



DEVI MAHATMYA

In lode della Grande Dea

SATSANG.IT
SATSANG E SEMINARI.COM
UDAI NATH



*Traduzione e commento
a cura di Beatrice Udai Nath con la collaborazione di
Alessandra Grana, Debora Menozzi, Edoardo Gobattoni.
Seminario di Giugno 2020 "In lode della Grande Dea" e Navaratri 2020.*

L'introduzione e il testo del Devi Mahatmya sono tradotti integralmente da
"In Praise of the Goddess. The Devīmāhātmya and Its Meaning." di Devadatta Kālī.
Il commento, salvo alcuni passaggi tratti dallo stesso testo, è di Udai Nath.

Satsang.it | Visionaire.org

INTRODUZIONE

LA RELIGIONE DEGLI HARAPPA

Tremila anni prima dell'apparizione del Devīmāhātmya, una civiltà avanzata come quella dell'Egitto e della Mesopotamia sorse sulla vasta pianura alluvionale dei fiumi Indo e Sarasvatī e prosperò in splendore tra il 2600 e il 1900 AC. Le sue città di Harappa e Mohenjo-daro erano tra le più grandi al mondo, e ci sono numerose prove archeologiche che l'India dell'Età del Bronzo sia stata culturalmente ed etnicamente diversa com'è oggi. Come nella maggior parte del mondo antico, diversi culti religiosi probabilmente coesistevano, più o meno pacificamente. Poco prima dell'ascesa della civiltà Harappan, o dell'Indo-Sarasvatī, negli insediamenti degli altipiani nel Belucistan, a nord e a ovest della Valle dell'Indo, le culture pre-Harappa consideravano la Dea Madre, o alcune dee, più o meno allo stesso modo degli altri popoli del Neolitico nel Medio Oriente.

Prevedibilmente per una società agricola, le immagini della dea pre-Harappan mostrano temi relativi alla fertilità e ai cicli della natura. Realizzate in argilla cotta, le statuine condividono caratteristiche comuni, come capelli riccamente elaborati, collane ornate, facce simili a uccelli, fianchi larghi e seni pieni. Spesso rappresentano la forma femminile dalla vita in su, quasi a suggerire una dea della terra che emerge dal suolo. Alcune, con le mani sul petto, suggeriscono una madre benevola e nutriente. Altre, spesso incappucciate e con visi truci, talvolta a forma di teschio, suggeriscono una dea del mondo sotterraneo che è il guardiana dei morti e forse del seme interrato.

I loro macabri volti e le loro bocche distorte sembrano concepiti per evocare il terrore, ed è facile immaginare la dea che rappresentavano come un prototipo di Kālī. Spesso le immagini della terribile dea sono state trovate in connessione con quelle del toro infuriato, selvaggio e distruttivo. Questa associazione può esprimere l'idea di forze infauste o malvagie che vengono sottomesse da una divinità superiore, e non è impossibile che questa dea prefiguri Durgā, che uccide il demone bufalo nell'episodio centrale del Devīmāhātmya.

Più significativamente, la rappresentazione delle dee in aspetti graziosi o terribili è una duplice distinzione che è passata nella Valle dell'Indo e continua a caratterizzare la religione indù fino ai giorni nostri.

Le immagini pre-Harappan conducono direttamente alle icone successive trovate nelle città di Harappa e Mohenjo-daro, che sembrano essere state centri di culto della dea. Migliaia di figurine femminili in terracotta, che superano il numero di quelle maschili di sette volte, mostrano gli stessi fianchi larghi e il seno pieno per esprimere il tema della fertilità femminile e del potere creativo. Sebbene molti rappresentino donne normali impegnate in lavori domestici, quelle identificate come dee condividono un'iconografia fissa. Nude ma agghindate con cinture, gioielli e copricapi elaborati, si abbinano a un'altra figura che si trova spesso incisa sui sigilli di pietra di Harappan. I sigilli, in numero di migliaia, recano incise delle iscrizioni

brevi, insieme a scene di animali, animali mitici, piante, alberi, figure antropoidi e divinità. Queste immagini offrono la più ricca fonte di informazioni – e speculazioni – sulla religione degli Harappa. I motivi pervasivi del pipai (*Ficus religiosa*) e del banyan (*Ficus indica*) suggeriscono che alberi o boschetti sacri potrebbero essere stati i luoghi principali dell'osservanza religiosa.

I manufatti della valle dell'Indo spesso mostrano scene di adoratori con vasi d'acqua che si inchinano davanti a un albero, e sia i pipai che i banyan sopravvivono nella successiva mitologia indù come simboli di fertilità e protezione.

La divinità che è raffigurata sotto un arco di foglie di pipai sui sigilli di Harappa corrisponde a quella raffigurata nelle statuette di terracotta. Sui sigilli di Mohenjodaro, una divinità appare assisa tra le fronde di un albero di pipai.

Idue tipi potrebbero essere variazioni regionali della stessa dea, o forse essere dee distinte. In entrambi i casi, questa concettualizzazione arcaica sembra vivere in un epiteto di Tārā, un aspetto della Devī che assomiglia molto a Kālī; è chiamata Vṛkṣamadhyānī (“colei che dimora tra gli alberi”).

Un sigillo di Mohenjo-daro illustra un adoratore che si prostra davanti alla dea sull'albero, con sette figure vestite in modo identico in piedi in primo piano. Alcuni studiosi considerano questo gruppo come sette dee sorelle, i cui lineamenti a forma di uccello le collegano alle figurine della fertilità del Neolitico. Torneranno più tardi nella nostra storia.

Una dea che combatte con una tigre appare su molti sigilli, che sembrano illustrare un mito particolarmente diffuso, ma altrove sconosciuto. Occasionalmente la sua mano è alzata in segno di rassicurazione, forse un primo accenno dell'abhayamudrā, il gesto che allontana la paura, tipico dell'iconografia indù.

Alcuni sigilli raffigurano una divinità maschile barbata su una piattaforma bassa, seduta in una posizione yoga con le ginocchia divaricate e i talloni che si toccano. Indossa un copricapo di corna ricurve di bufalo acquatico, coronate da tre foglie di pipai, combinando motivi umani, animali e vegetali. Due sigilli superstiti ritraggono questo dio con tre facce che guardano a sinistra, a destra e in avanti, simile alla Trimūrti del successivo Induismo, che raffigura Brahmā, Viṣṇu e Śiva come le funzioni creative, conservatrici e distruttive del Dio supremo. Sul cosiddetto sigillo di Paśupati di Mohenjo-daro, la figura con la testa tripla è raffigurata con il fallo eretto e circondata da animali selvatici: un rinoceronte, un bufalo acquatico, un elefante, una tigre e due antilopi. Paśupati, il signore delle bestie, è un epiteto del dio indù successivo Śiva, e dopo decenni di dibattito gli studiosi non trovano accordo sul fatto che questo antico sigillo rappresenti Śiva in una forma prototipica. Come le macchie d'inchiostro di Rorschach, gli artefatti di Harappa suscitano interpretazioni molto diverse che sono, a questo punto, solo congetturali. Detto questo, è evidente che la religione degli Harappa rappresenta un continuum del precedente e diffuso culto pervasivo della divinità femminile, collegato alla terra e a tutte le forme di

fertilità. Certamente alcune caratteristiche di esso persistono nell'induismo successivo.

DEE NELLA RELIGIONE VEDICA

Gli studiosi europei del XIX e primo XX secolo ipotizzarono che le tribù indoeuropee del nord migrarono nel subcontinente indiano e fondarono la civiltà indiana intorno al 1500 AC. Si scoprì all'inizio del XX secolo che esisteva già una grande civiltà urbana nella Valle dell'Indo mille anni prima del presunto arrivo degli Àrya indoeuropei, e la teoria fu rivisitata per presentare gli Àrya come invasori che conquistarono il popolo di Harappa. Non ci sono prove archeologiche a sostegno di tale conquista, e l'idea stessa è nata da una lettura errata dei testi vedici.

A un esame più attento, l'evidenza testuale suggerisce in realtà una presenza Àrya molto più precoce nella Valle dell'Indo del 1500 aC. Il Samhitā del R̥gveda, composto da oltre mille inni redatti in centinaia di anni, è il più antico testo sacro dell'India. È stato pensato dagli studiosi occidentali che abbia raggiunto la sua forma attuale tra il 1500 e il 1200 AC, sebbene gli indù abbiano sempre sostenuto che è molto più antico. Ci sono prove convincenti di questa affermazione negli stessi inni vedici: essi descrivono un paesaggio che è scomparso centinaia di anni prima che gli inni fossero composti. Questi inni descrivono la regione dell'Indo-Sarasvatī come la terra dei sette fiumi. Parte di quella regione è conosciuta oggi come il Punjab (dal sanscrito pañca ap, "cinque acque").

Dei sette fiumi, il divinizzato Sarasvatī fu celebrato come superiore a tutti gli altri in maestà e potenza (RV 7.95.2). Poiché i dati scientifici moderni confermano che il Sarasvatī incominciò a prosciugarsi nel 1900 AC, gli inni che esaltavano la sua gloria devono risalire a prima di allora, quando il fiume sacro scorreva ancora abbondantemente e la civiltà prosperò lungo le sue rive. Se gli Àrya fossero arrivati sulla scena solo intorno al 1500 aC, non avrebbero avuto alcuna conoscenza dell'antica magnificenza del Sarasvatī, né avrebbero scelto di deificare un fiume morente o già scomparso. Una gigantesca catastrofe ambientale, non un'invasione, portò al collasso la civiltà di Harappan.

Come i popoli Àryani, o vedici, si adattino a questo quadro, se è vero, è un problema che archeologi e storici devono ancora risolvere. L'evidenza dei testi vedici, a cui torneremo, descrive la graduale scomparsa del Sarasvatī sotto le sabbie del deserto e suggerisce un'interazione tra le popolazioni vediche e non vediche e le loro religioni.

Si è soliti accettare che la religione vedica patriarcale individuò in cielo i suoi dei e si stabilì attorno a un culto sacrificale diretto a un pantheon di divinità per lo più maschili, allo scopo di mantenere l'ordine cosmico. Indra, il dio principale, esercitava il potere del fulmine con cui scuoteva tutti i cieli. Era il signore terribile che faceva piovere sulla terra la vita. Altre divinità, per lo più maschili, avevano funzioni sovrapposte associate ai fenomeni atmosferici del vento e delle tempeste e al succedersi del giorno e

della notte. Sūrya, il dio del sole, era venerato come fonte di calore e luce, sebbene fosse annunciato ogni giorno dalla bella Uṣa, dea dell'alba. Sulla terra, la luce celeste esisteva come fuoco, divinizzato come Agni, che distribuiva offerte terrestri agli dei superiori. La parola sanscrita per dio, deva, deriva da una radice verbale che significa "splendere" e implica il collegamento della luce con i concetti di sovranità e trascendenza.

I primi strati di inni Ṛgvedici dovrebbero riflettere caratteristiche comuni alla matrice culturale indoeuropea, ancora più antica, da cui emersero gli Àrya. La divinità suprema indoeuropea era il dio celeste Dyaus, il cui nome deriva dalla stessa origine della parola deva. In India, Dyaus aveva già perso la sua supremazia in favore di Indra nei primi tempi dei Veda, e il suo nome significava poco più della luminosità del cielo fisico. Non così in altre culture indoeuropee, dove Dyaus Pitar, il padre del cielo, sopravvisse fino ai tempi classici come il dio supremo Zeus Pater nella religione ellenica e come Giove nel pantheon romano. In India, il padre del cielo, Dyaus, e la madre terra, Pṛthivī, furono originariamente intesi come partner procreativi, ma da una relazione iniziale di parità Pṛthivī presto conquistò il dominio su Dyaus. Il Ṛgveda li collega molto spesso come Dyāvapṛthivī, un composto grammaticale che significa "cielo-terra" concepito come una singola entità di genere femminile, e alcuni inni presentano anche Dyaus senza Pṛthivī come femminile. Questo processo suggerisce una drammatica trasformazione della religione fondamentalmente patriarcale indo-europea da parte di una forte tradizione della dea. In realtà, la presenza di vari tipi di dee nel Ṛgveda e l'onore accordato ad alcune di loro solleva questioni importanti circa le loro origini e il loro significato. Il periodo vedico arcaico vedeva già una molteplicità di divinità con attributi simili e funzioni interscambiabili, e tale ricchezza indica già la presenza e l'intreccio di tradizioni diverse.

È importante ricordare che gli inni vedici furono composti nel corso di molti secoli da membri di clan sacerdotali Àryan genericamente imparentati e non sempre amichevoli. Anche se nessun modello coerente di sviluppo emerge dall'esuberante, sovrapposta, e talvolta contraddittoria profusione di dei e dee, la tendenza era verso la coalescenza di divinità che assomigliavano strettamente l'una all'altra.

Le divinità Ṛgvedic appartengono a quattro grandi categorie: le deboli, poco definite consorti degli dei, che prendono il nome dalle loro controparti maschili; le personificazioni delle qualità, espresse da nomi femminili astratti; le divinità con una base nel mondo naturale; e le dee che erano potenti per proprio diritto. Le dee che personificarono delle astrazioni espresse con nomi femminili portavano nomi come Dhiṣaṇ ("intelligenza"), Śraddhā ("fede") e Nirṛti ("decadimento") e rappresentavano sia qualità positive che negative. Numerosi inni Ṛgvedici documentano il processo attraverso il quale tali divinità nacquero dall'osservazione dei fenomeni fisici e divennero quindi astrazioni filosofiche e dee personificate. Per esempio, śrī Śrī ("luce, luminosità, splendore") appare prima come la gloria

onnicomprendiva attribuita ad Agni, Rudra, Uṣas e altre divinità. Solo molto più tardi Śrī emerse a sua volta come una dea personificata che ben presto si unì a Lakṣmī. Inizialmente, Lakṣmī (“fortuna, prosperità”) era probabilmente una divinità agricola non ariana; e la sua controparte negativa, Alakṣmī (“disgrazia”), suggerisce un’ulteriore connessione con la dea neolitica più antica e dualistica. Lo Śrīsūkta, un inno aggiunto al Ṛgveda in tempi tardi, documenta la fusione di Śrī e Lakṣmī in una singola dea, la cui propiziazione garantisce protezione da Alakṣmī, il suo aspetto oscuro.

Alcuni inni vedici celebrano il potere femminile nella bellezza della notte, della foresta, dei fiumi e della terra, personificati come dee che, per la maggior parte, hanno un ruolo minore nel pantheon. Un’eccezione è Usa, cantata frequentemente ed estaticamente, dea dell’alba, che nei precedenti tempi vedici figurava in primo piano tra le divinità celesti. Allo stesso modo, il fiume divinizzato Sarasvatī era considerato una divinità potente, decantata ogni anno per dare nuova vita alle terre coltivate e sostenere le città e i villaggi lungo le sue rive.

Un inno singolarmente bello (RV 10.146) glorifica Aranyānī, il cui nome (da aranya, “foresta”) la identifica come guardiana del mondo selvatico e madre delle bestie e di tutti gli esseri silvestri. Questa inafferrabile Signora della Foresta frusciava dolcemente come il tintinnio dei campanelli, profumata, benevola e protettiva, portatrice di abbondanza di cibi non coltivati. Uccideva solo nemici letali, intesi dal commentatore del XIV secolo Sāyaṇa a indicare le tigri. Supponendo un’interazione Harappan-Vedica, questo singolare inno ad Aranyānī potrebbe essere rivolto alla divinità che sconfigge le tigri, riprodotta sui sigilli della Valle dell’Indo? Qualunque sia la realtà storica, la caratteristica distintiva degli inni della dea del Ṛgveda è la loro gioiosa meraviglia alla vista della natura luminosa. Migliaia di anni dopo, le loro parole evocano ancora gli stessi sentimenti ineffabili che devono aver risvegliato i cuori dei veggenti che li hanno composti.

Tra le poche divinità femminili che erano potenti di per sé, la dea vedica primaria era Aditi, che gli inni esaltano ripetutamente come la Grande Madre. In quello che si crede sia il primo strato di inni Ṛgvedici, appare completamente formata e supera ogni specifico fenomeno naturale da cui potrebbe essere sorta. Scrivendo alla fine del XIX secolo, l’indologo Max Müller descrisse Aditi come uno delle più antiche divinità Ariane, anche se studiosi più recenti collocano le sue origini “in gran parte avvolte nella religione pre-vedica”.

Gli inni vedici lodano ripetutamente Aditi come una dea universale e astratta che rappresenta la sconfinata distesa della creazione fisica e di tutto ciò che contiene. Secondo un inno: “Aditi è il cielo; Aditi è l’atmosfera; Aditi è la madre, il padre, il figlio / Tutti gli dei sono Aditi e i cinque [Ariani] clan; Aditi è ciò che nasce; Aditi è ciò che nascerà “(RV 1.89.10). Il suo nome sanscrito significa “senza limiti” e parla di unità e vastità incommensurabili. Nei tempi successivi di Veda, Aditi raccoglie una serie di attributi riguardanti sia la trascendenza che l’immanenza. Da un lato, è l’Uno

impersonale, illimitato e imperituro, che comprende l'esistenza e la non-esistenza allo stesso modo. D'altra parte, lei è la madre e la protettrice dell'universo, che nutre e sostiene il mondo e custodisce l'ordine cosmico (ṛta). Assolutamente libera, può concedere la liberazione a coloro che si rifugiavano in lei.

Una descrizione completa dell'unica Dea suprema è formulata in un inno del Ṛgveda noto come Devīsūkta ("Inno della Dea", 10V 10,125). Le sue otto strofe, attribuite al figlio del saggio Ambhr̥ṇa, sono il veicolo attraverso il quale la dea Vāk, identificata con Sarasvati e Aditi, si rivela. Le espressioni in prima persona sono rare nel Ṛgveda, ma qui la Devī, che è la coscienza suprema, proclama che lei opera attraverso tutti gli dei e si rivela in molteplici modi. In lei vivono tutti coloro che vedono, respirano e ascoltano ciò che viene detto, non sapendo di dimorare in lei, la madre di tutti, che governa e sostiene l'universo. Così vasta è la sua grandezza che, pervadendo il cielo e la terra, trascende i loro limiti. Il Devīsūkta ha un'importanza incalcolabile, poiché è considerato il punto di origine del Devīmāhātmya.

TARDA EPOCA VEDICA.

Sulla base delle prove dei testi vedici, la divisione tra il primo e il tardo periodo vedico coincide con l'esaurimento del fiume Sarasvatī. Al primo periodo, prima del 1900 AC, appartengono gli inni o Samhitās del Ṛgveda e Sāmaveda; al periodo successivo appartengono i Samhitā di Yajurveda e Atharvaveda, insieme ai testi vedici più tardi conosciuti come i Brāhmaṇa, gli Āraṇyaka e le Upaniṣad.

Un radicale cambiamento religioso avviene raramente nel vuoto, e le circostanze alterate dopo il crollo delle civiltà dell'Indo-Sarasvati avviarono una trasformazione graduale e complessa della vecchia religione vedica nel moderno induismo.

Storicamente, l'ascesa della religione Brāhmaṇica sembra coincidere con il collasso economico di Harappa e la scomparsa della scrittura della valle dell'Indo, attorno al 1700 aC.

I trattati teologici noti come Brāhmaṇa affrontano le preoccupazioni pratiche della classe sacerdotale e la corretta esecuzione dei riti sacrificali nel contesto posturbano. Inoltre, i Brāhmaṇa documentano il progressivo inaridimento del fiume Sarasvatī tra il 1900 e il 1300 AC. Un tempo più potente dell'Indo e creduto di origine celeste, era noto che il Sarasvati fluiva sulla terra dall'Himālaya fino all'Oceano Indiano. Gli inni vedici e i Brāhmaṇa alludono in modo analogo ai sacrifici compiuti lungo le sue rive e, con la scoperta di altari di fuoco tipicamente indo-europei nella città di Kalibangan, sono prove convincenti per una presenza vedica lungo il fiume Sarasvatī nel terzo millennio AC.

Molto prima che Gaṅgā prendesse la preminenza come il fiume più sacro dell'India, il Sarasvatī, il cui nome significa "il fiume che scorre", ottenne quell'onore. Comprensibilmente, la fertilità e la purificazione devono essere state tra le sue prime caratteristiche, e anche il Ṛgveda la esalta non solo

come una grande inondatrice, ma anche come la brillante dea dell'intelligenza, che illumina ogni pensiero veritiero (R̥ V 1.3.10-12).

Con l'inizio del prosciugamento, il Sarasvatī appare nei Brāhmaṇa meno spesso come un fiume sacro e sempre più come una dea personificata. Nel V secolo AC, Yaska notò che nel Nirukta, il più antico commentario superstite dei Veda, il flusso di Sarasvatī verso il mare poteva rappresentare figurativamente il flusso del pensiero nel vasto, splendente mare della coscienza universale.

Inoltre, i Brāhmaṇa identificano ripetutamente Sarasvatī con Vāk, la Parola creativa personificata nella divinità Ṛgvedica che proclama il proprio potere e trascendenza universale nel Devīsūkta. In quanto tale, Sarasvatī-Vāk rappresenta il potere intelligente della creazione, e la sua vasta rete di associazioni successive, incluso il suo ruolo più recente e attuale come consorte o potere di Brahmā (śakti), perpetua la sua reputazione fino ad oggi come dea benefica della conoscenza e delle arti.

Riflettendo la crescente popolarità di altre divinità femminili, i Brāhmaṇa introducono molte nuove dee sconosciute ai Saṁhitā Vedici. La tendenza di divinità simili a raggrupparsi, indica il contatto e la mescolanza di diverse religioni, probabilmente nel periodo dei nuovi insediamenti di villaggi nelle aree periferiche come direttrici del diffuso abbandono di città e paesi, tra il XIX e il XVII secolo, specialmente lungo il fiume Sarasvatī.

Seguendo i Brāhmaṇa il canone Vedico, i successivi aranyaka ("trattati di foresta") riflettono allo stesso modo la vita nel nuovo ambiente post-urbano, e il nome di questa classe di testi in particolare si riferisce all'emergente tradizione ascetica dei veggenti che si ritiravano nella foresta per praticare le discipline spirituali. I Veda raggiunsero il compimento con la composizione delle principali Upaniṣad, le prime delle quali sono coeve ai tardi Brāhmaṇa e agli Āraṇyaka.

Le Upaniṣad sono a volte chiamate Vedānta, a causa della loro posizione fisica alla fine (anta) dei Veda e al culmine della conoscenza spirituale che rivelano. Concentrandosi sull'esperienza mistica, le Upaniṣad seguono il percorso degli ultimi inni vedici che si erano già avventurati coraggiosamente verso la conoscenza di una realtà superiore, non teistica. La parola upaniṣad significa "sedersi vicino" ed evoca immagini di discepoli che circondano un veggente illuminato, che affronta le domande fondamentali dell'esistenza e impartisce le risposte rivelate nello stato di meditazione più profonda. La riflessione sulla caducità della vita ha portato i veggenti Upaniṣadici oltre il tempo e lo spazio, fino alla realtà eterna e immutabile chiamata Brahman, e nelle profondità silenziose del loro essere hanno scoperto che il Sé interiore (ātman) e la divinità suprema (Brahman) sono uno.

La fine di quel periodo oscuro e instabile che vide la creazione dei Brāhmaṇa, degli Āraṇyaka e delle prime Upaniṣad, l'Età del Bronzo incominciava a sfumare impercettibilmente nell'età del ferro, e una nuova cultura nacque dai resti sbiaditi del magnifico passato dell'India. Come piccoli domini indo-Àriani crebbero in regni più grandi, un nuovo ordine sociopolitico si evolse lentamente. Nel terzo secolo AC, gli Ārya

governarono l'India, e il sanscrito divenne la lingua dominante della politica, della cultura e della religione. Durante questo periodo, l'induismo si ramificò contemporaneamente in diverse direzioni.

INDUISMO POST-VEDICO

Basandosi sulla conoscenza vedica, i filosofi svilupparono le sei scuole di pensiero ortodosse, i darsana (“modi di vedere”), che rappresentavano i loro insegnamenti sotto forma di dichiarazioni aforistiche chiamate sūtra. Tra i darsana, la filosofia dualistica Sāṃkhya, attribuita a Kapila, offriva un'indagine razionale sulla natura della realtà e della mente e forniva una base filosofica per lo Yoga di Patañjali, o la scienza della meditazione come mezzo per raggiungere la coscienza ultima.

La filosofia del vedanta non-duale (advaita) fu sistematizzata nel Brahmasūtra (o Vedāntasūtra) di Bādarāyaṇa, basato su insegnamenti Upaniṣadici riguardanti il conseguimento della conoscenza del Sé.

A partire dal 300 AC sorsero nuovi movimenti religiosi che enfatizzarono la devozione come percorso spirituale. La Bhakti, originariamente devozione o dedizione a una divinità personale, crebbe presto nell'atteggiamento di intenso amore che continua a caratterizzare le principali sette devozionali – Vaiṣṇava, Śaiva e Śākta – dell'Induismo teista moderno.

La setta Vaiṣṇava esaltava Viṣṇu, precedentemente divinità solare minore nel Ṛgveda, allo status di dio supremo. Divenne il guardiano universale dell'ordine morale (dharma), che assume una forma umana (avatāra, letteralmente “discendente”) ogni volta che le condizioni mondane richiedono il ripristino della giustizia. I due grandi poemi epici dell'India, il Rāmāyaṇa e il Mahābhārata, celebrano a turno le incarnazioni di Viṣṇu come Rāma e Kṛṣṇa. Parte dell'immenso Mahābhārata, la Bhagavadgītā presenta gli insegnamenti di Kṛṣṇa come una sintesi onnicomprensiva del pensiero religioso e filosofico del II secolo aEV, e la sua universalità lo colloca tra le scritture indù più conosciute.

La setta Śaiva a sua volta elevò Śiva alla supremazia assoluta. In origine, Śiva poteva essere una divinità non-ariana, forse Harappa, assimilata intorno al II secolo aC al volatile dio Vedico della tempesta Rudra, forse di origine pre-vedica o addirittura non vedica. Per i Śaiva, è Mahādeva (“Grande Dio”), il signore degli yogi che incarna la rinuncia e distrugge l'ignoranza. È anche l'Assoluto trascendentale, il cui potere dinamico è personificato come Śakti, la consorte divina.

La tradizione Śākta riverisce la Divina Madre come il potere creativo universale, fonte onnipervadente del cambiamento interiore e identica alla realtà immutabile. Qui, Śakti non è la consorte di Viṣṇu o Śiva, come la vedono i Vaiṣṇava o i Śaiva, ma la loro origine, a cui loro e tutti gli altri dei sono subordinati. Il potere senza forma e incommensurabile che è Śakti può essere concettualizzato solo in relazione alla sua attività di creatrice, sostenitrice e distruttrice dell'universo. Di conseguenza, Śakti è Mahādevī, la Grande Dea, adorata in tutta l'India in varie forme, benefiche e fantastiche, tra cui le potenti Durgā e Kālī.

Sir John Woodroffe, che scrisse le sue autorevoli ricerche sulla religione Śākta sotto il nome di Arthur Avalon, osservò che il culto di Śakti conserva le caratteristiche essenziali dell'antica e diffusa religione della Dea Madre, che fu chiamata con molti nomi e venerata in molte forme dai popoli del remoto passato.

La pratica religiosa Śākta è principalmente, sebbene non esclusivamente, tantrica, e le due tradizioni si sovrappongono ma non coincidono completamente. Il Tantra, che esiste nelle forme Vaiṣṇava, Śaiva e Śākta, è definito più ampiamente come un complesso di pratiche antiche al di fuori della sfera vedica. Il tantra si è evoluto in un nondualismo filosofico altamente sofisticato che vede il mondo come la proiezione e la trasformazione di Śakti, il principio creativo divino. Questa idea è inerente alla parola Tantra stessa, che deriva da una radice verbale che significa “estendere, diffondere, essere diffusa”. Nel senso intransitivo, ciò che si sta estendendo è la stessa realtà divina, in un continuo senza interruzioni che comprende sia la trascendenza che immanenza, infinito e finitudine, essere e divenire, spirito e materia.

Nel senso transitivo, quello che il Tantra estende è la conoscenza della realtà divina. Di conseguenza, la parola si applica a una classe di scritti sacri, chiamati anche Tantra o Āgama. Di ignota paternità e età controversa, si ritiene che i principali Tantra non siano antecedenti al XII o XIV secolo, anche se le pratiche che registrano hanno radici nel periodo pre-buddhista, circa duemila anni prima.

La filosofia nondualistica che presentano è basata sulle Upaniṣad, anche se il Tantra rimane separato dai sei darśana della tradizione ortodossa Brahmāna. Con la pratica spirituale (sādhana), il Tantra mira all'unione con il Divino. Nella sua forma Śākta, richiede una rigida disciplina, la purificazione rituale e la devozione alla Divina Madre. Paradossalmente, gli strumenti usati per superare i limiti del corpo, della mente e dell'intelletto sono il corpo, la mente e l'intelletto stessi. L'obiettivo è quello di liberarsi dal ciclo di nascita, morte e rinascita, che si ripetono sempre, coltivando la libertà dal desiderio e il distacco dagli oggetti della percezione sensoriale. In definitiva, è la conoscenza (jñāna) che conduce alla liberazione.

Con l'impeto del teismo devozionale nel IV e V secolo, i Purāṇa emersero come una nuova classe di letteratura sacra. La parola purāṇa significa “antico”, e i testi presentano tipicamente una storia altamente mitizzata dell'universo attraverso successivi cicli cosmici. Mentre i Purana crescevano attraverso l'assorbimento delle storie e dei miti locali, le tradizioni popolari non-Àriane entravano nel prestigioso regno della letteratura sanscrita come parte del processo in corso di assimilazione che ha segnato la religione indiana da tempo immemorabile. Attraverso miti e leggende vivaci, i Purana davano accesso popolare alle verità astratte dei Veda e degli Upaniṣad e, così facendo, armonizzavano i percorsi di jñāna e bhakti: di conoscenza spirituale e devozione.

Nel quinto o sesto secolo dC, l'apparizione di un testo singolare all'interno della letteratura puranica segnò un momento definitivo nella storia religiosa indiana. Il Devīmāhātmya, che è il testo principale della tradizione di Shākta riuniva molti e diversi filoni di miti indiani, pratiche di culto e filosofia ampi almeno quattro millenni e creava un grande inno di gloria che proclamava una visione totalizzante della Grande Dea. La rivelava come Madre onnipotente e al contempo compassionevole; era allo stesso tempo origine di questo universo discutibile e presenza protettiva e guida, infine, era lei a dispensare la conoscenza suprema e la liberazione.

Dall'India nord-occidentale, il Devīmāhātmya si diffuse rapidamente verso est fino al Bengala, dove divenne noto come Candi. Dal nono secolo DC si diffuse in tutto il subcontinente meridionale sotto il titolo di Śrī Durgāsaptasāfī (“Settecento Versi a Śrī Durgā”).

Il Devīmāhātmya occupa i capitoli da 81 a 93 del Mārkaṇḍeyapurāṇa. Nel tipico stile Purāṇico, il saggio Mārkaṇḍeya riferisce al suo discepolo Krauṣṭuki Bhāguri la storia del mondo attraverso le età cosmiche (manvantara). Quando Mārkaṇḍeya inizia il suo resoconto dell'ottavo manvantara, la Devī appare improvvisamente, diventando il punto focale dei capitoli che costituiscono il Devīmāhātmya, e poi svanisce altrettanto improvvisamente. La sua assenza da tutte le altre parti del Purāṇa e le brusche transizioni immediatamente prima e dopo il Devīmāhātmya indicano con probabilità che sia un'interpolazione di un redattore di scuola Śakta piuttosto che una parte del testo originale.

Inizialmente il testo sembra aver goduto di un'esistenza indipendente, e con tutta probabilità è sorto anche in modo indipendente. Probabilmente è stato trasmesso oralmente all'inizio, ma ed è stato trascritto poco tempo dopo.

La prima letteratura puranica appartiene al periodo di transizione da una cultura orale a una cultura scritta, e il Devīmāhātmya esibisce la tipica formula ripetitiva coerente con lo stile bardico del tardo periodo prescritturale.

Allo stesso tempo, il testo è una compilazione e sintesi di miti e tradizioni molto più antiche, abilmente integrate in una singola narrazione, in cui si ritrovano miti Vaiṣṇava, Śaiva e fonti tribali indigene, intrecciati con immagini Harappa e elementi vedici, rimodellati per affermare la supremazia e la gloria assolute della Devī.

A connettere i miti è una trama, raccontata da Mārkaṇḍeya, di un re, un mercante e un saggio, chiamato Medhas, che diventa il narratore dei tre miti che descrivono le gesta della Devī nel vincere le forze che minacciano l'ordine universale, personificate in demoni chiamati asura, daitya o dānava. Un mito non dovrebbe essere considerato una finzione semplicemente perché non descrive un evento storico. Come il filosofo platonico Sinesio di Cirene afferma: “I miti sono cose che non sono mai accadute, ma sempre sono”.

In effetti, un mito illustra verità sfuggenti che sono difficili da esprimere con strumenti più convenzionali, proprio perché si avventura oltre il regno dei fatti per entrare nel regno del significato. Aperto a interpretazioni multiple, un mito è prezioso come finestra attraverso cui la propria esperienza del

mondo può essere compresa. Attraverso il simbolismo, scandaglia i livelli più profondi della psiche umana, e in altri tempi il mito può aver avuto il ruolo di antica forma di psicologia. Il mitologo Joseph Campbell ha identificato le quattro funzioni del mito come ispirazione di timore reverenziale, spiegazione dell'origine e della natura del cosmo, conservazione dell'ordine sociale e, in particolare, di risveglio del potenziale spirituale.

Troviamo tutte e quattro le funzioni all'opera nel Devīmāhātmya. Le tre narrazioni mitologiche del Devīmāhātmya sono allegorie dell'esperienza esteriore e interiore. Esteriormente, gli asura simboleggiano il caos o l'adharma che minaccia la stabilità cosmica o il dharma.

Interiormente, simboleggiano l'ignoranza basata sull'ego che affligge la condizione umana. Gli dei e la Devî onnipotente nei suoi molti aspetti rappresenta la luce e la verità, e i loro scontri con gli asura simboleggiano le lotte interne che gli esseri umani affrontano quotidianamente. Si rifletta quindi sui miti, spesso cruenti, i cui dettagli rivelano una sottostante saggezza psicologica e spirituale.

IL DEVI MAHATMYA.

IL RE, IL MERCANTE E IL SAGGIO

Il Devīmāhātmya inizia con il racconto del rishi Mārkaṇḍeya che narra di un re virtuoso, di nome Suratha, di come soffrisse per aver perduto il suo regno e come cavalcando da solo nella foresta fosse giunto all'eremo di Medha, un sant'uomo. Il racconto poi prosegue con l'arrivo all'eremo di un mercante di nome Samadhi, espropriato della sua ricchezza e scacciato dalla sua avida famiglia. In quel luogo, circondati dalla pace e dalla bellezza, entrambi si aspettano di trovare la tranquillità, ma al suo posto emerge un profondo tumulto interiore, alimentato da pensieri ricorrenti di smarrimento, tradimento e di attaccamento a ciò che si erano lasciati alle spalle. Il re riteneva che in quanto uomini di conoscenza, avrebbero dovuto saper individuare la causa della loro infelicità. Insieme si rivolgono a Medha, che immediatamente riconosce nella conoscenza intesa dal re la conoscenza del mondo materiale e non la comprensione approfondita della vera natura delle cose. Il compito del saggio sarà quindi quello di risvegliare i suoi due discepoli alla conoscenza spirituale più elevata. Medha rivela a Suratha e Samadhi che, come tutti gli esseri umani, anche loro sono vittima dell'inganno di Mahāmāyā, colei che getta persino il sapiente nell'oscuro vortice dell'attaccamento. Dopo aver soggiogato le loro menti, ella li lega al ciclo di esistenze transitorie (samsāra) e alle sofferenze che ne conseguono. Medha spiega ai discepoli che nulla in questo mondo è come appare. Il mondo è percepito attraverso i sensi, che sono sempre illusori. Esseri umani e animali sono ugualmente in grado di vedere, ascoltare, odorare, gustare e toccare, ma queste facoltà si sviluppano diversamente in base alla specie di appartenenza. Parlare di conoscenza sensibile del mondo vuol dire

descrivere solo una delle tante esperienze possibili e poiché si fa esperienza diversa del mondo a seconda delle diverse capacità sensoriali di ogni persona, non esiste un unico mondo empirico uguale per tutti gli esseri viventi. Inoltre, la conoscenza ottenuta attraverso i sensi, condizionata dalla proprietà fisiche del tempo e dello spazio, non riguarda le cose come esse sono realmente ma come esse appaiono in relazione alle altre. Se un semplice atto di percezione sensoriale, che non differisce in complessità tra uomo ed animale, può essere così ingannevole, quali inganni è probabile trovarvi in comportamenti più complessi? Medha osserva che gli uccelli nutrono i propri piccoli anche quando afflitti dai morsi della fame, mentre gli esseri umani crescono i figli con l'aspettativa di ricompense future. Gli uccelli agiscono per istinto secondo uno schema predeterminato. Gli uomini oltre all'istinto posseggono capacità di ragionamento e di scelta, ma tali scelte sono spesso guidate da interessi, desideri e aspettative personali. Il Devīmāhātmya classifica sia la conoscenza istintiva che razionale come forme inferiori di conoscenza perché nessuna delle due può concedere la liberazione. Le creature viventi sono legate all'eterno ciclo di nascita morte e rinascita. Medha racconta che Mahāmāyā creò l'universo e che "afferrò le menti, anche quelle dei più saggi, e le trasse in inganno" (DM 1:55). Ma, aggiunge, ella è anche "la conoscenza suprema, la causa di liberazione finale ed eterna" (DM 1:58). L'illusione di cui Medha parla è una questione meramente biologica. La parola sanscrita "moha" è tradotta variamente con "illusione, smarrimento, distrazione, infatuazione, errore, follia" ma nessuna di queste è in grado di rendere pienamente il senso di un modello globale di pensiero che non riconosce che le cose non sono come sembrano e accetta invece l'apparenza come realtà. Il vero significato di "moha" è perdita di consapevolezza ed è la causa di māyā, altra parola che nella lingua inglese non ha equivalenti. Inizialmente māyā indicava tutto ciò che è straordinario, i poteri sovranaturali, la magia e la stregoneria, e più tardi, qualunque cosa avesse una connotazione negativa di inganno e di insidia. Nelle ultime Upaniṣad, nel Sāṃkhya e nelle filosofie del Vedānta, māyā assume una dimensione metafisica. La manifestazione di māyā nel Devīmāhātmya è più vicina a quella delle ultime Upaniṣad, dove appare come divino potere di auto-occultamento. Ciò che nasconde è l'infinita consapevolezza che è Brahman. Ora, la definizione di moha come consapevolezza perduta inizia ad avere un senso.

La Śvetāśvataropaniṣad equipara māyā a prakṛti quale energia femminile attraverso la quale Śiva, il Signore di Māyā, crea l'universo (SV 4.9.10). Questo ritratto della controparte femminile di Śiva implica la personificazione di māyā come dea, e come tale la si incontrerà nel Devīmāhātmya. Il suo nome, Mahāmāyā significa "la grande Māyā" oppure "colei la cui māyā è grande". In entrambi i casi il suo nome implica un immenso potere.

Il re vuole saperne di più della Dea Mahāmāyā e Medha gli risponde raccontando la prima delle tre storie. Esistono tre storie perché ogni cosa nel

mondo ha un principio, uno sviluppo e una fine, e su questo ciclo vitale la Devî presiede quale Creatrice, Conservatrice e Distruttrice universale. Nel primo episodio (carita) Ella appare nel suo aspetto cosmogonico di creatrice del mondo.

MAHĀMĀYĀ

Molto prima della presente creazione, quando il precedente universo fu dissolto in un primordiale e infinito oceano, il beato Signore Viṣṇu giaceva in un profondo sonno meditativo. Ad un tratto dal cerume dell'orecchio di Visnu fuoriuscirono due demoni chiamati Madhu e Kaitabha con l'intento di uccidere Brahma, seduto sul loto germogliato dall'ombelico di Visnu. Disperato, Brahma provò di svegliare Visnu, ma invano, poiché il sonno che si era posato sugli occhi di Visnu era la dea Mahāmāyā stessa. Brahma allora ne cantò le lodi in un inno e le chiese di liberare Visnu dal suo incantesimo. Svegliatosi, Visnu vide i terribili Madhu e Kaitabha e ingaggiò con loro un combattimento lungo cinquemila anni fino a quando Mahāmāyā non intervenne confondendoli per mezzo dell'orgoglio. Avendo resistito fino ad allora alla forza di Visnu stesso, nella loro arroganza decisero di concedergli un desiderio ma compresero la loro follia troppo tardi perché quello che Visnu chiese fu di ucciderli in quel momento e in quel luogo.

Composta di un solo capitolo, la storia di Madhu e Kaitabha è una concisa reinterpretazione dell'antico mito vaisnava che troviamo nel Mahābhāratha ed in altre fonti. Nei primi scritti, Visnu è il grande eroe e supremo Signore che sconfisse gli asura con la sua forza.

Nel Devîmahātmya, la suprema Devi tiene in suo potere Visnu addormentato fino a quando Brahma non le canta un inno. Quando vede che la battaglia di Visnu contro Madhu e Kaitabha è senza vittoria alcuna, la Dea interviene ancora. Nelle versioni Vaisnava, l'orgoglio degli asura sorge come conseguenza del loro enorme potere, ma nel Devîmahātmya è l'illusione di Mahāmāyā che inganna la coppia e li induce a segnare la propria fine.

Come detto precedentemente, il mito stabilisce la Devî come massimo potere dell'universo dal quale ogni dio è dipendente. I brutali Madhu e Kaitabha hanno decretato da soli, con la loro stupidità, la propria fine, e ovviamente il messaggio è che l'orgoglio precede la caduta. I loro impulsi distruttivi, la rabbia e la forza brutale rappresentano gli aspetti bassi della natura umana. I due demoni simboleggiano Tamas, una delle tre energie fondamentali (guṇas) che pervadono tutta la creazione. Per combattere questa forza negativa la Devî appare anche in una manifestazione tamasica come Mahāmāyā "l'oscura Dea" (DM 1:89) che getta il suo velo di illusione e di oscurità sulla luce della verità.

L'inno di Brahma (DM 1:73-87), indirizzato alla Devî tamasica nel suo

aspetto cosmogonico, rivela la comprensione profonda della natura della realtà divina e della continua evoluzione dell'universo. I versi iniziali affermano la piena trascendenza della Divina Madre e la identificano come creatrice, conservatrice e distruttrice del cosmo. Ella è sia consapevolezza che creatività, il substrato dell'esistenza e il grande potere illusorio che proietta il mondo fuori da se stessa. Ella è fonte di ogni bene e male, di radiante splendore e di oscurità terrificante, infine ella è l'ineffabile gioia oltre ogni dualità.

Il Devîmahātmya, avendo già sottolineato che nulla in questo mondo è come sembra, spiega l'origine dell'universo con il sorprendente paradosso che il mondo è creato con un atto di auto-occultamento (āvaraṇa) e proiezione (vikṣepa). La māyā della Suprema Dea cela la propria infinitezza ed è causa dell'emanazione dell'universo di nome e forma (māmarūpa) dalla sua coscienza illimitata. “Ella è eterna, avendo il mondo la sua forma” dice Medhas (DM 1:64). Questo verso appartiene inequivocabilmente alla tradizione Śākta non dualista e afferma una continuità ontologica tra la realtà divina indifferenziata e la sua manifestazione come universo materiale.

La Devî è inoltre prakṛti (DM 1,78) comunemente tradotta come “materia primordiale” o “natura”. Come sostantivo verbale significa letteralmente “facente all'inizio” (mia traduzione: forma originaria), prakṛti tuttavia non indica la materia inerte e insenziente causa, ma un processo dinamico dotato di consapevolezza.

Latenti nell'immanifestata prakṛti sono le tre energie di base, i guṇa. Durante i periodi ciclici in cui l'universo non è manifesto, i guṇa esistono in uno stato di perfetto equilibrio. Quando Devî disturba questo equilibrio produce una vibrazione cosmica, una manifestazione di energia che approssimativamente corrisponde al suono della sillaba OM. L'attivazione dei guṇa è il primo passo verso la diversificazione nella prakṛti – il primo evento alla base del processo cosmico di trasformazione da potenziale a reale.

I guṇa – tamas, rajas e sattva – sono le tre energie di base e le loro complesse interazioni creano l'universo fisico. Tamas è inerzia. La parola sanscrita significa “oscurità fisica e mentale” e la sua forza si manifesta come pesantezza, ottusità, ignoranza, azioni errate ed ogni condotta umana negativa. Rajas è movimento. La parola significa “penombra”, ovvero la situazione intermedia tra oscurità e luce e la forza che rappresenta si manifesta come irrequietezza, impurità, urgenza e passione. Sattva è equilibrio. La parola significa “esistente” o “che è vero”. Sattva non è la realtà stessa, ma rappresenta la tensione verso la realtà, e la sua manifestazione include luce, calma, quiete, purezza, bontà, saggezza. Tamas vela; sattva rivela, e rajas permette a queste forze polarizzatrici di interagire. Quali forze operative alla base dell'universo, i tre guṇa determinano ogni

cosa dalla struttura fisica della materia alle piccolezze del comportamento umano. Considerare la materia minerale inanimata come priva di coscienza e la vita vegetale limitata in consapevolezza vuol dire ignorare che tutto ciò che esiste è il risultato delle forme assunte dalla suprema Śakti attraverso i suoi guna. I minerali sono intensamente tamasici, ma la loro coscienza così fortemente oscurata è osservabile nella densità della struttura degli atomi e particelle di cui si compongono. All'altro capo dello spettro osservabile vi è la consapevolezza, impregnata di sattva, del veggente che ha avuto esperienza del Divino. Il Devīmāhātmya parla di tutto l'universo, mobile e immobile, quale divina manifestazione, nella quale nulla è privo di coscienza.

La materia, percepita come oggetto solido nello spazio e nel tempo è infatti una forma di energia relativamente stabile, finemente organizzata in sistemi di molti tipi di particelle subatomiche o onde che sono esse stesse fatte di ancora più piccoli quanti di energia. A grandi linee fisica quantistica e filosofia Śākta concordano su una visione dell'universo fisico come manifestazione di energia. Nello stesso modo in cui quanti di energia in vibrazione formano unità di materia sempre più complesse in grado di produrre l'intero cosmo, così i tre guna combinati e ricombinanti con crescente complessità strutturano l'intero universo materiale e gli esseri che lo abitano. Gli scienziati dichiarano che la quantità di energia presente nell'universo è costante; nel tardo XIX secolo Swami Vivekanda scrisse che la Divina Madre è la "somma totale dell'energia presente nell'universo". Mentre la scienza continua a cercare le prove di quella semplicità originaria – la perfetta e ininterrotta simmetria prima dell'inizio della creazione, prima che l'energia si cristallizzasse in materia – la filosofia Śākta già riconosceva che la forma ultima della materia è energia e che la forma ultima dell'energia è la coscienza.

Ādyā Śakti – il potere primordiale privo di ogni dualità – è la realtà ultima, una forma senza forma per noi inconcepibile, che non è né maschio né femmina né neutro, ma è pura, indifferenziata esistenza-coscienza-beatitudine (saccidānanda). Sebbene priva di inizio, Ādyā Śakti è l'inizio di tutto. La filosofia Śākta, allo stesso modo delle Upaniṣad, ritiene che Brahman e Māyā, da essa chiamati Śiva e Śakti, siano una unità indivisibile, che è chiamata Śiva quando è vissuta come il piano immutabile dell'esistenza e Śakti quando è esperienza del potere dinamico del divenire.

Questo potere del divenire (māyāśakti), che si manifesta come mente e materia, è il potere attraverso il quale l'infinito immutabile indossa i veli mutevoli del tempo e dello spazio e diviene un universo che non è altro che la forma risplendente del senza forma (śunyasākara), un universo dove spirito, mente e materia sono uniti in un tutt'uno.

Anche se compilato a partire da diverse fonti, il Devīmāhātmya rivela una base filosofica coerente, mentre i commentatori successivi hanno esercitato

un ampio margine di manovra nel tentativo di rivelarne i segreti a partire dalle diverse posizioni filosofiche di appartenenza. I due commentari più importanti sono il *Guptavatī* (“Sulla conferma di ciò che è nascosto”), scritto intorno al 1741 da *Bhāskararārāya*, e quello leggermente precedente ad opera di *Nāgoji Bhatta*. Mentre *Bhatta* si rifaceva in gran parte alla pratica consolidata di interpretare il *Devīmāhātmya* secondo la scuola *Vedānta*, *Bhāskararārāya* è stato il primo commentatore a scrivere da una prospettiva tantrica.

Sebbene la filosofia *Śākta* e l’*Advaita Vedānta* del filosofo-santo dell’ottavo secolo *Śaṅkarācārya* siano entrambe non dualistiche nel concordare sul fatto che un’unica realtà sia alla base di tutte le diversità, esse giungono a conclusioni radicalmente diverse sulla natura del mondo. Per *Śaṅkara*, il mondo non è né reale né irreale. Il suo non dualismo pone una gerarchia ontologica dell’assolutamente reale o trascendentale (*pāramārthika*), che è il *Brahman* non duale; l’empirico (*vyāvahārika*), che è l’universo oggettivo dell’esperienza umana, che si trova a metà strada tra la verità assoluta e la completa falsità; e l’apparente o illusorio (*prātibhāsika*), che include illusioni, allucinazioni e sogni. Secondo il processo noto come *sublazione*, una nuova esperienza confuta quanto precedentemente sperimentato come realtà. Per esempio, un sogno si rivela irreale quando il dormiente ritorna allo stato di veglia.

Allo stesso modo, l’esperienza dell’universo fenomenico e oggettivo è sublimata dall’esperienza di *Brahman*, e l’universo scompare. Ma poiché il *Brahman*, l’Assoluto, non può essere sublato da nessun’altra esperienza, è la realtà ultima e unica.

Il *Brahman* assoluto è *nirguṇa*, o senza qualità, e secondo *Śaṅkara* l’universo è solo una sovrapposizione (*adhyāsa*) di quella realtà immutabile. Questa dottrina, nota come *vivartavāda*, spiega l’universo come una semplice tendenza a confondere una cosa per un’altra. L’esempio classico è quello di vedere una corda nella penombra e pensare che sia un serpente. Finché dura la percezione erranea, il serpente è reale per chi lo percepisce, che quindi reagisce di conseguenza. Ma il serpente e la paura di esso svaniscono quando la luce lo rivela come una corda. Allo stesso modo, il mondo empirico svanisce con l’esperienza dell’infinito *Brahman*.

La filosofia di *Śaṅkara* non considera il mondo come pura illusione, ma come un’esperienza imperfetta della realtà attraverso i veli del tempo e dello spazio di *māyā*, e questa contiguità esiste solo nella sua fugace esperienza.

In contrasto con la dottrina *vivartavāda* di *Śaṅkara*, il *Guptavatī* di *Bhāskararārāya* e il *Devīmāhātmya* sviluppano la dottrina *pariṇāmavāda*, il mondo come una vera e propria trasformazione della divinità. L’analogia classica che esprime questa visione è quella di un filo che viene lavorato per creare un tessuto. La causa (filo) si trasforma in effetto (tessuto) attraverso

un cambiamento di forma ma non di sostanza. Le Upaniṣad sostengono la visione Śākta dell'universo come reale. Il pronunciamento nella Chāndogyopaniṣad, Sarvaṁ khalvidam brahma, “Veramente tutto questo [universo] è Brahman” (ChU 3.14.1) continua: “Da ciò hanno origine tutte le cose, in ciò si dissolvono, e da ciò sono sostenute”. La Śvetāśvataropaniṣad afferma l'identità dell'Assoluto, del relativo e della māyā che colma il divario, e dichiara tutti e tre essere Brahman (ŚU 1.9, 12). Attraverso un mistero che va oltre la capacità di comprensione della mente, Śakti diventa l'universo molteplice mentre Śiva rimane unitario e trascendentale, e la realtà divina comprende sia l'esperienza del tutto che del parziale nel tutto. Per il Śākta tutto esiste nell'infinita Śakti, e tutte le limitazioni all'interno della sua interezza non rappresentano altro che i suoi molteplici aspetti. In stridente contrasto, per Śaṅkara la realtà assoluta di Brahman risiede nella sua immutabilità, che non ammette alcuna possibilità di imperfezione insita nel cambiamento.

In verità, nessuna filosofia può portare la mente umana oltre il principio finitizzante di māyā per abbracciare la coscienza infinita e trascendente. Si può accettare la posizione di Śaṅkara, secondo cui il mondo non è più reale del serpente percepito erroneamente come corda, oppure si può propendere per la posizione Śākta, per la quale l'Immutabile si trasforma in qualche modo nei mutabili Molti pur rimanendo uno e immutabile.

In entrambi i casi, c'è una soglia che la ragione non può oltrepassare, dove la saggezza diventa silenzio, e l'esperienza inesprimibile da sola può rivelare la sua verità.

Ora, qual è il rapporto di questa coscienza suprema con il mondo dell'esperienza umana? Senza la realizzazione del Sé, gli esseri umani vivono, illudendosi, in un universo proiettato da Mahāmāyā, che è sia “la grande dea che la grande demone” (DM 1.77). L'universo è un caleidoscopio di possibilità illimitate, di bellezza mozzafiato e orrore spaventoso, dove la vita oscilla tra piacere e dolore, felicità e miseria, successo e fallimento. In un mondo così, nasce la necessità di fare delle scelte.

Se la caratterizzazione iniziale di Medhas della Devī nel suo aspetto tamasico ispira la contemplazione filosofica sulla natura della realtà, la sua rappresentazione di lei nel suo aspetto rajasico ispira la visione di una dea attivamente coinvolta nella sua creazione. Qui si evidenzia la sua duplice natura di madre compassionevole degna di devozione e di guerriera protettrice intenta a vincere il bene sul male.

La seconda storia di Medhas, raccontata nei capitoli dal 2 al 4, costituisce la seconda carita del Devīmāhātmya.

MAHIṢĀSURAMARDINĪ

In un tempo remoto, le forze demoniache di Mahiṣa, il demone bufalo, avevano combattuto contro le forze celesti di Indra per 100 anni e avevano sconfitto gli dei. Scacciati dal cielo, gli dei destituiti richiesero l'aiuto di Viṣṇu e Śiva. Fu così che un grande splendore si emanò prima dal volto adirato di Viṣṇu e poi da Brahmā e Śiva. Poi da tutti gli altri dei, una luce si levò e si unì in una dea fiammegginata, alla quale ogni dio conferì un'arma o un ornamento simbolico della sua potenza. Sentendo il turbamento, Mahiṣa e le sue orde di demoni si precipitarono sulla scena e videro la Devī Durgā in tutto il suo stupefacente splendore. Milioni e milioni di asura si lanciarono all'attacco, ma lei serenamente spezzava le loro armi come se fosse un gioco. Ogni suo respiro emanava legioni, e in mezzo a una orribile carneficina la Devī trionfò vittoriosa. Poi Durgā distrusse i generali di Mahiṣa uno ad uno, finché venne il momento di affrontare il demone Bufalo da sola. Con rabbia scuoteva la terra con gli zoccoli, urlando feroce, e squarciava le nuvole con le sue corna. Ogni volta che Durgā lo colpiva, cambiava forma, da bufalo a leone a uomo a elefante e di nuovo a bufalo, eludendo i suoi colpi mortali fino a quando lei gli saltò addosso, gli bloccò il collo sotto i piedi e lo trafisse con la lancia. Poi dalla bocca del Bufalo fuoriuscì metà dell'orrenda e vera forma di Mahiṣa e Devī Durgā lo decapitò con un solo colpo della sua possente spada.

Nei secoli precedenti la composizione del Devīmāhātmya, la dea Durgā è emersa nel movimento Śākta come una delle forme principali della Devī. Sembra essere di origine indigena, e molti primi riferimenti la associano ai Monti Vindhya a sud della Valle dell'Indo, una regione popolata da tribù ostili. La parola *durga* ("di difficile accesso") compare nel Ṛgveda solo come aggettivo oppure sostantivo neutro o maschile ma mai come nome femminile, e questa evidenza testuale suggerisce che Durgā è stata assorbita nel pantheon vedico dopo il periodo dei Saṁhitā. Appare per la prima volta come dea nella letteratura vedica nel Taittirīyāranyaka, che la caratterizza come "la fiammeggiante", legata al potere di Savitr e di Agni, gli dei del sole e del fuoco (TA 10.1). Le prime tracce del mito che definisce Durgā, riguardante l'uccisione del demone bufalo, si trovano in sei statue e in una placca di terracotta dello stato indiano nord-occidentale del Rajasthan. Risalenti al primo secolo a.C. e agli inizi del IV secolo d.C., illustrano il momento culminante del mito e raffigurano Mahiṣāsūramardini -Durgā che uccide il demone Bufalo – come una dea armata di tridente e lancia in combattimento con un bufalo. La scena mostra inoltre un leone che la accompagna.

Sebbene l'origine ultima del mito rimanga sconosciuta, prove indiziarie la collocano in un passato estremamente remoto. Ricordiamo che in Baluchistan sono state ritrovate immagini pre-Harappiane di una dea formidabile in relazione a quelle di un toro selvaggio e sono state interpretate come simboli credibili del bene che vince il male. Una tale

interpretazione trova sostegno nell'opera dell'archeologo Jacques Cauvin, il quale sostiene che il bovino selvatico maschio terrorizzava il popolo neolitico con la sua forza bruta e la sua ferocia distruttiva, tanto da diventare simbolo universale del male, del caos che minacciava il fulcro della pace delle società agricole sedentarie.

Senza prove dirette è impossibile attribuire un'origine così remota alla storia di Mahiṣāsura, ma non possiamo escludere la possibilità che uno dei miti più accattivanti dell'Induismo conservi una memoria culturale primordiale.

Le successive tavolette di terracotta di Harappa mostrano una figura maschile che uccide un bufalo d'acqua nel modo descritto nel Devīmāhātmya, bloccandone la testa sotto i piedi e conficcando una lancia nella spalla; questo atto avviene in presenza della divinità maschile locale, che si suppone sia un proto-Śiva, seduta in posizione yogica.

Questa evidenza difficilmente suggerisce una connessione diretta con Durgā, ma diventa degna di nota alla luce del più antico racconto letterario del mito, conservato nel Mahābhārata. Lì Mahiṣa viene ucciso dal figlio di Śiva, Skanda (MBh 3.221).²⁰ Nel Harivaṁśa, un successivo supplemento al Mahābhārata, l'uccisore di Mahiṣa viene riconosciuto una volta come Śiva stesso e tre volte come dea senza nome. Il Vāmanapurāṇa, che potrebbe essere successivo al Devīmāhātmya, contiene due racconti dell'uccisione, uno associato a Skanda e uno a Durgā. Nato da origini ancora incerte, il mito è rimasto per lungo tempo fluido nell'attribuire a Skanda, Śiva, o a una dea senza nome l'uccisione di Mahiṣāsura, fino a quando la sua formulazione nel Devīmāhātmya per la prima volta ha effettivamente collegato i nomi di Mahiṣa e Durgā.

L'argomento a favore dell'antichità di Durgā diventa ancora più convincente alla luce del suo legame con un'altra dea antica, Vindhyavāsinī. Questa identificazione è coerente in due inni interpolati nel Mahābhārata, il Durgāstava (in MBh 4.5) e il Durgāstotra (in MBh 6.22), e in tre inni del Harivaṁśa. Tra questi ultimi, l'Elogio di Nidrā di Viṣṇu esalta Vindhyavāsinī per aver sventato il complotto di Kāṁsa per uccidere il neonato Kṛṣṇa (HV 47.38-57). Poi una successiva aggiunta di cinquantotto righe all'inno (HV Appendice I, n. 8) non solo chiarisce che Vindhyavāsinī e Durgāsinī sono la stessa dea, ma la identifica anche nella riga 32 con Aditi, la madre universale del Ṛgveda.

Questo è molto significativo, considerando che i riferimenti ad Aditi nei Ṛgveda possono essere le più antiche testimonianze superstiti di qualsiasi dea della tradizione letteraria indiana.

L'associazione di Durgā con i temi Vaiṣṇava sulla distruzione della malvagità e la protezione della virtù è un altro filo conduttore della Durgāstava e della Durgāstotra. Il cantore di questo inno del Durgāstava è

Yudhiṣṭhira, il re espropriato la cui situazione assomiglia a quella di Suratha. Significativamente, il Durgāstotra, uno dei primi inni sanscriti alla Devī, avviene immediatamente prima dei 18 capitoli che formano la Bhagavadgītā.

Arjuna, in procinto di impegnarsi in battaglia a Kurukṣetra, è consigliato da Kṛṣṇa di recitare il Durgāstotra per assicurarsi la vittoria. Arjuna scende dal suo carro e invoca la Devī come Kālī, Bhadrakālī, Caṇḍī, e Durgā, e con altri nomi ed epiteti che ritroviamo nel Devīmāhātmya. Insieme, l'estatica lode di Yudhiṣṭhira e l'invocazione di Arjuna presentano una visione di Durgā come una dea oscura e splendente, la distruttrice di Kaiṭabhaand Mahiṣāsura, degna di essere adorata dagli dei vedici. Dotata di ogni sorta di armi e di ornamenti, concede la vittoria in battaglia e rimuove i fardelli umani. Molte sono le grazie che concede a coloro che cercano rifugio in lei.

I due inni condividono con il Devīmāhātmya una moltitudine di temi, immagini ed epiteti, anche interi passaggi strettamente correlati, soprattutto per quanto riguarda le promesse di protezione e di benedizione della Devī. Così come l'enumerazione del testo del Devīmāhātmya in settecento versi per conformarsi al numero simile della Bhagavadgītā.

Nonostante il suo titolo alternativo, Śrī Durgāsaptaśatī (“Settecento versi a Śrī Durgā”), il Devīmāhātmya in realtà consiste di meno di seicento distici completi (śloka). Per arrivare ai settecento necessari, i redattori hanno variamente numerato alcune linee singole, linee parziali e frasi interlocutorie (“così e così detto”) come śloka. Per poter tracciare un tale parallelo con la Bhagavadgītā, devono aver avuto una ragione convincente. In effetti ce l'avevano.

Intendevano così equiparare l'attività di Devī Durgā al ruolo redentore di Śrī Kṛṣṇa nella religione Vaiṣṇava. L'idea dell'intervento divino nelle questioni mondane appartiene alla tradizione dell'avatāra Vaiṣṇava, o divinità incarnata. Nella Bhagavadgītā (BhG 4.6-8) Kṛṣṇa dichiara che ogni volta che la giustizia declina e il male prolifera, egli nasce nel mondo per proteggere il bene, per distruggere la malvagità e per ristabilire l'ordine naturale, il dharma che sostiene (dhāryate) il mondo.

Nel Mahābhārata, l'intervento protettivo è un ruolo attribuito anche alla Devī. Su consiglio di Kṛṣṇa, Arjuna invoca Durgā con un inno immediatamente prima della battaglia di Kurukṣetra, dove appare e assicura la vittoria. E proprio come le parole iniziali del Bhagavadgītā dichiarano che il campo di Kurukṣetra è una metafora del campo del dharma – il campo di battaglia della vita umana con il suo conflitto perpetuo tra il bene e il male – i campi di battaglia del Devīmāhātmya incarnano un simbolismo parallelo. Paragonare il Devīmāhātmya alla Bhagavadgītā significa rafforzare il ruolo protettivo di redentrica della Devī e la sua grazia salvifica di fronte alle avversità. Ogni volta che il male prevale sul bene e sconvolge l'ordine

naturale, la Devī, che è la madre universale, protettrice e dea salvifica, interviene.

La seconda unità del Devīmāhātmya ha dimensioni teologiche e pratiche nel rappresentare la Devī come la Durgā salvifica, e la storia è destinata a Suratha.

Avendo perso il suo regno a causa dei demoni, egli può identificarsi con gli dei spodestati; avendo governato con l'autorità divina, vincolato dal dovere di tenere in piedi il dharma, può identificarsi con il suo rovesciamento.

Gli asura e gli dei che assaltano il cielo rappresentano le tendenze buone e cattive che pervadono il mondo in perpetua opposizione. La furia di Mahiṣa simboleggia il senso di attaccamento basato sull'ego che affligge Suratha sul suo regno perduto. Il comportamento del demone bufalo incarna il guṇa rajas, l'energia ardente e attiva che si manifesta come irrequietezza, desiderio, rabbia e passione corrosiva. La Devī appare anche nel suo aspetto rajasico, come lo splendore intrinseco (tejas) degli dei maschili. E lei non è subordinata a nessuno di loro. Le loro forze e virtù individuali, che emergono dai loro corpi con ardente brillantezza e si fondono in un'unica forma femminile suprema, non sono che aspetti della sua indivisa potenza. L'episodio del trionfo di Durgā sul male è il suo momento decisivo, un mito così potente da essere celebrato nella scultura e nella pittura da almeno duemila anni. Al di là della vittoria morale, l'immaginazione stratificata del mito ha implicazioni psicologiche e spirituali più profonde. Come metafora, Mahiṣa rappresenta più della rabbia, per quanto monumentale. Ogni volta che Durgā attacca, il demone bufalo sfugge ai suoi colpi mortali usando lo scudo protettivo delle sue forme mutevoli. Fino a quando non rivela la sua vera forma, rimane inafferrabile e apparentemente invincibile. Allo stesso modo, l'illusione umana indossa una serie di maschere per nascondere e proteggere un ego governato da attaccamento, avversione e paura radicata. I demoni personali continueranno a insultarsi in una forma o nell'altra fino a quando non saranno riconosciuti per quello che sono.

Naturalmente, la riluttanza di Mahiṣa a rivelare se stesso deriva da un senso di autoconservazione, e Durgā forza la rivelazione trafiggendo il suo fianco con la sua lancia, che simboleggia la luce penetrante della conoscenza superiore.

Quando Mahiṣa emerge nella sua vera forma, Durgā lo decapita con la sua spada, metafora della viveka, la capacità di discernere tra l'apparente e il reale, il transitorio e l'eterno. L'esperienza della dualità e dell'ego finito nasce dal moha (attaccamento), la limitazione della coscienza. Senza una comprensione non dualistica, la presenza del male nel mondo rimane una questione fastidiosa. Alcune religioni dualistiche cercano una soluzione riconoscendo Dio come fonte del bene e inventando il diavolo come fonte del male, ma così facendo creano l'ulteriore problema di un Dio diminuito,

che non è più l'essere supremo, ma uno dei due avversari che si limitano a vicenda. Il semplice fatto è che il bene e il male coesistono nel mondo relativo e nessuno dei due è possibile senza che l'altro lo definisca. Praticamente e filosoficamente, il male è ciò che allontana dal Divino, e il bene è ciò che conduce verso di esso. Per quanto riguarda l'ego, quando la Devī entra nella sua creazione per viverla come il suo gioco divino (līlā), la sua coscienza infinita appare frammentata come centri finiti nel tempo e nello spazio che definiscono tutto nella loro esperienza in termini di “io, io e il mio” e i loro corollari negativi. Inevitabilmente, gli interessi di un ego si scontrano con quelli di un altro, e sorge la necessità di scelte morali tra l'egocentrismo divisorio e il potere unificante dell'amore disinteressato. L'uccisione di Mahiṣāsura da parte di Durgā simboleggia la conquista dell'attaccamento basato sull'ego e tutto il suo conseguente dolore. Non c'è da stupirsi che l'espressione finale di Mahiṣa, guardando il suo uccisore che brandisce la spada, sia un'espressione di rabbiosa soggezione.

Nell'eloquente e riccamente dettagliato Śākrādīstuti (DM 4.3-27) che segue, Indra e gli altri dei lodano la supremazia e la trascendenza di Durgā prima di elaborare il significato dell'uccisione di Mahiṣa, che si concentra sulla natura salvifica del potere del Devī e sulla sua compassione incondizionata. Il suo scopo è quello di preservare l'ordine morale, e a tal fine appare come “fortuna nelle dimore dei virtuosi e sventura nelle dimore dei malvagi” (DM 4.5), concedendo abbondanti benedizioni e sottomettendo la cattiva condotta. “Sempre intento alla benevolenza verso tutti” (DM 4.17), rivela anche il suo vasto potere distruttivo come in definitiva compassionevole, poiché, uccidendo quei nemici del mondo che “possono aver commesso abbastanza male da tenerli a lungo nel tormento” (DM 4.18), li riscatta con il tocco purificatore delle sue armi affinché “possano raggiungere i mondi superiori” (DM 4.19). Poiché il bene e il male esistono solo l'uno rispetto all'altro, nessun malfattore incontra la dannazione eterna.

Alla fine, tutti possono accedere alla benedizione della Madre Divina.

La promessa del Devī di ritornare ogni volta che viene ricordata dagli dei o dall'umanità in tempi di sofferenza spinge Medhas ad annunciare un'altra storia e così inizia il carita più lungo ed elaborato dell'intero Devīmāhātmya, che occupa i capitoli dal V al XIII.

LA GRANDE MADRE - UNA E MOLTE

Molto tempo fa, due arroganti asura, i fratelli Śumbha e Niśumbha, sottrassero a Indra il dominio sui tre mondi, così che, per l'ennesima volta, gli dei finirono spodestati. La Devī aveva promesso che, ogni qual volta fosse stata ricordata nei momenti di sofferenza, sarebbe apparsa ponendo fine alla sventura, ed è così che gli dei decisero di invocarne il nome.

Ella quindi emerse splendente dal corpo della consorte di Śiva, Pārvatī, per

prendere dimora sull'Himālaya. In men che non si dica la sua incredibile bellezza attirò l'attenzione di Caṇḍa e Muṇḍa, i due servitori di Śumbha e Niśumbha, i quali pensarono che, dal momento che i loro padroni avevano già sottratto quanto di più prezioso in possesso agli dei, non potevano non appropriarsi anche della più bella tra le dee. Śumbha inviò quindi il suo messaggero, Sugrīva, per convincere con l'inganno la Devī a venire da lui e da Niśumbha. Ma Sugrīva tornò indietro con una sfida, poiché la Devi aveva giurato molto tempo addietro che avrebbe sposato solo colui il quale l'avesse sconfitta in battaglia. Śumbha allora ordinò al capo Dhūmrilocana di andare a prenderla con la forza, e constatato il fallimento della missione, Caṇḍa e Muṇḍa furono mandati a prenderla. La Devī li vide quindi avvicinarsi con un immenso esercito al seguito, aggrottò le sopracciglia e dalla sua fronte balzò fuori la tremenda dea Kālī, che massacrò le orde demoniache.

A Śumbha non rimase che schierare i clan di tutti gli asura e, a sua volta, la Devī evocò le sue śakti, sette temibili dee nate dai corpi degli dei. Dal suo stesso corpo poi emerse la più terrificante delle śakti, Śivadūtī, inviando il grande Signore Śiva in persona come messaggero a Śumbha e Niśumbha per avvertirli delle conseguenze se avessero deciso di proseguire la battaglia. I due arroganti asura ignorarono l'avvertimento e lo scontro, di una ferocia senza precedenti, si concluse in un bagno di sangue.

Mentre gli altri demoni sopravvissuti fuggirono davanti alla furia delle śakti, il grande asura Raktabīja si diresse a grandi passi sul campo di battaglia. Ogni volta che una goccia del suo sangue toccava terra, si trasformava in un'asura di pari dimensioni e forza, e presto la Devī si trovò nuovamente a fronteggiare un numero impressionante di nemici. Allora il terrore si impadronì degli dei, ma la Devi si limitò a ridere mentre Kālī iniziò a bere le gocce di sangue e le asura che da esse nascevano. E dalle gocce che beveva nessuna asura rinasceva, finché il potente Raktabīja, prosciugato completamente dal proprio sangue, cadde morto.

Quindi Śumbha e Niśumbha stessi scesero in campo contro la Devī e le sue śakti fino a che anche Niśumbha fu ucciso. Pieno di rabbia e di dolore, Śumbha accusò la Devī di aver fatto affidamento sulla forza degli altri per vincere, ma la sua risposta fu che le śakti altro non erano che proiezioni del proprio potere. Per dimostrarlo le richiamò a sé, restando sola contro di lui e, al culmine della battaglia, i due balzarono in cielo e combatterono a mezz'aria fino a quando la Devī non scaraventò il grande Śumbha a terra. L'asura morì schiantandosi a terra, il cielo si schiarì lasciando emergere un glorioso sole, e l'universo giacque in una calma luminosa. Gli dei tesserono le lodi alla Devi in un magnifico inno di ringraziamento, e fu così che ella promise di proteggere e benedire chiunque la invochi con inni, chieda la distruzione degli asura e la veneri con devozione.

Dei tre miti del Devīmāhātmya, la storia di Śumbha e Niśumbha è la meno

attestata nella letteratura sanscrita. Con ogni probabilità, essa ha avuto origine tra i popoli aborigeni adoratori della dea che abitavano l'India del Nord, dove tutt'oggi si preservano queste antiche tradizioni. Da quelle stesse popolazioni nacquero le leggende di Kṛṣṇa, l'amato pastore Gopala, e le poche tracce di Śumbha e Nīśumbha nella letteratura sanscrita prima del Devīmāhātmya appaiono in connessione con l'emergere di Kṛṣṇa Gopāla, successivamente assorbito nelle trame del Vaiṣṇava.

Dallo stesso ambiente Vaiṣṇava proviene ancora un altro mito, brevemente accennato nel Devīmāhātmya (DM 11.41–42): la storia della nascita di Kṛṣṇa e il ruolo svolto dalla dea Vindhyavāsini. Era stato predetto al malvagio re Kaṁsa che sua sorella Devakī avrebbe dato alla luce un bambino per mano del quale sarebbe morto. Preparandosi a nascere come Kṛṣṇa, il grande Signore Viṣṇu chiese alla dea Yoganidrā (Mahāmāyā) di venire alla luce alla stessa ora dal pastore Nanda e da sua moglie Yasoda, e con l'aiuto del potere ingannatore di Yoganidrā, i bambini furono scambiati alla nascita. Quando Kaṁsa si precipitò al fianco di Devakī per ucciderne il figlio appena nato, il bambino sfuggì alla sua presa per assumere la classica forma a otto braccia della dea. Dopo aver comunicato a Kaṁsa che il suo uccisore era nato, Yoganidrā si ritirò sui monti Vindhya, dove è ancora venerata come Vindhyavāsini.

Questo mito dimostra che la dea Yoganidrā, o Mahāmāyā, appartiene a una tradizione preesistente successivamente incorporata nelle prime leggende Vaiṣṇava. Allo stesso modo, inni interpolati nel Mahābhārata e nell'Harivaṁśa descrivono Mahādevī, la Grande Dea che si incarna per aiutare Viṣṇu, come avente dimora permanente nelle montagne Vindhya, una designazione che la colloca tra i popoli tribali non vedici adoratori della natura selvaggia. Tuttavia, l'associazione Vaiṣṇava di Vindhyavāsini non è esclusiva; il Matsyapurāna, uno dei sei Śaiva Purāna, considera lei, Caṇḍikā e Kālī come tre manifestazioni della Devī, ognuna delle quali è, di nuovo, connessa con le regioni montuose più selvagge.

Oggi, il complesso del tempio di Vindhyavāsini domina il villaggio indiano centro-settentrionale di Vindhyācal (Uttar Pradesh). Appena a nord di un padiglione che reca sulle pareti di marmo il testo di recente incisione del Devīmāhātmya, un santuario di pietra antico e poco appariscente ospita la dea. Ella è raffigurata sopra un leone e i suoi due grandi occhi argentati campeggiano su un volto nero, dalle fattezze di uccello. La sua sorprendente fisionomia ricorda le statuine di terracotta con volto di uccello di Harappa e Mohenjo-daro, che a loro volta guardano alle ben più antiche dee con testa d'uccello del Baluchistan, e da lì, con un ulteriore balzo indietro nel tempo, fino ad un passato per noi inconcepibilmente remoto.

Nel momento in cui il mito di Śumbha e Nīśumbha raggiunge la sua forma definitiva nel Devīmāhātmya, la Devī aveva sostituito Kṛṣṇa Gopāla quale loro assassino oppure aveva ripreso il suo ruolo originario. Inoltre, la

versione del mito presentata nel Devîmāhātmya contiene dettagli che segnalano una influenza śaiva, come per esempio lo spostamento dai monti Vindhya all'Himalaya (dimora di Śiva), l'emergere della Devî dal corpo consorte di Śiva e l'importanza di Kālî nella narrazione.

Kālî è descritta nel settimo capitolo così emaciata che a malapena la carne ne nasconde le ossa. Zanne bianche sporgono dalla bocca che, spalancata, gronda sangue ed incornicia una lingua rossastra e penzolante. Rossi sono anche i suoi occhi, che emergono dalla faccia nera. Possiamo pensare che la predominanza di nero, rosso e bianco – i colori di tamas, rajas e sattva – indichino Kālî non quale dea secondaria, bensì la Suprema Madre dell'Universo (Jagadamba) nella quale risiedono i tre guna. In breve, ella è la risplendente Devî in un'altra forma, una forma oscura.

Manifestandosi a Śumbha per contrastarne la crescente malvagità, ella porta con sé quel bastone sormontato da un teschio che tradizionalmente l'accompagna in battaglia. Il bastone, che richiama certa tradizione sciamanica, supporta la presunta origine di Kālî tra le società tribali delle regioni montagnose dell'India. Anche se le sue vere origini restano avvolte dal mistero, la sua pelle scura può essere un riferimento alla nera e fertile terra, e il suo aspetto duale, di creatrice e distruttrice della vita, indica una origine in un tempo molto antico. Conformemente al suo aspetto predominantemente spaventoso, i primi templi di Kālî erano situati ai margini della civiltà, spesso vicino a foreste e aree di cremazione.

Il suo nome ha origine dall'aggettivo femminile kālî, che significa “nero” o “nero blu”. È probabilmente legato al sostantivo kāla (tempo), che rimanda all'idea di Kālî come tempo incessantemente circolare, la divoratrice implacabile che porta ogni cosa alla fine. Il nome appare per la prima volta nella letteratura sanscrita 2.500 anni fa nelle Mundakopaniśad, dove è identificata con una delle sette lingue fiammeggianti di Agni che divorano l'offerta di burro chiarificato tipica del sacrificio vedico (MU 1.2.4). Si tratta di una prova chiaramente non sufficiente per confermare o almeno suggerire che Kali in origine fosse una śakti di Agni, ma non può sfuggirci il parallelo tra il fuoco che dissolve la materia fino a farla tornare di nuovo energia – nella forma di calore e luce – e Kālî la distruttrice, che dissolve l'universo fisico perché torni śakti in-diversificata.

Lo stesso verso delle Upaniśad designa un'altra delle sette lingue di Agni come Karālî (“formidabile, terrificante, terribile con la bocca spalancata ed i denti sporgenti”). Questa parola appare due volte nell'inno dinale del Devîmāhātmya e descrive Kālî dalla bocca terrificante (11.21) e Bradrakālî dal tridente fiammeggiante (11.26).

Kālî appare inequivocabilmente come dea nel Kathaka Grhyasūtra, un testo rituale del tardo periodo vedico che la pone tra gli déi vedici che sono invocati con offerta di profumo durante le cerimonie matrimoniali.

Durante il periodo epico, qualche tempo dopo il V sc AC, Kālī appare nel Mahābhārata. Quando l'accampamento dei fratelli Pāndava è attaccato una notte da Aśvathama armato di spada, il suo assalto letale appare opera di “Kālī dalla bocca sanguinante e dagli occhi iniettati di sangue, cosparsa di sangue ed ornata da ghirlande di teschi... incoronata e con un cappio in mano”. Ella, la Notte della Morte (Kālarātri), ride in modo beffardo mentre strangola uomini cavalli ed elefanti con il suo terribile laccio di morte (MBh 10,8,64-65).

Sebbene il passaggio continui descrivendo il massacro come atto di guerra tra esseri umani, è chiaro che la feroce dea è in definitiva “l'agente della morte” che porta via coloro che sono stati uccisi.

Tra il diciassettesimo e il diciottesimo secolo la caratterizzazione di Kālī cambiò radicalmente, quando i tantrici bengalesi e poeti devozionali quali Rāmprasād e Kamalākānta la immaginarono in tutta la sua bellezza voluttuosa e iniziarono a rivolgersi a lei come Madre amorevole, universale e suprema realtà metafisica. Tale caratterizzazione di Kālī rimane a tutt'oggi quella predominante. L'ottavo capitolo del Devīmāhātmya descrive il modo in cui la Devī moltiplica la sua forza nel crescendo della battaglia, ovvero richiamando a sé sette śakti individuali dai corpi degli dei maschili. Le sette śakti assumono collettivamente il nome di mātṛgaṇa (“gruppo di madri”), Saptamātṛkās (“Sette Piccole Madri”) o, più semplicemente, Madri. Apprendiamo dal Bṛhat Saṁhitā, un testo contemporaneo al Devīmāhātmya, che nel sesto secolo esisteva un culto diffuso e alquanto potente incentrato su un gruppo di feroci dee, di solito in numero di sette. Lo stesso testo raccomanda che le loro raffigurazioni mostrino gli stessi simboli identificativi attribuiti agli dei di cui costituiscono la controparte. Le numerose prove iconografiche di questo periodo includono un pannello intagliato esposto in un tempio dedicato al culto delle Saptamātṛkās raffigurante le sette dee, a cui si accompagna un'iscrizione che invoca i benefici del loro potere protettivo. Come si evince nel Devīmāhātmya, la funzione delle Madri è quella di lottare per la preservazione del mondo.

Ma chi sono queste Madri? Quando le incontriamo nel Devīmāhātmya, molte delle loro caratteristiche sono già state assorbite e rielaborate dal pensiero brāhmaṇico e gli aspetti più violenti considerevolmente ridimensionati, ma non sono state sempre considerate così benevole. Soltanto uno o due secoli prima del Devīmāhātmya ingaggiavano infatti cruenti battaglie con i demoni, identificandosi sempre più con le divinità maschili, e solo allora iniziarono a evolversi in forme differenziate riconoscibili come le sette śakti descritte nel nostro testo.

Prima di allora, le sette apparivano come figure uniformi. In anticipo sulla Devīmāhātmya di circa 500 anni, i riferimenti alle Madri negli strati successivi del Mahābhārata le collegano invariabilmente al dio della guerra

Kārttikeya (Skanda) e le descrivono come dee minori particolarmente feroci e assetate di sangue in cui, paradossalmente, l'istinto materno è profondamente radicato. Il loro numero è spesso non specificato ma dev'essere molto grande, e sono ritratte non solo come infauste ma anche decisamente pericolose. Queste dee si configurano come predatrici di bambini, almeno fino a quando Kārttikeya non le persuade ad assumere un ruolo protettivo. E tuttavia, concede loro il diritto di tormentare i giovani fino all'età di sedici anni! I loro nomi, quando esistenti, non corrispondono ancora ai nomi presenti nel Devīmāhātmya.

Ancora prima, le Madri erano un gruppo indipendente di dee violente associate ai pericoli della gravidanza e del parto, alla mortalità infantile e alle malattie che affliggono i bambini piccoli. Molte di queste divinità sopravvivono fino ad oggi nella religione popolare dei villaggi indiani, dove ricevono ancora offerte di sangue per la loro pacificazione. Dato per certo che alcune caratteristiche della civiltà della valle dell'Indo persistono ancora oggi nei villaggi indiani, se guardiamo indietro di circa due millenni prima dei riferimenti nel Mahābhārata, scopriamo che alcuni dei sigilli di pietra di Harappa recano le immagini scolpite di sette figure identiche, tutte in fila, a volte tenendosi per mano. Avvolte in tuniche coordinate, con i capelli acconciati in una treccia e una piuma sulla testa, mostrano caratteristiche fisiche e abiti che ricordano gli uccelli, mentre i loro volti sono umani. Queste figure misteriose, che ci scrutano da oltre 4000 anni, potrebbero essere le prime rappresentazioni delle Sette Piccole Madri? Il Mahābhārata descrive le Madri come di carnagione scura, in grado di parlare diverse lingue e dimoranti montagne e grotte. Insieme, questi tratti suggeriscono che le Madri fossero presenti nella diaspora multietnica delle popolazioni della valle dell'Indo che si trasferirono nelle regioni periferiche più remote dopo aver abbandonato villaggi, paesi e città ormai condannati alla decadenza. Sebbene la cultura brāhmaṇica che ha prodotto il Mahābhārata considerasse con sospetto le Madri in quanto con molta probabilità non ariane, l'autore/gli autori del Devīmāhātmya accordavano loro piena legittimità, identificandole con dèi vedici e post-vedici e successivamente definendole non come semplici consorti di divinità maschili ma come poteri individualizzati dell'unica Grande Dea.

A questo proposito, il mito di Śumbha e Niśumbha ha una particolare immediatezza allegorica, perché la sfera d'azione è decisamente terrestre invece che cosmica o celeste. Gli dei, angosciati dal fatto che gli asura abbiano nuovamente capovolto l'ordine del mondo, invocano la Devī attraverso un magnifico inno, l'Aparājītāstuti ("Lode alla dea invincibile", DM 5, 9–82), che ne celebra l'immanenza nel mondo come coscienza che si manifesta in tutti gli esseri. Quindi, la Devī appare sulla riva del Gaṅgā. La sua manifestazione sfolgorante, emanante dal corpo di Parvatī, incarna la guṇa di sattva, l'energia della luce, della purezza, della pace e della bontà. Avendo già rivelato i suoi aspetti tamasici e rajasici, appare sattvica e incredibilmente bella, sebbene assumerà forme diverse nel corso della

battaglia.

La caratterizzazione tradizionale di Śumbha e Niśumbha come demoni di montagna enfatizza ulteriormente l'ambientazione terrestre e, di tutti i cattivi dei Devīmāhātmya, sono assieme alle loro coorti decisamente quelli più umani. Individualmente, Śumbha rappresenta l'ego mentre suo fratello minore il suo senso di attaccamento. Sono entrambi fondamentali per l'intero catalogo di fallimenti e vizi umani. La rappresentazione di Śumbha in mezzo al brillante eccesso delle sue ricchezze e dei suoi poteri ottenuti illecitamente è un'immagine disgustosa della corruzione e del materialismo spinti oltre il proprio limite. Caṇḍa e Muṇḍa, in tono adulatorio, fanno appello all'immensa vanità del loro padrone e ne infiammano la lussuria con allettanti descrizioni della bellezza seducente della Devi.

Approcciando la giovane dea a nome di Śumbha, il subdolo Sugrīva parla con l'intento di dissimulare e il di lei rifiuto, giustificato da un voto che la obbliga a sposare solo chi riuscirà a vicerla in battaglia, stabilisce il modello di relazione, fatto di sfide reciproche, che guiderà l'evoluzione della narrazione da quel momento in poi. Quando Śumbha ordina a Dhūmrilocana di portargli la Devī, pur se "urlante e scalciante", il povero malcapitato diventa una vittima della proverbiale violenza che genera violenza. Śumbha, ora spinto da rabbia irrazionale, manda Caṇḍa e Muṇḍa a rimediare al fallimento di Dhūmrilocana, al che la sattvica Devī evoca la sua terribile manifestazione, Kālī, che uccide rapidamente i due servi e il tutto loro esercito. Alla decisione di Śumbha di muovere l'attacco finale, la Devī moltiplica le sue forze evocando le sette feroci śaktis dagli dei e la sua stessa śakti, la terrificante Śivadūti. In risposta ricompare Raktabīja ("colui il cui seme è sangue"), con la sua straordinaria capacità replicativa. Il suo sangue rosso, simbolo di rajas, rappresenta l'incredibile potere del desiderio e dell'irrequietezza della mente. Proprio come ogni goccia che cade sulla terra produce un'altra asura, così un desiderio o un pensiero conducono ad un altro. L'indulgenza porta all'insaziabilità e la terribile metafora di Kālī che lecca il sangue gocciolante simboleggia il principio secondo cui i desideri umani e l'attività mentale incontrollata sono conquistati solo se stroncati sul nascere.

La morte di Raktabīja segna il punto di svolta. D'ora in poi il tema della crescente molteplicità si ribalta. Una ad una le manifestazioni esteriori dell'ego sono vinte e solo la sua essenza, rappresentata da Śumbha e Niśumbha, rimane in piedi a fronteggiare la Devī e le sue forze. La lunga battaglia con Niśumbha corre parallela alla vittoria della Devī su Mahiṣāsura. Entrambi i miti riguardano la metamorfosi del demone, il suo essere trafitto dalla di lei lancia e l'emersione di un essere interiore che viene infine decapitato. Quando Niśumbha, che simboleggia l'attaccamento, fa germogliare 10.000 braccia afferranti, la sua terribile trasmutazione non è un'emersione aggraziata come quella di Mahiṣa ma un atto di brutale disperazione. In entrambi i miti la lancia della Devī, che rappresenta

l'intuizione, lascia l'asura esposto e vulnerabile. Il potente demone che emerge dalla ferita aperta sul petto di Nisumbha implora la Devī di fermarsi ma ad una vera sādhana le mezze misure non si confanno, e così lei lo uccide per mezzo della spada della conoscenza.

Ora rimane solo Śumbha, l'ego nudo. Quando rimprovera la Devī per aver fatto affidamento sulla forza degli altri, lei risponde che le śaktis sono solo proiezioni del proprio potere e prontamente le richiama a sé. Nel combattimento finale, la Devī e Śumbha ormai soli si alzano in cielo, simboleggiando l'allontanamento dal mondo. A conclusione della battaglia finale, quando Śumbha giace morto, il velo della nescienza individuale (avidyā) che oscura il Sé interiore viene sollevato. Nuvole metaforiche si disperdono per rivelare il sole splendente e la pace beata, la realizzazione della coscienza infinita.

DEVI MAHATMYA

GIORNO 1: CAPITOLO I (MADHU KAITABHA SAMHAARAM)

PRIMO EPISODIO

Meditazione su Mahakali. Om! Mi inchino a Mahakali che ha dieci facce, dieci braccia e che ha nelle sue mani la spada, il disco, la mazza, le frecce, l'arco, il bastone, la lancia, il missile, la testa mozzata e la conchiglia, che ha tre occhi e ornamenti su tutti i suoi arti, luminosa come uno zaffiro, e che Brahma invocò per distruggere Madhu e Kaitabha, quando Vishnu era immerso nel sonno mistico.

OM. Saluto a Caṇḍikā. [OM namaścaṇḍikāyai]

CAPITOLO 1: L'UCCISIONE DI MADHU E KAITABHA:

1.1 OM aim. Disse Markandeya:

1.2. Ti racconterò la storia di Savarni, figlio di Surya, che è chiamato l'ottavo Manu. Ascolta, mentre descrivo in dettaglio la sua nascita,

1.3 Di come Savarni, figlio illustre di Surya, divenne il re per grazia di Mahamaya.

1.4. Un tempo, nel periodo di Svarocisa, un re chiamato Suratha, nato dalla dinastia di Chitra, governava sul mondo intero

1.5 e proteggeva i suoi sudditi come fossero i suoi propri figli. Ma alcune tribù nemiche decisero di attaccare le colline native e diventare suoi nemici.

1.6. Benché dotato di armi potenti, il re fu sconfitto, nonostante le forze inferiori dei nemici.

1.7 Tornò allora alla sua provincia nativa e regnò su quello che restava del suo paese. Poi quel re illustre fu preso di mira da potenti nemici interni

1.8 E fu così che, nella sua stessa città, fu derubato dai suoi ministri malvagi e corrotti.

1.9 Perciò, privato della sovranità, il re montò a cavallo e con il pretesto di una battuta di caccia, prese la via della foresta.

1.10 Giunse quindi all'eremitaggio di Medhas, il più nobile fra i nati due volte, dove vide animali selvatici aggirarsi pacifici, e fu accolto tra i discepoli del saggio.

1.11 Accettato dal saggio, Suratha trascorse un po' di tempo aggirandosi nell'eremitaggio.

- 1.12. Mentre era là, le preoccupazioni egoistiche presero la sua mente e presto si fece vincere dai pensieri cupi:
- 1.13 “Ho lasciato la ricchezza che era stata ben governata dai miei antenati alla mercé dei miei servitori, che sono stati inaffidabili.
- 1.14 E il mio elefante, eroico e fiero, ora è affidato alle cure dei miei nemici. Che ne sarà stato di lui?
- 1.15 Quelli che erano i miei servitori, sempre alla ricerca di favori, ricchezza e banchetti, ora sicuramente si saranno sottomessi ad altri signori.
- 1.16 Il tesoro che io ho accumulato con grande lavoro sarà stato già dissipato da quei dissennati”
- 1.17. Il re pensava a queste e altre cose, quando vide un commerciante che si dirigeva solitario in direzione dell'eremitaggio, e gli chiese:
- 1.18 “Chi sei? Quale è la ragione del tuo arrivo qui? Perché appari così afflitto e depresso?”
- 1.19 Sentendo le parole amichevoli del re, il commerciante si inchinò rispettosamente e rispose.
- 1.20 Disse il commerciante:
- 1.21. “Io sono un commerciante chiamato Samadhi, nato in una famiglia ricca. Sono stato scacciato dai miei figli e da mia moglie, indeboliti dall'avidità.
- 1.22 Mia moglie e i miei figli si sono appropriati della mia ricchezza e mi hanno privato di tutto. Espulso dai miei familiari, deluso dalle persone più care, sono venuto nella foresta.
- 1.23 Dacché sono qui, non so se una sorte favorevole o avversa sia toccata ai miei figli, ai parenti e alla moglie.
- 1.24 Stanno ancora bene o la sfortuna si è già abbattuta sulle loro case?
- 1.25 Cosa fanno i miei figli? Si comportano virtuosamente o si comportano male?”
- 1.26 Disse il re:
- 1.27 “Quella gente avida, i tuoi figli, la moglie e gli altri che ti hanno spogliato della tua ricchezza
- 1.28 Perché ancora la tua mente li pensa con affetto?”
- 1.29 Rispose il commerciante:
- 1.30. “L'ho pensato nel momento in cui l'hai detto. Cosa posso fare? Il mio cuore non riesce a indurirsi nel rancore,
- 1.31 ma si volge ancora con affetto verso coloro che mi hanno allontanato, disprezzando l'amore per il padre, il marito e il parente, per brama di ricchezza.
- 1.32 Lo riconosco, o saggio. Tuttavia, non capisco come i miei pensieri siano portati all'amore per coloro che se ne sono dimostrati indegni.
- 1.33 A causa loro piango, sopraffatto dalla disperazione.
- 1.34 Cosa posso fare, se il dolore non è riuscito a indurire il mio cuore?”
- 1.35 Proseguì Markandeya:
- 1.36 Quindi si avvicinarono insieme a incontrare il saggio Medhas
- 1.37 il commerciante Samadhi ed il nobile re Suratha
- 1.38 e dopo averlo salutato con rispetto, si sedettero per esporgli le loro storie.

- 1.39 Disse il re:
- 1.40 “Signore, io desidero porti un quesito, che ti chiedo di risolvere gentilmente.
- 1.41 Senza il controllo dei pensieri, la mia mente è afflitta dal dolore.
- 1.42 Provo attaccamento per il mio regno perduto e per tutto ciò che ho avuto, come non mi rendessi conto che non sono più miei. Come accade questo, Oh migliore tra i saggi?
- 1.43 E questo commerciante che è stato rovinato dai propri figli e dalla moglie, abbandonato dai servitori e dimenticato dalla sua gente, è comunque affettuoso verso di loro.
- 1.44 Così lui e io, legati dall'attaccamento verso oggetti i cui difetti ben conosciamo, siamo profondamente afflitti.
- 1.45 Come avviene quest'illusione sebbene ne siamo consapevoli? Siamo disorientati come coloro che non conoscono”.
1. 46 Rispose il Rishi:
- 1.47. “Illustre re, ogni essere vivente ha conoscenza di oggetti percepibili dai sensi. E l'oggetto dei sensi si manifesta in vari modi.
- 1.48 Alcuni esseri sono ciechi di giorno, ed altri sono ciechi di notte; altri esseri hanno vista uguale sia di giorno che di notte.
- 1.49 Gli esseri umani sono certamente dotati di buona percezione, ma loro non sono gli unici esseri ad esserne dotati, anche i bovini, gli uccelli, gli animali selvatici e tutte altre creature hanno cognizione degli oggetti dei sensi.
- 1.50 La coscienza che gli uomini hanno, ce l'hanno anche gli uccelli e gli altri animali; e quella che a loro è propria anche gli uomini possiedono; anche per altre cose sono molto simili.
- 1.51 Guarda gli uccelli che, sebbene oppressi dalla fame, si adoperano per sfamare i loro figli.
- 1.52 Gli esseri umani sono attaccati ai loro figli poiché sperano che essi gliene saranno grati. Non riesci dunque a vedere questo?
- 1.53 Così anche gli uomini sono risucchiati nel vortice degli attaccamenti, e cadono nell'illusione, attraverso il potere di Mahamaya che crea il ciclo continuo del mondo transitorio.
- 1.54 Non ti meravigliare. Questa Mahamaya è Yoganidra, il sonno di Vishnu, Dio del mondo. È da Lei che il mondo è ingannato.
- 1.55 È Lei, Bhagavati, Mahamaya, che rapisce la mente anche del saggio, e fa cadere in inganno.
- 1.56 Lei crea questo universo intero, tutto ciò che si muove e che non si muove. È Lei che, quando giunge il momento propizio, benedice gli esseri umani con la liberazione.
- 1.57 Lei è la conoscenza suprema, la causa eterna della liberazione;
- 1.58 Lei è la causa della schiavitù della trasmigrazione e la sovrana su tutti gli dei. 1.59 Disse il re:
- 1.60 "Venerabile Signore, chi è quella Dea che chiami Mahamaya? Come appare, e qual è la sua sfera di azione, O Brahmana?
- 1.61 Qual è la sua forma? Da dove ebbe inizio?
- 1.62 Questo desidero sapere, oh supremo fra i conoscitori del Brahman."

1.63 Disse il Rishi:

1.64 Lei è eterna, l'Universo è la sua forma. Da lei tutto l'universo è pervaso.

1.65 Lei si manifesta in molteplici forme; dunque, ascoltami.

1.66 Quando lei si manifesta per portare a termine gli scopi degli Dei, si dice che Lei sia nata nel mondo, sebbene sia eterna.

1.67. Alla fine del tempo cosmico, quando l'universo si dissolse nell'oceano primordiale, il beato signore Viṣṇu si distese sul serpente Śeṣa ed entrò nel sonno meditativo.

1.68. Quindi due temibili asura, i famigerati Madhu e Kaiṭabha, uscirono dalla cera nelle orecchie di Viṣṇu, con l'intento di uccidere Brahmā,

1.69 che si trovava sul loto che cresceva dall'ombelico di Viṣṇu. Quando vide gli Asura attaccare furiosi e Visnu addormentato,

1.70 Brahmā cercò di risvegliarlo, quindi con mente concentrata lodò la dea Yoganidra, che si era distesa sugli occhi di Hari

1.71 come sonno benedetto. Brahma celebrò con le sue parole l'incomparabile Dea di Vishnu, Yoganidra, la regina del cosmo, colei che sostiene i mondi, la causa della nascita e della dissoluzione dell'universo.

1.72 Disse Brahma:

1.73-74 "Tu sei Svaha e Svadha. Tu sei veramente Vasatkara e incarnazione di Svava. Tu sei il nettare. Oh eterna ed imperitura, Tu sei l'incarnazione del triplice mantra. Tu sei veramente colei la quale non può essere pronunciata specificamente. Tu sei Savitri e la Madre suprema degli dei.

[Alt. "Sei i mantra della consacrazione agli dei e agli antenati. Al tuo cenno sono pronunciati e sono la tua vera incarnazione. Sei il nettare dell'immortalità, Oh imperitura ed eterna. In verità, tu rimani come l'essere trascendente, eppure in ogni momento dimori, inseparabile e inesprimibile, come l'eterna fonte di tutto il divenire. Tu sei quello. Sei Sāvitrī, la fonte di tutta la purezza e la protezione; sei la suprema madre degli dei."]

1.75 Da Te questo universo è sostenuto, da Te questo mondo è nato. Da Te è protetto, Oh Devi e da Te alla fine è distrutto.

1.76 Tu sei la forza creativa, durante la creazione del mondo, e sei il suo sostegno per il tempo che permane; al tempo della risoluzione del mondo Tu sei la forma del potere distruttivo che supera ogni altro.

1.77 Tu sei la Conoscenza suprema così come la grande illusione, l'intelletto universale e la memoria di tutto, la grande Dea e il più temibile dei demoni.

1.78. Tu sei la materia primordiale e la differenziazione delle qualità. Tu sei la notte oscura della dissoluzione. Tu sei la grande notte della risoluzione finale, e la terribile notte dell'illusione.

1.79 Tu sei lo splendore radioso, la dea benevola, la regnante, la nascosta, la luce dell'intelligenza, l'umiltà, il nutrimento, l'appagamento, la tranquillità e l'indulgenza.

1.80 Armata con la spada, la lancia, il bastone, il disco, la conchiglia, l'arco, le frecce, la fionda e mazza di ferro, incuti il sacro timore.

1.81 Eppure Tu sei gentile, più piacevole di tutte le cose piacevoli e la più bella. Tu sei davvero la suprema Isvari, oltre l'alto e il basso.

1.82. E qualora e dovunque una cosa esista, reale o non reale, ogni cosa è Te sola. Oh Tu che sei l'anima di tutto, la potenza di tutto, come posso

celebrarti degnamente?

1.83 Da Te, anche colui che crea, sostiene e divora il mondo, è stato assopito. Chi è capace di celebrarti?

1.84 Chi è capace di lodarti, Tu che ha creato tutti noi, Vishnu, me e Shiva, Tu che prendi le nostre forme incarnate?

1.85 Oh Devi, ora che hai ascoltato la mia lode, getta nella confusione questi due inattaccabili demoni Madhu e Kaitabha.

1.86 Permetti che Vishnu, il signore del mondo, sia svegliato rapidamente dal sonno

1.87 e si innalzi per uccidere questi due demoni." 1.88 Disse Il Rishi:

1.89 Così celebrata da Brahma, il creatore, perché risvegliasse Vishnu per distruggere Madhu e Kaitabha, la Dea oscura immediatamente

1.90 fuoriuscì da Vishnu attraverso occhi, bocca, narici, braccio, cuore e petto, ed apparve alla vista di Brahma, nato dall'immanifesto.

1.91 Janardana, Dio dell'universo, da Lei liberato, si rialzò dal serpente che era il suo giaciglio sull'oceano dell'indifferenziato, e vide

1.92 quei due demoni malvagi, Madhu e Kaitabha, forti di grande arroganza e coraggio, con occhi rossi di rabbia, determinati a divorare Brahma.

1.93 Quindi Bhagavan Vishnu che tutto pervade si alzò e lottò a mani nude con i demoni per cinquemila anni.

1.94 Ma loro, resi folli dalla furia e dall'arroganza, illusi da Mahamaya,

1.95 provocarono Vishnu, dicendo "Chiedici un beneficio!" 1.96 Bhagavan Vishnu disse:

1.97 "Se questo può farvi piacere, così sia: che io vi sconfigga entrambi e subito.

1.98 Quale altro beneficio dovrei chiedere? La mia scelta è questa." 1.99 Disse Il Rishi: .

1.100 Quei due demoni, così stregati da Mahamaya, vedendo che il mondo intero era coperto d'acqua, dissero a Bhagavan:

1.101 "Uccidici in un luogo dove la terra non sia coperta dall'acqua." 1.102 Disse Il Rishi:

1.103 "Così sia" rispose Bhagavan Vishnu, il dio della conchiglia, del disco e della mazza. Li prese quindi sulle sue gambe e là troncò le loro teste col Suo disco.

1.104 Così Mahamaya rispose alle lodi di Brahma. Ora, però, ascoltate ancora la gloria di questa Dea che vi racconterò.

§§§

COMMENTO

Meditazione su Mahākālī: questa breve meditazione (dhyāna) ci invita a immergerci nel più profondo di tutti i misteri. Secondo la visione del mondo di Devīmāhātmya, la domanda da porre è: come fa l'Uno, che è l'essere eterno in sé, a manifestarsi come i molti? La domanda diventa un'indagine sulla natura del processo creativo stesso, e l'indagine rivela che la creazione dell'universo è in realtà una transizione dalla potenzialità in attualità. Questa

verità è inerente anche alla parola sanscrita per creazione: *sr̥ṣṭi* significa letteralmente "Emissione" o "scatenamento" da uno stato latente a uno manifesto.

Ognuna delle tre sezioni di *Devīmāhātmya* inizia con una meditazione su una delle Devi supreme, nelle tre forme primarie. Queste forme - *Mahākālī*, *Mahālakṣmī* e *Mahāsarasvatī* - non rappresentano (solo) *Kālī*, *Lakṣmī* e *Sarasvatī*, dee della devozione popolare che appartengono a un livello più immediato di esperienza religiosa. Invece, ciascuna è immensamente più potente, quale aspetto cosmico (*vyāṣṭi*) della *Devī*. Sono le energie universali di inerzia, dinamismo e luminosità: i tre *guṇa*, *tamas*, *rajas* e *sattva*. Sono alla base di tutte le successive attività di creazione, sostegno e dissoluzione. Sebbene indescrivibili, sono concepite come le forme a quattro braccia di *Mahākālī*, *Mahālakṣmī* e *Mahāsarasvatī*.

Mahākālī, l'aspetto *tamasico* della *Devī* che presiede la prima carita, ha dieci braccia che simboleggiano le dieci direzioni (i quattro punti cardinali, i punti intermedi e i punti sopra e sotto) quale idea della divina onnipresenza. La spada rappresenta la consapevolezza che distrugge l'ignoranza separando ciò che è apparente e transitorio da ciò che è reale e costante (*Viveka*). Il disco è la ruota del tempo che gira costantemente, che distrugge inesorabilmente tutto ciò che ha nome e forma. Secondo il *Varāhapurāṇa*, la mazza distrugge l'iniquità (*adharma*). Il *Viṣṇupurāṇa* interpreta l'arco come l'aspetto *tamasico* dell'ego e le frecce come gli organi sensoriali e motori. Il contenimento o l'autocontrollo è l'idea generale dietro la mazza di ferro. Nella battaglia del *Devīmāhātmya*, la lancia della Divina Madre è una metafora dell'intuizione penetrante della consapevolezza spirituale. La testa umana recisa rappresenta l'ego vinto e quindi il trionfo sulla limitazione individuale che oscura il *Sé* infinito (*ātman*). La conchiglia distrugge l'ignoranza; il suo suono di buon auspicio simboleggia il potere del risveglio alla consapevolezza divina. I tre occhi di *Mahākālī*, che guardano il passato, presente e futuro, simboleggiano l'onniscienza. La sua carnagione blu-nera ricorda il vasto cielo notturno e parla della sua infinità.

Invocazione: il mantra *OM namaścāṇḍikāyai* ("OM. Saluto a *Caṇḍikā*") invoca la Devi nella sua forma suprema, *samaṣṭi*. Sconosciuta nei Veda, il nome *Caṇḍikā* appare per la prima volta nel *Devīmāhātmya*. *Caṇḍikā* significa "violento e impetuoso", la cui rabbia e ferocia, secondo il commentatore *Bhāskararāya*, ispira timore reverenziale. Tuttavia, questo significato letterale non dovrebbe limitare la comprensione di *Caṇḍikā* alla sola idea di una dea feroce e terribile. *Guptavatī*, il grande commento di *Bhāskararāya* sul *Devīmāhātmya*, afferma che "*Caṇḍī* [*kā*]" è il più alto Brahman, la suprema realtà non duale. È *Samvit*, il puro Essere, la coscienza unitaria che proietta i tre *vyāṣṭi* nel processo di manifestazione cosmica. Nel linguaggio degli *Śākta*, queste energie sono chiamate, rispettivamente, *Mahākālī*, *Mahāsarasvatī* e *Mahālakṣmī*. Questa triplice differenziazione, osserva *Bhāskararāya*, è descritta nel *Svetaśvātaropaniṣad* (SU 6.8) come *icchā* ("volontà"), *jñāna* ("conoscenza") e *kriyā* ("Azione") di

Brahman. Per Bhāskararāya, il potere (śakti) e il possessore del potere (śaktiman) sono uno e il medesimo, e i vyaṣṭi non sono separati dall'unità ultima della Devī. Di conseguenza, il nome Caṇḍikā rappresenta sia l'Assoluto senza forma in sé (Ādyā Śakti, o Nirguṇa Brahman in termini vedantici) e quella stessa realtà in associazione con il suo inseparabile, triplice potere (le Devi, o saṅga Brahman). Il Prādhānika Rahasya, che fa parte del primo commento sul Devīmāhātmya, descrive la suprema Devī come laksyālakṣyasvarūpā ("con e senza distinzioni caratteristiche"). In sostanza, la realtà divina è sia definibile che indefinibile, allo stesso tempo immanente e trascendente. Nel XVIII secolo questo paradosso fu espresso dal poeta bengalese Kamalākānta nell'epiteto śunyasākāra ("la forma dell'informe"). Tali espressioni riflettono il vero senso del mantra OM namaścaṇḍikāyai: "Saluto alla coscienza assoluta che si manifesta come l'universo creato."

La storia inizia con il Re e il Mercante che chiedono al Saggio Medha come la mente possa essere catturata dall'inganno, nonostante la consapevolezza razionale. La causa di questa illusione, dice Medhas, è la dea Mahāmāyā. Questo nome, che compare solo nella prima carita, può significare che la Devi possiede una grande maya o che lei stessa è la grande maya. In entrambi i casi, māyā è il potere che produce il flusso ciclico (saṁsāra) di questo mutevole mondo. È il potere di auto-occultamento che impone i limiti intrecciati del tempo e dello spazio sull'infinita, assoluta coscienza. Ed è il potere che proietta il senso di identità personale, l'ego, che oscura l'unità sottostante della realtà. Medhas si riferisce anche a Mahāmāyā come Yoganidrā, un altro nome della Devī che si verifica solo nella prima carita. Quando Medhas dice che nemmeno il saggio sfugge al potere di Mahāmāyā, egli sta affermando semplicemente che nulla in questo mondo è come sembra. Il tempo e lo spazio distorcono le nostre percezioni, e conosciamo l'universo non come è ma solo come lo sperimentiamo individualmente. Medhas si riferisce a questa divinità illusoria come "benedetta" e rassicura che Mahāmāyā ha due aspetti. Come Avidyāmāyā è il potere velante che lega attraverso il senso limitante dell'individualità, e come Vidyāmāyā è la conoscenza liberatrice che spezza ogni legame.

La Devī si manifesta come l'universo e pervade tutto. "Eppure emerge in vari modi", continua Medhas. Oltre a prendere forma come le varie forze naturali e oggetti del materiale mondo, si manifesta come dee personificate, alcune delle quali ci incontreremo nei capitoli successivi. Lei lo fa "per raggiungere lo scopo degli dei", la cui funzione è quella di difendere l'ordine cosmico il caos generato dalle forze demoniache. Ma la Devī non è in alcun modo sottomessa agli dei; ogni volta che quelli falliscono, lei stessa, che è incommensurabilmente più potente, deve intervenire. Lei che si manifesta come questo mondo (1.64) ed entra in questo mondo (1.66). L'universo diventa la sua sfera di attività e quella l'attività è l'argomento dei tre racconti che Medhas ora inizia a mettere in relazione.

Secondo la cosmologia dei Purana, alla fine di un kalpa o giorno del Brahmā, l'universo si dissolve nuovamente nello stato causale o potenziale.

Il simbolismo tradizionale Vaiṣṇava per tale periodo provvisorio rappresenta il dio supremo, Viṣṇu, immerso nel sonno meditativo (yoganidrā), disteso sul serpente dalle mille teste Śeṣa, che galleggia sull'oceano indifferenziato della potenzialità. Un loto cresce dal suo ombelico, radioso come il sole. Brahmā stesso, intimidito dai demoni Madhu e Kaiṭabha, risveglia il dio addormentato appellandosi al potere della Devī, che come dea Yoganidrā ha assunto un ruolo attivo distendendosi sugli occhi di Dio. Viṣṇu non è più onnipotente; invece è la Devī che controlla l'universo nei suoi stati sia manifesti che non manifesti. Per liberare il dio dormiente dall'incantesimo di Yoganidrā, Brahmā deve lodare "colei che governa l'universo, che lo sostiene e lo dissolve ...l'incomparabile".

L'inno è incentrato sull'aspetto cosmogonico della Devi, celebrando dapprima la sua natura assoluta e trascendente, nella forma della parola (Svaha e le forme derivate), così come del riassorbimento del Suono, quindi esaltando i suoi triplici poteri di creazione, conservazione e distruzione, che dispiegano l'universo come lo conosciamo.

In particolare l'apertura dell'inno cantato da Brahma si appella alla Dea come Parola, come potenza creatrice e espressione originaria dell'Assoluto ineffabile:

Una traduzione letterale potrebbe suonare: Sei Svāhā. Sei Svadhā. Sei sicuramente il vaṣaṭkāra, avendo il suono come tua essenza. / Sei il nettare, o eterna e imperitura. Rimani come l'essenza del triplice mātrā. Rimani come metà del mātrā, eterna, che non può essere pronunciata in modo specifico. / Sei davvero quello; tu sei Sāvitrī; sei la suprema madre degli dei. Nel rituale vedico, svāhā è il mantra della consacrazione intonato quando viene versata un'oblazione agli dei nel fuoco sacrificale; svadhā è il mantra che accompagna un'oblazione agli spiriti dei defunti e degli antenati. Entrambi i mantra sono talvolta personificati come consorti di Agni, il dio del fuoco che trasmette le offerte rituali agli dei. Durante il rituale il sacerdote che recita gli inni sacrificali pronuncia la parola vaṣaṭ per chiamare un altro sacerdote a versare l'oblazione nel fuoco. L'esclamazione, identificata come Vaṣaṭkāra e personificata come la divinità Vaṣaṭkāra, è identificata qui con il Devī. In altre parole, è attraverso la sua azione che il sacrificio è compiuto. Nel più ampio schema delle cose, lei che è svarātmikā ("avendo il suono come sua essenza") è anche l'agente della creazione, perché l'universo è energia potenziale resa manifesta dalla vibrazione del suono, o parola sacra. L'inno Rgvedico noto come Devīsūkta (RV 10.125), la dea Vāk ("Parola") si proclama sia la realtà suprema che la fonte di tutto il divenire. Una delle più importanti dee vediche, Vāk è spesso caratterizzata come onnipresente principio cosmogonico. Come tripla mātrā si riferisce alla sillaba OM, che consiste delle tre vocali corte a-u-m. OM comprende quindi l'intero universo dei fonemi ed è considerato simbolo dell'inizio, della metà e della fine di tutte le cose. Come la tripla mātrā, la Devī è il potere di creazione, conservazione e distruzione inerente a Brahman [Iswara]; e perché il potere (śakti) e il suo possessore (śaktiman) sono

indistinguibili, Devī è proclamata qui come realtà suprema, non duale. Il mezzo mātrā, scritto come il punto (bindu) che nasalizza la vocale precedente, rappresenta lo stato di potenza condensato immediatamente prima dell'attualizzazione dell'universo, il punto di tutte le possibilità da cui la creazione emana e in cui nel silenzio si riassorbe al termine dell'onda sonora-creatrice.

Conosciuta nella mitologia come la moglie del creatore Brahmā, la dea Sāvitrī o Gāyatrī, è la personificazione del verso più sacro di Rgveda, il mantra Gāyatrī: Om bhūr bhuvah suvah tat savitur varenyam bhargo devasya dhīmahi dhiyo yo nah pracodayāt (“Possiamo meditare sullo splendore della divinità, che possa illuminare i nostri pensieri”) (RV 3.62.10). È la fonte della sacra conoscenza, il seme da cui scaturirono i Veda.

Questo capitolo quindi rappresenta il “sonno della coscienza” la condizione iniziale in cui si trovano i due interroganti di fronte al Guru. Il Dio, Vishnu, “dorme”, è impotente o assente, inattivo, non può essere risvegliato a difendere la debole Creazione (Brahma) che è come un feto attaccato al cordone ombelicale di Dio, bello e delicato come il loto che lo sostiene. Ma come Brahma, anche fragile, già corrotto di una propria defettibilità, che ritorna nei miti a Lui dedicati. Quindi oggetto delle angherie di forze ostili, che sorgono proprio a causa della nescienza, arroganti e pericolose. L'Assoluto non è evocabile, da questa condizione, è assente. Oscurato dalla Grande Illusione che si è distesa su di esso, che lo oscura, lo rende inarrivabile, come dormiente. E' solo lavorando su di Essa, evocandola nella sua metafisica universale e riconoscendone la Natura ultima, non diversa dall'Assoluto stesso, che il devoto Brahma la convincerà a “sollevarsi”, così come si solleva Kundalini nel corpo dello yogi, per sollevare il velo del sonno, o nescienza, che impedisce a Dio di manifestarsi e disperdere le forze avverse. Se a combattere contro le forze è il Dio, è però la Dea a rendere possibile la loro sconfitta, andando a insinuarsi nella loro coscienza. Questi demoni o forze ostili, sono personificazione dell'ignoranza metafisica che viene qui affrontata e sconfitta. Madhu, l'ebbrezza del potere (il miele, madhu, essendo epitome di tutto ciò che altera la mente e la percezione sensoriale, esaltandola) e Kaithaba, che è l'ape che produce e accumula questa sostanza eccitante, il desiderio insaziabile, sono “stolti”, convinti di essere invincibili, di poter concedere un favore a Dio stesso, decretando così la propria sconfitta. Sembrano rappresentare il modo in cui gli attaccamenti agiscono sulla mente, a prescindere dal loro oggetto: eccitazione e desiderio di accumulo. Quando lo sguardo di Brahma riesce a cogliere la verità, la prola sacra che sostiene il gioco dell'illusione, la sua “preghiera” è la formula che farà “risvegliare il Dio dormiente” e precipitare i demoni nella confusione e nella sconfitta.

GIORNO 2: CAPITOLI II, III, IV (MAHISHHASURA SAMHAARA)

EPISODIO MEDIANO

Meditazione su Mahālakṣmī. Om! Io venero Mahālakṣmī, che tiene tra le sue mani il mala, l'ascia, la mazza, la freccia, il fulmine, il loto, l'arco, il kamandalu, la frusta, la lancia, la spada, lo scudo, la conchiglia, la campana, la coppa del vino, il tridente, il cappio e il disco Sudarśana; la cui carnagione è radiosa come il corallo; che è seduta su un loto; Colei che ha sconfitto Mahiṣāsura.

CAPITOLO 2: LA STRAGE DEGLI ESERCITI DI MAHIṢĀSURA

- 2.1 OM hrīm. Il veggente disse:
- 2.2 “Molto tempo fa, quando Mahiṣa era il capo degli asura e Indra era il capo degli dei, ci fu una guerra tra i loro eserciti che durò per cento anni.
- 2.3 I valorosi asura sconfissero gli eserciti degli dèi, e dopo che li ebbero sconfitti, Mahiṣa divenne il Signore dei cieli.
- 2.4 Quindi guidati da Brahmā, il signore di tutta la creazione, gli dei sconfitti andarono da Viṣṇu e Śiva
- 2.5 e raccontarono nel dettaglio quanto era accaduto. I trenta dèi descrissero come aveva fatto Mahiṣāsura a sconfiggere i loro eserciti:
- 2.6 “Ha usurpato l'autorità di Sūrya, Indra, Agni, Vāyu e Candra e di Yama, Varuṇa e tutti gli altri.
- 2.7 Scacciati dal cielo dal demone Mahiṣa, tutte le moltitudini di dèi vagano sulla terra come semplici mortali.
- 2.8 Abbiamo riferito tutto quello che questo nemico degli dèi ha fatto e cerchiamo rifugio in Voi. Per favore adoperatevi per distruggerlo.”
- 2.9 Quando Viṣṇu e Śiva sentirono le suppliche degli dèi, aggrottarono le sopracciglia e la rabbia tinse loro il viso.
- 2.10 Poi una grande luce illuminò il volto corrucciato di Viṣṇu, e così, anche di Brahmā e Śiva.
- 2.11 E il corpo di Indra e i corpi di tutti gli altri dèi, emanarono delle sfavillanti luci che si unirono per divenire una sola.
- 2.12 Gli dèi videro formarsi davanti a loro una luce alta come una montagna, che brillava intensamente diffondendosi con i suoi raggi, in ogni direzione del cielo.
- 2.13 La luce ineguagliabile, nata dai corpi di tutti gli dèi, creò una forma femminile che diffuse nei tre mondi il suo splendore.
- 2.14 Dalla luce di Śiva si formò il volto di Devī. La radiosità di Yama creò i capelli e lo splendore di Viṣṇu divenne le sue braccia.
- 2.15 La luce soffusa del dio della luna le creò il seno e lo splendore di Indra divenne la sua vita. La luce di Varuṇa divenne le sue gambe e lo splendore della terra formò i suoi fianchi.
- 2.16 I suoi piedi prendevano forma dalla luce di Brahmā e le dita dei piedi dallo splendore di Sūrya. Dalla luce dei Vasu si formarono le dita e dalla

luce di Kubera, il naso.

2.17 Dallo splendore di Prajāpati nacquero i denti, e dallo splendore di Agni i suoi tre occhi.

2.18 L'alba e il tramonto divennero le sue sopracciglia, lo splendore del dio del vento le modellò le orecchie e dalla luce che brillava anche dagli altri dèi prese forma tutto il resto della fausta Devī.

2.19 Quindi, vedendo Colei che si manifestava dalla unione delle loro luci, tutti gli dèi tormentati da Mahiṣa, si rallegrarono.

2.20 Dunque gli dèi le offrirono le armi e gli ornamenti. Dal suo tridente Śiva ne trasse un secondo e glielo diede,

2.21 Viṣṇu le donò un disco che roteò fuori dal suo. Varuṇa le diede una conchiglia; ed Agni, il divoratore di oblazioni, le diede una lancia.

2.22 Vāyu, il dio del vento, le donò un arco e due faretre piene di frecce. Estrasse un fulmine dal suo, Indra, il signore degli immortali,

2.23 Colui che tutto vede (Indra), prese una campana per Lei dal suo elefante Airāvata. Dal suo bastone della morte Yama trasse un altro bastone e Varuṇa, il signore delle acque, le porse un cappio.

2.24 Brahmā, il signore di tutte le creature, le diede il mala ed il kamandalu, il vaso per l'acqua degli asceti. Sūrya, portatore del giorno, conferì a tutti i pori della sua pelle la luce dei raggi di sole;

2.25 e Kāla, il signore del tempo, le offrì una spada ed uno scudo splendente. L'oceano del latte Le donò una collana di perle perfette, ed abiti sempre nuovi,

2.26 un gioiello con stemma celeste, orecchini e bracciali, un radioso ornamento a forma di mezzaluna, e bracciali per tutte le sue braccia,

2.27 un paio di splendenti cavigliere, una collana senza eguali e preziosi anelli per tutte le sue dita.

2.28 Viśvakarman le diede un'ascia scintillante, armi di ogni tipo e un'armatura impenetrabile.

2.29 Ghirlande di fiori di loto che non sfioriscono furono date dall'oceano per la testa e il seno e un altro magnifico loto per abbellire la sua mano.

2.30 Himālaya, il signore delle montagne, le diede un leone su cui cavalcare e molte pietre preziose; e Kubera, il signore della ricchezza, le donò una coppa sempre piena di vino.

2.31 Śeṣa, il signore dei serpenti, che sorregge questa terra, le donò una ghirlanda di serpenti, ornata con gemme preziose.

2.32 Onorata anche dagli altri dèi con ornamenti e armi, la Devī rise fragorosamente e superba.

2.33 Riempì tutto il cielo con il suo terribile ruggito e dall'incommensurabile frastuono un grande eco risuonò.

2.34 Tutti i mondi erano scossi e gli oceani si agitavano. La terra tremò e le montagne si sollevavano.

2.35 Gioiosi gli dèi esclamarono: "Vittoria!" alla Devī che montava il leone; ed inchinatisi con devozione, i saggi la lodarono.

2.36 Quando i nemici degli dèi videro i tre mondi in sommossa, prepararono tutti i loro eserciti per la battaglia e si sollevarono come uno, con le armi in alto.

- 2.37 “Aha! Cosa succede?” Mahiṣāsura urlò di rabbia. Circondato da innumerevoli asura, si precipitò in direzione del frastuono.
- 2.38 e allora vide la Devi, che pervadeva i tre mondi con il suo splendore e piegava la terra sotto il suo passo, raschiando il cielo con il suo diadema,
- 2.39 e tutte le regioni inferiori erano scosse dalla risonanza della corda del suo arco, e in piedi, ferma, penetrava in ogni direzione con le sue mille braccia.
- 2.40 Quindi, la battaglia iniziò tra la Devi e i nemici degli dèi. Spade e palle infuocate, lanciate in ogni direzione, illuminavano la volta del cielo.
- 2.41 Il generale di Mahiṣura, il grande asura di nome Cikura, combatté, e Caraara guidò la cavalleria, i carri, gli elefanti e la fanteria.
- 2.42 Il grande asura chiamato Udagra comandò sessantamila carri, Mahāhanu fornì all’esercito i suoi dieci milioni di soldati,
- 2.43 e il potente Asiloman combatté con un esercito di cinquanta milioni. Con sessanta milioni Bāṣkala combatté nel conflitto.
- 2.44 Circondato da una moltitudine di elefanti e cavalli, Parivārita combatté in questa battaglia con dieci milioni di carri,
- 2.45 e colui che era chiamato Biḍāla, circondato da cinque miliardi di carri combatté con loro.
- 2.46 In mezzo a questi carri, elefanti e cavalli, miriadi di altri forti asura affrontavano la Devi,
- 2.47 con i loro innumerevoli carri, elefanti e cavalli circondavano Māhiṣāsura nella mischia.
- 2.48 Con lance e giavellotti, lance e mazze, spade e asce e lance affilate, combatterono contro la Devi.
- 2.49 Alcuni gettavano lance mentre altri lanciavano cippi, determinati ad ucciderla, altri la assalivano con le spade.
- 2.50 Ma lei, la Devī Caṇḍikā, rovesciò ogni arma e trapassò da parte a parte gli eserciti nemici come fosse un gioco.
- 2.51 Lodata dagli dèi e dai veggenti, Lei rimaneva serena, mentre scatenava le sue armi sui battaglioni degli asura.
- 2.52 Il leone sul quale cavalcava, scuotendo la criniera possente, si aggirava tra le folle di demoni mentre il fuoco infuriava nella mischia.
- 2.53 I sospiri di Ambika durante il combattimento si trasformavano in legioni di centinaia e migliaia di combattenti.
- 2.54 Erano equipaggiati con asce, giavellotti, spade e lance affilate e grazie alla forza del suo potere, distrussero le orde di demoni.
- 2.55 Alcuni percuotevano i tamburi di guerra, alcuni soffiavano le conchiglie e altri suonavano i tabors con entusiasmo per la battaglia.
- 2.56 La stessa Devi, con il tridente, il bastone e le lance, con le sue spade e altre armi, uccise i forti asura a centinaia
- 2.57 e ne abbatté ancora di più con lo sconcertante suono della sua campana. Legò altri asura con il suo cappio e li trascinò lungo il terreno.
- 2.58 I suoi colpi di spada ne squarciarono altri, mentre i colpi schiacciati della sua mazza ne uccisero altri,
- 2.59 e quelli colpiti dalla sua mazza vomitavano sangue. Altri caddero a terra trafitti da parte a parte dal suo tridente.

2.60 La costante pioggia delle sue frecce aveva fatto somigliare il campo di battaglia a un istrice, e coloro che perseguitavano gli dèi erano arrivati al loro ultimo respiro.

2.61 Alcuni avevano le braccia mozzate, altri il collo spezzato. Le teste di altri rotolavano e i corpi di altri ancora furono fatti a pezzi.

2.62 I forti asura, con le gambe amputate, caddero a terra. Alcuni, squarciati dalla Devi, persero un braccio, un occhio, una gamba.

2.63 Mentre alcuni durante la battaglia danzavano al ritmo dei tamburi, quelli che Lei decapitò cadevano e risuscitavano,

2.64 senza testa, ma stringendo in mano spade, lance ed arpioni. 'Ferma! Ferma! 'Altri forti asura gridarono alla Devi.

2.65 Dove infuriava quella grande battaglia, il suolo era impraticabile a causa dei carri caduti, della distesa di elefanti, cavalli e cadaveri.

2.66 Torrenti di sangue, come potenti fiumi, sgorgavano da elefanti, asura e cavalli in mezzo all'esercito dei demoni.

2.67 In un istante, Ambikā condusse quelle immense legioni di nemici alla distruzione, rapidamente come il fuoco consuma un cumulo di paglia e legna.

2,68 E il suo leone, ruggendo potentemente e scuotendo la criniera, si aggirava tra i corpi alla ricerca di quelli ancora ancora avessero respiro vitale tra i nemici caduti.

2.69 Ecco la risposta della Devi agli eserciti degli asura. Allora gli dèi in cielo fecero cadere sulla terra fiori a sua lode. "

CAPITOLO 3: L'UCCISIONE DI MAHIṢĀSURA

3.1 Il saggio disse:

3.2 "Ora, quando vide massacrare l'esercito, Cikṣura, il grande generale asura, si precipitò furioso per affrontare direttamente Ambikā.

3.3 Durante il combattimento fece piovere una pioggia di frecce sulla Devī, proprio come una nuvola carica di pioggia si rovescia sulla cima del Monte Meru.

3.4 Ma distruggendo facilmente quella raffica, la Devī colpì quindi con le frecce i suoi destrieri e l'auriga.

3.5 Come un fulmine, spezzò da parte a parte l'arco ed il suo alto stendardo. Avendo distrutto il suo arco, lo colpì agli arti con le sue veloci frecce.

3.6 Con l'arco spezzato, il carro distrutto e i cavalli e l'auriga uccisi, l'asura, armato di spada e scudo, assaltò la Devī.

3.7 Prima colpì il leone sulla testa con la sua spada affilata, poi percosse violentemente il braccio sinistro della Devī.

3.8 Oh re, non appena la spada la toccò, si frantumò. Allora, il potente asura, con gli occhi rossi di rabbia, afferrò la sua lancia ardente

3.9 e la scagliò contro Bhadrakālī, come se stesse lanciando il sole stesso dal cielo.

3.10 Vedendola avvicinarsi, la Devī sfoderò la sua lancia e distrusse il potente asura e la sua arma in cento pezzi.

- 3.11 Quando il potente generale (Ciksura) fu ucciso, Cāmara, l'afflizione degli dei, avanzò, montando su di un elefante.
- 3.12 Egli tirò la sua lancia verso la Devī. Prontamente lo sprezzante grido di Ambikā la scagliò impotente a terra.
- 3.13 Vedendo la sua lancia caduta e frantumata, Cāmara infuriato scagliò un'altra lancia e che lei distrusse con le sue frecce.
- 3.14 Il leone allora balzò sopra la fronte dell'elefante e si impegnò in un feroce combattimento diretto con il nemico degli dei.
- 3.15 Lottando, i due caddero a terra, ancora impegnati nel terribile combattimento.
- 3.16 Improvvisamente il leone balzò verso il cielo, poi discendendo staccò la testa di Cāmara con un solo colpo di zampa.
- 3.17 Nel combattimento la Devī assalì l'asura Udagra con rocce e alberi; quindi abbatté Karāla mordendo, colpendo e schiaffeggiando.
- 3.18 Infuriata la Devī colpì Uddhata fino a ridurlo una polpa a colpi di mazza. Quindi uccise Bāṣkala con il giavelotto e Tāmra e Andhaka con le frecce,
- 3.19 e con il suo tridente la suprema Dea dai tre occhi uccise Ugrāśya, Ugravīrya e anche Mahāhanu.
- 3.20 Con la spada staccò la testa di Biḍāla dal corpo e con le frecce mandò sia Durdhara che Durmukha alla dimora della morte.
- 3.21 Ma mentre il suo esercito incontrava la distruzione, Mahiṣāsura terrorizzava le schiere della Devī assumendo la forma di bufalo,
- 3.22 spingendo alcuni con il muso e schiacciando altri gli zoccoli. Altri li frustava con la coda e lacerava con le corna.
- 3.23 Ne fece cadere e rotolare alcuni a terra con la forza del suo muggito, e la furia del suo respiro ne fece cadere ancora altri.
- 3.24 Dopo aver distrutto le armate della grande dea, Mahiṣāsura si precipitò in avanti per uccidere il suo leone. A quel punto, Ambikā si arrabbiò.
- 3.25 Mahiṣāsura, che non mancava di coraggio, colpiva rabbiosamente la terra con gli zoccoli, con le corna scagliava montagne verso il cielo e le sue grida erano spaventose.
- 3.26 Sotto il suo rovinoso calpestare la terra franò. Sferzato dalla coda, l'oceano traboccava ovunque.
- 3.27 Colpite dalle sue corna, le nuvole si frammentarono e si dispersero. Scosse dal suo respiro, le montagne a centinaia caddero dal cielo.
- 3.28 Quando Caṇḍikā vide avvicinarsi il grande asura, gonfio di rabbia, in lei si risvegliò l'ira e si preparò ad ucciderlo.
- 3.29 Gettò il cappio contro di lui e lo legò. Impedito così nella battaglia, il potente asura lasciò la sua forma di bufalo
- 3.30 e assunse la forma di un leone. Non appena Ambikā tagliò quella sua testa, apparve come un uomo con la spada in mano.
- 3.31 Immediatamente, con le frecce, la Devī lo ridusse a brandelli nonostante la spada e lo scudo. Quindi quello prese la forma di un grande elefante
- 3.32 e trascinò il possente leone con la proboscide, ma mentre barriva, la Devī tagliò la proboscide con la sua spada.

- 3.33 Ancora una volta il potente asura assunse la sua forma di bufalo e fece tremare, nei tre mondi, tutto ciò che era mobile ed immobile.
- 3.34 Arrabbiata, Caṇḍikā, la madre dei mondi, bevve una pozione divina, e con gli occhi arrossati rideva senza posa.
- 3.35 L'asura rispose muggendo, inebriato dalla propria arroganza, e con le corna scagliò intiere montagne contro Caṇḍikā.
- 3.36 La sua raffica di frecce le ridusse in polvere. Il suo viso era rosso per l'ebbrezza della bevanda divina e si rivolse a lui animatamente.
- 3.37 La Devī disse:
- 3.38 “Muggisci, stolto, muggisci per ora mentre bevo questa pozione. Dopo che ti avrò ucciso, gli dèi faranno festa proprio nel luogo in cui ti trovi.”
- 3.39 Il saggio disse:
- 3.40 “Avendo detto questo, saltò sul potente asura, gli bloccò il collo con il piede e lo trafisse con la lancia.
- 3.41 Intrappolato sotto il piede della Devī e schiacciato dalla sua potenza, emerse per metà della sua vera forma dalla bocca di bufalo.
- 3.42 Esposto a metà e combattendo ancora, quel potente asura cadde infine sotto la spada della Devī, che lo decapitò.
- 3.43 Tra grida di paura, l'intero esercito dei demoni fu sconfitto e gli eserciti divini esultarono.
- 3.44 Insieme ai grandi veggenti celesti, gli dèi elogiarono la Devi, i musicisti celesti cantarono e le moltitudini delle ninfe celesti si esibirono nelle loro danze.”

CAPITOLO 4: ELOGIO DI INDRA E DEGLI ALTRI DÈI

- 4.1: Il veggente disse:
- 4.2: “Quando la Devī ebbe abbattuto il coraggioso ma malvagio Mahiṣāsura e il suo esercito di i nemici degli dèi, Indra e la moltitudine degli dèi innalzarono parole di lode, chinaron le loro teste in segno di riverenza, i loro corpi resi splendenti dall'ebbrezza dell'estasi.
- 4.3: “Alla Devī, che irradia in questo mondo il proprio potere e che è incarnazione di tutti i poteri delle schiere degli dèi; ad Ambikā, degna di adorazione da parte di tutti gli dèi e da parte dei grandi veggenti, ci inchiniamo con devozione. Che ci conceda ciò che è di buon auspicio.
- 4.4: Possa lei la cui potenza e splendore senza pari, che anche il beato Viṣṇu, Brahmā e Śiva non hanno il potere di descrivere, possa lei, Caṇḍikā, voler proteggere tutto il mondo distruggendo la paura della sventura.
- 4.5: O Devī, ci inchiniamo davanti a te che sei fortuna nelle dimore dei virtuosi e sfortuna nelle dimore dei malvagi, intelligenza nei cuori dei dotti, fede nei cuori dei buoni e modestia nei cuori dei nobili. Che tu possa proteggere l'universo!
- 4.6: Come possiamo descrivere questa tua forma, che sovrasta il pensiero? E il tuo grande ed estremo coraggio che distrugge il male? E le tue gesta in battaglia, o Devi, tra la moltitudine di dèi e demoni?
- 4.7: Sei l'origine di tutti i mondi. Sebbene tu racchiuda in te stessa le tre

forze dell'universo, non sei contaminata da alcuna imperfezione. Sei imperscrutabile anche per Viṣṇu, Śiva e gli altri dèi. A te tutti ricorrono. Sei questo mondo nella sua interezza e molteplicità e sei la suprema natura primordiale non trasformata.

4.8 O Devī, sei il mantra della consacrazione la cui espressione in tutti i sacrifici causa soddisfazione all'assemblea degli dèi, sei il mantra che gli umani cantano per la soddisfazione delle moltitudini degli spiriti ancestrali.

4.9 O Devī, sei la causa della liberazione e delle grandi, inconcepibili austerità: i saggi che bramano la liberazione ti contemplan con i sensi controllati, l'intento sulla verità, liberati da tutte le colpe, perché tu sei la conoscenza suprema e benedetta.

4.10 Con il suono come tua essenza, sei lo scrigno che contiene gl'incorrotti inni vedici, cantati per risuonare gioiosamente con il tuo santo nome. Sei la beata Devī, che incarna i tre Veda. Determinata al benessere di tutti, sei la fine del dolore in tutti i mondi.

4.11 O Devī, sei l'intelligenza con cui viene compresa l'essenza di tutte le Scritture. Sei Durgā, la nave sciolta da attaccamenti che porta attraverso l'oceano periglioso della vita. Sei Sṛī, lo splendore radioso che risiede nel cuore di Viṣṇu. Sei Gaurī, la divinità splendente che dimora con Śiva, incoronata dalla luna.

4.12: Dolcemente sorridente, il tuo volto splendente ricorda la sfera della luna piena ed è piacevole come lo splendore dell'oro più fine. Guardandolo, come poteva Mahiṣāsura, sebbene infuriato, essere spinto a colpirlo?

4.13: Ancora più strano, o Devī, che Mahiṣa non morì nell'istante in cui vide il tuo volto irato, arrossato come la luna nascente e spaventosamente accigliato. Chi può vedere il volto infuriato della morte e vivere ancora?

4.14: O suprema Devī, sii gentile con tutta la creazione, perché quando ti arrabbi puoi annientare le moltitudini. L'abbiamo visto nel momento in cui hai messo fine all'enorme potere di Mahiṣāsura.

4.15: Quelli con cui sei generosa sono onorati tra i popoli, loro sono le ricchezze, loro sono glorie e le loro azioni virtuose non conoscono limiti. Sono benedetti con figli devoti e mogli leali.

4.16: Chi è virtuoso e consapevole compie quotidianamente le azioni prescritte, o Devī, e con la tua grazia raggiunge il cielo. Non sei dunque tu colei che aggiudica le ricompense in tutti e tre i mondi?

4.17: Se ricordata nel pericolo, rimuovi la paura da ogni creatura. Ricordata nel momento di pace, conferisci ancora maggiore serenità mentale. Tu che sei la fine della povertà, della sofferenza e della paura, veramente chi oltre a te è sempre impegnato per il bene di tutti?

4.18: Il mondo si rasserena quando uccidi i suoi nemici, e sebbene possano aver commesso tanto male da condannarli a lungo in preda al tormento, quando abbatti i nostri nemici, o Devī, tu pensi infatti, "che possono raggiungere il paradiso morendo in battaglia con me".

4.19: Perché con il tuo solo sguardo non riduci in cenere tutti gli asura? Perché colpiti dalle tue armi sono da esse purificati, e anche quegli avversari possono raggiungere i mondi superiori. Anche nei loro confronti le tue intenzioni sono benevole.

4.20: Se la luce sfavillante della tua spada o l'abbagliante fulgore della tua lancia non accecava gli occhi degli asura, era perché hai mostrato loro lo splendore lunare che si irradia dal tuo viso.

4.21: O Devī, la tua natura è quella di assoggettare la cattiva condotta dei malvagi. Nessuno può eguagliare la tua inimmaginabile grazia, poiché anche se potresti distruggere coloro che hanno leso il potere agli dèi, mostri compassione verso quei nemici.

4.22 A che cosa può essere paragonato il tuo valore? In quale altro luogo vi è una bellezza così incantevole, che tuttavia è il terrore dei nemici? Dove nei tre mondi sono la compassione nel cuore e la determinazione in battaglia come sono in te, o benefica Devī?

4.23 Distruggendo tutti i nemici, hai salvato i tre mondi. Avendoli uccisi sul campo di battaglia, hai portato persino quelle schiere demoniache ed ostili a raggiungere il cielo, persino mentre scioglievi da noi paura di loro. Salute a te!

4.24: Proteggici con la tua lancia, o Devī, e proteggici con la tua spada, o Ambikā. Proteggici con il clamore della tua campana e con l'eco della corda del tuo arco.

4.25: Proteggici dall'est e dall'ovest, O Caṇḍikā. Proteggici dal sud e anche dal nord, O Īśvarī, brandendo la tua lancia.

4.26: Con le tue gentili e terribili forme, con cui ti muovi attraverso i tre mondi, proteggi noi e anche la terra.

4.27: O Ambikā, con la spada, la lancia, la mazza e qualunque altra arma abbiano toccato le tue gentili mani, proteggici da tutti i lati." 4.28: Il saggio disse:

4.29: "Così gli dèi la lodavano come protettrice dei mondi, onorandola con i fiori che sbocciano nel paradiso di Indra e con i profumi.

4.30: Con devozione, gli dèi riuniti le offrirono divino incenso. Con sereno assenso la Dea parlò a tutti gli dèi, prostrati davanti a lei in riverenza. 4.31: La Devī disse:

4.32: 'Tutti voi dèi, chiedete quello che volete da me. Soddisfatta dai vostri inni, lo concederò volentieri. " 4.33: Gli dèi dissero:

4.34: "Da quando tu, o gloriosa, hai ucciso il nostro nemico Maḥiṣāsura, tutto è stato realizzato; nulla resta da fare.

4.35: Ma se vuoi concedere una benedizione, o potente sovrana, possa tu liberarci dalle nostre sventure ogni volta che ricorriamo a te.

4.36: O possa, tu che sei senza macchia, incrementare la ricchezza, la famiglia ed il successo a qualunque mortale ti loderà con questi inni.

4.37: Con il tuo potere di prosperità, O Ambikā, sii sempre generosa con noi" 4.38: il veggente disse:

4.39: "O re, così propiziata dagli dèi per il bene del mondo e per il loro, Bhadrakālī disse: "Così sia," e svanì alla loro vista.

4.40: Così si racconta, o re, di come apparve molto tempo fa dai corpi degli dèi, la Devī che desidera il benessere dei tre mondi.

4.41: Racconterò in seguito come, per la distruzione di Śumbha e Niśumbha e di altri malvagi daitya, sia apparsa dal corpo di Gaurī,

4.42: la benefattrice degli dèi, per la protezione dei tre mondi. Ascoltami! Ti

racconterò come è successo."

§§§

COMMENTO

Meditazione su Mahālakṣmī: La carnagione rosso corallo di Mahālakṣmī, che presiede il secondo carita, la identifica come la vyaṣṭi rajasica di Devī; e il suo trono di loto, che emerge dal fango ma rimane immacolato, simboleggia la purezza spirituale e il distacco dalla mondanità.

Mahālakṣmī regge tra le sue diciotto mani i simboli dei suoi attributi e poteri. Sei di loro - la mazza, la freccia, l'arco, la spada, la conchiglia e il disco li condivide con Mahākālī. Per quanto riguarda gli altri, il mala simboleggia la conoscenza o la devozione spirituale. L'ascia rappresenta la saggezza che distrugge l'ignoranza e che spezza i legami mondani. Il fulmine, associato a Indra ed agli dèi della tempesta in altre culture, è simbolo di invincibilità ed illuminazione. Un altro simbolo naturale è il loto, che nella tradizione indù rappresenta le qualità propizie della bellezza, prosperità, pace, felicità, eterno rinnovamento, purezza e sviluppo spirituale. Il kamandalu può significare fertilità e ricchezza o purificazione; dall'associazione con gli asceti può anche rappresentare la rinuncia; se associato a Mahālakṣmī il suo significato principale è fertilità e abbondanza. La verga è un simbolo di disciplina; la lancia, del potere penetrante della conoscenza; lo scudo, di protezione. Tra i differenti significati della campana, quello che meglio si accorda alla narrazione del Devīmāhātmya è il potere di ispirare la paura nei nemici. Il suo suono nitido simboleggia l'intuizione spirituale che dissipa l'ignoranza. La coppa del vino è connessa alla gioia od alla felicità. Di solito si dice che le tre punte del tridente rappresentano i poteri divini di creazione, conservazione e distruzione; in alternativa simboleggiano la distruzione del tempo, dello spazio, e della causalità. Il cappio rappresenta l'attaccamento alle cose terrene. Sebbene queste armi rappresentino in un primo significato il potere della divinità, esotericamente raffigurano il lavoro interiore della coscienza umana.

Hrīm, noto come śaktibīja o māyābīja, indica l'onnipresenza della Devī. Nell'antichità i veggenti vedici descrivevano Brahman come saccidānanda - esistenza-coscienza-beatitudine - un'espressione che non esprime tre qualità separate ma che cerca di suggerire qualcosa della realtà suprema che è unitaria e indefinibile. Possiamo mettere in relazione questa locuzione vedica con i bija mantra tantrici che aprono le tre carita del Devīmāhātmya. Come aim (1.1) dichiara che Devi è pura consapevolezza, hrīm (2.1) afferma la sua sostanziale natura quale essere assoluto. Nella terza carita, klīm (5.1) proclamerà che è una felicità incondizionata. Insieme, i bija mantra tantrici aim hrīm klīm sono un altro modo di raccontare la realtà suprema.

Di per sé, il bija hrīm si rivela come il mantra supremo della Devī, l'equivalente Śākta del Vedico OM, esso stesso la forma sonora

dell'Assoluto, che non è differente dall'energia che ha dato vita a tutta la creazione.

Il racconto della seconda giornata narra la battaglia con l'impetuoso, irascibile Mahiṣāsura, il cui nome significa "demone bufalo". Mahiṣa è il capo degli asura che prende l'iniziativa di destituire Indra - qui chiamato Puramdara ("distruttore di roccaforti"). L'epiteto allude al fulmine il potere di Indra per liberare la pioggia vivificante dalle nuvole. Mahiṣa diventa quindi il signore dei cieli. In sanscrito il verso recita, "indro bhun mahiṣasuraḥ" ("Mahiṣāsura è diventato Indra"). Per chiarire, nell'intendimento post-vedico, Indra non è più la divinità suprema né un dio individuale specifico; il nome indica invece la posizione che presiede nel pantheon, proprio come il titolo Manu indica un ruolo occupato in varie occasioni da persone diverse. Lo stesso vale per la regalità terrena e qui Medha traccia intenzionalmente un parallelo tra l'espropriazione di Indra e Suratha. L'insegnamento della seconda carita è inteso specificamente per il re.

La parte iniziale della narrazione (2.2–8) riflette ulteriormente il passaggio dalla vecchia religione vedica al settarismo devozionale dei tempi Puranici. Le tre divinità nominate quando Brahmā guida gli dèi sconfitti a Viṣṇu e Śiva (2.4), sono le stesse che formeranno la Trimūrti dell'induismo moderno. Il gruppo delle trenta divinità menzionate in seguito (2.5) si riferisce, in numero arrotondato, alle trentatré divinità vediche primarie, sette delle quali sono nominate nel verso seguente. La triste immagine delle moltitudini dei vecchi dèi vedici che vagano, espropriati, sulla terra (2.7) illustra la condizione fiaccata che li porta a fare appello alle due grandi divinità post-vediche, Viṣṇu e Śiva, per il rifugio e la liberazione (2.8).

Gli dei sono impotenti di fronte alla minaccia del demone, probabilmente incapaci di resistere alla tentazione di ritornare a uno stadio di manifestazione inferiore, incosciente. Così, i tre grandi Dei superiori, il seme, Brahma, la continuità, Vishnu, la sublimazione e coscienza, Shiva, dovettero affrontare il pericolo che incombeva e perciò ricorsero a Lei, alla Madre di tutto. Insieme, di fronte al pericolo, richiamarono in sé la potenza yogica che li aveva manifestati, la potenza in Sé, quella che fino ad allora aveva avuto nomi vaghi e poetici, come Vak, Parola, quella che era all'origine, o soltanto Aditi, la Prima, la prima esistente.

Prima del momento della battaglia la Dea è nascosta nell'invisibile, inaccessibile gli dei stessi che, apprendiamo qui, sono sue creature, suoi figli, figli di mistero che rimane nascosto a loro stessi, ma che li ha generati, prima del tempo, con il potere che Le è proprio: la Parola. Dalla potenza dei tre grandi Dei superiori, unificata, essi proiettano il ricordo consapevole di Colei che li aveva generati e che li univa come una cosa sola, e che in loro persisteva come anima e coscienza, la divinità degli esseri divini stessi. Con questa meditazione, dal loro pensiero emanò Durga, l'Inaccessibile.

"I deva videro una concentrazione di luce come una montagna che arde eccessivamente, pervadendo tutto con le sue fiamme. Poi quella luce unica,

prodotta dai corpi di tutti i deva, che pervade i tre mondi con la sua luce, combinata in uno, divenne una forma femminile”.

Grazie a Lei, che si manifesta sul campo di battaglia come quintessenza degli Dei, il Dharma si salvò dal pericolo che già all'origine era presente, insieme alla creazione, poiché tutto ciò che è creato è mortale: la sua dispersione nell'oscurità della morte, precedente alla nascita, l'inconsapevolezza di essere, la nescienza. L'uscita dallo stato di nescienza, o ignoranza metafisica, è di fatto il tema del cammino spirituale indiano, la conquista della coscienza di sé.

Durga si presenta scintillante, di colore rosso, adorna di gioielli magnifici e dotata di dieci braccia, ciascuna armata di un'arma invincibile con cui sottomettere qualsiasi nemico. Indossa l'abito rosso della regalità, cavalca la belva più feroce e regale, il leone, sorride radiosa della vittoria che sta per compiersi sul nemico del mondo. Agli dei si palesa l'aspetto stesso della vittoria della vita e della coscienza sulle tenebre e la hybris dei demoni.

Mahiṣāsura-mardini, colei che ha sconfitto Mahiṣāsura diventerà uno dei nomi più usati della Dea a ricordare una delle sue imprese più gloriose. E il ricordo di questa battaglia, che verrà trasformato in un inno molto popolare, il Mahiṣāsura-mardini stotram, è la condizione sufficiente perché il favore della Dea ridiscenda in soccorso del devoto quando le difficoltà della vita lo rendono necessario. Questa è la promessa che gli Dei riescono a ottenere quando si riuniscono a lodarla per la vittoria a cui lei stessa concede di esprimere un desiderio che verrà esaudito. E questo sarà appunto il suo soccorso, in memoria della vittoria su Mahiṣāsura.

Le lodi degli dei costituiscono la maggior parte del quarto capitolo, in un susseguirsi di finezze teologiche e filosofiche e richiami morali. L'inno (4.3–27) è noto come Śakrādīstuti (“Lode di Indra e degli altri dei”), perché Indra è chiamato qui con il nome Śakra (“il potente”), un epiteto derivato dalla radice verbale śak (“Essere in grado”), che è anche l'origine della parola śakti.

I Veda dichiarano fin dai primi tempi che il mondo è creato dalla Parola (śabda, letteralmente "suono"). "Con il suono come la tua essenza" richiama la dea vedica Vāk, la Parola creativa attraverso la quale e da cui l'universo viene alla luce. Secondo la filosofia Śākta, la realtà divina e il suo potere di auto-rivelazione (vāk) sono inseparabili. Per semplificare un soggetto immensamente complesso, la pura coscienza è immutabile, immobile e quindi senza suono (aśabda). La stessa realtà dell'energia creativa è dinamica e il suo movimento iniziale si manifesta come la vibrazione del suono (śabda). Vāk o śabda — i termini sono intercambiabili — presuppone crescenti gradi di manifestazione nella sua discesa dal livello causale dell'idea creativa iniziale, al piano dell'universo fisico con il suo suono impercettibile (sottile), fino ai suoi suoni udibili (grossolani) del discorso articolato. Riconoscendo un continuum ininterrotto attraverso tutti i livelli di esistenza, lo Śākta Tantra considera il mantra come la presenza effettiva, o

incarnazione nel suono, di una divinità. Nel senso più ampio, śabda è il flusso di coscienza dall'Uno ai molti.

Secondo i grammatici indiani, la forma sottile di śabda si chiama śphota, letteralmente "scoppiare, aprirsi, espandersi". śphota è l'energia eterna, indivisibile e impercettibile alla base del grossolano śabda, i suoni articolati che compongono le parole. È lo śphota che trasmette l'idea, che "esplode" o si accende nella mente quando il discorso viene ascoltato (o letto). Curiosamente, lo śphota si manifesta con i suoni della parola anche mentre manifesta il significato della parola. Nel linguaggio Śākta, troviamo lo stesso concetto, la Devī è contemporaneamente la fonte dei Veda, la loro incarnazione e l'intelligenza con cui la loro essenza è compresa.

In un improvviso cambiamento, dall'astrazione dei termini metafisici, si passa a chiamare la Devī con tre nomi personali: Durgā, Śrī e Gaurī. Questo segna la prima apparizione nel testo del nome Durgā, anche se l'intera seconda carita è incentrata sull'uccisione di Mahiṣāsura da parte di Durgā, e anche se un titolo alternativo della Devīmāhātmya è Śrī Durgāsaptasatī. Durgā significa in sanscrito "di difficile accesso o approccio", l'inaccessibile, (Vergine, come verrà chiamata la Madre divina in occidente); l'analogia suggerita è con una cittadella o la fortezza, a sottolineare sia la sua invulnerabilità che la sua protezione.

"Sei Durgā, la nave libera da attaccamenti che ti porta attraverso l'oceano difficile della vita", si riferisce a un verso molto più antico del Ṛgveda in lode di Aditi (RV 10.63.10). Lì, tra una lunga serie di epiteti, l'antica Grande Madre è elogiata come incomparabile protettrice, rifugio sicuro e sicura guida. Aditi viene paragonata a una nave divina, ben equipaggiata con remi, priva di difetti e che non imbarca acqua. "Saliamo a bordo di questa nave", canta l'inno, "per il nostro bene".

Śrī ("luce, splendore, bellezza") era originariamente il termine vedico per la gloria intrinseca di qualsiasi dio o dea. In seguito personificata come una dea, Śrī si fuse con Lakṣmī, consorte benevola di Viṣṇu, associata alla fertilità, al successo e all'abbondanza.

In contrasto con lo splendore solare di Śrī c'è il delicato splendore lunare di Gaurī ("bianco, pallido, splendente, bello"), altrimenti nota come Pārvatī, la benevola moglie di Śiva.

Apparendo in rapida successione, Durgā, Śrī e Gaurī — tre nomi legati alla tradizione Śākta, Vaiṣṇava e Śaiva — formano una visione globale della Divina Madre che attraversa le linee settarie e parla della sua universalità e unità.

La parte centrale del Śakrādistuti riguarda la battaglia con Mahiṣāsura e funge da commento ai due capitoli precedenti. Per prima cosa introduce i temi del malvagio (4.12), dell'ira divina (4.13-14), della grazia divina (4.15-17) e della redenzione (4.18), che poi si intrecciano in un riassunto conclusivo (4.18-23). A prima vista, i dodici versi formano una lezione teologica sulla relazione tra esseri umani e una divinità personificata. A un

livello più profondo il passaggio funziona come un'allegoria sul male e la grazia redentrice, la retribuzione delle azioni e la misericordia. Infine gli Dei stessi si interrogano, sbalorditi, sulla Grazia della Dea, che concede a chi si confronti con la più alta e inaccessibile dimensione del Divino, di guadagnare la conoscenza e la devozione che gli permetteranno di salvarsi.

GIORNO 3: CAPITOLI V, VI (DHUUMRALOCHANA VADHA)

EPISODIO FINALE

Meditazione di Maha Saraswati. Medito l'incomparabile Maha Saraswati che tiene nelle sue (otto) mani di loto, la campana, il tridente, l'aratro, la conchiglia, la mazza, il disco, l'arco e la freccia; che splende come distruttrice di Shumbha e degli altri asura, che è emanata dal corpo di Parvati ed è il fondamento dei tre mondi.

CAPITOLO 5: LA CONVERSAZIONE DELLA DEVI COL MESSAGGERO

- 5.1 OM klīm. Disse il Rishi:
- 5.2. Ci fu tempo in cui la sovranità di Indra sui tre mondi e sui sacrifici fu strappata dagli asura Shumbha e Nishumbha, ebbri di orgoglio e di violenza.
- 5.3. I due presero il posto del sole, della luna, di Kubera, di Yama e Varuna.
- 5.4. Esercitarono l'autorità di Vayu ed la funzione di Agni. Privati delle loro sovranità, i deva furono sconfitti.
- 5.5. Privati delle loro funzioni e destituiti da questi due grandi asura, tutti i deva si rivolsero all'invincibile Devi.
- 5.6. 'Lei ci aveva accordato il beneficio che: "Ogni qualvolta nella calamità voi pensate a me, in quello stesso momento io porrò fine a tutte le vostre miserie". '
- 5.7. Risolvendo così, i deva andarono da Himavat, signore delle montagne e là celebrarono la Devi che è Vishnumaya. 5.8 I deva dissero:
- 5.9. "Sia lode alla Devi, la Mahadevi. Sia lode a Lei che sempre è benevola. Sia lode a Lei che è la causa primordiale e la sempre compassionevole. Colmi di speranza, noi ci inchiniamo a Lei.
- 5.10. Sia lode a Lei che è terribile, a Lei che è eterna. Sia lode a Gauri, l'eterna e luminosa, la sostenitrice dell'Universo. Sia lode a Lei che è della forma della luna, che è luce lunare e la felicità.
- 5.11. Noi ci inchiniamo a Lei chi è benevola; Sia lode a Lei che è la prosperità ed il successo. Sia lode alla consorte di Shiva che è la buona sorte e la disgrazia dei re.
- 5.12. Sia lode a Durga, che ci guida attraverso le difficoltà, che è l'origine e l'essenza di tutto il creato, che è la conoscenza suprema e che appare scura come fumo.
- 5.13. Noi ci prostriamo di fronte a Lei che è la più gentile e la più terribile. Sia lode a Lei che è il sostegno del mondo. Sia lode alla Devi che è la forma della volontà.
- 5.14-16. Sia lode alla Devi che in tutti gli esseri è chiamata Vishnumaya; Sia lode a Lei
- 5.17-19. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri come coscienza; Sia lode a Lei
- 5.20-22. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma dell'intelligenza; Sia lode a Lei

- 5.23-25. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma del sonno; Sia lode a Lei
- 5.26-28. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma di fame; Sia lode a Lei
- 5.29-31. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma della riflessione; Sia lode a Lei
- 5.32-34. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma del potere; Sia lode a Lei
- 5.35-37. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma della sete; Sia lode a Lei
- 5.38-40. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma del perdono; Sia lode a Lei
- 5.41-43. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma della specie; Sia lode a Lei
- 5.44-46. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma della modestia; Sia lode a Lei
- 5.47-49. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma della pace; Sia lode a Lei
- 5.50-52. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma della fede; Sia lode a Lei
- 5.53-55. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma della bellezza; Sia lode a Lei
- 5.56-58. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma della buona fortuna; Sia lode a Lei
- 5.59-61. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma dell'attività; Sia lode a Lei
- 5.62-64. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma della memoria; Sia lode a Lei
- 5.65-67. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma della compassione; Sia lode a Lei
- 5.68-70. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma dell'appagamento; Sia lode a Lei
- 5.71-73. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma della madre; Sia lode a Lei
- 5.74-76. Sia lode alla Devi che risiede in tutti gli esseri nella forma dell'errore; Sia lode a Lei
- 5.77. Sia lode alla Devi che tutto pervade e che continuamente presiede sui sensi di tutti gli esseri e (governa) tutti gli elementi;
- 5.78-80. Sia lode a Lei che, pervadendo il mondo intero, risiede nella forma della coscienza.
- 5.81. Invocata a lungo dai deva per soddisfare i loro desideri, adorata dal signore dei deva ogni giorno, possa lei, Isvari, la fonte di ogni Bene, mostrare la sua benedizione e porre fine alle nostre calamità!
- 5.82. Sottoposti ai tormenti dei demoni ostili, noi dei adesso la onoriamo, Lei che è il potere supremo. Ci chiniamo a lei con devozione, ricordiamo Colei che distrugge tutte le afflizioni.". 5.83 Disse Il Rishi:
- 5.84. Oh Principe, mentre i deva erano così impegnati nella lode e

nell'adorazione, Parvati li raggiunse per bagnarsi nelle acque del Gange.

5.85. Lei, la bellissima, disse ai deva, "Chi state lodando?" Una dea benevola emerse dal suo corpo e rispose:

5.86. "Questo inno è indirizzato a me dall'assemblea dei deva che sono stati sconfitti dagli asura Shumbha e Nishumbha.

5.87. Poiché Ambika era uscita dal corpo di Parvati, lei è conosciuta come Kaushiki.

5.88. Allora Parvati si fece scura e fu chiamata Kalika e si insediò sull'Himalaya.

5.89. Poi, Chanda, e Munda, due servitori di Shumbha e Nishumbha, videro che Ambika (Kaushiki) aveva un aspetto affascinante. I due dissero a Shumbha:

5.90. "Oh Re, una donna sconosciuta, di bellezza insuperabile, abita splendente sul monte Himalaya.

5.91. Una bellezza così suprema non fu vista mai da nessuno in nessun luogo. Dovresti scoprire chi sia quella Dea e prendere possesso di lei, Oh Signore degli asura!

5.92. Una gemma fra donne, con fattezze squisitamente belle, è lì che illumina tutto ciò che la circonda, Oh Signore dei daitya. Tu dovresti vederla.

5.93. Oh Signore, gioielli, pietre preziose, elefanti, cavalli e qualsiasi cosa ci sia nei tre mondi, tutto ciò è già in tuo possesso a decorare la tua casa.

5.94. A Indra hai preso Airavata, il più prezioso fra gli elefanti, l'albero di Parijata (corallo celeste) e il cavallo Uccaihsrava.

5.95. Nel Tuo cortile c'è il carro meraviglioso portato dai cigni, l'artefatto più eccellente, che hai sottratto a Brahma.

5.96. A Kubera hai preso il tesoro chiamato Mahapadma. E l'oceano ha rinunciato alla ghirlanda Kinjalkini, fatta da fiori di loto che non appassiscono.

5.97. In casa Tua c'è già l'ombrello d'oro di Varuna e il carro perfetto che era stato di Prajapati.

5.98. Da Te, Oh Signore, hai preso l'arma della Morte chiamata Utkrantida. Il cappio del re degli oceani è in possesso di tuo fratello.

5.99. Nishumbha ha preso tutte le gemme prodotte dal mare. Il Dio del Fuoco gli diede anche gli indumenti purificati dal fuoco.

5.100. Così, Oh Signore degli asura, tutte le gemme più preziose sono state prese da Te. Perché questa gemma tra le donne non è già tua?". 5.101 Disse il Rishi:

5.102. Sentite queste parole da Chanda e Munda, Shumbha ordinò a Sugriva il grande asura di andare come suo messaggero dalla Devi. Gli disse:

5.103. "Vai da lei e parlale da parte mia con tali parole che lei decida di correre da me."

5.104. Sugrīva si recò alla splendente dimora della Dea sulla montagna e le parlò con parole dolci e untuose. 5.105 Il messaggero disse:

5.106. "Oh Devi, Shumbha, signore degli daitya è il sovrano supremo dei tre mondi. Mandato da lui come messaggero, io sono venuto qui alla Tua presenza.

- 5.107. Presta attenzione a quello che è stato detto da lui, al cui comando nessuno fra i deva ha mai opposto resistenza e che ha vinto tutti i nemici degli asura. Così lui ha detto di riferirti:
- 5.108. "Tutti i tre mondi sono miei e i deva sono sottomessi a me. Io ricevo tutte le loro offerte date loro in sacrificio.
- 5.109. Tutte le gemme più preziose dei tre mondi sono di mio possesso; tra gli elefanti possiedo Airavata, il veicolo che era di Idra.
- 5.110. I deva stessi offrirono a me con reverenza quella gemma tra i cavalli chiamato Uccaisravas che sorse dall'oceano di latte.
- 5.111. Qualsiasi altro oggetto prezioso sia stato dei mondi celesti ora è mio.
- 5.112. Noi ti reputiamo, Oh Devi, come il gioiello più prezioso fra le donne. Dunque, vieni con me, poiché da noi apprezziamo gli oggetti migliori.
- 5.113. Scegli tra me o il mio giovane fratello valoroso Nishumbha, per il quale i tuoi occhi brillanti valgono più dei gioielli.
- 5.114. Sposando me, avrai potere e dominio oltre ogni immaginazione. Valuta questo a mente lucida e diventa mia moglie". 5.115 Disse Il Rishi:
- 5.116. Così detto, Durga l'adorabile e benevola, da cui questo universo è sostenuto, sorrise e disse queste parole al messaggero. 5.117 Disse la Devi:
- 5.118. "Tu hai detto la verità; nulla di falso è stato detto da te sulla questione. Shumbha è davvero il sovrano dei tre mondi e lo è anche Nishumbha.
- 5.119. Come posso rimangiarmi le mie parole? Ascolta quale voto avevo pronunciato senza riflettere:
- 5.120. Solo colui che mi conquisterà in battaglia, che schiaccerà il mio orgoglio e che è mio pari per forza nel mondo, sarà mio marito.
- 5.121. Perciò lascia che Shumbha venga qui, o Nishumbha il grande asura. A quello che mi batterà, gli permetterò di prendere la mia mano in matrimonio. Perché rimandare?". 5.122 Il messaggero disse:
- 5.123. "Oh Devi, Tu sei arrogante. Non parlare così di fronte a me. Quali uomini nei tre mondi possono superare Shumbha e Nishumbha?
- 5.124. In verità, nemmeno i Deva possono sostenere un confronto in battaglia con gli asura. Come potresti tu, Oh Devi, una donna?
- 5.125. Indra e tutti gli altri deva non hanno potuto vincere in battaglia Shumbha e gli altri demoni, come potrai tu, una donna, affrontarli?
- 5.126. Ascoltami, vai da Shumbha e Nishumbha (di tua volontà). Non subire l'oltraggio di essere trascinata per i capelli." 5.127 Disse la Devi:
- 5.128. "Così deve essere. Shumbha è forte e Nishumbha è molto coraggioso, ma cosa posso farci? Già da molto tempo ho espresso il mio voto
- 5.129. "Ritorna, e ripeti attentamente al signore degli asura tutto ciò che ho detto. E quindi accada quello che deve accadere."

CAPITOLO 6 L'UCCISIONE DI DHŪMRALOCANA

6.1 Il veggente disse:

6.2 "Sentendo le parole della Devī, il messaggero si riempì di indignazione. Tornò dal re dei daitya e raccontò tutto con grande precisione.

6.3 Ascoltando il rapporto del suo messaggero, il re degli asura si arrabbiò e disse a Dhūmrilocana, il capo dei daitya:

6.4 “Dhūmrilocana, affrettati con il tuo esercito e porta quella vile donna qui con la forza, trascinandola per i capelli, con i calci e con le grida.

6.5 Se qualcuno si alza per salvarla, anche un dio o un altro essere celeste, deve essere ucciso.”

6.6 Il veggente disse:

6.7 “Comandato così da Śumbha, il daitya Dhūmrilocana partì in fretta, accompagnato da sessantamila asura.

6.8 E quando vide la Devī ferma sulla montagna innevata, tuonò: "Vieni alla presenza di Śumbha e Niśumbha.

6.9 E se sua altezza non sarà contenta di venire dal mio padrone adesso, la prenderò con la forza, trascinandola per i capelli, pur se scalciando e urlando." 6.10 La Devī disse:

6.11 “Tu sei mandato dal signore dei daitya, sei potente e sei accompagnato dal tuo esercito. Se mi prendi con la forza, cosa posso farti io?" 6.12 Il saggio disse:

6.13 “Provocato così direttamente, l'asura Dhūmrilocana si precipitò verso di lei. A quel punto, con uno sprezzante grido, Ambikā lo ridusse in cenere.

6.14 Il grande esercito dell'asura, in risposta, fece cadere una pioggia di frecce acuminate, lance e asce su Ambikā.

6.15 Quindi il leone, montato dalla Devī, scosse rabbiosamente la criniera. Emittendo un ruggito terrificante, balzò sull'esercito dei demoni.

6.16 Con i colpi delle zampe, uccise alcuni daitya e ne stritolò altri tra i denti. E calpestava altri potenti asura sotto le zampe posteriori.

6.17 Con gli artigli, il leone strappò le viscere di alcuni e decapitò altri con un colpo di zampa.

6.18 Strappò le braccia e la testa di altri, e scuotendo la criniera, lambì il sangue dalle pance degli altri.

6.19 In un attimo il nobile leone infuriato che trasportava la Devī provocò la distruzione di tutto quell'esercito.

6.20 Quando Shumba seppe che la Devī aveva ucciso l'asura Dhūmrilocana e che il suo leone aveva distrutto tutto il suo esercito,

6.21 Il re dei daitya, tremò di rabbia. Con il labbro inferiore tremante, comandò ai due grandi asura, Caṇḍa e Muṇḍa:

6.22 “Canda! Munda! Andate lì con uno smisurato esercito e portatela qui subito,

6.23 afferrandola per i capelli o legandola. Ma se avete timore, allora lasciate che tutti gli asura la attacchino e con tutte le loro armi la finiscano in battaglia.

6.24 Quando quella spregevole donna sarà stata ferita e il suo leone ucciso, afferratela, legatela e portala qui senza indugio!"

§§§

COMMENTO

Meditazione su Mahāsarasvatī: Mahāsarasvatī, che presiede la terza carita, è il Devī dell'aspetto sattvico. Ha otto mani, che detengono i simboli dei suoi poteri. In comune con Mahākālī

o Mahālakṣmī, tiene in mano la campana, il tridente, la conchiglia, la mazza, il disco, l'arco e le frecce. Solo l'aratro è nuovo, e il suo evidente simbolismo si riferisce alla fertilità agricola. Ma metaforicamente, l'aratro solca la coscienza individuale, creando impressioni feconde e permettendo ai semi di saggezza di germogliare. La carnagione di Mahāsarasvatī è bianca, a significare il sattva guṇa e le sue proprietà di purezza e conoscenza. Le meravigliose immagini che paragonano la sua bellezza a quella della luce della luna che splende sul bordo di una nuvola esprime anche la sua natura gentile e propizia.

Il bīja klīm indica la natura essenziale di Devī come pura beatitudine (ānanda). Come notato in precedenza, i mantra tantrici bīja che aprono le tre carita - aiṁ, hrīm e klīm - equiparano la Divina Madre, o Śakti, con saccidānanda — essere, coscienza e beatitudine — espresso dal bīja vedico mantra OM. Pertanto le tre carita del Devīmāhātmya riflettono a loro volta i tre aspetti essenziali della Madre.

La storia prosegue raccontando come ancora una volta gli asura, che rappresentano le forze del caos, l'antitesi dell'ordine (ṛta, dharma) — sottraggono ciò che è giustamente la sovranità degli dei.

Questa vicenda avvia l'Aparājitāstuti ("Inno all'Invincibile Devī", 5,9–82). Questo inno è la grande celebrazione dell'immanenza della Devī, lodando i suoi vari aspetti dall'astrazione senza forma di supremo potere a forme specifiche assunte da quel potere. Pertanto, ogni modulo offre la possibilità di un modo tangibile di relazionarsi con il Divino. La parte centrale dell'inno (5,14–76) è costituita dalla ben nota litania di ventuno śloka quasi identici, di cui diciannove differiscono l'uno dall'altro solo per una parola. In ogni caso quella parola è l'elemento iniziale del composto che termina con -rūpeṇa, che significa "nella forma di ..." Ciascuna parola è un nome femminile che esprime un attributo o un'astrazione personificata della divinità. Per quanto possibile, cerchiamo di dare un commento dei versi più significativi dell'inno.

Cetana: possiamo definire Cetana come uno stato di consapevolezza che è emerso dall'assoluto, coscienza immutabile (cit o saṁvit) e sviluppa la distinzione tra soggetto e oggetto. Cetana è sia percipiente che percettibile, e non solo segnala l'evento cosmico del dispiegarsi della creazione ma risiede anche all'interno di ogni individuo come il corpo causale (kāraṇaśarīra), noto anche come guaina della beatitudine (ānandamayakośā). È il velo di nescienza (avidyā) che copre il sé luminoso, ātman, e sembra limitare la coscienza infinita.

Buddhi, lo strumento dell'intelligenza, discernimento, determinazione, ragione e volontà. Sebbene sia una manifestazione limitata della coscienza, è la più alta facoltà della mente umana e possiede il potenziale potere della rivelazione divina. Secondo Kathopanīṣad, "Il Sé, nascosto in tutti gli esseri, non risplende [prontamente] ma viene visto dai veggenti di cose sottili con la buddhi focalizzata "(KU 1.3.12).

Il tema della fame (kṣudha) si presenta nel Devīsūkta, dove Vāk rivela che: "Attraverso di me ogni mortale vive [letteralmente, "mangia cibo"], respira e ascolta parole sensate, non sapendo che dimora in me "(RV 10.125.4). La controparte della fame è la pienezza, pūrṇa, che è la chiave per la comprensione superiore di questo verso. Pūrṇa è un epiteto dell'Assoluto, che è completo in sé: "Quel [Brahman] è infinito (pūrṇam), questo [universo] è infinito (pūrṇam). Dall'infinito [Brahman] (pūrṇāt) emana tutto [questo universo] (pūrṇam),. . . ma l'infinito [Brahman] (pūrṇam) rimane infinito (unico) "(BU 5.1.1).

Chaya significa "tonalità" o "ombra". Nell'universo fisico è una manifestazione visibile di tamas che risulta dall'ostruzione della luce. Metaforicamente, il chāyā è il blocco della luce di pura coscienza per il potere velante di Mahāmāyā.

La parola śakti significa "potere, abilità, forza, energia". Come nome comune, śakti indica anche il potere di qualsiasi dio maschio, come sua consorte. (Incontreremo molti di queste śakti nel corso della narrazione di Medhas.) Quando maiuscolo, Śakti è al singolare, supremo potere, considerato femminile. Tutto nell'universo non è altro che la stessa Divina Madre, che brilla vibrante in ogni forma. La Kahopanīṣad insegna che il sole, la luna, le stelle, i lampi e il fuoco non brillano dalla loro stessa luce, ma del Brahman: "Quello splende e tutto risplende" (KU 2.2.15). In termini Śākta, potremmo dire: "Lei brilla, tutto brilla".

La sete (tṛṣṇā), come la fame (5.26), ha una forma grossolana, coinvolta nel sostenere la vita fisica, e un significato allegorico. Sete è la condizione del deserto, la condizione in cui la potenza interna sembra prosciugata. E' esperienza dei mistici attraversare questo deserto, che in forma di Sete, dice l'inno, è proprio la Devi a metterlo in atto, a impersonarlo. Lei è la sete e lei è il deserto. Lo yogi è colui che deve trovare la fonte, "andare alla fonte" è una metafora delle cammino spirituale. Anche nel mito vedico, accennato nel cap. 11 del DM, un demone aveva rinchiuso le acque, e la maestà di Indra fu dimostrata dalla possibilità di liberare di nuovo l'arka, lo splendore delle acque, che fluì di nuovo copiosamente.

Kṣānti ("Perdono, pazienza") è uno dei tanti attributi propizi nominati nell'inno. Il perdono autentico, il distacco autentico, sono dati dalla possibilità, che si attua nel perdono, di osservare un quadro di insieme, in cui le tensioni contrarie sono ricomposte in armonia. Comprendere "il

disegno”, non significa semplificare le cose, annullare il male fatto o subito, ma vedere invece la complessità e l'interdipendenza. Perciò occorre abbandonare la visione personalistica e convenzionale per comprendere il gioco più vasto e impersonale del mondo, come presenza divina.

La parola jāti ("ordine") deriva dalla radice jan, che significa "nascere, entrare nell'esistenza." Jāti è la forma di esistenza determinata dalla nascita: il genere, la specie o la classe a cui appartiene ogni cosa. La specificità e l'ordine in cui le cose sono disposte e collegate secondo identità e genealogia, è Jati.

L'epiteto lajjā come "modestia" si trova in tutti e quattro gli inni del Devīmāhātmya e nei due del Mahābhārata anche negli inni a Durgā. Il Durgāstotra collega inoltre la modestia con la buona fortuna e l'intelligenza. Lajja rappresenta anche le cose che devono essere tenute segrete e custodite con il silenzio, come la conoscenza iniziatica.

Śānti , “pace” è una condizione attesa nel mondo spesso pieno di conflitti. spiritualmente, śānti è la pace interiore che viene dalla conoscenza superiore che lenisce e alla fine ci libera dall'attaccamento al corpo fisico, dalle esperienze sensoriali e dagli stati mentali in continuo mutamento. È uniformità della mente nella felicità e nel dolore. Nell'Harivamśa, Śānti è personificata come figlia di Sraddhā, l'argomento del verso successivo.

Śraddhā ("fede") era inizialmente inteso come fiducia da parte dei sacerdoti vedici che i loro sacrifici avrebbero prodotto risultati e la fiducia così generata avrebbe portato a rafforzare la loro convinzione. Poiché śraddhā implica aspettativa, crea un ponte di reciprocità tra umano e divino. Nel Rg Veda libro X sono raccolti inni diretti a divinità astratte, come funzioni specifiche del sacro: Prajapati, Vac, Manyu, Shraddha, ecc. Qui Shraddha è una divinità femminile il cui stato è di determinare il quadro della religione, in termini di impegno, verità e ragione.

“Agni è acceso con Shraddha, la fede nella verità, perseguita con impegno nel pensiero, nella parola e nell'azione. Le oblazioni al fuoco sono offerte con fede totale, impegno per la verità e sincerità degli intenti. E noi, in cima alla più alta gloria della vita, la celebriamo ed esaltiamo con la sacra Parola dei Veda e la dichiariamo come impegno per la verità e la ragione ". (Rg Veda 10: 151 Shraddha Suktam)

Kānti significa "bellezza", in particolare bellezza femminile. Sperimentiamo la bellezza in innumerevoli modi - nella natura, nell'arte e nella musica, nei pensieri e nelle azioni umane - e in ogni esperienza la Devi sta rivelando se stessa e stimolando meraviglia. La bellezza è il ricordo della presenza della Divina Madre, il suo segno distintivo. La bellezza è un dono della grazia divina. Insieme alle altre qualità propizie chiamato in questo inno, come perdono, modestia, compassione e contentezza, la bellezza appartiene una

classe di manifestazioni della Devi che significano un'espansione della coscienza e rivelano scorci della più grande realtà divina.

Lakṣmī ("buona fortuna") è il dono della Divina Madre di abbondanza e felicità. Il Durgāstotra (versetto 56) collega la buona fortuna alla modestia e all'intelligenza e suggerisce un'ulteriore connessione tra loro e il dharma. Nel Devīmāhātmya, lo rakrādīstuti collega anche lakṣmī e il dharma nel chiamare la Devi "buona fortuna nelle dimore dei virtuosi" (4.5).

Il termine vṛtti ("attività") consente più di un'interpretazione. Nel mondo fisico (Jagat, letteralmente "ciò che si muove"), percepiamo vitti come il moto costante e il cambiamento in tutte le cose. Anche qualcosa apparentemente inerte come una pietra pullula di attività, come gli elettroni orbitano attorno ai nuclei dei suoi atomi. Oltre al movimento fisico del piano materiale si trova l'attività più sottile del mentale etereo. E così, all'interno della coscienza umana, vṛtti è definita come un'onda di pensiero o una modifica della mente, un impulso di energia che fluisce attraverso i sensi e produce la conoscenza dell'esterno e l'esperienza.

Smṛti ("memoria"). L'universo della nostra esperienza è un universo relativo, in cui tutte le parti esistono in relazione a tutte le altre parti. Il processo attraverso il quale sperimentiamo la nostra esistenza nel mondo è relazionale, e quindi tutta la conoscenza empirica è relazionale. Senza la continuità della memoria, l'intelletto non potrebbe funzionare, perché non potrebbe mettere in relazione le esperienze. Sarebbe privo di tutto il contenuto tranne l'immediato oggetto di percezione, che sarebbe impotente a interpretare. Anche il processo di base di riconoscimento sarebbe impossibile, perché il riconoscimento, che segue direttamente la percezione, è esperienza associata alla memoria. Senza la continuità sottostante della memoria, nessuno dei processi intellettuali potrebbero funzionare; la buddhi non potrebbe classificare, mettere in relazione, confrontare, inferire o determinare. In breve, l'universo della nostra esperienza non sarebbe più possibile.

La parola smṛti ha un ulteriore significato. Le scritture indù appartengono a due classi: śruti ("ciò che è ascoltato" o rivelato misticamente) e smṛti ("ciò che viene ricordato" o di origine umana). Solo i Veda sono śruti; tutto il resto è considerato smṛti ed è autentico in quanto conforme ai Veda. Il i testi smṛti sono archivi di costumi sociali, osservanze morali e religiose, tradizioni culturali e discipline spirituali. Includono i codici della legge, i Sūtra, le epee (Mahābhārata e Rāmāyaṇa), i Purāṇa e i Tantra.

Daya ("compassione") è uno degli otto epiteti nelle litanie che si occupano delle Manifestazioni di buon auspicio della Madre, le altre sono il perdono (5,38), la modestia (5,44), la pace (5,47), bellezza (5,53), fede (5,50), fortuna (5,56) e contentezza (5,68). Quattro di loro: perdono, modestia, contentezza e compassione - implicano una diminuzione dell'ego o dell'ignoranza. La compassione può essere definita come qualsiasi azione che

diminuisce la sofferenza degli altri, e per la sua qualità risanatrice è una qualità di natura divina.

Tuṣṭi ("contentezza") condivide la qualità comune di consapevolezza estesa. Nel mondo materiale, intendiamo la contentezza come soddisfazione o realizzazione dei desideri, ma che descrive solo la sua forma grossolana o tamasica, e tale soddisfazione è fugace. La superiore contentezza segnala un senso di pienezza derivante dalla cessazione di ogni desiderio. Ci distanzia dal senso della mancanza che sorge inevitabilmente quando la coscienza è associata all'ego. Questa superiore contentezza è ricordo della Divina Madre a significare che il vero Il Sé non desidera niente.

Quando la Devi dimora in tutti gli esseri come madre (mātrī), prende forma come la femmina della specie, che partorisce, nutre e ama e istruisce. È solo la madre che avvolge lo spirito nella materia e tutte le madri di tutte le creature replicano così il processo operato dalla Divina Madre universale, che dà alla luce l'universo di nomi e forme. Poiché i figli maschi sono anche essi sue creazioni, in definitiva anch'essi non sono diversi da lei. Abita in ognuno di noi e la sua presenza interiore è costante. Inoltre, quella connessione è così intima che all'interno di tutte le forme degli esseri, sia maschi che femmine, lo splendore divino della Madre rimane come il vero Sé.

Alla fine di questa litania estatica, il verso finale può essere sorprendente, perché ci viene detto che questa stessa Devī dimora in ogni cosa sotto forma di errore (bhrānti). La Divina Madre è, ricordiamo, Viṣṇumāyā (5.14), che oscura la sua coscienza auto-luminosa e infinita per proiettare il mondo. Poiché la coscienza che ci anima e ci illumina come individui è frammentata, limitata e imperfetta, non sperimentiamo direttamente la brillante pienezza della Devi; invece la vediamo manifestarsi attraverso il caleidoscopio dell'illusione (moha). Lo sperimentiamo a volte come buio, a volte abbagliante, proprio perché la Devi dimora sotto forma di "errore".

GIORNO 4: CAPITOLO VII (CHANDA MUNDA VADHA)

CAPITOLO 7: L'UCCISIONE DI CHANDA E MUNDA

7.1 Disse il Rishi:

7.2. Al comando di Caṇḍa e Muṇḍa, il quadruplice esercito di elefanti, aurighi, cavalleria e fanteria uscì brandendo le armi.

7.3. Videro la Devi che sorrideva dolcemente, seduta sul leone sulla gloriosa vetta dorata delle alte montagne.

7.4. Al vederla, si risolsero di catturarla e le si avvicinarono, le spade sguainate, gli archi pronti al lancio.

7.5. Ambika lanciò un grido furioso contro di loro e si fece scura in volto, nera come inchiostro.

7.6. Dalla sua fronte aggrottata, fuoriuscì improvvisamente Kali dal volto terribile, armata con una spada e un cappio.

7.7. Brandiva un bastone sormontato da un teschio, una ghirlanda di crani, era vestita con una pelle di tigre, la carne emaciata,

7.8 la bocca spalancata, la lingua protesa fuori, gli occhi affossati che emettevano bagliori rossi e riempiva il cielo coi suoi ruggiti.

7.9 Si gettò impetuosamente sui grandi asura di quell'esercito, e divorò quelle orde di nemici dei deva.

7.10. Lanciandosi sulle retrovie, afferrò gli elefanti con una sola mano li mise nella sua bocca insieme coi loro uomini, le armi e le campane.

7.11. Allo stesso modo catturò la cavalleria coi cavalli, i carri con i conducenti, tritandoli sotto i denti senza pietà.

7.12. Ne afferrò uno per i capelli ed un altro al collo; uno lo schiacciava con il peso del piede, un altro contro il proprio corpo.

7.13. Prese con la bocca le armi sparate dagli asura e le schiacciò con i denti.

7.14. Distrusse tutte quelle orde di possenti e malvagi asura, ne divorò alcuni e ne colpì altri letalmente.

7.15. Alcuni furono uccisi con la sua spada, alcuni furono colpiti con il bastone, e altri asura incontrarono la morte tra i suoi denti.

7.16. Nel vedere le schiere di asura abbattute rapidamente, Chanda si avventò contro Kali la terribile.

7.17. Il grande asura Chanda con una formidabile pioggia di frecce, e Munda con migliaia di dischi cercarono di colpire la Devi dagli occhi terribili.

7.18. Miriadi di dischi scomparivano nella sua bocca, come tanti globi solari che scompaiono nel mezzo di una nube.

7.19. Intanto Kali ruggiva spaventosamente, i suoi denti terrificanti brillavano dalla sua terribile bocca, e rideva nella sua furia.

7.20. Poi la Devi, montando sul suo grande leone, si lanciò su Chanda, lo afferrò per i capelli, e troncò la sua testa con la spada.

7.21. Vedendo Chanda abbattuto, anche Munda si lanciò verso di lei. Lei lo abbatté a terra colpendolo con la sua spada.

7.22. Vedendo abbattuti i coraggiosi Chanda e Munda l'esercito rimanente si spaventò e fuggì in tutte le direzioni.

7.23. E Kali, tenendo le teste di Chanda e Munda nelle mani, si avvicinò a Chandika e, mescolando le parole con risate feroci, disse:

7.24. "Qui ti ho portato le teste di Chanda e Munda come due offerte animali per questo sacrificio; ora Shumbha e Nishumbha puoi ucciderli tu stessa!". 7.25 Disse Il Rishi:

7.26. Quindi vedendo gli asura Chanda e Munda portati a lei, Chandika benevola rivolse a Kali queste parole giocose:

7.27 "Poiché mi hai portato Chanda e Munda, Tu Oh Devi, sarai famosa nel mondo con il nome di Chamunda.

§§§

COMMENTO

Mentre l'esercito demoniaco assetato di sangue si avvicina alla luminosa Devī seduta sulla cima della montagna, l'epica magnificenza della scena segnala un evento epocale. Non siamo tenuti a lungo in attesa. Improvvisamente il sorriso gentile della Devī si scioglie in un'ira nera come l'inchiostro, e dalla sua fronte accigliata balza fuori la formidabile dea Kālī.

In precedenza, Durgā era emersa come un grande splendore dai volti accigliati di Visù, Siva e gli altri dèi (2.9–13). Questa volta, in un completo capovolgimento, Kālī emerge come totale oscurità dalla forma radiosa della sattvica Ambikā-Kausīkī, che era uscita solo di recente dal corpo di Pārvatī, lasciandola oscurata e ribattezzata Kālīkā, "la nera" (5.85-88).

Kālī non è semplicemente un'emanazione secondaria della Devī, come questo passaggio potrebbe indurci a pensare, Lei è la suprema Devī stessa. In molte famiglie e santuari, Kālī è venerata come Śyāmā, la scura, che amorevolmente risolve le tenebre e le difficoltà. In tempi di disastri naturali, è invocata come Rakṣākālī la protettrice. Come Śmaśānakālī, l'incarnazione del potere distruttivo, abita i terreni di cremazione in compagnia di sciacalli ululanti e terrificanti spiriti femminili, e come Mahākālī è la Śakti senza forma, che è lo stesso Assoluto. Nel Tempio di Dakṣiṇeśvar, dove Śrī Rāmakṣṇa serviva come sacerdote, Kālī è venerata come la bellissima Bhavatāriṇī ("redentrice dell'universo").

Nella violenta battaglia che termina con il massacro di Caṇḍa e Muṇḍa, Kālī predilige polverizzare i suoi nemici tra i denti, meritando di menzionare questo gesto tre volte in rapida successione (7.11, 7.13, 7.15). L'immagine di digrignare i denti fa venire in mente il movimento di una macina da mulino che frantuma il grano in farina, e per analogia la ruota girevole del tempo (kālacakra), che metaforicamente riduce in polvere tutte le cose. Il nome Kālī è la forma femminile dell'aggettivo kāla, che significa "scuro" o "blu-nero". Questo è probabilmente correlato al nome maschile kāla

("tempo"), un epiteto di Śiva. In quanto sua śakti, o potere, Kālī è il tempo che muta continuamente, l'inesorabile divoratore che mette fine a tutte le cose. Notare anche l'immagine cosmica della miriade di dischi lanciati da Muṇḍa che scompaiono nella sua bocca "come tante sfere solari che svaniscono nella densità di una nube "(7,17-18).

Quando Kālī, consegna le teste della coppia di demoni Caṇḍa e Muṇḍa alla devi Caṇḍikā-Ambikā come trofei di battaglia, le è dato il soprannome Cāmuṇḍā. Cāmuṇḍā sembra essere stata una dea autoctona che fu assimilata storicamente a Kālī, e questo passaggio nel Devīmāhātmya segna la sua prima apparizione nella letteratura sanscrita. Ancora oggi le immagini dei templi di Cāmuṇḍā a Bhubaneśvar e Jajpur ritraggono la dea come emaciata, con ossa sporgenti e feroci occhi rotondi che sporgono dalle orbite incavate. La Cāmuṇḍā di Jajpur scopre i denti e le sue quattro mani tengono la mannaia, la lancia, la coppa cranica e la testa umana (muṇḍa).

Una comprensione più profonda di Cāmuṇḍā emerge dal Navārṇamantra, un mantra tantrico a nove sillabe, che il commentatore del XVIII secolo Bhāskaraṛāya considerava importante quanto il Devīmāhātmya stesso nell'adorazione della Devī. Questo mantra, "aiṁ hrīm klīm cāmuṇḍāyai vicce," inizia con le tre bīja che insieme identificano la Devī come puro essere (sat), coscienza (cit) e beatitudine (ānanda). Nel Navārṇamantra il saluto abituale (namaḥ) non è detto ma sottinteso, e il nome Cāmuṇḍā nel caso dativo (cāmuṇḍāyai, "a Cāmuṇḍā") occupa la posizione finale e culminante. Sebbene le interpretazioni di questo mantra siano altamente esoteriche e spesso si contraddicono a vicenda, sono tutti d'accordo sul fatto che è Cāmuṇḍā che recide il nodo dell'ignoranza, taglia l'illusione di dualità e rivela l'Assoluto. Sebbene il Navārṇamantra, come qualsiasi altro mantra tantrico, non possa essere tradotto, in senso strettamente semantico, è generalmente interpretato come una preghiera alla Devī immanente-ma-trascendente per la più alta conoscenza, che garantisce la liberazione da tutte le limitazioni.

GIORNO 5: CAPITOLO VIII (RAKTA BIJA SAMHAARA)

CAPITOLO 8 L'UCCISIONE DI RAKTABĪJA

8.1 Il saggio disse:

8.2 Dopo che Chaṇḍa era stato ucciso, Muṇḍa ammazzato e i vasti eserciti erano stati annientati, il signore degli asura

8.3 bruciava dalla rabbia. Perduta la ragione, Śumbha ordinò a tutti gli eserciti di demoni di schierarsi:

8.4 "Ordino che i clan Daitya con tutte le loro truppe avanzino, gli ottantasei Udāyudha e le ottantaquattro famiglie Kambu, insieme alle loro truppe.

8.5 Che le cinquanta famiglie di Koṭivīrya e i cento clan Dhaumra partano al mio comando.

8.6 Quindi, ordino poi ancora che i Kālaka, i Daurhṛda, i Maurya ed i Kālakeya si presentino in fretta, armati per la battaglia."

8.7 Dopo aver emesso i suoi ordini, Śumbha, il dispotico signore degli asura, avanzò, accompagnato da molte migliaia di potenti truppe.

8.8 Vedendo l'approssimarsi dello spaventoso esercito, Caṇḍikā riempì lo spazio tra cielo e terra facendo scoccare la corda del suo arco.

8.9 A quel punto il suo leone emise un ruggito possente, o re, ed Ambika intensificò il rumore con la sua campana.

8.10 Kālī sovrastò il frastuono della corda dell'arco, del leone e della campana, riempiendo ogni direzione con gli ululati terrificanti della sua bocca spalancata.

8.11 Ascoltando quel tumulto, gli eserciti di demoni infuriati si avvicinarono alla Devī, al suo leone e a Kālī da tutte e quattro le direzioni.

8.12 O re, proprio in quel momento, per assicurare il bene degli dèi supremi e per annientare i loro avversari, incredibilmente coraggiosi e potenti

8.13 Tutte le śakti, il potere incarnato degli dèi, scaturirono dai corpi di Brahmā, Śiva, Skanda, Viṣṇu e Indra, rispecchiando la forma di ciascuno. Si avvicinarono a Caṇḍikā.

8.14 Qualunque fosse la forma del dio, quali fossero i suoi ornamenti e la sua cavalcatura, in quella forma la sua śakti uscì per combattere gli asura.

8.15 Su un carro celeste trainato da cigni, la śakti di Brahmā uscì con mala e vaso d'acqua in mano. Si chiamava Brahmāṇī.

8.16 Maheśvarī giunse cavalcando un toro, reggendo il più scintillante tridente, con grandi serpenti come bracciali e ornata con la falce di luna.

8.17 Da Ambikā, avendo ella l'aspetto del dio della guerra e cavalcando un bel pavone, emerse Kaumārī con la lancia in mano per combattere contro i daitya.

8.18 Allo stesso modo la śakti Vaiṣṇavī, montando su Garuda, avanzò con conchiglia, disco, mazza, arco e spada.

8.19 La śakti di Hari, generò la forma del cinghiale sacro e giunse nell'aspetto di Vārāhī.

8.20 Nārasirhmī, a immagine dell'incarnazione di Viṣṇu quale uomo-leone, avanzava sparpagliando le costellazioni con lo scuotimento della sua criniera.

- 8.21 Con mille occhi come Indra, e sorreggendo allo stesso modo il fulmine con la mano, Aindrī arrivò cavalcando il signore degli elefanti.
- 8.22 Quindi Śiva, circondato da quelle śakti degli dèi, disse a Caṇḍikā: "Lascia che gli asura siano uccisi velocemente per la mia soddisfazione".
- 8.23 Allora dal corpo della Devī emerse la terrificante śakti di Caṇḍikā, selvaggia nella sua furia e ululante come un centinaio di sciacalli.
- 8.24 E lei, l'indomita, disse a Śiva dai neri capelli intrecciati: "Vai, mio signore, come mio messaggero per Śumbha e Niśumbha.
- 8.25 Di ai due arroganti dānava, Śumbha e Niśumbha, e agli altri dānava riuniti per la battaglia:
- 8.26 "Indra deve riprendere i tre mondi, gli dèi devono nuovamente godere delle oblazioni sacrificali, e se voi volete vivere dovete ritornare nel mondo inferiore.
- 8.27 Ma se a causa della presunzione del tuo potere sei desideroso di combattere, allora vieni e lascia che i miei sciacalli siano saziati dalla tua carne!"
- 8.28 Dacché Devī si era rivolta a Śiva stesso come suo messaggero, è conosciuta in questo mondo come Śivadūtī.
- 8.29 Udendo Śiva riportare le parole della Devī, i potenti asura furono indignati e si mossero per affrontare Kātyāyanī.
- 8.30 Allo scoppio della battaglia, gli avversari degli dèi, arroganti e carichi di rabbia, fecero piovere fiumi di frecce, lance e arpioni sulla Devī.
- 8.31 E lei, con le grandi frecce lanciate dal suo risonante arco, spezzava come se fosse un gioco tutte le loro frecce, lance, asce e i loro arpioni.
- 8.32 Kālī si spostava lungo il fronte della battaglia, facendo a brandelli i suoi nemici con la lancia e battendoli con il suo bastone sormontato dal teschio.
- 8,33 E Brahmāṇī, ovunque andasse, lasciava i suoi nemici fiaccati dall'acqua santa spruzzata dal suo kamandalu.
- 8.34 Maheśvarī uccise i daitya con il suo tridente; così come Vaiṣṇavī con il suo disco, Kaumārī con la sua lancia e l'irata
- 8.35 Aindrī con il suo fulmine. Daitya e dānava, furono fatti a pezzi a centinaia, rovesciando torrenti di sangue sulla terra.
- 8.36 Caddero, spezzati dai colpi del muso di Vārāhī, trafitti nel petto dalle sue zanne e smembrati dal suo disco.
- 8.37 Nārasimhī, facendo a pezzi altri potenti asura con i suoi artigli e divorandoli, vagò per il campo di battaglia, riempiendo il cielo dei suoi ruggiti.
- 8.38 Storditi dalle risate violente di Śivadūtī, gli asura caddero a terra e lei li divorò.
- 8.39 Quando le truppe nemiche videro il gruppo infuriato delle Madri schiacciare i potenti asura in diversi modi, fuggirono.
- 8.40 Vedendo fuggire i rimanenti daitya così martoriati dal gruppo delle Madri, il potente asura Raktabīja uscì sdegnato per combattere.
- 8.41 Ogni volta che una goccia di sangue fuoriuscita dal suo corpo cadeva a terra, un asura grande e potente come lui ne emergeva.
- 8.42 Con la mazza in mano, il potente asura combatté contro la śakti di

Indra. Quindi Aindrī colpì Raktabīja con il suo fulmine.

8.43 Il sangue scorreva come un torrente dall'asura colpito, e da quel sangue sorgevano guerrieri di identica forma e potenza.

8.44 Quante gocce di sangue cadevano dal suo corpo, tanti esseri sorgevano, di uguale valore, forza e coraggio,

8.45 e coloro che nascevano dal suo sangue combattevano contro le Madri sempre più ferocemente, con le più formidabili armi.

8.46 Quando il fulmine della Devī colpì la testa di Raktabīja, il sangue uscì di nuovo e da esso nacquero migliaia di asura.

8.47 Vaiṣṇavī attaccò il signore degli asura con il suo disco e Aindrī lo colpì con la sua mazza.

8.48 Il sangue scorreva dalle ferite provocate dal disco di Vaiṣṇavī, e da esso nascevano migliaia di asura di uguale forma che riempirono il mondo.

8.49 Kaumārī con la sua lancia, Vārāhī con la spada e Māheśvarī con il tridente colpirono il potente asura Raktabīja,

8.50 e lui, il potente daitya pieno di rabbia, colpì tutte le Madri una ad una con la sua mazza.

8.51 Dal sangue che scorreva dalle ferite di lance arpioni e le altre armi, immancabilmente gli asura emergevano a centinaia,

8.52 e i demoni nati dal sangue di questo demone invasero tutto il mondo. Il terrore assoluto s'impadronì degli dèi.

8.53 Caṇḍikā scoppiò a ridere per la loro disperazione e disse a Kālī: "O Cāmuṇḍā, spalanca la bocca

8.54 e bevi rapidamente le gocce di sangue che schizzano dai colpi delle mie armi e i potenti asura nati da esse.

8.55 Spostati sul campo di battaglia e divora i grandi demoni sorti da Raktabīja. Quindi questo daitya, quando sarà prosciugato di sangue, andrà verso la sua fine.

8.56 Man mano che mangerai quei feroci asura, altri non ne sorgeranno. "Avendo parlato così, la Devī attaccò Raktabīja con la lancia,

8.57 mentre Kālī ne prosciugava rapidamente il sangue. Raktabīja si rivolse contro Caṇḍikā con la mazza,

8.58 ma i suoi colpi non le causarono il minimo dolore. Dal suo corpo ferito invece il sangue scorreva copiosamente

8.59 in ogni direzione e Cāmuṇḍā lo inghiottiva. E con la bocca divorava anche quei potenti asura che erano nati dal sangue versato,

8.60 anche mentre beveva il sangue di Raktabīja.

8.61 La Devī assalì Raktabīja con lancia, fulmine, frecce, spade ed arpioni mentre Cāmuṇḍā beveva il suo sangue.

8.62 O re, colpito da quella schiera di armi e prosciugato di sangue, il grande asura Raktabīja cadde a terra.

8.63 Gli dèi raggiunsero una gioia incommensurabile, o re, e le Madri che erano emerse da loro ballarono, inebriate dal sangue.

§§§

COMMENTO

Mentre gli asura si accalcano a circondarla, la Devī moltiplica le sue forze. Lei invoca a sé la sette śakti o energie individuali dai corpi degli dei maschili (8.13). Ogni śakti, personificata come controparte femminile del dio, mostra i segni specifici della divinità corrispondente: la forma, gli ornamenti, le armi e i veicoli.

Da Brahmā emerge Brahmāṇī, che cavalca su un carro trainato dal cigno e personifica il potere sattvico, purificante. Nella tradizione il cigno (hamsa) possiede la capacità di separare il latte dall'acqua, metaforicamente per distinguere ciò che è vero e durevole da ciò che è impermanente e fugace.

La parola ripetuta hamsa, hamsa, hamsa ... è percepita come il mantra che significa "io sono", che è il suono del respiro di tutte le creature. Il rosario di preghiera di Brahmāṇī simboleggia il japa (ripetizione del mantra) e quindi la disciplina che dispone alla contemplazione del Divino. Il suono del respiro "hamsa" è detto ajapa mantra, il mantra che viene ripetuto senza l'ausilio del japa, e che sostiene spontaneamente le creature. Il lavoro su di esso, invertendo e lavorando consapevolmente suo suo circolo, è la via più radicale, nel senso della radice, dello yoga. Il vaso con l'acqua lustrale, che simboleggia ricchezza, fertilità e immortalità, è l'acqua della parola sacra, su cui si rispecchia la luce divina e che purifica la mente con l'ascolto della verità.

Māheśvarī è il derivato femminile di Maheśvara ("Grande Dio"), un epiteto di Śiva e signore degli yogi. Appare cavalcando il toro Nandi, un simbolo del dharma, che sta sulle quattro gambe della verità, della purezza, della compassione e della generosità. Māheśvarī è adornata dei simboli tradizionali di Śiva: il tridente (che significa creazione, conservazione e dissoluzione), i serpenti (che simboleggia l'immortalità, la fertilità, la rigenerazione), e la luna crescente (che simboleggia il tempo, misurato dalla luna crescente e calante) Kaumārī è la śakti del figlio di Śiva Kumāra (Skanda), di cui la Dea ha preso le sembianze sul campo di battaglia, il dio della guerra rappresentato come un bellissimo giovane.

Viṣṇu contribuisce con tre śakti al gruppo di sette. Per prima viene Vaiṣṇavī, sua śakti suprema, che emerge montato sul favoloso uccello Garuda e coi la conchiglia, il disco, mazza, arco e spada. Vārāhī è la śakti della terza incarnazione in cinghiale di Viṣṇu. La feroce Nārasimhī, metà donna e metà leonessa, simboleggia il risveglio della coscienza umana all'interno del corpo fisico animale, le cui energie, rappresentate dallo scuotimento della criniera, riescono a spostare le costellazioni celesti.

Aindrī, come l'onnivagante Indra, ha mille occhi, brandisce il fulmine (vajra) che rappresenta forza e cavalca l'elefante Airāvata, l'imponente cavalcatura del capo degli dei vedici.

Nel Ṛgveda e per tutto il periodo epico, la consorte di Indra è ben nota come Indrāṇī. Il nome Aindrī, trovata per la prima volta nel Devīmāhātmya, riconfigura la sua identità come indipendente dal suo precedente ruolo di sposa divina.

Proprio come la radiosità (tejas) degli dei maschili da cui si è formata la Devī (2.9-19) per rappresentava i poteri individuali ma il potere della Dea che era inerente ad essi, anche qui, si dovrebbe considerare le śakti non come i poteri propri degli dei, ma come diverse manifestazioni dell'unica Śakti.

Lei stessa chiarisce questo punto in seguito, quando identifica le śakti come proiezioni della propria energia. Quando infine si ritirano, non torneranno agli dei da cui sono emerse, ma direttamente in lei (10,5–8).

La visione Śakta della Devī come superiore e indipendente dagli dei maschi diventa abbondantemente chiara quando Śiva, che finora sembra aver avuto il ruolo di spettatore, si ritrova circondato dai sette śakti e fa un'osservazione inattesa: "Lascia che gli asura siano rapidamente uccisi per la mia soddisfazione." Questo non è solo sconcertante, ma presuntuoso. Almeno la Devī la vede così, perché immediatamente dal suo corpo esce la sua śakti, più terrificante di tutte le altre. Qui chiamata Aparājitā ("l'invincibile"), questa śakti ordina a Śiva stesso di consegnare un ultimatum a Śumbha e Niśumbha. Di conseguenza, questa śakti immensamente potente è anche chiamata Śivadūtī ("il cui messaggero è Śiva ", 8,28). Il concetto di questo nome, e dell'evento che lo ha innescato, è che nessun dio, per quanto potente, è superiore al potere (śakti) della Divina Madre.

Inevitabilmente scoppia un'altra battaglia dopo che gli asura assalgono la Devī, qui chiamata Kātyāyanī. Successivamente descritta con un viso gentile e adornato con tre occhi (11.25), Kātyāyanī era probabilmente la dea della famiglia dei saggi Āryan nota come Kātya. Il nome rivela le sue origini vediche, sebbene i suoi tre occhi suggeriscano una successiva influenza Śaiva. Fonti precedenti al Devīmāhātmya, in particolare il Durgāstotra e l'inno di Aniruddha dall'Harivamśa, la identificano con Durgā. Il Vāmanapurāṇa descrive il suo splendore incomparabile come rifulgere in tutto il mondo. Senza dubbio, il nome Kātyāyanī è equivalente ai nomi Durgā, Caṇḍikā e Ambikā a significare la forma suprema della Devī.

Il verso 8.39 si riferisce alle sette śakti collettivamente come mātrgaṇa ("gruppo di madri"). Conosciute anche come Saptamātrkās ("Sette madri"), o semplicemente come le Madri, queste feroci dee lottano per la conservazione del mondo. Sebbene siano estremamente antiche piuttosto diverse nel carattere, l'allegoria del Devīmāhātmya le presenta come principi individualizzati e interiorizzati della lotta del sādḥaka per l'illuminazione spirituale.

Infatti, nel confronto con il demone Raktabīja, ci troviamo due moltitudini, due soggetti plurali, che si fronteggiano, a rappresentare come la pluralità possa rappresentare la massima moltiplicazione e distruzione (Raktabīja) o la specificità dell'individuazione secondo necessità e coerenza.

Raktabīja, il cui nome significa sangue e seme, o colui il cui sangue è seme, ha infatti il potere di moltiplicarsi in ogni goccia del proprio sangue versato, potere che lo rende tanto più numeroso e pericoloso, quanto più viene colpito. Questa immagine è potente e può avere molte interpretazioni

esoteriche. Qui basti a comprendere come la dissipazione nel conflitto e nella frizione produce quel moltiplicarsi infinito delle forze ostili e la loro invincibilità. Mentre il numero razionale e specializzato delle Madri è fenomeno dell'individuazione e della funzione, dove ciascun aspetto ha un ruolo e una personalità specifici e distinti, pur essendo in sostanza unitarie. Dunque il molteplice si rispecchia in due modelli opposti, la riproduzione di cloni-copia e l'individuazione intenzionale e formalmente distinta, a mostrare la differenza.

Infine, la dispersione-moltiplicazione di sangue e seme rappresentata da Raktabīja è comunque destinata a essere riassorbita nella bocca sacrificale di Chamunda, dove ogni numero, per quanto smisurato, è destinato ad avere termine. Chamunda, dunque, si mostra come la potenza in grado di annichilire questa moltiplicazione potenzialmente infinita dell'ostilità e della dispersione, portando la battaglia spirituale alla vittoria.

GIORNO 6: CAPITOLI IX, X (SHUMBHA NISHUMBHA VADHA)

CAPITOLO 9 L'UCCISIONE DI NIŚUMBHA

9.1 Il Re disse:

9.2 “Meraviglioso, o venerabile, quello che mi avete raccontato della gloriosa impresa della Devī nell'uccidere Raktabīja.

9.3 Vorrei sapere adesso cosa fecero Śumbha e il furioso Niśumbha , dopo che Raktabīja fu ucciso.” 9.4 Il veggente disse:

9.5 “Dopo che Raktabīja e gli altri furono uccisi in battaglia, Śumbha e Niśumbha caddero preda a un furore senza pari.

9.6 Vedendo che il suo potente esercito veniva massacrato, Niśumbha sopraffatto dalla furia chiamò alla carica il meglio delle sue forze demoniache.

9.7 Di fronte a lui, dietro di lui, e su entrambi i lati, i più potenti asura, con le labbra tese dalla rabbia, avanzarono per uccidere la Devī.

9.8 Avendo combattuto le Madri, Śumbha il valoroso, circondato dalle sue armate, avanzò furioso per attaccare la Devī.

9.9 In combattimento feroce, come due nuvole temporalesche, Śumbha e Niśumbha fecero piovere torrenti di frecce sulla Devī.

9.10 Caṇḍikā le intercettò con la sua raffica di frecce e colpì i capi dei demoni con le armi.

9.11 Niśumbha, afferrando la lancia affilata e lo scudo lucente, colpì in testa il leone, la magnifica cavalcatura della Devī.

9.12 Quando il leone fu aggredito, la Devī immediatamente spezzò la superba spada di Niśumbha con una freccia affilatissima che attraversò da parte a parte lo scudo decorato con otto lune.

9.13 Con lo scudo e la spada spezzati, l'asura scagliò la lancia chela Devī spezzò a metà con il suo disco, mentre avanzava.

9.14 Infuriato di collera, il dānava Niśumbha afferrò la sua lancia che, in volo, la Devī la frantumò con una mano.

9.15 Allora Niśumbha fece ruotare la mazza e la lanciò contro Caṇḍikā. Il tridente della Devī la ridusse in cenere.

9.16 Dopo aver colpito l'impetuoso capo dei demoni con la scure, la Devī lo costrinse a terra con una raffica di frecce.

9.17 Quando Śumbha vide Niśumbha, fratello dalla temibile forza, giacere a terra, avanzò infuriato per uccidere Ambikā.

9.18 In piedi sul suo carro e brandite in alto le sue magnifiche armi, risplendeva e riempiva il cielo con le sue otto incomparabili armi.

9.19 Mentre lo vedeva avvicinarsi, la Devī suonò la conchiglia, e provocò un'eco intollerabile con la corda del suo arco,

9.20 quindi riempì il firmamento del suono della sua campana, che indebolì la forza della coalizione degli eserciti dei demoni.

9.21 Quindi il leone riempì lo spazio di ruggiti così potenti che fecero addirittura vacillare gli imponenti elefanti.

9.22 Kālī balzò in cielo ed atterrò sulle mani. Il suo rumore sovrastò tutti i suoni precedenti.

- 9.23 Śivadūtī esplose in risa forti e minacciose. Quando vide gli asura spaventarsi per i suoni, Śumbha andò su tutte le furie.
- 9.24 Ambikā intimò a quel malvagio di fermarsi, mentre gli dèi la incoraggiavano alla vittoria dalle loro posizioni nel cielo.
- 9.25 Śumbha si avvicinò e scagliò una terribile lancia fiammeggiante, ma la lancia infuocata della Devī respinse quella massa di fuoco in arrivo.
- 9.26 Il ruggito leonino di Śumbha pervase lo spazio tra il cielo, la terra e il mondo infernale, ma il violento tuono della Devī lo sovrastò, o Re.
- 9.27 La Devī spezzò le frecce volanti di Śumbha con le sue affilate frecce, e allo stesso modo lui spezzò le sue. Entrambi lanciavano centinaia di migliaia di frecce.
- 9.28 Allora la furiosa Caṇḍikā trafisse Śumbha con la lancia. Ferito, quegli svenne e cadde a terra.
- 9.29 Nel frattempo Niśumbha, riprendendo conoscenza, afferrò l'arco e scagliò le frecce contro la Devī, Kali e il leone.
- 9.30 E poi, creando diecimila braccia sul suo corpo, il capo dei daitya, figlio di Diti, travolse Caṇḍikā con diecimila dischi.
- 9.31 Così provocata, la gloriosa Durgā, che distrugge le avversità e le affezioni, spezzò quei dischi e i missili con le sue frecce.
- 9.32 Niśumbha, circondato dal suo esercito di demoni, afferrò rapidamente la mazza e si precipitò su Caṇḍikā per ucciderla.
- 9.33 Lei, prontamente, spezzò la mazza dell'impetuoso Niśumbha con la sua spada affilata. Quello afferrò la sua lancia,
- 9.34 e mentre si avvicinava con l'arma in mano, Caṇḍikā con una lancia lo trafisse proprio al cuore, lui che era stato il tormento degli dèi.
- 9.35 Dalla ferita aperta nel cuore uscì un altro essere potente e valoroso, che intimò alla Devī di fermarsi.
- 9.36 Scoppiando in una risata sarcastica, lei gli tagliò la testa con la spada e la figura che era appena emersa ricadde a terra.
- 9.37 Il leone divorò quindi gli asura prendendoli per il collo con le sue spaventose zanne, mentre Kālī e Śivadūtī divorarono gli altri.
- 9.38 Potenti asura perirono, trafitti dalla lancia di Kaumārī; altri rimpicciolivano a causa dell'acqua santificata dai mantra di Brahmāṇī.
- 9.39 Altri caddero, squarciati dal tridente di Māheśvarī; alcuni giacevano a terra, schiacciati dai colpi del muso di Vārāhī.
- 9.40 I Dānava furono fatti a pezzi, alcuni dal disco di Vaiṣṇavī e altri dai fulmini lanciati da Aindrī.
- 9.41 Alcuni asura morirono, altri fuggirono dalla battaglia, ed altri ancora furono divorati da Kālī, Śivadūtī e il leone ”.

CAPITOLO 10 L'UCCISIONE DI ŚUMBHA

10.1 Il veggente disse:

10.2 Alla vista del corpo senza vita di suo fratello Niśumbha, a lui più caro della stessa vita, e dello sterminio cui le sue truppe andavano incontro, Śumbha colmo di rabbia pronunciò queste parole:

10.3 “Oh Durgā, l’arroganza del potere ti corrompe, non far troppa mostra di orgoglio poiché sebbene ti dimostri sprezzante, la forza che usi in battaglia non ti appartiene.”

10.4 Allora la Devī rispose:

10.5 “Sono la sola ad abitare questo mondo. Chi altri può esserci all’infuori di me? Fa attenzione, essere indegno! Queste non sono altro che proiezioni del mio stesso potere, che adesso richiamo a me.”

10.6 All’istante tutte le dee, guidate da Brahmāṇī, si riunirono al corpo della Devī. Così Ambikā fu di nuovo una. 10.7 Allora la Devī disse:

10.8 “Ho richiamato a me le diverse forme da me abitate fino ad ora, tutte proiezioni del mio potere. Ora sono sola. Preparati a combattere.”

10.9 Il veggente proseguì:

10.10 “Fu così che scoppiò un’orrenda battaglia tra i due, la Devī e Śumbha, sotto gli occhi delle divinità e degli asura.

10.11 Piogge di frecce, armi affilatissime e colpi terrificanti si alternavano in un combattimento che teneva tutto il mondo con il fiato sospeso.

10.12 Centinaia le armi scagliate da Ambikā, tutte schivate dal capo dei daitya arroccato sulla difensiva.

10.13 Mentre i colpi magici da lui lanciati venivano distrutti uno a uno dalla Devī tra feroci grida di disprezzo.

10.14 L’asura la ricoprì allora con centinaia di frecce. Provocata, la Devī se le scrollò di dosso e spezzò il suo arco.

10.15 Senza più arco, il capo dei daitya afferrò la lancia, ma prima che questa potesse lasciare le sue mani, fu spezzata dalla Devī con il suo disco.

10.16 Allora, impugnata la spada dalle cento lune incastonate, il supremo signore dei daitya si scagliò sulla Devī.

10.17 Mentre avanzava, Caṇḍikā spezzò la spada con una freccia affilata scagliata dal suo arco e anche il suo scudo, lucente come i raggi del sole, finì in pezzi.

10.18 Abbattuto il destriero, spezzato l’arco, frantumato il carro, per distruggere Ambikā al daitya non rimase altro che afferrare una possente mazza ferrata.

10.19 Le frecce aguzze, da lei scagliate alla volta di Śumbha, fecero però a pezzi la mazza. Nemmeno questo servì a fermarlo perché continuò la sua corsa verso di lei con il pugno sollevato.

10.20 Il capo dei daitya abbatté il suo pugno sul cuore della Devī e lei lo colpì al petto con il suo palmo.

10.21 Colpito, il re dei demoni cadde a terra. Ma si rialzò

10.22 e con un salto afferrò la Devī sollevandola in cielo. Lì, a mezz’aria, Caṇḍikā combatté contro di lui.

10.23 Sospesi nel vuoto, il daitya e Caṇḍikā si sfidarono a mani nude come mai s’era visto prima, per la meraviglia di santi e saggi.

10.24 Al termine di un estenuante combattimento Ambikā lo afferrò, lo fece girare vorticosamente e lo scagliò al suolo.

10.25 Toccata terra, l’essere malvagio sollevò immediatamente il pugno e corse in avanti spinto dal desiderio di distruggere Ambikā.

10.26 La Devī allora scagliò su di lui la sua lancia trafiggendone il petto e

conficcando al suolo l'immondo re di tutte le creature demoniache.

10.27 Trafitto dall'arma della Devī, abbandonato dal soffio vitale, cadde al suolo facendo tremare la terra e tutti gli oceani, le isole e montagne.

10.28 Alla morte del malvagio l'universo si calmò, riacquistando il suo ordine naturale, e il cielo si rischiarò.

10.29 Alla caduta di Śumbha le possenti nubi di fuoco si dissolsero e i fiumi ripresero a scorrere nei loro letti.

10.30 Alla sua caduta esplose la gioia delle divinità, mentre musicisti celesti cantavano dolci melodie.

10.31 Altri suonavano e gruppi di ninfe celestiali danzavano. Venti favorevoli presero a soffiare mentre il sole splendeva in tutta la sua gloria.

10.32 I fuochi sacri brillavano di grazia e i suoni provenienti dalle quattro direzioni lentamente tacevano.

§§§

COMMENTO

“Sono la sola ad abitare questo mondo. Chi altri c'è all'infuori di me?” (10.5). Con questa affermazione dell'unità divina, che è stata definita il mahāvākya, o grande detto, del Devīmāhātmya, si rivela che tutte le dee che hanno combattuto al suo fianco: Kālī, Śivadūtī e Le madri non sono che proiezioni del suo potere, come lo sono tutte le altre forme che abitano il mondo (10.8).

Tuttavia, Śumbha, come ego individuale, non può mai andare oltre il velo illusorio di Mahāmāyā, che limita la coscienza alle dimensioni del tempo e dello spazio e crea il senso di separazione dell'individualità impermanente. Fino a quando Mahāmāyā non solleverà quel velo, la verità dell'essere infinito è al di là della sua comprensione.

Si può quindi osservare che la rivelazione della Devi come unità non duale dell'essere coincide con la morte dei demoni Shumba e Nishumba che avevano cercato di conquistarla, come si desidera una cosa. Poiché l'ego che desidera, e quindi separa e svilisce, non può sussistere dove si affaccia alla conquista della realtà superiore e assoluta. La battaglia incomincia con l'arroganza del desiderio intellettuale, che pone la dea tra le cose desiderabili per la propria collezione di vanità, e che viene perciò reso allegoricamente con la profferta del desiderio carnale. Non di meno, tra la volontà di possedere e l'essere si deve combattere una dura battaglia, che solleva i contendenti fino a battersi in cielo (a mezz'aria). Ma proprio sollevandosi, il desiderio è sconfitto. L'arroganza è infine battuta, trafitta, inchiodata al suolo. Una sola Realtà, senza possessori e posseduti, e che mai può essere posseduta, trionfa solenne e intatta.

Nell'immaginario occidentale Kali, e la forma divina femminile in generale, hanno assunto culturalmente i connotati dell'"eterno femminile", una formula stereotipata che raccoglie le peggiori pulsioni inconfessate e

oppressive, spacciata per archetipo. La rivelazione della Dea, nella visione originaria indiana, è il rivelarsi di Dio. In tutte le scritture che ne trattano si sottolinea che la Dea e il Dio sono la stessa cosa, e che se sussistessero separati nella percezione o nella devozione, vanno intesi comunque inseparabili e inconsistenti senza l'un l'altro.

A causa della cattiva coscienza occidentale, che ha riletto e manipolato l'eredità indiana, Kali stessa, e le immagini divine ad essa collegate, sono finite declassate a espressioni demoniache, figlie appunto dell'"eterno femminile" e delle tentazioni e della perdizione ad esso associate, del peccato e della via "sinistra", confinate a culti marginali e magici, invocate per ottenere poteri e risultati immediati, spesso esecrabili.

L'influenza delle culture europee ha demonizzato il culto femminile del divino, formulando una percezione connotata di caratteristiche necessariamente antagoniste e negative, demoniache e occulte. Abbiamo negli ultimi due secoli una fioritura di tantrismo in chiave occultistica e demoniaca, che senza dubbio è perfettamente conforme alle aspettative dei coloni britannici e dei lettori europei, avidi di esotismo, erotismo e paranormale, che ne conferma i pregiudizi culturali, che denominano inferiori, selvagge, amorali e oscure le culture diverse dalla propria, e nello stesso tempo ne alimentano la corruzione e la decadenza.

Il mito di Shumba e Nishumba, e del loro desiderio di "possedere" la Dea come una donna dalla bellezza abbagliante, oggetto dell'avidità dell'ignorante, sembra avere previsto questo scenario. Rappresenta perciò la sconfitta di qualsiasi attribuzione di valore o disvalore, di oggetto o di possesso, materiale o intellettuale, che possa limitare la Dea Madre al di sotto dell'Assoluto, tra gli oggetti e le forme.

Il rivelarsi della Dea come "unico esistente", presenza inconoscibile dell'Assoluto stesso, è la chiave di questa e delle scritture a Lei dedicate, il discrimine del vero, e la falsificazione di qualsiasi appropriazione. Kali è Dio: quando si parla di Kali, si parla di Dio, con le possibilità dell'esperienza specifica che il suo culto conferisce. Ma al cui fine, è la realizzazione è dell'Uno, dell'ordine e del Bene supremo, compassionevole e benevolo con i suoi conoscitori, spietato e terribile con i demoni dell'ignoranza.

Nel Srimad Devi Bhagavata Purana, La Dea stessa espone questo altissimo mistero nella più classica espressione vedantica:

"La Devi disse: "Questo intero universo, mobile e immobile, è creato da Mâyâ Saktî. Questa Mâyâ è concepita in Me. Non è, in realtà, diversa o separata da Me. Quindi io sono l'unica Chit, Intelligenza. Non c'è altro Logos all'infuori di me. Da un punto di vista empirico, sono conosciuta come Mâyâ, o come Vidyâ; ma visto dal punto di vista di Brahman, non esiste alcuna Mâyâ; esiste solo un Brahman, e io sono quel Brahma, della natura dell'Intelligenza. [...] Poiché i Jiva sono concepiti in moltitudine da

Mâyâ, non sono tali in realtà; così anche gli Îsvara sono concepiti molteplici da Mâyâ, ma non in sostanza. O Montagna! Questa Avidyâ, e nient'altro, è la causa della differenza tra gli Jîva. [...] A causa delle differenze tra i tre Guna e tra i loro oggetti, anche Mâyâ appare varia. E le loro differenze sono le cause dei differenti Îsvara, Brahma, Visnu e altri. O Montagna! Tutto questo mondo è intessuto in Me; Sono io quell' Îsvara che risiede nei corpi causali; Io sono Hiranyagarbha che risiede nei corpi sottili e sono io Virât, che risiede nei corpi grossolani. Io sono Brahmâ, Visnu e Mahesvara; Io sono Brahmânî, Vaisnavi e Raudrî Sakti. Io sono il sole, io sono la luna, io sono le stelle; io sono le bestie, gli uccelli, i Chandâla e io sono il ladro, io sono il cacciatore crudele; io sono le persone virtuose di animo elevato e sono la femmina, il maschio e l'ermafrodita. Non c'è dubbio su questo. O Montagna! Ovunque ci sia qualsiasi cosa, vista o udita, io sono sempre lì, all'interno e all'esterno, e non c'è niente, mobile o immobile, che può esistere senza di me. Se ce ne fossero, sarebbero come i figli di una donna sterile. Proprio come una corda viene scambiata per un serpente o una ghirlanda, così io sono l'Unico Brahman che appare come Îsvara, ecc. Non c'è dubbio in questo. Questo mondo non può apparire senza un sostrato. E quel substrato è la mia esistenza. Non ci può essere nient'altro." [Srimad Devi Bhagavata Purana, Libro VII, Capitolo 32]

Il Devîmâhâtmya esprime l'illuminazione spirituale con l'immagine beatifica di un universo che ha restaurato l'ordine perfetto (10.28–32). Si legge un'immagine di calma e chiarezza, in cui tutto è esattamente come dovrebbe essere, ma quelle immagini poetiche sono solo allegorie dell'anima che trascende nell'inesprimibile. In precedenza, lo stesso Devîmâhâtmya in più passaggi ammetteva impossibilità a lodare la Dea con una descrizione appropriata, poiché "insondabile anche a Viṣṇu, Śiva e gli altri dèi"(4.7).

L'esperienza mistica - la conoscenza immediata e diretta del Divino - non può essere descritta, perciò ogni tradizione ha descritto con formule culturali canoniche il Mistero che è origine di ogni forma e parola, ma non può essere oggetto nemmeno della proprietà della parola e della forma, ma può essere riconosciuto e contemplato nel presente della Sua rivelazione.

Nella Śvetâśvatara Upanisad il saggio si rivolge ai suoi discepoli chiamandoli "figli di immortale beatitudine" e dichiara: "Ho conosciuto l'immutabile, primordiale Uno, il Sé interiore di tutto, ovunque presente e onnipervadente, che i saggi dichiarano libero dalla nascita ed eterno "(ŚU 3.21).

Questa visione beatifica e universale sarà celebrata da tutti gli Dei riuniti, nell'inno celeberrimo nel capitolo successivo.

GIORNO 7: CAPITOLO XI (LODE DI NARAYANI)

CAPITOLO 11: INNO A NARAYANI

11.1 Disse il Rishi:

11.2 Quando il grande signore degli asura fu ucciso dalla Devi, Indra e gli altri deva, condotti da Agni, lodarono Katyayani per aver soddisfatto i loro desideri.

11.3. "Oh Devi, Tu che rimuovi le sofferenze dei tuoi devoti, sii benevola. Sii propizia, Oh Madre del mondo intero. Sii benevola, Oh Madre dell'universo. Proteggi l'universo. Tu sei, Oh Devi, la sovrana di tutto ciò che si muove e che non si muove.

11.4. Tu sei l'unico sostegno del mondo, perché Tu esisti nella forma della terra. Per Te, che esisti nella forma dell'acqua, tutto questo universo può prosperare, Oh Devi dalla potenza insuperabile!

11.5. Tu sei energia illimitata, il potere di Vishnu, infinito vigore. Tu sei la Maya primordiale. E tutto l'universo è preda dell'illusione. Oh Devi, è grazie alla tua benevolenza, se concedi la liberazione da questo mondo.

11.6. Tutte le conoscenze ti appartengono, Oh Devi; così come tutte le donne nel mondo. Da Te sola, la Madre, questo mondo è riempito. Quale degno encomio ci può essere per Te che sei al di là di ogni lode?

11.7. Tu che sei l'origine di tutti gli esseri, del piacere come della liberazione, quali parole, per quanto eccellenti, possono lodarti?

11.8. Salve a Te, Devi Narayani, Tu che risiedi come intelligenza nei cuori di tutte le creature, e sei per loro piacere e liberazione.

11.9. Salve a Te, Narayani, Tu che provochi il cambiamento nello scandire del tempo, tu che hai il potere di distruggere l'universo.

11.10. Salve a Te, Narayani, Tu che sei il bene di tutto ciò che è buono, Oh Devi benevola, che realizzi ogni intento, che sei il rifugio, Oh Gauri luminosa!

11.11. Salve a Te, Narayani, Tu che hai il potere della creazione, del sostenimento e della distruzione e che sei eterna. Tu sei l'origine e l'incarnazione dei tre guna.

11.12. Salve a Te, Narayani, Tu che soccorri l'afflitto e l'oppresso che prendono rifugio in Te. Tu, Devi che rimuovi le sofferenze di tutti!

11.13. Salve a Te, Narayani, che assumi la forma di Brahmani, che viaggi nel carro trainato dai cigni, Devi che aspergi acqua benedetta.

11.14. Salve a Te, Narayani, che nella forma di Mahesvari, porti il tridente, la luna e il serpente, e cavalchi il grande toro.

11.15. Salve a Te, Narayani, che sei accompagnata dal pavone e dal gallo, e che porti una grande lancia. Tu che illuminata di innocenza prendi la forma di Kaumari.

11.16. Salve a Te, Narayani, che nella forma di Vaisnavi porti le grandi armi come la conchiglia, il disco, il bastone e l'arco, sii benevola.

11.17. Salve a Te, Oh Narayani, Tu che nella forma del cinghiale porti il disco e sollevi la Terra con la tua zanna, Oh Devi di lieto auspicio.

11.18. Salve a Te, Narayani, che nella forma fiera di Narasimha, combatti

per sconfiggere i daitya, Tu che proteggi i tre mondi.

11.19. Salve a Te, Narayani, con la corona e il fulmine, che abbagli con mille occhi, e che hai tolto il respiro di Vrtra, Oh Aindri!

11.20. Salve a Te, Narayani, che nella forma di Shivaduti hai sconfitto i possenti eserciti del daitya, Oh Tu dalla forma terribile e dalla voce possente!

11.21. Salve a Te, Narayani, Tu che hai mostrato la forza dei tuoi denti e che sei adornata con una ghirlanda di teste, Oh Chamunda, che hai ucciso Munda!

11.22. Salve a Te, Narayani, Tu che sei la buona fortuna, la modestia, la grande saggezza, la fede, il nutrimento e la pietà per i defunti, Oh Tu che sei la costante. Tu che sei la grande notte e la grande Illusione.

11.23. Salve a Te, Narayani, l'eccellente Sarasvati, l'intelligenza, la prosperità, la posa celeste, la scura, la perenne, sii benevola.

11.24. Oh Regina di tutti, Tu che esisti in tutte le forme, e che possiedi ogni potere, salvaci dall'errore, Oh Devi. Salve a Te, Durga!

11.25. Possa la Tua benevolenza proteggerci da tutte le paure. Salve a Te, Katyayani!

11.26. Terribile e fiammeggiante, distruttrice degli asura, il Tuo tridente ci protegga dalla paura. Salve a Te, Bhadrakali!

11.27. Possa proteggerci la Tua campana che riempie il mondo col suo rintocco e che distrugge l'arroganza dei daitya, Oh Devi che come una madre proteggi i tuoi figli.

11.28. Possa la Tua spada, tinta del sangue degli asura e raggianti di luce, esserci favorevole, Oh Chandika, sia lode a Te.

11.29. Quando sei benevola, distruggi ogni afflizione, ma quando sei adirata Tu rendi vano ogni desiderio. Nessun male tocca coloro che in te cercano rifugio. E quelli che ti hanno trovato diventano rifugio per tutti gli altri.

11.30. Oh Devi, moltiplicando la tua forma in molte altre, hai sconfitto i grandi asura che odiano il bene, Oh Ambika, chi altro lo può fare?

11.31. Chi è eccetto Te è l'essenza di tutte le scienze, nelle sacre scritture e della sapienza dei Veda? Chi altri oltre te tiene questo universo nell'oscurità dell'attaccamento?

11.32. Dove ci sono demoni e serpenti velenosi, dove ci sono nemici e ladri, dove ci sono pericoli, nella foresta e in mezzo al mare, Tu sei lì, e proteggi il mondo.

11.33. Oh Regina dell'universo, Tu proteggi l'universo. Come anima dell'universo, Tu sostieni tutto. Tu sei la Dea degna di essere adorata dai re. Quelli che Te lodano con devozione diventano il rifugio del mondo.

11.34. Oh Devi, sii lieta e proteggici sempre dalla paura dei nemici, come hai fatto vincendo sugli asura. E distruggi il male e le calamità che provengono dall'esito di cattive azioni.

11.35. Oh Devi Tu che rimuovi le afflizioni dell'universo, sii benevola con noi che ti lodiamo. Oh Tu degna dell'adorazione degli abitanti dei tre mondi, benedici i mondi." 11.36 La Devi disse:

11.37. "Oh Deva, sono pronta a concedervi un desiderio. Scegliete qualsiasi dono desiderate per il bene del mondo. Io l'accorderò!". 11.38 I deva

dissero:

11.39. "Oh Regina di tutti, che tu voglia distruggere tutti i nostri nemici e tutte le affezioni dei tre mondi. 11.40 La Devi disse:

11.41. "Nella ventottesima era, durante il periodo di Avaisvsvata Manu, rinasceranno due altri grandi asura, Shumbha e Nishumbha.

11.42. Allora nascerò dall'utero di Yasoda (la madre di Krishna), nella casa del pastore Nanda, e tra le montagne di Vindhya, io li distruggerò entrambi.

11.43. E quando si saranno di nuovo incarnati sulla terra, io ucciderò i demoni discendenti di Vipracitti.

11.44. Divorerò i fieri e grandi asura discendenti di Vipracitti, e i miei denti diverranno rossi come il fiore di melograno.

11.45. Perciò quando i deva in cielo e gli uomini sulla terra mi lodano, mi chiameranno quella dai denti rossi.

11.46. E di nuovo quando non ci sarà pioggia per un periodo di cento anni, invocata dagli asceti, nascerò sulla terra oppressa dalla siccità ma non sarò generata da nessuna madre.

11.47. Poiché guarderò con cento occhi, mi chiameranno Śatākṣī.

11.48. Causando il ritorno della pioggia, nutrirò il mondo con vegetali che nasceranno dal mio stesso corpo.

11.49. Sarò poi chiamata Sakambhari.

11.50 e quindi ucciderò i grandi asura chiamati Durgama. Perciò avrò il nome di Durga devi e di nuovo,

11.51. prendendo una forma terribile sulle montagne dell'Himalaya, distruggerò i demoni per la protezione degli asceti.

11.52 Poi tutti i muni, inchinandosi, mi loderanno, per cui avrò il nome di Bhimadevi.

11.53 Quando l'asura chiamato Aruna porterà la devastazione nei tre mondi, prenderò la forma di uno sciame di api

11.54 e ucciderò il grande asura per il bene del mondo. E mi loderanno ovunque come Bhramari.

11.55. Ogni volta che arriveranno i demoni costituiranno un pericolo mi incernerò e li distruggerò."

§§§

TRASCRIZIONE

Indra e gli altri dei, guidati da Agni, si inchinano alla Devi colmi di gratitudine. Il testo dell'inno riassume sostanzialmente i temi e gli attributi della Dea che sono stati espressi e meditati negli episodi del Mahatmya. Questo quarto e ultimo inno, il Nārāyanīstuti (11.3–35), o Narayani Stotram, è uno dei canti devozionali più popolari dell'India, quello che quotidianamente, almeno nei primi versi, viene offerto alla Madre divina. Poiché è per eccellenza il canto devozionale dedicato alla Dea, trascriviamo le parole dell'inno, così che chi lo desidera lo possa recitare.

NARAYANI STOTRAM

- 1 Kalakashtadhi roopena parinama pradhayini,
Visvasyoparathou shakthe, narayani namosthutte.
2. Sarva mangala mangalye, Shive, sarvartha sadhake,
Saranye triambike Gowri narayani namosthutte.
3. Srushti sthithi vinasanam sakthi bhoothe, sanathani,
Gunasraye, gunamaye, narayani namosthutte.
4. Saranagatha deenaartha, parithrana parayane,
Sarvsyarthi hare devi, narayani namosthutte.
5. Hamsa yuktha vimanasthe, brahmani roopa dharini,
Kaushambha ksharike devi, Narayani namoshthutte.
6. Trishula chandrahi dhare, maha vrushabha vahini,
Maheswari swaropena narayani namosthutte.
7. Mayura kukkuda vruthe, maha shakthi dhare anaghe,
Kaumari roopa samsthane, Narayani namosthutte.
8. Samkha chakra gadha sarnkhya graheetha paramayudhe,
Praseedha Vaishnavi roope, Narayani namoshthutte.
9. Graheethogra maha chakre, damshtro dhyutha vasundhare,
Varaha roopini, shive, narayani namosthutte.
10. Nrusimha roopenogrena hanthum daithyan kruthodhyame,
Trilokya trana sahithe, Narayani namosthutte.
11. Kiritini, maha vajre, sahasra nayanojwale,
Vruthra prana hare, narayani namoshthe.
12. Shivadhoothi swaropena hatha daithya maha bale,
Ghora roope, maharave, Narayani namosthutte.
13. Damshttra karala vadane, siro mala vibhooshane,
Chamunde, munda madhane, narayani namosthutte.
14. Lakshmi lajje mahavidhye, sradhe, pushti swadhe, druve,
Maha rathri maha maye, Narayani namosthutte.
15. Medhe, saraswathi, vare, bhoothi bhabravi, thamasi,
Niyathe, thwam, praseedhesa, narayani namosthutte.

16. Sarva swaroope sarveshe, sarva shakthi samanvithe,
Bhayebhya sthrahino devi, durga devi namosthute.

17. Ethathe vadanam soumyam, lochana thraya bhooshitham,
Pathu na sarva bhoothebhya, kathyayani namosthute.

18. Jwala karala mathyugra maseshasura soodhanam,
Trishoolam padu no bheeder bhadrakali, namosthute.

GIORNO 8: CAPITOLO XII (PHALASTUTI)

CAPITOLO 12: LA BENEDIZIONE

12.1 La Devī disse:

12.2 “Libererò da ogni sventura coloro che, con mente raccolta, si rivolgeranno a me cantando questi inni.

12.3 Coloro i quali canteranno la distruzione di Madhu e Kaiṭabha, l'uccisione di Mahiṣāsura e la disfatta di Śumbha e Niśumbha

12.4 nell'ottavo, quattordicesimo e nono giorno della quindicina lunare, e quelli che ascolteranno con devozione il supremo poema della mia gloria

12.5 non patiranno alcun male, né disgrazia derivante da azioni errate. Per costoro non ci sarà né povertà né separazione dai propri cari,

12.6 né insidie da parte di nemici, ladri o regnanti. Né in nessun momento subiranno danni a causa di armi, incendi o inondazioni.

12.7 Il poema della mia gloria deve essere recitato con mente concentrata e ascoltato con devozione, poiché rappresenta la via suprema per la felicità.

12.8 Possa la mia glorificazione porre fine a tutte le disgrazie originate da pestilenze e dai tre tipi di calamità.

12.9 Il mio santuario in cui è recitato con continuità e rettitudine, quel luogo non sarà da me mai abbandonato. Lì la mia presenza è e rimarrà costante.

12.10 Nell'offerta delle oblazioni, nell'adorazione, nella cerimonia del fuoco e nella grande festa, le mie azioni dovranno essere proclamate e ascoltate.

12.11 Se le offerte saranno fatte dimostrando vera devozione, anche senza adeguata conoscenza, le riceverò volentieri e così sarà anche per l'oblazione del fuoco.

12.12 Alla grande celebrazione annuale (Navratri) che si svolge nella stagione autunnale, coloro che ascolteranno il poema della mia gloria ricolmi di devozione

12.13 per mezzo della mia grazia saranno liberati da tutte le affezioni e premiati con ricchezze, grano e discendenza. Di tutto ciò non dubitate.

12.14 Con l'ascolto della mia gloria, delle mie manifestazioni benevole e della mia abilità in battaglia, diventeranno impavidi.

12.15 Coloro che ascoltano la mia glorificazione, sappiano che i loro avversari non avranno mai la meglio. Saranno benedetti dal benessere, e le loro famiglie gioiranno.

12.16 Ascoltino coloro che sono turbati dagli incubi o dagli influssi nefasti delle stelle, e durante i rituali per scacciare il male il poema della mia gloria dovrebbe sempre essere ascoltato.

12.17 Disgrazie e malattie spariranno, e gli incubi si tramuteranno in dolci sogni.

12.18 I bambini sopraffatti dalle convulsioni si calmeranno e, laddove la discordia divide, l'amicizia sarà restituita.

12.19 È insuperabile nel mitigare il potere di tutti i malfattori. In verità la sua recitazione porta alla distruzione di demoni, fantasmi e spiriti.

12.20 La glorificazione delle mie virtù porta il recitante più vicino a me.

12.21 Come delle offerte dei migliori bovini, di fiori, regali, incenso,

profumi e luci fatti giorno e notte per un anno; e come del cibo donato ai Bramini, delle oblazioni, dell'acqua consacrata;

12.22 e come delle diverse altre propiziazioni e offerte; così dell'ascolto dei racconti delle mie gesta mi compiaccio.

12.23 Quando ascoltato, il poema della mia gloria rimuove ogni impurità e concede la libertà dalle malattie. Il racconto delle mie nascite conferisce protezione dagli spiriti maligni.

12.24 Poiché ripercorre le mie azioni in battaglia e la sconfitta per mia mano dei malvagi daitya, il suo ascolto dissipa ogni paura del nemico.

12.25 Le lodi pronunciate da voi e dai veggenti bramini e dallo stesso Brahmā generano una mente spirituale.

12.26 Quando si è in una foresta, o su una strada solitaria, o si è circondati da un incendio nel bosco, o accerchiati da ladri in un luogo desolato o catturati dai nemici,

12.27 quando si è inseguiti da leoni e tigri o elefanti selvatici nella giungla, quando si viene imprigionati o condannati a morte da un re adirato,

12.28 quando ci si trova in una barca alla mercé di venti furiosi o si è assaliti da armi sfreccianti nel mezzo alla battaglia,

12.29 quando si ci si trova intrappolati in terribili ristrettezze o tormentati dall'agonia, chiunque ricorderà le mie azioni sarà liberato dal pericolo.

12.30 In virtù del mio potere, leoni e bestie, ladri e nemici fuggono lontano da colui che ricorda queste mie azioni."

12.31 Il veggente disse:

12.32 "Dopo aver così parlato, la beata Caṇḍikā, splendente di valore, scomparve dalla vista degli dei.

12.33 I loro nemici caddero sconfitti, le divinità furono liberate dall'afflizione. Rientrarono in possesso di tutti i loro domini e ognuno di loro prese parte ai sacrifici.

12.34 Per quanto riguarda i daitya, dopo che la Devī ebbe vinto in battaglia i due nemici degli dei, Śumbha l'oppressore del mondo, terribilmente feroce e ineguagliabile nella prodezza,

12.35 e Niśumbha, grande nel valore, fecero tutti ritorno nell'oltretomba.

12.36 Così, o re, la Devi benedetta, anche se eterna, si manifesta ancora e ancora per assicurare la protezione del mondo.

12.37 Attraverso lei questo universo è ingannato. Da lei stessa tutto promana. Implorata, dona la giusta conoscenza; propiziata, dona prosperità.

12.38 O re, da lei tutto questo universo è pervaso, da Mahākālī, la grande distruttrice alla fine dei tempi.

12.39 Alla fine dei tempi, lei sarà la grande distruttrice. Esistente da tutta l'eternità, diventa essa stessa creazione. Lei, l'eterna, dona sostentamento a tutti gli esseri.

12.40 In tempi di benessere è fonte di buona fortuna, garantendo prosperità nelle case degli esseri umani. In tempi di privazione, è fonte di disgrazia, portando rovina.

12.41 E così, lodata e adorata con fiori, incenso, profumi e quant'altro, concede ricchezza, discendenza e una mente pura fondata sulla rettitudine".

§§§

COMMENTO

Gran parte del capitolo 12 ricalca la struttura di un phalaśruti, un elenco convenzionale dei meriti e dei benefici derivanti dal recitare o ascoltare un testo sacro. Qui la stessa Devī spiega che il suo Māhātmya va recitato e ascoltato con mente raccolta (12.2, 12.4, 12.7). Un'attenzione totale e costante è essenziale in tutte le forme di sādhana, incluso il culto rituale e la meditazione, e con tale approccio vanno cantate le lodi della Divina Madre. Oltre all'attenzione, la devozione è fondamentale (12.4, 12.7, 12.12).

Il testo raccomanda i tempi e i luoghi per la recitazione: in particolari giorni di buon auspicio durante il mese lunare (12.4), nel corso della grande festa autunnale (12.10, 12.12) e all'interno del santuario della Devī (12.9).

Storicamente, i templi dedicati a Durgā si affermarono definitivamente a partire dal VI secolo d.C. Ciò che il testo aggiunge alla nostra conoscenza è che la recitazione del Devīmāhātmya attira la presenza divina in quei luoghi e li rende sacri (12.9). Anche la ricorrenza della grande festa autunnale (12.10, 12.12) era ben consolidata al tempo in cui fu redatto il Devīmāhātmya. La si può vedere come un antico prototipo del moderno Navarātri, o come continuazione diretta l'uno dell'altro, una celebrazione del raccolto con radici nel ciclo agricolo. Su questo ultimo punto non ci sono dubbi; persino la carnagione gialla delle immagini di Durgā mostrate durante la festa richiamano i campi dorati di grano maturo e riso che brillavano alla luce del sole autunnale. La descrizione della pūjā formale, accompagnata dalla recitazione del Devīmāhātmya, e del fuoco sacrificale homa (12.10), si ricollega al Durgā Pūjā oggi come allora. Durante questo periodo di festività è molto probabile che il culto, allora come oggi, avvenisse nei templi e nelle abitazioni private, poiché il testo fa una concessione a coloro che non sono esperti nelle arti del culto e del sacrificio, affermando che anche atti formulati in maniera imperfetta saranno ricevuti con piacere (12.11).

Allo stesso tempo, la sola recitazione del testo è gradita alla Devi quanto le offerte sontuose, l'adorazione rituale e l'osservanza di altri doveri religiosi (12.21–22). I versi o mantra hanno essi stessi il potere di attirare il recitatore o l'ascoltatore verso la divinità (12.20) rimuovendo ogni impurità (12.23), e producendo una mente benedetta (12.25). Māhātmya è quindi "la via suprema per il benessere" (12.7).

Se correttamente recitato o ascoltato, il Devīmāhātmya dà accesso al suo potere intrinseco. Come i versi sacri attirano la coscienza individualizzata verso la coscienza universale, l'energia della Devi che procede attraverso le parole sacre distrugge ogni sventura (12.2) in modo che nessun male colpisca i suoi devoti (12.5). Poiché protegge dalle "disgrazie derivanti da azioni malvagie" (12.5), il potere della Divina Madre sulla legge del karma è una manifestazione della sua grazia. Il testo conferma che i suoi devoti "saranno liberati per mia grazia da tutte le afflizioni" (12.13), tra cui la povertà e la separazione dai propri cari (12.5).

I sei pericoli elencati nel versetto 12.6 sono di due tipi: quelli derivanti dall'agire umano (nemici, ladri, re e armi) e quelli derivanti da catastrofi naturali (fuoco e inondazioni). Si tratta di due dei "tre tipi di calamità", che si dice mähātmya possa fermare (12.8). Le tre categorie sono: adhibhautika (derivante dalle azioni degli altri nel mondo oggettivo esterno a se stessi), adhidaivika (riguardante gli dei o l'agente divino che opera attraverso oggetti materiali - i cosiddetti "atti di Dio", ovvero terremoti, incendi e inondazioni) e adhyātmika (relativa alla persona, come malattie fisiche, angoscia mentale e sofferenza autoinflitta).

Questa triade influenza il nostro benessere fisico e psicologico. Per quanto riguarda il corpo, la recitazione del testo allontana le "disgrazie nate dalla pestilenza" (12,8) e le convulsioni dei bambini (12,18), e "garantisce la liberazione dalle malattie" (12.23). Inoltre, protegge dalle minacce fisiche (12.6, 12.26–30), comprese quelle causate da calamità naturali, animali selvatici, guerre, criminalità e ingiustizia sociale. Questi ultimi versi sono straordinariamente ricchi di materiale trovato in precedenti inni e scopriamo che i versi da 12.26 a 28 citano effettivamente tali fonti: il Rātrī Khila Ṛgvedico, il Durgāstotra, il Durgāstava e l'Elogio di Viṣṇu a Nidrā nel Harivaṃśa.

Più pervasivo di tutti è il riferimento alle foreste, di solito caratterizzate negli inni precedenti come "cupe" per enfatizzare i pericoli che si nascondono in esse. Ciò che distingue il passaggio conclusivo (12.26–30) dalle altre parti del phalaśruti è la sua esclusiva enfasi sul pericolo all'interno dell'ambiente fisico.

Basata su testi precedenti, che mostrano come quelle idee fossero ampiamente attestate e persino standardizzate, la porzione finale del phalaśruti ha quindi origini molto antiche.

I versi del phalaśruti che affrontano i pericoli psicologici o non fisici invece non sono presenti nelle fonti precedenti. I versi da 12.13 a 15, dopo aver enfatizzato i benefici materiali di ricchezza, grano e discendenza, si rivolgono alla questione della paura in senso più ampio; collegano l'abilità della Devi in battaglia e la distruzione dei nemici all'assenza di paura, al benessere e alla gioia. Il legame tra le vittorie allegoriche, che rappresentano la crescita psicologica e spirituale, e la conseguente assenza di paura ricorrono nel versetto 12.24. Per quanto riguarda le forme più specifiche di benessere mentale, si dice che la recitazione o l'ascolto del testo "trasformi gli incubi in sogni d'oro" (12.17), allevi l'ansia causata dall'influsso malevolo delle stelle e di altre portentose malvagità (12.16–17) e annulli l'influenza degli spiriti maligni (12.19, 12.23). Associare il disagio psicologico (così come l'effettiva sventura) all'operato di influenze astrologiche avverse o al possesso demoniaco può sembrare strano alla luce della scienza moderna, che ha identificato altre cause di ansia o comportamento disfunzionale e sviluppato altri metodi di trattamento; tuttavia, il potere della guarigione spirituale ha una validità che la scienza è sempre più disposta a riconoscere.

Guardando alla sfera sociale, laddove si manifesta discordia all'interno delle relazioni umane, si dice che la recitazione del Devīmāhātmya porti

riconciliazione (12.18). I benefici del Devīmāhātmya si applicano quindi a tutte le aree dell'esistenza, promuovendo l'armonia e la giustizia sociale, la salute e la sicurezza fisica, e l'unità psicologica e spirituale.

I benefici promessi dalla lettura del Devi Mahatmya discendono da alcuni concetti fondamentali della metafisica e dell'escatologia indiana.

La mente è considerata, con sorprendente intuizione cognitivista, un elemento dotato di plasticità, non diversamente dagli organi di senso, e la cui funzione, che consiste nell'apprendimento, è sostanzialmente la Grazia della Devi stessa, che più volte viene invocata come intelligenza che risiede in tutti gli esseri. “Si diventa ciò che si pensa” è il motto che induce il devoto a dedicarsi allo studio delle scritture per dominare la mente con l'apprendimento. La mente diventa ciò a cui la si espone costantemente, il bene e il male non sono intrinseci, sono atteggiamenti che possono essere veicolati con la conoscenza, fino a condurre alla liberazione dalle limitazione e dalle avversità che ostacolano la sua illuminazione. La mente “benedetta”, o spirituale, è la mente che risuona delle parole sacre, che ha forgiato la sua esperienza e quindi la personalità che ne discende, con l'esperienza del sacro.

La Parola, che è la prima manifestazione della Madre divina, è lo strumento e la sostanza dell'esperienza superiore. Superiore ai demoni, che nel Phalastuti hanno una piena e concreta fisionomia psicologica: incubi, sogni, ossessioni, pensieri che oggi definiremmo nevrotici, che impediscono di raggiungere benessere e stabilità. Questa è l'armata demoniaca che la Devi si impegna a sconfiggere nella vita vissuta dei suoi devoti. Questa raccolta di inni è il grande esorcismo e la terapia con cui avvicinare ciò che di oscuro e incontrollabile affligge la mente.

*GIORNO 9: CAPITOLO XIII (BENEDIZIONE DI SURATHA E SAMADHI)*CAPITOLO 13: LA BENEDIZIONE DEL RE SURATHA E DEL
MERCANTE SAMADHI

13.1 Il veggente disse:

13.2 "Così ti ho narrato, o re, la suprema gloria della Devi:

13.3 Tale è lo splendore della Devi, da cui il mondo è sostenuto, così è la conoscenza modellata dalla benedetta Viṣṇumāyā.

13.4 Da lei siete stati illusi tu e questo mercante e altre sagge persone, proprio come altri sono stati e saranno illusi.

13.5 O grande re, rifugiati in lei, la sovrana suprema. Quando venerata, conferisce all'umanità gioia, elevazione e liberazione completa".

13.6 Mārkaṇḍeya disse:

13.7 Ascoltando queste parole, il re Suratha si inchinò con reverenza dinnanzi all'illustre veggente, maestro di austere pratiche spirituali.

13.8 Sconfortato dall'eccessivo attaccamento alle cose materiali e dalla perdita del suo regno, immediatamente si dedicò alla pratica più rigorosa, e così fece il mercante,

13.9 con lo scopo di ottenere la visione della Madre. Il re e il mercante si stabilirono su una sponda del fiume e si impegnarono nella pratica spirituale, cantando il supremo inno alla Devi.

13.10 Dopo aver modellato con la terra un'immagine della Devi sulla riva del fiume, i due presero ad adorarla con fiori, incenso, fuoco e libagioni d'acqua.

13.11 Digiunando, trattenendo i sensi, con mente sempre concentrata, le porgevano offerte cospargendole con il sangue dei loro stessi corpi.

13.12 Quando l'ebbero adorata in tal modo per tre anni, Caṇḍikā, il sostegno dell'universo, fu soddisfatta. Apparve quindi dinnanzi a loro e parlò.

13.13 La Devi disse:

13.14 "Ciò che desideri, o re, e tu, [che sei stato] la gioia della tua famiglia,

13.15 lo riceverete da me. Con piacere, io ve lo concederò.

13.16 Mārkaṇḍeya disse:

13.17 Allora il re scelse un regno imperituro in un'altra vita e anche che il suo regno terreno fosse infine sottratto con la forza al controllo dei nemici.

13.18 E poi il saggio mercante, con mente calma, fece richiesta di quella conoscenza che recide l'attaccamento da "io" e "mio".

13.19 La Devi disse:

13.20 "Tra pochi giorni, o re, riprenderai il tuo regno.

13.21 Quando i tuoi nemici saranno stati vinti, il regno ritornerà ad essere tuo.

13.22 E dopo la tua morte otterrai un'altra nascita dal dio del sole Vivasvat.

13.23 Ritornerai quindi sulla terra, e regnerai su quell'epoca, come il Manu conosciuto con il nome di Sāvārṇi.

13.24 E la realizzazione che tu desideri, o più illustre tra tutti i commercianti,

13.25 a te la concedo. La conoscenza che porta alla Liberazione finale sarà tua".

13.26 Mārkaṇḍeya disse:

13.27 Quando ebbe dato a ciascuno le realizzazione desiderata, la Devi, lodata con devozione da entrambi, scomparve dalla loro vista.

13.28 Così, dopo aver ricevuto la benedizione della Devi, Suratha, il migliore dei sovrani, ottenne una nuova nascita dal dio del sole per divenire il manu Sāvārṇi,

13.29 egli diventerà il manu di nome Sāvārṇi. Klīm OM.

Si conclude così il Devīmāhātmya in 700 versi.

OM tat sat OM

§§§

COMMENTO

Quando si congedano da Medhas, il re e il mercante si dirigono verso la riva di un fiume e si impegnano in una sādhana intensa (13.9-11). Cantano l'inno supremo alla Devī e modellano un'immagine di terra, probabilmente molto simile a quelle ancora realizzate in India per la Durgā Pūjā d'autunno.

Anche gli altri dettagli dell'adorazione e delle austerità, fatta eccezione per l'offerta di sangue umano, si ritrovano nelle pratiche moderne. Il digiuno significa non solo limitazione del nutrimento fisico, ma anche di qualsiasi cosa assunta attraverso i sensi, perché nel senso più ampio, "cibo" include tutto ciò che è sensoriale e intellettuale. Ridurre al minimo il cibo implica non solo l'ascetismo fisico, ma anche calmare la mente attraverso il controllo di tutto ciò che la stimola.

Quindi, Devī Caṇḍikā appare al re e al mercante e concede a ciascuno di esaudire il proprio desiderio. Secondo ciò che ciascuno di essi ha maturato con l'ascesi, la Devī concede che il re combatterà coraggiosamente e riconquisterà il suo regno terreno. Dopo la sua morte, il dio del sole, Vivasvat, gli garantirà la rinascita come Sāvārṇi, il manu dell'ottavo manvantara. E Samadhi, attraverso la conoscenza, raggiungerà il samadhi, l'unione con l'Assoluto.

In questa scena finale, la Devī appare esattamente come definita nel verso 11.7 del Nārāyaṇīstuti: la dispensatrice di godimento mondano e della liberazione finale (bhuktimuktipradāyinī).

“Colei che è diventata tutte le cose” esiste dall'eternità e prende forma come creazione (12.39). Tutto ciò che è finito esiste nell'infinita Śakti, che è allo stesso tempo la realtà non duale e il caleidoscopico universo che è la forma luminosa del senza forma. La visione onnicomprensiva del Devīmāhātmya vede tutto l'essere e il divenire come una realtà, perché la Madre è tutto e di tutto è Madre.

Le differenti direzioni dell'esito della sadhana, il trono regale per l'uno e la liberazione per l'altro hanno importanti significati anche per la definizione generale delle discipline che si intendono qui sotto la protezione della

Madre, quindi riconosciute nel Dharma. Si possono vedere i due sentieri rappresentare Karma Marga e Jnana Marga: al re simbolicamente è concessa la realizzazione della disciplina sacrificale, che concede il regno nel mondo del sole, tra gli dei, e all'uomo comune la possibilità di accedere alla Liberazione, a prescindere dalla sua nascita e iniziazione. Questa definizione è importante. La tradizione ammette entrambe le vie come degne e riconosciute, e Shakaracharya, che insegnerà specialmente la seconda, dirà però che è sulla “duplice via” che questo mondo è sostenuto. Come due colonne parallele che sostengono l'ordine sacro.

Ma non è all'uomo comune che è concesso il regno, si può osservare. L'uomo comune, il commerciante, che nella storia ha perduto ogni cosa, come l'ha perduta il re, ha davanti a sé la via senza appigli della Liberazione. Perduta la via dei Padri, che lo collocava tra le mura domestiche come sacrificatore dei fuochi domestici, la sua uscita dal mondo passa per la via del Rinunciante, a cui è ammesso dalla Devi, senza alcun'altra mediazione, fino alla Liberazione. Il re invece può riottenere il suo status regale, perché la sovranità tradizionale è già un voto e un sacrificio, stabilito solennemente con il rito di consacrazione e perciò irreversibile. La regalità tradizionale è vista come uno status già semi-divino, per accedere al quale l'uomo che “volle farsi re” sacrifica se stesso, nel corpo del cavallo, per consacrarsi al bene del regno, come sua divinità incarnata, ormai tutt'uno con la funzione sovrana e divina che ha assunto. Dunque, per ciò, la regalità non viene cancellata, in quanto già implica la morte iniziatica. La Liberazione, intesa sia come disciplina volta alla liberazione, quanto, e ancor più, come compimento, è l'unico contraltare possibile, dove l'iniziato compie il sacrificio di sé per un regalità ancora superiore, la realizzazione dell'Atman, l'identità con il Supremo Assoluto stesso.

Il Devi Mahatmya si conclude quindi con un capitolo dedicato alla Sadhana, a ben vedere, non con una promessa generica di benedizioni e benefici. Coloro che per primi intrapresero l'ascolto delle gesta gloriose della Dea sono spinti da queste parole a sottoporsi a lunghi periodi di reclusione e di cura spirituale a cui seguirà l'impegno che con la Sadhana hanno maturato, come realizzazione dell'austerità. L'immagine è molto forte: “digiunando, trattenendo i sensi, con mente sempre concentrata, le porgevano offerte cospargendole con il sangue dei loro stessi corpi”, sebbene il sangue costituirebbe un'offerta impura, è qui inteso in segno del sacrificio, senza vittime sostitutive, senza espedienti, a cui si sottopongono: il sangue, come energia vitale stessa, seme e energia. Così ottennero ciò che desideravano, ma in realtà, ottengono ciò che era dovuto a ciascuno di loro. Quindi l'ascolto festivo delle gesta della Dea va inteso con questa potenzialità, di portare l'ascoltatore a rivolgersi con pieno impegno al compimento della sadhana, a partire proprio da questa rivelazione, così che raggiunga e realizzi pienamente lo scopo della propria esistenza.

Udai Nath, 25.10.2020
Adesh Adesh