

recensione

F. D. K. Bosch, *Il Germe d'oro. Un'introduzione al simbolismo indiano (Il ramo d'oro, 65)*, a cura di Alessandro Grossato, cura editoriale di Svevo D'Onofrio, Adelphi, Milano 2017, pp. 317 + 84 tav. b/n, Euro 40,00.

Le concezioni indiane relative all'origine della vita sono state dominate, sin dall'antichità, dalla credenza in una coppia di forze naturali, opposte fra loro sotto ogni aspetto e tali da mantenere tale contrasto per tutta l'eternità: l'una, l'elemento maschile, si manifesta come soffio creativo, onnipresente, onnipervadente, composto di pura luce e intelligenza; l'altra, l'elemento femminile, è incarnata dall'oscura, caotica, inerte massa delle acque primordiali. Ciascuno di questi elementi, lasciato a se stesso, è sterile, privo di potere creativo. Sono simili allo zoppo e al cieco a cui vengono paragonati il *puruṣa*, il principio assoluto, e la *prakṛti*, la materia primordiale, nel sistema del Sāṃkhya. Fino a quando non si congiungono, fino a che il soffio creativo non entra nelle acque, il grande mistero non si compie. In quel momento e a quel punto nasce la Vita, *Hiranyagarbha*, il «Germe d'oro», che sarà principio e origine di tutta la creazione, nonché oggetto di quest'intricato saggio dell'indologo e archeologo olandese Frederik David Kan Bosch (1887-1967), edito la prima volta in olandese nel 1948 e quindi in inglese nel 1960; un testo marcatamente ispirato all'analisi simbolica inaugurata dallo storico dell'arte e indologo Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947).

Nell'ermeneutica di Bosch il simbolismo vegetale è il punto di partenza per ogni ulteriore esplorazione nell'arte e nella letteratura indù. Come sottolinea giustamente il curatore del volume, Alessandro Grossato, tale approccio si ritrova, in filigrana, nell'opera di Eliade, nella descrizione che l'insigne storico delle religioni romeno fa riguardo al simbolismo della fisiologia sottile umana;

una sorta di ‘pianta psichica’ che lo yogin coltiva e fa crescere progressivamente all’interno di sé. La disciplina corporea, il rallentamento del ritmo respiratorio, il restringersi del campo della coscienza fino a coincidere con un punto, l’attenzione posta a ogni minima mutazione della vita interiore tutto ciò rendono lo yogin apparentemente simile ad una pianta.

L’intera struttura e il filo conduttore di questo studio sono essenzialmente centrati sulla corrispondenza simbolica fra *padmamūla* e *brahmamūla*, ovvero rispettivamente fra la radice dimorante sul fondo delle acque inferiori, dal quale si sviluppa rigogliosa la pianta del grande loto cosmico, il Germe d’oro che risiede perennemente luminoso e sospeso al centro delle acque superiori, come la corolla di un fiore di luce. Lungo lo stelo di questa pianta primordiale per eccellenza si dirama la produzione di tutti i molteplici piani del cosmo, come racemi scaturenti dall’infinita successione verticale dei suoi nodi vegetali. Bosch stabilisce quindi un nesso fra il simbolo figurativo del loto, quasi onnipresente nell’arte indiana, e il motivo letterario dell’albero cosmico, qual è descritto sia nei Veda che nei Purāṇa.

Tale concezione è latente nei più antichi racconti vedici della creazione. Nell’inno di *Rgveda* 10, 129 (*Nāsadīya Sūkta*) essa è il presupposto dello scenario che il vate profetico, pieno di stupore e reverenza, disegna della sua visione del mondo primordiale, avvolto nel caos e sommerso dalle acque primordiali. Le acque sono identificate con un essere originario asessuato dal cui ombelico, considerato come il germe della vita *Hiraṇyagarbha*, sorge il tronco dell’albero cosmico, tronco che è allo stesso tempo asse dell’universo e sostegno del firmamento. Nelle leggende cosmogoniche successive il germe della vita ha tre aspetti: il seme da cui germoglia l’albero della vita; un essere appartenente al regno animale (un uovo cosmico, una tartaruga); l’ombelico di una divinità. Frequentemente si trova anche una combinazione di questi tre motivi.

Circa la natura dell’albero o della pianta che cresce dal germe all’inizio della creazione, i più antichi resoconti vedici non forniscono alcuna spiegazione. Una puntuale analisi della letteratura successiva permette di appurare che si tratta della pianta del loto. Anche nelle leggende buddhiste di carattere cosmologico il loto appare in genere come l’albero della vita. Da un lato, le testimonianze scritte rendono familiare l’idea che l’intero universo, simboleggiato da una pianta di loto, trae origine dal principio della vita *Hiraṇyagarbha*. Dall’altro, l’arte scultorea rivela che questo stesso loto universale spunta dalla radice bulbosa della pianta, il *padmamūla*. L’ovvia conclusione che scaturisce dalla combinazione di queste due concezioni è che l’origine della vita, nota in letteratura come *Hiraṇyagarbha*, è presente nell’arte come *padmamūla*.

Oltre a tale polarità, nell’India vedica le due figure divine più importanti sono Agni e Soma. Agni è il fuoco, come si evince dal nome stesso (vedi il latino *ignis*), la cui apparizione è scintillante

e ardente di calore; il Sole è la sua manifestazione. Agni è il messaggero degli dèi, poiché attraverso le fumigazioni rituali il fuoco reca al cielo le offerte degli uomini; è l'amico dell'umanità nell'aspetto di fuoco domestico, suscitatore di calore e di luce. Soma è invece un dio liquido, spremuto e bevuto nell'omonima bevanda inebriante, ma più in generale è il signore di tutta la vita umida del cosmo: delle piante, della linfa, della pioggia, del ciclo acquatico regolato dalla Luna (con cui è sovente identificato) e dei poteri germinali e generativi che garantiscono la procreazione.

L'azione di Agni e Soma si esercita su i due regimi essenziali della vita, legati fra loro da dinamiche di reciprocità e di coincidenza degli opposti. Così Agni è chiamato «figlio delle acque», l'aureo Apāṃ Napāt (*Rgveda* 2, 35), cioè energia che scaturisce dalla quiete immobile di ciò che cela i germi di ogni possibile manifestazione e che solo in apparenza è inerte, così come dal legno o dalla pietra, realtà quanto mai solide e statiche, si generano per sfregamento le scintille e il fuoco. Anche Soma partecipa quindi di una tale energia nascosta, non solo per il fatto che la vita umida è il ricettacolo della forza ignea, ma in quanto bevanda inebriante che contiene un fuoco che suscita la favella e la mente dei poeti, veicolando la parola creatrice. Agni e il germe della vita provengono dagli stessi genitori, Prajāpati e le acque, e per questo sono imparentati. Il principio della creazione, immanifesto, onnipresente e onnipervadente, che consiste in puro respiro, luce e intelletto, personificato dal dio Prajāpati e agente come elemento maschile nel processo della creazione, penetra la sostanza femminile rappresentata dalle acque oscure, inerti e primigenie, e manifesta se stesso come *Hiraṇyagarbha*, il Germe d'oro della vita che è essenzialmente identico all'aureo dio del fuoco Agni.

Ma non è nelle acque in se stesse che scaturisce la vita, bensì da una forza immanente, il *rasa* o «essenza», e che proprio da questa sostanza essenziale emanano le influenze salutari che donano la vita. Questo *rasa* è purissimo nella linfa delle piante, poiché le piante sono «l'embrione delle acque» (*apāṃ garbhaḥ*, *Atharvaveda* 8, 7, 8), essendo l'acqua la loro vera natura (*udakātmanahī*, *Atharvaveda* 4, 4, 5). Dalla pioggia e dall'acqua contenuta nel suolo esse traggono il *rasa* per la loro crescita e sostentamento, dal *rasa* sono nutrite. La linfa di ciascuna pianta è *rasa*, ma la linfa di Soma, il re delle piante, è *rasa* nella più alta concentrazione, nella più pura essenza. La medesima sostanza si trova anche nel latte di mucca, nella pioggia, nella rugiada, nel miele (*madhu*), nel sangue, nel seme maschile e nelle bevande alcoliche (*surā*). Tutti questi liquidi nel complesso hanno in comune la caratteristica di conferire salute, tenere lontane le malattie e la vecchiaia, generare e perpetuare la vita e proteggerla dalla morte. Se *rasa*-Soma è l'essenza delle acque così come Agni è l'essenza ardente del soffio creatore, allora queste due essenze hanno la stessa origine, ossia l'atto originario della creazione, l'ingresso del soffio creatore nelle acque, del

Tutto-Spirito nel Tutto-Materia, dell'elemento maschile in quello femminile, atto da cui scaturì la vita nella forma del Germe d'oro.

Questo germe, pertanto, ha la medesima relazione con entrambi gli elementi dai quali discende, è l'essenza di entrambi, è contemporaneamente sia Agni che *rasa-Soma*. Unisce in se stesso le due nature contrastanti, fondendole in una dualità, essenzialmente unitaria eppure distinta, che costituisce la fonte primordiale da cui l'intera creazione scaturisce e trae la propria energia vitale. «L'intero mondo è costituito di Agni e Soma» dice *Mahābhārata* 8, 34, 49. Questa stessa legge di natura si applica a ogni creatura vivente: ognuna è costituita da due sostanze, Agni e Soma, e di conseguenza la sua natura è determinata dalla prevalenza dell'una o dell'altra. Persino gli dèi sono sottomessi alla legge secondo cui in ciascun individuo sono presenti due anime in un unico corpo, e da un'unica e medesima sorgente scaturiscono due diverse correnti di vita.

Gli esseri che hanno la natura di Agni sono numerosi nella mitologia e nelle favole indiane, dove rivestono una funzione importante. Possono essere riconosciuti sia dalla loro natura o aspetto ardente, sia da un'abitudine, caratteristica o comportamento particolari che essi hanno in comune con il dio del fuoco o con una delle sue numerose manifestazioni, come il fuoco sacrificale, il fuoco della pira funebre, il fuoco d'amore, del tempo, dell'ira, della febbre, della conoscenza, della battaglia, della fame, dell'eloquenza e così via. Agni è un potente saltatore (*plavamga*), ha forti mandibole, denti di ferro e un'ampia capigliatura fluente; emette un fragoroso ruggito, afferra la preda con le sue fauci e si apre una strada attraverso la foresta. In tutto questo egli assomiglia alla sua forma animale per eccellenza, il leone. Il dio del fuoco è vorace per natura, egli è «l'onnivoro» (*sarvabhuj, sarvabhakṣa*); come fuoco della pira funebre, è mangiatore di carne cruda (*āmād*) e divoratore di cadaveri (*kravyād*), donde le sue manifestazioni come cane e sciacallo. Nella sua manifestazione demoniaca, egli divora i suoi genitori e fa di un bambino ancora vivo la sua preda (*Mahābhārata* 2, 127, 2); esige le teste dei nemici uccisi (*Mahābhārata* 2, 275, 25) e si delizia di accettare i sacrifici umani (*Mahābhārata* 3, 275, 20). Agendo come fuoco d'amore, Agni è un seduttore senza cuore di donne e un adultero. Inoltre, le principali personificazioni di Agni sono quelle del brahmano, del sacerdote, del principe, del veggente, del bardo, del poeta, dell'oratore, dell'asceta, del sapiente onnisciente, dell'arciere, dell'auriga, dell'ospite universale, del messaggero e del barbiere (con le sue fiamme egli rade la terra così come il barbiere con il suo rasoio rade la barba, *Ṛgveda* 1, 65, 8; 10, 142, 4).

La sostanza del germe della vita che è identica sia ad Agni che a Soma e occupa un posto importante nella concezione indiana della vita e del cosmo, ha anche un ruolo nella mitologia, dove corrisponde a una sostanza conosciuta con un altro nome ma virtualmente identica, ovvero l'elisir di

vita: l'*amṛta*, le cui funzioni e proprietà vitande sono sovrapponibili a quelle di Agni e Soma. *Hiraṇyagarbha*, il Germe e l'Utero di tutto ciò che vive, ha dunque la forma della radice del loto cosmico, il *padmamūla*, ed è riempito dall'aureo elisir di vita che riunisce l'essenza dei due principi primordiali, Agni e Soma.

Da questa radice la linfa scorre in tutte le direzioni, sale attraverso lo stelo centrale, si diffonde nei germogli laterali, fluisce attraverso i nodi, penetra nei rami, nelle foglie, nei fiori e nei frutti della pianta, e ovunque essa arrivi genera la Vita, la Vita che anima gli animali e gli uomini, i demoni e gli dèi, che rende fertili i campi e prospero il bestiame, riversa ricchezze e benessere su tutta la terra. Eppure, questa stessa radice della vita cela la discordia che sin dagli inizi del mondo si manifesta nella natura e nel comportamento di tutte le creature. Poiché la linfa della vita è una cosa sola con Agni e Soma, queste due forze polari, unite in un'entità duale e mescolate in diverse proporzioni, propagano se stesse in varie forme in tutte le cose create, rendendole compartecipi della propria natura e dando così alla luce la vasta e variegata schiera di esseri che popolano la terra, l'aria, e le sfere celesti.

Sul versante iranico è rintracciabile un'analogia polarità tra fuoco e acqua. L'offerta alle acque e al fuoco è un aspetto tipico del rituale quotidiano, comune sia agli iranici che agli indiani. Nell'India antica la libagione alle acque consisteva in latte e nel succo di due piante, mentre quella al fuoco in incenso e grasso animale. Se il fuoco era importante per il calore, la luce e la cottura dei cibi, l'acqua era considerata la vera fonte di vita, oggetto di particolare venerazione, di un rituale celebrato per sostenere e incrementare la creazione, mantenendo il mondo intero in una condizione di purità.

Nella mitologia iranica questi elementi sono percepiti nella loro origine divina e all'interno di drammi che inscenano con violenza il contrasto tra il fuoco, l'acqua e il pericolo che uno dei due prevarichi sull'altro. Nell'inno avestico a Sirio, il cui nome divinizzato (= *yazata*, «venerabile») è Tištrya, il motivo è rivissuto nella sua essenzialità: Tištrya ingaggia un combattimento col demone della siccità Apaoša, per recare la pioggia ai popoli arii: nel corso di due scontri lo yazata Tištrya, trasformatosi in un cavallo bianco dalle orecchie e dai finimenti d'oro, sconfigge il demone Apaoša permettendo alle piogge di scorrere per la fecondità e il benessere del genere umano. La liberazione delle acque, confinate in una morsa che limita e soffoca la creazione, è un aspetto comune sia all'India che all'Iran e lo si ritrova nel mito dell'eroe uccisore del drago che tiene prigioniera le acque e insterilisce la vita. Un vero e proprio inno alle acque è l'*Ābān Yašt*, in cui viene glorificata la dea Anāhitā, la dea liquida che rende prospera la terra, apportatrice di salute, la dea che reca il seme ai maschi, i lombi e una buona nascita alle femmine, procurando il latte al momento del parto.

La polimorfia del simbolismo igneo e liquido si amplia quando da un ambito mitologico si passa ad uno più propriamente cognitivo oppure si approfondiscono le problematiche sui destini dell'anima, la salvezza e la fine dei tempi. Nel quadro di testi a sfondo sapienziale e apocalittico l'acqua non è solo datrice di fertilità o di ricchezze nutritive, ma intimamente connessa con la sapienza e la mantica: la dea Anāhitā viene pregata affinché conceda la conoscenza (*Yašt* 5, 86), mentre in India la dea delle acque Sarasvatī era considerata la protettrice dello studio dei Veda. Mentre nel visionario e apocalittico *Bahman Yašt* è detto che l'onniscienza venne recata a Zarduxšt (Zoroastro) sotto forma d'acqua (*pad āb kirb*) per essere bevuta e mescolarsi in lui (3, 6 [CERETI, pp. 134; 150-151]). Non stupisce quindi il legame tra l'elemento liquido e la conoscenza mistica se ricordiamo come nell'India vedica il Soma era una bevanda centrale nel sacrificio, «che suscita buoni pensieri» (*Rgveda* 8,48,1), fa diventare immortali e permette di arrivare agli dèi; Soma è «colui che rivela la luce» (*Rgveda* 9,108,2): irraggiando splendore e gloria consuma le tenebre con la sua luce.

Parallelamente al Soma, in Iran è la bevanda dell'*haoma* a intrattenere uno stretto rapporto col sacrificio e la conoscenza mistica: anche l'*haoma* contiene uno splendore chiamato *x^varənah*, di grande importanza per il raggiungimento della sapienza, una forza ignea che come in India ha il suo ricettacolo nella virtualità acquatica. Lo *x^varənah* vivifica con la sua potenza di fuoco e di luce l'elemento liquido: ecco perché è insito nella bevanda dell'*haoma* per concedere illuminazione e sfolgorio della mente; allo stesso modo è racchiuso nei flutti del lago Vouru.kaša ed è quindi sotto la tutela di Anāhitā che riconferma così il suo legame con la conoscenza; in ultimo, è presente anche nel fluido seminale.

La variabilità di queste corrispondenze tra microcosmo e macrocosmo rivela l'aspetto indo-iranico del rapporto tra fuoco e acqua non solo, per analogia, nel contrasto tra luce e tenebra; il momento in cui si attua la separazione tra questi elementi primordiali rappresenta un istante cruciale, un momento percepito, interiorizzato come un mistero. Il mistero di Agni celato nelle acque o la visione del Sole nell'oscurità sono situazioni paradossali, fulcro di un «misticismo ario» (espressione coniata da F. B. J. Kuiper) che si esprime in momenti connessi alla meditazione e all'interiorizzazione del fuoco, della luce e quindi appresi nel quadro di un'esperienza visionaria.

La forza ignea dello *x^varənah* racchiuso nelle acque condivide con l'India vedica l'esperienza del «misticismo ario», per via del legame tra energia e germinalità che occulta uno splendore e un potere conoscitivi. Lo *x^varənah* nascosto nel mondo liquido è luce virtuale, scintilla non manifestata e inafferrabile, lo «splendore senza luce» (*ax^varətəm x^varənō*) che dimora nelle profondità del lago Vouru.kaša, sollecitando desideri di conquista; è uno splendore che dev'essere

ricercato dagli uomini, i quali devono farlo proprio e possederlo, qualcosa di simile all'*Hiraṇyagarbha* vedico.

«Il loto è le acque»: questa breve formula di *Śatapatha Brāhmaṇa* 7, 4, 1, 8 rivela il nucleo del significato che il simbolo del loto aveva per gli antichi indiani. Perché queste parole significano: il loto è il *rasa*, cioè è identico alla magica sostanza tratta dalle acque che è essenzialmente una cosa sola con la stessa vita naturale, sia quando questa vita è la negazione della malattia, della vecchiaia e della morte, sia quando si manifesta nella fertilità delle donne, dei campi e del bestiame, suscitando allora un'abbondanza di progenie, di raccolti, di armenti e di ricchezze terrene. Tale concezione del loto, come simbolo stesso della vita emersa dalle acque, conferisce un nuovo aspetto alla relazione fra questa pianta e le altre creature viventi, in particolare con le altre piante. Bosch sottolinea come sia causa di meraviglia il fatto che il loto nell'arte riveli diverse irregolarità. Non solo esso è talvolta stilizzato al punto da risultare irriconoscibile, ma si mostra persino in forma di albero e, per di più, scambia i suoi organi e la sua modalità di crescita con quelli di altre piante. Tali strane anomalie sono state talora attribuite alla 'fantasia' o alla 'licenza poetica' degli artisti, un'interpretazione che Bosch rigetta nettamente: per il nostro autore, così com'era anche per Coomaraswamy, non esiste 'invenzione' nell'arte, poiché ogni minuto simbolo o segno rimandano a un dato tradizionale; la creatività, quindi, non è mai fine a se stessa, ma sempre collocata in uno specifico codice simbolico. Per gli indiani tutte le piante, anzi tutte le creature viventi, erano essenzialmente correlate l'una all'altra nella misura in cui erano tutte radicate, e traevano la loro linfa, dalla stessa sorgente di vita, ovvero il *rasa* delle acque. Il *rasa*, l'«essenza» è presente nella sua forma più pura nel loto ed è da esso simboleggiato, poiché il loto è la pianta acquatica per eccellenza (*abja*); ne consegue che il loto può assumere, e può produrre, ogni forma di vita, prima fra tutte quella delle altre piante. Ciò spiega il duplice fenomeno per cui, da un lato, le altre piante si possono fondere in quella del loto e cederle i propri organi senza che il loto cessi di essere un loto, e, dall'altro, il loto può manifestarsi in altre piante e trasferire loro i propri attributi sia esteriormente, suscitando in esse la propria modalità di crescita e fioritura, sia interiormente, trasformandole in produttrici del *rasa*.

Le considerazioni sul loto si possono quindi applicare ad altre piante. Poiché il soffio creatore pervade l'universo fino alle sue più remote profondità allo stesso modo dell'elemento acquatico, e poiché l'essenza di questo respiro, che è fuoco, è altrettanto attiva nel creare la vita dell'essenza dell'acqua, il *rasa*, non sorprende che, come il loto, anche l'albero del fico possa trasformarsi in tutte le forme di vita, e in particolare in altre piante, oppure costringerle a fondersi in esso. Ma non solo le piante affini possono assumere le reciproche funzioni e scambiarsi di posto. Il

fatto che i due principi cosmici si mescolino e si incrocino o, per esprimersi in termini simbolici, che i due alberi cosmici, il loto e il fico, crescano l'uno dentro l'altro e siano così strettamente intrecciati da formare un unico organismo dà origine a un tipo particolare di raffigurazione dove le due piante si scambiano reciprocamente organi e modalità di crescita.

Recensendo l'edizione olandese di questo libro, l'indologo F. B. J. Kuiper (1907-2003) osservò come l'autore giustamente poneva il simbolismo della pianta in relazione con il mito ṛgvedico di *Hiraṇyagarbha*, che dà il nome al libro. Ma nel *Rgveda* il loto è pressoché sconosciuto, e i popoli arii del periodo vedico di certo non avevano un mito del loto. Esso è quindi un prodotto indigeno innestato sul mito vedico in un momento successivo del processo di induizzazione. Il punto è che Bosch, indotto a ciò dal suo metodo storico, ha ignorato il fatto che il mito vedico del Germe d'oro esisteva già indipendentemente dal simbolo del loto e che quindi non può essere ricondotto ad esso. L'osservazione di Kuiper coglie infatti nel segno le reticenze e i punti deboli del metodo 'tradizionale' seguito dal Bosch. Nonostante questi limiti l'analisi del nostro autore si presenta molto suggestiva e colma di fascinazioni.

Come l'elemento femminile delle acque è incarnato in un albero, così l'elemento maschile del soffio creatore è simboleggiato da un albero. Il primo però è radicato nella terra, il secondo nel cielo, il primo spinge le sue radici verso il basso e i suoi rami verso l'alto, mentre per il secondo si ha il caso opposto, è l'*aśvattha* l'albero celeste rovesciato. Il primo è il simbolo di Soma, nato dall'acqua, il secondo di Agni, generato dal soffio creatore. L'*aśvattha* era già venerato in età arcaica, è l'albero del quale il Veda dice che è piantato nel terzo cielo, il più alto, e che è il seggio degli dèi. Qui vengono prodotti l'idromele e la bevanda Soma con i quali si inebriano gli Āditya. Qui inoltre abitano il dio Yama e le anime dei defunti, ed è il regno della giustizia e della beatitudine, la meta dei giusti (*Rigveda* 10, 135, 1; 1, 164, 20-22; *Atharvaveda* 5, 4, 3; 6, 95, 1; 19, 39, 6).

L'*aśvattha*, l'albero celeste, è esplicitamente equiparato al brahman supremo, quindi non deve stupire se nel pensiero indiano esso non solo figura come albero della vita, ramificato nello spazio, sinonimo di ogni esistenza e di tutti i mondi, ma anche come albero della conoscenza, l'«Unico Risvegliatore» (*eka sambodhayitr*), la «base permanente della visione del brahman» (*brahmadhīyālamba*), secondo quanto si legge in *Maitri Upaniṣad* 6, 4. In tal senso è importante notare che nella letteratura post-vedica i quattro rami dell'albero sono spesso identificati con i quattro Veda, la fonte della somma sapienza, e che in numerose leggende si narra di un uomo che siede sotto un sacro albero di fico ed è capace di predire gli eventi futuri, ricordare le proprie nascite precedenti, comprendere il linguaggio degli uccelli e degli altri animali; in breve, di partecipare

all'inesauribile riserva di potere e sapienza insita nella divinità suprema. È estremamente significativo che proprio questo stesso albero della vita e della sapienza abbia un ruolo predominante nella leggenda del Buddha. Infatti, citando Coomaraswamy, «ogni simbolo tradizionale porta necessariamente con sé i suoi valori originali, anche quando venga usato o si intenda usarlo in un senso più ristretto». L'albero della bodhi, l'«albero dell'illuminazione» a Bodh Gayā, di fatto, è tutt'uno con l'«Unico Risvegliatore»: non fu forse mentre sedeva sotto i suoi rami che Śākyamuni ebbe la visione delle sue precedenti nascite? E non fu forse in quello stesso luogo che gli fu rivelata la più alta sapienza e che egli divenne veramente Buddha, il «Risvegliato»?

Quest'albero corrisponde al *saṃsāravṛkṣa*, l'albero delle rinascite a cui fa riferimento Śaṅkara nel suo commento a *Bhagavadgītā* 15, 1-3 ed a *Kaṭha Upaniṣad* 6, 1. È l'albero cosmico che ha il Meru come radice e la vetta di questa montagna come tronco, la cui cima è simile al cielo che supporta e i cui rami ampiamente distesi riempiono l'universo con i loro ramoscelli, foglie, fiori e frutti, dando vita a tutte le creature che prosperano grazie alla linfa dell'albero. L'uomo è una di queste creature. È nato dall'albero cosmico e da esso è nutrito. Per l'azione del suo *karman* è destinato a vagare senza meta fra le curve serpeggianti di uno dei suoi numerosi rami, a trascinare la propria vita attraverso il *saṃsāra*, da una rinascita alla seguente, ora come uomo, ora come demone, la volta successiva come un animale, fino a che la grande luce albeggerà su di lui e una dottrina di liberazione gli insegnerà che egli è della stessa essenza della potenza divina risalente dalla radice dell'albero, e gli indicherà la strada della liberazione dal *saṃsāra*. Questa liberazione è diversa a seconda delle varie dottrine, ma alla radice di tutte vi è il principio che l'uomo, dopo aver acquisito la vera comprensione, deve seguire la via diretta verso l'Uno, la suprema divinità, identica al fusto dell'albero. Per gli śivaiti questa divinità è Śiva, per i viṣṇuiti Viṣṇu, mentre nel Mahāyāna il Buddha prende il posto del pilastro cosmico. Altri sistemi postulano uno scopo ancora più elevato: il desiderio dell'«anima individuale» soggetta alle trasmigrazioni (*jīvātman*) è di ascendere fino all'empireo, la sfera in cui la cima più alta dell'albero si dissolve nello spazio, la sfera di pura luce e conoscenza nella quale il supremo principio del brahman o di Ādibuddha siede in trono, solo e inaccessibile.

Ezio Albrile