

Alcuni aspetti del simbolismo vegetale nella civiltà indiana

Alberto Pelissero

A bird's eye review of a few significant features of plant symbolism in Indian world, both in priestly and in buddhistic milieu: tree as *axis mundi* (the reversed tree, *aśvattha*, *Ficus religiosa*); *bodhi* tree in buddhistic context; the myth of the birth of human beings from vegetables (*Lagenaria vulgaris*) in the *Rāmāyaṇa*; the rice and the chaff (in relation with the law of retribution of acts) in the *Paramārthasāra* by Abhinavagupta; the celestial desire-fulfilling creeper (*kāma-valli*) and the transformation of the celestial nymph Urvaśī into a creeper. Within brahmanical tradition a significant range of sources is used, mainly *Vedas*, *upaniṣads*, *Bhagavadgītā* and *purāṇas*.

Il simbolismo vegetale ha grande importanza nell'universo culturale indiano, forse seconda solo a quello animale¹. Le specie vegetali e animali sono più contigue a quella umana in una tradizione come quella indiana che, non riconoscendo nell'uomo il signore del creato, e credendo in una struttura di tempo ciclico che prevede il meccanismo della rinascita senza barriere di specie, non considera l'esistenza di steccati invalicabili tra le diverse categorie di esseri viventi, tutti affratellandoli nella comune esperienza del dolore di vivere, e nella comune speranza di riscatto salvifico.

1. L'albero cosmico

L'albero ha natura ignea, dal momento che potenzialmente è in grado di suscitare in quanto combustibile il fuoco, e di converso il fuoco si rifugia nelle piante come sua sede di elezione², e nel suo sprigionarsi assume caratteristiche arborescenti, come rivelano passi significativi del *Ṛgveda*, a partire da un inno che celebra Agni, dio del fuoco, noto peraltro anche come Vanaspati "signore della selva", in quanto "figlio delle acque" (*apām napāt*, donde il nome con cui è noto l'inno): "Vero e inesauribile, egli risplende nelle acque come puro principio divino: gli altri esseri e piante, come suoi

1 Su questo tema sia consentito rimandare a Pelissero 1996. Salvo diversa indicazione le traduzioni da fonti indiane sono dell'autore.

2 "Il fuoco che tutto conosce, che è riposto nel [cavo dei] legni" (*Kaṭhopeniṣad* 2,4,8, trad. Della Casa 1976). Esempi significativi del fuoco che si cela in specie vegetali sono, le prime due sin dal nome, *arkaparṇa*, *Calotropis gigantea*, "che ha per foglia la folgore"; *vajri*, *Euphorbia antiquorum*, "folgorante"; *muñja*, *Saccharum sara*, "fruscicante" (un'erba legnosa, nel cui stelo cavo si ritiene risieda il fulmine).

rami, rinascono con la loro progenie”³. Nelle *upaniṣad* il fuoco segreto nascosto nelle piante diventa simbolo del sé (*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 *prakṛti*) 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 meditare dio, come [il fuoco] nascosto. Come l’olio nei semi di sesamo, come nel burro il latte, come l’acqua nel letto dei fiumi e il fuoco nei rami disseccati, così si afferra quell’*Ātman* [universale] nell’anima [individuale], chi ricerchi con la verità e con l’ascesi”⁴.

Alla base della forza vitale delle piante sta la linfa (*rasa*): “Se si colpisse alla radice un grande albero, ne uscirebbe la linfa, ma continuerebbe a vivere; se si colpisse alla metà, ne uscirebbe la linfa, ma continuerebbe a vivere; se si colpisse alla cima, 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 tutto 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”⁵.

Se vogliamo volgere la nostra attenzione al mondo vegetale nella fase successiva del periodo vedico propriamente detto (quello delle raccolte, *saṃhitā*, in primo luogo la raccolta degli inni, *Ṛgvedasaṃhitā*), quella che ha alla sua base le *upaniṣad*, la prima tipologia simbolica che incontriamo è quella cosmica, che considera l’albero cosmico come *axis mundi*, spina dorsale del mondo. L’albero che ricopre questo ruolo è il possente *aśvattha*, *Ficus religiosa*, varietà di banyano (*nyagrodha*, *Ficus bengalensis*) che con le sue radici aeree che si diramano da un tronco possente e danno vita a tronchi secondari, ben simboleggia un albero-mondo. Proprio la sua sacertà nell’ambito di tre grandi correnti

3 *Ṛgvedasaṃhitā* 2,35,8.

4 *Śvetāśvataropaniṣad* 1,13-15 (trad. Della Casa 1976). La *prakṛti* è il principio oggettuale, attivo e incosciente, che si contrappone al principio soggettuale, inattivo e cosciente, nella scuola filosofica del *sāṃkhya*. La sillaba *Om*, detta “rombo, ronzio” (*praṇava*) è il fonema sacro per antonomasia della tradizione sacerdotale. I due legnetti (*araṇi*) dai quali si ricava per frizione (quello inferiore ha un foro nel quale si incastra quello superiore che viene fatto ruotare) il fuoco da utilizzare nei sacrifici (mimesi rituali di una pratica neolitica in una civiltà del ferro, aspetto interessante di riutilizzo di sistemi obsoleti di cultura materiale a fini religiosi) simboleggiano evidentemente l’attività sessuale (confricazione), come i testi stessi non si stancano di sottolineare.

5 *Chāndogyaopaniṣad* 6,11,1-3 (trad. Della Casa 1976).

religiose indiane (jainismo, buddhismo, hinduismo) ha fatto sì che il suo nome scientifico contenga come specificazione l'aggettivo "religioso". Si tratta dello stesso albero ai piedi del quale, secondo le fonti agiografiche buddhistiche, il principe Siddhārta Gautama si sarebbe seduto nella notte fatale al termine della quale avrebbe raggiunto il Risveglio, divenendo Buddha ("risvegliato"), e donando al suo fidato protettore l'appellativo di "albero della *bodhi*" (ossia del risveglio). A dire il vero un'altra specie contende il primato cosmologico con l'*aśvattha*: è un'altra varietà di fico, *udumbara*, *Ficus glomerata*, che in un passo celebre della letteratura dei "testi sacerdotali" (*brāhmaṇa*) figura come l'unico albero che nel corso di uno dei ricorrenti scontri tra déi e antidéi (*deva, asura*) si schierò con i primi. Dal momento che gli déi ebbero la meglio, ricompensarono l'*udumbara* attribuendogli la linfa vivificante di tutte le altre specie, di modo che esso risulta comparativamente sempre turgido⁶.

Ma occupiamoci ora più specificamente dell'uso simbolico dell'*aśvattha*. Nella sua stilizzazione il tronco principale, quello dal quale si diramano per radici aeree pendenti i tronchi secondari, si riduce a un asse verticale, e i rami a piani orizzontali a esso perpendicolari, piani a ciascuno dei quali corrisponde un diverso livello cosmico. Il suo stato allotropico in quanto *axis mundi* è la montagna cosmica, il monte Meru. Entrambi sono considerati come rovesciati, l'albero che ha la chioma in basso e le radici aeree (del resto alcune sono effettivamente tali, forse l'inversione simbolica nasce dall'osservazione dell'albero nella sua concretezza), il monte che ha la cima in basso e le pendici in alto.

L'"albero-assoluto" (*brahmavṛkṣa*, *Butea Frondosa* o *Ficus Glomerata*, ma più spesso semplicemente *aśvattha*) è descritto ora come diritto⁷ ora come rovesciato⁸. Il passo più significativo è forse *Bhagavadgītā* 15,1: "Dicono che c'è un albero di *aśvattha* inalterabile; le sue radici sono in alto e i rami in basso, e gli inni metrici del Veda sono le sue foglie: chi lo conosce è un conoscitore del *Veda*" (trad. Piano 1994). Forse si tratta sempre dello stesso albero, o meglio delle due metà sovrapposte del suo tronco, l'una essendo il riflesso invertito dell'altra, come sembrano sostenere passi vedici⁹. L'albero diritto sarebbe simbolo del *brahman* in sé, in quanto non manifestato, l'albero rovesciato sarebbe il *brahman* così come si manifesta nel trimundio (cielo, terra, spazio atmosferico intermedio). Quando l'albero non è più simbolo del *brahman*, bensì della manifestazione, anche in tal caso si trovano allusioni a un albero diritto e a uno rovesciato. Ma mentre prima erano uniti per la radice, ora lo sono per la cima (*Jaiminīyabrāhmaṇa* 1,20,3). Si tratta in realtà di due modi diversi di considerare l'origine

6 *Śatapathabrāhmaṇa* 6,6,3,2-3. Si vedano anche Viennot 1954 e Rigopoulos 2010.

7 *Ṛgvedasaṃhitā* 10,81,4; *Śvetāśvataropaniṣad* 3,9; *Mahānārāyaṇopaniṣad* 225-226.

8 *Taittirīyāranyaka* 1,2,5; *Maitryupaniṣad* 6,4; *Kāthopaniṣad* 2,6,1.

9 *Ṛgvedasaṃhitā* 1,24,7 e *Atharvavedasaṃhitā* 2,7,3.

della manifestazione, uno più metafisico e l'altro più cosmologico, a seconda cioè che l'albero sia visto come affondante le sue radici nelle acque inferiori ovvero nella sostanza primordiale (*prākṛti*), e quindi diritto, ovvero nelle acque superiori, il non manifestato (*avyakta*), e quindi rovesciato. È l'albero diritto, corrispondente all'aspetto più basso della manifestazione, che si deve tagliare “con la spada ben temprata del distacco” per uscire dal mondo¹⁰.

2. Nascita di esseri umani da specie vegetali

Un passo del *Rāmāyaṇa* (1,38,17) riporta un curioso caso di nascita di esseri umani da una specie vegetale. Il contesto è quello della competizione tra le due spose del saggio Sagara: Keśinī, destinata a dargli un unico figlio, Asamañjas, che avrebbe generato Aṃśuman, che avrebbe generato Bhagīratha; e Sumati, destinata a dargli 60.000 figli, i quali, partiti in cerca del cavallo sacrificale rubato dal dio Indra nel corso di un sacrificio del cavallo (*aśvamedha*) organizzato dal padre Sagara, lo ritrovarono nelle viscere della terra, disturbando il raccoglimento dell'asceta Kapila, che irritato li incenerì con lo sguardo. A Bhagīratha toccò porre rimedio alla contaminazione generata da quella massa imponente di ceneri funebri: praticò l'ascesi fino a ottenere la discesa sulla terra della fiumana celeste Gaṅgā, che da allora purifica i resti mortali di quanti si abbandonano alla sua corrente. Ebbene, il passo epico sopra ricordato precisa che i 60.000 figli di Sagara sarebbero nati da una zucca (*tumba*, *Lagenaria vulgaris*).

3. Il riso e la pula

Una delle dottrine centrali dell'etica indiana, quella della legge di retribuzione delle azioni, adopera spesso e volentieri metafore tratte dal mondo vegetale. Così per esempio il legame tra azione eticamente significativa e risultato di tale azione viene indicato come analogo al legame esistente tra seme e germoglio (*bīja*, *añkura*). Più specifico appare un riferimento rinvenibile in un testo dello sivaismo kasmiro, il *Paramārthasāra* di Abhinavagupta (XI secolo ev, a sua volta rifacimento di un testo omonimo più antico dovuto a un certo Ādiśeṣa). Il passo è *Paramārthasāra* 57, di seguito riportato tradotto insieme alla parafrasi del commento di Yogarāja:

10 Si vedano *Taittirīyopaniṣad* 1,10 e *Bhagavadgītā* 15,2-4. Per approfondimenti si vedano: Fergusson 1873; De Gubernatis 1878-1882; Dufrene 1887; Joret 1904; Hopkins, E. W. 1910; Przyluski 1927; Coomaraswamy 1928-1931; Coomaraswamy 1935; Coomaraswamy 1938; Boulnois 1939; Chaudhuri 1943; Emeneau 1949; Auboyer, 1949; Eliade 1949; Sen Gupta 1965; Gupta 1971; Sinha 1979; Grossato 1987.

“Come il seme, libero dal tegumento esterno, dalle glume e dalle glumette non produce invero germoglio, così dunque il sé, completamente libero da *āṇava*, *māyā* e *karman* non produce il germoglio dell’esistenza.”

Come il seme di riso separato “dal tegumento esterno, dalle glume e dalle glumette,” in ragione dell’assenza della totalità del tegumento esterno ecc. che costituisce il modo proprio di essere del seme, pur stando in mezzo alla terra e all’acqua ed esposto al sole “non invero” diviene causa caratterizzata dall’effetto di dar nascita al germoglio. “Così” il “sé,” (ossia la coscienzialità), “libero” (ossia separato) dall’*āṇavamala* che rappresenta le glumette, dal *māyāmala* che rappresenta le glume e dal *kārmamala* che rappresenta il tegumento esterno, a causa dell’assenza della totalità che si presenta come la triade dei *mala*, non produce più il “germoglio dell’esistenza,” cioè il pollone della trasmigrazione. Considerando in sé la varietà dell’apparizione e della distruzione delle moltitudini di varie e onnipresenti categorie egli diviene il sommo signore¹¹.

Le tre “maculazioni” (*mala*) di cui si tratta sono tre tare fondamentali dell’essere umano, rispettivamente *āṇavamala*, la maculazione che consiste nella credenza della propria limitazione intrinseca, *māyāmala*, la maculazione che consiste nella illusione cosmica (*māyā*) come sostrato dell’universo materiale, e infine *kārmamala*, la maculazione che consiste nell’illusione da parte del soggetto individuale di essere un agente eticamente responsabile delle proprie azioni. Nella prospettiva nondualistica dello sivaismo kasmiro tutte e tre queste maculazioni sono erronee proiezioni mentali, dal momento che il soggetto individuale non può essere limitato in quanto non è che una mera proiezione del principio divino costituito da Śiva, il processo di manifestazione del mondo è di per sé illusorio in quanto dipende in tutto e per tutto da Śiva, e infine nessun essere può considerarsi responsabile in via ultima del proprio agire, se tutto dipende ancora una volta da Śiva.

Per capire questa metafora occorre ricordare che la spighetta del riso, di forma ovale, è una cavità del fiore che presenta come parti involucranti, racchiudenti il fiore fertile:

1) due glume lesiniformi piccole carenate rigide di 3-4 mm di lunghezza e 1 di larghezza, aderenti alle rispettive glumelle verso l’attacco, abbraccianti le glume rudimentali. Sono qui di seguito per brevità chiamate glume.

2) due glume rudimentali, due scagliette, rigonfiamenti disposti a semicerchio, opposti sull’asse, in prosecuzione del peduncolo fra questo e le glume e le glumelle. Poco appariscenti a occhio nudo, sembrano un’espansione del peduncolo della spighetta, tanto che al distacco della spighetta dal

¹¹ L’immagine del riso e della pula in riferimento al *karman* è già presente in Śaṅkara, *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya* 3,3,1 (introduzione).

peduncolo, come nella trebbiatura, aderiscono al peduncolo. Sono qui di seguito per brevità chiamate tegumento esterno.

3) due glumelle avviluppanti, reale involucro florale, fertili, a forma di barchetta e combacianti fra loro, tubercolate: la glumella superiore o palea a tre nervi prominenti (dorsale media e due marginali) che concorre per 1/3 alla cavità florale; la glumella inferiore o lemma, a cinque nervi (due di bordo, due mediane e uno in costa) alternate a scanalature, porta in alto nelle varietà mutiche l'apice mucrone e nelle aristate la resta lunga 10 cm, corte le inferiori a questa misura e alla base dell'arista due promontori puntiformi, concorrendo per i 2/3 a formare la cavità florale. Sono qui di seguito per brevità chiamate glumette o glumelle.

È quindi evidente che si tratta di tre ordini di organi involucranti, dal più intimo al più esterno rispetto al chicco (cariosside): glumette, glume, tegumento esterno¹².

Se andiamo in cerca di altre fonti dell'immagine del chicco di riso ci imbattiamo in un primo riferimento, che si rinviene nella *Skandopaniṣad* (6-7): "Il chicco di riso grezzo costretto dalla pula diviene, quando se ne libera, riso brillato. Del pari l'individuo vivente è costretto, ma quando sia distrutto il fardello delle sue azioni egli diviene pari a Śiva l'imperituro. Il vivente è avviluppato dai suoi lacci, ma quando se ne libera diviene pari a Śiva l'imperituro."

L'immagine è parzialmente ripresa anche in una compilazione śaiva a carattere sapienziale, lo *Śataratnasāṅgraha* (20)¹³, ove si riferisce all'*āṅava* e al suo rapporto con *māyā*:

"Il *mala* senza inizio così è chiamato 'condizione di bestiame' per gli uomini; va compreso come ciò che conferisce a *māyā* la capacità di germogliare, alla stregua della pula e della lolla per il chicco".

Nel momento in cui ci si pone la domanda sulla provenienza dell'immagine impiegata vengono in evidenza alcune osservazioni interessanti.

Anzitutto si tratta di un modello analogico tratto dal mondo dell'agricoltura. Questo ci collega alle affermazioni di K. Potter¹⁴ secondo il quale le metafore agricole sono elemento ricorrente di tutta la letteratura filosofica indiana, spesso proprio in riferimento alle teorie del *karman*. Ricordiamo anche che un accenno al riso liberato dalla pula si trova nel commento di Vācaspati Mīśra alle *Sāṃkhyakārikā* (9). Inoltre W. Doniger O'Flaherty in un suo scritto¹⁵ prende in esame il riso come

12 Si vedano Pomini 1958, 15 ss.; Angladette 1959, 7 fig. 1, 8; nonché Ghose 1960.

13 Edizione di riferimento: Thirugnanasambandhan 1973.

14 Si veda Potter 1980, 247 ss.: "the yoga texts liken the karmic process to various stages in rice farming", con riferimento a *Yogasūtra*, libri 2 e 4 con i commenti di Vyāsa e Vācaspati Mīśra; nonché 254: l'uomo nato come grano di riso nel *pitṛyāna* analizzato da Śaṅkara.

15 Doniger 1980 nota 41, 6-9 (sul *piṇḍa*), 19 (sulla cottura del riso paragonata all'embriogenesi). Si veda anche Pelissero 2005.

componente fondamentale dell'offerta sacrificale del rituale in onore dei defunti (*śrāddha*): il bolo di riso (*piṇḍa*). La studiosa inoltre sottolinea alcune interessanti connessioni fra la separazione del riso in acqua e sedimenti nel processo di cottura e lo sviluppo embrionale; riporta poi alcuni paralleli, presenti nel pensiero *tamīl* contemporaneo, fra la vita sessuale e la coltivazione del riso¹⁶. La conclusione cui giunge la Doniger è che la prevalenza di immagini riguardanti il riso (e non per esempio il frumento o l'orzo) per illustrare problemi relativi al *karman* e alla (ri-)nascita (e perciò anche alla sessualità) sembra escludere la valle dell'Indo come fonte della teoria del *karman*, dacché la civiltà ivi stanziata era basata sulla coltivazione del frumento. Il riso veniva coltivato all'altro estremo del subcontinente indiano, nella pianura gangetica, tra popolazioni tribali che vivevano ai confini dell'Asia sudorientale. È inoltre anche facile capire – continua la nostra autrice – perché una teoria del *karman* potesse sorgere meglio fra coltivatori di riso anziché di frumento: il riso viene piantato due volte (prima il seme e poi la pianticella che viene trapiantata); consente più raccolti in uno stesso anno (anziché una sola stagione di raccolto come il frumento): è quindi un evidente simbolo di rinascita. Quest'ipotesi è ulteriormente confortata dalle tesi di Hart¹⁷, secondo il quale l'introduzione della credenza nella reincarnazione nelle terre di civiltà *tamīl* è dovuta agli *ārya*, e la teoria del *karman* riflette influenze buddhiste e *jaina* quando appare per la prima volta in testi *tamīl*. Quest'ipotesi di un'origine tribale¹⁸, anziché aria o dalla valle dell'Indo, della teoria del *karman*, solleverà probabilmente il plauso di tutti gli entusiasti sostenitori (più o meno documentati) di un'origine egualmente anaria della figura e del culto di Śiva¹⁹.

4. La liana celeste

Il carattere interspecifico dell'universo culturale e simbolico indiano, cui si accennava in premessa, è ben esemplificato da due mitemi: 1) l'intercambiabilità funzionale tra animale e vegetale nel caso di due sottoprodotti del frullamento dell'oceano di latte e 2) la metamorfosi in pianta della ninfa celeste *Urvaśī*, che rientrano entrambi nella simbologia della liana.

16 Il legame tra *karman* e mondo vegetale in genere è comunque presente anche nelle concezioni "classiche" della rinascita, come per esempio il "ciclo della pioggia" che vede la progressiva condensazione delle personalità destinate alla rinascita nelle gocce di pioggia, nelle piante, negli animali e infine negli uomini, e che è delineata soprattutto in *Chāndogyaopaniṣad* 5,10,2-8.

17 Si veda Hart 1980.

18 Su cui si veda Obeyesekere 1980.

19 Riprendo in questo paragrafo considerazioni già esposte in Pelissero 1998, 98-102.

La prima tipologia sulla quale possiamo richiamare attenzione è quella della liana celeste che esaudisce i desideri (*kāmavalli*), sorta dal frullamento dell’oceano di latte insieme alla sua controparte animale, la vacca celeste che esaudisce i desideri (*kāmadhenu*)²⁰. Entrambi gli esseri viventi celesti dalle proprietà miracolose rispondono alla medesima esigenza, sono pertanto funzionalmente intercambiabili, e in tal modo sanciscono l’equipollenza delle specie vegetali con quelle animali, incluso l’essere umano²¹.

Tale equipollenza viene ribadita dall’episodio nel corso del quale la ninfa celeste immortale (*apsaras*) *Urvaśī*, innamorata del mortale *Pururavas* (mitema indoeuropeo largamente diffuso), a seguito di una maledizione viene tramutata temporaneamente in liana. Il tema è trattato dal poeta *Kālidāsa* in uno dei suoi drammi più noti, il *Vikramorvaśīyam*, “*Urvaśī* [conquistata] con il valore”, di cui si riporta il dialogo essenziale ai nostri fini:

«*Urvaśī*: “Ascolta. Un tempo il comandante in capo degli déi, *Kumāra*, viveva qui sulle pendici del monte *Gandhamādana*, in un luogo chiamato ‘immacolato’. Aveva stipulato il voto di rimanere celibe in perpetuo, e stabilito una regola in merito”.

Re: “Che tipo di regola?”

Urvaśī: “Ogni donna che si avventurasse in quel luogo sarebbe stata mutata in liana. Solo un gioiello fatto con la lacca rossa che rivestiva i piedi di *Pārvatī* avrebbe potuto liberare la malcapitata da quello stato. Un giorno io stessa giunsi in quel luogo in preda all’illusione, per la maledizione del mio maestro. Dimenticai le regole degli déi, in base alle quali nessuna donna poteva avventurarsi colà. Non appena penetrai in quel sito, il mio corpo fu mutato in liana al margine esterno della foresta, lì stesso”.

Re: “Mia adorata, tutto torna. Sei tu quella che, mentre dormivo, esausto per le fatiche d’amore, pensava che io mi fossi recato in un luogo assai lontano. Come hai potuto sopportare questa lunga separazione, se non fossi costretta dai decreti celesti?²²»

Vale la pena ricordare che un celebre passo upanisadico sancisce la somiglianza puntuale, il parallelismo preciso, tra l’organismo vegetale e quello umano²³, e che una raffigurazione iconografica

20 Riferimenti principali: *Aitareyabrāhmaṇa* 1,27; *Śatapathabrāhmaṇa* 3,2,4,1-6 e 3,9,3,18-21; *Mahābhārata* 1,17-20; *Rāmāyaṇa* 1,45; *Agnipurāṇa* 3; *Bhāgavatapurāṇa* 8,6-12; *Brahmapurāṇa* 106; *Brahmāṇḍapurāṇa* 1,2,25; *Garuḍapurāṇa* 1; *Matsyapurāṇa* 249-251; *Padmapurāṇa* 3,8-10 e 5,4 e 5,14; *Skandapurāṇa* 1,1,8-13 e 5,1,44 e 5,2,14 e 6,210 e 7,1,18 e 7,1,258; *Vāyupurāṇa* 1,54; *Viṣṇupurāṇa* 1,9; *Viṣṇudharmottarapurāṇa* 1,40-43. Ermeneutica: Bedekar 1967.

21 Tale intercambiabilità è sancita esplicitamente da passi upanisadici come *Kaṭhopaniṣad* 2,5,7: “Alcune anime cadono in una matrice per [rivestire nuovamente] un corpo, altre passano allo stato vegetale, secondo le loro opere, secondo la loro conoscenza” (trad. Della Casa 1976).

22 *Kālidāsa*, *Vikramorvaśīyam*, 4.175-180, numerazione dell’edizione di riferimento: Rao, Shulman 2009, 176 s.

caratteristica delle ninfe celesti e delle driadi arboree (*apsaras, yakṣiṇī*) le vede ritratte avvinghiate a un tronco, nel gesto di appendersi a un ramo, con una multipla flessione della spina dorsale, il tallone sollevato e a contatto diretto con la corteccia, nella posa detta di “colei che strappa un ramo da un albero” (*śālabhañjikā*), termine tecnico che in altro contesto indica la cortigiana. Come si vede, il simbolismo sessuale è potentemente presente nella situazione, appena si ricordi che tra i compiti principali delle *apsaras* c'è appunto quello di sedurre maschi mortali dietro ordine degli déi, spaventati dagli eccessi ascetici di penitenti troppo zelanti.

Bibliografia

- Angladette, André. 1959. *Le riz*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.
- Auboyer, Jeannine. 1949. *Le Trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*. Paris: Presses universitaires de France.
- Bedekar, Vishram. M. 1967. “The Legend of the Churning of the Ocean in the Epics and Purāṇas.” *Purāṇa* 9.1:7-61.
- Boulnois, Jean. 1939. *Le caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la Déesse Mère*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient.
- Chaudhuri, Narayan. 1943. “A Prehistoric Tree Cult.” *Indian Historical Quarterly* 19.4:318-329.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish. 1928-1931. *Yakṣas*. 2 voll., Washington: The Smithsonian Institution.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish. 1935. *Elements of Buddhist Iconography*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish. 1938. “The Inverted Tree.” *Quarterly Journal of Mythic Society* (Bangalore) 29.2:1-38.
- De Gubernatis, Angelo. 1878-1882. *La Mythologie des plantes ou Les légendes du règne végétale*, 2 voll., Paris: C. Reinwald.
- Della Casa, Carlo. 1976. *Upaniṣad*. Torino: Utet.
- Doniger O'Flaherty, Wendy. 1980. “Karma and rebirth in the Vedas and Purāṇas.” In *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, edited by W. Doniger O'Flaherty, 3-37. Berkeley: University of California Press.
- Dufrene, Hector. 1887. *La flore sanscrite, essai d'explication des noms sanscrits servant à désigner les principales plantes de l'Inde d'après leur étymologie*. Paris: Maisonneuve frères et L. Leclerc.
- Eliade, Mircea. 1949. *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.

23 “Simile a un albero signore della foresta è, sicuramente, l'uomo: i suoi peli sono le foglie, la sua pelle la scorza esterna. Dalla pelle il sangue trasuda, e così la linfa dalla scorza; quando è ferito [il sangue] sprizza fuori, come la linfa dall'albero colpito. Le sue carni sono le schegge, il robusto tendine è il [robusto] libro dell'albero, le ossa sono la parte interna del legno, il midollo è simile al midollo” (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 3,9,28, trad. Della Casa 1976).

- Emeneau, Murray Barnson. 1949. *The Strangling Figs in Sanskrit Literature*. Berkeley: University of California Press.
- Fergusson, James. 1873. *Tree and serpent worship: or, Illustrations of mythology and art in India in the first and fourth centuries after Christ. From the sculptures of the Buddhist topes at Sanchi and Amravati. Prepared under the authority of the secretary of state for India in council*. London: W.H. Allen and Co.
- Ghose, Rasu Lakshmi M. 1960. *Rice in India*. New Delhi: Indian Council of Agricultural Research.
- Grossato, Alessandro. 1987. "La simbolica vegetale hindu tra mito e iconografia, I. Considerazioni sul mitologema indiano della Urpflanze." *AION, Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 47: 177-189.
- Gupta, Shakti M. 1971. *Plant Myths and Traditions in India*. Leiden: Brill.
- Hart, George Luzerne III. 1980. "The Theory of Reincarnation among the Tamils." In *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, edited by W. Doniger O'Flaherty, 116-133. Berkeley: University of California Press.
- Hopkins, Edward Washburn. 1910. "Mythological Aspects of Trees and Mountains in the Great Epics." *Journal of the American Oriental Society* 30: 347-374.
- Joret, Charles. 1904. *Les plantes de l'antiquité au moyen âge. Histoire, usage et symbolisme, II, L'Iran et l'Inde*. Paris: E. Bouillon.
- Obeyesekere, Gananath. 1980. "The Rebirth Eschatology and its Transformation: a Contribution to the Sociology of Early Buddhism." In *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, edited by W. Doniger O'Flaherty, 137-164. Berkeley: University of California Press.
- Pelissero, Alberto. 1996. Il simbolismo animale nell'India antica. In *Bestie o dei? L'animale nel simbolismo religioso*, a cura di Alessandro Bongioanni e Antonella Serena Comba, 137-154. Torino: Ananke.
- Pelissero, Alberto. 1998. *Il riso e la pula, Vie di salvezza nello śivaismo del Kaśmīr*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Pelissero, Alberto. 2005. Sul simbolismo spaziale dei riti funebri indiani," In *Luoghi dei morti (fisici, rituali e metafisici) nelle tradizioni religiose dell'India*, a cura di Stefano Piano, 47-80. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Piano, Stefano. 1994. *Bhagavad-gītā (Il Canto del Glorioso Signore)*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Pomini, Luigi. 1958. *La botanica del riso*. Vercelli: Camera di commercio, industria, agricoltura.
- Potter, Karl H. 1980. "The Karma Theory and its Interpretation in Some Indian Philosophical Systems." In *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, edited by W. Doniger O'Flaherty, 241-267. Berkeley: University of California Press.
- Przyluski, Jean. 1927. "Totémisme et végétalisme dans l'Inde." *Revue de l'histoire des religions* 96.6: 347-365.
- Rao, Velcheru Narayan, Shulman, David. 2009. *How Urvashi was Won, by Kalidasa*. Albany, N.Y.: Clay Sanskrit Library, New York University Press.

- Rigopoulos, Antonio. 2010. “The sanctity of the audumbar in Mahārāṣṭra.” In *Tīrthayātrā, Essays in Honour of Stefano Piano*, a cura di Pinuccia Caracchi, Antonella Serena Comba, Alessandra Consolaro e Alberto Pelissero, 349-365. Alessandria: Edizioni dell’Orso.
- Sen Gupta, Sankar. 1965. *Tree Symbol Worship in India, a new survey of a pattern of folk-religion*. Calcutta: Indian Publications.
- Sinha, Binod Chandra. 1979. *Tree Worship in Ancient India*. New Delhi: Books Today.
- Thirugnanasambandhan, Periyaperumal. 1973. *Śataratnasaṅgraha by Umāpati Śivācārya, with an Introduction, Translation and Explanation in English*. Madras: University of Madras.
- Viennot, Odette. 1954. *Le culte de l’arbre dans l’Inde ancienne* (“Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d’études, tome LXIe”). Paris: Presses Universitaires.

Alberto Pelissero is Associate Professor at the Department of Humanities StudiUm, University of Torino. He teaches *Sanskrit Language and Literature* and *Philosophies and Religions of India*.

Latest books: 2013, *Hinduismo. Storia, tematiche, attualità*, Brescia: Edizioni La Scuola; 2013, *Il segreto della regina dei tre mondi, Tripurārahasya*, Savona: Edizioni Laksmī; 2014, *Filosofie dell’India*, Brescia: Morcelliana.