

ALESSANDRO GROSSATO

La simbolica vegetale hindu tra mito e iconografia.

I. Considerazioni sul mitologema indiano dell'*Urpflanze*

Esaminando i passaggi testuali relativi al mito dell'Albero cosmico nell'India antica, può insorgere facilmente l'impressione che esista un'estrema confusione, negli stessi testi hindu, fra i diversi tipi di alberi simbolici. Le distinzioni e la terminologia talora impiegate non contribuiscono certo ad allontanare tale impressione. In realtà le cose sono abbastanza diverse, ma per averne una visione d'insieme più chiara è indispensabile tener presente alcuni dati essenziali, e in primo luogo che, trattandosi di testi mitologici e non botanici, al di là delle differenti denominazioni, l'Albero cosmico è, secondo il punto di vista mitopoietico indiano, essenzialmente sempre lo stesso, e che i diversi nomi o caratterizzazioni che gli si attribuiscono altro non sono che i significati ch'esso assume a seconda del punto di vista dal quale viene più particolarmente considerato, significati e aspetti particolari simboleggiati nei testi da diverse specie arboree reali. Nell'esperienza comune, quotidiana degli Indiani, nonché nelle più diverse occasioni rituali, le piante reali sono a loro volta esperite proiettando su di esse, talora anche inconsapevolmente, questo schema mitico-simbolico fondamentale, mantenendosi infatti sempre la possibilità di risalire dall'albero particolare al suo archetipo universale. Come ha sufficientemente dimostrato la moderna ermeneutica, «... l'interprete, e il suo oggetto sono collegati in un contesto di tradizione – e ciò implica che l'interprete ha sempre già una precomprensione del suo oggetto mentre si avvicina ad esso, e pertanto non è in grado di partire da un atteggiamento neutrale» (Bleicher 1986: 13). Vale dunque, in generale, quanto ha osservato l'Eliade: «L'Albero sacro non ha bisogno di perdere i propri attributi formali-concreti per diventare simbolico (la palma dattifera dei Mesopotamici, la quercia degli Scandini, l'*Aśvattha* e il *nigrodha* degli Indù, ecc.) Soltanto dopo aver superato certe tappe mentali il simbolo si stacca dalle forme concrete, diventa schematico e astratto» (1954: 277). Ma più in particolare, dal punto di vista indiano, le specie botaniche non sono che specificazioni successive

dell'Albero del Mondo originario, sia in senso simbolico che ontologico. Non è dunque propriamente esatto quanto afferma la Viennot, e cioè che « On peut évidemment rechercher dans les particularités propres à chacune de ces essences une cause du choix qui, à un moment donné, les fit préférer pour symboliser l'arbre de vie et Przyluski a souvent souligné le caractère laiteux de la sève des arbres les plus vénérés; mais ceci n'est pas toujours le cas et les plus souvent il est assez vain de vouloir absolument trouver un motif rationnel à ces emploi, car en ce domaine le subjectif surtout l'emporte » (1954: 23). Al contrario, secondo l'Eliade la 'pianta originaria' è stata in origine appunto un mito, un simbolo senza alcuna possibilità di identificazione concreta. Solo con la 'degradazione' del mito e del simbolo a livelli più bassi o posteriori sono possibili simili identificazioni. Ma tutto ciò va completato con la precisazione che le piante 'reali' sono considerate come discendenti della pianta o delle piante mitiche originarie, e solo a tale titolo recano le 'segnature' di quelle¹, sia pure ad un livello inferiore. Le allusioni a trasferimenti mitici di piante celesti e paradisiache nel mondo dell'uomo ad opera di diverse figure divine o semidivine devono essere intese come l'indicazione di ulteriori corrispondenze simboliche esistenti anche fra i diversi alberi e piante secondari di ciascun mondo, e questo dà un'idea della complessità davvero inaudita di tale simbolismo.

Vogliamo qui richiamare preliminarmente l'attenzione su di una specie di legge generale della simbolica che in effetti non sembra esser stata sinora sufficientemente rilevata. Si tratta della nozione di 'simbolo centrale'. Ebbene, si può dire che ogni categoria di simboli ha un suo 'simbolo centrale' che ne riunisce sinteticamente tutte le caratteristiche essenziali. Anzi, tutti gli altri simboli della stessa categoria non sono che specificazioni od aspetti di questo 'simbolo centrale'. Il discorso vale anche per le sottocategorie, se ci è concesso un tal modo di esprimerci. Tanto è importante quest'idea d'un simbolo centrale che per certe categorie, o 'codici'² del simbolismo, come quello vegetale in questione, si arriva talora a considerare tutti gli altri simboli come derivati da questo. E, come ben ha evidenziato il Toporov (1967: 171-172), tale criterio interpretativo vale anche per le singole parti dell'Albero: « Parlando della semantica delle parti

¹ « Il valore magico e farmaceutico di certe erbe è parimenti dovuto a un prototipo celeste della pianta, o al fatto che fu colta la prima volta da un dio. Nessuna pianta è preziosa di per sé, ma soltanto grazie alla sua partecipazione a un archetipo o in seguito alla ripetizione di gesti e parole che, isolando la pianta dallo spazio profano, la consacrano » (Eliade 1954: 307).

² Il Vernant nella sua prefazione a Detienne (1975: X-XI) parla per l'appunto di codice botanico, zoologico, alimentare, astronomico.

dell'albero universale, non si deve dimenticare neppure per un istante quello che, forse, è l'aspetto più importante in quest'immagine, cioè la semantica della *totalità*, che non può essere dedotta dal significato delle singole parti dell'albero universale». Si tratta in fondo di applicare anche allo studio delle principali categorie della simbolica la nozione di 'circolo ermeneutico', ovvero de «la totalità in rapporto alla quale le singole parti individuali assumono il proprio significato» (Bleicher 1986: 12)³.

È secondo noi un'ipotesi plausibile che Goethe quando ebbe a formulare la sua teoria circa l'esistenza della *Urpflanze* fosse a conoscenza, sia pure in modo frammentario, del mitologema relativo all'albero centrale noto anche alle tradizioni occidentali, e ci appare anzi più probabile che la fonte dalla quale egli trasse diretta ispirazione sia costituita da un passo delle *Enneadi* di Plotino, passo che stranamente sembra esser sin qui sfuggito ai commentatori della *Morfologia delle piante*⁴. Scrive dunque Goethe nel suo *Italianische Reise*: «Mi si fa sempre più chiara e più viva l'ipotesi che, in conclusione, tutte le forme delle piante si possano far derivare da una pianta sola» (Padova, 27 settembre 1786). «Alla presenza di tante forme nuove e rinnovellate, mi saltò in testa l'antica fantasia: perché, in tanta ricchezza di vegetazione, non dovrei scoprire la pianta originaria? Una tale pianta ci deve pur essere...» (Palermo, 17 aprile 1787). Consciamente o meno, l'*Urpflanze* goethiana era più la riformulazione di un mito che non l'elaborazione d'una ipotesi evoluzionistica *ante litteram*⁵. Questo

³ Tale 'circolo ermeneutico' trova quindi applicazione anche nel rapporto fra l'Albero-origine e le singole parti che lo compongono. Queste, secondo i criteri della botanica tradizionale hindu, sono essenzialmente quattro: radice, fusto, linfa e seme (cfr. ad es. il *Vṛkṣāsāyurveda* di Parāśara, nonché le sezioni dedicate alla botanica contenute nell'*Agnīpurāṇa*, nell'*Arthaśāstra* e nella *Bṛhatsaṃhitā*). *Mūla*, *Kāṇḍa*, *Rasa* e *Bija* sono in effetti gli elementi morfologici vegetali maggiormente valorizzati sul piano simbolico. Per la storia della botanica hindu vedasi Bose et al. 1976: 371-402.

⁴ «Ora, quanto alle piante, esse s'inseriscono facilmente in questa nostra concezione, poiché anche la pianta terrestre è forma razionale adagiata nella vita. Naturalmente, se la forma razionale della pianta, insita nella materia – la forma, dico, ond'ella è pianta, – è una certa determinata vita e una certa determinata anima; se tale forma è qualcosa di unitario, allora o questa è la prima pianta o non lo è e invece prima di essa c'è già la pianta prima da cui anche questa pianta deriva – e, in verità, quella prima pianta è unità, mentre queste sono molteplici e derivan da quell'una, necessariamente –. Se è così, allora, quella prima pianta esige una vita ben diffusa e primordiale e di esser proprio questo, cioè 'pianta'; da quella prima, poi e sulla sua traccia, queste nostre piante traggono la vita di secondo e di terzo grado» (Plotino, *Enneade VI*, 7, 85-86).

⁵ È comunque da sottolineare come l'aspirazione goethiana ad una 'morfologia universale' è una delle più interessanti anticipazioni della moderna simbolica. Molte delle sue brillanti intuizioni, in quell'epoca fraintese e successivamente trascurate, meritano di venire riconsiderate attentamente.

mito non è stato mai oggetto in India d'una elaborazione coerentemente esplicita. È rimasto un po' 'tra le righe', per così dire, anche se non mancano nei testi i riferimenti ad esso, soprattutto in connessione con le due figure divine fondamentali della speculazione relativa al sacrificio⁶, Agni e Soma (talora uniti nella formula *Agniśomau*), nonché nell'elaborazione di certa parte della struttura cosmologica e della geografia sacra illustrata soprattutto dai *Purāṇa*. Come vedremo, l'Albero-origine è essenzialmente un'*Arbor Vitae*, che adempie ad una funzione cosmogonica col diffondere, con tutte le sue innumerevoli propaggini, la luce e la vita nei diversi piani dell'universo: « L'*Aitareyabrāhmaṇa* assure encore que, dans le *palāṣa*, se situent la source de vie et la splendeur de tous les autres arbres (*Ait.Br.*, II, I, 5) » (Viennot 1954: 29).

L'Albero-origine come Agni Vanaspati

Il tema dell'Albero di fiamma e dell'occultamento della sua luce nelle piante derivate è dunque il primo che considereremo. Esso si riconnette più in generale alla mitologia di Agni, il fuoco che potenzialmente risiede in ogni vegetale⁷. L'Albero *Mandara* (*Erythrina indica*), al contempo pianta mitica e reale, condivide, assieme a molte altre piante, l'appellativo di 'Fiamma della foresta', apparentemente a causa dei suoi fiori vistosi d'un rosso brillante. Secondo noi un tale appellativo non può aver senso che in riferimento alla natura ignea di quell'Albero unico, identico ad Agni Vanaspati, cui tutti questi altri alberi vengono in qualche modo apparentati. Con un'immagine un po' insolita, ma simbolicamente significativa, il *R̥gveda*

⁶ Lo stretto legame fra la concezione vedica del sacrificio, che in origine è stato, secondo i *Brāhmaṇa*, un *puruṣamedha*, ovvero un sacrificio umano, ed il simbolismo vegetale, riporta a tutta una serie di riferimenti mitici e rituali che in realtà travalica il quadro della civiltà indiana, rinviando a concezioni tipiche dell'umanità più arcaica. È necessario aggiungere che proprio l'ideologia sacrificale è probabilmente alla base del mito dell'origine di tutte le piante da un unico Albero primordiale, giustificando il fatto che « Une 'totalité' vivante éclate en fragments et se disperse en une multitude de formes animées. En d'autres termes, on retrouve ici le schéma cosmogonique bien connu de la 'totalité' primordiale brisée et fragmentée par l'acte de la Création » (Eliade 1986: 217-218). Il regno vegetale sarebbe dunque nel suo insieme un esempio di quell'unità nella molteplicità che secondo le concezioni indiane è caratteristica fondamentale del Cosmo. Sull'intera questione avremo presto occasione di ritornare.

⁷ Il tema dell'origine luminosa dei vegetali viene particolarmente rivalorizzato nel Manicheismo: « Les Archontes, qui avaient dévoré les cinq Lumières de l'Homme Primordial, sont obligés de répandre leur semence sur la Terre et de ces particules de lumière, c'est-à-dire de divinité, poussent les arbres et les plantes » (Eliade 1986: 222).

descrive l'origine delle specie vegetali come se esse fossero rami fiammeggianti di quest'Albero centrale: «(Di lui), che nelle acque con la sua divina chiarezza ampiamente risplende, osservatore dell'Ordine inesauribile: (come) rami di lui gli altri esseri e le piante si propagano con le loro propaggini» (*Ṛgveda* II, 35, 8). È abbastanza ovvio che i vegetali in genere siano messi strettamente in relazione con il fuoco, «Il fuoco che tutto conosce, che è riposto nel (cavo dei) legni...» (*Kaṭha Upaniṣad* II, 4, 8), e nelle *Upaniṣad* il fuoco nascosto nei vegetali diviene, per trasposizione simbolica, addirittura un simbolo dell'*Ātman*: «Come non si scorge l'aspetto del fuoco nascosto nella sua matrice, eppure non si è perduta la sua vera qualità, anzi (il fuoco) può aversi di nuovo dalla matrice del legno, così davvero entrambi (Dio e *Prākṛti*) per mezzo della sillaba *Om* (possono ritrovarsi) nell'individuo.

«Facendo del proprio corpo l'*araṇi* inferiore e della sillaba *Om* l'*araṇi* superiore, insistendo nella confricazione, ossia nella meditazione, si otterrà di contemplare Dio, come (il fuoco) nascosto.

«Come l'olio nei semi di sesamo, come il burro nel latte, come l'acqua nel letto dei fiumi e il fuoco nei rami disseccati, così si afferra quell'*Ātman* (universale) nell'anima (individuale)...» (*Śvetāśvatara Upaniṣad* I, 13-15). Il De Gubernatis elenca numerose piante il cui nome è dato significativamente da un composto con Agni (De Gubernatis 1878: 138). Ora, questa 'luminosità' viene concepita della stessa natura di quella del fulmine, come afferma un altro splendido passo vedico: «Il figlio delle acque è salito diritto sul seno delle oblique, rivestito del lampo. Portando la somma grandezza di lui, intorno (gli) girano le giovani color d'oro» (*Ṛgveda* II, 35, 9). Dunque l'«Albero di fuoco» può essere assimilato al *Vajra*, oltre che ad Agni, e particolarmente curioso è quando quest'Albero-fulmine viene descritto come una canna (sanscrito *vetasa*): «Io considero i rivoli del burro sacrificale: nel loro mezzo c'è un'aurea canna nella quale giace l'aquila che produce il miele distribuendolo agli dèi. Intorno a essa stanno sette bionde (lingue di fuoco), che versano a piacer loro rivoli d'ambrosia» (*Mahānārāyaṇa Upaniṣad* VIII, 368-371). Questi versi hanno forse mediato il passaggio dall'Albero di fiamma o di folgore e alcuni tipici esempi di identificazione popolare di tale simbolo nel folklore indiano, quali l'*Arka*, l'*Arkapatra* e l'*Arkapaṇa*, «c'est-à-dire *ayant pour feuille la foudre*, dont la feuille offre l'image cunéiforme de la foudre» (De Gubernatis 1882: 15), o la *Vajrī*, sacra ad Indra ed il cui nome deriva evidentemente da *Vajra*, la 'Folgore' brandita dal *deva* (cfr. Kirfel 1959: 82), o ancora la pianta *Muñja*, un'erba alta fino a tre metri: «Secondo la tradizione, il suo stelo cavo è la dimora del fulmine (*vidyut*)» (Stutley 1980: 287). Tale riduttivismo ha del resto la sua giustificazione nell'affermazione mitica, più sopra riportata, secondo la quale le canne, le erbe

e tutte le altre piante non sono che 'rami' o 'propaggini' dell'Albero centrale ⁸.

Riguardo al tema della 'luce oscura' nei vegetali si possono infine fare alcune curiose osservazioni d'ordine etimologico, non prive di interesse. Ad esempio, l'appellativo proprio all'igneo Agni, *Vanaspati*, significa ad un tempo 'Signore della Foresta' e 'Signore della Luce', poiché *Vana* ha entrambi questi significati: «The Lord of the Wood (*vana*) however is the Lord of Light (*vana*) or intellectual Splendour» (Kramrisch 1976, II: 324, n. 79). Alla giustissima osservazione della Kramrisch, che per dir la verità non rende adeguata giustificazione di tale identità, vogliamo solo aggiungere che *Vana*, come registra anche il Monier Williams (1976), è oltretutto sinonimo di *raśmi*, 'raggio di luce' ⁹. Nei versi tardomedievali di Kabir ritroviamo un'ultima eco dello stesso simbolismo: «Quando il sole arde feroce sul piano, non è forse giusto cercar l'ombra dell'albero frondoso? Ma che accade se l'albero è fatto anch'esso di vampe incandescenti?» (Mishra 1971: 377).

L'Albero-origine come Soma

Linf a e miele costituiscono l'essenza liquida del regno vegetale e sono la 'chiave' del mistero del *Soma*: «Being the most important of herbs, Soma is said to have been born as the lord of plants. He is the lord of the wood and has generated all plants» (Sinha 1979: 39). «Mielate sono le radici di queste erbe, mielate le loro sommità, mielato il loro mezzo, mielate le loro foglie, mielati i loro fiori...» (*Atharvaveda* VIII, 12, 27). Con tutta evidenza questi versi intendono alludere non solo alla linfa (*rasa*) in senso stretto, bensì anche al *Soma*, la linfa dell'Albero-originale contenuta essenzialmente in tutte le specie vegetali che ne derivano, e anch'esso simbolo dell'*Ātman* nelle *Upaniṣad*: «Se si colpisce alla radice un grande albero,

⁸ Ritroviamo un parallelo interessante nella mitologia greca a proposito della calaminta: «'Un tempo era un grande albero, carico di frutti, *pherékarpos*'. Albero fruttifero trasformato in erba ctonia, la calamita 'senza frutti' è anch'essa una specie vegetale colpita dalla sterilità, *akarpia*» (Detienne 1975: 101).

⁹ Si sa che in latino il bosco sacro veniva chiamato *Lucus*, parola derivante dalla stessa radice di *Lux* e quindi significante 'luogo illuminato'. Già a certi Romani della decadenza tale denominazione parve assurda, ed è rimasta celebre l'etimologia *a contrariis*, «lucus a non lucendo», risalente al seguente passo di Quintiliano: «etiamne a contrariis aliqua sinemus trahi; ut lucus, quia umbra opacus parum luceat...» (*De institutione oratoria* I, 6, 34). I linguisti moderni ipotizzano che *Lucus* possa alludere ad uno spiazzo (in sanscrito *loka*), ad una radura nel bosco illuminata. Forse in antico anche per i Romani la 'luce' del Bosco sacro era considerata come nascosta all'interno degli alberi stessi.

ne uscirebbe la linfa, ma continuerebbe a vivere; se si colpisse alla metà, ne uscirebbe la linfa, ma continuerebbe a vivere. In quanto è compenetrato dalla forza vivificante, lieto se ne sta, bevendo avidamente (dalle radici).

«Ma quando la forza vivificante abbandona un ramo, questo secca; se ne abbandona un secondo, questo secca; se ne abbandona un terzo, anche questo secca; se abbandona tutto (l'albero), tutto (l'albero) secca. Proprio così, o caro, sappi che qui muore ciò che è abbandonato dalla forza vivificante, ma non è la forza vivificante che muore. Qualunque sia questa essenza sottile, tutto l'universo è costituito di essa, essa è la vera realtà, essa è l'*Ātman*. Essa sei tu, o Śvetaketu» (*Chāndogya Upaniṣad* 6, 11, 1-3). Un mito in particolare disvela la matrice unica delle diverse specie vegetali ponendo l'accento proprio sulla loro comune essenza linfatica, e non a caso si tratta d'un mito contenuto nei *Brāhmaṇa*, testi normativi del rituale vedico e quindi rivolti a giustificare come legittime tutte le eventuali sostituzioni delle 'specie' del *Soma*: «I *Deva* e gli *Asura*, entrambi originati da *Prakṛti* combatterono gli uni contro gli altri. Ora tutti gli alberi si schierarono con gli *Asura*, ma solo l'*Udumbara* (*Ficus glomerata*) non abbandonò gli Dèi. Gli Dèi avendo vinto gli *Asura*, presero possesso dei loro alberi. Essi dissero, mettiamo dentro all'*Udumbara* ogni midollo, ogni succo vitale che c'è in questi alberi: dato che essi ci abbandonarono, saranno abbandonati svuotati come una mucca munta del suo latte o come un bue che è stato aggiogato ad un carro. Concordemente essi misero nell'*Udumbara* il midollo e l'essenza che erano in quegli alberi; e a causa di questo midollo esso maturò (frutti) identici a tutti gli altri alberi: perciò quell'(Albero) è sempre turgido, sempre pieno di linfa, quell'Albero di *Udumbara* infatti, diventa tutti gli alberi» (*Śatapatha Brāhmaṇa* VI, 6, 3, 2-3)¹⁰. *Udumbara* non è qui altro che un '*avatāra*' del *Soma*. Altre sue denominazioni equivalenti possiamo ritrovare nel seguente passo che ha sempre lo stesso significato: «Nell'*aśvattha* (*Ficus religiosa*) la vostra sede (si riferisce alle erbe), nel *parṇa* (*Butea frondosa*) è stata preparata la vostra abitazione» (*Ṛgveda* X, 97, 5). Già nelle *Saṃhitā* vediche è detto: «Il *Soma* dà coraggio, quando lo si sia bevuto, sgorga spumeggiando, è uno scrosciante (fiume), è un potente guerriero, esso che è spremuto dai viticci. Tutti gli arbusti e le piante, che (pur) son cose simili, non ingannarono Indra» (*Mahānārāyaṇa Upaniṣad* IV, 104-105). Tutte le piante son dunque simili a *Soma*, e ne possono essere per questo dei sostituti,

¹⁰ Traccia residua d'un mito analogo potrebbe essere, nel mondo greco-romano, il fatto che i naturalisti antichi tendessero «a confondere tra di loro queste piante aromatiche troppo diverse, al punto da sostenere non solo che gli alberi della mirra e gli alberi dell'incenso popolano insieme le stesse foreste, ma addirittura che incenso e mirra stillano da uno stesso tronco» (Detienne 1975: 10; cfr. Plinio, *Naturalis historia* XII, 67).

ma sono simili perché da esso derivano, e non ingannano Indra, che ha conosciuto l'Albero-origine, anche se ora egli accetta di buon grado le oblazioni sostitutive, 'che pur son cose simili'. E in realtà sono sempre stati infruttuosi i tentativi di identificare la o le specie botaniche da cui la bevanda rituale sarebbe stata effettivamente ricavata. Una delle ipotesi più recenti e bizzarre ha visto proporre addirittura l'identificazione con una specie di fungo allucinogeno¹¹. È stata invece quasi del tutto trascurata dagli studiosi la identificazione del *Soma* con *madhu*, il miele, pur essendo notevolmente interessante per la serie di corrispondenze con altri simboli cui essa dà luogo e i cui sviluppi sono talora davvero inattesi. Di questo ci occuperemo con la dovuta ampiezza in un prossimo studio, ma ci sembra comunque necessario anticipare in questa sede quanto attiene più direttamente al problema dell'Albero-origine e della sua essenza. Come l'Albero per eccellenza contiene le essenze germinative di tutte le piante cui successivamente dà origine, così il *Soma*, che è appunto l'essenza dell'Albero centrale, chiamato talvolta anch'esso *Soma*, contiene eminentemente in sé tutti i liquidi e quindi tutti i sapori (*rasa*). Fra i liquidi i più importanti, vegetali e non, sono quelli caratterizzati dal colore rosso come sangue e vino (*surā*), o dal color oro come olio, resina, miele. Sono, indubbiamente, colori solari, e più in particolare l'olio e la resina sono in rapporto col simbolismo di Agni, il fuoco nascosto nella natura del vegetale, mentre l'idea d'una riunificazione di queste stesse essenze, successiva al dispiegarsi delle molteplici specie botaniche, è resa appunto più in particolare dal simbolismo del miele, ogni fiore, cioè appunto l'aspetto essenziale di ogni pianta, contenendo un nettare con un *rasa* specifico che altro non è se non un 'sapore' del miele-*Soma*. Anche Yāska nel suo *Nirukta* (4,8) attesta che *Madhu* è senz'altro identico a *Soma* sulla base della radice *mad*, 'rallegrare': «*Madhu* means soma, is derived from (the root) *mad* (to exhilarate), and is compared with *soma* (on account of the analogy of exhilaration). This other (meaning of) *madhu* (wine) is derived from the same (root) also».

L'Albero-origine ed i suoi fittoni come struttura del cosmo

Attorno a questo Albero centrale del *Kalpa*, suscettibile di diverse denominazioni, si dispongono dunque gli altri alberi simbolici come suoi 'fittoni'¹². La stilizzazione geometrica dell'Albero riduce il suo tronco

¹¹ Per la critica di questa teoria del Wasson si veda John Brough, «Problems of the 'Soma-mushroom' theory», *Indologica Taurinensia*, vol. I, Torino 1973, pp. 21-32.

¹² Qualcosa di simile si registra nel folklore cristiano. In molte leggende popolari tutte le specie di piante medicinali e di fiori, la mandragora, la vite ed il grano scaturiscono o dalla base dell'Albero della Vita o dal legno della Croce (cfr. per es. Eliade 1981:

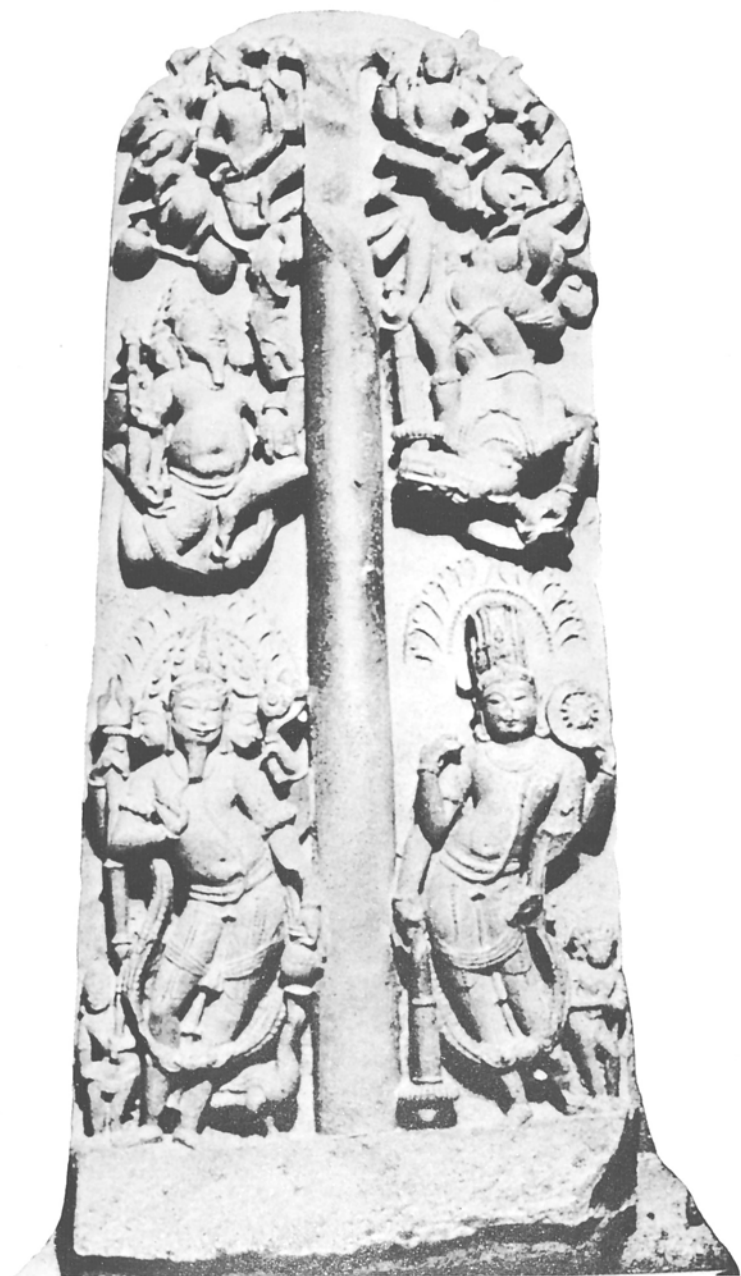


Fig 1 – *Lingodbhavamūrti*. Per un comprensibile fenomeno di convergenza talora la raffigurazione del *Līṅga* igneo ed infinito di Śiva diviene una perfetta ‘alloimmagine’ dell’Albero di fuoco. “The old *līṅga*-shaped dry tree is Śiva ...” (Sarasvatī 1941:67). Oltre alla natura luminosa ed al significato di asse cosmico, accomuna questi due simboli anche l’equivalenza tradizionalmente stabilita fra il *Soma* ed il *semen virile* di Śiva. (Da Harasrnath (Jaipūr), Rājasthān, ca. x secolo, Rajputana Museum, Ajmēr. Da U. C. Bhat-tacharya, *Catalogue and Guide to Rajputana Museum, Ajmer, Rajasthan*, Part I, *Sculptures*, Jaipūr 1960–61, pl. VII).

ad un asse verticale, ed i suoi rami ad altrettanti piani orizzontali perpendicolari a quest'asse. Ciascuno di questi piani, poi, secondo un simbolismo universale, e comunque particolarmente sviluppato in India, corrisponde ad un mondo, ovvero ad un grado della manifestazione (vedasi Tav. I). L'asse verticale può essere considerato nella sua interezza o suddiviso in due o più sezioni, le quali, com'è ovvio, presenteranno significati più specifici e particolari. Per questo esse ricevono anche denominazioni diverse. In fondo avviene in tal caso lo stesso che per il simbolo della Montagna cosmica, sua 'alloimmagine'. Infatti quella parte del Meru che attraversa il nostro *Kalpa* viene chiamata Mandara, e a sua volta la proiezione del Mandara nel *Jambūdvīpa* è il Monte Kailasa. Abbiamo quindi una serie di montagne che si dispongono, come a raggiera, su ciascuno dei sette *Dvīpa*. Analogamente, in ciascuno dei piani o mondi attraversati da questo unico *Āśvattha*, siano essi Inferni (*Pātāla*), Paradisi (*Svarga*) o il mondo dell'uomo, l'Albero centrale ad essi relativo si moltiplica in orizzontale e a raggiera in una serie, teoricamente indefinita, di altri alberi e piante simbolici, quasi procedendo alla maniera del « fico sacro dell'India (il fico del Banian o *figus bengalensis*), nel quale ogni tronco produce numerosi rami destinati a mettere radici e a trasformarsi in piante, fino a che il ceppo originario si perde in una densa foresta che esso stesso ha prodotto » (Chaudhuri 1979: 202). Per i mondi diversi dal nostro, i testi si limitano ad indicare il solo Albero centrale o, al massimo, gli altri quattro che, da questo primo scaturendo, si sviluppano orientati secondo i punti cardinali. Ad esempio i *Pañcavṛkṣa*, 'cinque alberi', dello *Svarga*, il cielo di Indra. Secondo lo *Skanda Purāṇa* essi sono il *Mandāra*, il *Pārijāta*, il *Saṁtāna*, il *Kalpavṛkṣa* e lo *Haricandana* (cfr. Stutley 1980: 317). Per i *Pātāla* si può ricordare che due di essi prendono il loro nome dai rispettivi alberi centrali, l'*Āsipattra* e lo *Śālmali*, entrambe piante spinose (cfr. ad es. *Manu Smṛti* IV, 90 e *Bhāgavata Purāṇa* V, 26, 7 e 15). Ma per il nostro *Kalpa*, non c'è, ovviamente, un vero limite al proliferare della foresta di simboli vegetali. Secondo la geografia puranica, l'Albero centrale sorge sulla cima del Meru: « Varuṇa pose nei cuori l'intelletto, nelle acque il fuoco, nel cielo il sole sul monte il *Soma* ». (*Rgveda* V, 85, 2). La sua più frequente denominazione che ci è dato di riscontrare nei *Purāṇa* è quella di 'Jambū'. Attualmente in India con questo nome si indica l'*Eugenia jambolana*, ovvero la rosa pomifera. Attorno al Meru sono disposte altre quattro montagne,

401; 1986: 222 e 228). Né mancano esempi iconografici di questo singolare tema mitico-folkloristico, particolarmente nell'arte romanica, ad esempio il grande mosaico pavimentale della Cattedrale di Otranto, ed il mosaico absidale di San Clemente a Roma, opere entrambe risalenti al XII secolo. Di quest'ultimo, in particolare, ci sembrano del tutto insoddisfacenti le interpretazioni sin qui avanzate dagli studiosi.

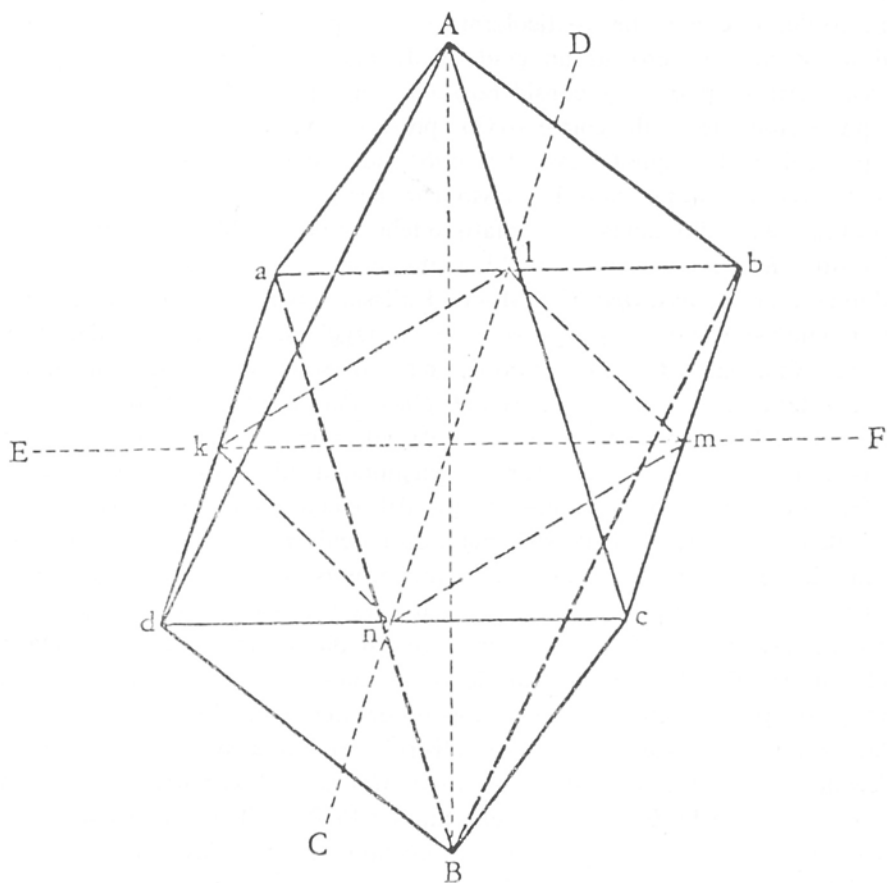


Fig. 2 - Schema tratto da Toporov (1967: 178). Rappresenta le linee essenziali di strutturazione dello spazio cosmico rispetto all'Albero universale, assimilabile all'asse AB , e ai quattro alberi cardinali del piano orizzontale $abcd$. Per adattare questa 'griglia' semiotica generale ai dati specifici della mitologia vegetale hindu, sarebbe necessario moltiplicare i piani orizzontali paralleli a quello indicato.

ciascuna delle quali con il suo Albero: all'est, sul Mandara è il *Kadamba* (*Antocephalus Cadamba*), al sud ancora un *Jambū* (ne vedremo più avanti la ragione), all'ovest cresce sul monte Vipula un *Aśvattha* e infine al nord, sul Supārśva, si erge un *Vaṭa* (*Ficus indica*)¹³. Questi primi quattro alberi, il cui schema simbolico è in diretto rapporto con quello dei quattro fiumi derivanti dalla defluenza della celeste e verticale *Gaṅgā*, precipitante sulla cima del Meru, ricordano singolarmente la leggenda cristiana del *Lignum Vitae*, dal quale sarebbe stata ricavata la Croce del Cristo¹⁴. Attorno al Meru si dispiegano quindi i sette *Dvīpa* o Isole-Continenti, secondo alcune descrizioni disposti a mo' di anelli concentrici intervallati da oceani, secondo altre come petali d'un loto il cui pericarpo è costituito dal Meru. Ogni *Dvīpa* ha a sua volta un Albero centrale, perché, come giustamente annota la Viennot, «... l'arbre mythique se transforme en au tant d'arbres centraux qu'il y a de contrées» (1954: 73). Anzi, sono proprio tali alberi che danno il nome ai Continenti: «Tous les continents (*dvīpa*) ont leur arbre patronymique ou central, l'ensemble gravitant autour de l'axe de l'univers, le Meru» (*ibid.*: 77). Essi sono, ancora il *Jambū*, il *Plakṣa* (*Ficus infectoria*), lo *Śālmali* (*Bombax malabaricum*), il *Kuśa*, il *Śāka* (*Tectona grandis*), il *Puṣkara* (*Nymphaea stellata*). Fa eccezione il *Krauñcadvīpa* che prende nome dalla sua Montagna centrale. È importante ricordare a questo punto che la serie settenaria degli *Dvīpa* più che dei Continenti in senso proprio, sembra denotare le diverse fasi cicliche del *Kalpa* in corrispondenza con la doppia serie settenaria dei *Manvantara*. Quindi ad esempio, nella concezione puranica, il *Jambūdvīpa* corrisponde a tutta la terra quale si manifesta nel presente *Manvantara*, e non solo all'India come certi autori sostengono. Ogni *Dvīpa* si divide a sua volta in contrade, *Varṣa*, queste sì più propria-

¹³ Ci atteniamo qui all'elenco fornito dal *Viṣṇu Purāṇa* II, 2, 14. Naturalmente i nomi dei quattro alberi variano a seconda dei testi, ma non è qui il caso di soffermarsi ad esaminarli in dettaglio. Per le principali varianti vedasi Viennot 1954: 75-76.

¹⁴ «Ce qui permit à Faustus le manichéen sa fameuse expression: Jésus est crucifié dans tous les bois: 'Patibilem Jesum... ab omni ligno suspensus' (Augustin, *Contra Faust.* XX,2)» (Eliade 1986: 222). «...e non è senza profondo significato che il simbolo della nostra redenzione, la croce, fu fatta di quattro legni, olivo, cedro, palma e cipresso» (Giovanni Conversini da Ravenna, *La processione dei Bianchi nella Città di Padova*, 1399). D'altra parte il mito della derivazione delle piante dall'Albero paradisiaco era già familiare al giudaismo, come dimostra il seguente passo: «Così dice il Signore Dio: 'Prenderò un virgulto del cedro sublime e lo planterò; dal più alto dei suoi rami coglierò la punta e la planterò su un monte elevato e prominente. La planterò sul monte sublime di Israele, e darà il getto e farà frutto e diventerà un cedro magnifico...'» (*Ezechiele*, XVII, 22). E anche nei 'giardini di Adone' quattro erano le specie vegetali destinate a simboleggiare il dio: «I semi posti nei vasi e nei recipienti d'argilla appartengono a quattro specie distinte: frumento, orzo, lattuga e finocchio» (Cfr. Detienne 1975: 110).

mente identificabili grosso modo con i continenti terrestri. In particolare il *Jambūdvīpa* si divide in sette *Varṣa*, e anche questi hanno immancabilmente i propri Alberi centrali.

I testi divergono notevolmente l'uno dall'altro nell'elencazione specifica di queste piante, ma un dato comunque emerge chiaramente e significativamente. Il *Bharatavarṣa* che sappiamo corrispondere, questo sì, esattamente all'India, « fait assez remarquable, ne possède pas d'arbres merveilleux » (Viennot 1954: 75). Suo albero simbolico è infatti il *Jambū*, l'Albero centrale 'par excellence'.

BIBLIOGRAFIA

- Bleicher, J. (1986) *L'ermeneutica contemporanea*. Bologna. (Edizione originale: *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London, 1980).
- Bose, D. M., Sen, S. N. e Subbarayappa, B. V. (1976) *A Concise History of Science in India*. New Delhi.
- Chaudhuri, N. C. (1979) *L'Induismo*. Varese. (Edizione originale: *Hinduism. A Religion to Live By*, s.l., 1979).
- De Gubernatis, A. (1878-1882) *La Mythologie des plantes ou Les légendes du règne végétale*. Tome premier: *Botanique générale*, 1878; Tome second: *Botanique spéciale*, 1882. Paris (Ristampa anastatica: Milano, 1976).
- Della Casa, C. (1976), *Upaniṣad*. Torino.
- Detienne, M. (1975) *I Giardini di Adone*. Torino. (Edizione originale: *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1972).
- Eggeling, J. (1978) *Śatapatha-Brāhmaṇa*. New Delhi.
- Eliade, M. (1954) *Trattato di storia delle religioni*. Torino. (Edizione originale: *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949).
- Eliade, M. (1979) *Storia delle credenze e delle idee religiose*. Volume I. Firenze. (Edizione originale: *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, 1975).
- Eliade, M. (1986) *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles*. Paris.
- Giovanni Conversini da Ravenna (1978) *La processione dei bianchi nella città di Padova*. Testo e traduzione a cura di Libia e Dino Cortese. Padova.
- Goethe, J. W. (1962) *Opere*. Vol. V. Firenze.
- Grossato, A. (1985) L'interpretazione 'naturista' dei miti e dei simboli negli scritti indologici di Angelo De Gubernatis. In *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, Vol. II. Istituto Universitario Orientale, Collana «Matteo Ripa». Napoli: 417-434.
- Kirfel, W. (1959) *Symbolik des Hinduismus und des Jnismus*. Stuttgart.
- Kirfel, W. (1967) *Die Kosmographie der Inder*. Hildesheim.
- Kramrisch, S. (1976) *The Hindu Temple*. 2 voll. New Delhi.
- Mishra, L. P. (1971) *Mistici indiani medievali*. Torino.
- Monier Williams, M. (1976) *A Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi.
- Papesso, V. (1929-1931) *Inni del Ṛgveda*. Bologna.
- Papesso, V. (1932) *Inni dell'Atharva Veda*. Bologna.
- Plotino (1973) *Enneadi*, 4 voll., traduzione a cura di Vincenzo Cilento. Bari.

- Quintilianus, Marcus Fabius (1979) *L'istituzione oratoria*, a cura di Rino Faranda e Piero Pecchiura. Torino.
- Sarasvati, S. H. (1941) *The Inner Significance of Linga-Worship*. In *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Vol. IX, Calcutta.
- Sarup, L. (1984) *The Nighantu and the Nirukta. The Oldest Indian Treatise on the Etymology, Philology and Semantics*. New Delhi.
- Sinha, B. C. (1979) *Tree Worship in Ancient India*. New Delhi.
- Stutley, M. e Stutley, J. (1980) *Dizionario dell'Induismo*. Roma. (Edizione originale: *A Dictionary of Hinduism*, London, 1977).
- Toporov, V. N. (1967) L'«albero universale». Saggio d'interpretazione semiotica. In Lotman, J. M. e Uspenskij, B. A. (1973) *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS*. Torino: 148-209.
- Viennot, O. (1954) *Le culte de l'Arbre dans l'Inde Ancienne*. Paris.