'essenza della verità**

La vera spiritualità è ciò che non discrimina tra terra e cielo, interno ed esterno, io e altri da me. Qualcosa di analogo avviene quando ci si interroga meditativamente sul sacro: *le sacré, the sacred, das Heilige*, un concetto del tutto evasivo se visto in astratto, ma riconoscibile ed esperibile ovunque ci sia un uomo che se ne sente ghermito e che, credente o no in un Dio creatore o altra entità suprema, è spinto a domandarsi se l'esperienza di un “totalmente Altro” (*ganz Anderes*), definita fascinosa e tremenda da autorevoli teologi e

storici delle religioni europei<sup>1</sup>, non sia semplicemente il modo in cui affiora e prende forma quello che in sanscrito si chiama *sat (satya)*, “essere-e-verità” adunati nella percezione ininterrotta della vita.

In uno dei suoi aforismi, il maestro indiano Nisargadatta Mahārāj affermava: “La natura è una, la realtà è unica. Ci sono gli opposti, non l’opposizione”.<sup>2</sup> E ancora: “Quando nella mente «io sono» e «Dio è» diventano indistinguibili, ti accade qualcosa: scopri che Dio è *perché* tu sei, tu sei *perché* Dio è”.

Nella loro semplicità letterale i due aforismi squadernano l’Abc di un sistema, il *vedānta advaita*, (*a-dvaita*= non duale) che ammaestra a riconoscere gli opposti come costrutti mentali, utili quanto si vuole nello svolgimento della vita ordinaria, ma strutturalmente incapaci, proprio perché “opposti”, di far accedere la mente a una cognizione onnicomprensiva delle cose ultime. E quando ancora Nisargadatta afferma:

“La consapevolezza è primordiale, è lo stato originale, senza inizio, senza fine, non causato, non sostenuto, senza parti né mutamento”, l’invito è ad addentrarsi sempre più a fondo al di là della soglia del pensiero, come “una mente che guardi nella mente”.<sup>3</sup> Per chi riesce a spingersi in uno stato lucido e intemerato di consapevolezza, così sostengono coloro che l’hanno raggiunta, la saldatura ancestrale di sé stessi e il cosmo, si rende evidente e tangibile come il proprio stesso respiro.

### **La barriera che non esiste**

Ciò induce a concepire il sacro piuttosto che a uno squarcio o un’irruzione dall’alto, come un’esperienza unitiva, dove i confini tra mente e natura si riconoscono altrettanto convenzionali quanto quelli di una barriera posta a separare territori. Territori la cui esistenza e configurazione non dipende minimamente da un verdetto che ne sancisce la rispettiva estraneità o il confine. Il paragone diviene trasparente in un racconto di Boris Pasternak, *La giovinezza di Zenja Ljuvers*<sup>4</sup>, dove i viaggiatori di un treno diretto dalla Russia nei territori asiatici si affollano al finestrino messi sull’avviso che tra qualche momento potranno vedere di sfuggita il cippo con l’iscrizione “Asia”, che segna la linea di confine tra i due continenti. Mentre il treno attraversa un bosco di ontani, Zenja, la protagonista, e i compagni di viaggio, trepidano immaginando un po’ puerilmente, di scorgere di là a poco qualche segno che annuncia una terra diversa, non più russa e europea ma asiatica e ormai orientale. Nonostante la velocità del treno sia moderata, nessuno

dei viaggiatori riesce a intravedere altro che una sagoma in fuga, salutata da grida eccitate e uno sventolio di fazzoletti dai finestrini. Una vaga delusione s'impadronisce di Zenja: nella parte asiatica il bosco è lo stesso bosco dell'altra parte, gli uccelli che volano sui rami, trascorrono dagli alberi "russi" a quelli "asiatici" con perfetta disinvoltura, e l'idea di una frontiera fisica decade istantaneamente. L'episodio del cippo nel racconto di Pasternak aiuta ad accostare un sacro pensato e vissuto come un'esperienza interiore di spazio illimitato, del tutto equivalente a una geografia fisica senza confini.

Un ragionamento di Pavel A. Florenskij a proposito della teologia dell'icona, è efficacemente persuasivo. Nel saggio *Iconostas*, tradotto in italiano da Elémire Zolla,<sup>5</sup> Padre Florenskij medita su due tipi di sguardo: quello dello spettatore posato sull'immagine dipinta, e quello del volto sacro i cui occhi guardano lui. Il primo è uno sguardo *prospettico* che allaccia il contemplante al contemplato senza possibilità di alterare la fissità del rapporto soggetto-oggetto; il secondo, afferma Florenskij, è uno sguardo *dall'invisibile, aspettivo* e non *prospettico*: chi si sente guardato dal Cristo, la Vergine o i Santi dipinti sull'iconostasi ha valicato il confine tra visibile e invisibile, umano e transumano, esterno e interno. Si tratta di un sottile cambio di percezione, che dipende dalla profondità e l'acutezza con cui la relazione soggetto/oggetto e interno/esterno viene esplorata e consumata. Mentre nella coscienza ordinaria di veglia il 'fuori' resta un fuori e il 'dentro' un dentro, l'esperienza meditativa apporta un sottile slittamento che rende i confini tra i due piani sorprendentemente permeabili. Il 'fuori' si interiorizza - e le forme della natura sono colte nella loro fluida saettante vitalità; immedesimato in ognuna di esse, il meditante ne capta l'aura, ne intercetta il ritmo nascosto. L'albero, la montagna, il fiume, la nebbia, il vento gli sono altrettanto prossimi e affini quanto il battito del proprio cuore. Il 'dentro', a sua volta, si esteriorizza, e la testa e l'intero corpo coi suoi organi e distretti viene visualizzato e percorso immaginativamente come un territorio. La fisiologia taoista ricostruita da K. Schippers nelle sue indagini sul "paese interiore",<sup>6</sup> si regge sulla precisa alterazione del quadro di percezione ordinaria. Nella *Introduzione al Buddhismo zen*, D. T. Suzuki se ne fa portavoce riportando un famoso enunciato:

PRIMA CHE UN UOMO STUDI LO ZEN, LE MONTAGNE SONO MONTAGNE E LE ACQUE, ACQUE. MA QUANDO, GUIDATO DA UN BUON MAESTRO, EGLI ARRIVA A GETTARE UNO SGUARDO DENTRO LA VERITÀ DELLO ZEN, LE MONTAGNE NON SONO PIÙ MONTAGNE NÉ LE ACQUE ACQUE. PIÙ TARDI,

UNA VOLTA CHE REALMENTE ABBIA COLTO IL SATORI [IL LUOGO DELLA CALMA INTERIORE], LE MONTAGNE SONO DI NUOVO MONTAGNE E LE ACQUE ACQUE.

La pittura di paesaggio zen è un'ulteriore conferma dell'alterazione dello schema in una mente meditativa. Piuttosto che installato di fronte alla scena da ritrarre, il pittore si direbbe trascorra disinvoltamente dal fuori al dentro e dal dentro al fuori, lasciando che l'occhio trasmetta al polso e al pennello quell'indefinibile "tonalità della vita pulsante", che è il primo dei *Sei Canoni* della pittura formulati in Cina da Hsieh Ho nel V secolo. La sintonia estetica dell'artista con la natura contemplata ha prodigiosamente interiorizzato l'esterno e esteriorizzato l'interno.<sup>8</sup>

Seppure fuggevolmente accennati, questi ragionamenti giovano a scrutare il sacro, così prossimo nella visione filosofica indiana all'*essere-verità*, in un quadro concettuale in cui mente e natura si compenetrano, svolgendo ruoli esotericamente *inclusivi* dalle due parti.

### **I fitti schemi dell'intero cosmo**

Illustrerò un paio di casi. Il primo riguarda l'intrigante credenza taoista sull'origine celeste dei libri e della scrittura, raccolte alla fonte dall'insigne sinologa Isabelle Robinet.<sup>9</sup> Chi si mette alla cerca del filo d'Arianna che conduca all'origine del libro nella letteratura della trafilata esoterica *Mao shan*, insediata a sud di Nanchino sul fianchi della montagna omonima attorno al I secolo a. C, s'imbatte, com'è immancabile in casi del genere, in una miriade di dati che intrecciano i lògoi di una dottrina ermetica e mercuriale ai *mythoi* di una tradizione ancestrale.<sup>10</sup>

Il termine *ching*<sup>11</sup> designa in primo luogo la trama di un tessuto, poi il Canone e le Scritture. *Ching* è la traccia, il sentiero: esso guida, mostra, svela le tramature cosmiche, gli emblemi del cielo che, una volta discesi sulla terra, formano le montagne. Per questo le prime scienze attestate nel Paese di Mezzo saranno astrologia e geomanzia, e un nesso analogo allaccia la divinazione alla scrittura.

I miti *Mao shan* descrivono una stupefacente marcia siderale al suolo dei segni, poi utilizzati per la scrittura, e una vaporosa, metamorfica, immagine del cosmo vivente si delinea negli intercorsi di natura e scrittura. Le lettere dei libri sono le tracce dei disegni del cielo, così come lo sono le venature della giada, le fessure nelle scaglie sul dorso delle tartarughe. Disegni

(*wen*) e configurazioni (*li*), insieme a *ci* (documenti, e per tali si intendono anzitutto i registi degli atti divinatori), sono alla base di un lessico che nella versione ideografica arcaica aderisce alle stesse forme della vita pulsante. Tra i prototipi degli Scritti sacri, segnala Robinet, si annoverano la cosiddetta *Tavola del fiume*, e il *Libro del fiume Luo*. Dal primo, apparso sul dorso di un drago, e dunque associato al cielo, vennero tratti i trigrammi, strumenti inizialmente divinatori. Sul secondo, apparso sul dorso di una tartaruga, e pertanto associato alla Terra, si basa la teoria dei cinque elementi: terra, acqua, fuoco, aria, legno.

A ovest della Cina, nell'area indo-tibetana, il quinto elemento accanto ai quattro suddetti è piuttosto lo spazio, inteso in senso ancipite: come spazio fisico esterno e spazio interiore. Due celebri passi della *Chāndogya Upaniṣad* sottolineano il nesso esoterico tra i due.

IN QUESTA CITTÀ DEL BRAHMAN [CHE È IL CORPO] – UN LOTO SOTTILE  
FORMA UNA DIMORA DENTRO ALLA QUALE È UN PICCOLO SPAZIO.  
BISOGNA RICERCARE CIÒ CHE VI È DENTRO A QUESTO SPAZIO, BISOGNA  
DESIDERARE DI CONOSCERLO (VIII, I, 1).

E ancora:

QUESTO SPAZIO ALL'INTERNO DEL CUORE È ALTRETTANTO VASTO QUANTO  
LO SPAZIO CHE ABBRACCIA IL NOSTRO GUARDO. L'UNO E L'ALTRO, IL  
CIELO E LA TERRA, VI SONO RIUNITI: IL FUOCO E L'ARIA, IL SOLE E LA  
LUNA, LA FOLGORE E LE COSTELLAZIONI, E TUTTO CIÒ CHE APPARTIENE A  
CIASCUNO DI LORO IN QUESTO MONDO E CIÒ CHE LORO NON APPARTIENE,  
TUTTO CIÒ VI È RIUNITO (VIII, I, 3).<sup>12</sup>

L'assunto psico-cosmologico della *Chāndogya Upaniṣad* suscita onde di riflessione. Si parla di «spazio all'interno del cuore» e nel contempo se ne afferma la coincidenza con tutto lo spazio pensabile come universo. Inoltre si è esortati a conoscerlo, ricreandolo dentro di sé.

Si allude evidentemente a un «fuori» e a un «dentro» i cui confini per la mente meditativa sono mobili e intercambiabili. Dipende dall'acutezza della percezione se il paesaggio della terra, deserti, vallate, fiumi, montagne, diventano veicoli di un'espansione della coscienza, facendo del cammino faticosamente intrapreso un pellegrinaggio in cui accadono epifanie,

apparizioni dall'invisibile grazie al mutuo intercorso di mente e natura.<sup>13</sup> Questa esperienza dai risvolti arcani, è stata documentata da un ricercatore buddhista americano, Ian Baker, nel corso di otto spedizioni negli anni Novanta del secolo scorso in una regione remota del Tibet sud-orientale, il Pemako, solcata da un fiume, Tsang-po, che dopo una corsa selvaggia di migliaia di chilometri tra vette, dirupi e foreste pluviali dagli aspetti spettrali, precipita nell'India assamese dove cambia il suo nome in Brahmaputra.<sup>14</sup> *Dietro le cascate* descrive il viaggio-pellegrinaggio in un luogo estremo, dove la potenza della natura svela all'uomo l'interconnessione della vita nella sua totalità acuendo «la consapevolezza delle regioni nascoste della mente e dello spirito». «Da un punto di vista buddhista - afferma Baker - gli ambienti sacri del Pemako non sono luoghi intesi a fuggire dal mondo, ma a entrarvi più a fondo».<sup>15</sup> Baker e i componenti della spedizione nella loro marcia forzata ad altitudini da capogiro, oltre i 4000 metri, schivando precipizi e burroni, assaliti da sanguisughe, infradiciati da piogge torrenziali, soffrendo la fame e il gelo, inseguono certe mastodontiche cascate dietro le quali, secondo le leggende locali impregnate di fede lamaista, si schiuderebbero varchi ai *beyul*, mondi nascosti paradisiaci la cui esistenza sarebbe stata rivelata da *Padmasambhāva*, il messia indiano che introdusse il buddhismo nel Tibet nell'VIII secolo. La credenza indigena è che il territorio del Pemako sia il corpo stesso di una divinità tantrica femminile, Dorje Pagmo, di cui il fiume sarebbe la spina dorsale, e le regioni che attraversa i centri di energia (*chakra*). Sicché il viaggio in cerca del varco dietro le cascate, equivale per il pellegrino a un guado interiore verso l'illuminazione. Il XIV Dalai Lama, Tenzin Gyatso, nell'introdurre questo libro straordinario, osserva che «le cascate nella pratica buddhista svolgono un ruolo importante, in quanto simboli di transitorietà e supporti di certi tipi di meditazione». In sanscrito la parola *tantra* si riferisce al principio connettivo soggiacente a tutte le esistenze. La sua traduzione tibetana, *gyud*, significa infatti filo, corda, connessione, e le pratiche tantriche utilizzano ogni espediente che aiuti a superare il senso di separazione derivante dalla convinzione che esista un Io autonomo. Ne *La liberazione attraverso la vista con nuda coscienza*, Padmasambhāva afferma:

TRA IL SAMŚĀRA E IL NIRVĀNA NON ESISTE ALTRA DIFFERENZA CHE QUELLA TRA IL MOMENTO DELL'INCONSAPEVOLEZZA E DELLA CONSAPEVOLEZZA. POICHÉ NON È ILLUSORIA LA PERCEZIONE, MA LA

FISSAZIONE, LA LIBERAZIONE SI VERIFICA NATURALMENTE QUANDO CI RENDIAMO CONTO CHE I PENSIERI FISSI SONO SOLO UN TENTATIVO DELLA MENTE DI AFFERRARE LE PROPRIE VUOTE RIFLESSIONI.

VACUITÀ E LUMINOSITÀ - SOTTOLINEA A SUA VOLTA MILAREPA - SONO LA NATURA PROPRIA DELLA MENTE: RICONOSCENDOLA COME CONSAPEVOLEZZA LUMINOSA E VUOTA / SI DISSOLVE SPONTANEAMENTE NELLO STATO ORIGINARIO E AUTENTICO.<sup>17</sup>

### **Un sacralità naturale**

La difficoltà di riferire su questo «stato» carico di una propria *sacralità naturale*, non è di tanto inferiore a quella di ghermirlo intellettualmente come tentai di fare esplorando la nozione di «mente «illuminata» nell'opera *Sugli orienti del pensiero* (1994), citata alla nota 9. Alcuni anni dopo, Zolla, dedicava una gran parte de *La filosofia perenne* (1999), a illustrare il concetto di «mente naturale» nelle vie di conoscenza di Oriente e Occidente, includendovi la sapienza indigena e sciamanica.<sup>18</sup> Erano stati, il suo e il mio, tentativi di percorrere senza pregiudizio e con intelletto d'amore<sup>19</sup>, sentieri nei quali si potesse intravedere la congiunzione degli antipodi, praticando il metodo (*odós*=cammino) di far discendere la mente nel cuore.

Nella concezione buddhista e pan-indiana è «unificata» una mente che grazie alla pratica meditativa riconosce le comuni opposizioni: soggetto/oggetto, interno/esterno, razionale/irrazionale, terreno/celeste, profano/sacro, e via elencando come la risultanza del funzionamento del pensiero lineare, strutturalmente dualistico nella misura in cui il cervello e il corpo umano presentano caratteristiche fortemente bilaterali. Una volta riconosciuti i dualismi come un costrutto mentale, da utilizzare nella vita ordinaria senza esserne usati, la pratica meditativa addestra a espandere lo spazio interiore, a far scendere, appunto, la mente nel cuore. Due immagini descrivono bene questa interiore catabasi: un pugno di neve in un alveo d'argento dai riflessi lunari<sup>20</sup> rinvia alla composta quiete di una mente unificata. E ancora qualcosa che brucia, il ceppo che si volge in cenere,<sup>21</sup> descrive il peculiare momento in cui la coscienza senza cessare di ancorarsi alla persona, salta dentro alle cose, e uno strano afflato, che scioglie i nodi dell'io, affratella alla vita. Le percezioni si acquiscono, i pensieri scorrono calmi, l'irritazione, il



dispetto diradano, e la consapevolezza si espande. Una mente unificata è una mente «tornata naturale», perciò gli antichi maestri in Cina e in Giappone la chiamarono mente *innata*, mente *genuina*, mente *imperturbata*, *non-mente*, *cuore-misterioso-di-chi-è-arrivato-al-nirvāna* (giapponese *myōshin*).<sup>22</sup> È forse la saldatura mente-cuore accanto a quella di mente-natura, ad aver fornito alle civiltà tradizionali un metro infallibile per individuare il sacro misticamente *ovunque*, onorandolo come l'ospite ignoto da accogliere in ogni momento augurandogli «Buona Luce!».

**Note:**

\* Atti del Convegno “Prospettive sul sacro” 2012, *Machina Philosophorum*, OSM, Palermo, vol. IV (in stampa). Per gentile concessione dell'editore.

1 È il caso del teologo tedesco Rudolf Otto (1869-1937) e dello storico delle religioni rumeno Mircea Eliade (1907-1986).

2 Questo aforisma e i due successivi sono tratti da NISARGADATTA MAHĀRĀJ, *Io sono Quello. I dialoghi di un sapiente di villaggio*, vol. 1, 2, tr. it. , Rizzoli, Milano 1981.

3 L'espressione è del Lama Chatral Rimpoche, insigne esponente della tradizione tibetana Dzogchen, allineata all'*advaita vedānta* indiano nell'indagine sugli stati profondi della coscienza. Il Lama fu uno speciale consigliere di Ian Baker durante la sua prima spedizione nella regione tibetana del Pemako [Vd. *infra*, e note 14, 15].

4 B. PASTERNAK, *Detstvo Ljuvers*, tr. it. , Studio Tesi, Pordenone 1984, p. 6.

5 P. A. FLORENSKIJ (1882-1937), definito in tempi recenti il «Leonardo da Vinci» russo, per la straordinaria ampiezza delle ricerche in ambito fisico, chimico, matematico, linguistico e teologico, divenne sacerdote ortodosso, e per questo fu deportato e condannato a morte dai Soviet. Alla sua opera maggiore, *La colonna e il fondamento della verità*, pubblicata in prima edizione mondiale per iniziativa di Elémire Zolla, presso Rusconi, Milano 1974, si affiancano studi sulla filosofia del Nome, la preghiera esicastica e l'estetica dell'icona, che fanno di Florenskij un pensatore e un mistico dei più audaci e profondi del Novecento europeo. Tradotto e introdotto da Zolla col titolo *Le porte regali*, Adelphi, Milano 1977, il saggio sull'icona spalanca una prospettiva sull'estetica del sacro e la vista spirituale perfettamente conforme ai canoni indiani e tibetani esplorati da Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947) in testi circolanti in Italia dagli anni Settanta presso Rusconi, Adelphi, Luni, SE, Milano, e Stile Regina, Roma.

6 K. SCHIPPER, *Il corpo taoista. Corpo fisico - corpo sociale*, tr. it. , Ubaldini, Roma 1983.

7 Nella prima edizione italiana, Ubaldini, Roma 1970, *Introduzione al Buddhismo Zen* si avvale di una illuminante prefazione di C. G. Jung dove il *satori* zen esplorato da Daisetsu Teitarō Suzuki (1870-1945), era messo a confronto con esperienze non dissimili di *unio mystica* secondo Meister Eckhart, Jakob Boehme, Emanuel Swedenborg. La battuta citata è alla nota 9 della prefazione di Jung, p. 18.

8 Rinvio in proposito ai miei lavori: *Dimensioni esoteriche nel pensiero orientale*, «Nuova Civiltà delle Macchine», anno VI, n. 3 (1988) p. 97; «Vie alla consapevolezza dell'arte naturale», G. Sanna, A. Capasso (a cura di), *Orienti e Occidenti*, Fahrenheit 451, Roma 1997, pp. 76-83.

9 I. ROBINET, *La meditazione taoista*, tr. it. , Ubaldini, Roma 1984. A questa studiosa , a K. Schipper prima citato, e alle loro scuole a Parigi, si devono lavori fondamentali di traduzione e interpretazione del corpus taoista. Una informazione storica generale sulla filosofia taoista è in I. ROBINET, *Storia del taoismo dalle origini al quattordicesimo secolo*, tr. it., Ubaldini, Roma 1993.

10 L'origine celeste della scrittura ideografica nei miti taoisti è da me esaminata in *Sugli orienti del pensiero. La natura illuminata e la sua estetica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994, vol. 1, c. 6, pp. 76-85.

11 Il termine *ching* e gli altri citati sono traslitterati mantenendo il sistema Wade-Giles adottato da I. Robinet nel testo di riferimento.

12 *Upaniṣad Antiche e Medie*, a cura di P. FILIPPANI-RONCONI, Boringhieri, Torino 1960.

13 Il termine sanscrito per «pellegrinaggio» (*tirtha*) significa alla lettera «guado», in senso a un tempo fisico e simbolico.

14 I. BAKER, *Dietro le cascate. Tibet: alla scoperta dell'ultimo luogo sacro*, tr. it. , Corbaccio, Milano 2004. Rinvio sul tema al mio saggio «Fiumi di percezione ed espansione della coscienza nella mistica tantrica tra Terra e Cielo», G. G. FILIPPI ( a cura di), *I fiumi sacri*, VAIS, Università Ca' Foscari, Venezia 2009.

15 *Ivi*, p. 151.

16 *Ivi*, p. 53.

17 *I centomila canti di Milarepa*, tr. it. Adelphi, Milano, 2002, p. 86. Ulteriori racconti sull'esperienza meditativa del santo tibetano sono nella sua poesia *La lode al luogo e il modo in cui nasce la pratica spirituale*, *ivi*, p. 74.

18 Quest'opera, quarto titolo dell'opera omnia zolliana a mia cura presso Marsilio, è ripubblicata in una versione che accoglie nella Parte I *La nube del telaio*, l'altro testo di Zolla uscito da Mondadori nel 1999. Il titolo rinnovato è *Filosofia perenne e mente naturale*, Marsilio 2013.

19 Il concetto, che risale al pensiero scolastico medievale, era posto al centro dell'antropologia spirituale zolliana ne *Le potenze dell'anima*, Bompiani, Milano 1969[BUR 2008]. Sulla «mente naturale» nella tradizione *bon* del Tibet, vedi T. WANGYAL RIMPOCHE, *I miracoli della mente naturale*, Ubaldini, Roma 1997.

20 L'immagine ricorre nelle istruzioni all'attore del grande drammaturgo giapponese Zeami Motokiyo (1363-1445), ne *Il segreto del teatro Nō*, tr. it. , Adelphi, Milano 1966. L'interprete provetto che abbia già superato i primi stadi del suo apprendistato, è istruito su come attingere nella recitazione il «fiore del tranquillo equilibrio», un vertice di immedesimata compostezza che suscita alla mente l'immagine di «neve ammucciata in una ciotola d'argento».

21 La metafora è analizzata da T. Izutsu in *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua*, tr. it. , Marietti, Genova 1991, cap. 3.

22 Ne tratto in «Vie alla consapevolezza dell'arte naturale», citato alla nota 8.