

MIRCEA

ELIADE



Mefistofel și androginul



HUMANITAS

MEFISTOFEL ȘI ANDROGINUL

MIRCEA ELIADE (București, 28 februarie 1907 — Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la București, încheiate cu o teză despre filozofia Renașterii (1928) și la Calcutta, India (decembrie 1928 — decembrie 1931). Își susține doctoratul în filozofie, la București, cu o lucrare asupra gândirii și practicilor *yoga* (1933). Între anii 1933 și 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică și publicistică, ține cursuri de filozofie și de istoria religiilor la Universitatea din București. În timpul războiului, este atașat cultural al ambasadei României la Londra (1940–1941) și al legației române de la Lisabona (1941–1945).

Din 1945 se stabilește la Paris, unde predă istoria religiilor, întâi la École Pratique des Hautes Études (până în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A., după un an de cursuri ținute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures” (1956–1957), acceptă postul de profesor titular și de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985, Catedra „Mircea Eliade”) a Universității din Chicago.

Cronologia operei științifice și filozofice (prima ediție a volumelor): *Solilocvii* (1932); *Oceanografie* (1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reintegrării* (1942); *Salazar și revoluția în Portugalia* (1942); *Insula lui Euthanasius* (1943); *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943); *Os Romenos, Latinos Do Oriente* (1943); *Techniques du Yoga* (1948); *Traité d'Histoire des Religions* (1949); *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Das Heilige und das Profane*, 1957 (*Le Sacré et le profane*, 1965); *Mythes, rêves et mystères* (1975); *Birth and Rebirth*, 1958 (*Naissances mystiques*, 1959); *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962); *Patañjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *From Primitives to Zen* (1967); *The Quest*, 1969 (*La Nostalgie des origines*, 1970); *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970); *Religions australiennes* (1972); *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieuses I–III* (1976–1983); *Briser le toit de la maison* (1986).

MIRCEA ELIADE

MEFISTOFEL
ȘI ANDROGINUL

Traducere de
ALEXANDRA CUNIȚĂ



HUMANITAS

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

MIRCEA ELIADE
MÉPHISTOPHÉLÈS ET L'ANDROGYNE

© Éditions Gallimard, 1962

© Humanitas, 1995, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0584-6

Cuvînt înainte

A. N. Whitehead a spus că istoria filozofiei occidentale nu este, în fond, decît un lung şir de note de subsol la filozofia lui Platon. Ne îndoim că, în viitor, gîndirea occidentală se va putea menţine în această „splendidă izolare“. Epoca modernă se distinge prea net de perioadele precedente: ea se caracterizează prin confruntarea cu „necunoscuţii“, cu „străinii“ şi cu lumile lor; universuri neobişnuite, deloc familiare, exotice sau arhaice. Descoperirile psihologiei abisale şi ascensiunea grupurilor etnice extraeuropene la orizontul Istoriei marchează incontestabil pătrunderea „necunoscuţilor“ în universul, altădată închis, al conştiinţei occidentale.

Aşa cum s-a remarcat şi cu alte ocazii, lumea occidentală suferă transformări radicale ca urmare a acestor descoperiri şi întîlniri. De la sfîrşitul secolului trecut pînă azi, cercetările orientaliştilor au familiarizat treptat Apusul cu insolitul, cu fabulosul societăţilor şi al culturilor asiatice. La rîndul ei, etnologia modernă a adus în atenţie lumi spirituale învăluite pînă atunci în întuneric şi mister, universuri care, chiar dacă nu erau, cum a crezut la un moment dat Lévy-Bruhl, produsul unei mentalităţi prelogice, erau totuşi straniu de diferite de peisajul cultural cunoscut occidentalilor.

Psihologia abisală este însă cea care a scos la iveală cele mai multe *terrae ignotae* şi a dat naştere confruntărilor celor mai dramatice. Descoperirea inconştientului ar putea fi pusă pe acelaşi plan cu descoperirile maritime ale Renaşterii şi cu cele astronomice datorate inventării telescopului. Căci fiecare dintre aceste descoperiri a făcut cunoscute lumi a căror existenţă nici măcar nu fusese bănuită, a produs un fel de „ruptură de nivel“, invalidînd imaginea tradiţională despre lume şi dezvăluind structurile unui Univers pînă atunci de neînchipuit. Astfel de

„rupturi de nivel“ nu au rămas însă fără consecințe. Descoperirile astronomice și geografice ale Renașterii au modificat complet imaginea Universului și conceptul de spațiu; în plus, au asigurat, pentru cel puțin trei secole, supremația științifică, economică și politică a Occidentului, deschizând totodată calea care duce inevitabil spre unitatea lumii.

Descoperirile lui Freud constituie o altă „deschidere“, de astă dată spre lumile abisale ale inconștientului. Tehnica psihanalitică a inaugurat un nou tip de *descensus ad inferos*. Când Jung a pus în evidență existența inconștientului colectiv, explorarea acestor comori imemorabile care sînt miturile, simbolurile, imagistica societăților arhaice a început să semene cu tehnicile oceanografice și speologice. Așa cum scufundările în adîncul mărilor sau explorarea peșterilor au permis descoperirea unor organisme elementare, de mult dispărute de pe suprafața Pămîntului, psihanaliza a dat la lumină forme ale vieții psihice profunde, altădată inaccesibile studiului. Speologia a pus la dispoziția biologilor organisme din era terțiară sau chiar secundară, forme zoomorfe primitive nefosilizabile, adică forme care au dispărut de pe Terra fără a lăsa urme. Prin descoperirea „fosilelor vii“, speologia asigură un adevărat salt înainte în ceea ce privește cunoașterea modalităților arhaice de viață. Tot așa, formele arhaice ale vieții psihice, „fosilele vii“ din adîncurile întunecate ale inconștientului puteau fi acum cercetate grație tehnicilor elaborate de specialiștii din domeniul psihologiei abisale.

Merită reținut faptul că exploatarea psihanalizei în plan cultural și interesul crescînd pentru studierea simbolurilor și a miturilor au coincis în mare măsură cu pătrunderea Asiei în Istorie și mai ales cu deșteptarea politică și spirituală a popoarelor „primitive“. După al doilea război mondial, întîlnirea cu „ceilalți“, cu „necunoscuții“, devenise o fatalitate istorică pentru occidentali. Mai mult decît atît: de cîțiva ani înapoi, aceștia nu numai că simt tot mai puternic ce înseamnă confruntarea cu „străinii“, dar își dau chiar seama că sînt uneori dominați de ei. Ceea ce nu implică neapărat că vor fi aserviți sau oprimați de aceștia, ci doar că vor simți presiunea unei spiritualități „străine“, neoccidentale. Căci, la urma urmei, întîlnirea — ori ciocnirea — dintre civilizații este totdeauna o întîlnire între spiritualități, chiar între religii diferite.

O adevărată întâlnire presupune dialogul. Pentru a intra într-un dialog valabil cu reprezentanții culturilor extraeuropene, trebuie să cunoaștem și să înțelegem aceste culturi. Hermeneutica este răspunsul occidentalilor — singurul răspuns inteligent cu putință — la solicitările Istoriei contemporane, la faptul că Apusul este sortit confruntării (am fi tentați să spunem condamnat la confruntarea) cu valorile culturale ale „celorlalți“. În această situație, hermeneutica va găsi un ajutor prețios în Istoria religiilor. Când aceasta din urmă va deveni acea „disciplină totală“ care ar trebui să fie, oamenii vor înțelege că, la fel ca lumile „străine“ neoccidentale, lumea „Inconștientului“ poate fi mai bine analizată în planul valorilor și al comportamentelor religioase.

Nu toți specialiștii sînt convinși că „deschiderile“ pe care le reprezintă descoperirile psihologilor și ale exploratorilor gîndirii arhaice sînt comparabile cu apariția masivă a popoarelor neeuropene pe scena Istoriei; că nu e vorba deci numai de o lărgire considerabilă a orizontului științific (așa cum s-a întîmplat în cazul descoperirilor geografice și astronomice ale Renașterii), ci și — mai cu seamă — de *experiența* întîlnirii cu „necunoscuții“. Or, indiferent dacă sîntem sau nu conștienți de acest lucru, întîlnirea cu „cineva total diferit“ declanșează o experiență de factură religioasă. Nu este exclus ca epoca noastră să intre în conștiința posterității ca fiind cea dintîi care a redescoperit „experiențele religioase difuze“, abolite de triumful creștinismului. Nu este exclus ca atracția pentru activitățile Inconștientului, interesul pentru mituri și simboluri, pasiunea pentru exotic, primitiv, arhaic, pentru întîlnirile cu „Ceilalți“ — implicînd sentimente ambivalente —, nu este exclus, spuneam, ca toate acestea să apară într-o zi ca un nou tip de religiozitate.

Deocamdată avem doar sentimentul că aceste elemente pregătesc înflorirea unui nou umanism, care nu va fi o simplă replică a celui de altădată. Căci acum trebuie integrate în special cercetările orientaliștilor, etnologilor, specialiștilor în psihologia abisală și ale istoricilor religiilor, spre a se ajunge la o cunoaștere totală a omului. Acești savanți au atras mereu atenția asupra interesului uman, asupra „adevărului“ psihologic și asupra valorii spirituale a atîtor simboluri, mituri, zeități și tehnici atestate la asiatici ca și la populațiile „primitive“. Pînă acum, documentele acestea au fost examinate cu detașarea și indiferența cu care naturaliștii secolului al XIX-lea studiau insectele. În zilele

noastre, cercetătorii încep să-și dea seama că ele exprimă situații umane exemplare, fiind parte integrantă a istoriei spiritului omenesc. Or, pentru înțelegerea sensului unei situații umane exemplare, nu de „obiectivitatea“ naturalistului este nevoie, ci de simpatia inteligentă a exegetului, a interpretului. Se cerea deci schimbat însuși demersul utilizat. Căci și cel mai straniu sau mai aberant comportament trebuie privit tot ca fapt uman; nu-l vom putea înțelege dacă îl vom trata ca pe un fenomen zoologic ori ca pe un caz teratologic.

Abordând un simbol, un mit sau un comportament arhaic ca expresii ale unor situații existențiale, le recunoaștem o demnitate umană și o semnificație filozofică. O asemenea atitudine ar fi părut absurdă și ridicolă unui savant din secolul al XIX-lea. Pentru el, „sălbăticia“ ori „stupiditatea primordială“ nu puteau reprezenta decît o fază embrionară, deci „aculturală“, a omenirii.

Dar, așa cum am afirmat mai sus, în momentul de față e necesar să articulăm și să integrăm rezultatele acestor cercetări, întreprinse într-un spirit complet diferit de cel al secolului al XIX-lea, pentru a ajunge la o cunoaștere mai exactă a omului. Nu e departe ziua în care Occidentul nu numai că va trebui să cunoască și să înțeleagă universurile culturale ale popoarelor neoccidentale, dar va fi chiar obligat să recunoască valoarea acestora ca parte integrantă a istoriei spiritului uman, încetînd să le mai considere drept episoade infantile ori aberante ale unei Istории exemplare a Omului. Mai mult, confruntarea cu „ceilalți“ îl ajută pe occidental să se cunoască mai bine pe sine. Efortul de înțelegere corectă a modalităților de gîndire străine tradiției raționaliste occidentale, adică, în primul rînd, de descifrare a semnificației miturilor și simbolurilor, se traduce printr-o considerabilă îmbogățire a conștiinței. Fără îndoială că specialiștii din domeniul psihologiei abisale s-au străduit să cerceteze structura simbolurilor și scenariile miturilor pentru a descifra dinamismul inconștientului. Dar confruntarea cu culturile extraoccidentale, guvernate de simboluri și alimentate de mituri, trebuie să se realizeze pe alt plan: aceste culturi nu pot fi „analizate“ așa cum sînt analizate visele unui individ, pentru a le „reduce“ la dimensiunea de semne trădînd anumite modificări în conștiința profundă; de acum încolo, creațiile culturale ale popoarelor extraoccidentale trebuie examinate în sine, fiind de așteptat ca cercetătorii să încerce să le înțeleagă cu aceeași pasiune intelek-

tuală cu care se apleacă asupra lumii lui Homer, asupra profeților lui Israel, asupra filozofiei mistice a lui Meister Eckhardt. Cu alte cuvinte, simbolurile, miturile și riturile din Oceania sau din Africa trebuie abordate — și, din fericire, lucrul acesta începe să devină un fapt real — cu același respect, cu aceeași dorință de a învăța cu care s-au apropiat specialiștii de creațiile culturale occidentale. Chiar dacă aceste rituri și mituri sînt uneori expresia unor aspecte terifiante ori aberante, ele evocă totuși situații paradigmatică ale unor oameni a căror existență se desfășoară în societăți de tipuri diferite și este condusă de alte forțe istorice decît cele care au făurit istoria lumii occidentale.

Dorința de a-i înțelege exact pe „ceilalți“ se traduce, spuneam, printr-o îmbogățire a conștiinței occidentale. Întîlnirea cu ei ar putea determina chiar o reînnoire a problematicii filozofice, așa cum descoperirea artei exotice și primitive a deschis, acum o jumătate de secol, perspective noi artei europene. Credem, de exemplu, că un studiu aprofundat al naturii și funcției simbolurilor ar putea stimula gîndirea filozofică apuseană și i-ar putea lărgi orizontul. În mod surprinzător, istoricii religiilor au fost cei care au pus în evidență îndrăznețele concepții ale „primitivelor“ și ale popoarelor orientale cu privire la structura existenței umane, la căderea în temporalitate și la necesitatea de a cunoaște „moartea“ înainte de a accede la lumea Spiritului; iată o serie de idei destul de apropiate de cele care se află astăzi chiar în centrul cercetării filozofice occidentale. Faptul că în ideologiile religioase arhaice și orientale pot fi identificate concepții asemănătoare celor din filozofia occidentală „clasică“ nu diminuează cîtuși de puțin importanța confruntării, căci concepțiile respective nu pornesc de la aceleași premise. Astfel, cînd gîndirea indiană sau anumite mitologii „primitive“ afirmă că actul hotărîtor pentru actuala condiție umană a avut loc într-un trecut primordial, deci că *esențialul precedă actuala condiție umană*, ar fi deosebit de interesant pentru filozoful sau teologul occidental să afle cum s-a ajuns la această concepție, și din ce motive.

Dacă descoperirea inconștientului i-a pus pe occidentali în situația de a se confrunța cu „istoria“ intimă, larvară, întîlnirea cu culturile extraoccidentale îi va obliga să pătrundă adînc în istoria spiritului uman și să înțeleagă, poate, necesitatea de a asuma această Istorie ca pe o parte integrantă a propriei lor ființe. Într-adevăr, problema care se ridică încă de pe acum și

care se va pune cu o acuitate tot mai dramatică pentru cercetătorii din generația următoare este: cum să recuperăm ceea ce mai e încă de recuperat din istoria spirituală a umanității? Și asta din două motive: 1^o occidentalii nu vor putea trăi la nesfârșit rupți de o parte importantă a ființei lor, adică de fragmentele unei istorii spirituale ale căror mesaj și semnificație sînt incapabili să le descifreze; 2^o mai devreme ori mai tîrziu, dialogul cu „ceilalți“ — reprezentanții culturilor tradiționale, asiatice și „primitive“ — va trebui să fie purtat nu în limbajul empiric și utilitar de azi (care nu poate evoca decît realități sociale, economice, politice, medicale etc.), ci într-un limbaj cultural, apt să exprime realități umane și valori spirituale. Un astfel de dialog e inevitabil; el e înscris în fatalitatea Istoriei. Și am da dovadă de o tragică naivitate dacă am crede că va continua mereu la nivelul mental la care se află încă în prezent.

Studiile adunate în acest volum de dimensiuni reduse ilustrează demersul unui istoric al religiilor animat de dorința de a explica o parte din comportamentele religioase și valorile spirituale ale populațiilor neeuropene. Nu am ezitat să facem apel la fapte culturale cunoscute din tradiția occidentală, ori de cîte ori acestea puteau oferi un termen de comparație edificator pentru cercetarea noastră. Asemenea apropieri vor permite, fără îndoială, specialiștilor să schițeze perspectivele unui nou umanism al viitorului.

Primele patru capitole au fost citite în cadrul conferințelor *Eranos* de la Ascona, între anii 1957 și 1960; ceea ce și explică de altfel stilul lor oral. Deși am fost tentați ca, folosindu-ne de prilejul reunirii lor în volum, să le remaniem ori să le dezvoltăm, n-am încercat s-o facem, căci fiecare dintre aceste mici expuneri ar fi riscat să se transforme într-o carte. Ne-am mărginit deci să adăugăm cîteva trimiteri la publicațiile noastre recente.

Iubitul și eruditul nostru prieten Dr Jean Gouillard a avut din nou bunăvoința să contribuie la ameliorarea versiunii franceze a acestor pagini; îi exprimăm aici sincera noastră recunoștință.

EXPERIENȚE ALE LUMINII MISTICE

Un vis

Pe la mijlocul secolului trecut, un negustor american în vîrstă de treizeci și doi de ani a avut următorul vis: „Într-o după-amiază luminoasă, însorită, mă aflu, scrie el, în magazin, în spatele tejghelei; brusc, cerul s-a întunecat și ne-am cufundat într-o beznă mai neagră ca noaptea ori ca interiorul unei mine. Domnul cu care vorbeam a ieșit afară în fugă. L-am urmat grăbit și, deși era atît de întuneric, am văzut nenumărați oameni năvălind în stradă și întrebîndu-se toți se ce petrece. În clipa aceea am observat pe cer, departe spre sud-vest, o lumină strălucitoare ca o stea cam de mărimea podului palmei. Foarte repede am remarcat că ea crește și se apropie, începînd să risipească întunericul. Cînd a ajuns de dimensiunile unei pălării bărbătești, s-a fracționat în douăsprezece lumini mai mici, dispuse în cerc în jurul uneia mai mari și și-a sporit rapid strălucirea; am știut imediat că asistam la sosirea Mîntuitorului. În clipa în care m-a fulgerat acest gînd, partea de sud-vest a cerului s-a umplut de ființe învăluite în lumină; în mijlocul lor se aflau Cristos și cei doisprezece apostoli. Acum era mai multă lumină decît în cea mai însorită zi și, în vreme ce strălucitorul grup înainta spre răsărit, prietenul cu care vorbeam a strigat: «Acesta este Mîntuitorul meu!»; imediat, despărțindu-se de propriul trup, s-a ridicat la Cer, în timp ce eu mă gîndeam că nu sînt vrednic să-l însoțesc. Apoi m-am trezit.“

Cîteva zile, omul a fost atît de tulburat încît n-a îndrăznit să povestească nimănui visul pe care îl avusese. După vreo două săptămîni, i-a vorbit despre el mai întîi soției, apoi și altora. Trei ani mai tîrziu, cineva despre care se știa că

trăiește în spiritul credinței celei mai profunde i-a spus soției acelui om: „Soțul dumitale s-a născut a doua oară, dar el nu știe încă acest lucru. Nou venit pe tărîmul vieții spirituale, este ca un copilăș ai cărui ochi încă nu s-au deschis, dar în scurtă vreme va afla el însuși adevărul.“ Ceea ce s-a și întîmplat: după trei săptămîni, pe cînd trecea cu soția pe Second Avenue din New York, omul a strigat deodată: „Oh, sînt dăruit cu viață veșnică!“ A simțit atunci cum Cristos reînvie în el și a înțeles că această conștiință va dăinui veșnic (*would remain in everlasting consciousness*). La trei ani de la eveniment, a trăit o nouă experiență spirituală și mentală pe cînd se afla pe un vapor și era înconjurat de o mulțime de oameni: i s-a părut că atît sufletul, cît și corpul îi sînt inundate de lumină. În povestirea autobiografică pe care am rezumat-o, omul adaugă însă că experiențele din starea de veghe nu i-au putut-o niciodată șterge din amintire pe cea dintîi, trăită în vis.¹

Dacă m-am hotărît să încep cu acest exemplu de experiență spontană a luminii, am făcut-o cu precădere din două motive: 1^o este vorba de un negustor mulțumit de negoțul lui și pe care, aparent, nimic nu-l îndrepta spre o iluminare aproape mistică; 2^o prima experiență a luminii trăită de acest om a avut loc în vis. El pare să fi fost foarte impresionat de cele petrecute, dovedindu-se însă incapabil să le deslușească înțelesul. Simțea doar că i se întîmplase ceva hotărîtor, ceva care privea salvarea sufletului său. Ideea nașterii spirituale nu i-a venit decît după ce a aflat ce-i spusese soției sale o altă persoană. Numai după această explicație, dată de cineva autorizat, a trăit conștient experiența prezenței lui Cristos și, în sfîrșit, după trei ani, experiența luminii supranaturale în care se scaldau atît sufletul, cît și corpul lui.²

¹ Acest mic text autobiografic a fost publicat de R. M. Bucke, *The Cosmic Consciousness* (Philadelphia, 1901), pp. 261–262. Despre alte cîteva experiențe ale luminii trăite în vis și despre interpretările psihologice care li s-au dat, v. C. G. Jung, *Psychology and Alchemy* (New York-Londra, 1953), pp. 86, 89, 165, 177.

² Observați frecvența cifrei „trei“.

Un psiholog ar avea multe lucruri interesante de spus cu privire la semnificația profundă a acestei experiențe. La rîndul său, istoricul religiilor va reține că acest caz al comerçantului american ilustrează cum nu se poate mai bine situația omului modern, care se crede — ori se vrea — areligios: la el, sentimentul religios al existenței a fost împins spre — ori s-a retras în — zonele inconștiente ale vieții psihice. Or, așa cum afirmă profesorul C. G. Jung, inconștientul e totdeauna religios. Am putea epiloga îndelung asupra aparentei dispariții a sentimentului religios la omul modern, mai exact asupra deplasării religiozității spre nivelurile cele mai profunde ale sinelui. Dar această problemă depășește cadrul studiului de față.³ Intenția mea este să fac un comentariu istorico-religios al experienței spontane a luminii interioare. Exemplul de mai sus ne introduce direct în miezul problemei: am văzut cum întîlnirea cu lumina — deși petrecută în vis — sfîrșește prin a transforma radical o existență umană, făcînd-o să se deschidă spre lumea Spiritului. Și toate experiențele implicînd lumina supranaturală au un numitor comun: cel care trăiește o asemenea experiență suferă o mutație ontologică, dobîndind un alt mod de a fi, care îi permite accesul la lumea spiritului. Ce înseamnă cu adevărat mutația ontologică suferită de individ, ce este spiritul la care acesta are acum acces, iată două probleme complet diferite, pe care le vom discuta mai tîrziu. Pentru moment trebuie să reținem următorul fapt: chiar în ochii unui extrem-occidental din secolul al XIX-lea, întîlnirea cu lumina este semnul unei noi nașteri spirituale.

Exemplul menționat nu este singular; există numeroase alte cazuri similare și despre unele dintre ele voi mai avea ocazia să vorbesc. Dar cum subiectul va fi tratat din perspectiva istoricului religiilor, trebuie să vedem mai întîi ce semnificații are lumina interioară sau supranaturală în diversele tradiții religioase. Subiectul este imens; vom fi deci obligați să ne limităm cercetarea. Pentru a putea fi con-

³ Cf. cartea noastră *Das Heilige und das Profane* (Rowohlt Deutsche Enzyklopädie, Hamburg, 1957) (Trad. rom. de Brîndușa Prelipceanu: *Sacral și profanul*, Humanitas, București, 1995 — n.t.).

siderat satisfăcător, un studiu al valorilor religioase ale luminii interioare ar trebui să conțină nu numai analiza atentă a tuturor formelor pe care le îmbracă astfel de experiențe, ci și o prezentare a ritualurilor și mai ales a diferitelor mitologii ale Luminii. Căci ideologiile religioase sînt cele care explică și, la urma urmei, validează experiențele mistice. În limita posibilităților, voi încerca să schițez rapid contextele ideologice ale diverselor experiențe ale luminii în anumite religii fundamentale. Dar numeroase aspecte vor fi trecute sub tăcere. Nu voi vorbi despre mitologiile Luminii, nici despre miturile solare, nici despre lămpile sau focurile rituale; după cum nu voi vorbi nici despre semnificația religioasă a luminii lunare sau a fulgerului, deși toate aceste epifanii luminoase au o mare importanță pentru subiectul nostru.

Qaumanek

Interesantă pentru noi este în special mitologia — sau, mai curînd, metafizica — fulgerului. Caracterul instantaneu al iluminării spirituale a fost comparat în numeroase religii cu fulgerul. Mai mult: brusca manifestare luminoasă a trăsnetului sfîșiind întunericul a fost valorizată ca *mysterium tremendum* care, transfigurînd lumea, umple sufletele de o teroare sacră. Se consideră că persoanele ucise de trăsnet au fost răpite la Cer de zeii furtunilor, iar rămășițele lor pămîntești sîntenerate asemenea moaștelor. Cel care supraviețuiește unei astfel de experiențe suferă o transformare radicală; de fapt, începe o nouă existență, este un om complet nou. Un yakut scăpat cu viață după ce fusese lovit de trăsnet a povestit că zeul coborîse din cer, îi sfîrtecuse trupul și apoi îl înviase — iar ca urmare a morții și a învierii sale inițiatice a devenit șaman. „Acum, a adăugat el, văd ce se petrece în jur pînă la o distanță de treizeci de verste.”⁴ E semnificativ faptul că, în acest exemplu de inițiere instantanee, binecunoscuta temă a morții și a învierii e însoțită și

⁴ C. W. Ksenofontov, *Legendy i raskazi o shamanach u jakutov, burjat i tungusov* (ediția a 2-a, Moscova, 1930), pp. 76 și urm.

completată de motivul iluminării bruște; lumina orbitoare a fulgerului provoacă transmutația spirituală prin care omul capătă darul viziunii. „A vedea la o distanță de treizeci de verste“ este formula tradițională prin care șamanismul siberian desemnează clarviziunea.

La eschimoși, acest tip de clarviziune este însă rezultatul unei experiențe mistice numite „fulger“ sau „iluminare“ (*qaumanek*), și nimeni nu poate deveni șaman fără să fi trecut prin ea. Potrivit informațiilor culese de Rasmussen de la șamanii eschimoși iglulik, *qaumanek* este o „lumină misterioasă pe care șamanul o simte brusc în corpul său, în cap, chiar în centrul creierului, un far imposibil de explicat, un foc luminos datorită căruia poate vedea în întuneric, la propriu și la figurat, căci acum, chiar cu ochii închiși, reușește să sfredelească tenebrele, distingînd lucruri și evenimente viitoare, invizibile pentru alți oameni; în felul acesta, el poate cunoaște deopotrivă viitorul și tainele celorlalți“⁵.

Cînd novicele trăiește pentru prima oară experiența luminii mistice este „ca și cum coliba în care se află s-ar ridica brusc în aer; el vede pînă foarte departe în fața lui, prin stîncă muntelui, de parcă toată întinderea ar fi o cîmpie netedă, iar privirile lui ajung pînă la marginea pămîntului. Nimic nu-i rămîne ascuns. Nu numai că este capabil să vadă la mare distanță, dar poate chiar descoperi sufletele furate, fie că sînt prizoniere, aflate sub pază în stranii ținuturi îndepărtate, fie că au fost duse în cer sau sub pămînt, în împărățiile morților“⁶.

Să reținem trăsăturile esențiale ale acestei experiențe a iluminării mistice: a) ea este rezultatul unei pregătiri îndelungate, dar se produce totdeauna brusc, asemenea unui „fulger“; b) este vorba de o lumină interioară, percepută în tot corpul, dar mai ales în cap; c) cînd e trăită pentru prima dată, e însoțită de o experiență a ascensiunii în aer; d) este vorba atît de capacitatea de a vedea la distanță, cît și de

⁵ Rasmussen, citat în cartea noastră *Le Chamanisme* (Paris, 1951), p. 69.

⁶ Rasmussen, în *Le Chamanisme*, p. 71.

clarviziune: șamanul vede peste tot și la mare distanță, dar distinge și entități invizibile (sufletele bolnavilor, spiritele), ba chiar și evenimente viitoare.

Trebuie subliniată totodată solidaritatea dintre *qaumanek* și un alt exercițiu spiritual tipic șamanic: capacitatea de a contempla propriul corp ca schelet. E un alt mod de a spune că șamanul poate „vedea“ ceea ce pentru moment este invizibil. Afirmția poate fi înțeleasă în două feluri: fie că, asemenea razelor X, șamanul vede prin carne, fie că, scrutînd viitorul îndepărtat, vede ce se va întîmpla cu corpul lui după moarte. În orice caz, și această putere este un fel de clarviziune obținută prin iluminare. Este necesar să insistăm asupra următorului punct: deși receptată ca o lumină interioară, percepută ca un fenomen luminos, aproape în sensul fizic al cuvîntului, iluminarea îi conferă șamanului eschimos facultăți paragnostice, capacitîndu-l în același timp pentru o cunoaștere de ordin mistic.

„Lumina solidificată“

Ar fi tentant să trecem de la această experiență șamanică la analiza concepției indiene despre lumina interioară. Am găsi acolo aceeași solidaritate între experiența luminii, gnoză și depășirea condiției umane. Dar aș vrea să mă opresc o clipă asupra unui alt ansamblu de fapte referitoare la civilizațiile arhaice, în special asupra inițierii vindecătorilor (*medicine-men*) din Australia. Nu cunosc exemple australiene de tipul „iluminării“ șamanilor iglulik, dar această carență se datorește poate faptului că îi cunoaștem prea puțin pe vindecătorii din Australia. Putem totuși compara pe acești *medicine-men* australieni cu șamanii siberieni și arctici; nu numai că procedurile lor de inițiere au multe puncte comune, dar și unii și ceilalți sînt considerați a avea puteri parapsihologice similare: merg pe jărat, dispar și reapar după voie, au darul clarviziunii, pot citi gîndurile celorlalți etc.⁷

⁷ Cf. A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree* (Sydney, 1946), pp. 52 și urm.

Or, în ritualurile inițiatice ale *medicine-men*-ilor australieni, lumina mistică joacă un rol important. Vindecătorii și-l închipuie pe Baiam, maestrul inițierii, ca pe o ființă întru totul asemănătoare celorlalți magicieni, „cu excepția luminii care izvorăște din ochii săi”⁸. Altfel spus, ei simt o legătură între condiția de Ființă supranaturală și lumina supraabundentă. Baiam îi inițiază pe tinerii candidați stropindu-i cu o „apă sacră, cu puteri magice”, care, după spusele vindecătorilor, este cuarț lichefiat.⁹ Cuarțul joacă un rol considerabil în inițiere. Neofitul este socotit a fi ucis de o Ființă supranaturală, tăiat în bucăți și umplut cu cristale de stîncă; cînd reînvie, este capabil să vadă spiritele, să citească gîndurile celorlalți, să zboare prin aer, să se facă nevăzut etc. Datorită cristalelor de stîncă aflate în corpul și în special în capul său, vindecătorul se bucură de o modalitate de existență diferită de a celorlalți muritori. Cuarțul datorește acest prestigiu extraordinar originii sale cerești. Tronul lui Baiam este făcut din astfel de cristale și însuși Baiam lasă să cadă pe pămînt bucăți desprinse din el.¹⁰ Cu alte cuvinte, se consideră că aceste cristale ar veni din cer, fiind un fel de „lumină solidificată”.

Într-adevăr, daiacii maritimi numesc cristalele „pietre-lumină”.¹¹ Lumina solidificată în cuarț este socotită supranaturală: datorită ei, vindecătorul poate vedea sufletele, chiar la distanțe foarte mari (de exemplu, cînd sufletul unui bolnav s-a rătăcit în bruscă ori este răpit de demoni). Mai mult: grație cristalelor, *medicine-men* sînt capabili să efectueze ascensiuni cerești — credință atestată și în America de Nord.¹² Putînd să vadă la mari depărtări, să zboare prin aer, să distingă entități spirituale (sufletele morților, demoni, zei), vindecătorul nu mai este prizonierul Universului omului profan și împărtășește condiția Ființelor superioare. El dobîndește această condiție privilegiată printr-o moarte inițiativă, în cursul căreia i se introduc în corp substanțe

⁸ Elkin, *op. cit.*, p. 96.

⁹ *Ibid.*, p. 96

¹⁰ Cf. *Le Chamanisme*, p. 135.

¹¹ *Ibid.*, p. 135.

¹² Cf. *Le Chamanisme*, p. 135.

considerate a fi lumină solidificată: în momentul reînvierii mistice, s-ar putea spune că el se scaldă, pe dinăuntru, într-o lumină supranaturală.

Așadar, vindecătorii australieni stabilesc aceeași legătură între lumina spirituală, gnoză, ascensiune, clarviziune și facultățile metagnomice pe care am întîlnit-o la șamanii eschimoși — dar elementul care ne interesează, lumina spirituală, este valorizat cu totul altfel. Neofitul australian nu trebuie să treacă prin experiența iluminării de tip *qaumanek* pe care o cunoaște șamanul eschimos: el primește lumina supranaturală direct în corpul său, sub forma unor cristale de stîncă. Nu este deci vorba de o experiență mistică a luminii, ci de o moarte inițiativă, pe durata căreia corpul novicelui este umplut cu cristale, simboluri ale luminii cerești și divine. În acest caz avem de a face cu un ritual de structură extatică; deși „mort” și tăiat în bucăți, novicele vede ce se întîmplă cu el: el vede Ființele supranaturale umplîndu-i corpul cu cuarț și, reîntors la viață, are aproximativ aceleași puteri pe care le-a dobîndit șamanul eschimos prin iluminare. Accentul cade pe ritualul săvîrșit de Ființele supranaturale — pe cînd iluminarea șamanului eschimos este o experiență ce are loc în singurătate și întrucîtva ca rezultat al unei îndelungate asceze. Repetăm însă, consecințele celor două tipuri de inițiere sînt asemănătoare: atît șamanul eschimos cît și vindecătorul australian sînt oameni noi, care „văd”, înțeleg și cunosc într-un fel supranatural și pot înfăptui lucruri supraomenești.

India: lumina și ātman

Așa cum era de așteptat, în religiile și filozofiile indiene mistica Luminii e mult mai complexă. Este, înainte de toate, ideea fundamentală că lumina e creatoare. „Lumina este procreație” (*jyotir prajanam*), spune Śatapatha Brāhmaṇa (VIII, 7, 2, 16–17). Ea este „puterea care procrează” (*Taittirīya Saṃhitā*, VIII, 1, 1, 1). Ṛg Veda (I, 115, 1) afirma deja că Soarele este Viața sau ātman, Sinele oricărui lucru. Upanișadele insistă în special pe următoarea temă: ființa se manifestă prin Lumina pură, iar omul cunoaște ființa printr-o

experiență a Luminii supranaturale. Or, spune Chāndogya Upaniṣad (III, 13, 7), „lumina care strălucește dincolo de acest Cer, dincolo de toate, în lumile cele mai înalte dincolo de care nu există altele mai înalte, este de fapt aceeași lumină care strălucește înăuntrul omului (*antah puruse*)“.

Conștientizarea identității dintre lumina interioară și lumina transc cosmică este însoțită de două binecunoscute fenomene de fiziologie subtilă: încălzirea corpului și perceperea unor sunete mistice (*ibid.*, III, 13, 8). Ceea ce ne arată că revelarea Sinelui (*ātman* - *brahman*) ca Lumină nu este doar un act de cunoaștere metafizică, ci o experiență mai profundă în care se află angajat însuși regimul existențial al omului. Gnoza supremă antrenează schimbarea modalității de a fi. Cum spune Bṛhadāraṇyaka Up. (I, 3, 28), „de la neființă (*asat*) condu-mă la ființă (*sat*), de la întuneric condu-mă la lumină (*tamaso mā jyotir gamaya*), de la moarte condu-mă la nemurire“.

Lumina este deci identică cu ființa și cu nemurirea. Chāndogya Up. (III, 17, 7) citează două versuri din Ṛg Veda în care se vorbește despre contemplarea „Luminii ce strălucește mai sus decât Cerul“ și adaugă: „Contemplînd (această) Prea-Înaltă Lumină, dincolo de Întuneric, ajungem la Soare, zeu printre zei...“. Potrivit celebrei formule din Bṛhadāraṇyaka Up. (IV, 3, 7), *ātman* este persoana care sălăș-luiește în inima omului, sub forma unei „lumini în inimă“ (*hrdy antarjyotih purusah*). „Această ființă senină, care se ridică din trupul său și ajunge la lumina cea mai înaltă, apare în propria-i formă (*svena rūpenābhiniṣpadyate*). Ea este *ātman*. Este nemuritorul, cel fără-frică. Este Brahman. În realitate, numele lui Brahman este Cel Adevărat“ (Chāndogya Up., VIII, 3, 4).¹³ În clipa morții, ne spune tot Chāndogya Up. (VIII, 6, 5), sufletul urcă spre înălțimi prin razele Soarelui. El se apropie de Soare, „Poarta Lumii“. Cei care știu pot intra, dar Poarta rămîne închisă pentru cei neștiutori.

¹³ Śankara interpretează „care se ridică din trupul său“ (*śarirāṁ samut-thaya*) sub forma „care renunță la noțiunea de identitate a Sinelui cu corpul“.

Este vorba deci de o știință de natură transcendențială și inițiativă, întrucât cel care a primit-o nu a dobândit numai un mod de cunoaștere, ci și, mai cu seamă, un mod de existență nou, superior. Revelația este bruscă; de aceea e comparată cu fulgerul — și am analizat într-un alt context simbolismul indian al „iluminării instantanee”.¹⁴ Însuși Buddha a avut o revelație într-un moment atemporal — când, la răsăritul zorilor, după o nouă noapte petrecută în meditație, și-a ridicat ochii spre Cer și a zărit brusc luceafărul de ziuă. S-au scris mii de pagini despre misterul acestei iluminări în zori de zi. În filozofia mahāyānică lumina cerului în zori, când luna și-a pierdut strălucirea, a ajuns să simbolizeze „Lumina limpede numită Vidul Universal”. Cu alte cuvinte: starea de Buddha, situația celui care s-a eliberat de orice fel de condiționare, este simbolizată prin lumina percepută de Gautama în momentul iluminării. Această Lumină e descrisă ca fiind „limpede”, „pură”, adică nu numai fără pete ori umbre, dar și lipsită de orice culoare, fără nici o determinare. De aceea este numită „Vidul Universal”, căci termenul „vid” (*śūnya*) desemnează exact ceea ce este lipsit de orice atribut, de orice specificare: este *Urgrund*, realitatea ultimă. Înțelegerea Vidului Universal — întocmai ca, în Upanișade, conștientizarea identității brahman-ātman — constituie un act instantaneu, asemănător fulgerului. Tot așa cum nimic nu prevestește strălucirea orbitoare care sfîșie întunericul dens — tot astfel aparent nimic nu prevestește experiența iluminării: aceasta aparține unui alt plan de referință, nu există continuitate între timpul care o precedă și momentul atemporal în care are loc.

Yoga și „luminile mistice”

Dar, cel puțin în concepția unor școli indiene, ruptura de nivel realizată prin iluminare poate fi presimțită. Ascetul se pregătește prin lungi meditații și prin Yoga, iar

¹⁴ Cf. *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, (Paris, 1952), pp. 97, 106 (trad. rom. de Alexandra Beldescu: *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Humanitas, București, 1994 — n. t.).

pe parcursul itinerarului său spiritual întâlnește uneori semne care îi vestesc apropierea revelației finale. Printre semnele vestitoare, experiența luminilor de diferite culori este cea mai importantă. *Śvetāśvatara Upaniṣad* (II, II) notează cu grijă „formele preliminare (*rūpāni purassarāni*) ale lui Brahman“ care se manifestă în timpul practicării tehnicilor yoga prin epifanii luminoase. Acestea sînt: ceața, fumul, soarele, focul, vîntul, insectele fosforescente, fulgerele, cristalul și luna. *Maṇḍala Brāhmaṇa Up.* (II, I) dă o listă complet diferită: imaginea unei stele, o oglindă de diamant, discul lunii pline, soarele de amiază, un cerc de flăcări, un cristal, un cerc negru, apoi un punct (*bindu*), un deget (*kalā*), o stea (*naksatra*) și din nou soarele, o lampă, ochiul, strălucirea soarelui și a celor nouă pietre prețioase.¹⁵

După cum se vede, nu există nici o regulă fixă pentru succesiunea experiențelor luminoase. În plus, ordinea în care sînt notate epifaniile luminoase nu corespunde unei creșteri progresive a intensității luminii. Potrivit *Śvetāśvatara Up.*, lumina lunii este percepută mult după percepția luminii soarelui. În *Maṇḍala Brāhmaṇa Up.*, epifaniile luminoase se succed într-o ordine și mai derutantă. O dovadă în plus, după părerea noastră, că nu e vorba despre lumini fizice, proprii lumii naturale, ci de experiențe de structură mistică.

Diversele școli Yoga pomenesc despre epifaniile luminii interioare. Așa de exemplu, comentînd *Yoga Sūtra* (I, 36), *Vyāsa* vorbește despre concentrarea în „lötusul inimii“, prin care se ajunge la o experiență de lumină pură. Într-un alt context (III, I), el menționează „lumina din cap“ printre obiectele asupra cărora trebuie să se concentreze yoginul.

¹⁵ S. Radhakrishnan *The Principal Upanisads* (New York, 1953), p. 721, reproduce un fragment din *Lankavatara Sūtra* potrivit căruia, în timpul exercițiilor sale, yoginul vede forma „Soarelui sau a Lunii, ori ceva asemănător lotusului, ori lumea cealaltă (subterană), sau forme variate ca focul ceresc ori lucruri similare. Cînd toate acestea au fost lăsate la o parte și s-a ajuns la o stare lipsită de imagini (...), atunci toți Buddha vin împreună din toate țările lor și ating cu mîinile lor arzînde capul yoginului“.

Tratatele budiste insistă asupra importanței pe care o poate avea un semn luminos pentru reușita meditației. „Nu pierdeți legătura cu semnul luminii, stă scris în **Sravakabhūmi**, fie el lumina unei lămpi, sau incandescența unui foc ori a discului solar!“¹⁶

E de la sine înțeles că aceste semne luminoase servesc doar ca punct de plecare pentru diverse meditații yogice. Un tratat **yogāvacara** descrie amănunțit cromatismul luminilor mistice care i se revelează călugărului în timpul ascezei. Particularitatea acestui manual **yogāvacara** constă în meditația asupra elementelor cosmice: el descrie un număr considerabil de exerciții, alcătuite fiecare din trei părți care se disting între ele prin experiența unei lumini de culoare diferită. Am discutat în altă parte metoda expusă în acest tratat **yogāvacara**¹⁷ și ar fi inutil să reluăm aici cele prezentate acolo. Să spunem doar că pătrunderea în structura ultimă a fiecărui element cosmic — pătrundere realizată prin meditația yogică — se traduce prin experiența unei lumini de culoare diferită. Vom înțelege cu siguranță semnificația și valoarea soteriologică a acestei cufundări în structura ultimă a substanței cosmice, dacă ne vom aminti că, pentru **Mahāyāna**, elementele cosmice — *skandha* sau *dhātu* — se identifică cu **Tathāgata**: a medita în sistemul yoga asupra elementelor cosmice înseamnă, de fapt, a înțelege însăși esența acestor **Tathāgata**, adică a înainta pe calea eliberării. Or, realitatea ultimă a acestora este Lumina diferit colorată. „**Tathāgata** sînt cele cinci Lumini“, scrie Candrakirti.¹⁸ **Dharmadhātu**, adică forma transcendentală a lui Vajradhara, este Lumina Pură, Lumina complet acromatică. Candrakirti scrie: „**Dharmadhātu** este Lumina strălucitoare — iar

¹⁶ Ms. citat de A. J. Wayman, „Notes on the Sanskrit term *jñāna*“ (*Journal of the American Oriental Society*, vol. 75, 1955, pp. 253–268), p. 261, notă.

¹⁷ Vezi M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), pp. 198 și urm. (trad. rom. de Walter Fotescu: *Yoga. Nemurire și libertate*, Humanitas, București, 1993, pp. 170 și urm. — *n. t.*).

¹⁸ Text citat de G. Tucci, „Some Glosses upon **Guhyasamāja**“ (*Mémoires bouddhiques et chinoises*, vol. III, 1935, pp. 339–353), p. 348.

concentrarea yogică este perceperea acesteia.¹⁹ Cu alte cuvinte, ființa nu poate fi cunoscută decît printr-o experiență de ordin mistic — iar cunoașterea ființei se traduce prin experiența Luminii absolute. Ne amintim că în Upanișade entitatea brahman sau *ātman* sînt identificate cu Lumina.

Avem deci de a face cu o concepție panindiană, care ar putea fi rezumată astfel: ființa pură, realitatea ultimă, poate fi cunoscută mai ales printr-o experiență a Luminii pure; procesul manifestării cosmice constă, în ultimă instanță, dintr-o serie de epifanii luminoase, iar resorbția cosmică repetă aparițiile luminoase divers colorate. Potrivit unei tradiții păstrate prin *Dīghanikāya* (I, 2, 2), după distrugerea Lumii nu au mai rămas decît niște ființe luminoase numite *Abbassarā*, care aveau corp eteric, zburau prin aer, radiau lumină și erau nemuritoare. O resorbție la scară micro-cosmică are loc și în momentul morții — și, după cum vom vedea mai departe, moartea propriu-zisă constă dintr-o serie de experiențe ale luminii.

Din această metafizică panindiană a Luminii se desprind cîteva corolare și anume: 1^o că divinitatea ni se revelează în modul cel mai potrivit prin Lumină; 2^o că cei care au atins un înalt grad de spiritualitate — adică, în termenii filozofiei indiene, au ajuns în situația ori cel puțin s-au apropiat de situația de „eliberat“ sau Buddha — sînt și ei în măsură să radieze Lumina; 3^o în sfîrșit, că cosmogonia poate fi considerată drept o epifanie luminoasă.

Să ilustrăm prin cîteva exemple fiecare dintre aceste corolare.

Teofanii luminoase

Oricine a citit *Bhagavad-Gītā* știe că teofania exemplară este o revărsare de lumină orbitoare. Amintiți-vă celebrul capitol al XI-lea în care Kṛșṇa i se înfățișează lui Arjuna sub forma lui adevărată, de foc.

¹⁹ Tucci, *ibid.*, p. 348.

*Dacă mii de Sori ar răspîndi, toți laolaltă, în cer sclipirea lor,
Ar fi atunci o lumină ca aceea a prea-măritului (XI, 12).*

*Așa te văd — cine te-a văzut vreodată? — aruncînd în jur
O lumină ca strălucirea flăcării și a soarelui,*

Imens (17).

*Fără început, fără mijloc, fără sfîrșit, neînchipuit de puternic,
Neînchipuit de tare! Luna și Soarele sînt ochii tăi,*

Așa te văd, cu chipul strălucitor de foc,

Strălucirea ta luminează lumea (19).

Tu ajungi pînă la nori, strălucești în mii de culori.

Gura ta e larg deschisă, ochii tăi mari sînt de jar!

Gurile tale cu dinți proeminenți

Par a fi focul distrugerii totale (24–25).

Dar acesta nu este decît un exemplu — cel mai celebru, e adevărat — dintre nenumăratele teofanii luminoase menționate în **Mahābhārata** și în **Purāne**. **Harivamśa** istorisește călătoria lui **Kṛṣṇa**, a lui **Arjuna** și a unui brahman spre oceanul de la miazănoapte. **Kṛṣṇa** poruncește valurilor să se retragă și cei trei traversează Oceanul mergînd parcă între două ziduri de apă. Ajung apoi în fața unor munți înalți, dar la porunca lui **Kṛṣṇa**, aceștia pier. În sfîrșit, cei trei călători pătrund într-un ținut al cețurilor și caii se opresc. Lovind ceața cu *cakra*, **Kṛṣṇa** o împrăștie și atunci **Arjuna** și brahmanul văd o lumină extraordinar de strălucitoare, cu care acesta se confundă și în care dispare. Mai tîrziu, **Kṛṣṇa** îi dezvăluie lui **Arjuna** că acea Lumină era adevăratul său **Sine**.²⁰

În cartea a XII-a a **Mahābhāratei**, **Vișṇu** se înfățișează într-o lumină orbitoare, comparabilă cu strălucirea a o mie de sori. Și textul adaugă: „pătrunzînd în această lumină, muritorii care cunosc învățătura **Yoga** obțin eliberarea finală”²¹. Tot cartea a XII-a a **Mahābhāratei** povestește despre cei trei înțelepți care au practicat asceza timp de o mie de ani, într-un ținut aflat la Nord de Muntele **Meru**,

²⁰ **Harivamśa** 169 (2, 186–188); cf. **Mahābhārata**, XII, 333, 10; XIII, 14, 382–383. Vezi și **W. E. Clark**, **Sakadvīpa and Śvetadvīpa** (*Journal of American Oriental Society*, 39, 1919, pp. 202–242), pp. 226 și urm.

²¹ **Mahābhārata**, XII, 336, 39–40.

spre a putea contempla chipul real al lui Nārāyana. O voce din cer le poruncește să se ducă la nord de Oceanul de Lapte, în Śvetadvīpa, misterioasa „Insulă albă“ din mitologia indiană, al cărui simbolism este solidar atât cu metafizica Luminei, cât și cu gnoza soteriologică. Înțelepții ajung în Śvetadvīpa, dar sînt imediat orbiți de lumina ce izvorăște din Nārāyana. Atunci mai petrec o sută de ani în asceză, și încep să distingă oameni albi ca fața lunii. „Fiecare dintre acești oameni, precizează textul, strălucea cum strălucește Soarele în pragul disoluției Universului.“ Deodată, cei trei înțelepți zăresc o lumină strălucind ca o mie de sori. Aceasta este epifania lui Nārāyana — și tot norodul din Śvetadvīpa aleargă spre lumină și o preaslăvește îngenunchind și rugîndu-se.²²

Acest ultim exemplu ilustrează un dublu fapt: că Lumina este însăși esența divinității, dar și că ființele care ating desăvîrșirea în plan mistic radiază ele însele lumină. Imaginea Śvetadvīpei²³ confirmă identitatea dintre lumină și perfecțiunea spirituală: acest ținut este „alb“ pentru că este locuit de oameni perfecți. E suficient să ne amintim de celelalte „Insule albe“ din tradiția indo-europeană — Leuké, Avallon — ca să ne dăm seama că mitul ținuturilor transcendente, locuri care nu mai aparțin geografiei profane, este solidar cu valoarea mistică atribuită culorii albe simbolizînd transcendența, perfecțiunea, caracterul sacru.

Budismul

Idei similare există și în budism. Însuși Buddha spune în Dīghanikāya că semnul premergător manifestării lui Brahmā este „lumina care urcă și aureola care strălucește“²⁴. O sutra chineză afirmă că „în Rupaloka, prin contemplație și prin absența oricărei dorințe impure, zeii (= Devii) ating acel tip de samādhi cunoscut sub numele de «strălucirea focului» (agnidhātu samādhi), iar trupurile lor devin mai scilpitoare

²² Mahābhārata, XII, 336; W. E. Clark, *op. cit.*, pp. 233 și urm.

²³ În legătură cu această chestiune, vezi *Le Chamanisme*, pp. 367 și urm.; *Le Yoga*, p. 397 (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, p. 335 — *n. t.*).

²⁴ Dīghanikāya, XIX, 15 („Dialogues of the Buddha“, II, p. 264).

decît Soarele și Luna. Acest extraordinar nimb este rezultatul desăvîrșitei lor curățenii sufletești²⁵. După *Abhidharma-kosa*, zeii de felul lui *Brahmā* sînt albi ca argintul, pe cînd cei din categoria *Rūpadhātu* sînt galbeni și albi.²⁶ Potrivit altor texte budiste, toate cele optsprezece categorii de zei au corpuri ce strălucesc ca argintul și locuiesc în palate galbene ca aurul.²⁷

A *fortiori* Buddha este imaginat ca împrăștiind raze de lumină. La *Amarāvati* este reprezentat sub forma unei coloane de foc. După rostirea unei cuvîntări, povestește el, „Am devenit flacăra și m-am ridicat în cer pînă la o înălțime de șapte palmieri“ (*Dīghanikāya*, III, 27). Cele două imagini ale depășirii condiției umane — luminozitatea de foc („igniția“) și ascensiunea — sînt utilizate aici împreună. Strălucirea lui Buddha devine aproape un clișeu în texte (cf. *Divyāvādāna*, 46–47, 75; *Dhammapāda*, XXVI, 51 etc.). Statuile școlii *Gandhāra* reprezintă flăcările ieșind din trupul lui Buddha, mai cu seamă din umeri.²⁸ În frescele murale din Asia Centrală nu numai numeroșii Buddha, ci și Arhat-ii sînt reprezentați cu flăcări de diverse culori țîșnind din umeri. Unii Buddha sînt pictați zburînd, ceea ce a făcut ca flăcările să fie confundate cu niște aripi.²⁹

²⁵ S. Beal, *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese* (Londra, 1871), p. 87.

²⁶ Beal, *Catena*, p. 88.

²⁷ Beal, *ibid.*, p. 97.

²⁸ Cf. B. Rowland, Jr., „The Iconography of the Flame Halo“ (*The Bulletin of the Fogg Museum of Art*, XI, 1949, pp. 10–16). Vezi, de asemenea, o altă statuie a școlii *Gandhāra* reprodusă în Catalogul Expoziției, *L'Arte del Gandhāra in Pakistan* (Roma, 1958), pl. III.

²⁹ În iconografia sincretismului iraniano-elenistic, flăcările țîșnind din umeri erau caracteristica anumitor zei și a regilor Kushana. Cf. Ugo Monneret de Villard, „Le monete dei Kushana e l'Impero romano“ (*Orientalia*, XVII, 1948), p. 217; A. C. Soper, „Aspects of Light Symbolism in *Gandhāran* Sculpture“ (*Artibus Asiae*, XII, 1949), p. 269. Probabil că acest simbolism a fost aplicat de artiștii *Gandhāra* lui Buddha pentru a traduce plastic puterea lui de a radia. „Luminozitatea de foc“ a celor care au depășit condiția umană este însă o idee panindiană.

Multe texte afirmă că această lumină e de esență yogică, fiind rezultatul realizării pe cale experimentală a unei stări transcendente, noncondiționate. Când Buddha se află în *samādhi*, spune *Lalitavistara*, „o rază, numită «Podoaba Luminei Gnozei» (*jñānalokalanakraṃ nama raṣmih*), țîșnind din deschizătura protuberanței craniene (*usnīsa*), dansează deasupra capului său”³⁰. De aceea iconografia îl reprezintă pe Buddha cu o flacără înălțîndu-se deasupra capului. A. K. Coomaraswamy amintește întrebarea din *Saddharma-puṇḍarika* (p. 467): „Din cauza cărei gnoze (*jñāna*) strălucește protuberanța craniană a lui *Tathāgata*?” — și găsește răspunsul într-un vers din *Bhagavad-Gītā* (XIV, II): „Cînd se produce gnoza, lumina țîșnește din orificiile corpului.”³¹ Capacitatea corpului de a radia este deci un sindrom al transcenderii oricărei stări de condiționare: zcii, oamenii, toți Buddha radiază cînd sînt în *samādhi*, adică atunci cînd se identifică cu realitatea ultimă, cu Ființa. Potrivit tradițiilor budismului chinez, cinci lumini strălucesc la nașterea fiecărui Buddha, iar din cadavrul său țîșnește o flacără.³² Și fiecare Buddha poate lumina întregul Univers prin smocul de păr dintre sprîncene.³³ Se știe că *Amitā* — Buddha al Luminii nesfîrșite — este figura centrală a amidismului, școală mistică ce acordă o importanță capitală experienței Luminii.³⁴

O altă temă mistică importantă pentru cercetarea noastră este vizita pe care Indra i-a făcut-o lui Buddha pe cînd

³⁰ *Lalitavistara*, I (ed. Lefmann, 1902, p. 3); cf. Ananda K. Coomaraswamy, *Līlā* (*Journal of American Oriental Society*, 1941, pp. 98–101), p. 100.

³¹ A.K. Coomaraswamy, *Līlā*, p. 100.

³² Cf. E.J. Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism* (ediția a doua, Londra, 1888), pp. 136a, 138b.

³³ Cf. Eitel, *op. cit.*, p. 188b. *Aśvagoṣa* compara deja nașterea lui Buddha cu răsăritul triumfal al Soarelui, luminînd întreaga lume (*Buddhacarita*, I, 28 etc.). Cu privire la simbolismul solar în legenda lui Buddha, vezi B. Rowland, Jr., „Buddha and the Sun God” (*Zalmoxis*, I, 1938, pp. 69–84).

³⁴ Cf. T. Richards, *The New Testament of Higher Buddhism* (Edinburgh, 1910), pp. 55, 140 și urm. etc.; H. de Lubac, *Amida* (Paris, 1955), *passim*.

acesta medita într-o peșteră (**Indrāsailaguha**). Conform acestui mit, Indra, însoțit de o mulțime de zei, a coborât din cer la Magadha, unde **Tathāgata** medita într-o peșteră din muntele **Vediyakā**. Trezit din meditație de cântecul unui Gandharva, Buddha a lărgit prin magie peștera, astfel încât oaspeții săi să poată intra cu toții înăuntru, și i-a primit cu bucurie. O lumină strălucitoare a inundat grotă. Potrivit textului **Dīghanikāya** (**Sakka Panha Sutta**), lumina emana de la zei, dar alte surse (**Dīrghānana-Sūtra**, X etc.) explică fenomenul prin „extazul înflăcărat“ al lui Buddha. „Vizita lui Indra“ nu este pomenită în biografiile clasice ale lui Buddha scrise în limba **pāli** și în sanscrită. Dar acest episod ocupă un loc însemnat în creația artistică a școlii **Gandhāra** și din Asia Centrală.³⁵ Această temă mitică este o paralelă a legendei Nașterii lui Cristos într-o peșteră și a vizitei Regilor Magi (vezi mai jos, pp. 44 și urm.). Așa cum remarcă Monneret de Villard³⁶, ambele legende vorbesc despre un Rege al Zeilor (Indra) sau despre „Regi, fii ai Regilor“ care intră într-o peșteră spre a aduce slavă Mîntuitorului, și despre lumina miraculoasă care inundă peștera în timpul vizitei lor. Această temă mitică este cu siguranță mai veche decît sincretismul indo-iraniano-elenistic; ea este strîns legată de mitul emergenței victorioase a Zeului solar din Peștera Primordială.

Trebuie acum să spunem cîteva cuvinte despre relațiile dintre cosmogonie și metafizica luminii. Am văzut că **Mahāyāna** identifică acești **Tathāgata** cu elementele cosmice (*skandha*) și le consideră drept entități luminoase. Este o ontologie îndrăzneată, care nu poate fi cu adevărat înțeleasă decît dacă ținem seama de întreaga istorie a gîndirii budiste. Dar se poate ca idei similare sau cel puțin unele intuiții ale acestei grandioase concepții asupra cosmogoniei ca mani-

³⁵ Problema a fost studiată pe larg de A.C. Soper, „Aspects of Light Symbolism in **Gandhāran** Sculpture“ (*Artibus Asiae*, XII, 1949, pp. 252–283, 314–330; XIII, 1950, pp. 63–85). Autorul sugerează o influență mithraică (pp. 259 și urm.).

³⁶ Ugo Monneret de Villard, „Le Leggende Orientali sui Magi Evangelici“ (*Studi e Testi*, 163, Città del Vaticano, 1952), pp. 59–60.

festare a Luminii să fi fost atestate într-o perioadă și mai veche încă. Coomaraswamy a apropiat termenul sanskrit *līlā* — însemnând „joc“, în special joc cosmic — de rădăcina *lelāy* „a arde cu flacăra“, „a scînteia“, „a străluci“. Verbul *lelāy* poate vehicula noțiunile de Foc, Lumină sau Spirit.³⁷ Gîndirea indiană pare deci să fi intuit într-adevăr un anumit raport între Creația cosmică înțeleasă ca joc divin, pe de o parte, și jocul flăcărilor, strălucirea unui foc întreținut cu grijă, pe de altă parte. Evident că imaginea creației cosmice, ca dans divin, a putut fi comparată cu imaginea unui dans al flăcărilor tocmai pentru că flacăra era deja considerată ca epifanie exemplară a divinității. După enumerarea faptelor de cultură indiană de mai sus, această concluzie ni se pare incontestabilă.³⁸ În India, flacăra și lumina simbolizează deci creația cosmică și însăși esența Cosmosului, tocmai fiindcă Universul este conceput ca manifestare liberă a divinității, în ultimă instanță, ca un „joc“ al acesteia.

O serie paralelă de imagini și de concepte, cristalizate în jurul noțiunii *māyā*, dezvăluie o viziune asemănătoare: creația cosmică e un joc divin, un miraj, o iluzie proiectată magic de divinitate. Se cunoaște importanța deosebită pe care noțiunea *māyā* a avut-o în dezvoltarea ontologiei și a soteriologiei indiene. S-a insistat mai puțin asupra faptului că a descoperi adevărul în legătură cu *māyā*, a pătrunde misterul iluziei cosmice înseamnă înainte de toate a-i înțelege caracterul de „joc“, adică de activitate liberă, spontană, a divinității — și, prin urmare, a imită gestul divin și a accede la libertate. Paradoxul gîndirii indiene este că ideea de libertate se întrepătrunde în așa măsură cu noțiunea *māyā* — deci noțiunea de iluzie și de sclavie — încît e necesar un lung ocol pentru a o descoperi. De fapt, e de ajuns să înțelegi semnificația profundă a noțiunii *māyā* — „joc“ divin — ca să te afli deja pe calea eliberării.

³⁷ A.K. Coomaraswamy, *Līlā*, p. 100.

³⁸ Coomaraswamy citează *Actes*, II, 3–4 (unde Sfîntul Duh se înfățișează discipolilor sub forma unor limbi de foc), pentru a arăta că nu e vorba doar despre o concepție indiană (*op. cit.*, p. 101).

Lumina și bardo

În doctrina Mahāyāna, Lumina Limpede simbolizează în același timp realitatea ultimă și conștiința nirvanică. Toți oamenii au pentru câteva clipe în față această Lumină Limpede în momentul morții; yoginii trec prin respectiva experiență când sînt în **samādhi** — iar cei care au devenit Buddha o trăiesc neînterupt.³⁹ Moartea este un proces de resorbție cosmică, nu în sensul întoarcerii trupului în pămînt, ci în sensul trecerii progresive a elementelor cosmice dintr-unul într-altul: elementul Pămînt „curge“ în elementul Apă, Apa în Foc și așa mai departe. Evident că fiecare dizolvare a unui element într-altul reprezintă o nouă regresie și că, la sfîrșitul procesului, Cosmosul pe care îl alcătua omul viu este redus la neant, așa cum sînt reduse la neant Universurile la sfîrșitul Marilor Cicluri (**mahāyuga**). Fiecare regresie este resimțită de cel aflat în agonie: de exemplu, cînd elementul Pămînt se dizolvă în elementul Apă, corpul își pierde structura de susținere (literal „prop-teaua“), cu alte cuvinte coeziunea⁴⁰: el devine dezarticulat, ca o marionetă (vezi mai jos, cap. IV).

Cînd procesul de resorbție se încheie, muribundul percepe o lumină asemănătoare aceleia a Lunii, apoi aceleia a Soarelui, după care se cufundă în întuneric. El este trezit brusc de o lumină orbitoare⁴¹: este momentul întîlnirii cu propriul Sine, care, conform doctrinei panindiene, este totodată realitatea ultimă, Ființa. *Cartea tibetană a Morșilor* numește această Lumină „Adevărul Pur“ și o descrie ca fiind „subtilă, scînteietoare, strălucitoare, orbitoare, sclipitoare și înfricoșătoare în splendoarea ei“. Textul îl îndeamnă pe cel petrecut din lumea noastră: „Nu fi nici intimidat, nici înspăimîntat, căci este splendoarea adevăratei tale naturi. Recunoaște-o!“ Atunci, din centrul acestei lumini străluci-

³⁹ Cf. W.Y. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines* (Oxford, 1935), pp. 166, 223 și urm. etc.

⁴⁰ Evans-Wentz, *ibid.*, p. 235.

⁴¹ *Ibid.*, p. 235; cf. și W.Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead* (Oxford, 1927), pp. 102 și urm.

toare se face auzit un zgomot la fel de puternic ca o mie de tunete percepute simultan. „Acesta e sunetul natural al adevăratului tău suflet“, precizează textul. „Nu te înspăimînta! (...) Cum nu mai ai un trup material de carne și sînge, orice s-ar întîmpla, zgomote, lumini sau raze nu-ți pot face nici un rău. Tu nu poți muri. E destul pentru tine să știi că aceste apariții sînt propriile tale forme de gîndire. Recunoaște în aceasta starea *bardo*.“⁴²

Dar, așa cum se întîmplă cu majoritatea oamenilor, petrecutul dintre cei vii nu e capabil să pună în practică aceste sfaturi. Condiționat de situația lui karmică, se lasă antrenat în ciclul manifestărilor caracteristice stării *bardo*. În ziua a patra după moarte, defunctul este prevenit că va vedea lumini și divinități. „Întregul cer va părea albastru închis.“ Îl va vedea pe **Bhagavān Vairocana**, alb, apoi din inima lui va apărea Înțelepciunea lui **Dharmadhātu**, tot de culoare albă, strălucitoare, transparentă, orbitoare, atît de luminoasă încît nu poți să o privești. „În același timp, vei fi izbit în frunte de o lumină alb-murdară, emanată de *devi*.“ Împins de karmanul cel rău, sufletul se va teme de lumina strălucitoare a lui **Dharmadhātu** și va fi atras de lumina de un alb murdar a *devi*-lor. Dar textul îl îndeamnă pe defunct să ignore lumina *devi*-lor, spre a nu fi atras în vârtejul celor șase Loka, și să-și concentreze gîndul asupra lui **Vairocana**. În felul acesta va fi absorbit în cele din urmă — într-un halo luminos ca un curcubeu — în inima lui **Vairocana** și va accede la condiția de Buddha, în plin **Sambhoga-kāya**.⁴³

Timp de încă șase zile, decedatul va avea posibilitatea să aleagă între Luminile pure — reprezentînd eliberarea, identificarea cu esența lui Buddha — și Luminile impure, simbolizînd o formă oarecare de postexistență, altfel spus, reîntoarcerea pe Pămînt. După Lumina albă și cea albastră,

⁴² Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, p. 104 (citată în Mircea Eliade, *Morfologia religiilor — Prolegomene*, Ediția a II-a, Editura Jurnalul literar, 1993, p. 46 — *n. t.*).

⁴³ Evans-Wentz, *ibid.*, pp. 105 și urm.

va vedea Luminile galbenă, roșie și verde, iar la urmă va vedea toate Luminile la un loc.⁴⁴

Ne este cu neputință să comentăm aici așa cum ar merita acest text extrem de important. Trebuie să ne limităm la câteva remarci privind direct cercetarea noastră. Cum am văzut mai sus, fiecare om are șansa de a obține eliberarea în momentul morții: pentru asta e de ajuns să se recunoască în Lumina Limpede cu care intră în contact în acea clipă. La prima vedere, acest lucru pare paradoxal, dată fiind importanța karmanului pentru întreaga gândire indiană — axată pe ideea că omul culege roadele faptelor sale. Faptele unui om care a trăit în neștiință constituie o moștenire karmică imposibil de anulat în momentul morții. Dar în realitate lucrurile se petrec conform legii karmanului: căci sufletul celui neștiutor respinge chemarea Luminii Pure și se lasă atras de luminile impure, semnificând modurile inferioare de existență. Dimpotrivă, cei care au practicat yoga în timpul vieții sînt capabili să se recunoască în Lumina Limpede și deci să se contopească cu esența lui Buddha.

Lumina pe care omul o vede în momentul morții e așadar totuna cu lumina interioară despre care Upanișadele afirmă că este *ātman*: în timpul existenței pămîntești, aceasta nu este accesibilă decît celor care sînt pregătiți spiritual — prin practicarea tehnicilor yoga sau prin gnoză — să ia cunoștință de ea. Dacă privim cu atenție, observăm că aceeași situație se repetă în momentul morții: Lumina se arată tuturor, dar ea nu e acceptată — și asumată — decît de inițiați. E adevărat că, în timpul agoniei și în primele zile după moarte, *Cartea Morților* este citită de un lama anume pentru defunct, și că această lectură cu glas tare constituie o ultimă chemare; dar tot cel decedat își hotărăște soarta. El singur trebuie să dovedească voința de a alege Lumina Limpede și puterea de a rezista tentațiilor postexistenței. Cu alte cuvinte, moartea oferă o nouă posibilitate de a fi inițiat, dar această inițiere comportă, ca orice inițiere, o serie de încercări pe care neofitul este obligat să le înfrunte și să le depășească

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 110–130; cf. și pp. 173–177, precum și *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, pp. 237 și urm.

cu succes. Experiența Luminii *post-mortem* este ultima — și poate cea mai grea — probă inițiativă.

Lumină și maithuna

Tantrismul cunoaște o altă posibilitate de experimentare a Luminii interioare, anume în timpul ritualului *maithuna*, adică în timpul împreunării (*mudrā*) cu o tânără fată încarnând energia feminină (*Śakti*). Să precizăm că nu este vorba de un act profan, ci de un ceremonial care imită „jocul“ divin, căci el nu trebuie să se sfârșească printr-o emisie seminală.⁴⁵ Comentînd unul dintre cele mai importante texte tantrice, *Guhyasamāja Tantra*, Candrakirti și Tsong-kha-pa insistă asupra următorului amănunt: în timpul ritualului *maithuna* se realizează o unire de ordin mistic (*samāpatti*), în urma căreia cuplul dobîndește conștiința stării de *nirvāṇa*. La bărbat, conștiința *nirvanică*, numită *bodhicitta* „Gîndirea Iluminării“, se manifestă prin — și într-un fel este identică cu — o picătură, *bindu*, care coboară din creștetul capului și umple organele sexuale cu un jet de cvintuplă lumină. Candrakirti recomandă: „În timpul împreunării, trebuie să se mediteze la *vajra* și *padma* socotindu-le a fi pline, în interior, cu o încincită lumină.“⁴⁶

„Picătura“ este identică cu conștiința stării de *nirvāṇa* și, ca atare, se presupune că se formează în creștetul capului, acolo unde este în general experimentată lumina interioară. Prin urmare, „picătura“ este Lumina Limpede a conștiinței *nirvanice*. În tantrism însă *bodhicitta* este în același timp identificată cu esența seminței bărbătești (*semen virile*). Pentru ca acest proces paradoxal să poată fi înțeles ar trebui să intrăm în amănuntele fiziologiei subtile indiene. Să reținem însă cel puțin următorul lucru: conștiința stării de *nirvāṇa* este pură experiență a luminii, dar cînd se realizează prin *maithuna*, ea poate pătrunde pînă în mecanismele cele

⁴⁵ Cu privire la ideologia, tehnicile și istoria ritualului *maithuna*, vezi *Le Yoga*, pp. 256 și urm., 395 și urm. (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 218 și urm., 352 și urm. — *n. t.*).

⁴⁶ Texte citate de Tucci, *Some glosses upon Guhyasamāja*, p. 349.

mai intime ale vieții organice și descoperi, și acolo — în însăși esența seminței bărbătești (*semen virile*) —, lumina divină, strălucirea primordială care a creat Lumea. Pentru Mahāyāna, identificarea luminii mistice cu esența seminței bărbătești (*semen virile*) nu era o absurditate — dat fiind că atât elementele cosmice, cât și cei cinci Tathāgata și, în ultimă instanță, *Urgrund*-ul oricărei existențe și modalitatea conștiinței trezite constau toate din Lumina Primordială.

Metafizica și soteriologia luminii sînt, desigur, solidare cu o lungă și străveche tradiție panindiană. Totuși, așa cum a arătat profesorul G. Tucci, *Guhyasamāja Tantra* și în special comentariile lui Candrakirti și ale lui Tsong-kha-pa prezintă asemănări prea evidente cu maniheismul ca să nu presupunem o eventuală influență iraniană.⁴⁷ Ne gîndim mai ales la cele cinci elemente luminoase care joacă un rol important în cosmologia și în soteriologia maniheistă, dar și la faptul că partea divină din bărbat, *bodhicitta*, este socotită a fi sămînța (*semen*).

Mituri tibetane despre Omul-Lumină

Anumite influențe iraniene s-au exercitat probabil și asupra unor mituri tibetane referitoare la originea lumii și a omului. Unul dintre aceste mituri relatează că din Vidul Primordial a apărut o lumină albastră care a produs un ou din care s-a format Universul. Un alt mit spune că Lumina Albă a dat naștere unui ou, din care a ieșit Omul Primordial. În sfîrșit, un al treilea mit prezintă versiunea următoare: din vid s-a născut Ființa Primordială, iar aceasta a radiat Lumina.⁴⁸

Cum se vede, potrivit acestor mituri, atât Cosmosul, cât și Omul Primordial s-au născut din Lumină și sînt alcătuiți, în fond, din Lumină. O altă tradiție explică în ce mod s-a făcut trecerea de la Omul-Lumină la ființele umane de azi.

⁴⁷ G. Tucci, *op. cit.*, pp. 349 și urm.

⁴⁸ Cf. G. Tucci, *Tibetan painted scrolls* (Roma, 1949), vol. II, Apendice I, pp. 709 și urm.; Mathias Hermanns, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter* (Köln, 1956), pp. 14 și urm.

La început, oamenii erau asexuați și fără dorințe sexuale; aveau în ei înșiși Lumina și o împrăștiau în jurul lor. Soarele și Luna nu existau. Când s-a trezit în ei instinctul sexual, au apărut organele sexuale — dar atunci Lumina din om s-a stins, iar Soarele și Luna au apărut pe cer.⁴⁹ Un călugăr tibetan i-a dat părintelui Mathias Hermanns următoarele explicații suplimentare: La început, oamenii se înmulțeau astfel: lumina care emana din corpul bărbătesc pătrundea, lumina și fecunda matricea femeii. Vederea era suficientă pentru satisfacerea instinctului sexual. Dar oamenii au degenerat, au început să se atingă cu mâinile și în cele din urmă au descoperit împreunarea sexuală.⁵⁰

Potrivit acestor credințe, Lumina și Sexualitatea sînt două principii antagonice: cînd una domină, cealaltă nu se poate manifesta, și invers. Poate că aici trebuie căutată explicația ritului tantric pe care l-am analizat mai sus: dacă apariția sexualității silește lumina să dispară, aceasta nu se poate ascunde decît în însăși esența sexualității, în sămînță. Cîtă vreme omul practică actul sexual orbit de instinct, adică la fel ca orice alt animal, lumina rămîne ascunsă. Dar ea se dezvăluie — printr-o experiență complexă a iluminării, gnozei și beatitudinii — dacă împreunarea devine un ritual, ori un „joc“ divin, adică dacă, oprindu-se emisia seminală, se anulează finalitatea biologică a actului sexual. Privit în această perspectivă, ritualul *maithuna* apare ca un efort disperat de reîntoarcere la situația primordială, cînd oamenii erau ființe luminoase care se perpetuau prin lumină.

⁴⁹ M. Hermanns, „Schöpfungs- und Abstammungsmythen der Tibeter“ (*Anthropos*, 41–44, 1946–1949), pp. 279 și urm.; *Id.*, *Mythen und Mysterien*, p. 16.

⁵⁰ M. Hermanns, *Mythen und Mysterien*, p. 16. Idei analoge apar și la mongoli; zeii fac dragoste prin îmbrățișări, prin rîs ori luîndu-se de mîna. Cf. A. Schiefer, *Mélanges asiatiques*, I, p. 396. Dar această concepție pare a fi de origine tibetană; cf. M. Hermanns, *op. cit.*, p. 29. Cu privire la Omul-Lumină în *Apokryphon de Jean* și alte texte gnostice, cf. J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, I, pp. 225 și urm., 88 (*Codex de Bruce*), 190 (*Révélation fără titlu, consacrată în special lui Pistis Sophia*), 217 (*Sagesse de Jésus*); E.S. Drower, *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis* (Oxford, 1960), pp. 72, 75 și *passim*.

Fără îndoială că *Guhyasamāja Tantra*, așa cum este comentată de Candrakirti și Tsong-kha-pa, nu-și propune în mod conștient acest scop. Lumina experimentată în timpul ritualului *maithuna* este Lumina Limpede a gnozei, a conștiinței stării de *nirvāṇa* — și constituie o justificare suficientă pentru acest exercițiu îndrăzneț. Dar un întreg grup de credințe indo-tibetane, solidar atât cu mitul Omului Primordial care radiază lumina, cât și cu ideologiile și tehnicile tantrice și alchimiste vorbesc despre unii yogini care au dobândit un corp nemuritor. Acești yogini nu mor, ei dispar în Cer, într-un corp numit „corp-curcubeu“, „corp celestial“, „corp spirit“, „corp de Lumină Pură“ sau „corp divin“.⁵¹ Se recunoaște aici ideea corpului astral — altfel spus constituit din Lumină — al Omului Primordial.⁵²

Experiența indiană a luminii mistice

Privite în ansamblu, diferitele experiențe și valorizări ale Luminii interioare atestate în India și în budismul indo-tibetan pot fi integrate într-un sistem perfect articulat. Experiența Luminii semnifică prin excelență întâlnirea cu realitatea ultimă: de aceea omul descoperă Lumina interioară când devine conștient de Sinele său (*ātman*), ori când pătrunde în însăși esența vieții și a elementelor cosmice, ori, în sfârșit, când moare. În toate aceste împrejurări, vâlul iluziei și al ignoranței este sfîșiat. Brusc, omul este orbit de Lumina Pură, adică se cufundă în ființă. Dintr-un anumit punct de vedere se poate spune că el transcende lumea profană, lumea condiționată, și că spiritul se regăsește pe un plan absolut, planul ființei și totodată al sacrului. Brahman, ca și Buddha, este în același timp semnul sacrului și al ființei, al realității supreme. Gîndirea indiană identifică ființa cu sacrul și cu cunoașterea mistică, act prin care se capătă conștiința realității. De aceea poți găsi Lumina fie prin meditația asupra ființei — cum se întâmplă în Upanișade și

⁵¹ Cf. *Le Yoga*, pp. 282 și urm., 312 și urm. (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, p. 243 și urm., 269 și urm. — *n. t.*).

⁵² Cf. M. Hermanns, *Mythen und Mysterien*, p. 42.

în budism —, fie prin încercarea de revelare a sacrului, ca în unele forme ale învățaturii yoga și în școlile mistice. Ființa fiind identificată cu esența sacrului, divinitățile sînt necesarmente luminoase ori se arată adoratorilor lor prin epifanii luminoase. Dar și oamenii radiază lumină cînd au abolit sistemul de constrîngeri caracteristic condiției umane profane; adică atunci cînd au dobîndit cunoașterea supremă, reușind să acceadă la libertate. În gîndirea filozofică indiană, libertatea și cunoașterea sînt solidare: cel care știe, care a ajuns să cunoască structurile profane ale ființei, este un eliberat în viața sa pămîntească, nemaifiind condiționat de legile cosmice; de acum înainte el se bucură de spontaneitatea divină, nu se mai mișcă asemenea automatelor ome-nești conform legilor cauzelor și efectelor, ci „dansează“ ca zeii — sau ca flăcările.

Să conchidem: pentru filozofia indiană, Lumina percepu-tă pe cale mistică este sindromul depășirii lumii pămîntești — lume profană, supusă tuturor constrîngerilor — și al trecerii într-un alt plan de existență: acela al ființei pure, al divinului, al cunoașterii supreme și al libertății absolute. E prin excelență semnul revelației realității ultime — iar aceasta este lipsită de orice atribut. De aceea este percepută ca o strălucitoare Lumină albă, în care omul intră orbit și sfîrșește prin a dispărea, topindu-se în ea fără a lăsa urme. Căci urmele sînt legate de istoria personală a individului, deci de amintirea evenimentelor efemere și, în fond, ireale — eveni-mente care nu au nimic de a face cu ființa. Cel care întîlnește Lumina și se recunoaște în ea dobîndește un mod de a fi transcendent, pe care e imposibil să ni-l închipuim. Tot ce putem înțelege e că individul respectiv e mort pentru totdeauna pentru lumea noastră — și că e mort și pentru toate celelalte lumi posibile ale postexistenței.

Tehnici chinezești

Dacă trecem acum la China, experiența Luminii anunță și aici depășirea condiției profane. „Cînd omul atinge starea de pace sufletească absolută, scrie Chuang Tzu (cap. XXIII), radiază o lumină celestă. Cel care a emanat această Lumină

celestă vede Omul interior (Sinele Real). Numai prin această practică spirituală omul poate cunoaște veșnicia. “Întîlnirea cu Lumina poate fi spontană, după cum poate fi și consecința unei asceze îndelungate. Sub dinastia Ming (secolul al XVI-lea), un discipol s-a alăturat unui maestru care medita într-o peșteră de treizeci de ani. Într-o noapte, pe cînd mergea pe o cărare în munți, discipolul „a simțit un fulger circulînd în interiorul corpului său și a auzit bubuitul tunetului în creștetul capului“. Muntele, rîul, lumea și chiar propriul său eu au dispărut. Experiența a durat „atît cît i-ar trebui unui baton de tămîie lung de cinci degete ca să ardă“. După aceea a simțit că devenise alt om, complet diferit, și că fusese purificat prin propria Lumină. Maestrul i-a explicat mai tîrziu că, în timpul celor treizeci de ani petrecuți în meditație, trecuse el însuși destul de des prin această experiență, dar că își dăduse seama că nu trebuia s-o mai ia în considerație — și i-a spus că pînă și această lumină mistică trebuie lăsată la o parte.⁵³

În exemplul de mai sus, experiența Luminii interioare indică o ruptură de planuri, dar nu semnifică neapărat — ca în India — întîlnirea cu realitatea ultimă. Totuși, anumite tehnici psihofiziologice elaborate — sau sistematizate — de neotaoism acordă o mare importanță experimentării diverselor lumini interioare. Un ansamblu de exerciții prezentînd anumite asemănări cu Yoga au avut drept scop așa-numita înghițire a suflurilor. Practica propriu-zisă constă în a medita asupra suflurilor pînă în momentul în care practicantul ajunge să le vadă culoarea — pentru ca, chiar în acea clipă, să le absoarbă. Suflurile sînt vizualizate ca și cînd ar veni din cele patru direcții cardinale, precum și din Centru — adică din întregul Univers — și sînt înghițite, spre a le sili să pătrundă în corp. În felul acesta, energia cosmică — esența vieții și, totodată, germene al nemuririi — umple corpul pe dinăuntru, îl iluminează și îl transfigurează; căci idealul taoistului nu este eliberarea, ci Viața

⁵³ Cf. Chung-Yuan Chang, „An Introduction to taoist Yoga“ (*Review of Religion*, 1956, pp. 131–148), pp. 146–147.

eternă în preafericire, beatitudinea unei existențe perfect integrate în ritmurile cosmice.

Procedeu înghițirii suflurilor colorate pare a-și avea originea într-o tehnică mai veche practică în vederea absorbirii suflului solar. Iată cum trebuie procedat, potrivit unui tratat neotaoist.⁵⁴ „În zori (între orele 3 și 5 ale dimineții), când răsare soarele, stînd jos sau în picioare, (dar) cu atenția concentrată, să scrișnești din dinți de nouă ori, să chemi din adîncul inimii *huen*-ul soarelui care scînteiază ca o perlă, cu reflexe verzi ce se transformă într-un halo roșu, adolescent roșu, imagine ce strălucește tainic; apoi să închizi ochii și să ții pleoapele strînse, să meditezi la faptul că cele cinci culori care sînt în soare se răspîndesc în halo și vin toate să-ți atingă corpul, ajungînd jos pînă la cele două tălpi ale picioarelor, iar sus pînă în creștetul capului. În plus, să faci astfel încît în mijlocul aurei strălucitoare, să existe un suflu purpuriu, asemănător pupilei ochiului etc.“

Se poate obține același rezultat înghițind, în locul suflului Soarelui, imaginea acestuia din urmă. Desenezi ideograma soarelui într-un pătrat sau într-un cerc „și în fiecare dimineață, cu fața spre răsărit, ținînd hîrtia în mîna stîngă, te concentrezi asupra ei astfel încît să se transforme în însuși soarele strălucitor; atunci îl înghiți și îl ții în inimă“⁵⁵. În sfîrșit, un alt procedeu constă în a medita, la miezul nopții, „asupra faptului că soarele intră prin gură în inimă și luminează pe dinăuntru întreaga inimă, astfel încît aceasta este la fel de strălucitoare ca soarele; le lași împreună o vreme, și simți că inima se încălzește“⁵⁶. În acest ultim exemplu, soarele real nu mai joacă nici un rol, doar imaginea lui este interiorizată și proiectată în inimă, spre a trezi acolo lumina interioară. Un alt text adaugă un amănunt semnificativ: după vizualizarea discului solar — roșu și de

⁵⁴ Fragment tradus de Henri Maspéro, „Les procédés de «Nourrir le Principe vital» dans la religion taoïste“ (*Journal Asiatique*, 1937, pp. 177–252, 353–430), p. 374.

⁵⁵ H. Maspéro, *op. cit.*, p. 374.

⁵⁶ Text tradus de H. Maspéro, *op. cit.*, p. 375.

dimensiunea unei monede —, care se află în centrul inimii, faci să circule această imagine prin tot corpul.⁵⁷

Misterul Florii de Aur

Această aluzie la circulația unei imagini în interiorul corpului poate fi mai bine înțeleasă dacă ne raportăm la procedeele folosite de taoiști pentru a plimba lumina interioară. Procedeele sînt prezentate în tratatul neotaoist *Misterul Florii de Aur*, tradus de R. Wilhelm și comentat de C. G. Jung.⁵⁸ Textul este destul de cunoscut; nu voi insista deci decît asupra anumitor aspecte direct legate de subiectul nostru.

„Esența Vieții, ni se spune, nu poate fi văzută: ea se află în Lumina Inimii. Lumina Inimii nu poate fi văzută: ea se află în cei doi ochi.“⁵⁹ Ochii vor fi deci învățați să privească spre interior. Meditînd, oarecum ca în tehnicile yoga (căci respirația trebuie să aibă un anumit ritm), pleoapele se închid — și atunci ochii nu mai privesc spre exterior, ci luminează spațiul interior. Numai atunci poate fi descoperită Lumina.⁶⁰ Un alt exercițiu constă în a concentra gîndurile în spațiul dintre cei doi ochi, ceea ce permite Luminii să pătrundă adînc în corp.⁶¹ Esențial e nu atît să descoperi lumina, cît s-o faci să circule în interiorul corpului. Sînt recomandate mai multe procedee, dar cel mai important pare să fie ceea ce textul numește „mișcarea regresivă“, „mersul împotriva curentului“. Prin acest exercițiu psihofiziologic gîndurile se adună în punctul ce constituie sediul Conștiinței celeste, Inima celestă — iar în acest loc, ni se spune, Lumina e suverană.⁶²

Nu putem comenta aici această metodă care prezintă analogii atît cu tehnica tantrică *ultā-sādhana*⁶³ (literal „a merge împotriva curentului“), cît și cu procedeele taoiste de „întoarce-

⁵⁷ Text tradus de H. Maspéro, *ibid.*, p. 376.

⁵⁸ Folosesc traducerea englezească: R. Wilhelm și C. G. Jung, *The Secret of the Golden Flower* (New York, 1931).

⁵⁹ *The Secret of the Golden Flower*, p. 23.

⁶⁰ *Op. cit.*, pp. 40, 43.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 40.

⁶² *Op. cit.*, pp. 24 și urm.

⁶³ Cf. *Le Yoga*, p. 315 (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, p. 271 — n. t.).

re la origine“.⁶⁴ Să reținem doar că, prin acest exercițiu, Lumina interioară începe să circule și că, dacă i se permite să se miște în cerc suficient de mult timp, se cristalizează, adică dă naștere așa-numitului „Corp-Spirit natural“.⁶⁵ Circulația Luminii produce în interiorul corpului „sămînța adevărată“, care se transformă într-un embrion. Dacă este încălzit, hrănit și scăldat vreme de un an printr-o metodă ce ține fără îndoială de alchimie (căci textul face aluzie la foc), embrionul ajunge la maturitate⁶⁶, adică se naște o ființă nouă.

Un alt pasaj precizează că făcînd să se deplaseze în cerc lumina, se obține cristalizarea — sub formă de sămînță — a forțelor cosmice simbolizate de Cer și de Pămînt, și că după alte o sută de zile ia naștere, în mijlocul Luminii, „sămînța-perlă“⁶⁷. Sînt folosite mai multe imagini spre a sugera cristalizarea Luminii: Floarea de Aur care înmugurește și se deschide, sămînța care se dezvoltă și devine embrion, în sfîrșit perla. Simbolismul cosmologic, embriologic și cel al alchimiei converg și se completează. Rezultatul final este obținerea Elixirului nemuririi, identificat cu Floarea de Aur.

Or, deschiderea Florii de Aur este semnalată printr-o experiență a Luminii. „Îndată ce te-ai liniștit, Lumina din ochi începe să strălucească puternic, astfel încît tot ce se află în fața ta devine scînteietor, ca și cînd ai fi în mijlocul unui nor. Dacă deschizi ochii căutînd corpul, nu găsești nimic. Acest fapt este desemnat prin formula: «În camera goală se face lumină.» Este un semn foarte favorabil. Sau, cînd te afli, șezînd, în meditație, corpul de carne devine foarte strălucitor, de parcă ar fi mătase și jad. Pare greu să rămîi așezat; te simți parcă ridicat în sus. Asta poartă numele: «Spiritul se întoarce și se grăbește spre Cer.» Cu timpul, experiența devine atît de intensă încît într-adevăr plutești în aer.“⁶⁸

⁶⁴ Cf. M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes* (Paris, 1956), pp. 129 și urm.

⁶⁵ *The Secret of the Golden Flower*, p. 24.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 34 și urm.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 56. Există și riscul unor false experiențe ale luminii, cînd, așa cum se exprimă *Le Commentaire du Secret de la Fleur d'Or*, crezînd că „meditezi“, de fapt te lași cuprins de „fantezii“; cf. *ibid.*, p. 53.

Aceste texte sînt mult mai complexe decît s-ar putea crede după expunerea noastră prea sumară. Dar pe noi ne interesează îndeosebi experiența Luminii interioare. Cum a fost valorizată această experiență în mediile taoiste? Trebuie să remarcăm că aceste tehnici nu implică ajutorul, nici măcar prezența unei divinități. Lumina sălășluiește în mod firesc înlăuntrul omului, în inima lui. Ea poate fi trezită și obligată să se miște în interiorul corpului printr-un proces de cosmo-fiziologie mistică. Altfel spus, secretul vieții și al nemuririi corpului este înscris în însăși structura Cosmosului și deci și în structura acestui microcosmos care este ființa umană. Accentul cade aici pe practică, nu pe cunoașterea metafizică sau pe contemplația mistică. Dar, pentru taoism, practica în sine este un mister — căci nu e vorba de efort, de voință ori de tehnică în sensul profan al termenului, ci de redobîndirea spontaneității primordiale, pierdute ca urmare a unui lung proces de civilizație; de redescoperirea înțelepciunii naturale, adică a acelei înțelepciuni care ține atît de instinct, cît și de ceea ce s-ar putea numi „simpatia mistică“ grație căreia înțeleptul redeșteaptă inconștient, în străfundul ființei sale, armonia cu ritmurile cosmice.

Iranul

Cum remarca însuși R. Wilhelm, rolul capital al Luminii în *Misterul Florii de Aur* ne face să ne gîndim la Persia.⁶⁹ Am identificat unele influențe iraniene și în miturile tibetane ale Omului Primordial pe care le-am discutat mai sus.⁷⁰ Nu vom aborda foarte complexa problemă a influențelor iraniene în Asia Centrală și extrem-orientală. Să observăm totuși: 1^o că nu trebuie să atribuim o origine iraniană tuturor

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 10, citîndu-l pe P.Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China* (ediția a II-a, Londra, 1928). Acest autor consideră că „religia Elixirului de aur al Vieții“ (*Chin Tan Chiao*) este de origine nestoriană.

⁷⁰ G. Tucci, *Tibetan painted scrolls*, vol. II, pp. 730 și urm. După M. Hermanns, miturile *bon* avînd o structură dualistă ar fi de origine iraniană; cf. *Mythen und Mysterien*, pp. 338 și urm.

formelor de dualism sau de antagonism pe care le întâlnim în Asia⁷¹; 2^o că, de asemenea, nu trebuie să explicăm printr-o influență iraniană toate concepțiile care identifică spiritul pur, sau ființa, cu Lumina. Am văzut că India, chiar la nivelul Brăhmașelor și al Upanișadelor, asimila ființa și spiritul luminii. Dar gândirea speculativă iraniană a sistematizat într-un grad mai înalt decât oricare alta antagonismul Lumină-Întuneric, incluzând în Lumină nu numai pe Zeul cel bun și creator, Ahura Mazdā, ci și esența creației și a Vieții și, mai cu seamă, spiritul și energia spirituală. În mai multe dintre conferințele sale *Eranos*, Henry Corbin a dezvoltat în chip strălucit diferitele aspecte și implicații ale teologiei Luminii în zoroastrism și în gnoza ismaeliană, și ar fi inutil să reluăm aici rezultatele cercetărilor sale.⁷²

Să precizăm numai că unele imagini utilizate de zoroastrism pentru a desemna consubstanțialitatea spirit-lumină amintesc repertoriul imagistic tradițional indian, în special imageria budismului. Astfel *Dēnkard* precizează că lumina emanată de Zarathustra în pântecul mamei sale, în timpul ultimelor trei zile înainte de naștere, era atât de puternică încât lumina tot satul tatălui său.⁷³ Înțelepciunea, caracterul sacru, într-un cuvânt spiritualitatea pură sînt simbolizate aici — ca și în India — prin luminozitatea cea mai intensă. Și, așa cum doctrina Upanișadelor asimila sufletul (*ātman*) luminii interioare, tot așa un capitol din Marea Geneză (*Bundahišn*) identifică sufletul cu *xvarnā*⁷⁴, cu „Lumina strălucitoare“, cu

⁷¹ Cîteva exemple de „dualism“ la oamenii primitivi pot fi găsite în articolul părintelui Joseph Henninger, „L'Adversaire du Dieu bon chez les primitifs“ (*Satan, Études Carmélitaines*, XXVII, Paris, 1948, pp. 107–119). Vezi și Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht* (Berlin, 1955), pp. 229 și urm., precum și Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso* (Roma, 1958), pp. 57 și urm.

⁷² Cf. în special „Terre céleste et Corps de Résurrection d'après quelques traditions iraniennes“ (*Eranos-Jahrbuch*, 1953, vol. XXIII, pp. 151–250).

⁷³ *Dēnkard*, V, 2, 2; VII, 2, 56–58.

⁷⁴ Apropierea a fost deja făcută de Schaefer; cf. R. Reitzenstein și H.H. Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig, 1926), p. 230, nota 1; cf. și H. Corbin, *Terre céleste*, p. 110.

„luminescența pură care este originea creațiilor lui Ohrmazd“.⁷⁵ Dar spre deosebire de India, știm relativ puține lucruri cu privire la *experiența Luminii interioare în Iranul antic*.⁷⁶

Cert pare a fi faptul că iranienii considerau epifaniile Luminii și, în primul rând, apariția unei Stele supranaturale, drept semn prevestind prin excelență nașterea Stăpînului lumii și a Mîntuitorului. Și întrucît nașterea viitorului Rege-Mîntuitor al Lumii va avea loc într-o peșteră⁷⁷, Steaua sau Coloana de Lumină va străluci deasupra acesteia. Probabil că creștinii au împrumutat de la pați imageria nașterii Stăpînului-Mîntuitor al Lumii și au transferat-o asupra lui Cristos (cf. Widengren, *op. cit.*, p. 70). Cele mai vechi surse creștine care plasează nașterea lui Isus într-o peșteră sînt Protoevanghelia lui Iacob (XVIII, 1 și urm.), mucenicul Justin și Origen.⁷⁸ Justin îi ataca pe inițiații în misterele lui Mithra care, „împinși de diavol, pretindeau că-și săvîrșesc ritualurile inițiatice într-un loc numit de ei *speleum*“.⁷⁹ Acest atac dovedește că încă în secolul al II-lea creștinii percepeau analogia dintre acel *speleum* mithraic și peștera de la Bethleem.

Dar mai ales Steaua și lumina strălucind deasupra grotiei au jucat un rol important în credințele religioase creștine și

⁷⁵ H. Corbin, *Terre céleste*, p. 109.

⁷⁶ Cu privire la Lumina veșnică în zoroastrism, vezi textele traduse și comentate de R. C. Zaehner, *Zurvan. A zoroastrian Dilemma* (Oxford, 1955), pp. 199 și urm. (capitolul III al *Marii Bundahišn*), 210 și urm., 389 și urm. și *passim*. Cu privire la teologia Luminii în maniheism, cf. textele comentate de A. V. Williams Jackson, *Researches in Manichaeism* (New York, 1932), pp. 8 și urm., 177, 183, 191, 216 etc. Vezi de asemenea Geo Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God* (Uppsala, 1945), pp. 27 și urm.; H.- Ch. Puech, *Le Manichéisme* (Paris, 1949), pp. 74 și urm. și notele 285 și urm. (pp. 159 și urm.).

⁷⁷ Cu privire la această chestiune, cf. Geo Widengren, „Iranisch-semi-tische Kulturbegegnung in parthischer Zeit“ (*Arbeitsgemeinschaft für Forschung der Landes Nordrhein-Westfalen*, fasc. 70, Köln și Opladen, 1960), pp. 62 și urm. Este vorba despre un scenariu mitico-ritual depinzînd în ultimă instanță de cultul lui Mithra.

⁷⁸ Ugo Monneret de Villard, *Le Leggende Orientali sui Magi evangelici*, p. 63.

⁷⁹ Justin le Martyr. *Dialogue avec Tryphon*, cap. LXXVIII etc., citat în Monneret de Villard, p. 63.

în iconografie. Or, așa cum au arătat recent Monneret de Villard și Widengren, acest motiv este foarte probabil de origine iraniană. Protoevanghelia (XIX, 2) vorbea despre o lumină orbitoare care umplea peștera de la Bethleem. Când a început să scadă, a apărut Pruncul Isus. Ceea ce înseamnă fie că Lumina era consubstanțială lui Isus, fie că era una din epifaniile acestuia.

Însă cel care introduce elemente noi — probabil de origine iraniană — în legendă este autorul anonim al părții numite *Opus imperfectum* din Matthaëum (Patr. Gr., LVII, col. 637–638). După el, cei doisprezece Regi Magi trăiau în apropierea Muntelui Victoriilor. Ei cunoșteau revelația tainică a lui Seth cu privire la sosirea lui Mesia și urcau în fiecare an pe Muntele unde se afla o peșteră cu izvoare și copaci. Acolo se rugau în șoaptă lui Dumnezeu, timp de trei zile, așteptând să apară Steaua. Aceasta a apărut în cele din urmă sub înfățișarea unui copilaș, care le-a spus să se ducă în Iudeea. Călăuziți de Stea, Regii Magi călătoresc timp de doi ani. Întorcându-se acasă, povestesc minunea la care fuseseră martori. Și când apostolul Toma, după înviere, ajunge în ținutul lor, Regii Magi cer să fie botezați (Monneret de Villard, pp. 22 și urm.).

Cu unele dezvoltări foarte sugestive, această legendă se regăsește în *Cronica lui Zuqnîn*, scriere siriană cunoscută multă vreme sub numele *Pseudo-Dionisie de la Tell Mahre*. *Cronica lui Zuqnîn* se oprește la anii 774–775, dar prototipul ei (ca de altfel și cel al textului *Opus imperfectum*) trebuie să fie anterior sfârșitului secolului al VI-lea (Monneret de Villard, p. 52). Iată rezumatul pasajelor de interes pentru subiectul nostru: După ce a notat într-o carte tot ce îi dezvăluiseră Adam cu privire la sosirea Mîntuitorului, Seth a ascuns textul în Peștera Comorilor Misterelor oculte. El le-a împărtășit fiilor săi conținutul acestor mistere, cerîndu-le să urce în fiecare lună muntele și să intre în peșteră. Cei doisprezece „Regi-Înțelepți“ din țara lui Shyr, „Regi fii ai Regilor“, fac cu sfințenie ascensiunea rituală pe Munte, așteptând să se împlinească profeția lui Adam. Într-o zi, ei zăresc o coloană de lumină imposibil

de descris în cuvinte, deasupra căreia se afla o Stea ce strălucea mai puternic decît mai mulți sori la un loc. Steaua a pătruns în Peștera Comorilor, care a devenit strălucitoare. O voce i-a invitat pe Regi să intre. Pășind înăuntru peșterii, Regii sînt orbiți de lumină și cad în genunchi. Dar lumina se concentrează și, cîteva clipe mai tîrziu, apare sub înfățișarea unui om mic de statură și modest la înfățișare, care le spune că este trimisul Tatălui ceresc. El îi sfătuiește să ia comoara ascunsă în grotă de strămoșii lor și să se ducă în Galileea. Călăuziți de Lumină, Regii ajung la Bethleem. Acolo găsesc o grotă asemănătoare Peșterii Comorilor. Și minunea se repetă: coloana de lumină și Steaua coboară și pătrund în peșteră. Auzind un glas care îi invită să intre, Regii pășesc înăuntru. Ei se prosternează în fața Copilului preaslăvit și pun la picioarele lui coroanele aduse. Isus li se adresează cu formula „Fii din Orient ai Luminii Supreme“, „demni de a vedea Lumina primordială eternă“. În timpul acesta, peștera se luminează în întregime. Copilul, „Fiul Luminii“, le vorbește îndelung, numindu-i „cei care au primit Lumina și sînt demni să primească Lumina sublimă“. Regii fac cale întoarsă. La primul popas, în timp ce mănîncă din merindele pe care le aveau asupra lor, trăiesc noi experiențe luminoase. Unul dintre ei vede „o Lumină mare fără seamăn pe lume“; un altul, „o Stea care întuneca Soarele cu strălucirea ei“ etc. Întorși în țara lor, Regii povestesc ce au văzut. Mai tîrziu, apostolul Iuda Toma vine în Shyr și începe să propovăduiască credința. Regii primesc botezul și atunci un Copil de Lumină se pogoară din Cer și le vorbește.⁸⁰

Din această povestire prolixă și stîngace să reținem temele care se potrivesc perfect cu subiectul nostru: 1^o predominanța epifaniilor luminoase (Coloană de Lumină, Stea, Copil luminos, lumină orbitoare etc.) care reflectă, toate, concepția că Isus este Lumină inefabilă; 2^o Nașterea într-o

⁸⁰ Traducere în limba italiană de G. Levi Della Vida, în U. Monneret de Villard, pp. 27–49; traducere în latină de J.-B. Chabot, *Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum* (Scriptores Syri, Ser. III, vol. I, Louvain, 1949), pp. 45–70.

peșteră; 3^o numele țării — Shyr, în *Cronică* — este forma alterată a cuvântului Shyz, locul de naștere al lui Zarathustra⁸¹; „Muntele Victoriilor“ se află deci în ținutul Shyz⁸²; 4^o acest „Munte al Victoriilor“ pare să fie o replică a Muntelui Cosmic iranian, Harā Berezaiti, adică a Axei Lumii (*Axis Mundi*) care leagă Cerul cu Pământul.⁸³ Seth ascunde deci profetația asupra venirii lui Mesia în „Centrul Lumii“ și tot acolo Steaua vestește nașterea Stăpînului Mîntuitor al lumii. Conform tradițiilor iraniene, *xvarna* care strălucește deasupra Muntelui sfînt este semnul vestitor al lui Saošyant, Mîntuitorul născut în chip miraculos din sămînța lui Zarathustra. Să remarcăm în fine symbolismul ascensiunii periodice pe Muntele Victoriilor: Lumina eshatologică se arată întîi în „Centrul Lumii“.

Toate aceste elemente fac parte integrantă din marele mit sincretist, puternic influențat de religia iraniană, al Stăpînului-Mîntuitor al Lumii. Sub o formă sau alta, acest mit a influențat în mod cert iudaismul tîrziu și creștinismul. Totuși, unele dintre aceste idei religioase sînt anterioare cultului lui Mithra și sincretismului iraniano-semitic. Ca să dăm doar un singur exemplu, în tradiția evreiască Mesia apare în vîrfurile Muntelui.⁸⁴ Ideea derivă însă din imaginea Muntelui sacru — Sion — situat la „nord“ (cf. de pildă psalmul 48, 3), concepție atestată deja la canaaneeni⁸⁵, dar cunoscută și babilonienilor. În mod mai mult sau puțin sistematic, religiile din Orientul apropiat antic articulaseră într-un scenariu mitico-ritual următoarele elemente: Muntele Cosmic — „Paradisul“ — Palatul Zeului suprem sau locul nașterii Stăpînului lumii (mîntuitor) — Salvarea Lumii

⁸¹ G. Widengren, *op. cit.*, p. 79.

⁸² L.-I. Ringbom, *Graltempel und Paradies. Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter* (Stockholm, 1951), pp. 243 și urm.

⁸³ Cu privire la acest symbolism, vezi *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 32 și urm.; *Images et Symboles*, pp. 52 și urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 50 și urm. — *n. t.*); „Centre du Monde, Temple, Maison“ (în *Le Symbolisme Cosmique des Monuments religieux*, Roma, 1957, pp. 57–82).

⁸⁴ Cf. Harald Riesenfeld, *Jésus transfiguré* (Lund, 1941), pp. 221 și urm.

⁸⁵ La Ugarit, se vorbește despre Muntele Sapān sau Baal Sapān, unde Baal se urcă pe tron și devine regele zeilor și al oamenilor.

(regenerare cosmică) realizată prin întronarea unui nou Suveran. Interesant pentru studiul nostru este faptul că expresia iraniană a Nașterii Stăpînului-Mîntuitor al Lumii este dominată de imaginile Luminii, Stelei și Peșterii, și că acestea sînt imaginile care au fost împrumutate și prelucrate de credințele populare creștine.

Vechiul Testament și iudaismul

Este imposibil să trecem aici în revistă valorizările religioase ale luminii și diversele experiențe mistice implicînd lumina atestate în iudaism, sincretismul elenistic, gnoză și creștinism. Subiectul este imens și nu se pretează la rezumate și la priviri de ansamblu rapid schițate; în plus, a fost studiat pe larg de numeroși savanți. Să amintim doar, pentru Vechiul Testament și iudaism, dosarele prezentate de Sverre Aalen în cartea sa *Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis' im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (Oslo, 1951)⁸⁶, pentru Filon și experiența mistică a Luminii divine în iudaismul elenic, cartea profesorului Erwin Goodenough, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven, 1935); pentru simbolismul Luminii la sfîrșitul Antichității clasice, studiul lui R. Bultmann, *Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*⁸⁷; studiile recente ale lui O.S. Rankin, J. Morgenstern și Werblowsky despre sărbătoarea Hanukka, sărbătoarea evreiască a Luminii⁸⁸; cercetările lui F.J. Dölger despre simbolismul din *Lumen*

⁸⁶ Vezi și A.M. Gierlich, „Der Lichtgedanke in den Psalmen. Eine terminologisch-exegetische Studie“ (*Freiburger Theologische Studien*, fasc. 56, Freiburg im Breisgau, 1940).

⁸⁷ *Philologus*, XCVII, 1948, pp. 1 și urm.

⁸⁸ O.S. Rankin, *The Origins of the Festival of Hanukkah, the Jewish New Age Festival* (Edinburgh, 1930); *id.*, „The Festival of Hanukkah“ (în volumul *The Labyrinth*, editat de S.H. Hooke, Londra, 1935, pp. 159–209); J. Morgenstern, „The Chanukkah Festival of the Calendar of Ancient Israel“ (*Hebrew Union College Annual*, XX, 1947, pp. 1 și urm.; XXI, 1948, pp. 365 și urm.); R.J. Zwi Werblowsky, „Hanouca et Noël ou Judaïsme et Christianisme“ (*Revue de l'Histoire des Religions*, ianuarie-martie 1954, pp. 30–68). Cf. și Sverre Aalen, *op. cit.*, pp. 130 și urm.

*Christi et Sol Salutis*⁸⁹, — și lista e departe de a fi completă. Pătrundem acum în climate religioase deosebit de complexe și, pentru a fi cu adevărat utilă, orice comparație între diferitele sisteme de simboluri și experiențe mistice ale Luminii trebuie să fie nuanțată. Trebuie să ținem seama de diferențele culturale ireductibile și de divergențele de ideologie religioasă, dar și de numeroasele convergențe și sincretisme.

Nu ne propunem să abordăm subiectul în ansamblul său. Ne vom mulțumi să facem doar câteva observații. Astfel, de pildă, e important să remarcăm că, în Vechiul Testament, Lumina nu este identică cu Dumnezeu și nu e concepută ca o putere divină: ea e creată de Iahve și nu este lumina Soarelui, căci Soarele a fost creat în ziua a patra.⁹⁰ Pe de altă parte, nu poate fi interpretată în sens dualist nici lupta lui Iahve cu Noaptea ori cu Oceanul primordial. Tenebrele, ca și masa de apă sau Dragonul simbolizează forțele Haosului — iar lupta lui Iahve este, de fapt, un act cosmogonic. Tenebrele sînt, de altfel, destul de rar asociate Oceanului primordial și Dragonului și prezentate ca fiind solidare cu aceștia.⁹¹ Întinericul nu este adversarul lui Dumnezeu — cum se întîmpla în Iran. Marea originalitate a Vechiului Testament constă în faptul că Iahve transcende în mod radical sacralitatea cosmică. În iudaism, lumina nu este considerată sfîntă pentru că — prin însuși modul ei de a fi — ar fi analogă Spiritului și vieții spirituale, ci pentru că este o

⁸⁹ F. J. Dölger, *Sol Salutis* (Münster i.W., 1920; ediția a 2-a, *ibid.*, 1925); *Id.*, „Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum Die Deo-gratias-Lampen von Selinunt in Sizilien und Curcul in Numidien“ (*Antike und Christentum*, V, 1936, pp. 1–43); cf. de asemenea „Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze: eine religions-geschichtliche Studie zum Taufgelöbnis“ (*Liturgiegeschichtliche Forschungen*, II, Münster, 1918). Vezi, de asemenea, H. Rahner, „Das christliche Mysterium von Sonne und Mond“ (*Eranos - Jahrbuch*, 1943, vol. X, pp. 305–404), în special pp. 352 și urm.; G. Widengren, *Iranisch-semi-tische Kulturbegegnung*, pp. 56 și urm.

⁹⁰ Vezi H.G. May, „The Creation of Light in Genesis“, I, 3–5 (*Journal of Biblical Literature*, vol. 58, 1939, pp. 203 și urm.) și în special Sverre Aalen, *Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis' im Alten Testament*, pp. 14 și urm.

⁹¹ Cf. S. Aalen, *op. cit.*, pp. 12 și urm., împotriva lui Gunkel.

creație a lui Dumnezeu. Filon asimilează Lumina Spiritului, dar ea nu se bucură de această cinste decît pentru că emană direct de la Dumnezeu.⁹²

Botezul și Schimbarea la față

Poziții teologice apropiate au fost adoptate de celelalte două religii monoteiste, creștinismul și islamismul. Dar cum pe noi nu teologia ne interesează — ci în special experiența luminii interioare —, să vedem cum era aceasta cunoscută și valorizată în creștinismul primitiv. Unul din momentele esențiale ale misterului creștin este o teofanie a Luminii divine: Schimbarea la față a lui Isus. Lumina mistică este implicată și în principala taină bisericească creștină, botezul.

Fără îndoială că simbolismul botezului este extrem de bogat și complex, dar elementele de natura luminii și a focului joacă un rol foarte însemnat. Iustin, Grigore din Nazianz și alți Părinți ai Bisericii numesc botezul „iluminare“ (*photismós*): bineînțeles, ei fac acest lucru bazîndu-se pe cele două pasaje din Epistola către Evrei (6, 4; 10, 32), în care inițiații în tainele creștinismului, adică cei botezați (căci aceasta este interpretarea dată de traducerea siriacă a celor două pasaje), sînt desemnați prin termenul *photisthéntes*, „iluminați“. Încă în secolul al II-lea, Iustin (*Dial.*, 88) pomenește de o legendă potrivit căreia, în timpul botezului lui Isus, „în Iordan s-a aprins un foc“.⁹³ Există un întreg grup de credințe, simboluri și rituri cristalizate în jurul noțiunii de botez de foc.⁹⁴ Sfîntul Duh este reprezentat ca o flacără; sanctificarea este redată prin imaginea focului sau a unor flăcări strălucitoare. Aceasta este una din sursele doctrinale ale credinței că perfecțiunea spirituală — adică sanctitatea —

⁹² Cf. E.R. Goodenough, *By Light, Light*, pp. 7 și urm. Cu privire la experiența mistică a „Luminii divine“ (identificată de Filon cu Dumnezeu), cf. *ibid.*, pp. 146 și urm., 166 și urm.

⁹³ Cf. H. Usener, *Das Weihnachtsfest* (ediția a 2-a, Bonn, 1911), pp. 62 și urm.

⁹⁴ Vezi C.M. Edsman, *Le baptême de feu* (Uppsala-Leipzig, 1940), pp. 182 și urm.

conferă sufletului capacitatea de a vedea trupul de lumină al lui Cristos și, mai mult, este însoțită și de fenomene exterioare: corpul sfântului radiază lumină sau strălucește ca un foc arzând.

Cealaltă sursă a acestei credințe este, evident, misterul Schimbării la față a lui Cristos pe Munte (loc identificat mai târziu cu Muntele Tabor⁹⁵). De vreme ce orice faptă a lui Isus devine un model exemplar pentru creștin, misterul Schimbării la față stă și el la baza unui model transcendent al perfecțiunii spirituale. Imitându-l pe Cristos, sfântul devine demn, prin grația divină, să fie transfigurat chiar în timpul vieții pămîntești; cel puțin așa a înțeles Biserica orientală misterul de pe Muntele Tabor. Întrucît transfigurația este fundamentul întregii mistici și teologii creștine ale Luminii divine, ar fi interesant de văzut cum a fost ea așteptată ori presimțită de iudaism.

Harald Riesenfeld a pus în evidență, în cartea sa *Jésus transfiguré* (Lund, 1947), fondul evreiesc al misterului. Unele dintre interpretările sale, în special cea privitoare la aspectele culturale ale regalității la israeliți, au fost controversate, dar acest lucru nu are urmări directe asupra cercetării noastre. Iată ce trebuie să reținem din fondul evreiesc al Schimbării la față: 1^o ideea de lumină este inclusă în conceptul de „Strălucire“ divină, iar a-l întâlni pe Iahve înseamnă a pătrunde în Lumina Sfântă; 2^o când a fost creat, Adam era o ființă care radia lumină, dar păcătuiind și-a pierdut aureola strălucitoare; 3^o într-o zi, Lumina Sfântă va reapărea o dată cu Mesia, care va străluci ca Soarele, căci Mesia *este* Lumină și aduce Lumina; 4^o cei dreπți vor avea capul încununat de raze, în lumea viitoare, căci Lumina e semnul caracteristic al Lumii viitoare, reînnoite; 5^o când

⁹⁵ Textele evanghelice vorbesc despre un „munte înalt“ (Matei, 17, 1; Marcu, 9, 2) sau „sfînt“ (Luca, 9, 28). Cu privire la muntele Tabor, cf. Juges, 4, 6 și urm.; Psalmul 89, 13; Evangelia Evreilor (Hennecke, p. 54). Cf. referirile ulterioare la muntele Tabor (Simeon, isihasm etc.) în articolul lui Max Pulver, „Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche“ (*Eranos - Jahrbuch*, 1944, vol. X, pp. 253–296, p. 288 și urm.

Moise a coborât de pe Muntele Sinai (Exodul, 34, 29 și urm.), fața lui era atât de strălucitoare încât Aaron și poporul întreg s-au înfricoșat.⁹⁶

E important să subliniem că transfigurarea lui Isus apare în contextul Vechiului Testament și al cultului mesianic; vor fi astfel mai bine înțelese rădăcinile istorice ale creștinismului primitiv. Dar dacă examinăm lucrurile mai de aproape, observăm că ideologia vetero-testamentară și mesianică implicată în misterul Muntelui Tabor, deși legată istoric de experiența religioasă a Israelului și, pînă la un punct, de protoistoria religioasă a Orientului Apropiat, nu este total străină altor climate religioase. Identificarea luminii cu epifania exemplară a divinității este, după cum am văzut, un clișeu al teologiilor indiene. Adam cel care radiază lumina nu e departe de Omul primordial de Lumină din miturile iraniene și indo-tibetane; strălucirea proprie celor care au atins perfecțiunea spirituală ori au primit harul de a privi în față divinitatea este și ea un motiv frecvent atestat în India.

Să fim bine înțeleși: nu e vorba de echivalențe perfecte, de identitatea unor conținuturi religioase sau a unor formule ideologice — ci de similitudini, de omologii, de simetrii. Totul depinde, în ultimă instanță, de valoarea teologală sau metafizică ce se acordă experienței mistice a Luminii — și vom vedea curînd că în sînul uneia și aceleiași religii, creștinismul, aceste valorizări pot fi divergente și contradictorii. Dar e la fel de important să constatăm că există convergență și simetrie între Figurile, simbolurile și chiar ideologiile religiilor asiatice și cele ale religiei revelate prin excelență — monoteismul evreiesc și deci creștinismul. Această constatare ne face să presupunem că, pe lîngă o anumită unitate la nivelul experienței mistice înseși, există o adevărată echivalență a imaginilor și a simbolurilor folosite pentru a exprima experiența mistică. Tocmai conceptualizarea experienței mistice permite precizarea diferențelor, reperarea rupturilor.

⁹⁶ H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, pp. 98 și urm., 110 și urm. etc.

Călugării „arzători“

Vom reveni asupra acestei chestiuni în cele câteva concluzii ale anchetei noastre comparative. Să continuăm analiza faptelor creștine. Să lăsăm la o parte imaginile și vocabularul Luminii mistice din literatura creștină primitivă și din teologia patristică. Întocmai ca în cazul celorlalte religii, două categorii de fapte ne interesează în primul rând aici: experiența subiectivă a Luminii și fenomenele obiective, adică lumina percepută obiectiv de alte persoane. Dacă botezul este „iluminare“; dacă Sfântul Duh este vizualizat ca epifanie a focului; dacă Lumina Schimbării la față, observată de Apostoli pe Muntele Tabor, reprezintă forma vizibilă a divinității lui Cristos — perfecțiunea vieții mistice creștine trebuie logic să se dezvăluie și ea tot prin fenomene luminoase. Această consecință era cum nu se poate mai evidentă la misticii din Egipt. Călugărul, citim în *Cartea Paradisului*, „împrăștie lumina Harului divin“⁹⁷. Avva Iosif proclamă că nu poți fi călugăr fără să devii complet strălucitor ca focul. Unul dintre frați, care s-a dus într-o zi să-l viziteze pe Avva Arsenie în deșert, l-a zărit prin fereastra chiliei sale arzând „ asemenea unui foc “⁹⁸. Călugării răspindeau Lumina mai cu seamă în timpul rugăciunilor. Când Pisentius era cufundat în rugăciune, chilia lui era în întregime scaldată în lumină.⁹⁹ Deasupra locului unde se rugau sihaștrii se vedea un minunat stîlp de lumină. În literatura ascetică a vremii, orice om care a atins perfecțiunea în plan spiritual era considerat ca o coloană de foc — și imaginea își dezvăluie adevărata semnificație dacă ne amintim că teofaniile sau cristofaniile sub forma unor coloane de foc abundă în scrierile gnostice și ascetice. Avva Iosif și-a întins o dată mâinile către Cer, iar degetele lui s-au transformat în

⁹⁷ Wallis Budge, *The Book of Paradise*, I-II (Londra, 1904), p. 1009; C.-M. Edsman, *Le baptême de feu*, p. 155.

⁹⁸ P.G., vol. LXV, col. 229 C (cf. Budge, *op. cit.*, p. 950, nr. 440; Edsman, *op. cit.*, p. 156; P.G., vol. LXV, col. 95 C (Budge, p. 798, nr. 611; Edsman, *ibid.*).

⁹⁹ C.-M. Edsman, *op. cit.*, p. 162.

zece făclii arzînde. El s-a adresat unui călugăr spunîndu-i: „Dacă vrei, prefă-te tot într-un foc!”¹⁰⁰

În lucrarea sa *Viața Sfîntului Sava*, Chiril din Scythopolis povestește că Iustinian (în anul 530) a văzut „pe capul bătrînului (Sava avea peste nouăzeci de ani) un semn fulgurant al harului divin, o coroană care împrăștia raze ca soarele”¹⁰¹. Avva Sisoe își trăia ultimele clipe, înconjurat de călugări; brusc „fața lui a început să strălucească precum soarele. Și el le-a spus: Îl văd venind pe Avva Antonie. Puțin după aceea, a spus din nou: Iată că vine ceata apostolilor, și strălucirea feței lui a devenit de două ori mai puternică”. În cele din urmă, Sisoe „se săvîrșește din viață, parcă în scăpărarea unui fulger”¹⁰².

Ar fi de prisos să cităm alte exemple. Să adăugăm doar că secta creștină a Mesalienilor a mers atît de departe în exaltarea Luminii mistice, încît măsura gradul de perfecțiune a sufletului prin capacitatea acestuia de a avea viziunea Ierusalimului, orașul lumină, sau a veșmîntului de raze al Domnului. Pentru mesalieni, scopul final era contopirea extatică a sufletului cu corpul de lumină al lui Cristos. O asemenea exaltare nu putea să nu trezească bănuielile anumitor teologi oficiali în legătură cu experiența Luminii mistice.

Palama și lumina taborică

În secolul al XIV-lea, un călugăr calabrez, Varlaam, i-a atacat pe isihăștii de la Muntele Athos acuzîndu-i de mesalianism; de altfel, el se întemeia pe propria lor afirmație cum că puteau vedea Lumina increată. Dar călugărul calabrez a făcut, indirect, un mare serviciu teologiei mistice orientale. Căci i-a dat marelui teolog Grigore Palama, arhiepiscop al Salonicului, prilejul să-i apere pe isihăștii de la Muntele Athos la Conciliul de la Constan-

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 157, 159 și urm.

¹⁰¹ *Vita S. Sabae*, ed. E. Schwartz, p. 173; J. Lemaître, *Dictionnaire de Spiritualité* (1952), col. 1850.

¹⁰² P.G., 65, 396 bc; J. Lemaître, *op. cit.*

tinopol (în 1341) — și să elaboreze o întreagă teologie mistică în jurul luminii taborice.

Lui Palama nu i-a fost greu să arate că în Sfânta Scriptură se pomenește de nenumărate ori despre Lumina divină și despre Strălucirea lui Dumnezeu, și că însuși Dumnezeu este numit Lumină. Mai mult, el avea la îndemână o bogată literatură mistică și ascetică — mergînd de la Părinții din pustie pînă la Simeon Noul Teolog —, pentru a arăta că deificarea prin Sfîntul Duh și manifestările vizibile ale Harului se disting prin viziuni ale Luminii increate sau prin emanații de lumină. Pentru Palama, scrie Vladimir Lossky, „Lumina divină este un element al experienței mistice. Este caracterul vizibil al divinității, al energiilor prin care Dumnezeu se comunică și se dezvăluie celor ce și-au purificat inimile”¹⁰³. Această Lumină divină și deificatoare este Harul. Evident, schimbarea la față a lui Isus constituie misterul central al teologiei lui Palama. Discuția cu Varlaam viza în special următoarea problemă: Lumina Schimbării la față era creată sau increată? Majoritatea Părinților Bisericii considerau Lumina văzută de Apostoli ca fiind increată și divină, iar Palama dezvoltă cu precădere această teză.¹⁰⁴ În concepția lui, Lumina îi este în chip firesc proprie lui Dumnezeu, ea există în afara Timpului și a Spațiului și apare ca vizibilă în teofaniile din Vechiul Testament. Pe Muntele Tabor nu s-a produs o schimbare în Isus, ci o transformare în Apostoli: aceștia au dobîndit — prin har — facultatea de a-l vedea pe Isus așa cum era, orbitor în lumina lui divină. Înainte de păcat, Adam avea și el această facultate, care va fi recăpătată de oameni în viitorul eshatologic. Altfel spus, perceperea lui Dumnezeu în centrul Luminii increate este pusă în legătură cu perfecțiunea proprie începuturilor și sfîrșitului,

¹⁰³ Vladimir Lossky, „La Théologie de la Lumière chez saint Grégoire Palamas de Thessalonique“ (*Dieu Vivant*, I, 1945, pp. 93–118), p. 107. Cf. de asemenea lucrarea aceluiași autor, *Essai sur la théologie de l'Église d'Orient* (Paris, 1944), în special pp. 214 și urm. Vezi actualmente Jean Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Paris, 1959), pp. 88 și urm.

¹⁰⁴ V. Lossky, *La Théologie de la Lumière*, pp. 110 și urm.

cu Paradisul de dinaintea Istoriei și cu acel *eschaton* care va pune capăt Istoriei. Dar cei care devin demni de Împărăția lui Dumnezeu se bucură de pe acum de capacitatea de a vedea Lumina increată, întocmai ca Apostolii pe Muntele Tabor.

Pe de altă parte, dezvoltînd tradiția călugărilor egipteni, Palama afirmă că perceperea Luminii increate este însoțită de luminescența obiectivă a sfîntului. „Cel care participă la energia divină (...) devine el însuși, într-un fel, lumină; el este unit cu Lumina, și împreună cu Lumina vede în deplină trezie tot ceea ce rămîne nevăzut celor care nu se bucură de acest har.”¹⁰⁵

Palama se baza mai cu seamă pe experiența mistică a lui Simeon Noul Teolog. În *Viața lui Simeon*, scrisă de Nicetas Stethatos, există cîteva indicații deosebit de precise cu privire la această experiență. „Într-o noapte, pe cînd se ruga și spiritul lui purificat se unise cu Spiritul primordial, a văzut în cer o lumină proiectîndu-și brusc din înalt razele asupra lui, o lumină pură și foarte puternică ce scâldea totul făcîndu-te să te gîndești la strălucirea zilei. Scăldat și el în această lumină, avea impresia că întreaga casă, împreună cu chilia în care se afla, dispăruse într-o clipită în neant, că el însuși era ridicat în aer și uitase complet de trupul lui...” Cu un alt prilej, „de sus a început să lucească o lumină asemănătoare zorilor (...); aceasta creștea treptat, făcînd să strălucească tot mai tare aerul, și s-a simțit el însuși izolat, cu tot corpul, de lucrurile terestre. Cum lumina continua să strălucească tot mai puternic și devenea, deasupra lui, aidoma soarelui în splendoarea amiezii, și-a dat seama că se afla el însuși în centrul ei, plin de bucurie și de lacrimi datorită acelei dulci păci care, de atît de aproape, îi cuprindea tot corpul. A văzut lumina contopindu-se ea însăși, incredibil, cu carnea lui și pătrunzîndu-i progresiv în membre (...). A văzut deci cum această lumină sfîrșește prin a-i cuprinde toată, treptat, întregul corp, și inima și măruntaiele, făcîndu-l să pară numai foc și lumină; și, cum se întîmplase cu casa puțin mai

¹⁰⁵ *Sermon pour la fête de la Présentation au Temple de la Sainte Vierge*, text tradus de Lossky, *op. cit.*, p. 110.

înainte, acum l-a făcut pe el să piardă sentimentul formei, al poziției, al volumului, al aspectului corpului său.¹⁰⁶

Această concepție s-a păstrat pînă în prezent în Bisericile ortodoxe. Voi cita drept exemplu de strălucire corporală celebrul caz al Sfîntului Serafim din Sarov (începutul secolului al XIX-lea). Discipolul care a consemnat mai tîrziu *Revelațiile* sfîntului povestește că o dată l-a văzut strălucind atît de tare, încît i-a fost cu neputință să-l privească. Atunci i-a strigat: „Nu pot să te privesc, Părinte; ochii dumitale au sclipirea fulgerului, chipul ți-a devenit mai strălucitor decît soarele și mă dor ochii cînd mă uit la tine.“ Atunci Serafim a început să se roage, iar discipolul a reușit să-l contemple. „M-am uitat, scrie el, și am fost cuprins de o spaimă religioasă. Închipuți-vă în mijlocul soarelui, învăluit în strălucirea razelor sale orbitoare de amiază, fața unui om care vă vorbește. Vedeți mișcarea buzelor lui, expresia schimbătoare a ochilor, îi auziți glasul, îi simțiți mîinile care v-au cuprins pe după umeri, dar nu vedeți aceste mîini, nici corpul interlocutorului dumneavoastră — nimic decît lumina strălucitoare care se întinde la cîtiva stînji în jur, luminînd cu sclipirea ei cîmpul acoperit de zăpadă și fulgii albi care cad neîncetat...“¹⁰⁷ Ar fi pasionantă confruntarea acestei experiențe a discipolului sfîntului Serafim cu povestirea lui Arjuna — din capitolul al XI-lea al *Bhagavad-Gîtei* — despre epifania lui Kṛṣṇa.

Să amintim, de asemenea, că Śri Rāmākṛṣṇa, contemporan al Sfîntului Serafim din Sarov, apărea uneori luminos sau parcă înconjurat de flăcări. „Trupul lui părea mai înalt, și ușor ca un corp văzut în vis. Devenind mai luminos, culoarea închisă a corpului se transforma într-o nuanță foarte deschisă a pielii (...). Culoarea ocru a veșmîntului se confunda cu strălucirea corpului și îl puteai crede înconjurat

¹⁰⁶ *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, nr. 5, pp. 8–10, nr. 60, pp. 94–95, texte citate de J. Lemaître, *op. cit.*, col. 1852, 1853.

¹⁰⁷ *Révélation de Saint Séraphim de Sarov*, fragment tradus de Lossky, *op. cit.*, pp. 111–112. Despre luminescența sfinților, cf. importantul dosar constituit de O. Leroy, *La splendeur corporelle des saints* (Paris, 1936).

de flăcări“ (Saradananda, *Sri Ramakrishna, the Great Master*, traducere engleză, ediția a doua revizuită, p. 825).

Mistica Luminii

Un studiu fenomenologic al luminii mistice ar trebui să țină seama atât de lumina care l-a orbit pe sfântul Pavel pe drumul Damascului, cât și de experiențele luminoase ale sfântului Ioan al Crucii; de faimosul și misteriosul bilet al lui Pascal, cu cuvîntul „Foc“ scris cu majuscule, ca și de extazul lui Jakob Böhme provocat de reflexul soarelui pe suprafața unei farfurii, urmat de o iluminare intelectuală atât de desăvîrșită încît i se părea că a înțeles toate misterele; de multe alte experiențe mai puțin cunoscute, ca, de exemplu, aceea a Venerabilei Serafina di Dio, carmelită din Capri (moartă în 1699) al cărei chip, după împărtășanie și în timpul rugăciunilor, strălucea ca o flacără și ai cărei ochi scînteiau ca focul¹⁰⁸; sau chiar de experiențele nefericitului Părinte Surin care, după ce suferise atîția ani de pe urma lucrării diavolilor din Loudun, a cunoscut, spre sfîrșitul vieții, cîteva ore de beatitudine: într-o zi, pe cînd se plimba prin grădină, lumina soarelui a devenit atât de intensă, de strălucitoare și totuși atât de blîndă, încît i s-a părut că se plimbă prin Paradis.¹⁰⁹ La fel de semnificative, la misticii musulmani, viziunile luminoase care însoțesc diversele faze ale meditației *dikr*: fie cele șapte „lumini colorate“, percepute succesiv de ochiul interior al ascetului în stadiul de meditație (*dikr*) a inimii¹¹⁰, fie lumina ema-

¹⁰⁸ Vezi Montague Sumners, *The physical phenomena of Mysticism* (ediția a doua, Londra, 1950), p. 71.

¹⁰⁹ Cf. Aldous Huxley, *The Devils of Loudun* (1952), p. 305.

¹¹⁰ Louis Gardet, „La mention du nom divin (*dhikr*) dans la mystique musulmane“ (*Revue Thomiste*, 1952, pp. 641–679; 1953, pp. 197–213), în special 1952, pp. 669 și urm. Despre cele „șapte învelișuri luminoase“, vezi L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant la mystique en pays d'islam* (Paris, 1929), p. 143, și nota 1 (în legătură cu 'Alā al Dawla Simnānī, născut în 1336, și care a fost „primul scriitor mistic la care se conturează tipul de șef de congregație modern: preocupat de clasificarea «luminilor colorate întrezărite în timpul extazului, de experimentarea diferitelor formule de *dikr*»“).

nată din interior, la care se accede în timpul meditației (*dīkr*) conștiinței profunde și care este într-adevăr o lumină divină ce nu se mai stinge.¹¹¹ Ambele tipuri de *dīkr* pot fi însoțite de radiații obiective.

Experiențe spontane ale Luminii

Dar trebuie să ne oprim aici cu exemplele de experiențe mistice implicând lumina. Aș vrea să mai citez câteva cazuri privitoare la subiecți fără apartenență religioasă sau neștiind mai nimic despre viața mistică și despre teologie. Ne vom întoarce, adică, la orizontul spiritual al negustorului american, ale cărui aventuri interioare le-am relatat la începutul acestui studiu. Deosebit de instructiv este cazul doctorului R. M. Bucke (1837–1902), unul dintre cei mai renumiți psihiatri canadieni ai vremii sale. Era titularul catedrei de boli nervoase și mintale de la Western University, Ontario, și în 1890 a fost ales Președinte al American Medico-Psychological Association. La vârsta de treizeci și cinci de ani a trăit o experiență neobișnuită, pe care am să o povestesc și care i-a schimbat radical concepția despre viață. Cu puțin înainte de a muri, a publicat o carte, *Cosmic Consciousness*, în care William James vedea o „importantă contribuție la psihologie“. Dr. Bucke considera că unele persoane pot accede la un nivel superior de conștiință, numită de el „conștiință cosmică“, și a cărei realitate i se părea demonstrată în primul rînd de o experiență subiectivă a luminii. Cartea lui evocă multe astfel de experiențe, de la aceea a lui Buddha și a sfîntului Pavel pînă la cele ale contemporanilor săi. Analizele și interpretările pe care le propune nu sînt interesante, dar cartea este prețioasă pentru documentație, căci, într-adevăr, relatează numeroase experiențe inedite, culese mai ales de la contemporanii săi.

¹¹¹ „Focurile meditației *dīkr* nu se sting, iar luminile nu dispar (...). Vezi mereu lumini care urcă și altele care coboară; focurile în jurul tău sînt luminoase, foarte calde, și ard cu flăcări mari“ (*Ibn 'Aṣā' Allah*, citat de Gardet, *op. cit.*, p. 677). „Numai în acest stadiu efectele meditației *dīkr* ar putea fi comparate cu marile iluminări din tradițiile bizantine. Notînd imediat diferențe profunde de conceptualizare“ (Gardet, *ibid.*).

Iată cum povestește Dr. Bucke, la persoana a treia, ce i s-a întâmplat într-o seară de primăvară: După mai multe ore petrecute citind, în tovărășia unor prieteni, versuri de Wordsworth, Shelley, Keats și mai ales Whitman, la miezul nopții s-a retras din plăcuta lor companie și a pornit într-o lungă plimbare cu birja (întimplarea se petrece în Anglia). „Era într-o stare de bucurie calmă, aproape pasivă. Deodată, fără cel mai mic semn prevestitor, s-a trezit învăluit într-un nor de culoarea flăcărilor. O clipă s-a gândit la foc, la un incendiu declanșat subit în marele oraș — dar și-a dat curînd seama că lumina era în el însuși. Imediat a fost cuprins de un sentiment de exaltare, de imensă bucurie, însoțit și urmat de o iluminare intelectuală imposibil de descris. În creierul lui a strălucit pentru o clipă splendoarea brahmică, de care i-a fost luminată de atunci viața; pe inima lui a căzut o picătură de beatitudine brahmică, ce i-a lăsat pentru totdeauna un gust de Cer (...). A văzut, a aflat că Cosmosul nu este materie moartă, ci o Prezență vie; că sufletul omenesc e nemuritor (...), că principiul fundamental al lumii este ceea ce numim noi dragoste și că, privită pe termen lung, fericirea fiecăruia este absolut asigurată. În cele cîteva secunde de iluminare a învățat, ne spune el, mai mult decît învățase înainte, în luni și chiar în ani și ani de studiu, și a învățat multe lucruri pe care nici un studiu nu i le-ar fi putut dezvălui.“¹¹²

Dr. Bucke adaugă că, pînă la sfîrșitul vieții, nu a mai avut nici o altă experiență de acest fel. Și iată acum concluziile lui: realizarea conștiinței cosmice se traduce prin senzația de a pluti în interiorul unei flăcări ori al unui nor roz, sau, mai exact, prin senzația că spiritul (*mind*) este el însuși saturat de nori sau de ceață. Această senzație e însoțită de un sentiment de bucurie, de încredere, de triumf, de „mîntuire“. Simultan cu această experiență, sau imediat după ea, se produce și o iluminare intelectuală imposibil de descris. Instantaneitatea acestei iluminări nu poate fi comparată decît cu un fulger orbitor care sfîșie noaptea întunecoasă, scaldînd în lumină peisajul ascuns pînă atunci în beznă.¹¹³

¹¹² R. M. Bucke, *The Cosmic Consciousness*, pp. 7–8.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 60–62.

Ar fi multe de spus în legătură cu această experiență. Ne vom mulțumi să facem aici doar câteva observații: 1^o la început, lumina interioară e percepută ca venind din exterior; 2^o numai după ce a înțeles caracterul ei subiectiv, Dr. Bucke cunoaște inexplicabila beatitudine și are iluminarea intelectuală pe care o compară cu un fulger plutind în creierul său; 3^o această iluminare i-a schimbat definitiv viața, a determinat o nouă naștere spirituală. Din punct de vedere tipologic, această experiență poate fi apropiată de iluminarea șamanului eschimos și, pînă la un punct, de autorevelația Sinelui (ātman).

Prieten și admirator al lui Whitman, Dr. Bucke vorbește de „conștiință cosmică” și de „splendoare brahmică”; acestea sînt conceptualizări retrospective, tributare propriei sale ideologii. Avînd un caracter transpersonal și caritabil, experiența amintește mai curînd climatul budist. Un psiholog jungian sau un teolog catolic ar spune că este vorba de luarea în stăpînire a Sinelui. Dar esențial este, după părerea noastră, faptul că datorită acestei experiențe a luminii interioare Dr. Bucke a ajuns la o lume spirituală a cărei existență nici nu o bănuia mai înainte, și că accesul la această lume transcendentală a constituit, pentru el, începutul unei noi vieți (*incipit vita nova*).

Un alt caz la fel de interesant este acela al unei femei al cărei nume ne este comunicat de Dr. Bucke doar prin inițiale: A.J.S. Pe cînd era copil, a suferit un accident la coloana vertebrală în urma unei căzături. Înzestrată cu o voce foarte frumoasă, muncea mult spre a deveni artistă, dar fragilitatea fizică era un mare obstacol pentru ea. După ce s-a căsătorit, a avut o depresiune nervoasă și starea sănătății ei s-a înrăutățit grav, în ciuda îngrijirilor. Durerile de coloană au devenit atît de mari încît nu mai putea nici să doarmă, și a trebuit transportată într-un sanatoriu. Cum nu înregistra însă nici o ameliorare, pîndea momentul favorabil pentru a se sinucide — cînd a avut următoarea experiență. Într-o zi, pe patul de suferință, a simțit deodată o mare liniște. „Am adormit și m-am trezit după cîteva ore într-o baie de lumină. Eram speriată. Mi s-a părut apoi că aud neîncetat următoarele cuvinte: «Calmează-te! Nu fi

neliniștită!» Nu pot să precizez dacă era o voce, dar auzeam cuvintele clar și distinct (...). Am rămas în starea asta un timp care mi s-a părut foarte lung, apoi, treptat, am reintrat în întuneric.“

Din noaptea aceea, starea sănătății ei s-a ameliorat brusc. A devenit foarte robustă, și fizic și spiritual, dar modul de existență i s-a schimbat: pînă atunci îi plăcuse agitația vieții publice, din acel moment a preferat viața liniștită de interior, vizitele cîtorva prieteni. A descoperit că putea să-i vindece pe alții: atingîndu-i, sau uneori numai privind-i în ochi, aducea somnul celor care sufereau de insomnie. A avut această înțîlnire cu lumina la vîrsta de douăzeci și patru de ani, și pînă la sfîrșitul vieții a mai avut încă două asemenea experiențe. O dată, soțul ei era lîngă ea: l-a întrebat dacă vede și el lumina, dar soțul nu observase nimic. În povestirea autobiografică pe care i-a trimis-o doctorului Bucke, recunoaște că-i este cu neputință să exprime în cuvinte „ce i s-a dezvăluit în timpul acestei experiențe și imediat după prezența luminii (...). Este ca și cum *ai vedea înăuntru* și poate că ceea ce vezi este în parte exprimat de cuvîntul *armonie*“. Femeia adaugă: „Experiența mentală ce urmează după apariția luminii este mereu aceeași, în esență; o dorință intensă de a-l revela pe om sieși și de a-i ajuta pe cei care se străduiesc să găsească ceva care să merite a fi trăit în ceea ce ei numesc «această viață».“¹¹⁴

Remarcabil în această experiență ni se pare nu numai climatul areligios, ci mai cu seamă caracterul ei modern și, se poate spune, „umanitarist“. Într-adevăr, lumina nu avea nimic înfricoșător, iar vocea, foarte umană, nu aducea un mesaj transcendent, ci recomanda, foarte modest, calmul. Vindecarea rapidă, aproape miraculoasă, a marcat și în acest caz începutul unei vieți noi, dar această a doua naștere nu a dat roade decît în sfera activităților umane: tînăra femeie a dobîndit puterea de a vindeca în special insomniile, iar mesajul spiritual al iluminării sale consta în dorința de a-i ajuta pe oameni să dea un sens vieții lor.

¹¹⁴ R.M. Bucke, *The Cosmic Consciousness*, pp. 300 și urm.

Lumină și Timp

Iată acum relatarea unei experiențe contemporane, aceea pe care W.L. Wilmhurst, autorul *Contemplațiilor*, a avut-o într-o biserică de țară, pe cînd intona *Te Deum*-ul. El a observat, „în naos, pe partea lui, un fum albăstrui care ieșea printre pietrele podelei. Privind mai atent, am văzut că nu era fum, ci ceva mai subtil, mai insesizabil — o ceață subțire, de natură luminoasă (*self luminous*), de culoare viorie, complet diferită de orice fel de abur fizic (...). Gîndind că era vorba de un defect optic sau de o iluzie de moment, mi-am aruncat privirea mai departe de-a lungul naosului, dar și acolo era aceeași ceață fină (...). Am observat faptul uimitor că ea se prelungea dincolo de ziduri și de acoperișul construcției și că nu era limitată de acestea. Puteam privi prin ziduri și vedea peisajul de dincolo de ele (...). Vedeam simultan cu toate părțile corpului și nu numai cu ochii (...). Și în ciuda acestei puteri aperceptive intense nu pierdeam nici contactul cu mediul fizic, nici facultățile mele senzoriale (...). M-am simțit cuprins de o nespusă fericire și de un extraordinar sentiment de pace. Chiar în clipa aceea, ceața albastră și luminoasă care mă înconjura pe mine și tot ce era în jurul meu s-a transformat într-o aureolă aurie, într-o lumină ce nu poate fi descrisă în cuvinte (...). Lumina aurie, pe care ceața viorie părea acum doar să o fi ascuns sau să o fi prelungit la marginea exterioară, țîșnea dintr-un uriaș glob central strălucitor (...). Dar lucrul cel mai minunat era că aceste raze și aceste valuri de lumină, această vastă suprafață de fotosferă și însuși marele glob central erau pline de siluete de creaturi vii (...). Un singur organism coerent care umplea tot spațiul, un organism format totuși dintr-o infinitate de existențe individuale (...). În plus, am văzut că aceste ființe erau prezente cu miliardele, în biserică în care mă aflam; că se întrepătrundeau și că treceau fără dificultate atît prin mine, cît și prin celelalte persoane (...). Armata cerească trecea prin mulțimea de oameni cum trece vîntul printr-un pîlc de copaci...”¹¹⁵

¹¹⁵ W. L. Wilmhurst, *Contemplations*, pp. 142 și urm.; R. C. Johnson, *The Imprisoned Splendour* (New York, 1953), pp. 306–307.

Mă opresc aici cu traducerea fragmentelor din această uimitoare povestire; stările prezentate în continuare interesează mai curînd fenomenologia experienței mistice în general. Particularitatea acestei experiențe constă în faptul că nu a fost bruscă, ci s-a dezvoltat în timp. Nu a existat o iluminare spontană, ci o trecere de la ceața albăstruie asemănătoare fumului la un abur vioriu și în sfîrșit la lumina aurie, orbitoare. Viziunea se modifică și-și schimbă continuu natura: la început, spațiul invadat de lumina violetă care se întinde în toate părțile, iar autorul vede în toate direcțiile, și vede prin ziduri, dincolo de biserică și de sat. După această experiență, el are un sentiment de fericire și de pace indescriptibile, și în această stare de seninătate spirituală lumina devine aurie și el zărește globul central, pentru ca apoi să descopere miliarde de ființe spirituale.

Viziunea aceasta a fost urmată de o alta, în care tot ce ținea de timp și de spațiu a dispărut din conștiința lui, rămînîndu-i în loc doar „lucrurile inefabile și eterne“. Iar conștiința, scrie el, „a făcut un salt pînă la limita ei extremă și a trecut în zona entităților fără formă (*formless*) și a increatului“. Atunci a încetat să mai fie conștient de lumea fizică înconjurătoare, dar absența nu a durat decît cîteva clipe, întrucît, cînd și-a revenit, *Te Deum*-ul nu se terminase. De remarcat repeziciunea cu care se trece de la un tip de viziune la altul, de la senzația de lumină fizică la aperseptia unei lumi pure, transcendente, dincolo de Timp și de Spațiu. Parcă ar fi o inițiere mistică desfășurată în mare grabă, fără respectarea etapelor obișnuite.

O experiență asemănătoare, deși mai sumară, este povestită de Warner Allen, în cartea sa *The Timeless Moment* (1946); ea s-a desfășurat între două note succesive ale celei de a șaptea simfonii a lui Beethoven, fără să fi implicat totuși vreun hiat în urmărirea conștientă a muzicii. Iată descrierea lui Warner Allen: „Am închis ochii și observam lumina argintie care căpăta forma unui cerc cu un focar central mai strălucitor decît restul. Cercul s-a transformat într-un tunel de lumină ce pornea de la un Soare îndepărtat și se deschidea în inima Sinelui (*the heart of the Self*). Repede

și ușor am fost purtat prin tunel, și cum înaintam, lumina a trecut de la culoarea argintului la cea a aurului. Am avut impresia că absorb energie dintr-un imens ocean de forță și totodată (am avut) sentimentul unei liniști crescînde. Lumina s-a făcut mai strălucitoare, fără să devină totuși, nici măcar pentru o clipă, orbitoare sau alarmantă. Am ajuns într-un punct în care timpul și mișcarea încetează să mai existe (...). Sînt absorbit în Lumina Universului, în Realitatea care strălucește ca un foc prin cunoașterea de sine, continuînd să fiu însă unul și eu însumi, absorbit ca o picătură de mercur în Tot, și totuși distinct ca un grăunte de nisip în deșert. Pacea care depășește înțelegerea și frămîntînda energie creatoare sînt în Centru (...), acolo unde se unifică toate contrariile.¹¹⁶

Această experiență este interesantă mai cu seamă din punct de vedere metafizic: ea ne dezvăluie paradoxul unui mod de a fi simultan în Timp și în afara Timpului, oarecum o *coincidentia oppositorum*; autorul are conștiința de a fi el însuși și totodată individ absorbit în Tot, beneficiază de o conștiință care e și personală și transpersonală, și are, în același timp, revelația unui centru ontologic, un *Urgrund* în care contrariile sînt abolite. Preambulul acestei revelații — acel tunel de lumină care lega Sinele de un Soare îndepărtat — ar merita un întreg studiu. Dar mă grăbesc să mai prezint un text, deosebit de instructiv, fiindcă autorul său este în același timp un observator scrupulos și un cunoscător în materie. Într-adevăr, C. H. M. Whiteman, profesor de matematică la Universitatea din Capetown, este un cunoscător al metafizicii și al teologiei mistice orientale și occidentale și dispune totodată de un mare număr de observații personale asupra diverselor stări parapsihologice.¹¹⁷

¹¹⁶ Warner Allen, *The Timeless Moment* (Londra, 1946), pp. 30–33; R.C. Johnson, *The Imprisoned Splendour*, pp. 309–310. Alte cîteva experiențe ale luminii interioare deosebit de interesante pot fi găsite în Bucke, *Cosmic Consciousness*, pp. 267–273; Johnson, *The Imprisoned Splendour*, p. 302 (citată în Payne și Bendit, *The Psychic Sense*, Londra, 1943, pp. 183–184).

¹¹⁷ A publicat și comentat cîteva dintre experiențele sale în studiul „The Process of Separation and Return in experiences fully «out of the body»” (*Proceedings, Society for Psychical Research*, mai 1956, pp. 240–274).

Iată relatarea unei experiențe pe care a avut-o la douăzeci și opt de ani. În timpul nopții, dar nu în vis, se vede „despărțit“ de corp și ridicat, foarte repede, la o mare înălțime. „Deodată, fără vreo altă schimbare, ochii mi s-au deschis. Sus și în fața mea, și totuși în mine, în jurul meu și aparținându-mi, se afla Aura strălucitoare a Luminii arhetipale. Nimic nu putea fi mai cu adevărat lumină, deoarece această Lumină face ca orice altă lumină să fie lumină. Nu este o lumină simplă, materială, ci lumina creatoare a vieții înseși, revărsându-se ca Dragoste și Înțelegere, și dând naștere tuturor celorlalte vieți din substanța ei (...). (N. B. — Las la o parte continuarea analizei, care nu interesează direct subiectul nostru.) Departe, jos, atât cât poți vedea lucrurile în astfel de momente fără să întorci capul, apărea ceva ce semăna cu suprafața Pământului. Dar asta a durat numai o clipă, nefiind decît o viziune reprezentativă menită să arate la ce înălțime extraordinară se ridicase sufletul, aflîndu-se în vecinătatea Soarelui.

Cum s-ar putea descrie oare Sursa? Cum să-i descrii direcția? Deși îndreptată în sus și înainte, nu era vorba de o direcție geometrică, definită în raport cu altceva, ci de o direcție absolută prin propria-i natură arhetipală. Era Sursa Vieții și a Adevărului, fiind sursa tuturor ideilor de viață și de adevăr — și totuși se manifesta în spațiu.

Unele dintre aceste experiențe „în afara corpului“ implică și o experiență luminoasă. Așa de exemplu cînd, la vîrsta de doisprezece ani, a avut un accident făcînd o experiență cu fosfor, a văzut „lumina din cameră devenind strălucitoare, ca de vis, și imediat urechile i s-au înfundat“ (*op. cit.*, p. 248). În timpul unui vis, despărțindu-se de propriul corp și simțindu-se dus foarte departe, a zărit un splendid palat ori templu, din vîrfurile cărui o lumină puternică se scurgea printr-o fereastră largă. În cîteva clipe s-a operat în el un proces de înțelegere de ordin intelectual — și s-a simțit învăluit într-o lumină și mai vie. Într-un alt vis, la vîrsta de patruzeci și trei de ani, s-a văzut ieșind din propriu-i corp și pătrunzînd într-un parc; „strălucirea luminii era foarte puternică“ (p. 252). Într-o altă viziune, i s-a părut că trece printr-un tunel, într-o stare apropiată de cea de vis, și că iese la capătul celălalt, unde îl aștepta un peisaj înșorit, scaldat în lumină (p. 254). În visul pe care l-a avut la patruzeci și trei de ani, a devenit brusc conștient de o lumină strălucitoare, de ordin spiritual (p. 259). Cu o altă ocazie, i s-a părut că poate distinge lumina dintr-o altă lume de lumina din lumea fizică (p. 266).

Și iată că deodată, fără nici o schimbare de direcție, lumina nu mai putea fi văzută decît într-un singur punct. Și în acest punct era ideea de *Doisprezece*; nu un «doisprezece» care ar fi putut fi numărat sau care ar fi apărut divizat în unități distincte, însă totuși Ideea de Doisprezece care intră în toate conceptele noastre de doisprezece; de neînțeles altfel decît în Divinitate. Și, trecînd chiar prin această Lumină (...), am ajuns la ideea arhetipală de Tată Ceresc. Dar atunci înțelegerea și supunerea au început să slăbească, iar opacitatea spiritului le-a luat treptat locul, din cauza uzurpării Sinelui. Pentru o clipă, mi s-a părut că văd, la un nivel inferior, o reprezentare a Ideii de Șapte: dar era ea oare obiectivă, sau sugerată de imaginație? a fost imposibil să-mi dau seama. Și imediat, conștiința s-a instalat din nou în corp.¹¹⁸

Am vrut să închei cu această experiență în care găsim cifra 12 — pe care am întîlnit-o și în visul negustorului american. Relatarea este foarte precisă și bogată în date: se vede că autorul este matematician și că a citit pe filozofi și pe teologi. Ceea ce ne spune el despre a percepția Luminii, despre direcția sursei de Lumină, despre *sursa ideilor* de Viață și de Adevăr ne face să credem că lipsa de precizie și caracterul vag al descrierilor unor experiențe similare sînt datorate în special absenței unei culturi filozofice a autorilor lor. Ceea ce ni se prezintă ca „imposibil de descris“ sau dincolo de înțelegere nu vizează numai conținutul experienței, ci și insuficiența pregătirii filozofice a autorului povestirii. Spre deosebire de celelalte exemple moderne pe care vi le-am citat, aceasta este experiența unui credincios care e în același timp și un filozof. Este vorba de extazul unui om deja instruit de numeroasele sale experiențe de „ieșire din corp“ — și pregătit în plan spiritual de credința și de filozofia sa religioasă. Iată de ce — după cîte ne mărturisește autorul — această întîlnire cu Lumina divină nu a marcat o ruptură în viața lui, așa cum s-a întîmplat, de exemplu, cu Dr. Bucke: ea n-a făcut decît să-i adîncească credința și să-l lumineze în plan filozofic.

¹¹⁸ J. H. M. Whiteman, „The Vision of Archetypal Light“ (*Review of Religion*, 18, 1954, pp. 145–162), pp. 153–154.

Observații finale

Am trecut în revistă credințe și experiențe ale Luminii atestate cam peste tot în lume, ținând de diverse religii și chiar de ideologii nereligioase.¹¹⁹ Să încercăm acum să vedem în ce măsură aceste experiențe se aseamănă și cât de mult se deosebesc între ele. Înainte de toate, trebuie să facem distincția între lumina subiectivă și fenomenele luminoase, percepute obiectiv de alte persoane. În tradiția indiană, iraniană și creștină, cele două categorii de experiențe sînt solidare; iar explicațiile acestei solidarități sînt, în mod fundamental, asemănătoare: divinitatea (sau ființa, în India) fiind Lumină sau emanînd lumină, înțelepții (India) ori cei care ajung să realizeze *unio mystica* radiază la rîndul lor lumina (Bhagavad-Gītā, *bhakti*; șamanism).

Morfologia experienței subiective a Luminii este extrem de vastă. Se pot totuși distinge unele tipuri mai frecvente.

1^o Există Lumina care strălucește atît de puternic încît reduce într-un fel la neant lumea înconjurătoare — iar cel căruia i se arată este orbit. O astfel de experiență a trăit Sfin-tul Pavel pe drumul Damascului, ca și atîția alți sfinți — sau, pînă la un anumit punct, chiar Arjuna în Bhagavad-Gītā.

2^o Există Lumina care transfigurează Lumea fără a o aboli: experiența unei lumini supranaturale foarte puternice care luminează pînă în adîncurile materiei, dar în mijlocul căreia formele subzistă. Gen de Lumină paradiziacă ce dezvăluie Lumea așa cum era în perfecțiunea ei inițială — sau, în tradiția iudeo-creștină, așa cum era ea înaintea păcatului lui Adam. În această categorie intră majoritatea experiențelor luminoase ale misticilor, creștini și necreștini.

3^o Destul de apropiată de acest tip de experiențe este iluminarea (*qaumanek*) șamanului eschimos, care îi permite să vadă la distanțe foarte mari, dar și să zărească entitățile spirituale; sau viziunea pe care am putea-o numi extra-

¹¹⁹ Într-o lucrare de mici proporții intitulată *Le Ciel et la Terre* (traducere franceză, Monaco, 1956), Aldous Huxley a arătat rolul culorilor pure și strălucitoare în experiențele vizionare și artistice.

retiniană, care îți permite să vezi nu numai foarte departe, dar și în toate direcțiile deodată, dezvăluind în cele din urmă prezența ființelor spirituale; sau, în sfârșit, descoperirea structurilor ultime ale materiei, situație ce comportă o creștere vertiginoasă a puterii de înțelegere. Aici trebuie să adăugăm și deosebiri între diferitele Universuri percepute pe cale mistică în timpul revelației: Universul a cărui structură pare a fi aceeași cu cea a Universului natural, cu singura diferență că acum este într-adevăr înțeles — și Universul care dezvăluie o structură inaccesibilă inteligenței în stare de veghe.

4^o Trebuie de asemenea să facem o deosebire între experiența instantaneității și diversele tipuri de lumină percepută progresiv, a cărei intensitate crescândă este însoțită de un sentiment de pace profundă, sau de certitudinea nemuririi sufletului, sau de o înțelegere de ordin supranatural.

5^o În sfârșit, trebuie să distingem între lumina care se arată ca Prezență divină personală și lumina care dezvăluie o sacralitate impersonală: cea a Lumii, a Vieții, a omului, a realității — în ultimă instanță, sacralitatea pe care o descoperim în Cosmos când îl contemplăm ca operă divină.

Trebuie să subliniem că, oricare ar fi natura și intensitatea experienței Luminii, ea se transformă totdeauna într-o revelație religioasă. Între toate tipurile de experiențe ale luminii pe care le-am citat există un numitor comun: ele îl scot pe om din Universul lui profan sau din situația lui istorică și îl proiectează într-un Univers diferit calitativ, care este o cu totul altă lume, transcendentă și sacră. Structura acestui Univers, sacru și transcendent variază de la o cultură la alta, de la o religie la alta — și am insistat suficient asupra acestui punct pentru a împiedica orice confuzie. Există totuși un element comun: Universul pe care îl descoperim prin înțelegerea cu Lumina se opune Universului profan — sau îl transcende — fiindcă este de esență spirituală, adică este accesibil numai celor pentru care Spiritul există. Am subliniat în mai multe rânduri că experiența Luminii schimbă radical statutul ontologic al subiectului, deschizându-l spre lumea Spiritului. Evident că în istoria omenirii au existat mii

de modalități de a concepe sau de a valoriza lumea Spiritului; nici n-ar fi putut fi altfel, căci orice conceptualizare este iremediabil legată de limbaj și, prin urmare, de cultură și de istorie. S-ar putea spune că semnificația luminii supranaturale apare direct în sufletul celui care trăiește experiența — și totuși nu devenim pe deplin conștienți de această semnificație decât dacă ea este integrată într-o ideologie preexistentă. Paradoxul este că semnificația luminii e, în definitiv, o descoperire personală — și că, pe de altă parte, fiecare descoperă ceea ce era pregătit spiritual și cultural să descopere. Rămîne însă următorul fapt, care ni se pare fundamental: oricare ar fi integrarea ideologică ulterioară, întîlnirea cu Lumina produce o ruptură în existența subiectului, fie că îi revelează, fie că îi arată doar mai clar decât înainte lumea Spiritului, a sacralului, a libertății, într-un cuvînt: existența ca operă divină sau lumea sanctificată prin prezența lui Dumnezeu.

MEFISTOFEL ȘI ANDROGINUL SAU MISTERUL TOTALITĂȚII

„Simpatia“ lui Mefistofel

Cu vreo douăzeci de ani în urmă, recitind întâmplător „Prolog în Cer“ din *Faust*, după ce recitisem *Séraphita* de Balzac, mi s-a părut că descopăr între cele două opere un fel de simetrie pe care nu izbuteam s-o precizez. Ce mă fascina și mă tulbura totodată în „Prolog în Cer“ era indulgența, mai mult: simpatia pe care Dumnezeu o arăta față de Mefistofel. „Von allen Geistern“, spunea Dumnezeu.

Von allen Geistern, die verneinen,
Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.
Des Menschen Tätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Drum geb'ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und winkt und muss als Teufel schaffen.

(Nu am urît ființele de seama ta, vreodat'
Și printre duhurile care neagă
Cel mai ușor ești tu de suportat. :
Activitatea omului atît de lesne lîncezește
Odihna el prea grabnic și-o dorește,
De aceea bucuros îi dau părtaș pe unul care-așîță,
Pe unul care, deși diavol, nevoit e să creeze.)¹

De altfel simpatia era reciprocă. Cînd Cerul se închide și arhanghelii dispar, Mefistofel, rămas singur, recunoaște că și el, din cînd în cînd, se întîlnește bucuros cu Bătrînul:

¹ Traducere în limba română de Lucian Blaga (Goethe, *Faust* 1, Editura pentru Literatură, B.P.T., București, 1962), p. 17 — n. t.).

„Von Zeit zu Zeit seh' ich den Alten gern...“ („Din cînd în cînd eu pe bătrînul bucuros îl văd...“) (id., p. 18).

Se știe că, în *Faust* al lui Goethe, nici un cuvînt nu e întrebuițat la împlinire. Mi se părea deci că repetarea adjectivului *gern*, „bucuros“ — rostit o dată de Dumnezeu și a doua oară de Mefistofel —, trebuie să aibă o semnificație. În mod paradoxal, exista o „simpatie“ neașteptată între Dumnezeu și Spiritul negator.

Evident, integrată în ansamblul operei lui Goethe, această „simpatie“ devine ușor de înțeles. Mefistofel stimulează activitatea umană. Pentru Goethe, răul la fel ca și greșeala sînt productive. „Dacă nu faci greșeli nu vei ajunge să înțelegi“, îi spune Mefistofel lui Homunculus (V. 7847). „Contradicția ne face productivi“, îi mărturisea Goethe lui Eckermann la 28 martie 1827. Și, într-una din *Maximale* (*Maximen*) sale (nr. 85), nota: „Uneori înțelegem că o greșeală poate să ne pună în mișcare și să ne îndemne la acțiune exact la fel ca un adevăr.“ Sau, și mai clar: „Natura nu se preocupă de greșeli; le repară ea însăși, fără să se întrebe ce putea să iasă de pe urma lor.“ În concepția lui Goethe, Mefistofel este spiritul care neagă, care protestează, mai cu seamă care *oprește* fluxul vieții și împiedică lucrurile să se realizeze. Activitatea lui Mefistofel nu este îndreptată împotriva lui Dumnezeu, ci împotriva Vieții. Mefistofel este „tatăl tuturor piedicilor“ (*der Vater aller Hindernisse*, *Faust*, v. 6209). Ceea ce îi cere Mefistofel lui Faust este *să se oprească*. „*Verweile doch!*“ — formula de inspirație mefistofelică prin excelență. Mefistofel știe că în momentul cînd Faust se va opri, își va pierde sufletul. Dar oprirea nu este o negare a Creatorului, ci a Vieții. Mefistofel nu se opune direct lui Dumnezeu, ci principalei sale creații, Viața. În locul mișcării și al Vieții, el se străduiește să impună repaosul, nemișcarea, moartea. Căci ceea ce încetează să se schimbe și să se transforme se descompune și pier. Această „moarte în Viață“ se traduce prin sterilitate spirituală; aceasta e, la urma urmei, damnația. Cel care a lăsat să piară, în adîncul ființei sale, rădăcinile Vieții cade în puterea Spiri-

tului negator. Crima împotriva Vieții, lasă să se înțeleagă Goethe, este o crimă împotriva mîntuirii.

Și totuși, cum s-a remarcat adesea, deși se opune prin toate mijloacele fluxului Vieții, Mefistofel stimulează Viața. El luptă împotriva Binelui, dar pînă la urmă ajunge de fapt să facă Binele. Acest demon care neagă Viața este totuși un colaborator al lui Dumnezeu. De aceea Dumnezeu, în preștiința lui divină, i-l dă bucuros omului drept tovarăș.

Am putea cita fără dificultate multe alte texte care arată că, pentru Goethe, greșeala și răul sînt necesare nu numai existenței umane, ci și Cosmosului — ceea ce Goethe numea „Unu-Întreg“. Desigur, se cunosc sursele acestei metafizici imanentiste: Giordano Bruno, Jakob Böhme, Swedenborg. Dar nu studierea surselor mi se părea metoda cea mai potrivită pentru a înțelege mai bine „simpatia“ dintre Creator și Mefistofel. De altfel, nu aveam în vedere o exegeză a lui *Faust*, nici o contribuție la istoria gîndirii goetheene. Nu aveam competența necesară acestui gen de cercetări. Doream doar să fac o comparație între „misterul“ schițat în „Prolog în Cer“ și anumite concepții tradiționale conținînd „mistere“ asemănătoare.

Pentru a-mi pune ordine în gînduri, am redactat un mic studiu intitulat *La Polarité divine*. Scriindu-l, am înțeles de ce simțeam o simetrie între „Prolog în Cer“ din *Faust* și *Séraphita* lui Balzac. În ambele opere este vorba despre misterul identității contrariilor (*coincidentia oppositorum*) și al totalității. Abia perceptibil în „simpatia“ care îl leagă pe Dumnezeu de Mefistofel, acest mister poate fi perfect recunoscut în mitul androginului împrumutat de Balzac de la Swedenborg. Puțin mai tîrziu am publicat un alt studiu asupra mitologiilor Androginului, iar în mai 1942 am strîns toate aceste texte într-un mic volum intitulat: *Le Mythe de la Réintégration (Mitul reintegrării, București, 1942)*.

Nu am intenția să reiau astăzi toate temele analizate în acea carte de tinerețe. Îmi propun să prezint doar un anumit număr de rituri, mituri și teorii tradiționale implicînd identitatea contrariilor și misterul totalității, ceea ce Nicolaus

Cusanus numea *coincidentia oppositorum*. Se știe că identitatea contrariilor (*coincidentia oppositorum*) era, pentru Nicolaus Cusanus, definiția cea mai puțin imperfectă a lui Dumnezeu.² Se știe, de asemenea, că una din sursele de inspirație ale lui Cusanus a fost opera lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. Cum spunea Areopagitul, unirea contrariilor întru Dumnezeu constituie un mister. Dar nu despre aceste speculații teologice și metafizice vreau să vorbesc. Nu pentru că ele n-ar fi de mare interes pentru istoria filozofiei occidentale, ci pentru că, după părerea mea, ceea ce trebuie să ne rețină astăzi atenția este tocmai preistoria filozofiei, faza presistematică a gândirii.

Nu voi insista nici asupra importanței conceptului de totalitate în opera lui C. G. Jung. E suficient să amintesc că expresiile *coincidentia oppositorum*, *complexio oppositorum*, unirea contrariilor, *mysterium coniunctionis* etc. sînt frecvent folosite de Jung pentru a desemna totalitatea Sinelui și misterul dublei naturi a lui Cristos. După Jung, procesul individuației constă esențialmente într-un fel de *coincidentia oppositorum*, căci Sinele înglobează atît totalitatea conștiinței, cît și conținuturile inconștientului. *Psychologie der Übertragung* și *Mysterium Coniunctionis* oferă forma cea mai completă a teoriei jungiene cu privire la *coincidentia oppositorum* ca scop final al activității psihice integrale.³

² Heraclit scria deja (fr. 67, Hipolit, *Ref.*, IX, 10, 8): „Dumnezeu este zi noapte, iarnă vară, război pace, sațietate foame: asta înseamnă toate contrariile“ (cf. textul și comentariul în C.S. Kirk și J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, pp. 191 și urm.).

³ Cf. C. G. Jung, *Die Psychologie der Übertragung*, Zürich, 1946; traducere engleză de R.F.C. Hull, *Psychology of the Transference*, în *The Practice of Psychotherapy: The Collected Works of C.G. Jung*, vol. 16, New York, 1954, pp. 163–321; *Id.*, *Mysterium Coniunctionis. Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, I–II, Zürich, 1955–56. Pentru a evita orice neînțelegere, precizăm că în paginile următoare nu ne-am referit la concepția jungiană a „totalității psihice“. Vederile lui Jung asupra realității răului au suscitât discuții pasionante. Cf., de exemplu, H.L. Philp, *Jung and the Problem of Evil* (New York, 1959); Victor White, *Soul and Psyche* (Londra, 1960), în special pp. 141 și urm.

Preistoria identității contrariilor (coincidentia oppositorum)

Pentru istoricul religiilor, *coincidentia oppositorum* sau misterul totalității poate fi descoperit atît în simbolurile, teoriile și credințele referitoare la realitatea ultimă, acel *Grund* al divinității, cît și în cosmogoniile care explică Creația prin fragmentarea unei Unități primordiale, în ritualurile orgiastice urmărind inversarea comportamentelor umane și confuzia valorilor, în tehnicile mistice de unire a contrariilor, în miturile androginului și riturile de androgini-zare etc. În general, se poate spune că toate aceste mituri, rituri și credințe au drept scop să amintească oamenilor că realitatea ultimă, sacrul, divinitatea depășesc posibilitățile lor de înțelegere rațională, că *Grund*-ul poate fi înțeles doar ca mister și paradox, că perfecțiunea divină nu trebuie concepută ca o sumă de calități și virtuți, ci ca o libertate absolută, aflată dincolo de Bine și de Rău, că divinul, absolutul, transcendentul se deosebesc calitativ de uman, de relativ, de imediat pentru că nu sînt modalități particulare ale ființei, nici situații contingente. Într-un cuvînt, aceste mituri, rituri și teorii implicînd *coincidentia oppositorum* îi învață pe oameni că cea mai bună cale de a-l cunoaște pe Dumnezeu sau realitatea ultimă constă în a renunța, fie și numai pentru cîteva clipe, să gîndească și să imagineze divinitatea în termenii experienței imediate; o astfel de experiență nu poate percepe decît fragmente și tensiuni.

Toate acestea nu înseamnă că sîntem neapărat conștienți de ceea ce facem în mod ritual sau de ceea ce gîndim în mod mitic. În anumite culturi, în anumite momente istorice, și pentru anumite categorii de indivizi, implicațiile metafizice ale identității contrariilor (*coincidentia oppositorum*) sînt clar înțelese și asumate. Exemplele indiene pe care le vom da mai jos ilustrează perfect această conștientizare. Dar majoritatea documentelor noastre nu fac parte din această categorie. De exemplu, miturile și legendele referitoare la consangvinitatea lui Dumnezeu și a Satanei, sau a Sfîntului și a Diavoliței, deși fiind de inspirație savantă, au cunoscut un enorm succes în mediile populare, ceea ce dovedește că ele răspundeau unei dorințe obscure de a pătrunde misterul existenței Răului sau

misterul imperfecțiunii Creației divine. Desigur, pentru țărani și păstorii care le ascultau și le transmiteau, aceste mituri și legende nu reprezentau teme filozofice sau teologice. Dar nu se poate spune nici că nu erau pentru ei decît o distracție, o ocupație pentru timpul liber. Folclorul religios comportă totdeauna o învățătură. Cînd ascultă mituri și legende omul o face cu întreaga lui ființă; în mod conștient sau nu, totdeauna sfîrșește prin a le descifra mesajul și a-l asimila.

Iată un exemplu care ilustrează admirabil cele spuse mai sus și ne introduce direct în miezul problemei. Este vorba despre concepția fundamentală a zurvanismului iranian, potrivit căreia Ohrmazd și Ahriman sînt amîndoi fiii lui Zurvan, Zeul Timpului fără sfîrșit. Ne aflăm aici în fața unui suprem efort al teologiei iraniene de a depăși dualismul și a postula un principiu unic de explicare a Lumii. Orice s-ar crede despre originea zurvanismului, un lucru e sigur: aceste doctrine fundamentale au fost gîndite și elaborate de oameni cu solide cunoștințe în domeniul teologiei și al filozofiei.

Or, e important să constatăm că doctrine asemănătoare există și în folclorul religios sud-est-european. Există credințe și proverbe românești potrivit cărora Dumnezeu și Satana sînt frați.⁴ În acest caz avem de a face cu coalescența a două teme distincte, dar solidare: mitul gnostic al fraternității lui Cristos cu Satana și mitul arhaic al asocierii, chiar al cvasifraternității lui Dumnezeu cu Diavolul. Vom reveni imediat asupra acestui ultim motiv mitic. În ceea ce privește primul mit, el este atestat la bogomili: potrivit informației transmise de Euthymius Zigabenus, bogomilii credeau că Satanail era primul născut al lui Dumnezeu, iar Cristos al doilea.⁵ Credința în fraternitatea Cristos-Satana era împărtășită și de ebioniți, ceea ce ne face să presupunem că o asemenea concepție a circulat într-un mediu iudeo-creștin.⁶ Dar la bogomili, această credință deriva probabil dintr-o sursă

⁴ Proverbe culese și publicate de Zane; cf. M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1949; ediția a 3-a, 1959, p. 356 (trad. rom. de Mariana Noica: *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, București, 1992, p. 381 — n. t.).

⁵ Euthymius Zigabenus, *Panoplia*, P.G., vol. 130, col. 1290.

⁶ Cf. R. Schaerf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, în C.G. Jung, *Symbolik des Geistes*, Zürich, 1948, p. 252, n. 60.

iraniană, fiindcă și în tradiția zurvanită Ahriman era considerat drept primul născut.⁷

Dar nu problema originii unor astfel de credințe în consangvinitatea Cristos-Satana sau în prietenia dintre Dumnezeu și Diavol ne va reține atenția. Ceea ce trebuie să subliniem e faptul că mituri asemănătoare au continuat să circule în mediile populare din Orientul Apropiat și din Europa de Răsărit pînă în secolul trecut. Este o dovadă că aceste mituri și legende răspundeau unei nevoi a sufletului popular. Consangvinitatea reprezentanților Binelui și Răului este ilustrată și de un ciclu de legende cristalizate în jurul luptei dintre un sfînt și sora sa, o diavoliță, care fură și ucide copiii. În versiunile etiopiene, numele sfîntului este Susnyos, iar sora lui se numește Uerzelia. Sfîntul îl imploră pe Isus să îi dea puterea de a-și omorî propria soră. Într-adevăr, Susnyos o străpunge pe Diavoliță cu lancea și o omoară.⁸ În cazul de față, este vorba despre foarte vechiul mit al fraților dușmani, reinterpretat și creștinizat. Faptul că sfîntul și Diavolița sînt considerați frate și soră dovedește că afabulația mitică reproduce, la niveluri și în contexte variate, imaginea exemplară a consangvinității Binelui și Răului.

Asocierea Dumnezeu-Diavol și plonjonul cosmogonic

Motivul asocierii, chiar al prieteniei dintre Dumnezeu și Diavol apare mai cu seamă într-un tip de mit cosmogonic extrem de răspîndit⁹, care poate fi rezumat, după cum urmea-

⁷ Cf. R.C. Zaehner, *Zurvan. A zoroastrian Dilemma* (Oxford, 1955), pp. 419 și urm. Într-un mit yakut, Cristos creează Lumea, iar Satana se pretinde fratele lui mai mare (cf. W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. XII, Münster i.W., 1955, p. 34). Este foarte probabil vorba despre creștinarea unei concepții mai vechi: Spiritul Malefic frate mai mare al Spiritului Benefic.

⁸ Vezi M. Eliade, „Notes de démonologie“ (*Zalmoxis*, I, 1938, pp. 197–203); *Id.*, *Mitul reintegrării*, pp. 56 și urm. Legenda este probabil de origine iraniană; cf. H.A. Winkler, *Salomo und die Kârina*, Stuttgart, 1931, p. 154; Erik Peterson, *Eis Theos*, Göttingen, 1926, p. 122.

⁹ Acest mit ridică un număr de probleme asupra cărora nu ne putem opri. Singurul aspect care ne interesează aici este tema asocierii dintre Dumnezeu și Diavol în crearea Lumii, temă care, de altfel, nu este atestată în variantele cele mai vechi ale mitului.

ză: La început nu erau decît Apele, iar pe Ape se plimbau Dumnezeu și Diavolul. Dumnezeu îl trimite pe Diavol în fundul oceanului cu ordinul să aducă puțin pămînt, ca să facă din el Lumea. Las la o parte peripețiile acestei scufundări cosmogonice și consecințele colaborării Diavolului la opera Creației.¹⁰ Aici nu ne interesează decît variantele central-asiatice și sud-est-europene care pun în evidență fie consangvinitatea Dumnezeu-Diavol, fie faptul că și Dumnezeu și Diavolul sînt nemuritori, fie, în sfîrșit, neputința lui Dumnezeu de a crea sau de a termina Lumea fără ajutorul Diavolului.

Așa, de exemplu, un mit rusesc afirmă că nici Dumnezeu, nici Diavolul nu au fost creați, că ei existau împreună de la începuturile Timpurilor.¹¹ Dimpotrivă, conform miturilor atestate la altaicii de sud, la abakan-katzini și la mordvini, Diavolul a fost creat de Dumnezeu.¹² Dar revelator este felul în care a fost creat: căci Dumnezeu îl creează pe Diavol oarecum din propria sa substanță. Iată ce povestesc mordvinii: Dumnezeu se afla singur pe o stîncă. „Dacă aș avea un frate, aș face Lumea!“ spune el — și scui pă în Ape. Din scui patul lui ia naștere un munte. Dumnezeu îl despică cu sabia sa, iar din munte iese Diavolul (Satana). De cum apare, Diavolul îi propune lui Dumnezeu să fie frați și să creeze împreună Lumea. „Nu vom fi frați — îi răspunde Dumnezeu — ci tovarăși.“ Și, împreună, purced la facerea Lumii.¹³

În varianta țiganilor din Transilvania, Dumnezeu suferă din cauza singurătății. El recunoaște cu glas tare că nu știe cum să facă Lumea, nici, de altfel, de ce ar trebui s-o facă. Atunci își aruncă toiagul — și din acesta iese Diavolul.¹⁴ Într-o variantă finlandeză, Dumnezeu se privește în apă și,

¹⁰ Esențialul dosarului poate fi găsit în O. Daehnhardt, *Natursagen*, I, Leipzig-Berlin, 1907, pp. 1–89; Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. XII, pp. 9–173; M. Eliade, „Preistoria unui motiv folcloric românesc“ (*Buletinul Bibliotecii Române din Freiburg*, vol. III, 1955–1956, pp. 41–54).

¹¹ Daehnhardt, *op. cit.*, pp. 338 și urm.

¹² W. Schmidt, *op. cit.*, pp. 129–130.

¹³ Daehnhardt, *op. cit.*, pp. 61 și urm., 101 și urm.; U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, Helsinki, 1954, pp. 134–135.

¹⁴ Daehnhardt, *op. cit.*, pp. 34 și urm.

zărindu-și chipul reflectat în ea, îl întreabă cum se poate face Lumea.¹⁵ Mai cu seamă legende bulgărești acordă însă Diavolului un rol simpatic și, la urma urmei, creator. După una din aceste legende, Dumnezeu se plimba singur. Zărindu-și umbra, strigă: „Ridică-te, camarade!“ Satana se ridică din umbra lui Dumnezeu și îi cere să împartă Universul între ei: Pământul pentru el, Cerul pentru Dumnezeu; viii pentru Dumnezeu și morții pentru el. Și semnează împreună un contract în acest sens.¹⁶ Alte legende bulgărești pun în relief ceea ce s-ar putea numi „prostia lui Dumnezeu“. Căci, după ce a făcut Pământul, Dumnezeu își dă seama că nu mai are loc pentru Ape, și, neștiind cum să rezolve această problemă cosmogonică, trimite pe îngerul Războiului la Satana ca să-i ceară sfat.¹⁷

În unele variante ale mitului cosmogonic (la altai-kizi, buriati, voguli, țigani din Transilvania), Dumnezeu își recunoaște el însuși incapacitatea de a crea Lumea¹⁸ — și face apel la Diavol. Acest motiv al neputinței cosmogonice a lui Dumnezeu este solidar cu o altă temă: ignoranța lui Dumnezeu cu privire la originea Diavolului. Dar ignoranța aceasta e interpretată diferit în mituri. În unele cazuri (la altai-kizi, yakuții de răsărit, voguli, populația din Bucovina) faptul că Dumnezeu nu știe de unde vine Diavolul pune și mai puternic în lumină incapacitatea și neputința lui. În alte variante ale aceluiași mit (la mordvini, țigani, în Bucovina, Ucraina¹⁹), Dumnezeu își dovedește puterea cosmogonică, dar ignoră totuși originea Diavolului. E un alt mod de a spune că *Dumnezeu nu are nimic de a face cu originea Răului*. El nu știe de unde vine Diavolul, deci nu e răspunzător de existența Răului în lume. Pe scurt, este un efort disperat de a disocia pe Dumnezeu de faptul că Răul există. Este vorba despre o reinterpretare moralizatoare a unei teme mitice mai

¹⁵ W. Schmidt, *op. cit.*, p. 49.

¹⁶ Daehnhardt, *op. cit.*, p. 44; W. Schmidt, *op. cit.*, p. 123.

¹⁷ A. Strauss, *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, pp. 6 și urm.; Daehnhardt, *op. cit.*, pp. 2 și urm. „Prostia lui Dumnezeu“ este o expresie mitică a „oboselii“ Creatorului după ce a terminat de făcut Lumea.

¹⁸ Cf. W. Schmidt, *op. cit.*, pp. 136–137.

¹⁹ *Ibid.*, p. 126.

vechi. Exact așa cum, în unele variante ugrice și turco-mongole, faptul că Diavolul se naște din scuipatul lui Dumnezeu nu mai este privit ca o dovadă a cvasiconsubstanțialității sale cu Dumnezeu, ci, dimpotrivă, ca o dovadă zdrobitoare a inferiorității lui.²⁰

Toate aceste mituri și legende ar merita o analiză mult mai amănunțită, pe care nu o putem întreprinde aici.²¹ Ne limităm la constatarea că, în folclorul religios, se simțea încă, în rîndul populațiilor din Asia centrală și din Europa de multă vreme islamizate sau creștinate, necesitatea de a-i face un loc Diavolului, nu numai în crearea Lumii — ceea ce se putea înțelege prin nevoia de a explica originea Răului —, dar chiar alături de Dumnezeu, ca tovarăș născut din dorința acestuia de a nu mai fi singur. În cercetarea de față nu are nici o importanță faptul că ar putea fi vorba de creații folclorice de origine eretică, altfel spus savantă. Important e că astfel de mituri și legende au circulat în mediile populare, că s-au bucurat chiar de un anume succes, de vreme ce sînt încă vii după șapte sau opt secole de cruciadă antieretică. La urma urmei, aceste mituri și legende fac parte din folclorul creștin, la fel ca alte materiale mitice „depăgînzate” și asimilate de creștinism. Ceea ce vrem să subliniem e faptul că sufletul popular nu s-a sfiit să imagineze singurătatea Creatorului și sentimentul său de camaraderie față de Diavol, rolul acestuia din urmă de servitor, de colaborator și chiar de sfetnic suprem al lui Dumnezeu; să închipuie în plus că Diavolul e de origine divină, căci, la urma urmei, scuipatul lui Dumnezeu este totuși un scuipat divin; în sfîrșit, să imagineze că între Dumnezeu și Diavol există o anumită „simpatie” care ne amintește fără îndoială „simpatia” dintre Creator și Mefistofel.

Încă o dată: toate acestea aparțin folclorului, acestui imens rezervor de credințe, mituri și concepții nesistematice, în același timp arhaice și moderne, păgîne și creștine. Este cu atît mai semnificativ să constatăm că teme mai mult sau

²⁰ *Ibid.*, p. 127; cf. și W. Schmidt, *Ursprung*, vol. VI, pp. 38 și urm., referitor la același motiv în mitologiile nord-americe.

²¹ Vezi articolul nostru „Preistoria unui motiv folcloric românesc” și studiul în pregătire: „Folklore sud-est-européen et mythologies asiatiques”.

mai puțin asemănătoare au servit drept subiect de meditație unor călugări, înțelepți și mistici indieni. Dar, întorcându-ne spre India, schimbăm radical decorul.

Devi și Asuri

India a fost obsedată de problema realității ultime, de Ființa-Una ascunsă sub aparența multiplă și eterogenă. Upanișadele au identificat această realitate ultimă cu Brahman-ātman. Mai târziu, sistemele filozofice au explicat multiplicitatea fie — ca Vedānta — prin iluzia cosmică, māyā, fie — ca Sāṃkhya și Yoga — prin dinamica Materiei, în continuă mișcare, transformându-se neîncetat pentru a-l îndemna pe om să caute eliberarea. Dar etapa presistematică a gândirii indiene este și mai importantă încă pentru cercetarea noastră. În cadrul Vedelor și al Brāhmaṇelor, doctrina realității unice este implicată în mituri și simboluri. Mitologia și religia vedică ne prezintă o situație care, la prima vedere, pare paradoxală. Pe de o parte, ni se înfățișează distincția, opoziția și conflictul între Devi și Asuri, zei și „demoni“, puterile Luminii și cele ale Întunericului. O mare parte din R̥g Veda e consacrată luptelor victorioase ale zeului războinic Indra împotriva Dragonului Vṛtra și a Asurilor. Dar, pe de altă parte, numeroase mituri scot în evidență consubstanțialitatea sau fraternitatea Devilor și Asurilor. S-ar zice că doctrina vedică se străduiește să stabilească o dublă perspectivă: dacă, în realitatea imediată, în ceea ce se întâmplă sub ochii noștri, Devii și Asurii sînt dușmani de neîmpăcat, fiind de natură diferită, sortiți să lupte unii împotriva celorlalți, în schimb, la începuturile Timpurilor, adică înainte de Creație sau înainte ca Lumea să fi căpătat forma actuală, ei erau consubstanțiali.²²

²² Ananda K. Coomaraswamy a studiat această problemă în mai multe din articolele pe care le-a publicat. Cf. în special „Angel and Titan. An Essay in Vedic Ontology“, *Journal of the American Oriental Society*, 55, 1935, pp. 373–419; *Id.*, „The Darker Side of Dawn“, *Smithsonian Miscellaneous Collections*, vol. 94, nr. 1, Washington, 1935; *Id.*, „Atmayajña: Self-Sacrifice“, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 6, 1942, pp. 358–398. Coomaraswamy păcătuiește poate printr-un exces de sistematizare meta-

Într-adevăr, ei sînt fiii lui Prajāpati sau ai lui Tvaṣṭr; adică frați, născuți dintr-un singur Tată. Adityas-ii — adică fiii lui Aditi, „Sorii“ — erau la origine Șerpi. Lepădîndu-și vechile piei — ceea ce înseamnă că au dobîndit nemurirea („au învins Moartea“) —, ei au devenit Zei, Devi (Pañca-vimśa Brāhmaṇa, XXV, 15, 4). În India vedică, precum și în mai multe alte tradiții, a-și lepăda pielea înseamnă a se elibera de „omul bătrîn“ și a-și regăsi tinerețea sau a accede la un mod de existență superior. Imaginea revine foarte frecvent în textele vedice. Dar — fapt surprinzător — acest comportament reptilian se dovedește a fi propriu Zeilor. Cînd răsare în zori, stă scris în Śatapatha Brāhmaṇa (II, 3; I, 3 și 6), Soarele „se eliberează de Noapte... așa cum Ahi (Șarpele) se eliberează de pielea sa“. La fel, zeul Soma „întocmai ca Ahi, se tîrăște afară din vechea lui piele“.²³ Actul de a lepăda o piele de animal și de a ieși tîrîndu-se din ea are un rol ritual important: cel care îl efectuează e privit ca eliberîndu-se de condiția profană, de păcate ori de bătrînețe. Dar zeul Soma nu numai că se comportă ca Șarpele mitic, Ahi: Śatapatha Brāhmaṇa îl identifică literalmente cu Vṛtra, Dragonul primordial.²⁴

Această identificare paradoxală a unui Zeu cu Dragonul primordial nu constituie o excepție. Chiar în Ṛg Veda se spune că Agni este „preot Asura“ (VII, 30, 3), iar Soarele este „preot asura al Devilor“ (VIII, 101, 12). Altfel spus, *Zei sînt, sau au fost, sau sînt susceptibili să devină Asuri, non-zei*. Agni, zeul Focului și al căminului, zeul luminos prin excelență, este consubstanțial cu Șarpele Ahi Budhnya, simbol al Întunericului subteran și omolog al lui Vṛtra. În Ṛg Veda (I, 79, 1), Agni este numit „un șarpe furios“. Aitareya Brāhmaṇa (III, 36) afirmă că Ahi Budhnya este în

fizică. Nu trebuie să credem că această coerență teoretică este neapărat rezultatul unei gîndiri sistematice: ea apare deja în stadiul imaginii și al simbolului, făcînd parte integrantă din gîndirea mitică.

²³ Ṛg Veda, IX, 86, 44; cf. și alte referințe în Coomaraswamy, „Angel and Titan“, p. 405.

²⁴ „Soma era Vṛtra“, Śatapatha Brāhmaṇa, III, 4, 3, 13; III, 9, 4, 2; IV, 4, 3, 4.

chip invizibil (*parokṣena*) ceea ce Agni Gārhapatya este în chip vizibil (*pratyakṣa*). Cu alte cuvinte, Șarpele este o virtualitate a focului, iar Tenebrele sînt Lumină nonmanifestată. În *Vājasaneyi Samphitā* (V, 33), Ahi Budhnya este identificat cu Soarele (Aja Ekapad).²⁵

Poate că speculațiile asupra esenței ofidiene a lui Agni își au originea în imaginea nașterii focului. Focul „se naște” din întuneric sau din materia opacă, densă, ca dintr-o matrice htoniană și se tîrăște ca un șarpe. În *Ṛg Veda* (IV, 1, 11–12), focul care se aprinde — „cînd se naște pe terenul lui” — e descris ca fiind „fără picioare și fără cap, ascunzîndu-și extremitățile” (*guhāmāno antā*), ca un șarpe încolăcit.²⁶ Altfel spus este înfățișat ca un Ouroboros, imagine a înlănțuirii extremităților și totodată a totalității primordiale. Actul separării picioarelor de cap simbolizează, în India, fragmentarea unității inițiale, deci Creația. În cosmogonia transmisă prin *Ṛg Veda* (X, 90, 14), Creația a început prin despărțirea capului de picioarele Uriașului Purușa. Să adăugăm că paradoxul dublei naturi a lui Agni — Șarpe și totodată Zeu — apare și în ambivalența religioasă a focului. Astfel, după *Ṛg Veda* (X, 16, 9 etc.), focul este, pe de o parte, o putere care-i distruge pe oameni și care trebuie cu orice preț evitată; pe de altă parte, este heruvimul (*dūta*) Zeilor, prieten (*mitra*) și oaspete (*atithi*) al oamenilor.

Vṛtra și Varuṇa

Ambivalența divinității este o temă atestată în întreaga istorie religioasă a umanității. Sacrul îl atrage pe om și în același timp îl sperie. Zeii se arată în același timp binevoitori și înfricoșători. În India, alături de forma amabilă și prietenoasă, fiecare divinitate are și o „formă înfricoșătoare” (*krodha murti*): este fața ei furioasă, amenințătoare, înspăimîntătoare. Varuṇa este prin excelență un zeu care atrage și sperie. Numeroase texte vedice vorbesc despre „lațurile lui

²⁵ În legătură cu acest motiv, cf. Coomaraswamy, „Angel and Titan”, p. 395 și nota 30.

²⁶ Cu privire la atributele ofidiene ale Aurorei, cf. Coomaraswamy, „The Darker Side of Dawn”, p. 7 și *passim*.

Varuṇa²⁷, iar una dintre rugăciunile cele mai frecvente imploră „eliberarea de Varuṇa“ (de exemplu, Rg Veda, X, 97, 16 etc.). Și totuși credinciosul se întreabă: „Cînd fi-voi în sfîrșit cu Varuṇa?“ (Rg Veda, VII, 86, 2). Varuṇa este, și el, asimilat Șarpelui Ahi și Dragonului Vṛtra.²⁸ În Atharva Veda (XII, 3, 57) este numit „viperă“. Numele Vṛtra și Varuṇa au probabil aceeași etimologie.²⁹ Mai mult: există o anumită corespondență structurală între Vṛtra și Varuṇa. Latura „nocturnă“ a lui Varuṇa i-a permis să devină un zeu al Apelor, apropiindu-l de Vṛtra care „oprește“ sau „înlănțuie“ Apele.³⁰ Există un aspect „demoniac“ al lui Varuṇa, vrăjitor de temut, care „leagă“ oamenii la distanță, îi paralizează, așa cum Vṛtra oprește apele în adîncul Muntelui, le „înlănțuie“, amenință să stingă Viața și să cufunde din nou Universul în Haos. Și totuși, aceste aspecte ofidiene și aceste atribute „demoniace“ nu ar trebui să intre în natura lui Varuṇa, zeu cosmic și Suveran Universal, zeu al Cerului înstelat, cu „o mie de ochi“ etc.³¹ Dar, ca toți zeii mari, Varuṇa este un zeu ambivalent, iar spiritualitatea indiană s-a străduit să interpreteze această ambivalență fie ca o biunitate divină, fie ca o *coincidentia oppositorum*.

Efortul gîndirii filozofice indiene de a ajunge la un *Urgrund* unic al Lumii, al Vieții și al Spiritului a fost în-

²⁷ Cf. M. Eliade, *Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 124 (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, p. 118 — *n. t.*).

²⁸ Vezi referințele reunite de Coomaraswamy, „Angel and Titan“, p. 391, notă.

²⁹ Cf. *Images et Symboles*, p. 128 (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, p. 122 — *n. t.*); vezi și „Angel and Titan“, p. 391.

³⁰ Cu privire la această temă, vezi *Images et Symboles*, pp. 128 și urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 122 și urm. — *n. t.*)

³¹ Cu privire la Varuṇa, vezi *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 70 și urm., 365 și urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1994, pp. 81 și urm., 391 și urm. — *n. t.*). Nu vom insista aici asupra funcțiilor diferite, dar complementare, ale lui Mitra și Varuṇa, studiate în mod strălucit de Georges Dumézil; cf. *Mitra-Varuṇa*, Paris, 1940; ediția a 2-a, 1950; *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941 etc. Să reținem totuși că gîndirea speculativă metafizică a văzut în Varuṇa nonmanifestatul, virtualul și eternul, iar în Mitra — manifestatul (vezi deja Rg Veda, I, 164, 38). Ulterior, cele două aspecte ale entității Brahman — *apara* și *para*, „inferiorul“ și „superiorul“, vizibilul și invizibilul, manifestatul și nonmanifestatul — au fost utilizate de contemplativi pentru a surprinde modalitățile realității totale.

cununos de succes și în privința lui Vṛtra, monstrul ofidian prin excelență. Vṛtra simbolizează atât întunericul, inerția, imobilitatea, cât și virtualitățile, amorful, nediferențiatul; pe scurt, Haosul. Conflictul între Indra și Vṛtra — adversarul exemplar al Zeilor — joacă un rol considerabil în mitologia vedică. Se știe că lupta dintre Dragon și zeul sau eroul solar este un motiv mitic extrem de răspândit, care se regăsește în toate mitologiile Orientului Apropiat antic, în Grecia, la vechii germani. Ca luptă între Șarpe — simbolul Tenebrelor — și Vultur, pasăre solară, este răspândit în Asia Centrală și de Nord pînă în Indonezia.³² Antagonismul dintre Dragon și Zeul luptător este susceptibil de numeroase interpretări. Nu intenționăm să studiem aici diversele planuri de referință ale acestui mit exemplar. Vom aminti doar că victoria lui Indra are, în India, o semnificație cosmologică. Eliberînd Apele oprite din curgerea lor de Vṛtra, Indra salvează Universul, adică, în termeni mitici, *îl creează din nou*.

Or, este surprinzător să constatăm că acest adversar de temut este într-un fel „fratele“ lui Indra, din moment ce a fost creat de tatăl lui, Tvașṭṛ. Într-adevăr, potrivit mitului, Tvașṭṛ omisese să-l invite pe fiul său, Indra, la jertfa sucului îmbătător *soma*. Dar reușind să se apropie de locul sacrificiului, Indra a luat cu forța licoarea (*soma*). Furios, tatăl său a aruncat în foc ce rămăsese din băutura divină, strigînd: „Creștii și fiii adversarul lui Indra!“ Din restul de *soma* vărsat în foc s-a născut Vṛtra.³³ Acesta i-a înghițit îndată pe zeii Agni și Soma, iar celelalte divinități s-au înspăimîntat. Însuși Tvașṭṛ a fost atât de speriat, încît i-a dat arma sa — fulgerul — lui Indra, asigurîndu-i astfel victoria finală.

Nu vom enumera toate fazele luptei. După unele surse³⁴, Cerul și Pămîntul s-au născut din trupul lui Vṛtra — așa cum,

³² În legătură cu acest motiv, vezi studiul nostru în pregătire: „L'Aigle et le Serpent“.

³³ *Taittirīya Saṃhitā*, II, 4, 12 și 5, 1 și urm.; cf. *Kauṣītaki Brāhmaṇa*, XV, 2-3; vezi, de asemenea, A.K. Coomaraswamy, „Angel and Titan“, p. 385. Amintim că *Viśvarūpa*, fratele lui Vṛtra, este numit „preotul Devilor“ (*Taitt. Saṃh.*, II, 5, 1).

³⁴ De exemplu *Paṇcaviṃśa Brāhmaṇa*, XVIII, 9, 6; cf. Coomaraswamy, *op. cit.*, p. 386, nota 18.

În mitologia mesopotamiană, Marduk a creat Cerul și Pământul din trupul sfîrtecat al lui Tiamat. *Śatapatha Brāhmaṇa* (I, 6, 3) povestește un amănunt foarte semnificativ: învins, Vṛtra i s-a adresat lui Indra cu următoarele cuvinte: „Nu mă lovi, căci tu ești acum ce eram eu înainte!“ Și i-a cerut să-l taie în două, ceea ce Indra a și făcut. Din partea care conținea *soma*, Indra a creat Luna. Din cealaltă jumătate a lui Vṛtra, adică din partea lui nedivină, a făcut pîntecul oamenilor. De aceea se spune: „Vṛtra este înăuntrul nostru!“³⁵

În concluzie, constatăm că aceste mituri și exegeza lor teologică dezvăluie un aspect mai puțin cunoscut, fiindcă e mai puțin evident, al istoriei divine. S-ar putea aproape spune că este vorba despre o „istorie secretă“ a Divinității, care nu poate fi înțeleasă decît de inițiați, adică de cei care cunosc tradițiile și înțeleg doctrina. „Istoria secretă“ vedică dezvăluie, pe de o parte, consangvinitatea Devilor și a Asurilor, faptul că aceste două clase de Ființe supraomenești au o origine comună; pe de altă parte, ea pune în evidență identitatea contrariilor (*coincidentia oppositorum*) în structura profundă a divinităților, care se arată, rînd pe rînd, sau simultan, binevoitoare și înfricoșătoare, creatoare și distrugătoare, solare și ofidiene (adică manifeste și virtuale) etc. Recunoaștem aici efortul spiritului indian de a degaja un principiu unic de explicare a Lumii, de a ajunge la o perspectivă în care contrariile se abolesc, iar opozițiile se anulează. Metafizica clasică nu va face altceva decît să elaboreze și să sistematizeze această concepție totală asupra realului, schițată în Vede și în *Brāhmaṇe*. Ce se dovedește a fi contradictoriu, imperfect, rău, „demoniac“ etc. în lumea noastră pămîntească este explicat ca un aspect negativ al realității. Devii și Asurii sînt modalități complementare sau momente succesive ale aceleiași puteri divine.

³⁵ Evident, o aluzie la aspectul ofidian al intestinelor. Dar această imagine a fost punctul de plecare al unor speculații asupra valorii mistice a hranei și a digestiei, apoi, de aici, asupra forțelor divine care se află în stare latentă în om.

Cele două planuri de referință

Evident, lucrul acesta nu este adevărat decît într-o perspectivă transcendențială și atemporală; în experiența imediată a omului, în existența lui concretă, istorică, Devii se opun Asurilor, și omul este dator să urmărească binele și să lupte împotriva răului. *Ceea ce este adevărat la scara eternității nu este neapărat adevărat în plan temporal.* Lumea a ajuns să existe ca urmare a unei rupturi a unității primordiale. Existența Lumii, ca și existența în Lume, presupune despărțirea Întunericului de Lumină, distincția între Bine și Rău, alegerea și tensiunea. Dar, pentru India, Cosmosul nu este modalitatea de a fi exemplară și de nedepășit a realului, iar existența în Lume nu este considerată ca *summum bonum*. Atît Cosmosul, cît și existența omului în Cosmos sînt situații particulare — iar o situație particulară nu poate epuiza bogățiile fabuloase ale Ființei. Idealul spiritului indian este, după cum se știe, *jīvan mukta*, „eliberatul în viață“, adică cineva care, trăind în Lume, nu este condiționat de structurile Lumii, cineva care nu mai este „în situație“, ci, așa cum spun textele, e „liber să se miște după voie“ (*kamacarin*). *Jīvan mukta* trăiește simultan în timp și în eternitate; existența lui este paradoxală, în sensul că reprezintă o *coincidentia oppositorum* imposibil de înțeles sau de imaginat.

Eforturile depuse de om pentru depășirea contrariilor îi permit să iasă din situația lui imediată și personală, și să se ridice la o perspectivă transsubiectivă; cu alte cuvinte, să ajungă la cunoașterea metafizică. În experiența imediată, omul este alcătuit din perechi de contrarii. Mai mult: nu numai că deosebește plăcutul de neplăcut, plăcerea de durere, prietenia de dușmănie, dar este chiar înclinat să creadă că aceste contrarii sînt valabile și în absolut; altfel spus, că realitatea ultimă poate fi definită prin aceleași perechi de contrarii ce caracterizează realitatea imediată, în care omul este cufundat prin simplul fapt că trăiește în Lume. Miturile, riturile și speculațiile filozofice indiene zdruncină această tendință umană de a considera experiența

imediată a Lumii ca o cunoaștere valabilă pe plan metafizic, reflectînd, am putea zice, realitatea ultimă. Este știut că depășirea contrariilor e un laitmotiv al spiritualității indiene. Prin reflecție filozofică și contemplație — așa cum ne învață Vedānta — sau prin tehnici psihofiziologice și meditații — cum recomandă Yoga —, ajungem să transcendem opozițiile, chiar să realizăm *coincidentia oppositorum* în propriul nostru corp și în propriul nostru spirit.

Vom menționa mai departe cîteva metode indiene de abolire a contrariilor. Pentru moment să spunem doar că, în India, ca în orice cultură tradițională, adevărurile fundamentale sînt formulate la toate nivelurile cunoașterii, deși sînt exprimate prin mijloace proprii diferitelor planuri de referință. Principiile clar expuse și articulate în Upanișade sau în sistemele filozofice se regăsesc în practicile religioase populare sau în folclorul religios. E semnificativ, de exemplu, să constatăm că în anumite texte ale vișnuismului medieval, Arhidemonul Vṛtra s-a transformat într-un brahman, un luptător exemplar și chiar un sfînt.³⁶ Demonul Rāvaṇa, care o făcuse prizonieră pe Sītā și o dusese în Ceylon, este considerat în același timp autorul unui tratat de medicină magică infantilă, Kumāratantra. Un demon, autor al unui tratat conținînd formule și ritualuri antidemoniace! Zeița Hārītī ar fi obținut dreptul să mănînce copii în urma meritelor dobîndite într-o existență anterioară.³⁷

Aceste cazuri nu constituie o excepție: mulți demoni au reputația de a-și fi cîștigat prestigiul demoniac prin faptele bune săvîrșite în existențe anterioare. Altfel spus: *binele* poate servi la săvîrșirea *răului*. Prin eforturile sale ascetice, o ființă demoniacă dobîndește libertatea de a face răul; asceza conduce la obținerea unei rezerve de forțe magice care permit întreprinderea oricărei acțiuni fără vreo deosebire de valoare „morală”. Toate aceste exemple nu sînt decît ilustrări particulare și populare ale doctrinei indiene funda-

³⁶ Cf. M. Eliade, „Notes de démonologie“ (*Zalmoxis*, I, 1938, pp. 197–203), pp. 201 și urm.

³⁷ Cf. „Notes de démonologie“, p. 201.

mentale potrivit căreia binele și răul n-au nici sens, nici rațiune de a fi decît în lumea aparențelor, în existența profană și neiluminată. În schimb, în perspectiva transcendențială, binele și răul sînt la fel de iluzorii și de relative ca toate celelalte perechi de contrarii: cald-frig, plăcut-neplăcut, lung-scurt, vizibil-invizibil etc.

Toate miturile, riturile și credințele pe care le-am menționat au în comun o notă esențială: ele îl silesc pe om să se comporte altfel decît ar fi înclinat să o facă spontan, să contrazică prin gîndire ceea ce îi arată experiența imediată și logica elementară: într-un cuvînt, să devină ceea ce nu este — ceea ce nu poate fi — în starea profană, neiluminată, în condiția lui umană. Altfel spus, aceste mituri și hermeneutica lor au o funcție inițiativă. Se știe că, în societățile tradiționale, inițierea îl pregătește pe adolescent să asume responsabilitățile persoanelor adulte, adică îl introduce în viața religioasă, îl familiarizează cu valorile spirituale. Prin inițiere, adolescentul accede la o cunoaștere transpersonală, care îi era pînă atunci inaccesibilă.³⁸ Or, așa cum am văzut mai înainte, miturile indiene ale identității contrariilor (*coincidentia oppositorum*) îl ajută pe cel care meditează la ele să depășească planul experienței imediate și să descopere o dimensiune absconsă a realității.

Mituri și rituri ale integrării

Cele cîteva exemple pe care le-am comentat nu sînt excepții în istoria spiritului indian. Așa cum am mai spus, în India a integra, a unifica, a totaliza, într-un cuvînt a aboli contrariile și a reuni fragmentele constituie demersul de predilecție al Spiritului. Lucrul acesta este evident încă din concepția brahmanică a sacrificiului. Oricare ar fi fost rolul jertfei în protoistoria indo-ariană și în perioada vedică, e cert că începînd cu **Brăhmaṇele** ea devine principalul mijloc de restaurare a unității primordiale. Într-adevăr, prin sacrificiu se unesc membrele sfîrtecate ale lui **Prajāpati**, adică se

³⁸ Relativ la funcția și morfologia inițierilor, vezi *Naissances mystiques*, Paris, 1959.

reconstituie Ființa divină, sacrificată la începuturile Timpurilor, pentru ca din trupul ei să se poată naște Lumea. Funcția esențială a jertfei este de a pune din nou laolaltă (*samdhā*) ceea ce a fost fragmentat *in illo tempore*. O dată cu reconstituirea simbolică a lui Prajāpati, în însăși persoana oficiantului se operează un proces de reintegrare. Reunind prin ritual fragmentele lui Prajāpati, oficiantul se „adună” (*samharati*) pe sine însuși, adică se străduiește să restabilească unitatea adevăratului său Sine. Așa cum scrie Ananda Coomaraswamy, unificarea și actul de a deveni sine însuși reprezintă în același timp o moarte, o renaștere și o căsătorie.³⁹ De aceea, simbolismul jertfei indiene este extrem de complex: el conține simultan simboluri cosmologice, sexuale și inițiatice.

Sacrificiul conceput ca mijlocul de unificare prin excelență ilustrează, alături de numeroase alte exemple, aspirația nestăvilită a spiritului indian spre transcenderea contrariilor și spre ridicarea la nivelul unei realități totale. Istoria ulterioară a spiritualității indiene s-a dezvoltat aproape exclusiv în această direcție. Asta explică, printre altele, de ce spiritul indian a refuzat să acorde o valoare Istoriei și de ce India tradițională nu a avut conștiință istorică. Căci, în raport cu realitatea totală, ceea ce numim noi Istoria Universală nu reprezintă decît un moment particular al unei drame cosmice grandioase. India, ținem să subliniem acest lucru, a refuzat să acorde o semnificație exagerată unei realități care nu era, pentru ontologia ei, decît un aspect efemer al unei situații particulare; adică „situației omului în Istorie”, cum o numim noi azi.

Androginul în secolul al XIX-lea

Séraphita este fără îndoială cel mai încântător dintre romanele fantastice ale lui Balzac. Nu din cauza teoriilor lui Swedenborg, de care este pătruns pînă la ultima fibră, ci

³⁹ Cf. „Atmayajña: Self-Sacrifice”, p. 388. Cf. *ibid.*, p. 372, referitor la „adunarea” oficiantului prin mijlocirea sacrificiului.

pentru că Balzac a reușit să dea o strălucire fără seamăn unei teme fundamentale a antropologiei arhaice: androginul considerat drept imaginea exemplară a omului perfect. Ne amintim cadrul și subiectul romanului. Într-un castel situat la marginea satului Jarvis, în apropierea fiordului Stromfjord, trăia o ființă stranie de o frumusețe schimbătoare și melancolică. Asemenea multor personaje ale lui Balzac, părea să ascundă un teribil „secret“, un „mister“ de nepătruns. Dar de data aceasta nu mai este vorba de un „secret“ ca acela al lui Vautrin. Personajul din *Séraphita* nu este un om ros de propriul destin și în conflict cu societatea. Este o ființă deosebită calitativ de restul muritorilor, și „misterul“ său nu ține de episoade tenebroase ale trecutului, ci de structura propriei sale existențe. Căci misteriosul personaj o iubește pe Minna și este iubit de ea. Ea îl vede ca pe un bărbat, Séraphitus; dar el mai este iubit și de Wilfred, în ochii căruia trece drept femeie, Séraphita.

Acest perfect androgin se născuse din părinți care fuseseră discipolii lui Swedenborg. Deși nu ieșise niciodată din fiordul lui, deși nu deschisese nici o carte, nu vorbise cu nici un savant și nu practicasese nici o artă, Séraphitus-Séraphita dovedea o mare erudiție, iar facultățile sale mintale le depășeau pe cele ale muritorilor. Balzac descrie cu o patetică naivitate calitățile acestui androgin, viața lui solitară, extazele lui contemplative. Toate acestea, desigur, pe baza doctrinelor lui Swedenborg, căci romanul este scris mai cu seamă pentru a ilustra și comenta teoriile acestuia despre omul perfect. Dar androginul lui Balzac nu aparține decît în foarte mică măsură vieții pămîntești. Viața lui spirituală este în întregime îndreptată spre cer. Séraphitus-Séraphita trăiește numai pentru a se purifica și pentru a iubi. Deși Balzac nu o spune clar, se înțelege că Séraphitus-Séraphita nu poate părăsi viața pămîntească înainte de a fi cunoscut iubirea. Este poate ultima perfecțiune și cea mai de preț: a iubi *cu adevărat* și în același timp două ființe, de sexe opuse. O dragoste serafică, evident, ceea ce nu înseamnă totuși o dragoste abstractă, generală. Androginul lui Balzac iubește

două ființe bine individualizate; el rămîne deci în planul concret al vieții. Iar aici, pe pămînt, nu este un înger, ci un om perfect, adică o „ființă totală“.

Séraphita este ultima mare creație literară europeană care are drept motiv central mitul androgenului. Subiectul a fost reluat și de alți scriitori din secolul al XIX-lea, dar operele lor sînt mediocre, dacă nu chiar de-a dreptul proaste. Ca o curiozitate, să amintim *L'Androgyne* al lui Péladan (1891), al optulea volum din seria de douăzeci de romane intitulate *La décadence latine*. În 1910, Péladan a revenit asupra aceluiași subiect în broșura intitulată *De l'androgyne* (seria „Les idées et les formes“), care nu este complet lipsită de interes, în ciuda informației confuze și a aberațiilor pe care le conține. Întreaga operă a lui Sar Péladan — pe care nimeni nu mai are curajul să o citească astăzi — pare dominată de motivul androgenului. Anatole France scria „că este obsedat de ideea hermafroditului care stă la baza tuturor cărților sale“. Dar toată producția literară a lui Sar Péladan — ca de altfel și a modelelor lui contemporane: Swinburne, Baudelaire, Huysmans — se dezvoltă sub un semn total diferit de cel al romanului *Séraphita*: eroii lui Péladan sînt „perfecti“ în planul senzualității. Semnificația metafizică a „omului perfect“ se degradează și sfîrșește prin a dispărea în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Decadentismul francez și englez revine sporadic la tema androgenului⁴⁰, dar totdeauna este vorba despre un hermafroditism morbid, chiar satanic (ca, de exemplu, la Aleister Crowley). Ca în toate marile crize spirituale ale Europei, și aici ne aflăm în fața unei *degradări a simbolului*. Cînd spiritul nu mai este capabil să perceapă semnificația metafizică a unui simbol, acesta este înțeles în planuri din ce în ce mai vulgar-concrete. La scriitorii decadenti, androgenul este înțeles doar ca un hermafrodit în care cele două sexe coexistă anatomic și fiziologic. Nu mai este vorba despre o plenitudine datorată fuziunii sexelor, ci de o supraabundență

⁴⁰ Cu privire la întreaga mișcare, cf. Mario Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Milano-Roma, 1930.

a posibilităților erotice. Nu se mai pune problema apariției unui nou tip de umanitate, în care fuziunea sexelor ar fi produs o nouă conștiință, apolară, ci doar aceea a unei așa-zise perfecțiuni senzuale, rezultând din prezența activă a celor două sexe.

Această concepție asupra hermafroditului a fost foarte probabil încurajată de cercetarea atentă a anumitor opere ale sculpturii antice. Însă scriitorii decadenți nu cunoșteau faptul că în Antichitate hermafroditul reprezenta o situație ideală pe care oamenii încercau să o actualizeze spiritual prin intermediul riturilor; dar că, dacă un copil dădea la naștere semne de hermafroditism era ucis de propriii lui părinți. Altfel spus, hermafroditul concret, anatomic, era considerat ca o aberație a Naturii sau ca un semn de mînie a zeilor și, prin urmare, era suprimat imediat. Numai androginul ritual constituia un model, deoarece implica nu cumulul organelor anatomice, ci, în mod simbolic, totalitatea puterilor magico-religioase aferente celor două sexe.

Romantismul german

E suficient să ne întoarcem spre romanticii germani pentru a ne da seama de distanța care desparte idealul unui Péladan de cel al unui Novalis. Pentru romanticii germani androginul ar fi tipul omului perfect al viitorului.⁴¹ Ritter, doctor celebru și prieten al lui Novalis, schițase în cartea lui, *Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers*, o întreagă filozofie a androginului. Pentru Ritter, omul viitorului va fi, ca Isus, androgin. „Eva, scrie el, s-a născut din bărbat fără ajutorul femeii; Cristos s-a născut din femeie fără ajutorul bărbatului; Androginul va lua naștere din amîndoi. Dar soțul și soția se vor contopi într-o singură, într-o aceeași strălucire.” Corpul care se va naște atunci va fi nemuritor.

⁴¹ În legătură cu ceea ce urmează, vezi Fr. Giese, *Der romantische Charakter*, vol. I: *Die Entwicklung des androgynen Problems in der Frühromantik*, Langensalza, 1919. Cf. și M. Eliade, *Mitul reintegrării*, pp. 76 și urm.; Ronald D. Gray, *Goethe the Alchemist* (Cambridge, 1952), cap. X („Male and Female“).

Descriind noua omenire a viitorului, Ritter folosește terminologia alchimiei, semn că alchimia era una din sursele romanticilor germani în reactualizarea mitului androginului.

Wilhelm von Humboldt s-a ocupat de același subiect într-o scriere de tinerețe, *Über die männliche und weibliche Form*, în care a tratat mai ales androginia divină, temă arhaică și extrem de răspîdită, de care ne vom ocupa mai târziu. Friedrich Schlegel a abordat și el idealul androginului în eseul *Über die Diotima*, criticînd accentuarea caracterelor exclusiv masculine sau feminine la care se ajunge prin educație și prin obiceiurile moderne. Căci, scria el, scopul către care trebuie să tindă specia umană este reintegrarea progresivă a sexelor pînă la obținerea androginiei.

Dar dintre autorii romantici, Franz von Baader a fost cel care a acordat problemei androginului o importanță deosebită. După Baader, androginul a existat la început și el va exista din nou la sfîrșitul timpurilor. Principalul izvor de inspirație al lui Baader era Jakob Böhme. El a luat de la Böhme ideea unei prime căderi în păcat a lui Adam: somnul, în timpul căruia soața lui celestă s-a desprins de el. Dar datorită lui Cristos omul va redeveni androgin, asemănător îngerilor. Baader scria că „scopul căsătoriei ca taină sfîntă este restaurarea imaginii celeste sau angelice a omului, așa cum ar trebui el să fie“. Dragostea sexuală nu trebuie confundată cu instinctul reproducerii: adevărata ei funcție este „să ajute bărbatul și femeia să integreze în plan interior imaginea umană completă, adică imaginea divină originară“.⁴² Baader era de părere că teologia care va prezenta „păcatul originar ca o dezintegrare a omului, iar mîntuirea și învierea ca o reintegrare a lui“ va triumfa asupra celorlalte teologii.⁴³

Pentru a afla sursele acestei revalorizări a androginului în romantismul german, ar trebui să analizăm concepțiile lui Jakob Böhme și ale altor teozofi din veacul al XVII-lea,

⁴² *Gesammelte Werke*, III, p. 309, reprodus de Ernst Benz în antologia sa *Adam. Der Mythos des Urmenschen*, München, 1955, pp. 221 și urm.

⁴³ *Gesammelte Werke*, III, p. 306; Benz, *op. cit.*, p. 219. Vezi și E. Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique* (Paris, 1942).

în special ale lui J.G. Gichtel și Gottfried Arnold. Ceea ce se va putea face fără greutate, datorită antologiei comentate realizate de profesorul E. Benz, *Adam. Der Mythos des Urmenschen* (München, 1955). Pentru Böhme, somnul lui Adam reprezintă prima cădere în păcat: Adam s-a desprins de lumea divină și „s-a închipuit“ cufundat în Natură, fapt prin care s-a degradat și a devenit pămîntean. Apariția sexelor este o consecință directă a acestei prime căderi în păcat. Potrivit unor continuatori ai lui Böhme, văzînd animalele împerechindu-se, Adam a fost tulburat de dorință, și Dumnezeu i-a dat sexul ca să evite lucruri și mai rele.⁴⁴ O altă idee fundamentală a lui Böhme, Gichtel și a altor teozofi era că Sophia, Fecioara divină, se afla inițial înăuntrul Omului primordial. Acesta voia să o domine, fapt care a făcut-o pe Fecioară să se separe de el. După părerea lui Gottfried Arnold, din cauza dorinței trupești și-a pierdut Ființa primordială „soția ocultă“. Dar, chiar în starea decăzută de azi, cînd un bărbat iubește o femeie, el tot pe Fecioara celestă⁴⁵ o dorește în adîncul său. Böhme compara pierderea naturii androgine a lui Adam cu crucificarea lui Cristos.⁴⁶

Probabil că Jakob Böhme a luat ideea androginului nu din Cabala, ci din alchimie, a cărei terminologie o utilizează de altfel.⁴⁷ Într-adevăr, unul dintre numele Pietrei Filozofale era tocmai *Rebis*, „ființa dublă“ (literal: „două lucruri“) sau Androginul ermetic. *Rebis* se naștea din unirea lui Sol cu Luna, sau, în termenii alchimiei, din unirea sulfului cu mercurul.⁴⁸

⁴⁴ E. Benz, *op. cit.*, pp. 60 și urm., 67 și urm., 110. Cf. și J. Evola, *La Metafisica del Sesso*, Roma, 1958, p. 272 (trad. rom. de Sorin Mărculescu: *Metafizica sexului*, Humanitas, București, 1994, p. 322 — *n. t.*).

⁴⁵ E. Benz, pp. 125 și urm., 129 etc.; J. Evola, *op. cit.*, p. 273 (trad. rom. cit. Sorin Mărculescu, 1994, p. 323 — *n. t.*).

⁴⁶ *Der Weg zu Christo*, citat de Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, Berlin, 1955, p. 175.

⁴⁷ Cf. J. Evola, p. 271 (trad. rom. cit. Sorin Mărculescu, 1994, p. 321 — *n. t.*). Vezi și A. Koyré, *La philosophie de Jacob Bæhme* (Paris, 1929), p. 225.

⁴⁸ Cf. definiția termenului *rebis* dată de Michael Meier, 1687, și citată de John Read, *Prelude to chemistry*, Londra, 1959, p. 239. Cf. și descrierea androginului după un codex inedit în Carbonelli, *Sulle fonti storiche della chimica*, Roma, 1925, p. 17.

Ar fi inutil să insistăm asupra importanței androginului în *opus alchymicum* acum, după apariția lucrărilor fundamentale ale lui C.G. Jung.⁴⁹

Mitul androginului

Nu avem intenția să rezumăm aici istoria doctrinei androginului în Renaștere, Evul Mediu și Antichitate. Vom aminti doar că în *Dialoghi d'Amore* Leone Ebreo a încercat să stabilească o legătură între mitul androginului lui Platon și tradiția biblică a căderii în păcat, interpretată ca o dihotomie a Omului Primordial.⁵⁰ O teorie diferită, dar tot centrată pe unitatea inițială a ființei umane, a fost susținută de Scottus Eriugena, care se inspira de altfel din Maxim Mărturisitorul. Eriugena consideră că separarea sexelor face parte dintr-un proces cosmic. Diviziunea Substanțelor a început în Dumnezeu și s-a continuat progresiv pînă în ființa umană, separată pe această cale în două — bărbatul și femeia. De aceea, unificarea Substanțelor trebuie să înceapă în om și să se înfăptuiască din nou pe toate planurile ființei, inclusiv în Dumnezeu. În Dumnezeu nu mai există diviziune, căci Dumnezeu este Tot și Unu. Pentru Scottus Eriugena, diviziunea sexuală a fost o consecință a păcatului, dar ea va lua sfîrșit prin reunificarea ființei umane, care va fi urmată de unirea eshatologică a cercului terestru cu Paradisul. Cristos a anticipat reintegrarea finală. Scottus Eriugena îl

⁴⁹ Cf. în special *Psychologie der Uebertragung, passim.*; *Mysterium Coniunctionis*, II, mai ales pp. 224 și urm. Vezi și John Read, *op. cit.*, pl. XVI și LX etc. *Mitul reintegrării*, pp. 82 și urm. Să adăugăm că androginul continuă să preocupe gîndirea teologică contemporană. Cf., de exemplu, lucrarea *Die Gnosis des Christentums* (Salzburg, 1939), a teologului catolic Georg Koepgen, în care Cristos ca și Biserica și preoții sînt considerați androgini (pp. 316 și urm.: cf. Jung, *Myst. Conj.*, II, 130 și urm.). Și pentru N. Berdiaev, omul perfect al viitorului va fi androgin, așa cum a fost Cristos (cf. *The Meaning of the Creative Act*, 1916, traducere engleză, 1955, p. 187; cf. și Donald A. Lowrie, *Revolutions Prophet. A Life of Nicolai Berdjaev*, New York, 1960, pp. 75 și urm.).

⁵⁰ Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore*, ed. Caramella, Bari, 1929, pp. 417 și urm.; E. Benz, *op. cit.*, pp. 31 și urm.

citează pe Maxim Mărturisitorul, potrivit căruia Cristos unificase sexele în propria-i natură, căci, înviind, nu era „nici bărbat, nici femeie, deși se născuse și murise bărbat”.⁵¹

Să amintim de asemenea că mai multe comentarii de tip *midraș* spuneau că Adam a fost androgin. După *Bereshit rabbā*, „la Facere, Adam și Eva stăteau spate în spate, lipiți de umeri: atunci Dumnezeu i-a despărțit printr-o lovitură de secure, care i-a separat în două. Alții sînt de altă părere: primul om (Adam) era bărbat pe partea dreaptă și femeie pe stînga; dar Dumnezeu l-a tăiat în două jumătăți”⁵². Mai cu seamă anumite secte gnostice creștine au acordat însă ideii androginului un loc central în cadrul doctrinelor lor. După informațiile transmise de Sfîntul Ipolit⁵³, Simon Magul numea spiritul primordial *arsénothélys*, „bărbat-femeie”. Și naasenii⁵⁴ îl concepeau pe Adamas, Omul celest, ca pe un *arsénothélys*. Adam cel terestru, care nu era decît o imagine a arhetipului celest, era și el androgin. Dat fiind că oamenii se trag din acel Adam, *arsénothélys*-ul există, virtual, în fiecare om, iar perfecțiunea spirituală constă tocmai în a regăsi această androginie în sine însuși. Spiritul suprem, Logosul, era și el androgin. Iar reintegrarea finală, „a realităților spirituale ca și a celor animale și materiale ar urma să se realizeze într-un om, în Isus fiul Mariei” (*Refutatio*, V, 6). În concepția naasenilor, drama cosmică comportă trei elemente: 1^o logosul preexistînd ca totalitate divină și universală; 2^o căderea în păcat, avînd drept rezultat fragmentarea Creației și suferința; 3^o venirea Mîntuitorului, care va reintegra în unitatea lui nenumăratele fragmente ce constituie azi Universul. Pentru naaseni, androginia este un moment al grandiosului proces de totalizare cosmică.

⁵¹ *De divisionibus Naturae*, II, 4; II, 8, 12, 14; texte citate de Evola, *op. cit.*, p. 180. (trad. rom. cit. Sorin Mărculescu, 1994, p. 219 — *n. t.*)

⁵² Texte citate în M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, p. 361 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1994, p. 386 — *n. t.*). Vezi și *Mitul reintegrării*, pp. 90 și urm.

⁵³ *Refutatio omn. haer.*, VI, 18.

⁵⁴ *Refutatio*, V, I–II, Cf. M. Eliade, *Mitul Reintegrării*, pp. 86 și urm.

În *Epistola Preafericitului Eugnoste*, din a cărei formă manuscrisă au fost recent descoperite două exemplare la Khenoboskion, Tatăl ceresc creează el însuși o ființă umană androgenă. Prin unirea cu Sophia sa, această ființă procrează un fiu androgen. „Fiul acesta e Tatăl cel dintâi născător, Fiul Omului, care mai este numit și Adam al Luminii. (...) El se împreunează cu Sophia sa și dă naștere unei mari lumini androgine care este, pe numele său bărbătesc, Mîntuitorul, creator al tuturor lucrurilor, iar pe numele său femeiesc, Sophia, născătoare a toate cele, care mai e numită și Pistis. Aceste două ultime entități dau naștere altor șase perechi spirituale androgine care produc alte 72, apoi 360 de entități...”⁵⁵ După cum se vede, este vorba despre un întreg șir descinzînd dintr-un Tată androgen, și care se repetă la niveluri descrescînde (mai îndepărtate de „Centrul” unde se află Tatăl autogen).

Androgenia este de asemenea atestată în *Evanghelia lui Toma*, care, fără să fie o scriere gnostică propriu-zisă, arată atmosfera mistică a creștinismului ce se naștea. Remaniată și reinterpretată, această scriere s-a bucurat de altfel de o popularitate destul de mare în rîndul primilor gnostici, iar traducerea ei în dialectul sa'idic figura în biblioteca gnostică de la Khenoboskion. În *Evanghelia lui Toma*, Isus spune, adresîndu-se discipolilor săi: „Cînd veți transforma cei doi «a fi» într-unul singur, și cînd veți face ce e înăuntru la fel cu ce e în afară și ce e în afară la fel cu ce e înăuntru, și ceea ce e sus la fel cu ceea ce e jos! Și dacă veți face bărbatul și femeia într-unul singur, astfel încît bărbatul să nu mai fie bărbat, iar femeia să nu mai fie femeie, atunci veți intra în Împărăție.”⁵⁶ Într-un alt logion (nr. 106, ed. Puech;

⁵⁵ J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, vol. I (Paris, 1958), pag. 211. Esențialul din *Epistola Preafericitului Eugnoste* se găsește într-o altă povestire gnostică de la Khenoboskion, *Sophia lui Isus*, care era deja accesibilă într-o a doua redactare în Codexul de la Berlin. Cf. Doresse, I, 215 și urm.

⁵⁶ Doresse, *op. cit.*, vol. II (1959), p. 95; A. Guillaumont, H.-Ch. Puech etc., *L'Évangile selon Thomas* (1959), log. 17–18; Robert M. Grant, *The Secret Sayings of Jesus* (New York, 1960), pp. 143 și urm.

n. 103 Grant), Isus spune: „Cînd veți face așa încît cei doi să fie unul singur, veți deveni fii ai Omului și dacă veți spune: «Munte, mută-te!» acesta se va muta“ (Doresse, II, p. 109, n. 110). Expresia „a deveni unul“ mai este menționată încă de trei ori (log. 4 Puech; 3 Grant; 10 Grant, 11 Puech; 24 Grant, 23 Puech). Doresse face trimitere la cîteva paralele din *Noul Testament* (*Ioan*, 17, 11; 20–23; *Romani*, 12, 4–5; *I Corintieni*, 12, 27 etc.). Important este mai cu seamă pasajul din *Galateni*, 3, 28: „Nu mai este nici Iudeu, nici Grec; nu mai este nici rob, nici slobod; nu mai este nici parte bărbătească, nici parte femeiască, fiindcă toți sînteți una în Cristos Isus.“ Această unitate este cea a primei creații, anterioară creării Evei, cînd „Omul“ nu era nici bărbat, nici femeie (Grant, p. 144). După *Evanghelia lui Filip* (Codex X de la Khenoboskion), separarea sexelor — crearea Evei, despărțită de trupul lui Adam — a fost principiul morții. „Cristos a venit să restabilească ce a fost astfel «despărțit» la început și să unească din nou pe cei doi. Cei care au murit pentru că au fost despărțiți vor fi reînviați de el printr-o nouă unire!“ (Doresse, II, p. 157).

Alte scrieri conțin pasaje asemănătoare despre unificarea sexelor ca semn al Împărăției. „Întrebat de cineva despre momentul cînd va veni Împărăția, Domnul însuși a răspuns: «Cînd cei doi vor fi unul, ceea ce e în afară la fel cu ceea ce e înăuntru și bărbatul cu femeia — nici bărbat, nici femeie!»“ (*A II-a Epistolă a lui Clement*, cit. Doresse, II, 157). Citatul menționat în *Epistola lui Clement* provine probabil din *Evanghelia după egipteni*, din care Clement din Alexandria a păstrat următorul pasaj: „Cînd Salomeea a întrebat cînd vor fi cunoscute lucrurile despre care el vorbea, Domnul a spus: «Cînd veți călca în picioare veșmintele rușinii și cînd cei doi vor deveni unul și cînd bărbatul și cu femeia nu vor fi nici bărbat, nici femeie.»“ (*Stromates*, III, 13, 92; Doresse, II, 158).

Nu este aici locul potrivit pentru a studia originea acestor formule gnostice și paragnostice referitoare la totalitatea divină și la androginia „omului perfect“. Se știe că izvoarele

gnosticismului sînt extrem de disparate; alături de gnoza evreiască, de speculațiile asupra lui Adam primordial și asupra Sophiei, trebuie menționat aportul doctrinelor neoplatoniciene și neopitagoreice, precum și influențe orientale, mai cu seamă iraniene. Dar, așa cum am văzut, Sf. Pavel și Evanghelia lui Ioan socoteau deja androginia printre caracteristicile perfecțiunii spirituale. Într-adevăr, a deveni „și bărbat și femeie“ sau a nu fi „nici bărbat, nici femeie“ sînt expresii plastice prin care limbajul încearcă să descrie *metánoia*, „conversiunea“, răsturnarea valorilor. Este la fel de paradoxal să fii „și bărbat și femeie“ ca și să redevii copil, să te naști din nou, să treci prin „poarta strîmtă“.

Desigur, concepții asemănătoare au circulat și în Grecia. În *Banchetul* (189 E–193 D), Platon descria omul primitiv ca o ființă bisexuată de formă sferică. Ceea ce interesează studiul nostru este faptul că, în speculația metafizică a lui Platon, la fel ca și în teologia unui Filon din Alexandria, la teozofii neoplatonicieni și neopitagoricieni, ca și la ermetiștii a căror sursă era Hermes Trismegistul sau Poimandres, sau la numeroși gnostici creștini, *perfecțiunea umană era imaginată ca o unitate fără fisuri*. De altfel, aceasta nu era decît o reflexie a perfecțiunii divine, a Întregului-Unu. În *Discursul perfect*, Hermes Trismegistul îi dezvăluie lui Asclepios că „Dumnezeu nu are nume sau mai curînd le are pe toate, deoarece el este în același timp Unu și Întregul. Bucurîndu-se în veci de fecunditatea celor două sexe, el dă mereu naștere la tot ceea ce a avut intenția să procreeze.

— Cum, Trismegiste, spui că Dumnezeu are ambele sexe?

— Da, Asclepios, și nu numai Dumnezeu, ci și toate ființele însuflețite și vegetale...“⁵⁷

Androginia divină

Tocmai această idee a bisexualității universale, decurgînd în mod necesar din ideea bisexualității divine ca model și principiu al oricărei existențe, poate aduce lămuriri în dome-

⁵⁷ *Corpus Hermeticum*, II, 20, 21.

niul cercetării noastre. Căci, în fond, o asemenea concepție implică ideea că perfecțiunea, deci Ființa, constă în ultimă instanță într-o unitate-totalitate. Tot ce *este* prin excelență trebuie să fie total, comportînd *coincidentia oppositorum* la toate nivelurile și în toate contextele. Fapt verificat atît în androginia zeilor, cît și în riturile de androgenizare simbolică, dar și în cosmogoniile care explică Lumea pomind de la un Ou cosmogonic sau de la o totalitate primordială de forma unei sfere. Idei, simboluri și rituri asemănătoare se întîlnesc nu numai în lumea mediteraneană și a Orientului Apropiat antic, dar și în multe alte culturi exotice și arhaice. O asemenea răspîndire nu se poate explica decît prin faptul că aceste mituri ofereau o imagine satisfăcătoare a divinității, chiar a realității ultime, ca totalitate nedivizată, și îndemnau în același timp omul să se apropie de această plenitudine prin rituri sau tehnici mistice de reintegrare.

Cîteva exemple ne vor ajuta să înțelegem mai bine acest fenomen religios. În cele mai vechi teogonii grecești, Ființe divine neutre sau feminine procrează singure. Această partenogeneză implică androginia. Potrivit tradiției transmise de Hesiod (*Teogonia*, 124 și urm.), din Haos (neutru) s-au născut Erebe (neutru) și Noaptea (feminin). Terra a dat naștere singură Cerului înstelat. Sînt formule mitice ale totalității primordiale, incluzînd toate forțele, deci toate perechile de contrarii: haosul și formele, tenebrele și luminile, virtualul și manifestatul, bărbatul și femeia etc. Ca expresie exemplară a puterii creatoare, bisexualitatea se numără printre atributele de prestigiu ale divinității. Hera i-a conceput singură și i-a născut pe Hefaistos și pe Tifeu, iar această „zeiță nupțială apare mai întîi ca fiind androgină”⁵⁸. La Labranda, în Caria, era adorat un Zeus bărbos cu „șase mamele dispuse în triunghi pe piept”⁵⁹. Herakles, eroul viril prin excelență, și-a schimbat veșmintele cu Omfala. În misterele lui Hercule Victor Italiotul, atît zeul, cît și inițiații erau

⁵⁸ Marie Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, 1958, p. 29.

⁵⁹ Marie Delcourt, *op. cit.*, p. 30.

îmbrăcați în haine femeiești; așa cum a demonstrat Marie Delcourt, ritului acestuia i se atribuia puterea de „a promova sănătatea, tinerețea, vigoarea și viața cât mai îndelungată a ființei umane, ba poate chiar de a-i conferi un fel de perenitate”⁶⁰.

În Cipru era venerată o Afrodită cu barbă numită Afroditos, iar în Italia o Venus cu chelie. Cît despre Dionysos, el era zeul bisexual prin excelență. Într-un fragment din Eschil (fragmentul 61), cineva spunea văzîndu-l: „De unde vii, bărbatul-femeie, și care este patria ta? Ce fel de veșmînt e acesta?”⁶¹ Inițial, Dionysos era reprezentat ca o ființă robustă și bărboasă, cu puteri îndoite din cauza dublei sale naturi. Abia mai tîrziu, în epoca elenistică, arta a făcut din el un efeminat.⁶² Nu ne vom opri asupra celorlalte divinități androgine ale sincretismului, ca, de exemplu, Marea Mamă frigiană și ființele bisexuate cărora le dă ea viață, Agditis și Misé. În ceea ce privește divinitatea desemnată de antici prin numele Hermafrodit, ea a căpătat un statut propriu ceva mai clar destul de tîrziu, către secolul al IV-lea sau al III-lea, iar istoria⁶³ ei destul de complexă e mai puțin importantă pentru cercetarea noastră.

Nu vom aminti aici divinitățile androgine atestate în alte religii.⁶⁴ Numărul lor este considerabil. Ele se întîlnesc atît în religiile complexe și evolute — de exemplu, la vechii germani, în Orientul Apropiat antic, în Iran, în India, în China, în Indonezia etc. —, cît și la popoarele avînd o cultură arhaică, în Africa, în America, în Melanezia, în Australia și

⁶⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁶¹ Text citat de Marie Delcourt, *op. cit.*, p. 40.

⁶² „El îi ia veșmintele care erau simbolul dublei sale naturi: vălul de culoarea șofranului, cingătoarea, *mitra* de aur. Îl lasă în pielea goală, nu despuiat de virilitatea lui, dar prea fragil ca să și-o folosească. Ovidiu (*Metam.*, IV, 20) și Seneca (*Oedip*, 408) spun că avea un «chip de fecioară», ceea ce i-ar fi surprins foarte mult pe pictorii arhaici care îl reprezentau cu o barbă stufoasă” (Marie Delcourt, *Hermaphrodite*, pp. 42–43). Cu privire la hermafroditismul lui Dionysos, vezi și Karl Lehmann-Hartleben și E.C. Olsen, *Dionysiac Sarcophagi in Baltimore* (Baltimore, 1942), pp. 34 și urm., precum și bibliografia citată în nota 89.

⁶³ Poate fi citită într-un amplu capitol al Mariei Delcourt, pp. 65 și urm.

⁶⁴ Cf. M. Eliade, *Mitul reintegrării*, pp. 99 și urm.; *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 359 și urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 384 și urm. — n. t.).

în Polinezia.⁶⁵ Majoritatea divinităților vegetației și ale fertilității sînt bisexuate sau prezintă urme de androginie. *Sive deus sis, sive dea*, ziceau vechii romani despre divinitățile agricole; și formula rituală *sive mas sive femina* era frecvent utilizată în invocații. În unele cazuri (de exemplu la estonieni), zeitățile agricole sînt considerate bărbați într-un an și femei în anul următor.⁶⁶ Dar cel mai curios este faptul următor: sînt androgine zeitățile masculine sau feminine prin excelență, ceea ce este explicabil dacă ținem seama de concepția tradițională potrivit căreia nu poți fi ceva desăvîrșit dacă nu ești simultan și opusul respectivei calități, sau, mai exact, dacă nu ești în același timp multe alte lucruri.

Zurvan, zeul iranian al Timpului fără sfîrșit, era androgin — ca și divinitatea supremă chineză a Tenebrelor și a Luminilor.⁶⁷ Aceste două exemple ne arată clar că androginia era prin excelență formula totalității. Căci, așa cum am văzut, Zurvan era tatăl gemenilor Ohrmazd și Ahriman, zei ai Binelui, respectiv Răului — iar Tenebrele și Luminile simbolizează, în China ca și în India, modalitățile nonmanifestate și manifestate ale realității ultime.

Numeroase divinități erau numite „Tată și Mamă”.⁶⁸ Era o aluzie la plenitudinea lor sau la eventuala lor autogeneză

⁶⁵ O documentație destul de bogată poate fi găsită la Hermann Baumann. *Das doppelte Geschlecht*, pp. 129–249. Nu vom aborda aici problema cronologiei, foarte importantă. H. Baumann consideră că bisexualitatea divină nu este clar atestată decît începînd cu culturile megalitice (cf. de asemenea observațiile noastre din *Revue d'Histoire des Religions*, 1958, pp. 89–92). Cît despre interpretarea bisexuală dată de L.F. Zoltz unor idoli paleolitici (*Bull. Soc. Préh. Franc.*, 48, 1951, pp. 333 și urm.), ea a fost respinsă de H. Breuil (*ibid.*, 49, 1952, p. 25) și K.J. Narr (*Anthropos*, 50, 1955, pp. 543 și urm.). Asta nu înseamnă că conceptul de androginie divină ar fi categoric necunoscut populațiilor primitive (vezi, de exemplu, Clyde Kluckhohn, în *Myth and Mythmaking*, editat de Henry A. Murray, New York, 1960, p. 52). Să notăm de asemenea că, la nivelul culturilor arhaice, „totalitatea” poate fi exprimată prin orice pereche de contrarii: feminin-masculin, vizibil-învizibil, Cer-Pămînt, lumină-întuneric.

⁶⁶ Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, p. 359 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 384 — n. t.).

⁶⁷ *Traité d'Histoire des Religions*, p. 360 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 385 — n. t.).

⁶⁸ Cf. Alfred Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen, 1934, p. 19.

și, în același timp, o indicație asupra puterilor lor creatoare. De asemenea, este foarte probabil ca un număr de „cupluri divine“ să constituie elaborări târzii ale unei divinități primordiale androgine sau personificarea atributelor lor. Întrucât androginia este un semn distinctiv al totalității originare în care sînt reunite toate posibilitățile — Omul primordial, Strămoșul mitic al umanității este conceput în numeroase tradiții ca androgin. Am amintit mai sus exemplul lui Adam. Tuisto, primul om din mitologia germanică, era și el bisexuat; numele său se leagă etimologic de vechiul norvegian *tvistr* („bipartit“), de vedicul *dvis*, de latinescul *bis* etc.⁶⁹ În anumite tradiții, Strămoșul mitic androgin a fost înlocuit cu o pereche de gemeni, ca în India, Yama și sora lui Yami, ori în Iran, Yima și Yimagh.

Androginizarea rituală

Toate aceste mituri ale androginiei divine și ale omului primordial bisexuat dezvăluie modele exemplare pentru comportamentul uman. Prin urmare, androginia este simbolic reactualizată prin rituri. Androginizarea rituală are scopuri multiple, iar morfologia ei este extrem de complexă. Nu ne putem angaja aici în studiul ei. Ne vom mulțumi să amintim doar că, la multe populații primitive, inițierea de pubertate implică androginizarea prealabilă a neofitului. Exemplul cel mai cunoscut — deși încă insuficient explicat — este oferit de subincizia inițiativă practică încă la unele triburi australiene, prin care neofitul primește simbolic un organ sexual feminin.⁷⁰ Dacă ținem seama că, pentru australieni, ca de altfel pentru multe alte populații primitive, neinițiatii sînt asexuați și că accesul la sexualitate este una din consecințele inițierii, semnificația profundă a acestui rit pare a fi următoarea: nu poți deveni un bărbat adult pe plan sexual înainte de a fi cunoscut coexistența sexelor, andro-

⁶⁹ Cf. *Mitul reintegrării*, p. 92.

⁷⁰ Relativ la această problemă, vezi M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 62 și urm.

ginia; altfel spus, nu poți accede la un mod de a fi particular, bine determinat, înainte de a fi cunoscut un mod de a fi total.

Androginia inițiativă nu este marcată totdeauna printr-o operație, ca la australieni. În multe cazuri, ea este sugerată prin travestirea băieților în fete și, *viceversa*, a fetelor în băieți. Obiceiul este atestat la unele triburi africane, dar și în Polinezia.⁷¹ Ne putem întreba dacă nu cumva nuditatea rituală, frecventă în numeroase inițieri de pubertate nu semnifică tot o androginizare simbolică. De asemenea, practicile homosexuale, atestate în diverse inițieri, se explică probabil tot printr-o credință similară, anume că neofiii, în timpul instruirii lor inițiatice, cumulează ambele sexe.

Travestirile intersexuale erau frecvente și în Grecia antică. Plutarh vorbește despre câteva obiceiuri care i se păreau neobișnuite: „În Sparta, scrie el, cea care se ocupă de pregătirea tinerei mirese o rade în cap, îi pune încălțări și veșminte bărbătești, apoi o culcă pe pat singură în întuneric. Soțul vine la ea într-ascuns (Plutarh, *Lycurg*, 15). În Argos, mireasa își pune o barbă falsă pentru noaptea nunții (Plutarh, *Virtutea femeilor*, p. 245). În Cos, soțul este cel care îmbracă veșminte femeiești ca să-și primească soția (Plutarh, 58, *Problema greacă*).”⁷² În toate aceste exemple travestirea intersexuală este un obicei nupțial. Or, este știut că, în epoca arhaică, în Grecia, căsătoriile aveau loc după inițierile de pubertate. Travestirile erau practicate și cu prilejul Oschoforiilor ateniene, ceremonie în care se pot distinge „reminiscente ale inițierilor masculine, o sărbătoare a culesului viilor și o comemorare a întoarcerii lui Tezeu. Toate acestea s-au sudat atât de bine tocmai pentru că, așa cum a arătat H. Jeanmaire, legenda lui Tezeu are ea însăși rădăcini în vechiul rit social al probațiunilor, a cărui interpretare narativă este, cel puțin în parte”.⁷³

Dar, în afara acestor reminiscente ale travestirilor inițiatice, deghizările intersexuale se practicau în Grecia la anu-

⁷¹ H. Baumann, *op. cit.*, pp. 57–58; Eliade, *Naissances mystiques*, p. 64.

⁷² Marie Delcourt, *Hermaphrodite*, p. 7.

⁷³ *Ibid.*, pp. 15–16.

mite ceremonii dionisiace, cu prilejul sărbătorilor Herei la Samos, ca și cu alte ocazii.⁷⁴ Dacă ținem seama că travestițiile erau foarte răspândite în timpul Carnavalului sau al sărbătorilor de primăvară, în Europa, dar și în cadrul diverselor ceremonii agricole din India, Persia și din alte regiuni din Asia⁷⁵, înțelegem principala funcție a acestui rit: pe scurt, e o modalitate de a ieși din sine însuși, de a-și transcende situația particulară, extrem de istoricizată, și de a regăsi situația de la începuturi, transumană și transistorică, acea situație care a precedat constituirea societății umane; o situație paradoxală, imposibil de menținut în durata profundă, în timpul istoric, dar în care trebuie să te reintegrezi periodic, spre a reface, fie și numai pentru o clipă, plenitudinea inițială, sursa neștirbită a sacralității și a puterii.

Schimbarea rituală a costumelor implică o inversare simbolică a comportamentelor, servind drept pretext bufoniilor carnavalesci ca și libertinajului Saturnaliilor. În ultimă instanță, este o suspendare a legilor și a obiceiurilor, fiindcă felul în care se comportă acum indivizii de ambele sexe este exact opus comportamentului lor normal. Inversarea comportamentelor presupune confuzia totală a valorilor — notă specifică a oricărui ritual orgiastic. Din punct de vedere morfologic, travestițiile intersexuale și androginia simbolică pot fi asimilate unor orgii ceremoniale. În fiecare din aceste cazuri, se constată o „totalizare“ rituală, o reintegrare a contrariilor, o întoarcere la nediferențiatul primordial. În definitiv, este vorba despre restaurarea simbolică a „Haosului“, a unității nediferențiate care a precedat Creația, iar această reîntoarcere la indistinct se traduce printr-o supremă regenerare, printr-o prodigioasă sporire a puterii. Este unul dintre motivele care justifică orgia rituală organizată spre binele

⁷⁴ Cf. Marie Delcourt, *op. cit.*, pp. 18 și urm.

⁷⁵ Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, p. 362 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 387 — n. t.). Schimbarea costumelor cu ocazia căsătoriilor, E. Santer, *Geburt, Hochzeit und Tod* (Berlin, 1911), pp. 92 și urm. Referitor la această problemă, cf. W. Mannhardt, *Der Baumkultus der Germanen und ihre Nachbarstämme* (Berlin, 1875), pp. 200 și urm., 480 și urm.; J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich-Leipzig, 1937), I, pp. 76, 86, 88 și urm.

recoltelor sau cu prilejul Anului Nou: în primul caz, orgia asigură fertilitatea agricolă; în cel de-al doilea, ea simbolizează întoarcerea la Haosul precosmogonic și cufundarea în rezervorul nesfârșit de forță care exista înainte de Crearea Lumii și care a făcut posibilă cosmogonia. Anul care urmează a se naște corespunde Lumii pe cale de a fi creată.⁷⁶

Totalitatea primordială

După cum se vede, riturile totalizării prin androginie simbolică sau prin orgie pot fi valorizate în chip divers. Dar toate sînt practicate cînd trebuie asigurat succesul unui *început*: fie începutul vieții sexuale și culturale semnificat prin inițiere, fie Anul Nou, primăvara, „începutul“ reprezentat de orice nouă recoltă. Dacă ne gîndim că, pentru omul din societățile tradiționale, cosmogonia reprezintă „începutul“ prin excelență, înțelegem prezența simbolurilor cosmogonice în ritualurile inițiatice, agricole sau orgiastice. În definitiv, „a începe“ un lucru înseamnă că sîntem pe cale de a crea acel lucru, deci că punem în acțiune o enormă rezervă de forțe sacre. Asta explică asemănarea structurală dintre mitul Androgenului primordial, Strămoșul umanității, și miturile cosmogonice. Și într-un caz și în celălalt, miturile arată că la început, *in illo tempore*, exista o totalitate compactă — și că această totalitate a fost secționată ori fracturată pentru ca Lumea sau umanitatea să se poată naște. Androgenului primordial, mai ales androgenului sferic descris de Platon, îi corespund, în plan cosmic, Oul cosmogonic sau Uriașul antropocosmic primordial.

Într-adevăr, un mare număr de mituri cosmogonice descriu starea originară — „Haosul“ — ca pe o masă compactă și omogenă, în care nu se putea distinge nici o formă; sau ca pe o sferă asemănătoare cu un ou, în care Cerul și Pămîntul erau unite, sau ca pe un Macrantrop uriaș etc. În toate aceste mituri, Creația se realizează prin tăierea oului în două

⁷⁶ Despre această temă, vezi M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, 1949, pp. 83 și urm.

jumătăți — reprezentînd Cerul și Pămîntul — sau prin sfîrtecarea Uriașului, sau prin fragmentarea masei unitare.⁷⁷

La început, atît în plan cosmic, cît și în plan antropologic, exista o plenitudine care conținea toate virtualitățile. Dar această obsesie a „începutului“, pusă în evidență de atîtea mituri și rituri diferite, trebuie interpretată și într-o altă perspectivă. Căci constatăm că, deși se verifică la niveluri multiple, tendința de unificare, de totalizare se exprimă prin mijloace variate și urmărește scopuri diferite. Reintegrarea contrariilor și abolirea opozițiilor au loc atît în orgia rituală, cît și în androgenizarea inițiativă, *dar planurile de realizare nu sînt aceleași*. O reintegrare a principiilor polare se efectuează și prin tehnicile yoga, mai cu seamă prin tehnicile yoga tantrice. Și în acest caz se urmărește obținerea unei „unități-totalități“, dar experiența se desfășoară pe mai multe niveluri simultan, iar unificarea finală nu poate fi descrisă decît în termeni transcendențiali. Altfel spus, în planul tainicei experiențe a orgiei rituale, al androgenizării rituale, sau al întoarcerii la Haosul precosmogonic, avem de a face cu tendințe de reintegrare și de reunificare comparabile, în ceea ce privește structura, cu tendința Spiritului de a se întoarce la Unu-Tot. Nu este nevoie să insistăm asupra acestei tendințe paradoxale a Vieții de a converge spre comportamentul Spiritului.⁷⁸ E totuși necesar să precizăm că dacă toate aceste mituri, rituri și tehnici mistice implică o *coincidentia oppositorum* absolută, dacă, din punct de vedere structural, Oul cosmogonic este asimilabil orgiei rituale, androgenizării sau situației de *jīvan mukta* — *unitatea-totalitate* nu este aceeași în cazul celui care participă la un ritual orgiastic și în cazul celui care anulează contrariile prin yoga.

Cele cîteva exemple pe care le vom da ne vor permite să înțelegem mai bine varietatea perspectivelor și diferența de

⁷⁷ Cf. M. Eliade, „Structure et fonction du mythe cosmogonique“ (în volumul *La Naissance du Monde*, Paris, 1959, pp. 471–495).

⁷⁸ Vezi în acest sens observațiile noastre asupra simbolismului ascensiunii, în *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 133 și urm.

planuri. Am spus deja că androginul nu era admis în Grecia decât ca realitate rituală, copiii născuți cu semne de hermafroditism fiind imediat uciși de propriii lor părinți. Deci în acest caz orice confuzie între realitatea *anatomo-fiziologică* și realitatea *rituală* este exclusă. În șamanismul siberian, se întâmplă ca șamanul să cumuleze în *mod simbolic* ambele sexe: costumul pe care-l poartă este împodobit cu simboluri feminine, iar în unele cazuri șamanul se străduiește să imite comportamentul femeilor. Dar se cunosc și exemple de șamanism în care bisexualitatea este atestată ritual, deci concret: șamanul se poartă ca o femeie, se îmbracă cu haine femeiești, uneori chiar își ia un soț.⁷⁹ Această bisexualitate — sau asexualitate — rituală este socotită a fi un semn al spiritualității, al legăturilor cu Zeii și spiritele — și totodată o sursă a puterii sacre. Căci șamanul reunește în el cele două principii polare; și întrucât propria lui persoană constituie o hierogamie, el reface simbolic unitatea dintre Cer și Pământ, asigurând prin urmare comunicarea între Zei și oameni.⁸⁰ Această bisexualitate este trăită ritual și extatic; ea este asumată ca o condiție indispensabilă depășirii condiției omului profan.

Aspectul aberant al unora dintre practicile șamanice nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere că scopul final și justificarea teologică a asexualității sau a bisexualității rituale erau *transformarea omului*. Faptul că s-a încercat uneori realizarea acestei transformări prin mijloace implicând o modificare fiziologică a șamanului nu schimbă natura problemei. Istoria religiilor cunoaște și alte cazuri de confuzie a planurilor: cazuri în care se încearcă obținerea, la nivelul experienței fiziologice, a unui mod de existență spiritual, accesibil numai pe cale rituală sau mistică.

Aceeași confuzie între planuri apare și la șamanii siberieni și indonezieni care își inversează comportamentul sexual

⁷⁹ M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, pp. 233 și urm.

⁸⁰ Cf., de exemplu, șamanismul la ngadju-daiaci; Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 317 și urm.

spre a trăi, *in concreto*, androginia rituală. Nu are nici o importanță faptul că în aceste ultime cazuri este vorba despre o aberație spontană, sau de degradarea unei tehnici mistice indiene, tehnică pe care șamanii nu vor fi știut să o aplice sau al cărei sens spiritual îl vor fi uitat. Important este că androginizarea rituală de tip șamanic, mai ales când se prezintă sub forme aberante, trădează un efort disperat de a ajunge, prin mijloace concrete, fiziologice, la o totalitate paradoxală a ființei umane. Altfel spus, și în acest caz trebuie să facem distincția între *scopul urmărit* și *mijloacele utilizate* pentru atingerea lui. Mijloacele pot fi simpliste și uneori puerile și extravagante; se ajunge atunci la totalizarea contrariilor în sensul concret, imediat al termenului, obținându-se un mod de a fi care nu mai este uman, dar nici transuman. Scopul urmărit își păstrează însă valoarea în ciuda mijloacelor inadecvate prin care se încearcă atingerea lui. Cea mai bună dovadă este că se poate descifra un scop analog în anumite tehnici yoga-tantrice. Dar este suficient să amintim metafizica implicită din aceste tehnici pentru a ne da imediat seama că aveam de a face cu un plan de experiență complet diferit.

Doctrine și tehnici tantrice

Se știe că, în metafizica tantrică, realitatea absolută, *Urgrund*-ul, cuprinde în ea însăși toate dualitățile și polaritățile reintegrate într-o stare de Unitate absolută (*advaja*).⁸¹ Creația reprezintă spargerea Unității primordiale și separarea celor două principii polare, încarnate în *Śiva* și *Śakti*. Orice existență condiționată implică o stare de dualitate și deci suferința, iluzia, „sclavia”. Scopul final al doctrinei tantrice este unirea celor două principii polare — *Śiva* și *Śakti* — în propriul corp. Când *Śakti*, care doarme, sub forma unui șarpe (*kuṇḍalinī*), la piciorul unui trunchi de copac, este trezită prin anumite tehnici yogice, ea se depla-

⁸¹ Cf. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris, 1954, pp. 211 și urm. și *passim* (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 182 și urm. — *n. t.*).

sează printr-un canal median (*suṣumṇā*), străbate mai multe *cakra* și se ridică pînă în creștetul capului (*sahasrāra*), unde locuiește *Śiva* — și se împreunează cu el. Unirea cuplului divin în interiorul propriului corp îl transformă pe yogin într-un fel de „androgen“. Dar trebuie să precizăm imediat că „androgenizarea“ este numai unul dintre aspectele unui proces total, procesul unirii contrariilor. Într-adevăr, textele tantrice vorbesc despre un mare număr de „perechi de contrarii“ care trebuie unite. Trebuie unificate Soarele și Luna, cele două filoane mistice, *iḍā* și *piṅgalā* (care de altfel simbolizează cei doi aștri), și cele două sufluri *prāṇa* și *apāna*; trebuie mai cu seamă unite *prajñā*, Înțelepciunea, și *upāya*, Mijlocul de a o atinge, *śūnya*, vidul, și *karuṇā*, compasiunea. *Hevajra Tantra* vorbește de asemenea despre starea de „doi-în-unu“, cînd elementul feminin este transformat în principiu masculin (II, IV, 40–47; ed. Snellgrove, pp. 24 și urm.). Această unire a contrariilor corespunde de altfel coexistenței paradoxale a stărilor *saṃsāra* și *nirvāṇa*. „Nu există *nirvāṇa* în afara stării *saṃsāra*“, ar fi declarat Buddha (*Hevajra Tantra*, II, IV, 32).

Cele de mai sus vor să spună că este vorba despre o *coincidentia oppositorum* realizată la toate nivelurile Vieții și ale Conștiinței. Datorită acestei conjuncții a contrariilor, experiența dualității este abolită, iar lumea fenomenală este depășită. Yoginul se ridică la o stare noncondiționată de libertate și transcendență, desemnată prin termenul *samarasa* (identitate de plăcere), experiență paradoxală a unei uniri perfecte. Unele școli tantrice afirmă că starea de *samarasa* poate fi atinsă mai ales prin *maithuna* (unire sexuală rituală) și se caracterizează prin „oprirea“ sau „blocarea“ principalelor trei funcții ale ființei umane: respirația, ejacularea și gîndirea.⁸² Unirea contrariilor se traduce prin oprirea simultană a proceselor biosomatice și a fluxului psihomental. Blocarea funcțiilor prin excelență fluide este semnul că a fost depășită condiția umană și că s-a atins un plan transcendent.

⁸² Cf. *Le Yoga*, pp. 255 și urm. (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 222 și urm. — *n. t.*).

Să remarcăm simbolismul hierocosmic folosit pentru exprimarea unirii contrariilor. Yoginul este asemuit în același timp cu un Cosmos și cu un panteon; el încarnează în propriul corp atît pe Śiva și Śakti, cît și numeroase alte zeități care se pot reduce de altfel la acest cuplu arhetipal. Cele două principale faze pe care le presupune sādhana yogico-tantrică sînt: 1^o „cosmizarea“ experienței psihosomate; 2^o abolirea acestui Cosmos, întoarcerea simbolică la situația inițială, cînd Unitatea primordială nu fusese încă fragmentată prin actul Creației. Altfel spus, eliberarea și beatitudinea libertății absolute sînt asimilate plenitudinii care exista înainte de Crearea Lumii. Dintr-un anumit punct de vedere, starea paradoxală realizată prin tehnicile tantrice în timpul *samarasei* poate fi comparată cu „orgia“ rituală și cu întunericul precosmic: în fiecare din aceste două stări, „formele“ sînt reintegrate, iar tensiunile și contrariile abolite. Dar trebuie să precizăm că *aceste similitudini sînt pur formale, că yoginul, ridicîndu-se deasupra lumii, nu regăsește beatitudinea proprie unei existențe fetale*. Toate sistemele de simboluri ale unificării și totalizării indică faptul că yoginul nu mai este condiționat de ritmurile și legile cosmice, că, pentru el, Universul a încetat să existe, că a reușit să se situeze în momentul extratemporal în care acest Univers nu era creat încă.

A aboli Cosmosul este un fel de a spune că s-a realizat transcenderea oricărei situații condiționate, că a fost atinsă nondualitatea și libertatea. În Yoga clasică, „dobîndirea, prin *samādhi*, a nondualității inițiale aduce un element nou în raport cu situația primordială (cea care exista înainte de bipartiția realului în obiect-subiect): *cunoașterea* unității și a beatitudinii. Există «întoarcere la origine», dar cu deosebirea că «eliberatul în viață» regăsește situația de început îmbogățită cu dimensiunea *libertății* și a *transconștiinței*. Cu alte cuvinte, el nu recuperează, în mod automat, o situație «dată», ci reintegrează plenitudinea originară după ce a instaurat un mod de a fi inedit și paradoxal: conștiința libertății, care nu există nicăieri în Cosmos, nici la nivelurile

Vieții, nici la nivelurile «divinității mitologice» (*devii*), care nu există decît în Ființa supremă, *Íșvara*“.⁸³

Nu este lipsit de interes să constatăm că starea paradoxală a unui *jīvan mukta*, a celui care a realizat noncon condiționatul — oricare ar fi termenul prin care se exprimă această stare: *samādhi*, *mukti*, *nirvāṇa*, *samarasa* etc. —, această stare imposibil de închipuit este sugerată prin imagini și simboluri contradictorii. Pe de o parte, imagini ale spontaneității pure și ale libertății (*jīvan mukta* este un *kamacarin*, „cineva care se mișcă după voie“, de aceea se spune despre el că poate „zbură prin aer“) ⁸⁴; pe de altă parte, imagini ale nemișcării absolute, ale încetării definitive a oricărei mișcări, solidificarea oricărei mobilități.⁸⁵ Coexistența acestor imagini contradictorii se explică prin situația paradoxală a „eliberatului în viață“; căci el continuă să existe în Cosmos, deși nu mai este condiționat de legile cosmice; pe scurt, nu mai aparține Cosmosului. Imaginile nemișcării și ale totalizării exprimă transcenderea oricărei situații condiționate: căci un sistem de condiționare, un Cosmos se definește tocmai prin devenire, prin mișcarea continuă și prin tensiunea dintre contrarii. A nu te mai mișca, a nu mai fi sfîșiat de tensiuni între contrarii înseamnă a nu mai exista în Cosmos. Dar, pe de altă parte, a nu mai fi condiționat de perechile de contrarii înseamnă a te bucura de libertatea absolută, de absoluta spontaneitate — și această libertate nu ar putea fi exprimată mai bine decît prin imagini ale mișcării, ale jocului, ale bilocației sau ale zborului.

⁸³ *Le Yoga*, p. 111 (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, p. 92 — *n. t.*). Observații analoge pot fi făcute și cu privire la tehnicile taoiste. Este adevărat că *tao* este totalitatea preformală din care pornește manifestarea tripartită a universului (Cer, Pămînt, lumea subterană); dar a obține înțelepciunea *tao* înseamnă a realiza situația umană exemplară, aceea de intermediar între cele două regiuni cosmice extraterestre. Cf. Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shanzeit* (Anvers, 1951), pp. 192 și urm., precum și observațiile noastre din revista *Critique*, nr. 83, aprilie 1954, pp. 323 și urm.

⁸⁴ *Vezi Mythes, rêves et mystères*, pp. 146 și urm.

⁸⁵ În alchimia occidentală imaginea cea mai folosită este aceea a „coagulării mercurului“.

Pe scurt, avem de a face tot cu o situație transcendențială, care, fiind imposibil de conceput, este exprimată prin imagini contradictorii sau paradoxale. Acesta este motivul pentru care formula *coincidentia oppositorum* se aplică ori de câte ori trebuie să se exprime o situație inimaginabilă în Cosmosul nostru sau în Istoria noastră. Sindromul eshatologic prin excelență, semnul că Timpul și Istoria au luat sfârșit — este mielul lîngă leu și copilul jucîndu-se cu o viperă. Conflictele, cu alte cuvinte contrariile, sînt abolite; Paradisul este redobîndit. Această imagine eshatologică pune perfect în evidență faptul că identitatea contrariilor nu implică totdeauna „totalizarea“ în sensul concret al termenului; ea poate însemna și întoarcerea paradoxală a Lumii la starea paradiziacă. Faptul că mielul, leul, copilul și vîșpera *există* arată că *Lumea este prezentă*, că există un Cosmos, și nu Haosul. Dar faptul că mielul stă lîngă leu, iar copilul adoarme lîngă viperă implică de asemenea că nu este vorba despre lumea *noastră*, ci de Paradis. Într-un cuvînt, este vorba despre o Lume paradoxală, fiindcă este golită de tensiunile și de conflictele care definesc orice Univers. De asemenea, anumite texte apocrife (*Actele lui Petru, Actele lui Filip, Evanghelia lui Toma* etc.) folosesc imagini paradoxale pentru a descrie Împărăția sau răsturnarea cosmică produsă de venirea Mîntuitorului. „A face astfel încît ceea ce e în afară să fie la fel cu ceea ce e înăuntru“, „a face astfel încît ceea ce e sus să fie la fel cu ceea ce e jos“, „a face astfel încît cei dintîi să fie cei din urmă“, „a face ca dreapta să fie stînga“ etc. (cf. Doresse, *op. cit.*, vol. II, 158 și urm., 207 și urm.) sînt formule paradoxale prin care se semnifică totala inversare a valorilor și a orientărilor produsă de Cristos. Este demn de luat în seamă faptul că aceste imagini sînt folosite în paralel cu acelea ale androginiei omului și ale reîntoarcerii la starea copilăriei. Fiecare dintre aceste imagini subliniază că Universul „profan“ a fost înlocuit în mod misterios printr-o Altă Lume, eliberată de legi și de constrîngeri, printr-o Lume de natură pur spirituală.

Semnificații ale identității contrariilor (coincidentia oppositorum)

Ce ne dezvăluie toate aceste mituri și simboluri, toate aceste rituri și tehnici mistice, aceste legende și credințe implicând mai mult sau mai puțin clar *coincidentia oppositorum*, unirea contrariilor, totalizarea fragmentelor? Mai întâi, o profundă insatisfacție a omului față de situația sa actuală, de ceea ce numim condiția umană. Omul se simte sfîșiat și despărțit. Îi este greu să-și dea permanent seama cu exactitate de natura acestei separări, căci uneori se simte despărțit de „ceva“ puternic, total diferit de el însuși; iar alteori se simte despărțit de o „stare“ imposibil de definit, atemporală, despre care nu-și amintește nimic cu precizie, dar de care își amintește totuși în adîncurile ființei sale: o stare primordială de care se bucura înainte de Timp, înainte de Istorie. Această despărțire s-a manifestat sub forma unei rupturi produse în el însuși și totodată în Lume. Era o „cădere“, nu neapărat în sensul iudeo-creștin al termenului, dar totuși o cădere, pentru că se traducea printr-o catastrofă fatală geniului uman și în același timp printr-o schimbare ontologică în structura Lumii. Dintr-un anumit punct de vedere, se poate spune că o parte din credințele ce implică *coincidentia oppositorum* trădează nostalgia unui Paradis pierdut, nostalgia unei stări paradoxale în care contrariile coexistă fără a se înfrunta și unde pluralitățile configurează aspectele unei misterioase Unități.

La urma urmei, chiar dorința de a regăsi această Unitate pierdută l-a constrîns pe om să imagineze contrariile ca aspecte complementare ale unei realități unice. Tocmai pe baza unor astfel de experiențe existențiale, declanșate de necesitatea de a transcende contrariile, s-au articulat primele speculații biologice și filozofice. Înainte de a deveni concepte filozofice prin excelență, Unu, Unitatea, Totalitatea constituiau nostalgii care se dezvăluiau în mituri și credințe și se împlineau în rituri și tehnici mistice. La nivelul gândirii presistematice, misterul totalității reflectă

strădania omului de a accede la o perspectivă în care contrariile se anulează, Spiritul Răului se dovedește stimulator al Binelui, Demonii apar ca aspect nocturn al Zeilor. Faptul că aceste teme și motive arhaice trăiesc încă în folclor și ies mereu la iveală în lumea onirică și imaginară dovedește că misterul totalității face parte din drama umană. El revine sub aspecte multiple și la toate nivelurile vieții culturale — în teologia mistică și în filozofie, ca și în mitologiile și în folclorurile universale; în visele și fanteziile oamenilor moderni, ca și în creațiile artistice.⁸⁶

Nu este o întâmplare că Goethe a căutat toată viața adevăratul loc al lui Mefistofel, perspectiva în care Demonul care nega Viața avea să se arate, paradoxal, drept cel mai prețios și neobosit colaborator al ei. Nu este o întâmplare nici că Balzac, creatorul romanului realist modern, a reluat în cel mai frumos roman fantastic al său un mit care obseda omenirea de nenumărate milenii. Goethe și Balzac credeau în unitatea literaturii europene și considerau propriile lor opere ca aparținând acestei literaturi. Ei ar fi fost și mai

⁸⁶ Acestea fiind spuse, trebuie însă să precizăm că nu există o echivalență între formulele implicând *coincidentia oppositorum*. Am subliniat în mai multe rânduri: transcenderea contrariilor nu conduce totdeauna la același mod de a fi. Există, de pildă, o diferență enormă între androgenizarea spirituală și „confuzia sexelor” obținută prin orgie; între întoarcerea la starea amorfă și larvară și reintegrarea spontaneității și a libertății „paradiziace”. Toate riturile, miturile și simbolurile pe care le-am menționat au drept element comun faptul că urmăresc depășirea unei situații particulare pentru a abolii un sistem dat de condiționări și a accede la un mod de a fi „total”. Dar, în funcție de contextele culturale, această „totalitate” poate fi la fel de bine nediferențierea primordială (de exemplu „orgia” sau „haosul”), ori situația unui *jīvan mukta*, ori libertatea și beatitudinea celui care a găsit Împărăția în propriul său suflet. Ne-ar trebui mult mai mult spațiu decât am prevăzut pentru acest eseu spre a preciza, în cazul fiecărui exemplu discutat, la ce fel de „transcendență” conduce abolirea contrariilor. Pe de altă parte, nu e mai puțin adevărat că fiecare încercare de a transcende contrariile implică un anumit pericol. De aceea complexul *coincidentia oppositorum* trezește totdeauna sentimente ambivalente: pe de o parte, omul este obsedat de dorința de a scăpa din situația sa particulară și de a reintegra o modalitate transpersonală; pe de altă parte, el este paralizat de teama de a-și pierde „identitatea” și de a se „uita” pe sine.

mîndri dacă ar fi bănuît că această literatură europeană merge pînă dincolo de Grecia și de Mediterana, dincolo de Orientul Apropiat antic și de Asia; că miturile reactualizate în *Faust* și în *Séraphita* ne vin de foarte departe în spațiu și timp; că ele ne vin din preistorie.

1958

REÎNNOIRE COSMICĂ ȘI ESHATOLOGIE

Nudismul eshatologic

În anii 1944–1945, în insula Espirito Santo din arhipelagul Noilor Hebride a apărut un cult straniu. Un anume Tsek, fondatorul cultului, a trimis în sate următorul mesaj: bărbații și femeile trebuie să-și scoată și să arunce pînza care le acoperă sexul, să renunțe la colierele de perle și la celelalte podoabe. Și adăuga: „Distrugeți toate obiectele pe care le aveți de la albi, precum și toate uneltele servind la fabricarea rogojinilor și a coșurilor. Ardeți-vă casele și construiți, în fiecare sat, cîte două dormitoare mari: unul pentru bărbați, celălalt pentru femei. Cuplurile nu mai trebuie să stea împreună noaptea. Ridicați și o bucătărie mare, în care veți pregăti mîncarea cît este ziuă afară; este strict interzis gătitul în timpul nopții. Nu mai lucrați pentru albi. Ucideți toate animalele domestice: porcii, cîinii, pisicile etc.“ În plus, Tsek porunca să se renunțe la numeroase tabuuri tradiționale; de exemplu, interdicția căsătoriilor în cadrul aceleiași grup totemic, obligația de a-și cumpăra soția, izolarea tinerei mame după naștere. Și obiceiurile funerare trebuiau schimbate: mortul nu mai trebuia îngropat în cabana lui, ci expus în junglă pe o platformă de lemn. Dar elementul cel mai senzațional din mesajul lui Tsek era apropiata sosire a „Americii“ pe insulă; toți adepții cultului vor primi enorme cantități de mărfuri; mai mult, ei nu vor muri niciodată, vor trăi veșnic.¹

¹ J. Graham Miller, „Naked Cults in Central West Santos“, *The Journal of the Polynesian Society* (vol. 57, 1948, pp. 330–341, în special pp. 331–333).

Aceste ultime trăsături au permis, probabil, recunoașterea caracterului specific mișcărilor milenariste și eshatologice oceaniene numite cultele *cargourilor* (*cargo-cults*), asupra cărora ne vom opri mai departe. Să precizăm acum că acel cult nudist din *Espirito Santo* a continuat să se răspândească timp de câțiva ani. În 1948, Graham Miller constată că, cu cât înaintează spre interiorul insulei, cu atât cultul e mai puternic. O treime din populație aderase la el. Membrii săi adoptaseră un limbaj comun, numit *Maman*, deși satele aparțineau unor grupuri lingvistice diferite. O nouă unitate — de ordin religios — se constituise în afara structurilor tribale tradiționale. Membrii sectei sînt convinși că noua ordine este excelentă, pe cînd cea veche este rea. Creștinismul propovăduit de misionari este repudiat fățiș. Centrele noului cult se află în satele din adîncul insulei, acolo unde, după toate probabilitățile, nici un alb n-a pătruns vreodată.² Ca toate celelalte mișcări milenariste din Oceania, cultul are și un caracter de protest împotriva albilor.

Cu toate acestea, succesul cultului nu este garantat. După ce entuziasmul din primele zile s-a domolit, o anumită rezistență începe, pare-se, să se manifeste. Utopia promisă nu s-a realizat; dimpotrivă, distrugerea masivă a bunurilor a sărăcit regiuni întregi. Mai mult, indigenii se plîng de nudism și de promiscuitatea orgiastică. Fiindcă, potrivit unui informator al lui Graham Miller, adevăratul motiv al nudismului ar fi fost încurajarea orgiei. Însuși întemeietorul cultului ar fi spus că, fiind o funcție naturală, actul sexual trebuia săvîrșit în public, la lumina zilei, așa cum fac cîinii și păsările din ogradă. Toate femeile și tinerele fete aparțineau în devălmășie tuturor bărbaților.³

Pe bună dreptate indigenii, chiar unii adepți ai cultului, fuseseră indignați de holocaustul bunurilor lor și de promiscuitatea sexuală. Căci acest nudism eshatologic, ca și distrugerea uneltelor și a bunurilor, nu avea sens decît ca un comportament ritual, anunțînd și pregătînd o nouă eră a

² *Op. cit.*, pp. 334 și urm.

³ J. Graham Miller, *op. cit.*, pp. 340–341.

prosperității, a libertății, a beatitudinii și a vieții veșnice. Cum această Împărăție întârzie să se materializeze, s-a întâmplat ce se întâmplă totdeauna în istoria mișcărilor milenariste: după entuziasmul inițial au urmat descurajarea și oboseala.

Acest cult nudist eshatologic este interesant pentru cercetarea noastră în special prin elementele sale paradiziace. Căci ceea ce anunță Tsek în mesajul său este, într-adevăr, iminenta restaurare a Raiului pe Pământ. Oamenii nu vor mai munci; ei nu vor mai avea nevoie nici de unelte, nici de animale domestice, nici de proprietate personală. O dată abolită vechea ordine, legile, regulile și interdicțiile nu vor mai avea nici o rațiune de a mai exista. Interdicțiile și obiceiurile sancționate de tradiție vor fi înlocuite prin libertatea absolută și, în primul rând, prin libertatea sexuală, prin orgie. Căci, în orice societate umană, tocmai viața sexuală este supusă tabuurilor și constrângerilor celor mai severe. A nu mai respecta legile, interdicțiile, obiceiurile înseamnă a regăsi libertatea și beatitudinea primordiale, starea care a precedat condiția umană actuală, pe scurt, starea paradiziacă. Adică, în termeni iudeo-creștini, situația lui Adam înaintea căderii în păcat. De aceea *malamala*, sau nudiștii din Espirito Santo, se străduiesc să imite comportamentul sexual al animalelor, adică să lase la o parte orice sentiment al rușinii, căci se consideră fără păcat. Tot din aceeași cauză așteaptă nemurirea și totodată sosirea americanilor încărcăți cu nenumărate daruri. E greu de spus dacă, în mintea întemeietorului cultului, nemurirea figurează printre darurile americanilor sau dacă ea este efectul spontan al venirii Împărăției eshatologice. În orice caz, nemurirea și abundența hranei constituie sindromul paradiziac prin excelență. Oamenii trăiesc veșnic și în cea mai deplină bunăstare, din moment ce pot mânca fără să fie nevoiți să muncească, iar dragostea este eliberată de interdicțiile tradiționale.

Tocmai acest sindrom paradiziac face interesant nudismul eshatologic din Espirito Santo și e suficient pentru a-l deosebi de alte *cargo-cults* melaneziene. Căci nudismul eshatologic este și el o mișcare profetică și milenaristă de tipul „cultului cargourilor“. Dar, în acest caz, toate elementele paradiziace sînt prezente. Era abundenței și a libertății,

anunțată de toate cultele bazate pe mărfuri, este anticipată și nuanțată la nudiștii din *Espirito Santo*: este vorba de o întoarcere efectivă în Rai, căci credincioșii nu se vor bucura numai de darurile aduse de cargouri, ci și de libertatea absolută și de nemurire.

Venirea americanilor și întoarcerea morților

În ceea ce îi privește pe americani, evident, ei sînt strămoșii, morții care se întorc încărcăți de daruri. Americanii au fost ultimii albi care au intrat în contact cu indigenii din insulele oceaniene, în special în timpul celui de al doilea război mondial. În gîndirea mitică a indigenilor, ei au luat locul olandezilor, al germanilor, al francezilor ori al englezilor. Toți sînt albi, adică, în ochii indigenilor, spirite ale morților, fantome, stafii. Într-adevăr, ei sosesc de foarte departe, din insulele de unde au venit, în timpurile mitice, Strămoșii melanezienilor — aceleași insule în care fiecare indigen se întoarce după moarte. Tocmai pentru că Strămoșii au sosit cu vaporul, morții sînt puși în mici bărci care îi vor conduce în țara lor de origine.⁴ Este vorba, bineînțeles, despre o țară mitică, situată dincolo de Ocean. Chiar dacă melanezienii au păstrat amintirea migrațiilor ancestrale care i-au adus în insulele pe care locuiesc acum, această amintire s-a transformat repede în mit. Țara Strămoșilor, de dincolo de Apele cel Mari, este o insulă fabuloasă, un fel de Paradis unde sufletele morților își așteaptă întoarcerea triumfală în mijlocul celor vii. Într-adevăr, ele se vor întoarce într-o zi, dar de data asta în corăbii somptuoase și încărcate cu mărfuri, asemănătoare cargourilor uriașe pe care albi le întîmpină zilnic în porturile lor.

⁴ Cu privire la vapoarele morților, cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, pp. 319 și urm. V. Lanternari, „Origini storiche dei culti profetici melanesiani“, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXVII, 1956, pp. 31–86, pp. 77 și urm. Cu privire la raporturile între cultul morților și *cargo-cults*, cf. A. Lommel, „Der Cargo-Cult in Melanesien. Ein Beitrag zum Problem der «Europäisierung» der Primitiven“, *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 78, 1953, pp. 17–53, și V. Lanternari, *op. cit.*, pp. 77 și urm.

Aceasta este concepția religioasă din care au luat naștere cultele cargourilor. Toate sînt culte profetice și milenariste.⁵ Ele proclamă iminența unei ere fabuloase de abundență și beatitudine. Indigenii vor redeveni stăpîni în insulele lor și nu vor mai munci, căci morții le vor aduce cantități fantastice de provizii. De aceea majoritatea acestor mișcări cer, pe de o parte, distrugerea bunurilor, începînd cu obiectele cumpărate de la albi, pe de altă parte, construirea unor vaste magazine în care vor fi depozitate proviziile aduse de morți. Vom discuta mai departe despre cîteva tipuri de *cargo-cults*. Dar trebuie să explicăm mai întîi cum a putut da naștere unor astfel de microreligii profetice și milenariste apariția cargourilor de-a lungul coastelor melaneziene. Așa cum am văzut, ideea de bază este mitul întoarcerii triumfale a morților încărcăți cu daruri. Or, pentru indigeni, sosirea vapoarelor cu mărfuri în porturile albilor este un fapt care ține de miracol. Ei au observat că albi primesc provizii și nenumărate obiecte manufacturate pe care nu le-au fabricat ei înșiși. Indigenii nu au văzut decît produsele, ei nu cunoșteau lungul proces de fabricație care se desfășura departe de insulele lor.⁶ De unde concluzia — perfect logică,

⁵ Literatura consacrată cultelor profetice și milenariste melaneziene este deja considerabilă. Bibliografia mergînd pînă în 1951 a fost întocmită de Ida Leeson, *Bibliography of Cargo Cults and other Nativistic Movements in the South Pacific*, South Pacific Commission, Paper nr. 30, septembrie 1952. Cele mai importante lucrări apărute din 1951 încoace sînt menționate în Lanternari, *op. cit.*, p. 39, n. 2 și *passim*. Se vor adăuga *Archives de Sociologie des Religions*, vol. IV (Paris, iulie-decembrie 1957) și V (ianuarie-iulie 1958), consacrate problemei mesianismelor și a milenarismelor (cf. în special Jean Guiart, *Institutions religieuses traditionnelles et Messianismes modernes à Fiji*, vol. IV, pp. 3–30; Jean Guiart și Peter Worsley, *La répartition des mouvements millénaristes en Mélanésie*, vol. V, pp. 38–46, cu hartă); Peter Worsley, *The Trumpet shall sound. A Study of „Cargo“ Cults in Melanesia*, Londra, 1957; A. Buehler, „Kulturkontakt und Kulturzerfall“, *Acta Tropica*, XIV, 1957, pp. 1–35. Referitor la problema mesianismului în culturile primitive, cf. R. Lowie, „Le messianisme primitif“, *Diogenes*, nr. 19, 1957, pp. 1–15. Guglielmo Guariglia, *Profetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundlicher und religionsgeschichtliches Problem* (Viena, 1959); W. Koppers, „Prophetismus und Messianismus als völkerkundliches und universalgeschichtliches Problem“, *Saeculum*, X, 1959, pp. 38–47.

⁶ A. Lommel, *op. cit.*, p. 58, a pus foarte bine în lumină acest fapt. Cf. și V. Lanternari, p. 84; Peter Worsley, *The Trumpet shall sound*, p. 44.

În perspectiva lor — că aceste mărfuri sînt fabricate fie prin magie, fie de către morți.⁷ În cazul celei de a doua ipoteze, ei erau stăpîinii de drept ai mărfurilor, căci morții lucraseră pentru ei, și nu pentru albi. Foarte des indigenii credeau cu tărie că vapoarele cu mărfuri, trimise de morții lor, fuseseră confiscate de albi — și această nedreptate sporea tensiunea care exista deja între negri și albi. Pe de altă parte, dacă mărfurile erau rezultatul magiei, ele le aparțineau tot lor, căci tot morții sau zeii lor le produseseeră.

Sincretismul păgîno-creștin

Toate aceste elemente care s-au adăugat, în timp, unele altora au ajuns să creeze o stare de frustrare și de suspiciune reciprocă. Pe de o parte, cel puțin la început, albi erau priviți ca niște Strămoși care veneau să le aducă daruri. Într-adevăr, ei aveau pielea albă ca spiritele morților și soseau în vapoare. Pe de altă parte, o dată instalați în insule, albi se purtau ca niște stăpîni, îi disprețuiau pe indigeni, îi obligau să facă muncile cele mai grele și încercau să-i convertească la creștinism. Ambivalența sentimentelor față de albi explică mișcările antioccidentale de eliberare națională ca și invidia, pizma și imitarea mecanică a valorilor occidentale. În aproape toate *cargo-cults*, creștinismul este respins în mod mai mult sau mai puțin categoric. Și totuși, nu o dată mitul milenarist melanezian integrează eshatologia creștină. Astfel, Upikno, un pustnic indigen retras în jungla din Peninsula Huon, a luat numele de Lăzăr în urma unei porunci a lui Dumnezeu. Una din mișcările milenariste din Rai Coast (1936) anunța a doua venire a lui Cristos. Mambu, un indigen catolic din Districtul Madang, a creat o mișcare sincretistă păgîno-creștină îndreptată împotriva albilor și a misionarilor.⁸ Un alt cult melanezian, cunoscut sub numele de „cultul Assisi“, anunța venirea lui Cristos pe un vapor cu mărfuri; în urma acestui eveniment, indigenii urmau să-și schimbe culoarea pielii: ei aveau să devină albi și să fie

⁷ Cf. Peter Worsley, *The Trumpet shall sound*, p. 97.

⁸ Peter Worsley, *op. cit.*, pp. 103 și urm.

stăpînii albilor, deveniți acuma negri. La Kaimku, Filo, o fată de șaptesprezece ani, a întemeiat un nou cult profetic și sincretist. Unul dintre unchii ei a luat numele de „Dumnezeu“, celălalt numele de „Isus“. Aderenții cîntau și dansau zi și noapte în jurul altarelor, recitînd rugăciuni catolice și indigene. Filo prezisese că Dumnezeu le va trimite mărfuri, dar și arme pentru a-i izgoni pe europeni: în primul rînd vor fi atacate misiunile, pentru că ele propovăduiesc o falsă religie; apoi va veni rîndul poliției.⁹

Sanop, unul dintre șefii unui cult milenarist de la Buka, îi acuză pe europeni că au ținut secretă o parte a ritualului și a dogmei creștine.¹⁰ Potrivit adeptilor unui cult din Noua Guinee olandeză, europenii rupseseră prima pagină din Biblie și ascunseseră faptul că Isus era papuaș; prin acest șiretlic, își rezervaseră, în creștinism, locul privilegiat care revenea de drept papuașilor. Ca să îndrepte această nedreptate, credincioșii își rebotezau satele cu nume ca Galileea, Ierichon etc., iar unul dintre șefii lor, care de altfel se numea Moise, se retrăsese spre a medita pe un munte rebotezat Muntele Carmel.¹¹ În 1939, o bătrînă leproasă, care a anunțat sosirea unor vapoare cu mărfuri, a rebotezat insulele Schouten cu numele de Iudeea și Gadar, satul său a devenit Bethleem, iar un mic rîu — Iordan.¹²

Dar sînt fapte și mai surprinzătoare: în numeroase cazuri, mișcările milenariste au respins și formele tradiționale ale religiei melaneziene. Măștile societăților secrete erau distruse, iar participarea femeilor la ceremoniile ezoterice era admisă. Religia tradițională a fost uneori abandonată în ansamblul ei. Nu că indigenii ar fi devenit, de la o zi la alta, areligioși și ar fi renunțat, dintr-o unică pornire, și la creștinism și la

⁹ *Ibid.*, pp. 111 și urm.

¹⁰ *Ibid.*, p. 119.

¹¹ *Ibid.*, p. 137.

¹² P. Worsley, *op. cit.*, p. 138. Cf. alte exemple de sincretism păgîno-creștin, *ibid.*, pp. 209 și urm., 245 și urm. etc. Să adăugăm că majoritatea mișcărilor profetice și mesianice s-au dezvoltat în rîndul populațiilor primitive ca urmare a contactelor cu creștinismul și cultura occidentală; cf. studiile lui G. Guariglia și W. Koppers, citate mai sus, n. 5.

religia lor strămoșească. Dimpotrivă, revirimentul trăda resurgența unei vieți religioase mai autentice și infinit mai creatoare, tocmai fiindcă își trăgea seva dintr-o experiență profetică milenaristă. Lumea era în așteptarea Împărăției lui Dumnezeu — și toate formele religioase ale trecutului trebuiau să dispară. Se aștepta o viață nouă, radical regenerată, o existență mult mai de preț, întrucât se anunța aducătoare de beatitudine și fără de sfârșit. Am constatat același fenomen în cadrul cultului nudist din *Espirito Santo*: erau respinse creștinismul, valorile etice și economice ale albilor și obiceiurile și interdicțiile tribale tradiționale. Credincioșii se pregăteau pentru reîntoarcerea în Rai.

Desigur, toate mișcările milenariste din Oceania au apărut ca urmare a unor situații istorice precise și ele exprimă o dorință de independență economică și politică. Numeroase lucrări au explicat și subliniat contextul sociopolitic al acestor *cargo-cults*.¹³ Dar interpretarea istorico-religioasă a microreligiilor milenariste se află abia la început. Aceste fenomene profetice nu pot fi însă pe deplin înțelese decât în perspectiva istoriei religiilor. Este imposibil să pătrundem semnificația diverselor *cargo-cults* și să apreciem corect succesul lor extraordinar fără să ținem seama de o temă mitico-rituală care joacă un rol fundamental în religiile melaneziene: reîntoarcerea anuală a morților și reînnoirea cosmică pe care aceasta o implică.¹⁴ Cosmosul trebuie regenerat anual, iar la ceremoniile de Anul Nou — prin care se realizează regenerarea — morții sînt prezenți. Dar acest complex mitico-ritual este prelungit și completat în mitul Anului cel Mare, adică anul reînnoirii radicale a Cosmosu-

¹³ Lucrărilor citate în nota 6 li se pot adăuga: J. Poirier, „Les mouvements de libération mythique aux Nouvelles-Hébrides“, *Journal de la Société des Océanistes*, vol. V, 1949, pp. 97–103; Tibor Bodrogi, „Colonization and Religious Movements in Melanesia“, *Acta Ethnographica Academiae Hungaricae*, vol. II, Budapesta, 1955, pp. 259–292; Jean Guiart, *Espirito Santo*, Paris, 1958.

¹⁴ Este meritul lui V. Lanternari de a fi degajat acest scenariu mitico-ritual existent în *cargo-cults* melaneziene; cf. *op. cit.*, pp. 45 și urm., 55 și urm. și *passim*. Vezi și G. Guariglia, *op. cit.*

lui, prin distrugerea tuturor formelor existente, prin întoarcerea la Haos urmată de o nouă Creație.

Distrugerea Lumii și instaurarea Vîrstei de Aur

Tema distrugerii și a recreării periodice a Cosmosului este un motiv religios extrem de răspîndit și ne vom opri pe larg asupra ei ceva mai departe. Pentru moment, să încercăm să descriem sindromul Anului cel Mare, așa cum este el înfățișat în cîteva culte profetice melaneziene. Ca să dăm un exemplu, profetul Tokeriu din Milne Bay (Noua Guinee) a anunțat, în 1893, un *adevărat* An Nou și o *adevărată* sărbătoare a morților, care vor instaura noua eră a abundenței. Dar, mai întîi, un cataclism înfricoșător — erupții vulcanice, cutremure de pămînt, inundații — va distruge pe toți necredincioșii, a se înțelege toți aceia care nu aderaseră la cultul lui. După această catastrofă de proporții cosmice — în care se recunoaște imaginea exemplară a sfîrșitului Lumii —, vînturile, schimbîndu-și brusc direcția, vor aduce timpul frumos. Grădinile vor fi pline de rizomi de ignam și de tuberculi de taro, copacii se vor rupe sub povara fructelor, și pe un vapor morții vor veni să-i viziteze pe cei vii: sosirea lor va marca începutul erei abundenței și a beatitudinii. Adepții cultului trebuiau să se abțină de la folosirea obiectelor de origine europeană.¹⁵

În 1929–1930, mitul Vîrstei de Aur s-a răspîndit printre indigenii baining din New Britain. Un cutremur de pămînt urma să-i nimicească pe toți europenii și pe toți indigenii sceptici: munții se vor prăbuși în văi, în locul lor rămînînd o cîmpie întinsă, acoperită de grădini și de livezi, care nu vor cere nici un efort de îngrijire; morții vor învia, inclusiv porcii și cîinii.¹⁶ Profetul Ronovuro, din Espirito Santo, a anunțat în 1923 un potop urmat de reîntoarcerea morților în

¹⁵ Cf. Charles W. Abel, *Savage Life in New Guinea*, Londra, 1902, pp. 104–128, lucrare rezumată de Lanternari, *op. cit.*, p. 45, și P. Worsley, *op. cit.*, pp. 51 și urm.

¹⁶ P. Worsley, *op. cit.*, p. 90.

cargoboturi încărcate cu orez și cu alte provizii.¹⁷ Se întâmplă ca, după trecerea anilor, să se considere că profețiile s-au împlinit întocmai. Mișcarea cunoscută sub numele de „Vailala madness” — care a apărut în 1919 și a intrat în declin spre 1923, dispărînd complet în 1931 — a început să se bucure printre indigeni, către 1934, de reputația că și-a împlinit întru totul profețiile. Într-adevăr, la data aceea băștinașii pretindeau că-și amintesc foarte bine cum se cutremurase pămîntul și se clătinaseră copacii, pentru ca apoi plantele să înflorească de la o zi la alta. Își aminteau de asemenea că morții veneau și plecau iar în timpul nopții. A doua zi, pe plajă se puteau vedea urmele pantofilor lor europeni și chiar urmele bicicletelor lor.¹⁸ Profețiile se realizează invers, adică în trecut, dar sfîrșesc totuși prin a se realiza.

În valea Markham (districtul Morobe) din Noua Guinee, un indigen pe nume Marafi a declarat în 1933 că fusese vizitat de Satana care îl dusese apoi cu el în măruntaiele Pămîntului ca să se poată întîlni cu spiritele morților ce sălășluiesc acolo. Acestea i-au spus că ar fi dorit mult să se reîntoarcă pe Pămînt, dar că Satana îi împiedica. Și adăugau că, dacă Marafi reușea să-i convingă pe săteni că Satana era Ființa Supremă, ele ar putea reveni pe Pămînt. Este remarcabil faptul că Marafi a tras concluzia logică a revoltei împotriva uzurpării religioase și politice de care se făceau răspunzători albi: adevăratul dumnezeu al noii religii profetice nu putea fi decît anti-Dumnezeul albilor, Satana. Este, desigur, vorba despre o expresie figurată a antagonismului albi-negri, dar nu lipsește nici condamnarea situației istorice și religioase actuale, dat fiind că creștinismul albilor nu corespunde spiritului Evangheliei.

Există însă un fapt și mai semnificativ: vestea că întoarcerea morților va fi precedată de un cataclism cosmic: un cutremur de pămînt va răsturna totul, apoi o ploaie de flăcări de kerosen va arde casele, grădinile și toate ființele vii. De

¹⁷ V. Lanternari, „Origini storiche dei culti profetici melanesiani”, p. 47.

¹⁸ F.E. Williams, „The Vailala madness in retrospect”, în *Essays presented to C.G. Seligmann*, Londra, 1934, pp. 369–379, pp. 373 și urm.; P. Worsley, pp. 90 și urm. Cf. și Lanternari, p. 46.

aceea Marafi îi sfătuia pe săteni să construiască o casă suficient de mare pentru a adăposti comunități întregi la cel dintâi semn al cataclismului, adică atunci cînd pămîntul va începe să se cutremure. În ziua următoare, îi vor vedea pe morți, care vor fi sosit deja, încărcăți de daruri: conserve de carne, tutun, orez, îmbrăcăminte, lămpi și puști. De acum înainte poporul nu va mai fi obligat să-și lucreze grădinile.¹⁹

Prevestirea cutremurelor de pămînt și a tenebrelor care precedă sosirea morților este o temă destul de răspîndită în *cargo-cults* melaneziene.²⁰ Un mit celebru din Indiile olandeze anunță că întoarcerea eroului Mansren va marca începutul Vîrstei de Aur: în locul unde trăiește acum (Indonezia; după unele variante, Singapore sau Olanda), Mansren va planta un copac al cărui vîrf va atinge cerul (să reținem imaginea „axei lumii“ */axis mundi/*); apoi copacul se va înclina pînă în insula Miok Wundi, locul de naștere al lui Mansren, iar pe trunchiul său va alerga un copil miraculos, Konor. Sosirea acestui *puer aeternus* va marca începutul Vîrstei de Aur: bătrînii vor redeveni tineri, bolnavii se vor vindeca, iar morții se vor întoarce pe pămînt. Va fi belșug de hrană, de femei, de podoabe și de arme. Nimeni nu va mai fi obligat să muncească, nici să plătească impozite.²¹

În versiunile recente ale mitului, sosirea lui Mansren și a acelui *puer aeternus* va schimba radical nu numai situația socială, sau chiar modalitatea de existență a omului, dar și structura propriu-zisă a Cosmosului. Yam-ii, cartofii și celelalte feluri de tuberculi vor crește în copaci, în vreme ce nucile de cocos și alte fructe vor crește ca niște tuberculi. Animalele marine vor deveni terestre și *viceversa*. Toate acestea nu sînt decît expresiile figurate ale unei răsturnări absolute a formelor și a legilor lumii actuale: ceea ce acum se găsește sus va fi jos și așa mai departe. Cosmosul întreg

¹⁹ P. Worsley, p. 102.

²⁰ Vezi cîteva exemple în Worsley, pp. 116, 184, 199, 214 etc.

²¹ Cu privire la mitul lui Mansren, cf. F.C. Kamma, „Messianic Movements in Western New Guinea“, *International Review of Missions*, vol. 41, 1952, pp. 148–160; P. Worsley, *op. cit.*, pp. 126 și urm.

va fi reînnoit: Cerul și Pământul vor fi distruse și un nou Cer și un nou Pământ vor fi create în locul lor.²²

Celebrul John Frum a prevestit că Tana, una dintre Noile Hebride, va deveni netedă ca o câmpie în urma unui cataclism: munții vulcanici urmau să se surpe și să umple văile, astfel încât în locul lor să apară o câmpie fertilă. (Surparea munților și nivelarea Pământului constituie o temă apocaliptică deosebit de frecventă în India și în Orientul Apropiat.) Apoi bătrânii vor deveni tineri, nu vor mai fi boli, nimeni nu va mai lucra în grădini, albi vor pleca și John Frum va întemeia școli pentru a le înlocui pe acelea ale misionarilor.²³

Într-o regiune sălbatică din Noua Guinee, descoperită acum douăzeci de ani, mitul milenarist a luat forme și mai tulburătoare. Va exista o Noapte Mare, după care Isus va veni cu Strămoșii și cu mărfurile. Spre a fi informați de sosirea lor, indigenii înfingeau în pământ tulpini de bambus închipuindu-și că ridică antene telegrafice. Mai puneau și stâlpi de lemn cu creștături ca să-i permită lui Isus să coboare pe Pământ și ca ei la rîndul lor să poată urca la Cer. (Regăsim tema lui *axis mundi*.) Mormintele erau curățate cu grijă, se distrugau bunurile și armele. Se anunțase de asemenea că pielea neagră va deveni albă, și că toate bunurile albilor vor fi date negrilor. Ca urmare a luptelor aeriene dintre japonezi și aliați, băștinașii au crezut că un număr de Strămoși vor sosi cu aeroplanele. Primii aviatori care au aterizat în aceste locuri au fost primiți cu mare pompă, fiind considerați avangarda Strămoșilor.²⁴

Așteptarea morților și inactivitatea rituală

În toate cultele melaneziene ale cargourilor, așteptarea catastrofei care va preceda Vîrsta de Aur este marcată

²² Despre aceste forme recente ale mitului lui Mansren, cf. P. Worsley, pp. 136–137.

²³ Referitor la mișcarea lui John Frum, vezi Jean Guiart, „John Frum Movement in Tanna”, *Oceania*, XXII, 1951, pp. 165–177; V. Lanternari, p. 44; P. Worsley, pp. 152 și urm.

²⁴ R.M. Berndt, „A Cargo Movement in the East Central Highlands of New Guinea”, *Oceania*, XXIII, 1952–1953, pp. 40–65, 137–158, pp. 53 și urm., 60 și urm.; rezumat în Worsley, pp. 199 și urm.

printr-o serie de acțiuni care exprimă totala detașare de valorile și de comportamentele obișnuite. Are loc un adevărat măcel al porcilor și al vacilor; oamenii își cheltuiesc toate economiile ca să termine cu banii europeni, pe care uneori îi aruncă chiar în mare²⁵; se construiesc antrepozite pentru înmagazinarea proviziilor; cimitirele sînt curățate și împodobite cu flori, și se fac noi alei²⁶; nimeni nu mai lucrează, pentru a aștepta morții în jurul meselor de banchet.²⁷ În cadrul mișcării lui John Frum, cu prilejul sărbătorilor colective sînt admise unele derogări; vinerea, zi în care va începe Vîrsta de Aur, este ziua sfîntă și oamenii petrec sîmbăta dansînd și bînd *kava*. Băieții și fetele locuiesc în comun într-o casă; ziua se scaldă împreună, iar noaptea dansează.²⁸

Dacă lăsăm la o parte elementele sincretiste și creștine, toate aceste microreligii melaneziene implică același mit central: sosirea morților este considerată ca semnal al reînnoirii cosmice. Știm însă că aceasta este o idee religioasă fundamentală a melanezienilor. *Cargo-cults* n-au făcut decît să reia, să amplifice, să revalorizeze și să dea o intensitate profetică și milenaristă sporită următoarei teme religioase tradiționale: Cosmosul se reînnoiește periodic, mai exact, el este recreat simbolic în fiecare an. Ziua de Anul Nou este o replică a cosmogoniei: o nouă Lume s-a născut, o lume proaspătă, pură, bogată, cu toate virtualitățile ei neatînse de uzura timpului; altfel spus, Lumea așa cum era ea în prima zi a Creației. Această idee, de altfel extrem de răspîndită, trădează dorința omului religios de a se elibera de povara trecutului său, de a scăpa acțiunii distructive a Timpului și de a-și reîncepe existența *ab ovo*.²⁹

În Melanezia, marea sărbătoare agrară a Anului Nou comportă următoarele elemente: venirea morților, interdicția de

²⁵ Mișcarea John Frum, Worsley, p. 154; cult profetic de pe insula Rambutjon, *ibid.*, p. 188 etc.

²⁶ Cf. P. Worsley, *op. cit.*, p. 118.

²⁷ Vezi, între altele, Worsley, *op. cit.*, pp. 84 și urm.

²⁸ Cf. Jean Guiart, *John Frum Movement*, pp. 167 și urm.; P. Worsley, pp. 155 și urm.

²⁹ În legătură cu toate acestea, vezi *Le Mythe de L'Éternel Retour*, Paris, 1949.

a munci, ofrandele prezentate pe platforme pentru morți sau banchetul oferit spiritelor, în sfârșit o sărbătoare colectivă de tip orgiastic.³⁰ Este ușor să recunoaștem în acest scenariu al mării sărbători agrare a Anului Nou elementele cele mai caracteristice ale diverselor *cargo-cults*: așteptarea morților, uriașul holocaust al animalelor domestice și ofrandele pentru spirite, petrecerile orgiastice, refuzul de a munci. Europeanii au fost mai cu seamă impresionați de distrugerile masive de bunuri și de inactivitatea totală. Ca să dăm doar un singur exemplu, iată cum descrie un Acting Resident Magistrate vizita sa într-una din regiunile din Papua infestată de așa-numita „nebuie“ Vailala. „Stăteau jos nemișcați, și nu a fost rostit nici un cuvânt în timpul celor câtorva minute cât am rămas acolo privind-i. Era de ajuns să-i vezi purtându-se într-un fel atât de prostesc ca să te simți cuprins de furie: un grup întreg de băștinași puternici și bine făcuți, purtând haine noi și curate, așezați într-o tăcere absolută, asemeni unor pietre sau trunchiuri de copaci, în plină după-amiază, în loc să muncească sau să se ocupe de ceva, ca niște ființe raționale. Ai fi zis că sînt niște indivizi tocmai buni de dus la un azil de nebuni.“³¹

Unui occidental îi era greu să înțeleagă această imobilitate rituală: nu mai era lene, ci trebuie curată. Și totuși, acești băștinași celebrau un rit: ei așteptau morții și din această cauză se aflau sub interdicția de a munci. Dar, de data asta, nu era vorba de întoarcerea morților cu ocazia Anului Nou, a renașterii anuale a Lumii: ei așteptau ceea ce s-ar putea numi inaugurarea unei noi ere cosmice, începutul unui An Mare. Morții se vor întoarce definitiv și nu-i vor mai părăsi niciodată pe cei vii. Abolirea morții, a bătrîneții și a bolii va face să dispară orice diferență între morți și vii.

³⁰ Cf. V. Lanternari, „Origini storiche dei culti profetici melanesiani“, p. 46; *Id.*, „L'annua festa «Milamala» dei Trobriandesi: interpretazione psicologica e funzionale“, *Rivista di Antropologia*, XLII, 1955, pp. 3–24, din extras. Aceste pagini erau deja scrise când a apărut cartea aceluiași autor: *La Grande Festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milano, 1959.

³¹ *Papua, Annual Report, 1919–1920*, Apendicele V, text reproduș de Worsley, p. 84.

Această Lume cu totul nouă înseamnă practic instaurarea Raiului pe Pământ. Și, așa cum am văzut, tocmai din acest motiv, momentul va fi precedat de cataclisme teribile: cutremure, potopuri, beznă adâncă, ploi de foc etc. De data asta, este vorba de nimicirea vechii lumi, spre a se permite o nouă cosmogonie și instaurarea unui nou mod de existență: existența paradiziacă.

Numărul mare de *cargo-cults* care au asimilat idei milenariste creștine se explică tocmai prin faptul că indigenii au regăsit în creștinism vechiul lor mit eshatologic tradițional. Ideea învierii morților proclamată de creștinism le era familiară. Dacă indigenii erau decepționați de misionari și dacă majoritatea cultelor *cargourilor* au sfârșit prin a deveni anticreștine, cauza nu se află în creștinismul propriu-zis, ci în faptul că misionarii și convertiții nu li se păreau a se purta ca niște adevărați creștini. Numeroase și tragice au fost decepțiile băștinașilor în întâlnirea lor cu creștinismul oficial. Căci ceea ce îi atrăgea cel mai mult în creștinism era ideea schimbării radicale a Lumii, vestea venirii iminente a lui Cristos și a învierii morților; tocmai aspectele profetice și eshatologice ale religiei creștine trezeau în ei ecoul cel mai profund. Exact acestea erau însă aspectele creștinismului pe care misionarii și convertiții păreau că le ignoră sau le disprețuiesc. Mișcările milenariste au devenit profund anticreștine când șefii lor au înțeles că misionarii, inspirații lor indirecti, nu credeau în realitatea vapoarelor morților care aduceau daruri; într-un cuvânt, adică, nu credeau în iminența Împărăției cerești, în învierea morților și în instaurarea Raiului pe Pământ.

Unul dintre episoadele cele mai semnificative ale conflictului dintre ideologia milenaristă a cultelor *cargourilor* și creștinismul oficial este nefericita întâmplare a faimosului Yali, figură de prim-plan a mișcărilor profetice din cadrul religiei Madang. Aș vrea să termin această trecere în revistă a cultelor milenariste melaneziene prin povestea lui. Yali se lăsase antrenat de entuziasmul mulțimii într-o mișcare milenaristă care comporta numeroase elemente eshatologice creștine. Dar, în 1947, a fost convocat la Port Moresby,

capitala insulelor Papua-Noua Guinee, pentru a discuta cu unii funcționari superiori alarmați de activitatea lui. În timp ce se afla la Port Moresby, a aflat că creștinii europeni nu credeau în realitatea cargobotului miraculos. Un indigen i-a arătat o carte despre evoluție, spunându-i că în realitate creștinii europeni credeau în această teorie. Informația l-a tulburat profund pe Yali; el a descoperit că europenii socoteau că se trag din animale, altfel spus, împărtășeau vechea credință totemică a propriului său trib. Yali s-a simțit înșelat, a devenit profund anticreștin și s-a reîntors la religia strămoșilor săi.³² Prefera să știe că se trage dintr-un animal totemic familiar, mai curînd decît dintr-o obscură maimuță care ar fi trăit foarte departe de insula lui, într-o neverosimilă epocă geologică...

Anul Nou și restaurarea Lumii la californieni

Triburile despre care vom vorbi acum nu cultivă tuberculi, nici nu cresc porci, ca melanezienii. Ele nu locuiesc în regiunile tropicale, ci trăiesc pe un teritoriu care se întinde între coasta nord-vestică a Californiei și fluviile Klamath, Salmon și Trinity. Este vorba în special de diferitele ramuri ale triburilor karok, hupa și yurok, care nu se ocupă cu agricultura, ci cu pescuitul somonului. În plus, tribul hupa culege ghinde din care se scoate o făină utilizată la pregătirea unui gen de terci.

Pentru aceste triburi, principala ceremonie religioasă este „restaurarea Lumii“, „repararea“ (*repair*) sau „fixarea“ (*fixing*) Lumii. În engleză această sărbătoare se numește *New Years*, pentru că, cel puțin la origine, avea loc cu ocazia Anului Nou indigen.³³ Este o ceremonie anuală al cărei scop e restabilirea sau consolidarea Pămîntului pentru anul care urmează sau pentru un interval de doi ani. Unele ritualuri

³² P. Lawrence, „The Madang District Cargo Cult“, *South Pacific*, VIII, 1955, pp. 6–13; P. Worsley, *op. cit.*, pp. 216 și urm.

³³ În legătură cu tot ceea ce urmează, cf. A.L. Kroeber și E.W. Gifford, „World Renewal, a Cult System of Native Northwest California“, *Anthropological Records*, XIII, nr. 1, University of California, Berkeley, 1949.

sînt numite de băștinași „a pune stîlpi sub Lume“. Faptul că ceremonia este organizată astfel încît să înceapă o dată cu dispariția lunii și să ajungă la apogeu cînd este lună nouă indică de asemenea simbolismul reînnoirii.³⁴ Dar noțiunile de reînnoire, restaurare, reparare, stabilizare etc. reprezintă, în conștiința religioasă a californienilor, repetarea rituală a Creării Lumii. Într-adevăr, preotul este obligat să respecte cu sfințenie gesturile și cuvintele „Nemuritorilor“, adică ale spiritelor care locuiau pe Pămînt înaintea oamenilor și care l-au părăsit ori s-au transformat în pietre cînd triburile californiene le-au ocupat teritoriile. Or, așa cum vom vedea curînd, în realitate „Nemuritorii“ au „creat“ Lumea în care californienii aveau să se instaleze, stabilind, în plus, principalele reguli de conviețuire, întemeind instituțiile civile și religioase.

Ceremonialul cuprinde două părți: una ezoterică, realizată de preot, în singurătate și în cea mai mare taină, și cealaltă publică. Aceasta din urmă constă în dansuri și întreceri de tir cu arcul rezervate tinerilor. Ceremoniile publice sînt și ele pătrunse de un simbolism religios destul de bogat. Dar aici putem face abstracție de ele. Esențialul ritului ezoteric constă într-o povestire ori într-un dialog conținînd cuvintele Spiritelor Nemuritoare. Recitarea e însoțită de gesturi simbolizînd activitatea Nemuritorilor în Timpurile mitice. Ansamblul ritualurilor constituie un scenariu de structură cosmogonică. Se reconstruiește parțial sau se repară casa ceremonială în care au loc dansurile, iar aceste lucrări simbolizează consolidarea Lumii. La unele triburi yurok, consolidarea Lumii se obține prin reconstrucția rituală a colibei cu aburi.³⁵ Casa culturală constituie, așa cum desigur se știe, o *imago mundi*. Pentru triburi amerindiene foarte

³⁴ Gifford, în Kroeber și Gifford, p. 106.

³⁵ Kroeber, *op. cit.*, p. 5. Pentru a evita ca prezentul studiu să devină stufos, nu ne vom opri asupra credințelor paralele atestate la alte triburi amerindiene. În ceea ce privește simbolismul reparării colibelor rituale la indienii cheyenne, cf. Werner Mueller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlin, 1956, pp. 306 și urm.

depărtate unele de altele cum sînt kwakiutl și winebago, casa culturală reprezintă Universul și se numește „Lumea Noastră”.³⁶

Un al doilea ritual constă în aprinderea focului nou, ale cărui flăcări și al cărui fum sînt tabu pentru public. Cum se știe, în multe părți ale lumii în ajunul Anului Nou se sting toate focurile, care vor fi aprinse din nou, conform unui ritual, în prima zi a noului An. Simbolismul cosmo-gonic poate fi ușor identificat: nopțile fără foc sînt asimilate nopții primordiale; focul nou semnifică apariția unei noi Lumi.³⁷ Un al treilea ritual constă în lungi peregrinații întreprinse de preot pentru vizitarea tuturor locurilor sfînte, adică a acelor locuri în care Nemuritorii au săvîrșit anumite gesturi. Vom vedea că itinerariile urmate nu numai că le reproduc strict pe cele parcurse de Nemuritori, dar implică și repetarea gesturilor lor din Timpurile mitice, gesturi în urma cărora Lumea a căpătat înfățișarea pe care o mai are încă și azi. În plus, ceremonialul cuprinde și orele de veghe petrecute de preot în coliba cu abur, rugăciuni și binecuvîntări. Dar o fază fundamentală este masa ceremonială constînd din somon sau terci din făină de ghindă. Preotul, izolat prin rit, pregătește și consumă singur această mîncare. Este vorba despre un sacrificiu de trufandale, căci se dă astfel semnalul deschiderii pescuitului de somon și se ridică interdicția consumării noii recolte de ghindă. După ce a recreat simbolic Cosmosul, preotul împarte în cadrul unei ceremonii primele roade ale unei Lumi Noi.

Ritualul karok

Fără îndoială, ceremoniile variază, într-o anumită măsură, de la un trib la altul, dar structura scenariului rămîne aceeași. Pentru a simplifica expunerea, vom urmări, în liniile

³⁶ Cf. Werner Mueller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954, pp. 60 și urm.; *Id.*, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden, 1955, pp. 17 și urm.

³⁷ Cîteva indicații sumare figurează în *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, 1949, pp. 86 și urm., 102 și urm.

sale generale, ritualul karok.³⁸ Preotul reprezintă, sau mai degrabă încarnează Nemuritorii, lucru subliniat prin titlurile sale și prin tabuurile cărora le este supus. El este numit „persoană nemuritoare“ sau „persoană spirit“. În timpul ceremoniei — mai cu seamă când aprinde focul și când mănîncă —, nu trebuie să fie privit. Chiar la două sau trei luni după ceremonie, preotul mai este încă supus unor tabuuri: de exemplu, el trebuie să mănînce și să vorbească stînd jos, nu trebuie să bea etc.

Riturile esențiale se întind pe durata a zece sau douăsprezece zile. Preotul petrece un număr de ore în coliba cu aburi, postind și rugîndu-se. Dar cu adevărat semnificative sînt în special riturile pe care le îndeplinește și cuvintele pe care le rostește în timpul peregrinației sale. Un preot karok (tribul inam) i-a povestit lui Gifford cu numeroase detalii tot ce face și tot ce spune în cursul pelerinajului său la locurile sfinte.³⁹ El se aruncă în rîu și, înotînd sub apă, „gîndește“ o rugăciune. Apoi iese și începe să meargă, gîndind: „Așa mergeau Nemuritorii în vremurile mitice.“ Și continuă să se roage pentru bunăstarea comunității. Preotul ajunge într-un loc unde se află o piatră. O rotește încet pentru ca Lumea să fie mai stabilă. Se îndreaptă spre un loc sfînt și aprinde focul. Începe să măture, spunînd: „Nemuritorul mătură pentru mine. Toți cei care sînt bolnavi se vor simți mai bine de acum înainte.“ El mătură marginile Lumii la răsărit și la apus. Apoi urcă un munte. Acolo caută o creangă din care face un baston, spunînd: „Această Lume e crăpată, dar cînd voi începe să tîrăsc bastonul pe pămînt, toate crăpăturile se vor umple și Pămîntul va deveni din nou trainic.“ Preotul aprinde și aici un foc și mătură, ca mai înainte, toate marginile Lumii.

După aceea coboară spre rîu. Acolo găsește o piatră și o fixează bine, spunînd: „Pămîntul, care a fost răsturnat, va

³⁸ Gifford, în A. L. Kroeber și E.W. Gifford, *World Renewal*, pp. 6 și urm., 10 și urm., 19 și urm., 48 și urm.

³⁹ Gifford, *op. cit.*, pp. 14–17. Urmărim destul de aproape acest document pasionant și traducem parțial formulele tradiționale pronunțate de preot.

reveni acum din nou în poziție normală. Oamenii vor trăi (mult) și vor fi mai puternici.“ Apoi se așază pe piatră. „Cînd mă voi fi așezat pe piatră, explica el lui Gifford, Lumea nu se va mai ridica și nu se va mai răsturna.“ Piatra respectivă se află acolo de pe vremea Nemuritorilor, adică de la începutul Lumii. Ea a fost adusă în acel loc de Isivsanen, Ființa divină al cărei nume înseamnă „Lume, Univers“.

În ziua a șasea, preotul încamează pe cel mai puternic dintre Nemuritori (*ixkareya*), Astexewa wekareya. Cînd spune ceva — de exemplu: „Cel care a făcut această lucrare va trăi mult timp și nu va fi bolnav“ —, adaugă: „Astexewa wekareya spune asta.“ Cînd alege locul unde se va desfășura întrecerea de tir cu arcul, spune: „Astexewa wekareya, eu însumi am ales acest loc.“ Urcă iar pe munte și aprinde un alt foc. Taie buruienile, rugîndu-se: „Lumea este plină de boli. Astexewa wekareya taie bolile din Lume.“ Începe să măture locul și spune: „Acum, Astexewa wekareya mătură toate bolile, peste tot în Lume. Copilul meu nu va fi bolnav.“ (Expresia „copilul meu“ se referă la toți copiii din lume.) Cioplește un baston și îl pune pe pămînt, zicînd: „Astexewa wekareya așază bastonul. Să aibă toți mai mult noroc și să nu mai fie boli în Lume. Vînatul și peștii vor fi prinși mai ușor și vor fi din belșug.“ Cînd focul se stinge, preotul pleacă și repetă același ceremonial într-un alt loc sfînt, situat la cinci sau șase kilometri depărtare.

Seara, în tabără, are loc Dansul Cerbului. Cînd preotul este gata să aprindă focul, cineva dă de veste printr-un strigăt și fiecare își ascunde fața cu pături sau cu crengi. La un interval de timp destul de mare, preotul azvîrle apă peste foc și sare în rîu de pe o stîncă înaltă de cîțiva metri. Acesta este semnalul ce anunță asistența că își poate descoperi fața. În ziua următoare, preotul se îndreaptă spre vatra celor două focuri aprinse pe munte și adună cu grijă cenușa.

Cele zece zile ale călătoriei preotului karok au fost instituite de Nemuritori. Fiecare popas corespunde locului unde un Nemuritor a dispărut după ce a îndeplinit anumite rituri. Nemuritorii au hotărît că preotul trebuie să se întoarcă acolo în fiecare an, în timpul ceremoniei Reînnoirii Lumii, și să repete cu exactitate tot ceea ce au făcut ei.

Cei din tribul hupa sînt de acord cu indienii yurok și karok că un neam de Nemuritori (*kixunai*) a trăit pe Pămînt înaintea oamenilor, a întemeiat instituțiile umane și a stabilit ritualurile. Miturile și formulele recitate se leagă de gesturile Nemuritorilor. Platforma din fața colibeii culturale înglobează azi pietre sacre reprezentînd pe Nemuritorii care nu au avut timpul să părăsească Pămîntul înainte de sosirea oamenilor.⁴⁰

An Nou și Cosmogonie

Ansamblul ritualurilor pe care le-am amintit constituie un scenariu cosmogonic. În Timpurile mitice, Nemuritorii au creat Lumea în care aveau să trăiască triburile californiene: ei au trasat contururile acestei lumi, i-au fixat Centrul și temeliile, au asigurat abundența somonilor și a ghindei și au alungat prin vrăji bolile. Dar această Lume nu mai este Cosmosul atemporal și inalterabil în care trăiau Nemuritorii. Este o lume vie, locuită și erodată prin folosire de către ființe în carne și oase, supuse legii devenirii, bătrîneții și morții. De aceea este necesară repararea, reînnoirea și consolidarea ei periodică. Dar Lumea nu poate fi reînnoită decît repetîndu-se ceea ce au făcut Nemuritorii *in illo tempore*, adică repetîndu-se creația. Iată de ce preotul reface itinerarul exemplar al Nemuritorilor și repetă gesturile și cuvintele lor. Pe scurt, el încarnează Nemuritorii. Altfel spus, cu ocazia Anului Nou, Nemuritorii sînt considerați din nou prezenți pe Pămînt. De aceea ritualul reînnoirii anuale a Lumii este cea mai importantă ceremonie religioasă a acestor triburi californiene. Lumea devine mai stabilă și este regenerată prin prezența simbolică a Nemuritorilor care, în plus, o sanctifică. Preotul care îi încarnează devine — pentru un anumit interval de timp — „persoană nemuritoare“, și, ca atare, nu trebuie nici privit, nici atins. El îndeplinește ritualurile departe de oameni, într-o singurătate absolută, căci, cînd Nemuritorii le-au îndeplinit pentru prima oară, nu existau încă oameni pe Pămînt.

⁴⁰ Gifford, după Goddard, *op. cit.*, pp. 58 și urm.

La nivel simbolic deci, Lumea reîncepe cu fiecare An Nou: Nemuritorii o fac stabilă, sănătoasă, bogată, sacră, așa cum era ea la începutul Timpurilor. De aceea preotul proclamă că nu vor mai fi boli, nici cataclisme, și că oamenii vor avea hrană din belșug. Ridicarea interdicției privitoare la pescuitul somonului sau la folosirea noii recolte de ghindă permite oamenilor să consume produsele unui Cosmos abia născut. Ei mănâncă așa cum primele ființe umane au mâncat pentru întâia oară pe Pământ. Noi, oamenii moderni, care am pierdut de multă vreme experiența și sensul hranei ca taină sfântă, nu mai putem înțelege decît cu mare greutate valoarea religioasă a consumării rituale a trufandalelor. Dar să încercăm să ne imaginăm ce poate însemna pentru un membru al societăților tradiționale experiența pipăirii, a gustării, a mestecării și înghițirii *fructelor unui Cosmos nou*, încă sfințit de prezența Nemuritorilor. Ca să ne putem închipui această experiență, trebuie să ne gândim la emoția unui om modern care descoperă dragostea, sau călătorește pentru prima oară într-o frumoasă țară îndepărtată, sau întâlnește capodopera care îi va decide vocația artistică. *Pentru prima oară*: acesta este marele mister, cheia atîtor rituri și ceremonii urmărind renovarea Lumii, repetarea cosmogoniei. Nu e greu de ghicit dorința profundă de a trăi fiecare experiență așa cum a fost trăită pentru prima oară, atunci cînd ea reprezenta un fel de epifanie, întîlnirea cu ceva puternic, semnificativ, stimulator, o întîlnire care dă sens întregii existențe.

Lumea modernă a pierdut de multă vreme sensul religios al muncii fizice și al funcțiilor organice. Chiar acolo unde acestea supraviețuiesc încă, semnificațiile lor religioase sînt amenințate de răspîndirea irezistibilă a tehnicilor și ideologiilor de origine europeană. Dar nu putem să le înțelegem decît ținînd seama de nevoia omului tradițional de a retrăi periodic șocul experienței inițiale; altfel spus, de a trăi diferitele modalități de existență așa cum le-a trăit el pentru prima oară. Atunci totul era nou și plin de semnificații și constituia cifra unei realități transcendente.

Această nevoie de reînnoire periodică a Cosmosului — lumea în care trăim, singura lume care există *în mod real*, lumea *noastră* — o regăsim în toate societățile tradiționale. Desigur, modul de expresie variază de la o societate la alta, în funcție de structurile proprii fiecărei culturi, și este condiționat de diferența de moment istoric. De exemplu, ca să ne limităm la cele două tipuri de societăți pe care le-am analizat, cea a melanezienilor și cea a triburilor din nord-vestul Californiei, diferențele de ideologie și comportament religios sînt prea evidente ca să treacă neobservate. La melanezieni, cei care se reîntorc în timpul mării sărbători agrare a Anului Nou sînt morții și Strămoșii mitici. La californieni, este vorba despre o întoarcere simbolică a Nemuritorilor. În Melanezia, ca de altfel la toate populațiile de agricultori, întoarcerea periodică a morților prilejuiește petreceri colective de tip orgiastic. Și, așa cum am văzut, tensiunea dramatică a așteptării morților, sindrom al unei reînnoiri radicale a Lumii, poate provoca apariția unor mișcări profetice și milenariste. Cu totul altul este universul religios al triburilor din nord-vestul Californiei. Aici avem de a face cu o lume închisă, perfectă, construită, ca să spunem așa, geometric de Nemuritori, și „recreată“ anual prin persoana preotului, cu pelerinajele lui solitare, cu meditațiile și rugăciunile lui. Iar analiza comparativă va pune în evidență alte diferențe mai mult sau mai puțin radicale.

În ciuda acestor diferențe, în ambele tipuri de societăți recunoaștem un ansamblu ritual și o ideologie religioasă ale căror structuri sînt comparabile. Și la unii și la ceilalți, Cosmosul trebuie să fie recreat și Timpul regenerat periodic, iar scenariul cosmogonic prin mecanismele căruia se operează reînnoirea este legat de noua recoltă și de recunoașterea caracterului sacramental al hranei.

Regenerarea periodică a Lumii

Nevoia regenerării periodice a Cosmosului pare să fi fost resimțită de toate societățile arhaice și tradiționale, căci o regăsim pretutindeni.⁴¹ Periodicitatea este fie anuală, fie în

⁴¹ Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, *passim*.

legătură cu unele ceremonii inițiatice — ca în Australia⁴² — ori cu evenimente întâmplătoare: o recoltă amenințată, ca în insulele Fidji, sau urcarea pe tron a unui rege, ca în India vedică. Cel puțin unele dintre aceste ceremonii periodice trebuie să fi fost, la origine, sărbători ale Anului Nou sau să le fi avut drept model. Căci regenerarea cosmică prin excelență, paradigma oricărei reînnoiri, este sărbătoarea Anului Nou. Anul reprezintă ciclul perfect, imaginea exemplară a unei unități spațio-temporale fără fisuri.

În culturile cu caracter agricol și urban din Orientul Apropiat antic, unde calendarul a fost elaborat pe baza unor studii îndelungate și minuțioase, scenariul ritual al Anului Nou capătă articulațiile cele mai complexe. Regăsim aici elementele dramatice și orgiastice care caracterizează sărbătorile anuale ale societăților agricole. Reiterarea cosmogoniei comportă o luptă rituală între două grupuri de bărbați, ca la mesopotamieni, hitiți și egipteni: este vorba, așa cum se știe, despre reactualizarea luptei lui Marduk cu monstrul marin Tiamat, ori a lui Teșup cu șarpele Illuyankaș, ori a lui Rê cu șarpele Apophis — luptă care a avut loc *in illo tempore* și care, prin victoria finală a zeului, a pus capăt Haosului.

Cu alte cuvinte, cu ocazia sărbătorilor Anului Nou, se reitiera trecerea de la Haos la Cosmos, se repeta în prezent cosmogonia. În Mesopotamia, ceremonialul Anului Nou (*akîtu*) includea și ceremonialul *zakmuk*, „sărbătoarea sorșilor“, numită astfel deoarece atunci se trăgeau sorșii pentru fiecare lună a anului, adică *se creau* cele douăsprezece luni care aveau să urmeze. O întregă serie de rituri se adăuga acestora: coborîrea lui Marduk în infern, umilirea Regelui, expulzarea relelor sub forma unui țap ispășitor, în sfârșit hierogamia zeului cu Sarpanîtum — hierogamie realizată simbolic de rege cu o hierodulă în camera zeiței, moment ce dădea semnalul unei faze de licență colectivă. Este deci vorba despre o întoarcere simbolică la Haos (supremația lui Tiamat, „confuzia formelor“, orgie) urmată de o nouă

⁴² Cf. Mircea Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, 1959, pp. 51 și urm.

creație (victoria lui Marduk, hotărîrea destinelor, hierogamie, nouă naștere).⁴³

Repetarea rituală a cosmogoniei, care urmează distrugerii simbolice a vechii lumi, regenerează Timpul în totalitatea sa. Se urmărește reînceperea unei vieți noi în sînul unei noi Creații. Această nevoie de regenerare totală a timpului (realizabilă prin repetarea anuală a cosmogoniei) s-a păstrat și în tradițiile iraniene. Un text pehlevi spune că: „În luna fravardin, ziua xurdhâth, Domnul Ohrmazd va săvîrși învierea dînd «al doilea corp», iar lumea va fi scoasă din neputință cu demonii, leacurile etc. Și va fi peste tot belșug; oamenii nu vor mai avea dorința de a mînca; lumea va fi pură, iar omul — eliberat de vrăjmășia (duhului rău) și pentru totdeauna nemuritor.“ Qazwînî spune că, în ziua de Anul Nou, Dumnezeu a înviat morții, „le-a dat înapoi sufletele și a poruncit Cerului, care a lăsat să cadă asupra lor o ploaie, și de aceea oamenii au luat obiceiul să verse apă în ziua aceea“. Solidaritatea ideilor de „creație prin apă“ (cosmogonie acvatică; potop care regenerează periodic viața istorică; ploaie), de naștere și de înviere este confirmată de următoarea frază din Talmud: „Dumnezeu are trei chei: cea a ploii, cea a nașterii, cea a învierii morților.“⁴⁴

Potrivit tradiției transmise de Dimasqî, în ziua de Naurôz, Anul Nou, regele proclama: „Iată o zi nouă a unei lumi noi a unui an nou: trebuie să înnoim ceea ce timpul a erodat!“ Tot în ziua aceea e stabilit și destinul oamenilor pentru un an întreg. Se practicau purificările prin apă și libațiunile pentru asigurarea unor ploi abundente în anul ce începea. Pe de altă parte, cu ocazia Marelui Naurôz, fiecare semăna într-un castron șapte feluri de semințe din a căror creștere trăgea concluzii asupra recoltei anului respectiv. Este un obicei analog „stabilirii sorților“ de sărbătoarea Anului Nou babilonian, obicei transmis pînă în zilele noastre în cadrul ceremoniilor din ziua întîi a anului la mandeeni și yezidi. Tot fiindcă Anul Nou repetă actul cosmogonic, cele „două-

⁴³ Vezi *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 89 și urm.

⁴⁴ Vezi referințele în *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 101 și urm.

sprezece zile“ ce despart Crăciunul de Bobotează sînt considerate și azi ca o prefigurare a celor douăsprezece luni ale anului. Țăranii din Europa apreciază temperatura și cantitatea de ploaie care vor caracteriza fiecare lună viitoare pe baza „semnelor meteorologice“ din aceste douăsprezece zile. La indienii vedici, cele douăsprezece zile de la mijlocul iernii erau o imagine și o replică a întregului an (R̥g Veda, IV, 33); aceeași credință este atestată și în China antică.⁴⁵

E clar deci că, în civilizațiile agrare și urbane, scenariul Anului Nou cuprinde o serie de elemente dramatice, dintre care cele mai importante sînt: repetarea cosmogoniei prin reîntoarcerea simbolică la Haos, confuzia orgiastică, luptele rituale și victoria finală a lui Dumnezeu; alungarea păcatelor și întoarcerea morților; focul nou; regenerarea Timpului prin „crearea“ viitoarelor douăsprezece luni și „hotărîrea“ recoltelor etc. Inutil să precizăm că acest scenariu nu are nicăieri toate articulațiile enumerate; fiecare cultură a elaborat anumite elemente, neglijînd sau ignorînd altele. Dar tema fundamentală, adică regenerarea Cosmosului prin repetarea cosmogoniei, se regăsește peste tot. Să adăugăm că tocmai în contextul cultural al Orientului Apropiat antic, în special în condițiile tensiunilor dintre ideologiile religioase și politice proprii civilizațiilor agrare, urbane și pastorale, s-au cristalizat mai tîrziu curente profetice, mesianice și milenariste din lumea arhaică. Eshatologia, așteptarea unui Mîntuitor — istoric sau cosmic — și credința în învierea morților au rădăcini adînci în experiența religioasă a renovării (*renovatio*) universale și a reînnoirii Timpului.

Jocurile (ludi) romane; aśvamedha

Cum am mai spus, în unele societăți, regenerarea, deși periodică, nu este legată de sărbătorile Anului Nou. Am făcut aluzie la reînnoirea cosmică prilejuită de unele rituri inițiatice australiene. Un alt exemplu de periodicitate in-

⁴⁵ Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 104 și urm.

dependentă de scenariul Anului Nou este oferit de jocurile rituale romane. Potrivit lui A. Piganiol, *ludi* aveau drept funcție principală să întrețină o forță sacră de care era legată viața Naturii, a unui grup uman ori a unui personaj important. Jocurile rituale constituiau mijlocul exemplar de a întineri Lumea, zeii, morții și viii.⁴⁶ Printre principalele ocazii de celebrare a jocurilor (*ludi*), amintim aici aniversările zeilor agrari (în acest caz, sărbătorile sînt mai ales ceremonii sezoniere)⁴⁷, aniversările unor oameni de seamă în viață (și atunci e vorba de ceremonii celebrate *pro salute*), aniversările victoriilor (pentru a reînnoi forța divină care a asigurat victoria), sau inaugurarea unei noi perioade (în acest caz, jocurile „aveau drept obiect să asigure reînnoirea lumii pînă la o nouă scadență“)⁴⁸.

Dar cel mai bine poate fi surprins mecanismul care permite mobilitatea scenariului ritual de Anul Nou în India vedică. Se știe că *aśvamedha*, binecunoscutul sacrificiu al calului aflat în tradiția indienilor vedici, era efectuat fie pentru a garanta fecunditatea cosmică, fie pentru purificarea păcatelor, fie pentru asigurarea suveranității universale. Dar probabil că *aśvamedha* a fost, la origine, o sărbătoare de primăvară, mai exact un ritual celebrat cu ocazia Anului Nou.⁴⁹ Structura sacrificiului comportă elemente cosmogonice.⁵⁰ Textele *ṛgvedice* și *brahmanice* insistă asupra raporturilor dintre cal și Ape. Se știe că, în India, Apele reprezintă substanța cosmogonică prin excelență: din Ape iau naștere Universurile succesive. Apele simbolizează germenii, virtualitățile; într-un cuvînt, toate posibilitățile

⁴⁶ A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*, Strasbourg-Paris, 1923, p. 149.

⁴⁷ A. Piganiol, *op. cit.*, pp. 145 și urm.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁹ Cf. C.D. d'Onofrio, „Le «nozze sacre» della regina col cavallo“, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXIV-XXV, 1953-1954, pp. 133-162, p. 143.

⁵⁰ Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1949 (ed. a III-a, 1959), p. 92 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 103 — n. t.).

creatoare. Și, așa cum am văzut mai sus, scopul principal al sacrificiului *aśvamedha* era fecunditatea universală. Împreunarea simbolică a calului, deja sacrificat, și a reginei, *mahīṣi*, reprezintă o formulă arhaică a fecundității. Dialogurile obscene care însoțesc ritualul trădează caracterul arhaic și popular al ceremoniei.⁵¹ Dar este evident că e vorba de un ritual destinat regenerării întregului Cosmos și totodată restabilirii caracterului exemplar al tuturor claselor sociale și al tuturor vocațiilor. În timpul sacrificiului, un preot — *adhvaryu* — recită: „Fie ca brahmanul să se nască în sanctitate, plin de strălucirea sanctității! Fie ca prințul să se nască în măreția regală, erou, arcaș, războinic, trăgând bine la țintă, cu care de luptă de neînvins! Să se nască bună de lapte vaca, puternic taurul de tracțiune, rapid calul, roditoare femeia, victorios soldatul, cu darul elocinței bărbatul tânăr! Fie ca acela care săvârșește sacrificiul să aibă drept fiu un erou! Parjanya să ne dea mereu ploaie din belșug! Grâul să se coacă pentru noi în recolte bogate! Fie ca munca și odihna noastră să fie binecuvântate!”⁵²

Încoronarea regelui indian

Dorința de regenerare a Cosmosului prin reiterarea simbolică a cosmogoniei poate fi descifrată și în ceremonia de încoronare a regelui indian, *rajasūya*. Ceremoniile centrale aveau loc în jurul Anului Nou. Ungerea era precedată de un an de ceremonii de consacrare (*dīkṣā*) și în general urmată de un alt an de ceremonii de încheiere. *Rajasūya* este foarte probabil varianta prescurtată a unei serii de ceremonii anuale menite să restaureze Universul.⁵³ Regele avea un rol central, căci, asemenea sacrificatorului *śrauta*, încorporează oarecum Cosmosul.

⁵¹ Cu privire la elementele obscene, cf. P.-E. Dumont, *L'Aśvamedha*, Paris, 1927, pp. VI, XII, 276 și urm.

⁵² *Vajasaneyī Samhitā*, XXII, 22, traducere de H. Oldenberg – V. Henry, în *La religion du Véda*, Paris, 1903, p. 316.

⁵³ Cf. J.C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration*, Haga, 1957, p. 7.

Hocart a pus deja în lumină identitatea structurală dintre încoronarea regelui indian și cosmogonie.⁵⁴ Într-adevăr, diferitele faze ale ritualului semnificau succesiv întoarcerea viitorului suveran la starea embrionară, gestația sa timp de un an și renașterea mistică în calitate de Cosmocrator, identificat în același timp cu Prajāpati și cu Cosmosul. Perioada embrionară a viitorului suveran corespundea procesului de maturare a Universului și probabil că, la începuturi, era legată de coacerea recoltelor.⁵⁵ Întoarcerea rituală la stadiul prenatal comportă aneantizarea individului. Operația este extrem de primejdioasă. De aceea există ceremonii speciale care au scopul de a respinge puterile malefice (Nirṛti, Rudra etc.) și de a elibera la vreme pe rege din membranele embrionului.⁵⁶ A doua fază a ritualului încheie formarea noului corp al suveranului: un corp simbolic, care se obține fie prin căsătoria mistică a regelui cu casta brahmanilor ori cu poporul, căsătorie care-i permite să se nască din matricea lor, fie prin împreunarea apelor masculine cu apele feminine sau prin aceea a aurului — semnificând focul — cu apa.⁵⁷

A treia fază a ceremonialului rajasūya constă dintr-o serie de rituri prin care regele dobândește suveranitatea asupra celor trei lumi, adică încarnează Cosmosul instituindu-se în același timp ca stăpîn al lumii. Ceremonia centrală include mai multe acte. Regele ridică brațele și acest gest are o semnificație cosmogonică. El simbolizează ridicarea axei lumii (*axis mundi*). Cînd primește oncțiunea, regele stă în picioare pe tron, cu brațele ridicate: el încarnează axa cos-

⁵⁴ A.M. Hocart, *Kingship*, Oxford, 1927, pp. 189 și urm.; cf. *Traité d'Histoire des Religions*, p. 345 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 369 — n. t.). Cu privire la transformarea mistică a sacrificatorului în Univers, cf. textele citate de Heesterman, pp. 10, 29 etc.

⁵⁵ J.C. Heesterman, *op. cit.*, p. 67.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 61, 17 și urm.

⁵⁷ Vezi textele și comentariul din Heesterman: împreunarea apelor masculine cu apele feminine, pp. 86 și urm., căsătoria cu poporul, pp. 52 și urm., căsătoria cu casta brahmanilor, pp. 56, 78; concepția prin purificarea apei cu aurul, p. 87.

mică fixată în buricul Pământului — adică tronul, Centrul Lumii — și care atinge Cerul.⁵⁸ Aspersionea evocă Apele care coboară din Cer, de-a lungul axei lumii — adică Regele — pentru a fertiliza Pământul. Apoi regele face un pas către cele patru puncte cardinale și urcă simbolic la zenit. În urma acestor rituri, regele dobândește suveranitatea asupra celor patru direcții ale spațiului și asupra anotimpurilor; altfel spus, el stăpânește Universul spațio-temporal în ansamblul său.⁵⁹

În epoca istorică, *rajasūya* era practicat numai de două ori: prima oară, pentru încoronarea regelui, și a doua oară, pentru a-i asigura suveranitatea universală. Dar în timpurile protoistorice *rajasūya* era probabil o ceremonie anuală și se celebra pentru regenerarea Cosmosului. Prin structura sa se apropie de categoria festivităților indiene sezoniere, *utsava*.⁶⁰ De asemenea, probabil că, în timpurile străvechi, poporul juca un rol mai important în cadrul ceremoniei.

Acesta este mecanismul prin care scenariul cosmogonic al Anului Nou poate fi integrat în ceremonia încoronării unui rege; cele două sisteme rituale urmăresc același scop: reînnoirea cosmică. E adevărat că întoarcerea la origini și, prin urmare, repetarea simbolică a cosmogoniei sînt implicate și în alte ritualuri. Căci, așa cum am avut ocazia să arătăm în cadrul conferinței *Eranos* 1956, mitul cosmogonic este modelul perfect al oricărei creații.⁶¹ Dar tipul de *renovatio* săvîrșită cu ocazia încoronării unui rege a avut consecințe importante pentru istoria ulterioară a omenirii. Pe

⁵⁸ Textele esențiale sînt comentate de Heesterman, pp. 102 și urm. Cu privire la simbolismul tronului ca „buric al Pământului“ (= Centrul Lumii), vezi J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Paris, 1949, pp. 79 și urm.; cf. de asemenea J. Gonda, *Aspects of Early Visnuism*, Utrecht, 1954, pp. 84 și urm. Referitor la multiplul simbolism al Centrului, vezi M. Eliade, *Images et Symboles*, Paris, 1952, pp. 33–72 (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 33–69 — *n. t.*).

⁵⁹ J. C. Heesterman, pp. 101 și urm.

⁶⁰ Referitor la acest tip de sărbătoare sezonieră, cf. J. Gonda, „Skt. «utsava» – festival“, *India Antiqua*, Leyden, 1947, pp. 146–155.

⁶¹ Cf. M. Eliade, „La vertu créatrice du mythe“, *Eranos-Jahrbuch*, XXV, 1956, pp. 59–85.

de o parte, ceremoniile de reînnoire devin mobile, desprinzându-se de cadrul rigid al calendarului, pe de altă parte, regele devine oarecum răspunzător de stabilitatea, fecunditatea și prosperitatea întregului Cosmos. Ceea ce înseamnă că reînnoirea universală ajunge să fie legată nu de ritmurile cosmice, ci de persoane și evenimente istorice.

Regenerare și eshatologie

Această concepție stă la baza viitoarelor eshatologii istorice și politice. Într-adevăr, mai târziu s-a ajuns în situația de a aștepta renovarea cosmică, „mîntuirea“ Lumii, de la apariția unui anumit tip de Rege, Erou sau Salvator, ori chiar de la un anume tip de conducător politic. Deși sub un aspect puternic laicizat, lumea modernă păstrează încă speranța eshatologică a unei *renovatio* universale, împlinită prin victoria unei clase sociale sau chiar a unui partid politic ori a unei personalități politice. Mitul marxist al unei vîrste de aur instituite prin victoria definitivă a proletariatului este cea mai bine articulată și cea mai celebră dintre toate eshatologiile politice moderne. După Marx, societatea fără clase — societate a viitorului — va pune capăt tuturor conflictelor și tensiunilor care caracterizează istoria omenirii de la începuturile sale. Nu va mai exista istorie propriu-zisă, va exista un fel de paradis terestru, căci omul va fi în sfîrșit liber și va mânca pe săturate, în schimbul unui minimum de muncă, întrucît mașinile inventate de savanți vor avea grijă să facă restul.

Este emoționant și semnificativ să găsim, la capătul itinerarului nostru, același — sau aproape același — sindrom paradiziac pe care l-am descifrat în mișcările milenariste melaneziene: hrană din abundență, libertate absolută, dispariția necesității de a munci. Nu lipsește decît tema întoarcerii morților, precum și cea a nemuririi. Dar tema fundamentală există, deși e golită de semnificațiile ei religioase și eshatologice. Evident, contextul cultural este cu totul altul. Căci în Europa secolului al XIX-lea este vorba de societăți nu numai extrem de complexe, ci și total laicizate. Marx încearcă să atribuie proletariatului o misiune soteriologică, dar, așa

cum era de așteptat, nu întrebuițează un limbaj religios; el vorbește despre funcția *istorică* a proletariatului. Demersul materialismului dialectic este în perfect acord cu orientarea generală a spiritului științific al secolului al XIX-lea. Marx nu-și mai dă nici măcar osteneala să „desacralizeze“ procesele fiziologice și valorile economice. Acestea sînt niște evidențe, acceptate ca atare de toată lumea. Elementul acesta este suficient pentru a deosebi net societățile tradiționale de societățile moderne. Căci omul societăților tradiționale consideră procesele fiziologice, în primul rînd alimentația și sexualitatea, ca fiind niște taine, pe cînd omul modern le reduce la niște procese organice.

Aceasta ridică problema „adevăratei“ semnificații a tuturor miturilor și riturilor pe care le-am examinat mai sus. Cum s-a putut observa, în diferitele scenarii ale reînnoirii periodice a Lumii se poate aproape totdeauna surprinde grija pentru recolte, vînat sau pește — pe scurt, pentru hrana cea de toate zilele. Am fi deci tentați să ne întrebăm dacă nu este vorba, la urma urmei, de o imensă mistificare spirituală care trebuie redusă la adevăratele ei proporții, adică la cauzele ei fundamentale, economice și sociale, poate chiar fiziologice. Aceasta este, după cum se știe, o metodă comodă, dar simplistă, care constă în a reduce un fenomen spiritual la „originea“ lui, adică la substratul lui material.⁶² Este în același timp și faimoasa demistificare utilizată de autorii marxști. Dar acest demers al spiritului științific european este, în sine, consecința unei decizii existențiale a omului modern și, deci, face parte din istoria recentă a lumii occidentale. El nu este, cum se credea în secolul al XIX-lea, demersul universal valabil al spiritului, singurul acceptabil pentru *homo sapiens*. Explicarea lumii printr-o serie de reduții urmărește un scop: să golească lumea de valorile extramundane. Este vorba despre banalizarea sistematică a Lumii, întreprinsă în scopul de a o cuceri și a o stăpîni. Dar cucerirea Lumii nu este — sau, în orice caz, nu era pînă acum o jumătate de secol — scopul tuturor civilizațiilor umane. Aceasta este o particularitate a omului occidental.

⁶² Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 161 și urm.

Alte civilizații urmăresc scopuri diferite: de exemplu, să înțeleagă cifra Lumii pentru a trăi cum „trăiește“ Lumea, adică reînnoindu-se mereu. Importantă este semnificația existenței umane, și această semnificație este de ordin spiritual.

Dacă există o mistificare, ea nu caracterizează pe primitivul care vede în ritmurile cosmice modelul exemplar al existenței sale, ci pe materialistul modern care este convins că ritmul cosmic se reduce, în ultimă instanță, la periodicitatea recoltelor. Căci omul societăților tradiționale are tragica conștiință a faptului că, pentru a trăi, trebuie să mănînce; nu există, din partea lui, nici o mistificare în ceea ce privește nevoia fatală de a-și asigura zilnic hrana. Neînțelegerea apare cînd se uită că alimentația nu este o activitate fiziologică, ci un fenomen *uman*, întrucît este încărcată de simbolism. Alimentația, ca act pur fiziologic sau ca activitate economică, este o abstracțiune. A se hrăni este un fapt cultural, nu un proces organic. Chiar în stadiul primei copilării, pruncul se comportă față de hrană ca în fața unei lumi simbolice.

În ceea ce-l privește pe omul din civilizațiile tradiționale, valoarea pe care o atribuie hranei face parte integrantă din comportamentul său global față de Cosmos. Hrănindu-se, omul participă la o realitate superioară: el mănîncă ceva care este bogat, puternic, prestigios, o creație a Ființelor Supranaturale sau chiar — în unele cazuri — însăși substanța acestor Ființe; ceva care este, oricum, rezultatul unei taine (căci orice regenerare periodică a unei specii animale ori vegetale, ca și orice recoltă, depind de un „mister“, de un scenariu mitico-ritual dezvăluit oamenilor de Zei, *in illo tempore*). Mai mult: alimentele nu servesc numai la a se hrăni; ele constituie și rezerve de puteri magico-religioase sau funcționează ca însemne ale unui gen ori altuia de superioritate și, în acest sens, sînt semne indicînd situația socială a individului sau destinul lui — „șansa“ lui — în circuitul cosmic.

O întreagă serie de raporturi religioase între om și Cosmos pot fi descifrate în actele prin care omul caută, își procură sau produce hrana. Pentru omul religios, *a exista* înseamnă în mod necesar a se situa într-un Cosmos *real*,

adică viu, puternic, fertil, susceptibil de reînnoire periodică. Dar, așa cum am văzut, a reînnoi Lumea înseamnă a o *recon-sacra*, a o face să semene cu ceea ce era ea *in principio*; uneori, reconstituirea echivalează cu o întoarcere la stadiul „paradiziac“ al Lumii. Aceasta înseamnă că omul tradițional simțea nevoia să-și înscrie existența într-un Cosmos bogat și semnificativ; bogat nu numai în hrană (căci nu era așa totdeauna), ci și în semnificații. În ultimă instanță, acest Cosmos ne apare ca un cifru; el „vorbește“, își transmite mesajul prin structurile, modalitățile și ritmurile sale.⁶³ Omul „ascultă“ — sau „citește“ — aceste mesaje și, în consecință, se comportă față de Cosmos ca și cum acesta ar fi un sistem coerent de semnificații. Or, când acest cifru al Cosmosului este corect descifrat, el vizează realități paracosmice.

Din acest motiv reînnoirea periodică a Lumii a fost scenariul mitico-ritual cel mai frecvent aplicat în istoria religioasă a omenirii. Într-adevăr, el a fost neconținut re-interpretat și revalorizat, continuu integrat în contexte culturale multiple și variate. Atît ideologiile regale, cît și diferitele tipuri de mesianism și de milenarism, iar, în epoca modernă, mișcările de eliberare națională a popoarelor colonizate depind, mai mult sau mai puțin direct, de această veche credință religioasă conform căreia Cosmosul poate fi reînnoit *ab integro*, iar această renovare implică nu numai „mîntuirea“ Lumii, ci și reintegrarea stadiului paradiziac de existență, caracterizat printr-o abundență de hrană, obținută fără muncă. Omul se simțea solidar, sub raport mistic, cu Cosmosul și știa că acesta se reînnoiește periodic; dar mai știa și că reînnoirea poate fi realizată prin repetarea rituală a cosmogoniei, efectuată fie anual (scenariul Anului Nou), fie cu ocazia crizelor cosmice (secete, epidemii etc.) sau a evenimentelor istorice (înscăunarea unui nou rege etc.). În ultimă instanță, omul religios ajunge să se simtă *răspunzător de reînnoirea Lumii*. Tocmai în această răspundere de ordin religios trebuie căutate originile tuturor formelor de politică, „clasice“ și „milenariste“.

⁶³ Relativ la „cifrul“ Lumii, cf. cap. V.

FRÎNGHII ȘI MARIONETE

„Miracolul frînghiei“

Aśvagoṣa povestește în poemul său *Buddhacarita* (XIX, 12–13) că Buddha a vizitat, pentru prima oară după iluminare, orașul său natal Kapilavastu și a făcut atunci dovada unor „puteri miraculoase“ (*siddhi*). Spre a-i convinge pe ai săi de puterile spirituale pe care le avea și a-i pregăti să se convertească, el s-a ridicat în aer, și-a tăiat corpul în bucăți și le-a lăsat să cadă pe pământ, apoi le-a lipit la loc sub ochii uimiți ai spectatorilor.¹ Acest miracol este atît de intim legat de tradiția magiei indiene încît a devenit miracolul tip al fachirismului. Celebrul „miracol al frînghiei“ (*rope-trick*) realizat de fachiri și jongleri creează iluzia unei frînghii ce se ridică în sus spre cer și pe care, la cererea maestrului, un tînăr discipol începe să se urce pînă cînd dispăre din priviri. Fachirul își aruncă atunci cuțitul în aer, iar membrele tînărului cad unul după altul pe pământ.

Suruci-Jātaka (nr. 498) povestește că, pentru a-l face să rîdă pe fiul regelui Suruci, un jongler a creat prin magie un manghier² și a aruncat foarte sus în aer un ghem de sfoară al cărui capăt a rămas agățat de o creangă. Urcînd de-a lungul sforii, jonglerul a dispărut în vîrfurile manghierului.

¹ Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 379 și urm.; *Id.*, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), pp. 319 și urm. (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 274 și urm. — *n. t.*).

² Manghierul Sanspareil este același cu „manghierul central“ al regelui Vessavana, pe care un alt text Jātaka (nr. 281) îl descrie ca fiind un *Axis mundi* (cf. Jātaka, text pāli, II, pp. 397 și urm.; traducere de Fausboll, II, p. 271).

Membrele sale au căzut pe pământ, dar un al doilea jongler le-a adunat, le-a stropit cu apă și omul a înviat.³

Miracolul frînghiei era probabil destul de răspîndit în India secolelor al VIII-lea și al IX-lea, de vreme ce Gauḍapāda și Śaṅkara îl citează ca exemplu pentru a ilustra mai convingător iluziile create de māyā.⁴ În secolul al XIV-lea, Ibn Battūta pretinde că a fost martorul unui astfel de miracol la curtea regelui Indiei. Împăratul Jahangir descrie un spectacol asemănător în *Memoriile* sale. Cum cel puțin de pe vremea lui Alexandru, India trecea drept țara clasică a magiei, cei care o vizitau erau considerați a fi văzut unul sau mai multe miracole tipic fachirice. Un mistic renumit — Al Hâllâj — a povestit o mulțime de istorioare din care reieșea că se dusesse în India spre a învăța magia albă, „pentru a atrage pe oameni către Dumnezeu“. L. Massignon rezumă și traduce o povestire păstrată în *Kitab al Oyoûn*, potrivit căreia, după ce a ajuns în India, Al Hâllâj „a întrebat unde poate fi găsită o femeie, s-a dus s-o caute, a stat de vorbă cu ea. Aceasta l-a invitat să revină a doua zi. Atunci s-a dus cu el pe malul mării, cu o sfoară răsucită prezentînd din loc în loc noduri ca o adevărată scară. Apoi femeia a rostit niște cuvinte și s-a urcat pe sfoară, călcînd-o, și s-a ridicat atît de sus încît a dispărut din vedere. Și Al Hâllâj îmi spuse, întorcîndu-se spre mine: «Pentru femeia asta am venit în India.»⁵

E imposibil să reluăm aici întregul dosar, destul de voluminos, al miracolului *rope-trick* în India antică și modernă. Yule și H. Cordier au cules un număr de cazuri din presa anglo-indiană a secolului al XIX-lea.⁶ R. Schmidt, A. Jacoby și A. Lehmann au îmbogățit dosarul adăugînd și numeroase

³ Text pāli, IV, p. 324, trad., IV, p. 204.

⁴ H. von Glasenapp, *La philosophie indienne* (trad. de A.M. Esnoul, Paris, 1951), pp. 152 și 369, n. 36.

⁵ L. Massignon, *Al Hâllâj, martyr mystique de l'Islam* (Paris, 1922), I, pp. 80–83.

⁶ Sir Henry Yule și H. Cordier, *The Book of Ser Marco Polo* (Londra, 1921), I, pp. 316 și urm.

exemple din afara Indiei.⁷ Căci acest miracol tipic pentru fachirismul indian nu se întîlnește numai în India. Îl regăsim în China, în Indiile Olandeze, în Irlanda și în vechiul Mexic. Iată cum descrie Ibn Battūta o ședință la care asistase în China. Jonglerul „a luat o bilă de lemn avînd mai multe găuri prin care treceau niște curele lungi. A azvîrlit-o în aer și ea s-a înălțat atît de sus încît nu am mai văzut-o (...). Cînd n-a mai avut în mîină decît un capăt de curea, jonglerul i-a poruncit unuia dintre ucenicii săi să se agațe de ea și să urce, ceea ce băiatul a și făcut. Curînd, nu l-am mai văzut. Jonglerul l-a strigat de trei ori, dar n-a primit nici un răspuns; atunci a luat un cuțit în mîină, ca și cum ar fi fost furios, s-a agățat și el de frînghie și a dispărut la rîndul lui. Puțin după aceea, a aruncat pe pămînt o mîină a copilului, apoi un picior, apoi cealaltă mîină, celălalt picior, trunchiul și capul. A coborît respirînd precipitat și gîfîind, iar hainele lui erau pătate de sînge (...). După ce emirul i-a poruncit ceva, omul a strîns membrele băiatului, le-a pus cap la cap, și iată-l pe copil ridicîndu-se și stînd drept în picioare. Toate acestea m-au mirat mult și am avut palpitații, așa cum am avut și la regele Indiei, unde am fost martorul unei întîmplări asemănătoare...“⁸

În veacul al XVII-lea, un călător olandez pe nume Ed. Melton pretinde că a asistat la un spectacol similar la Batavia, dar era din nou vorba despre un grup de jongleri chinezi.⁹ Relatări aproape identice se întîlnesc la mai mulți călători olandezi din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea.¹⁰

⁷ R. Schmidt, *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien* (Berlin, 1908), pp. 167 și urm.; A. Jacoby, „Zum Zerstückelung und Wiederbelebungs-wunder der indischen Fakire“ (*Archiv f. Religionswissenschaft*, XVII, 1914, pp. 455–475, în special pp. 460 și urm.); A. Lehmann, „Einige Bemerkungen zu indische Gaukler-Kunststücken“ (*Jahrbuch d. Museums f. Völkerkunde zu Leipzig*, XI, 1952, pp. 48–63, mai ales 51–59).

⁸ C. Defrémery și Dr. B.R. Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Batoutah* (text arab însoțit de traducere, Société Asiatique, Paris, 1822), vol. IV, pp. 291–292. Am reprodus acest pasaj în *Le Chamanisme*, p. 380, n. 1; *Le Yoga*, pp. 319–320 (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 274–275 — n. t.).

⁹ Yule-Cordier, *op. cit.*, p. 316; A. Jacoby, *op. cit.*, pp. 460–462, după E.D. Hauber, *Bibliotheca, acta et scripta magica*, 1740, pp. 114 și urm.

¹⁰ Jacoby, *ibid.*, pp. 462–463.

E demn de reținut faptul că miracolul frînghiei este atestat și în folclorul irlandez. Povestirea cea mai răspîndită figurează în colecția tradusă de S. H. O'Grady.¹¹ Jonglerul aruncă în sus un fir de mătase, care se agață de un nor. Pe acest fir, aleargă un iepure urmărit de un câine (să amintim că jonglerul despre care vorbește Jahangir în *Memoriile* sale trimisese succesiv pe lanț un câine, un porc, o panteră, un leu și un tigr).¹² Apoi trimite un băiat și o fată: toți dispar în nor. Puțin mai târziu, constatînd că din cauza neglijenței băiatului cîinele a mîncat iepurele, jonglerul se urcă și el pe frînghie. Taie capul băiatului, dar, la rugămintea seniorului local, i-l pune la loc și îl reînvie.

Au fost descoperite în diferite regiuni ale Europei legende implicînd, împreună sau separat¹³, cele două teme specifice *rope-trick*-ului: a) magicieni tăind în bucăți propriile lor membre, sau pe cele ale unui alt individ, pentru a le lipi apoi la loc; b) vrăjitori și vrăjitoare dispărînd în aer cu ajutorul unor sfori subțiri. Asupra celui de al doilea motiv vom reveni mai târziu. Toate legendele europene sînt legate

¹¹ *Silva Gadelica* (Londra, 1892), vol. II, p. 321–322; Jacoby, *op. cit.*, p. 470, citează o variantă identică, după *Erin, Eine Sammlung irisches Erzählungen*, VI, pp. 130 și urm.

¹² *Memoirs of the Emperor Jahangir*, p. 102, reprodus de Yule-Cordier, p. 318: „They produced a chain of 50 cubits in length; and in my presence threw one of it towards the sky, where it remained as if fastened to something in the air. A dog was then brought forward, and being placed at the lower end of the chain, immediately ran up, and reaching the other end, immediately disappeared in the air. In the same manner a hog, a panther, a lion, a tiger were successively sent up the chain, and all equally disappeared at the upper end of the chain. At last they took down the chain and put it into a bag, no one ever discovering in what way the different animals were made to vanish into the air on the mysterious manner above described.“ („Ei au scos un lanț lung de 50 de coți; și în fața mea au aruncat un capăt spre cer, unde a rămas ca agățat de ceva în aer. A fost adus apoi un câine, care, după ce a fost plasat la capătul cel mai de jos al lanțului, a început imediat să fugă în sus și, atingînd celălalt capăt, a dispărut imediat în aer. În același fel au fost trimiși succesiv pe lanț un porc, o panteră, un leu, un tigr, care au dispărut și ei toți la capătul cel mai de sus al lanțului. La sfîrșit, au tras jos lanțul și l-au pus într-un sac, nimeni nedescoperind vreodată în ce mod diferitele animale au fost făcute să dispară în aer, așa misterios cum s-a văzut mai înainte.“)

¹³ Cf. exemplele culese de Jacoby; pp. 466–467, 472–473.

de lumea magicienilor: cele din prima categorie sînt probabil de origine savantă. Iată cum s-a produs la Göttingen, în 1777, magicianul Johann Philadelphia: a fost tăiat în bucăți și pus într-un butoi. Dar cum butoiul a fost deschis prea repede nu s-a găsit înăuntru decît un embrion, care nu avu- sese timpul să se dezvolte, așa că magicianul n-a mai înviat niciodată. În Evul Mediu, se povestea o legendă similară a lui Virgiliu, iar Paracelsus a relatat povestiri asemănătoare din ținutul Siebengebirge.¹⁴ În lucrarea sa *Disquisitiones magicae* (1599), Debrios povestește că magicianul Zedecheu Evreul, care trăia pe vremea lui Ludovic cel Pios, arunca oamenii în aer, le tăia membrele și le punea apoi la loc.¹⁵

Să notăm în trecere că Sahagun relatează fapte de același gen săvîrșite de huastecii din Mexic. Este vorba despre o categorie de magicieni numiți *motetequi*, în traducere literală „cei care se taie ei înșiși“. Magicianul *motetequi* se tăia singur în bucăți pe care le punea sub o pătură; apoi intra și el sub pătură pentru a ieși aproape imediat fără cea mai mică zgîrietură.¹⁶ Jahangir notase același procedeu la jonglerii din Bengal: omul tăiat în bucăți era acoperit cu un cearșaf; un jongler se strecura sub cearșaf și, în clipa următoare, omul sărea în picioare.¹⁷

Ipoteze

S-a încercat explicarea „miracolului frîngției“ fie prin sugestie colectivă, fie prin extraordinara îndemînare a jonglerilor.¹⁸ La rîndul lui, A. Jacoby atrăsese atenția asupra caracterului fabulos, de *Sagen*, al majorității povestirilor paralele europene.¹⁹ Dar oricare ar fi explicația pentru

¹⁴ Jacoby, p. 464. Cu privire la legendele relatate de Paracelsus, cf. W. Mannehardt, *Germanische Mythen*, pp. 64 și urm.

¹⁵ Jacoby, pp. 464–465.

¹⁶ Eduard Seler, „Zauberei in alten Mexico“ (*Globus*, vol. 78, 1900, pp. 89–91), reprodus în *Gesammelte Abhandlungen zur Americanischen Sprach- und Alterthumskunde*, II, (Berlin, 1904), pp. 78–86, în special p. 85.

¹⁷ *Memoirs of the Emperor Jahangir*, p. 99, reprodus de Yule-Cordier, p. 318.

¹⁸ A. Lehmann, *art. cit.*, respinge ipoteza sugestiei și explică *rope-trick*-ul prin prestidigitație.

¹⁹ *Op. cit.*, pp. 464–474 și *passim*.

care am înclina, sugestie sau prestidigitatie, problema *rope-trick*-ului nu mi se pare încă rezolvată. De ce a fost inventat acest tip de jonglerie? De ce a fost ales exact acest scenariu — ascensiunea unei frînghii, tăierea membrilor unui ucenic urmată de învierea acestuia — spre a-l impune, prin sugestie sau autosugestie, imaginației publicului? Altfel spus, miracolul frînghiei, sub forma lui actuală de scenariu imaginar, de povestire fabuloasă sau de jonglerie, are o *istorie*, iar această istorie nu poate fi elucidată decît ținîndu-se seama de rituri, de simboluri și de credințele religioase arhaice.

Trebuie să distingem două elemente: 1^o tăierea în bucăți a ucenicului; 2^o ridicarea în aer cu ajutorul unei frînghii. Amîndouă sînt caracteristice riturilor și ideologiei șamanice. Să analizăm, pentru început, prima temă. Se știe că, în timpul „viselor inițiatice“, ucenicii șamani asistă la propria lor sfîrtecare de către „spirite“ sau „demoni“ care joacă rolul unor maeștri ai inițierii: li se taie capul, corpul le este sfîșiat în bucăți, li se curăță oasele etc., iar, la sfîrșit, „demonii“ pun fiecare os la locul lui și acoperă totul cu o carne nouă.²⁰ Ne aflăm în fața unor experiențe extatice de structură inițiativă: moartea simbolică este urmată de reînnoirea organelor și de învierea candidatului. Nu este lipsit de interes să amintim că viziuni și experiențe de același gen sînt cunoscute și la australieni, eschimoși, triburile americane și africane.²¹ Cu alte cuvinte, este vorba despre o tehnică inițiativă arhaică. Interesant e că și un rit tantric himalaian — *tchoed* — comportă sfîrtecarea simbolică a neofitului: acesta asista la decapitarea și la tăierea sa în bucăți de către *dākinī* sau de către alți demoni.²² Tăierea membrilor ucenicului și învierea lui de către fachir pot fi considerate drept un scenariu de inițiere șamanică aproape complet desacralizat.

²⁰ Vezi *Le Chamanisme*, pp. 47 și urm. Cf. și H. Findeisen, *Schamanentum* (Stuttgart, 1957), pp. 50 și urm.

²¹ Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 55 și urm.

²² Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 384 și urm.; *Id.*, *Le Yoga*, pp. 320 și urm. (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 275 și urm. — *n. t.*)

Cel de-al doilea element șamanic pe care l-am identificat în *rope-trick*: ascensiunea la Cer cu ajutorul unei frînghii, ridică o problemă mai complexă. Există, desigur, mitul arhaic și extrem de răspândit al copacului, frînghiei, muntelui, scării sau podului care legau, la începutul Timpurilor, Cerul de Pământ, și care asigurau comunicarea între lumea Zeilor și cea a oamenilor. Ca urmare a unui păcat al Strămoșului mitic, această comunicare a fost întreruptă: copacul, frînghia sau liana au fost tăiate.²³ Mitul acesta nu se limitează la zonele dominate de șamanism în sens strict, dar joacă un rol considerabil în mitologiile șamanice și în ritualurile extatice ale șamanilor.

Mituri tibetane ale frînghiei cosmice

Mitul scării sau al frînghiei care legau Cerul de Pământ este destul de cunoscut în India și în Tibet. Buddha a coborât din Cerul Trayastrișă pe o scară, cu intenția de a „umbla printre oameni”: din capătul de sus al scării, se puteau vedea deasupra toate *Brahmāloka*, iar jos, adâncurile Infernului, căci scara era o adevărată *Axis mundi* înălțată în Centrul Universului.²⁴ Această scară miraculoasă este reprezentată în basoreliefurile de la Bharhut și de la Sañcî, iar, în pictura budistă tibetană, servește și oamenilor pentru a urca la Cer.²⁵

Potrivit tradițiilor tibetane prebudiste (Bon), la început exista o frînghie care lega Pământul de Cer. Zeii coborau din Cer de-a lungul acestei frînghii ca să-i întâlnească pe oameni. După „căderea în păcat” a omului și apariția morții, legătura între Cer și Pământ a fost întreruptă.²⁶ Primul Rege al Tibetului ar fi coborât și el din Cer cu ajutorul unei frînghii.

²³ Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 419 și urm.; *Id.*, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 88 și urm.

²⁴ Ananda K. Coomaraswamy, „*Svayāmalrpnā: Janua Coeli*” (*Zalmoxis*, II, 1939, pp. 3–53), pp. 27, n. 8, 42, n. 64.

²⁵ Giuseppe Tucci, *Tibetan painted scrolls* (Roma, 1949), vol. II, p. 348, și *tanka* nr. 12, pp. 14–22.

²⁶ Mathias Hermanns, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter* (Köln, 1956), pp. 42–43. Cf. și H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion* (Wiesbaden, 1951), p. 153.

Primii regi tibetani nu mureau: ei urcau înapoi la Cer.²⁷ Dar, de cînd frînghia a fost tăiată, numai sufletele pot urca la Cer, în momentul morții; cadavrele rămîn pe Pămînt.²⁸ În multe practici magice, în special în practicile Bon, se încearcă, chiar și în zilele noastre, ascensiunea la Cer cu ajutorul unei frînghii magice²⁹, și se crede că, atunci cînd mor, oamenii pioși sînt ridicați în Cer cu o frînghie invizibilă.³⁰

Toate aceste credințe exprimă diferitele aspecte ale unei doctrine care poate fi rezumată astfel: 1° în timpurile mitice, era ușor să comunici cu Cerul, căci o frînghie (sau un copac, un munte etc.) lega Pămîntul de Cer; 2° Zeii coborau pe Pămînt, și Regii — ei înșiși de origine celestă — urcau înapoi la Cer de-a lungul unei frînghii după ce își îndepliniseră misiunea pe Pămînt; 3° în urma unui eveniment catastrofal, care ar putea fi asimilat „căderii în păcat“ din tradiția iudeo-creștină, frînghia a fost tăiată și, din această cauză, căile de legătură reale dintre Cer și Pămînt au devenit impracticabile; 4° catastrofa a modificat în același timp și structura Cosmosului (despărțirea definitivă a Cerului de Pămînt) și condiția umană, căci omul a devenit muritor; altfel spus, de atunci el cunoaște despărțirea dintre trup și suflet; 5° într-adevăr, din momentul în care s-a produs catastrofa primordială, numai sufletul poate urca în clipa morții la Cer; 6° există totuși privilegiați (oameni pioși sau magicieni) care, și în zilele noastre, reușesc să urce la Cer cu ajutorul unei frînghii.

Doctrina pe care am rezumat-o pare destul de veche. Ea este atestată nu numai la tibetani și în Asia Centrală, ci și în alte regiuni ale lumii. Ideologia experienței mistice a șamanilor s-a încheșnat pe baza unor asemenea mitologii ale „Raiului“ și ale „căderii“.³¹ Problema este prea complexă

²⁷ Cf. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 381 și n. 3; Tucci, *Tibetan painted scrolls*, II, pp. 733–734; Hoffmann, *Quellen*, pp. 141, 150, 153, 245; M. Hermanns, *op. cit.*, pp. 37 și urm.

²⁸ H. Hoffmann, *Quellen*, p. 246.

²⁹ H. Hoffmann, *op. cit.*, p. 154; M. Hermanns, p. 42.

³⁰ S.H. Ribbach, *Droga Namgyal* (München-Planegg, 1940), p. 239, n. 7; M. Hermanns, p. 42.

³¹ Cf. *Le Chamanisme, passim*.

ca să o abordăm aici. De altfel, nici nu interesează direct subiectul nostru. Pentru cele urmărite în acest articol, este suficient să reținem că, de la „căderea în păcat“, frînghia a devenit apanajul indivizilor privilegiați: regi, magicieni, călugări. Frînghia îl poate ajuta pe om — sau numai sufletul lui — să urce la Cer. Frînghia e considerată prin excelență mijlocul de a ajunge la Cer pentru a se întâlni cu Zeii. Dar ea nu mai este un bun comun al umanității, nefiind accesibilă decît unui număr limitat de „aleși“.

Sfoara unui șaman negrito

Iată acum cîteva exemple asemănătoare, alese din rîndul populațiilor primitive. În timpul ședinței de vindecare, șamanul (*halak*) triburilor negrito pahang ține între degete fire făcute din frunze de palmier, sau, după alte informații, sfori foarte subțiri. Aceste fire și sfori ajung pînă la Bonsu, zeul ceresc care locuiește deasupra celor șapte etaje ale Cerului. Cît durează ședința, *halak*-ul este direct legat de Zeul ceresc prin respectivele fire sau sfori, pe care acesta din urmă le coboară și le ridică din nou la el după ceremonie.³²

Asta înseamnă că vindecarea este realizată de șaman în timp ce comunică direct cu Zeul ceresc și, în ultimă instanță, datorită acestei comunicări. Într-adevăr, în timpul ședinței *halak*-ul folosește și pietre magice, desprinse — după cum se crede — din tronul Ființei supreme sau din bolta cerească.³³ Într-un cuvînt, elementul esențial al vindecării este experiența religioasă a șamanului: acesta se simte direct legat de Cer sau de Ființele cerești. Puterea lui vine din faptul că ține între degete un obiect căzut de sus: un fir, o sfoară subțire sau o piatră desprinsă din bolta cerească.

Nu vom discuta aici vechimea acestei credințe. După cum se știe, anumite elemente ale șamanismului malaiez repre-

³² Ivor Evans, *Papers on the Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula* (Cambridge, 1927), p. 20.

³³ Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 62, n. 1, 135; R. Pettazzoni, *L'Onniscienza di Dio* (Torino, 1955), p. 469, n. Cu privire la pietrele magice ca „lumina solidificată“, vezi mai sus, pp. 16 și urm.

zintă influențe recente. De exemplu, concepția Cerului cu șapte etaje este o idee de origine indiană.³⁴ Totuși partea esențială a ritualului șamanului (*halak*) negrito este arhaică. Căci pietrele magice căzute din Cer joacă un rol important în inițierea vindecătorilor (*medicine-men*) australieni și sud-americieni.³⁵ Și, așa cum vom vedea mai târziu, vindecătorii australieni cunosc și ei o frînghie magică, care le permite să se ridice în aer și chiar să urce la Cer.

Stăpînirea frînghiei arată că *halak*-ul are o experiență religioasă destul de amplă. Aceasta se declanșează în urma unei „alegeri divine“. Fenomenul este prea cunoscut ca să mai insistăm asupra lui. Totdeauna este vorba despre o „chemare“ adresată de Ființele supranaturale, „chemare“ însoțită de o serie de simptome psihopatologice.³⁶ Important pentru cercetarea noastră este faptul că, în unele șamanisme, alegerea divină se manifestă printr-un vis în care se vede coborînd din Cer un fir. Un lepcha din Maria-Basti povestește următoarele: „Dacă un om vede, în vis, un fir coborînd din Cer spre el, trebuie să interpreteze acest semn ca un ordin al Cerului ca el să devină șaman (Bong-thing sau Mun). Cei care au fost aleși în acest fel trebuie să se supună și să se consacre funcției de șaman. Se poate întîmpla ca un om să vadă firul coborînd asupra altcuiva. În acest caz, el este obligat să comunice visul său persoanei respective, care trebuie să se supună poruncii. Dacă totuși cineva taie firul în timp ce el coboară asupra persoanei alese, aceasta va muri brusc.“³⁷

Acest document arată clar că: 1^o vocația mistică este rezultatul unei alegeri divine; 2^o alegerea este comunicată viitorului șaman prin imaginea unui fir ce coboară din Cer și se oprește pe capul său; 3^o coborîrea firului are caracterul unei fatalități: e ca și cum destinul individului ar fi dezvăluit

³⁴ Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 253 și urm., 304 și urm.; H.G. Quaritch Wales, *Prehistory and Religion in South-East Asia* (Londra, 1957), pp. 12 și urm.

³⁵ M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 55 și urm., 133 și urm.

³⁶ M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 47 și urm., și *passim*.

³⁷ M. Hermanns, *The Indo-Tibetans* (Bombay, 1954), pp. 51 și urm.

brusc; 4^o într-adevăr, persoana aleasă simte că și-a pierdut libertatea personală: ea se simte prizonieră, „legată“ prin voința Altcuiva, „înlănțuită“. Firul coborât de sus anunță că „vocația“ șamanului a fost hotărâtă de Zei. Și, așa cum reiese din întreaga istorie a șamanismului, nesupunerea față de decizia divină echivalează cu moartea.

*India: frînghii cosmice
și țesătură pneumatică*

În speculațiile cosmologice și fiziologice indiene, imaginea frînghiei și cea a firului sînt foarte mult utilizate. Pe scurt, s-ar putea spune că rolul lor este de a asambla într-un agregat unic *orice unitate vie*, atît Cosmosul, cît și omul. Astfel de imagini primordiale sînt menite să dezvăluie structura universului, descriind în același timp situația specifică omului. Imaginea frînghiei și a firului reușește să sugereze ceea ce filozofia va explicita mai tîrziu: faptul că orice entitate existentă este, prin însăși natura sa, produsă, „proiectată“ sau „țesută“ de un Principiu superior; și că orice existență în Timp implică o „articulație“ sau o „urzeală“. Trebuie totuși să distingem mai multe teme paralele:

1^o Frînghiile cosmice (adică Vînturile) țin legat la un loc Universul, așa cum suflurile mențin laolaltă și articulează corpul omului. Identitatea între sufluri (*prāṇas*) și Vînturi este atestată chiar în Atharva Veda (XI, 4, 15). Organele sînt legate între ele datorită suflurilor adică, în ultimă instanță, datorită principiului *ātman*. „Eu cunosc firul întins pe care sînt țesute aceste ființe vii; cunosc firul firului, și de asemenea pe marele *brahman*“ (Atharva Veda, X, 8, 38). Acest fir (*sūtra*) este *ātman*, iar în *Bṛhadāraṇyaka Up.*, III, 7, 1, este clar formulată doctrina *sūtratman*: „Cunoști tu, Kāpya, firul prin care sînt legate și lumea aceasta și lumea cealaltă și toate ființele? (...) Cel care cunoaște acest fir, acest agent interior, acela cunoaște pe *brahman*, cunoaște lumile, cunoaște zeii, cunoaște principiul *ātman*, cunoaște tot.“

2^o Cînd, la sfîrșitul lumii, frînghiile de vînt vor fi tăiate (*vraścānam vātarajjūnām*), Universul se va dezintegra

(Maitri Up., I, 4). Și fiindcă „lumea aceasta și lumea cealaltă și toate ființele sînt legate prin aer, ca printr-un fir, (...) se spune despre un mort că membrele lui nu mai sînt ținute strîns (*vyasraṃsis-atāsyāṅgāni*), căci Aerul (= respirația) le leagă ca un fir“ (Brih. Up., III, 7, 2).³⁸ Să adăugăm că idei similare se întîlnesc în China. Chuang Tze (III, 4) afirmă că „cei vechi descriu moartea ca o desfacere a frînghiei pe care Dumnezeu a agățat Viața“.

3^o Soarele leagă lumile de el însuși printr-un fir. Așa cum repetă de nenumărate ori Śatapatha Brāhmaṇa, „Soarele leagă (*samā vayate*) aceste lumi printr-un fir. Or, acest fir nu este altul decît vîntul“ (*vāyuh*, VIII, 7, 3, 10; cf. și VII, 3, 2, 13). „Soarele este veriga de legătură, de vreme ce aceste lumi sînt legate de Soare prin cele patru puncte cardinale“³⁹ (Śat. Br., VI, 7, 1, 17). Soarele e numit cel „bine împletit“, „pentru că el coase împreună zilele și nopțile“

³⁸ Corespondența micro-macrocosmos, exprimată prin imaginile firului (sau ale frînghiei) și ale dezarticulării, este amplu elaborată pe vremea Brāhmaṇelor. Ființa umană este „fabricată“ (*samskrta*) prin intermediul ritualurilor (*Kauṣītaki Br.*, III, 8). Preoții adună la un loc și consolidează (*samsthā*) Sinele (*ātman*), spre a fabrica din el un tot perfect (Ait. Br., II, 40, 1–7). Modelul cel mai desăvîrșit al acestei „unificări“ și al acestei „articulări“ este, desigur, mitul ritual al lui Prajāpati. După ce a creat lumile, zeii și vietuitoarele, Prajāpati rămîne „dezarticulat“ (Śatapatha Br., VI, 1, 2, 12). „Restaurarea“ lui Prajāpati este exprimată prin verbul *samskr*, „a pune la un loc“, iar rearticularea lui este identificată simbolic cu construcția altarului focului. „El nu putea să se ridice în picioare, cu articulațiile lui dislocate, și, grație sacrificiilor, zeii le-au pus la loc“ (*samadadhuh*; Śat. Br., I, 6, 3, 35–36). Preotul repetă periodic ceea ce zeii au făcut *in illo tempore*: „el re-unește (*samskaroti*) pe Prajāpati, în întregime și total“ (*sarvaṃ kṛtsnam*; Śat. Br., VI, 2, 2, II). Reintegrarea obținută prin construirea altarului focului va servi drept model activității de integrare a suflurilor și a celorlalte facultăți pentru „a se articula“ Sinele (*ātman*).

³⁹ În legătură cu acest symbolism, Ananda Coomaraswamy amintește un episod în Sarabhanga Jātaka (V, 130) „where the Bodhissatta Jotipāla (the «Keeper of Light»), standing at the center of a field, at the four corners of which there have been set up posts, attaches a thread to the neck of his arrow and with one shot penetrates all four posts, the arrow passing a second time through the first post and then returning to his hand; thus, indeed, he «sews» all things to himself by means of a single thread“ („în care Bodhissatta Jotipāla («Paznicul Luminii») stînd în mijlocul unui teren în colțurile căruia au fost fixați patru stîlpi, leagă un fir de gîtul săgeții sale

(*ibid.*, IX, 4, 1, 8). Această aluzie la conjuncția zilelor și a nopților este solidară cu imaginea vedică a celor două surori — Noaptea și Aurora — care țin timpul, „ asemenea unor țesătoare ce în bună înțelegere, satisfăcute, urzesc împreună firul întins“ (R̥g Veda, II, 3, 6).⁴⁰

⁴⁰ Deoarece leagă Lumea de el însuși printr-un fir, Soarele este Țesătorul Cosmic, și e comparat de nenumărate ori cu un păianjen. „Țesătorul pînzei este, desigur, cel care strălucește acolo, căci el se mișcă de-a lungul acestor lumi ca pe o pînză“ (Śat. Br., XIV, 2, 2, 22). Un *gatha* sacrificial citat în *Kauṣītaki Brāhmaṇa*, XIX, 3 vorbește spre Soare (= Anul) ca despre un păianjen. Mai multe Upanișade folosesc imaginea păianjenului și a pînzei sale respectînd pentru fiecare orientarea religioasă specifică. Cu păianjenul este comparat fie Sinele (*ātman*), fie „nepieritorul“ (*akṣara*), fie Dumnezeu. „Așa cum păianjenul se urcă pe firul său, (...) tot așa din *ātman* ies toate suflurile, toate lumile, toți zeii, toate ființele“ (Bṛhad. Up., II, 1, 20; cf. Maitri Up., VI, 32). „Așa cum păianjenul scoate și retrace (*srjate grhṇate*, literal «toamnă și oprește») (...), în același mod, totul ia naștere în această lume din nepieritorul (*akṣarāt*).“ (Mundaka Up., I, 1, 7). În viziunea unei Upanișade teiste cum este *Śvetāsvatara*, „Zeul unic este cel care, asemenea păianjenului, se înfășoară el însuși în firele ieșite din Materia primordială“ (*pradhāna*, VI, 10).

și cu o singură lovitură străpunge toți cei patru stâlpi, săgeata trecînd a doua oară prin primul stîlp și întorcîndu-se înapoi în mîna sa; deci, într-adevăr, el «leagă» toate lucrurile de el însuși cu ajutorul unui singur fir“) („The Iconography of Dürer's «Knots» and Leonardo's «Concatenation»“ în *The Art Quarterly*, primăvara, 1944, pp. 109–128, p. 121). Coomaraswamy a revenit de mai multe ori asupra simbolismului firului; cf. „*Svayamatṛṇa*: Janua Codi“ (*Zalmoxis*, II, 1939 — publicat în 1941 — pp. 3–51, în special pp. 5 și urm.); „«Spiritual paternity» and the «Puppet-Complex»“ (*Psychiatry*, VIII, august 1945, pp. 25–35, în special p. 29).

⁴⁰ Un simbolism extrem de complicat este elaborat în jurul „țeserii Timpului“. Cf. R̥g Veda, V, 5, 6; IV, 13, 4; Ath. Veda, X, 7, 42 și urm.; X, 8, 37–39 etc. În eseul de față nu vom lua în considerare decît unele aspecte. Să amintim că sacrificiul este „mult întins“ (Śat. Br., III, 8, 2, 2). „A întinde“ sacrificiul înseamnă „a întinde“ „urzeala“ temporală, adică, în ultimă instanță, a face ca Lumea să mai dăinuiască încă un an.

5^o În sfârșit, un număr de texte postvedice identifică pe Țesătorul cosmic fie cu *ātman* sau Brahman, fie cu un Zeu personal cum ar fi Kṛṣṇa din Bhagavad-Gītā. Când, într-un pasaj celebru din *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (III, 6, 1), Gārgī întreabă: „Yājñavalkya, dacă Apele sînt urzeala pe care totul este țesut, pe ce urzeală sînt țesute Apele?“, Yājñavalkya îi răspunde: „Pe aer.“ La rîndul lui, explică Yājñavalkya, aerul este țesut pe Lumile celeste, iar acestea sînt țesute pe Lumile Gandharvilor, și acestea din urmă sînt țesute pe Lumile Soarelui și așa mai departe pînă la lumile lui *Brahmā*. Dar cînd Gārgī îl întreabă: „Dar lumile lui *Brahmā* pe ce urzeală sînt țesute?“, Yājñavalkya refuză să-i răspundă. „O, Gārgī, nu cere prea mult; ia seama să nu-ți crape capul. Întrebările tale se adresează unei divinități dincolo de care nu mai este nimic de întrebat.“ Dar în paragraful următor (III, 7, 1 și urm.), Yājñavalkya afirmă că „agentul interior“ (*antaryāninam*) este adevăratul *Grund* al Universului. Iar acest agent interior este *sūtrātman*, *ātman* închipuit sub forma unui fir.

În Bhagavad-Gītā, Dumnezeu este cel care „țese“ Lumea. Kṛṣṇa se proclamă el însuși Suprema Persoană „prin care este țesut acest Univers“ (*yena sarvam idaṃ tatam*, VIII, 22). „Prin mine sînt țesute toate acestea“ (*mayā tatam idaṃ sarvam*, IX, 4). Și, după teofania orbitoare evocată în cîntul XI, Arjuna exclamă: „Tu ești Zeul Primordial, Spiritul Străvechi (...), prin Tine totul a fost țesut“ (*tvayā tatam viśvam*; XI, 38).⁴¹

⁴¹ „Tot acest Univers stă șirag în Mine ca pietrele prețioase înșirate pe un fir“ (*sūtre maṇigapā iva*), mai spune Kṛṣṇa (VII, 7). Imaginea apare destul de frecvent. „Așa cum firul unei pietre prețioase (*maṇisūtram*) poate trece prin piatră, tot așa toate acestea — adică Gandharvii, Apsarii, animalele și oamenii — sînt înșirate pe asta (adică pe Soare, *Vāyu*, *prāṇa*, Brahman)“; *Jaimīnya Upaniṣad Brāhmaṇa*, III, 4, 13; III, 5, 1; citat de Coomaraswamy, *Svayāmatṛṇā*, p. 5). A. Coomaraswamy amintește un pasaj din *Tripurā Rahasya*, unde este vorba despre un oraș și despre locuitorii săi, iar Spiritul (*pracāra*, literal „Migratorul“ sau „Cel care purcede“) afirmă că fără el locuitorii „ar fi împrăstiați și pierduți ca niște perle fără firul șiragului“ («*Spiritual Paternity*», p. 31).

Țesut și condiționare

După cum se vede, situația Țesătorului Primordial este analogă aceleia a Păianjenului Cosmic; el este asimilat fie Soarelui, fie unui principiu transpersonal (ātman-Brahman), fie unui Zeu personal. Dar, oricare ar fi natura lui, sau forma sub care se manifestă, Creatorul este, în toate contextele, un „țesător“; ceea ce înseamnă că ține legate de el, prin fire sau frînghii invizibile, Lumile și ființele pe care le produce (mai exact: pe care le „ejectează“ din el).

A dobîndi existența și a exista în Timp, a dăinui, înseamnă a fi proiectat de Creator și a rămîne legat de el parcă printr-un fir. Chiar cînd accentul cade — încă de pe vremea Brăhmașelor, dar mai cu seamă în Upanișade — pe necesitatea de a „unifica“ și de a articula suflurile pentru a făuri Persoana Nemuritoare, ātman, este totdeauna vorba despre o „creație“: se creează modalitatea de acces la o existență transpersonală, se modelează instrumentul cu care se obține nemurirea. Fapt remarcabil, chiar în Upanișade (unde problema era cu totul alta, anume: cum să se dea expresie experienței inefabile a descoperirii și cuceririi Sinelui?), imaginea firului este utilizată referitor la ātman. Se pare deci că principalele curente ale spiritualității arhaice indiene au fost alimentate de ideea-forță că tot ce este viu, real, existent (fie în Timp, fie în atemporalitate) este prin excelență o unitate perfect asamblată și articulată. Înainte de a descoperi că Ființa este Unu, gîndirea speculativă indiană a descoperit că dispersia și dezarticularea echivalează cu neființa; că, pentru ca ceva să existe cu adevărat, trebuie să fie unificat și integrat. Iar imaginile cele mai potrivite pentru a exprima toate acestea erau firul, păianjenul, urzeala, țesutul. Pînza de păianjen arăta în chip strălucit posibilitatea de a „unifica“ spațiul pornind dintr-un Centru și legînd între ele cele patru puncte cardinale.

Imagini, mituri, speculații

Aceste imagini și speculații sînt rodul unor experiențe profunde. Ori de cîte ori omul capătă conștiința propriei

situații existențiale, adică a modului său specific de a exista în Cosmos, și își asumă acest mod de existență, el exprimă experiențele decisive prin imagini și mituri care se vor bucura apoi de o situație privilegiată în tradiția spirituală a omenirii. O analiză atentă ne va permite să redescoperim situațiile existențiale care au prilejuit apariția simbolismului indian al firului și al țesutului.

Creația cosmogonică și Cosmosul sînt simbolizate prin actul țesutului. Conform **Brāhmaṇelor**, Universul există pentru că toate părțile sale constituie un agregat, pentru că urzeala spațio-temporală este „întinsă“ prin sacrificiu. Dar această concepție a țeserii Universului și a rearticulării lui **Prajāpati** prin misterioasa magie a sacrificiului nu este prea veche. **Prajāpati**, care se epuizează și se dezarticulează creînd Lumea, zeii și ființele vii, reprezintă o idee religioasă proprie **Brāhmaṇelor**. Chiar conform acestor texte însă, **Prajāpati** este cel care a creat Universul, iar sacrificiul nu face decît să-i prelungească existența. Exaltarea Sacrificiului atotputernic nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere că și pentru **Brāhmaṇe** Cosmosul are un autor.

Soarele, Zeii sau Brahman „țes“ Lumea. *Urzeala depinde deci de un urzitor*. Universul este fabricat de altcineva și, mai mult, este legat prin sfori subțiri de autorul său. Creația nu este complet despărțită de Creatorul său: ea este legată de el ca printr-un cordon ombilical. Acest lucru este important, căci atunci Lumile și ființele nu sînt și nu pot fi „libere“. Ele nu se pot mișca conform propriei lor voințe. Firul care le leagă de Autorul lor le ține în viață, dar și într-o stare de dependență. „A trăi“ înseamnă fie a fi „țesut“ de o Putere misterioasă care urzește Universul, Timpul și Viața, fie a fi legat printr-un fir invizibil de un stăpîn (Soarele, Brahman, Zeu personal). În ambele cazuri, „a trăi“ înseamnă a fi condiționat, a depinde de altcineva. Acest „altcineva“ poate fi Dumnezeu, ori un Principiu impersonal, misterios, destul de greu de identificat, dar a cărui prezență este resimțită în orice existență temporală; într-adevăr, orice ființă umană simte că este în același timp rezultatul propri-

ilor sale acte și al unei intervenții exterioare, dat fiind că este „țesută“, adică indestructibil legată de propriul ei trecut; ea simte că reprezintă o „urzeală“, iar, în gândirea speculativă indiană, aceasta ajunge, la un moment dat, să fie considerată inalterabilă, în sensul că „țesătura“ nu mai e întreruptă prin moartea individului, ci se prelungește de la o existență la alta, constituind, de fapt, rațiunea de a fi a nenumăratelor transmigrări.

Probabil că una dintre rădăcinile ideii de karman trebuie căutată în speculațiile privitoare la țesutul cosmic și la urzeala constituită din seria neîntreruptă a sacrificiilor. Nu vom aborda aici problema originii ideii de karman. Să spunem numai că această idee nu apare în mediul călugărilor, care se simt legați ca prin niște fire de un Zeu personal; ea se conturează în gândirea filozofică în momentul când se descoperă că omul este rezultatul propriilor sale acte rituale, simțindu-se adică legat prin sine însuși de sine însuși. Insistența cu care se meditează asupra faptului că orice om se înserează într-o serie de evenimente temporale, că face parte dintr-o țesătură, că nu mai poate scăpa de propriul său trecut, dovedește că este vorba despre o gândire pe care nu o mai pot satisface soluțiile rituale, folosite în societățile primitive și arhaice, de regenerare periodică a Timpului (regenerarea implicând abolirea trecutului).⁴²

Imaginea firului, a frînghiei, a legării, a țesutului este ambivalentă: ea exprimă o situație privilegiată (a fi legat de Zeu, a fi în relație cu acel *Urgrund* cosmic) și în același timp o situație de plîns, tragică (a fi condiționat, înlănțuit, predestinat etc.). În ambele cazuri, *omul nu este liber*. Dar în primul caz, el trăiește într-o permanentă *comunicare cu Creatorul său* ori cu *Urgrund-ul* cosmic; în cel de al doilea, dimpotrivă, se simte *prizonierul unui destin*, înlănțuit prin „magie“ sau prin propriul lui trecut (prin suma actelor sale).

O ambivalență similară poate fi descoperită și în alte expresii ale simbolismului indian al legării pe care l-am

⁴² Referitor la această problemă, vezi *Le Mythe de l'Éternel Retour* (Paris, 1949).

discutat într-o lucrarea anterioară.⁴³ Varuṇa ca și Vṛtra, dar și divinitățile morții sînt „maestri ai legăturilor“: ei leagă și paralizează ființele vii, înfășoară morții cu sfori, iar Vṛtra „înlănțuie“ Apele. În simbolismul indian al legării domină elementele magice: omul legat este paralizat, sortit morții. Într-adevăr, găsim aceleași imagini și formule ale legării în vrăjitorie, în demonologie și în mitologia morții. Și totuși, Varuṇa și Indra dezleagă oamenii, îi „eliberează“ (Indra „eliberează“ și Apele, „înlănțuite“ de Vṛtra în adîncul muntelui). Altfel spus, acești zei au „puterea de a lega și puterea de a dezlega“ (Matei 16, 19 etc.).

Un alt exemplu: Yoga este prin excelență mijlocul de a se elibera din sclavia inerentă condiției umane. Prin Yoga, se obține libertatea absolută. Or, termenul *yoga* semnifică oarecum acțiunea de „legare“; rădăcina *yuj*, „a uni“, se regăsește în latinescul *jungere*, *jugum*, ca și în „jug“, *yoke*. Acest lucru este ușor de înțeles dacă ne amintim că Yoga este înainte de toate o tehnică ce urmărește perfectă stăpînire a corpului, „subjugarea“ organelor și a facultăților psihomentele. Este vorba deci de a pune în contact, a articula și a unifica activitatea organelor cu fluxul psihomental. *Yukta* este cel „unificat“; dar este și cel aflat în stare de joncțiune cu Dumnezeu.

Frînghii și marionete

Toate aceste imagini — ale Vînturilor ca frînghii cosmice, ale aerului care țese organele și le menține pe toate laolaltă, ale Sinelui (*ātman*) ca fir, ale Păianjenului, Soarelui și Zeilor țesători — se leagă de alte concepții arhaice, cum ar fi aceea a firului Vieții, a destinului ca țesătură, a zeitelor sau zînelor țesătoare etc. Subiectul este prea vast pentru a fi abordat aici. Vom spune totuși cîteva cuvinte cu privire la rolul frînghiei și al firului în magie. Nu numai că se crede că magicienii își vrăjesc victimele cu ajutorul frînghiilor și al

⁴³ „Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds“ (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1947–1948, pp. 5–36; reprodus în *Images et Symboles*, Paris, 1952, pp. 120–163[trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 114–154 — n. t.]).

nodurilor, dar se consideră chiar că pot zbura în aer sau dispărea în Cer cu ajutorul unui capăt de frînghie. Multe legende europene, medievale și postmedievale, ne arată vrăjitori sau vrăjitoare evadînd din închisoare, sau părăsind rugul în flăcări cu ajutorul unui fir de ață sau al bucății de sfoară ce le-au fost aruncate.⁴⁴ Această ultimă temă folclorică amintește în mod bizar de *rope-trick*-ul indian.

După cum se vede, frînghia nu este numai mijlocul exemplar de comunicare între Cer și Pămînt, ea este de asemenea o imagine cheie a speculațiilor privitoare la Viața cosmică, la existența și destinul uman, la cunoașterea metafizică (*sūtrātman*) și, prin extensie, la știința ocultă și la puterile magice. În culturile arhaice, știința ocultă și puterile magice implică totdeauna capacitatea de a zbura în aer și de a se ridica la Cer.⁴⁵ Escaladarea șamanică a copacilor este, prin excelență, un rit de ridicare la Cer. Este semnificativ faptul că, în imagistica tradițională indiană, escaladarea copacului indică atît posesia unor puteri magice, cît și posesia gnozei metafizice. Am văzut că jonglerul din *Suruci-Jātaka* se urcă într-un copac cu ajutorul unei frînghii magice, pentru a dispărea apoi în nori. Aceasta este o temă folclorică, dar ea e atestată și în textele savante. De exemplu, *Pañcavimśa Brāhmaṇa* (XIV, I, 12–13), vorbind despre cei care se urcă în vârful marelui Copac, precizează că cei care au aripi — adică *cei care știu* — reușesc să zboare, pe cînd ignoranții, lipsiți de aripi, cad pe pămînt. Și aici regăsim deci succesiunea: escaladarea copacului, cunoașterea ezoterică, ascensiunea la Cer, adică, în contextul ideologiei indiene, transcenderea lumii acesteia și eliberarea. Or, așa cum vom vedea imediat, regăsim același lanț de elemente la vrăjitorii din societățile primitive.

Ar fi util să comparăm imaginile și speculațiile indiene cu simbolismul grec și germanic al legării și al țesutului. Am abordat tangențial această problemă într-o lucrare anterioară.

⁴⁴ Vezi cîteva exemple în A. Jacoby, *op. cit.*, pp. 467 și urm.

⁴⁵ Cf. M. Eliade, „Symbolisme du Vol Magique“ (*Numen*, III, 1956, pp. 1–13), reprodus în *Mythes, rêves et mystères* (Paris, 1957), pp. 133 și urm.

Cartea lui Onians, *Origins of European Thought*, conține și ea un mare număr de fapte și de analize pătrunzătoare cu privire la simbolurile și ritualurile — solidare și totuși distincte — ale legării, țesutului și torsului în Grecia și la vechile popoare din Europa.⁴⁶ Problema este extrem de vastă și nu avem pretenția să elucidăm aici toate complicațiile. Deocamdată, să amintim doar că imaginea frînghiei care leagă Cosmosul și pe om de Zeul suprem (sau de Soare) este atestată și în Grecia. Platon folosește această imagine când vrea să sugereze condiția umană și totodată mijlocul de a o perfecționa. „Să considerăm, scrie el, să considerăm că fiecare dintre noi, ființele însuflețite, este o *marionetă* fabricată de Zei: construirea ei a fost poate pentru aceștia o simplă distracție, sau poate că au privit-o cu o oarecare seriozitate: căci, într-adevăr, acesta este un lucru despre care nu știm nimic! Dar ceea ce știm foarte bine e că stările despre care am vorbit sînt în noi asemenea unor *sfori sau frînghii interioare*, care ne trag și care, opunîndu-se unele altora, ne împing în sensuri inverse, spre acțiuni contrare; în aceasta constă diferența care desparte virtutea de viciu. Într-adevăr, numai una dintre *ele* este frînghia căreia fiecare trebuie totdeauna să i se supună și de care nu trebuie cu nici un chip să se dezlege, în vreme ce forței de tracțiune a celorlalte sfori trebuie să i se împotrivescă; și aceasta este *frînghia aurită și sfîntă a rațiunii...*“ (Lois, 644).

Aurea catena Homeri

Imaginea derivă cu siguranță din celebrul „lanț de aur“ cu care Zeus putea trage toate lucrurile spre el. Este binecunoscut începutul cîntului VIII al *Iliadei*: după ce a adunat toți zeii pe Muntele Olimp, Zeus le interzice să-i ajute pe troieni ori pe danai, amenințîndu-i pe recalitrânți că-i va arunca în Infern. Căci, continuă Zeus, „vă dați prea bine seama că sînt mai puternic decît toți zeii. Iată, încercați și veți vedea cu toții. Legați de cer un lanț cu inele de aur,

⁴⁶ R.B. Onians, *The Origins of European Thought* (Cambridge, 1951, ediția a 11-a, 1954), în special pp. 349 și urm.

apoi atârnați-vă de el, voi toți, zei și zeițe; nu veți putea să-l trageți din cer pe pământ pe Zeus, stăpînul suprem, oricît v-ați da osteneala. Dar dacă eu însumi, cu dinadinsul, aș vrea să trag, pământul întreg și marea, laolaltă cu voi l-aș trage în cer. Aș lega apoi lanțul în vîrfurile Olympului, și toate ale lumii ar flutura în slăvi, întru pedeapsa voastră. Iată cu cît sînt mai puternic decît toți zeii și oamenii!” (VIII, 17–27)*. Așa cum am spus, este vorba despre transpunerea unui joc al adolescenților. Într-adevăr, „grecii cunoșteau ca și noi (...) jocul ce opune două echipe trăgînd de aceeași frînghie în direcții opuse pentru a-și încerca forțele. Tocmai la o întrecere de genul acesta îi invită Zeus pe ceilalți zei. Numai că, de data asta, nu se mai trage pe orizontală, ci pe verticală, Zeus rămînînd singur în înălțimile cerului, în vreme ce jos toți ceilalți zei se vor agăța de pământ. Zeus susține sus și tare că va trage atunci pînă în Olimp și zeii și pământul, iar apoi va agăța totul, ca pe un trofeu, de unul dintre vîrfurile muntelui divin“.⁴⁷

Nu este imposibil ca această anecdotă să reflecte amintirea estompată a unei teme mistice indo-europene. Dar pentru cercetarea noastră importante sînt îndeosebi interpretările simbolice ale frînghiei de aur. Într-adevăr, chiar din epoca arhaică, frînghia de aur a lui Zeus a fost interpretată ca evocînd „fie legăturile care mențin universul într-o unitate indestructibilă, fie pe cele care îl unesc pe om cu puterile superioare“ (P. Lévêque, *op. cit.*, p. 11). Astfel, în poemul orfic pe care savanții l-au numit *Teogonia rapsodică*, Zeus adresează Noptii următoarea întrebare: „O, mamă, cea mai nobilă dintre zeități, Noapte divină, spune-mi cum să-mi întemeiez falnica dominație asupra nemuritorilor? Cum să fac ca, prin grija mea, întregul să fie unu, iar părțile distincte? — Învăluie toate lucrurile în eterul inefabil, apoi așază în mijloc cerul, și pământul nesfîrșit, și marea, și toate constelațiile care împodobesc cerul. Dar cînd vei

* Traducere de Cezar Baltag, în Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică, București, 1991, p. 251 (n. t.).

⁴⁷ Editorii Colecției Universităților din Franța, *Iliade*, vol. II, p. 26, n. 1, citați de P. Lévêque, *Aurea Catena Homeri* (Paris, 1959), p. 8.

înconjura toate aceste lucruri cu o legătură solidă, agățînd de eter un lanț de aur..." (P. Lévêque, *op. cit.*, p. 14).

Desigur, este vorba despre o idee arhaică, deoarece Zeus cere sfat unei divinități cosmologice, Noaptea. „În plan spiritual sîntem aproape de Noaptea pe care o înfățișează cîntul al XIV-lea din *Iliada*, destul de puternică pentru a-l salva pe Hypnos de mînia stăpînului zeilor (...); aproape și de Noaptea primordială din *Teogonia* lui Hesiod (v. 116 și urm.). Nimic nu ne împiedică să considerăm că această parte a *Teogoniei rapsodice* aparține unei epoci destul de îndepărtate, probabil chiar secolului al VI-lea înaintea erei noastre, dacă nu prin forma ei, cel puțin prin elementele pe care le pune în joc. Așadar imaginea homerică a lanțului de aur a fost probabil utilizată, spre sfîrșitul epocii arhaice, în mediile orifice, în chip de explicație cosmologică" (P. Lévêque, *op. cit.*, p. 15).

În lucrarea sa *Theaitetos*, Platon identifică lanțul de aur cu soarele. Socrate i se adresează tînarului Theaitetos: „Și, pe deasupra, ca supremă dovadă, adaug funia de aur, silindu-te să recunoști că prin ea Homer înțelege soarele și nimic altceva. El arată limpede că, atîta timp cît se mișcă bolta cerească și soarele, toate există și au o viață, la zei și la oameni, în timp ce, dacă s-ar opri ca prinse în lanțuri, ar pieri toate nimicite și ar ajunge cu susul în jos, cum se spune" (*Theaitetos*, 153 c.d.)*.

În *Republica* (X, 616 b-c), deși nici soarele, nici lanțul de aur nu sînt menționate, Platon utilizează o imagine similară. Explicînd structura Universului, el vorbește despre o „lumină întinsă de sus de-a lungul întregului cer și pămînt, ca o coloană, asemănătoare cel mai mult cu curcubeul, doar că mai strălucitoare și mai pură. În dreptul ei, sufletele ajungeau după un drum de o zi și acolo vedeau, întinzîndu-se, în mijlocul luminii, capetele legăturilor sale ce pomeau din cer; căci această lumină prinde laolaltă cerul, precum funiile ce leagă o corabie, țînînd astfel laolaltă întreaga boltă roti-

* Traducere de Marian Ciucă, în Platon, *Opere*, vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 196 (n. t.).

toare.“* (cf. și P. Lévêque, *op. cit.*, p. 20; sublinierea ne aparține.) Astfel, Platon utilizează de două ori imaginea unei frînghii luminoase care înconjoară ca un lanț Universul și articulează diferitele sale părți într-o unitate. Să adăugăm că alți autori greci au văzut în lanțul de aur planetele, sau cele patru elemente, sau motorul imobil al lui Aristotel sau *heimarménè*.

Cealaltă interpretare a lanțului de aur, anume valorizarea lanțului ca legătură spirituală între Pămînt și Cer, între om și puterile superioare, prelungește și completează simbolismul cosmologic. Macrobius, în al său *Comentariu asupra visului lui Scipio*, consideră că, „de vreme ce totul se în-lănțuie prin succesiuni continue și merge coborînd în trepte de la primul la ultimul nivel, observatorul judicios și profund trebuie să descopere că, de la Dumnezeu suprem și pînă la viața cea mai umilă, totul se unește și se leagă prin legături reciproce și pururea indisolubile; acesta este minunatul lanț de aur pe care Homer ni-l descrie ca fiind agățat, prin mîna lui Dumnezeu, de bolta cerului și coborînd pînă la pămînt“ (I, 14, 15; cf. și Lévêque, *op. cit.*, p. 46). Aceași idee apare în *Comentariu la Gorgias* de Olympiodor și în *Comentariu la Timaios* de Proclus (P. Lévêque, *ibid.*, pp. 47–48). Pe de altă parte, nu e lipsit de interes să semnalăm că, pentru Pseudo-Dionisie Areopagitul, imaginea lanțului de aur a servit ca simbol al rugăciunii. Iată ce scrie el în *Nume divine*: „Să ne străduim deci să ne înălțăm prin rugăciunile noastre pînă la culmea acestor raze divine și binefăcătoare, tot așa cum, dacă l-am apuca, pentru a-l trage în mod constant spre noi cu amîndouă mîinile alternativ, un lanț infinit de luminos care ar atîrna din înaltul cerului și ar coborî pînă la noi, am avea impresia că îl tragem în jos, dar în realitate efortarea noastră nu ar putea să-l miște, căci el ar fi în același timp prezent și sus și jos, și mai curînd noi am fi cei care ne-am înălța spre cele mai înalte splendori ale unor raze extraordinar de luminoase. Și tot așa, dacă ne-am afla pe un vapor și ni s-ar fi aruncat, spre a ne ajuta, niște

* Traducere de Andrei Cornea, în Platon, *Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 438 (n. t.).

funii legate de o stîncă, în realitate, nu am trage stîncă către noi, ci noi înșine și cu noi, vaporul, am fi remorcați către stîncă“ (*Nume divine*, 3, 1).

Să reținem că, așa cum speculația filozofică indiană a utilizat neconținut imaginile arhaice ale frînghieii, firului și țesutului, tot așa teozofii și gânditorii greci au dat vreme îndelungată felurite interpretări venerabilului mit al frînghieii de aur a lui Homer. Și tot ca în India, deși într-o perspectivă diferită, imaginea frînghieii de aur a servit drept punct de plecare atît unor teorii cosmologice, cît și descrierii condiției umane. Să adăugăm că *aurea catena Homeri* a continuat să alimenteze reflecția filozofică pînă în secolul al XVIII-lea. Un opuscul anonim de inspirație rozicruciană, *Aurea Catena Homeri, oder Eine Beschreibung von dem Ursprung der Natur und natürlichen Dingen*, a jucat un rol important în formarea gândirii tînărului Goethe.

„Frînghia astrală“

Imaginea frînghieii este uneori utilizată pentru a se sugera raporturile dintre spirit (*noús*) și suflet (*psyché*). În scurta sa lucrare intitulată *Cu privire la Daimon al lui Socrate* (22), Plutarh afirmă că partea „aflată în interiorul corpului este numită *psyché*, iar partea necoruptă este numită *noús*“. Și, continuă Plutarh, *noús* „se leagănă deasupra capului și atinge extremitatea craniului: el poate fi comparat cu o frînghie pe care trebuie să o ținem și cu care trebuie să dirijăm partea inferioară a spiritului, atîta vreme cît ea se arată ascultătoare și nu e subjugată de poftetele cărnii“.

Concepția despre *noús* văzut ca o frînghie a fost probabil dezvoltată de neoplatonicieni pe baza textului lui Platon referitor la oamenii-marionete creați de Zei și la lanțul de aur al rațiunii. Dar nu este exclus ca această imagine să fie expresia unor experiențe parapsihologice. Într-adevăr, conform experiențelor Doctorului H. Carrington și ale lui Sylvan J. Muldoon⁴⁸ recent discutate de Raynor C. Johnson, s-ar părea că anumite ființe umane sînt capabile să simtă și,

⁴⁸ Sylvan J. Muldoon, *The Projection of the Astral Body*, cu o prefață de Dr. H. Carrington (Londra, 1929); *Id.*, *The Case for Astral Body* (1936).

totodată, să vizualizeze un fel frînghie sau de fir care leagă corpul fizic de corpul subtil (ceea ce în jargonul pseudo-ocultist se numește „corpul astral“). Așa cum se exprimă Raynor Johnson: „El spune (*i. e.* S.J. Muldoon) că există un cablu sau o frînghie astrală, de o mare elasticitate, care unește capul corpului astral cu cel al corpului fizic. Pînă la o distanță de 8 la 15 picioare, frînghia exercită o tracțiune sau un control considerabil. Dincolo de această distanță, există un sentiment de libertate, dar frînghia rămîne prezentă, chiar dacă e foarte subțire, și-și păstrează mereu aceeași grosime (...). După ce corpul astral s-a depărtat depășind raza de acțiune a frînghiei (...), aceasta se micșorează și capătă o structură asemănătoare aceleia a unui fir; și, așa cum e de așteptat, fluxul de energie venind din corpul astral către corpul fizic este mult redus (...). Moartea corpului fizic este probabil provocată de secționarea frînghiei astrale.“⁴⁹

Nu vom lua în discuție autenticitatea unor astfel de experiențe. Ne vom mulțumi să constatăm că unii dintre contemporanii noștri occidentali pretind că simt și văd această frînghie subtilă. Lumea imaginară și lumea intermediară a experiențelor extrasenzoriale nu sînt mai puțin reale decît lumea fizică. Desigur, s-ar putea obiecta că autorii pe care i-am citat și-au „imaginat“ experiențele, în mod conștient sau inconștient, în urma lecturii vreunui text al lui Plutarh sau a altor texte asemănătoare.

Frînghii magice

Dar aceasta nu ar infirma autenticitatea unor astfel de experiențe parapsihologice. Căci vindecătorii (*medicine-men*) australieni vorbesc și ei despre o frînghie miraculos legată de corpul lor. Se știa, în urma studiilor lui Howitt, că vindecătorii dispun de o frînghie magică cu ajutorul căreia pretind că pot urca la Cer.⁵⁰ Cercetările recente ale lui Ronald Berndt și ale profesorului A.P. Elkin au adus precizări

⁴⁹ Raynor C. Johnson, *The Imprisoned Splendour* (Londra, 1953), pp. 230 și urm.

⁵⁰ A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (Londra, 1904), pp. 400 și urm.; cf. și Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 133 și urm.

senzaționale asupra acestei frînghii magice. Iată descrierea pe care ne-o dă Elkin. „În timpul inițierii vindecătorilor, în sud-estul Australiei, se provoacă apariția unei frînghii în vindecător cu ajutorul cîntecelor. Această frînghie dă posibilitatea de a săvîrși fapte miraculoase: de exemplu, vindecătorul poate emite lumină din pîntecul său, ca și cum înăuntru ar fi un fir electric. Dar sînt lucruri și mai interesante: de pildă, folosirea frînghiei pentru ascensiunea spre Cer, în copaci ori în spațiu. În timpul demonstrațiilor inițiatice, cînd ceremonia este în toi, magicianul se întinde pe spate sub un copac, face să se ridice frînghia ce-i iese din trup și se cațără pe ea pînă la un cuib aflat în vîrfurile copacului; apoi se deplasează pe alți copaci, iar la apusul soarelui coboară de-a lungul trunchiului. Numai bărbații pot vedea această faptă extraordinară, care este precedată și urmată de învîrtirea în cerc (*bull-roarer*) și de alte manifestări ale excitației emoționale. În descrierile acestor fapte extraordinare înregistrate de M. Berndt și de mine însumi figurează numele vindecătorilor și amănunte cum ar fi: Joe Dagan, un vrăjitor wongaibon, culcat pe spate la piciorul unui copac, și-a ridicat vertical frînghia și a urcat apoi el însuși, cu capul pe spate, cu corpul liber de orice legătură, cu picioarele depărtate și cu brațele lipite de trup. Ajuns în vîrf, la patruzeci de picioare, a făcut semne cu brațele către cei de jos, apoi a coborît în același fel și, pe cînd stătea liniștit pe spate, frînghia a reintrat în corpul său.“⁵¹

Profesorul A. P. Elkin crede că explicația acestei fapte magice trebuie căutată în dinamismul sugestiei colective. Dar, chiar dacă e vorba despre sugestie colectivă, ar fi interesant de știut de ce acești *medicine-men* au ales tocmai imaginea tradițională a ascensiunii cu ajutorul unei frînghii pe care o poți face să iasă din corp și să reîntre după dorință. Așa cum am spus, se cunosc și alte exemple de *medicine-men* australieni care pretind că urcă la Cer cu ajutorul unei frînghii. Mai interesant este că șamanul triburilor ona, din Țara de Foc, are și el o „frînghie magică“, lungă de aproape trei metri, pe care o scoate din gură și o face să dispară într-o

⁵¹ A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree* (Sydney, 1946), pp. 64–65.

clipă, înghițind-o.⁵² Astfel de fapte magice trebuie apropiate de „miracolul frînghieii“ al fachirilor.

Este remarcabil că și în Australia frînghia magică este apanajul vindecătorului, adică al celui care deține știința ocultă. Regăsim deci în cultura australiană aceeași secvență care este atestată în India și în folclorul medieval european: știință, magie, frînghie magică, ascensiune în copaci, zbor ceresc. Se știe, pe de altă parte, că inițierile vindecătorilor australieni au o structură șamanică, întrucît comportă decapitarea și tăierea în bucăți rituală a candidatului.⁵³ Pe scurt, cele două elemente constitutive ale *rope-trick*-ului — ascensiunea la Cer cu ajutorul unei frînghii și sfirtecarea ucenicului — sînt atestate împreună în tradițiile magicienilor australieni. Înseamnă aceasta oare că miracolul frînghieii este de origine australiană? Nu, dar este în strînsă legătură cu unele tehnici și speculații mistice extrem de vechi, ceea ce dovedește că *rope-trick*-ul nu este propriu-zis o invenție indiană. India nu a făcut decît să elaboreze și să răspîndească miracolul, tot așa cum gîndirea speculativă indiană a construit o întregă cosmo-fiziologie mistică în jurul simbolismului frînghiilor cosmice și al sūtrātman-ului.

Iată-ne întorși deci la punctul de plecare al studiului nostru; semnificația și funcția „miracolului frînghieii“. Dar importantă este, după părerea noastră, mai ales funcția culturală a miracolului frînghieii — sau, mai precis, a scenariilor arhaice care au făcut-o posibilă. Am văzut mai sus că astfel de scenarii, ca și ideologia pe care o implică, provin din mediile de magicieni. Exhițiția are drept scop să dezvăluie spectatorilor o lume necunoscută și misterioasă: lumea sacră a magiei și a religiei la care nu au acces decît inițiații. Imaginile și teme dramatice la care se face apel, în special ascensiunea la Cer cu ajutorul unei frînghii, dispariția și tăierea inițiativă în bucăți a ucenicului, nu ilustrează numai puterile oculte ale magicienilor, ci dezvăluie și un nivel mai profund al realității, inaccesibil profanilor:

⁵² Cf. E. Lucas Bridges, *The Uttermost Part of the Earth* (New York, 1948), pp. 284 și urm.

⁵³ A. P. Elkin, *op. cit.*, pp. 31, 43, 112 și urm.; M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 55 și urm.

Într-adevăr, ele dezvăluie misterul morții și al învierii inițiatice, posibilitatea de a trece dincolo de „această lume“ și de a dispărea într-un plan „transcendental“. Imaginile născute din miracolul frînghiei pot să declanșeze simultan adeziunea la o realitate invizibilă, secretă, „transcendentală“, și îndoiala cu privire la realitatea lumii obișnuite și „immediate“. Din acest punct de vedere, *rope-trick*-ul — ca, de altfel, toate celelalte fapte extraordinare ale magicienilor — are o valoare culturală pozitivă, căci stimulează cît se poate de mult imaginația și reflecția, provocînd apariția întrebărilor și a neliniștilor; punînd, în definitiv, problema „adevăratai“ realități a Lumii. Nu întîmplător Śaṅkara folosește exemplul *rope-trick*-ului pentru a ilustra misterul iluziei cosmice; chiar de la începuturile speculației filozofice indiene, *māyā* era magia prin excelență, iar zeii, în măsura în care erau „creatori“, erau *māyīni*, adică „magicieni“.

În sfîrșit, trebuie să ținem seama de funcția „spectaculoasă“ a miracolului frînghiei (și a faptelor magice asemănătoare). Magicianul este, prin definiție, un regizor. Datorită științei sale misterioase, spectatorii asistă la o „acțiune dramatică“ la care nu participă în mod activ, în sensul că nu „muncesc“ (cum se întîmplă în cazul altor ceremonii dramatice colective). În timp ce magicienii efectuează ascensiunile (*tricks*), spectatorii sînt pasivi: *ei contemplă*. Este un prilej de a-și închipui cum pot fi făcute lucrurile fără „să muncești“, numai prin „magie“, prin puterea misterioasă a gândirii și a voinței. Dar este și o ocazie de a se gândi la puterea creatoare a Zeilor, care creează nu muncind cu mîinile, ci prin forța cuvintelor sau a gândirii lor. Altfel spus, o întregă afabulație a atotputerniciei științei spirituale, a libertății omului, a posibilităților sale de a transcende Universul familiar, este provocată de descoperirea „spectacolului“, de faptul că omul trăiește situația unui „contemplativ“.

Situații

Cele cîteva observații de mai sus cu privire la „miracolul frînghiei“ nu privesc decît un singur aspect al complexului simbolic de care ne-am ocupat. Fiecare dintre celelalte

aspecte ar merita de asemenea lungi studii comparative pe care nu le putem întreprinde aici. Dar exemplele pe care le-am discutat au pus clar în lumină următorul fapt: fie că este rezultatul unei experiențe paranormale a câtorva indivizi privilegiați, sau produsul fanteziei umane, imaginea unei frînghii sau a unui fir invizibil care-l leagă pe om de zonele superioare a servit la exprimarea unor *situații umane exemplare*: a se afla în comunicare cu Cerul și cu Zeii; prin urmare, a fi ales de Zei și destinat unei vocații religioase; în speculația filozofică indiană, firul invizibil este folosit atît pentru a sugera esența Sinelui (*ātman*), cît și pentru a descrie relațiile dintre Dumnezeu și făpturile sale; dar în India, ca și în Grecia și în Europa antică, imaginea firului este de asemenea folosită pentru a desemna condiția umană în general, destinul („firul vieții“; Zeițele care torc destinul), trama existenței temporale (*karman*), și prin urmare „sclavia“. O întreagă categorie de imagini asemănătoare exprimă „legarea“ realizată prin magie sau prin moarte. Cît despre simbolismul țesutului, deși dependent de simbolismul firului, îl depășește și îl prelungește pe acesta.

Cum am observat în mai multe rînduri, aceste imagini reușesc să exprime idei solidare, dar distincte. În contexte diferite, firul sau frînghia pot exprima nuanțe noi. Aceasta este de altfel principala funcție a imaginilor exemplare: ele invită, ajută și chiar silesc omul să gîndească, să-și precizeze ideile, să descopere mereu semnificații noi, să le aprofundeze și să le articuleze. Este foarte semnificativ faptul că imaginea frînghiei sau a firului ocupă un loc principal în universul imaginar al vindecătorilor primitivi sau în experiențele extrasenzoriale ale omului modern, ca și în experiența mistică a societăților arhaice, în miturile și ritualurile indo-europene, în cosmologia și filozofia indiană, în filozofia greacă etc. Asta arată că imaginile firului și ale frînghiei revine continuu în imaginația și în gîndirea speculativă a omului. Imaginile acestea corespund deci unor experiențe extrem de profunde, și la urma urmei dezvăluie o situație umană care pare imposibil de tradus prin alte simboluri sau concepte.

OBSERVAȚII ASUPRA SIMBOLISMULUI RELIGIOS

Moda simbolismului

Așa cum am subliniat în repetate rânduri, de cîtva timp încoace asistăm la o adevărată modă a simbolismului.¹ Mai mulți factori au contribuit la situarea acestuia pe locul privilegiat pe care-l ocupă astăzi. Au fost, mai întîi, descoperirile psihologiei abisale, printre care, în primul rînd, faptul că activitatea inconștientului poate fi surprinsă prin intermediul imaginilor, al figurilor și al scenariilor care nu trebuie luate ca atare, ci privite ca niște „cifruri“ ale unor situații și personaje pe care conștientul nu vrea sau nu poate să le recunoască.²

A fost apoi, la începutul secolului, înflorirea artei abstracte, urmată, după primul război mondial, de experiențele poetice suprarealiste, care au familiarizat publicul cultivat cu lumile nonfigurative și onirice. Or, aceste universuri ajungeau să dezvăluie o semnificație numai în măsura în care li se puteau descifra structurile, care erau „simbolice“. Un al treilea factor a trezit și el interesul pentru studiul simbolismului: cercetările etnologilor asupra societăților primitive și în special ipotezele lui Lucien Lévy-Bruhl asupra structurii și funcțiilor „mentalității primitive“. Lévy-Bruhl considera că, dominată fiind de ceea ce el numea „participare mistică“, „mentalitatea primitivă“ nu putea fi decît prelogică. La sfîrșitul vieții, Lévy-Bruhl a renunțat la ipoteza unei mentalități primitive prelogice, total diferită de mentali-

¹ Cf. M. Eliade, *Images et Symboles*, pp. 9 și urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, pp. 11 și urm. — *n. t.*).

² Doritorii vor găsi o prezentare clară a teoriilor lui Freud și Jung asupra simbolului în cartea Jolande Jacobi, *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C.G. Jungs* (Zürich, 1957), pp. 86 și urm.

tatea modernă și opusă acesteia.³ De fapt, ea nu se bucurase de o adeziune generală din partea etnologilor și a sociologilor. Totuși, a fost utilă în măsura în care a suscitât discuții între filozofi, sociologi și psihologi. Ipoteza lui Lévy-Bruhl a avut în special meritul de a fi atras atenția elitelor intelectuale asupra comportamentului „omului primitiv“, asupra vieții sale psihomentale și asupra creațiilor lui culturale. Interesul actual al filozofilor, în special din Europa, pentru mit și simbol este datorat în mare parte cărților lui Lévy-Bruhl și controverselor pe care ele le-au suscitât.

În sfârșit, moda despre care vorbim datorește mai mult decît s-ar putea crede cercetărilor unor filozofi, epistemologi și lingviști preocupați de ideea de a demonstra caracterul simbolic al limbajului, ca și al tuturor celorlalte activități ale spiritului uman, mergînd de la rit și mit pînă la artă și știință.⁴ Întrucît omul are facultatea de a crea simboluri (*symbol-forming power*), tot ce produce el e simbolic.⁵

Amintind principalii factori care au contribuit la generalizarea interesului pentru simbolism, am enumerat și perspectivele în care a fost abordat studiul simbolismului: este vorba despre perspectiva psihologiei abisale, a artelor plastice și a poeziei, a etnologiei, semanticii, epistemologiei și filozofiei. Istoricul religiilor nu poate decît să se bucure de aceste cercetări, întreprinse din puncte de vedere variate, asupra unui subiect atît de important din propriul lui cîmp de observație. În virtutea solidarității științelor umane, orice

³ Cf. Lucien Lévy-Bruhl, *Les Carnets* (editate de Maurice Leenhardt, Paris, 1946).

⁴ Cf. Max Schlesinger, *Geschichte des Symbols* (Berlin, 1912); A.N. Whitehead, *Symbolism. Its Meaning and Effect* (New York, 1927); W.M. Urban, *Language and Reality. The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism* (Londra și New York, 1939); *Religious Symbolism* (editat de F. Ernest Johnson, New York, 1955); *Symbols and Values: An Initial Study* (Al XIII-lea Simpozion al Conferinței asupra științei, filozofiei și religiei, New York, 1954); *Symbols and Society* (Al XIV-lea Simpozion al Conferinței asupra științei, filozofiei și religiei, New York, 1955). Cf. și: *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung*, vol. I, Basel, 1960.

⁵ E suficient să menționăm lucrările lui Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 volume (Berlin, 1923–1929); *Id.*, *An Essay on Man* (Yale, 1944), și Susanne K. Langer, *Philosophy of Reason, Rite and Art* (Harvard, 1942).

descoperire importantă dintr-un sector are un ecou în disciplinele învecinate. Ceea ce ne învață psihologia sau semantica referitor la funcția simbolului prezintă cu siguranță interes pentru știința religiilor. În fond, nu e oare vorba de același subiect? Căci ceea ce se urmărește este tot înțelegerea omului și a locului său în lume. S-ar putea chiar iniția un studiu profitabil asupra raporturilor dintre disciplinele menționate și știința religiilor.

Dincolo de asta însă, este clar că domeniul științei religiilor nu se confundă cu acela al altor discipline. Demersul istoricului religiilor e departe de a fi identic cu cel al psihologului, lingvistului ori sociologului; el nu este identic nici măcar cu cel al teologului. Cercetarea întreprinsă de istoricul religiilor se deosebește de cercetarea lingvistului, a psihologului și a sociologului prin faptul că cel dintâi se ocupă numai de simbolurile *religioase*, intim legate de o experiență religioasă sau de o concepție religioasă despre lume.

Demersul istoricului religiilor este distinct și de cel al teologului. Orice teologie implică o reflecție sistematică asupra conținuturilor experienței religioase în scopul aprofundării și elucidării raporturilor dintre Dumnezeu-Creatorul și om, creația sa. Dimpotrivă, căile de abordare proprii istoricului religiilor sînt empirice. El se confruntă cu fapte istorico-religioase pe care își propune să le înțeleagă și să le facă inteligibile pentru ceilalți. Atenția îi este reținută atît de semnificația faptului religios, cît și de *istoria* acestuia, grija lui constantă fiind ca nici una dintre ele să nu fie sacrificată în favoarea celeilalte. Desigur, și istoricul religiilor e obligat să-și sistematizeze rezultatele cercetării, să reflecteze la structura fenomenelor religioase. Dar atunci își completează munca de istoric printr-o analiză de fenomenolog ori de filozof al religiei. În sensul larg al termenului, știința religiilor include atît fenomenologia religioasă, cît și filozofia religiei. Dar istoricul religiilor, în sensul restrîns al cuvîntului, nu poate sub nici un motiv renunța la legătura cu concretul istoric. El se străduiește tocmai să descifreze, în planul temporal al evenimentelor concret istorice, destinul experiențelor izvorîte din nestăvilita dorință a oamenilor de

a transcende temporalul și istoria. Orice experiență religioasă autentică implică o încercare disperată de a descoperi principiul tuturor lucrurilor, realitatea ultimă. Dar orice expresie, sau formulare conceptuală, a unei experiențe religioase date se înscrie într-un context istoric. Așadar, expresiile, formulările devin „documente istorice“, la fel ca toate celelalte fapte de cultură: creațiile artistice, fenomenele sociale, economice etc. Cel mai mare merit al istoricului religiilor este efortul său de a găsi, într-un „fapt“ condiționat, cum e normal, de momentul istoric și de stilul cultural al epocii, situația existențială care l-a generat.

Trebuie să mai ținem seama și de un alt element: teologia se ocupă esențialmente de religiile istorice și revelate, de monoteismul evreiesc, creștin și musulman, și numai în subsidiar de cele din Orientul Apropiat antic și din Mediterana antică. Nu începe îndoială că un studiu teologic al simbolismului religios va ține mai curînd seama de documentele alese din domeniul marilor religii monoteiste decît de materialele „primitive“. ⁶ Or, istoricul religiilor nutrește ambiția să se familiarizeze cu cît mai multe religii și în special cu religiile arhaice și primitive, unde poate întîlni instituții religioase aflate încă într-un stadiu elementar.

Într-un cuvînt, dacă este recomandabil să se țină seama de cercetările întreprinse de specialiștii altor discipline asupra simbolurilor în general și asupra simbolismului religios în particular, istoricul religiilor e obligat, în cele din urmă, să abordeze subiectul cu propriile sale mijloace de investigație și într-o perspectivă care îi este specifică. Nu există nici o altă perspectivă care să permită o mai bună integrare a faptelor istorico-religioase decît cea a științei generale a religiilor. Doar timiditatea i-a făcut pe istoricii religiilor să accepte uneori o integrare propusă de sociologi sau de antropologi. În măsura în care se pot formula considerații generale asupra comportamentului religios al omului,

⁶ Evident, o teologie a Istoriei Religiilor va trebui să ia în considerare toate experiențele religioase arhaice și primitive. O asemenea teologie presupune însă existența unei Istorie a Religiilor și depinde de rezultatele acesteia.

istoricul religiilor este cel mai îndreptățit să facă acest lucru. Evident, cu condiția să stăpânească perfect rezultatele cercetărilor întreprinse în toate sectoarele importante ale disciplinei sale și să fie capabil să le integreze.

Inhibițiile specialistului

Din păcate, aceste condiții sînt din ce în ce mai rar îndeplinite.⁷ Cîți istorici ai religiilor fac într-adevăr efortul de a urmări cercetările din domenii mai îndepărtate de „specialitatea” lor? Un istoric al religiei grecești se mai interesează uneori de studiile recente asupra religiilor iraniene sau indiene, dar el va fi mult mai puțin înclinat să urmărească rezultatele colegilor săi specializați, să spunem, în religiile altaice, bantu sau indoneziene. Dacă dorește să se lanseze într-o comparație ori să propună o explicație mai generală a faptelor grecești sau mediteraneene, el se va îndrepta spre un *Manual*, ori îl va răsfoi pe Frazer, ori va recurge la cutare teorie la modă despre religia „primitivilor”. Altfel spus, va trata superficial tocmai munca pe care o așteptam de la el în calitate de istoric al religiilor: aceea de a fi mereu la curent cu cercetările colegilor săi, specialiști în alte domenii, de a asimila și compara rezultatele acestora, în sfîrșit, de a le integra, pentru a înțelege mai bine documentele sale grecești.

Această timiditate se explică, după părerea noastră, prin două prejudecăți. Prima ar putea fi formulată în felul următor: istoria religiilor constituie un domeniu nelimitat⁸, pe care nimeni nu-l poate stăpîni pe deplin; mai bine să cunoști un sector în profunzime, decît să te plimbi prin mai multe ca amator. Cea de a doua prejudecată, mai curînd implicită decît recunoscută ca atare, este că, în materie de „teorie generală” a religiei, e mai prudent să te adresezi sociologului, antropologului, filozofului sau teologului. Ar fi

⁷ Cf. *Images et Symboles*, pp. 33 și urm (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 33 și urm. — *n. t.*).

⁸ Acest lucru este adevărat pentru toate disciplinele istorice. Chiar Anatole France remarcă, acum mai bine de cincizeci de ani, că ar fi fost necesare mai multe vieți pentru citirea tuturor documentelor referitoare numai la Revoluția franceză.

multe de spus despre inhibiția istoricului religiilor în fața unui studiu cu caracter comparativ sau integrator. Deocamdată, să încercăm însă să corectăm părerea greșită pe care unii o au cu privire la studiile de integrare. Istoricul religiilor nu trebuie să se substituie diversilor specialiști enumerați, să cunoască la perfecție filologiile respective. O astfel de substituție e nu numai practic imposibilă, ci și complet inutilă. Istoricul religiilor, care cercetează, să spunem, India vedică sau Grecia clasică, nu este obligat să cunoască limba chineză, indoneziana și limba bantu pentru a folosi în cercetările sale documente religioase taoiste sau miturile aborigenilor din Ceram sau riturile populației tonga. Ceea ce trebuie să facă e să se informeze asupra progreselor realizate de specialiștii din fiecare dintre aceste domenii. Nu ești istoric al religiilor pentru că stăpânești un număr de filologii diverse, ci pentru că ești capabil să ordonezi faptele religioase într-o perspectivă generală. Istoricul religiilor nu se comportă ca un filolog, ci ca un exeget, ca un interpret. Cunoștințele acumulate în domeniul specialității sale l-au învățat deja cum să se orienteze în labirintul faptelor, unde să caute sursele cele mai importante, traducerile cele mai indicate, studiile în măsură să-i ghideze cercetările. El se străduiește să înțeleagă, în calitate de istoric al religiilor, materialele pe care filologii și istoricii i le pun la dispoziție. Cîteva săptămîni de lucru îi sînt suficiente lingvistului pentru a descoperi structura unei limbi necunoscute. Istoricul religiilor ar trebui să fie capabil de rezultate asemănătoare lucrînd asupra unor fapte religioase străine propriului domeniu de studiu. Căci el nu trebuie să refacă efortul filologic cerut de cercetările de specialitate, după cum istoricul romanului francez din secolul al XIX-lea nu este obligat să reia examenul manuscriselor lui Balzac sau Flaubert, nici analiza stilistică a lui Stendhal, nici cercetările asupra surselor lui Victor Hugo sau Gérard de Nerval. El trebuie doar să fie la curent cu toate aceste lucrări, să utilizeze rezultatele respective și să le integreze.

Demersul istoricului religiilor poate fi de asemenea comparat cu acela al unui biolog. Cînd acesta studiază, de exemplu, comportamentul unei anumite specii de insecte,

el nu se substituie entomologului, ci doar prelungește, confruntă și integrează cercetările respectivului specialist. Desigur, și biologul este „specialist” într-una din ramurile zoologiei, adică dispune de o experiență îndelungată privind o specie animală sau alta. Dar demersul său este diferit de cel al zoologului: el este interesat de *structurile vieții animale*, nu doar de morfologia și de „istoria” unei specii particulare.

Cea de a doua prejudecată a unor istorici ai religiilor, anume că trebuie să se adreseze unui alt „specialist” pentru interpretarea globală și sistematică a faptelor religioase, se explică probabil prin timiditatea filozofică a foarte multor savanți. Doi factori au contribuit mai ales la impunerea și cultivarea acestei timidități: pe de o parte, însăși structura disciplinelor care servesc oarecum drept introducere în sau pregătire pentru știința religiilor (se știe că majoritatea istoricilor religiilor provin din rîndul filologilor, arheologilor, istoricilor, orientaliștilor și etnologilor); pe de altă parte, inhibiția provocată de lamentabilul eșec al marilor improvizații de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea (mitologia considerată ca o „boală a limbajului”, mitologiile astrale și naturiste, panbabilonismul, animismul și preanimismul etc.). Oricum, istoricul religiilor se simte mai în siguranță dacă lasă altor discipline — sociologia, psihologia, antropologia — riscul sintezelor sau al teoriilor generale.⁹ Dar asta înseamnă că istoricul religiilor ezită să-și completeze munca pregătitoare de filolog și de istoric printr-un efort de înțelegere, care presupune, fără îndoială, un act de reflecție.

Probleme de metodă

Nu avem intenția să dezvoltăm aceste cîteva observații relative la domeniul și la metodele științei religiilor. Ambițiile noastre sînt mai modeste: am dori să arătăm că este perfect posibil ca simbolismul religios să fie studiat din

⁹ Într-adevăr, toate „teoriile generale” care au dominat istoria religiilor, de la începuturile sale și pînă în prezent, au fost opera lingviștilor, antropologilor, sociologilor, etnologilor și filozofilor. Cf. *Images et Symboles*, pp. 35 și urm (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 35 și urm. — n. r.).

perspectiva științei religiilor și să sugerăm care ar putea fi rezultatele acestui demers. Dar, luând în discuție acest caz, ne vom lovi de o serie de dificultăți metodologice inerente oricărei cercetări de istoria religiilor. Altfel spus, va trebui să discutăm unele probleme de metodă nu în abstract, ci așa cum se manifestă ele pe parcursul cercetării propriu-zise.

Prima dificultate pe care o întâmpină istoricul religiilor este mulțimea documentelor ce urmează a fi examinate; în cazul nostru, numărul mare de simboluri religioase care trebuie cercetate. O problemă se ridică chiar de la început: admitând că se ajunge la cunoașterea totalității acestora (ceea ce nu este totdeauna sigur), are oare cercetătorul dreptul să le folosească în mod nediferențiat, adică grupându-le, comparându-le, chiar recurgând la unele ori la altele în funcție de interesele sale? Aceste documente *religioase* sînt în același timp documente *istorice*, care fac parte integrantă din contexte culturale diferite. În definitiv, fiecare document are o semnificație distinctă, intim legată de cultura și de momentul istoric în care a luat naștere.

Dificultatea este reală și vom încerca mai departe să arătăm cum poate fi ea depășită. Deocamdată să spunem numai că istoricul religiilor se izbește inevitabil de astfel de obstacole în tot ceea ce întreprinde. Căci, pe de o parte, dorește să cunoască toate *situațiile istorice* ale unui comportament religios, iar, pe de altă parte, este obligat să identifice *structura* acestui comportament, așa cum apare ea într-o multitudine de situații. Să luăm un exemplu: există nenumărate variante ale simbolismului Arborelui Cosmic. Unele dintre ele pot fi considerate ca provenind din cîteva centre de răspîndire. Se poate chiar admite că *toate* variantele Arborelui Cosmic derivă, în ultimă instanță, dintr-un singur centru. Putem atunci spera să reconstituim într-o zi istoria simbolismului Arborelui Cosmic, precizînd centrul de origine, căile de răspîndire și diferitele valori cu care acest simbolism s-a îmbogățit în timpul peregrinărilor sale.

Dacă ar fi realizabilă, o astfel de monografie istorică ar aduce mari servicii științei religiilor. Dar problema simbolismului Arborelui Cosmic tot n-ar fi rezolvată. Căci un alt

studiu, de natură complet diferită, ar rămîne în întregime de făcut: și anume, să se stabilească sensul acestui simbol, conținutul *revelat*, ce *arată* el ca simbol religios. Fiecare tip sau varietate dezvăluie cu o intensitate sau cu o claritate deosebită anumite aspecte ale simbolismului Arborelui Cosmic, lăsînd în umbră altele. În unele cazuri Arborele Cosmic se înfățișează mai cu seamă ca *imago mundi*, iar în altele se prezintă ca *axis mundi*, ca un trunchi care susține Cerul, leagă cele trei zone cosmice (Cerul, Pămîntul, Infernul) și asigură comunicarea între Pămînt și Cer. În sfîrșit, alte variante subliniază mai ales funcția de regenerare periodică a Universului, ori rolul jucat de Arborele Cosmic ca Centru al Lumii, ori virtuțile lui creatoare etc. Am studiat simbolismul Arborelui Cosmic în mai multe dintre lucrările noastre anterioare¹⁰, și ar fi inutil să reluăm aici problema în ansamblul ei. Este suficient să spunem că e cu neputință să înțelegem semnificația Arborelui Cosmic dacă nu luăm în considerație decît una sau numai cîteva dintre variantele sale. Structura simbolismului nu se lasă complet descifrată decît după analizarea unui număr considerabil de exemple. Chiar pentru înțelegerea semnificației unui singur tip de Arbore Cosmic este necesară studierea tipurilor și a variantelor sale cele mai importante. Astfel, simbolismul lui Yggdrasil sau al Arborilor Cosmici din Asia Centrală și din Siberia poate fi înțeles numai după ce au fost elucidate semnificațiile Arborelui Cosmic în Mesopotamia sau în India antică. În știința religiilor, ca și în alte științe, comparațiile servesc în același timp pentru a apropia și pentru a deosebi.

Dar există un aspect și mai important: numai după inventarierea tuturor variantelor putem înțelege cu adevărat diferențele de semnificație ce le despart. Simbolul Arborelui Cosmic indonezian își dezvăluie întreaga importanță pentru știința religiilor numai în măsura în care nu coincide cu cel al Arborelui Cosmic altaic. Și atunci se pune întrebarea:

¹⁰ Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 232 și urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 251 și urm. — *n. t.*); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, pp. 244 și urm.; *Images et Symboles*, pp. 55 și urm., 213 și urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 54 și urm. — *n. t.*).

cea ce s-a petrecut într-un caz ori în celălalt reprezintă o inovație, o estompare a sensului, sau pur și simplu pierderea semnificației originare? Știind ce semnifică Arborele Cosmic în Mesopotamia, în India sau în Siberia, ne întrebăm în ce împrejurări istorico-religioase sau din ce rațiuni interne același simbol ajunge să aibă o semnificație diferită în Indonezia. Modalitatea de difuzare nu poate constitui o explicație satisfăcătoare. Căci, chiar demonstrând că simbolul s-a transmis de la o civilizație la alta pornind dintr-un centru unic, tot nu s-ar răspunde la întrebarea: *de ce unele culturi au păstrat anumite semnificații primare, în vreme ce altele le-au uitat, le-au respins, le-au modificat sau le-au îmbogățit?* Pentru a înțelege acest proces de îmbogățire este necesar să cunoaștem structura simbolului. Simbolizînd misterul unei Lumi în continuă regenerare, Arborele Cosmic simbolizează — simultan sau succesiv — stîlpul Universului și leagănul raselor umane, reînnoirea (*renovatio*) cosmică și ritmurile lunare, Centrul Lumii și calea de trecere de la Pămînt la Cer etc. Fiecare dintre aceste noi valențe devine posibilă tocmai pentru că simbolismul Arborelui Cosmic se prezintă, de la început, drept „cifru“ al Lumii percepute ca o realitate vie, sacră și inexhaustibilă. Istoricul religiilor va trebui să clarifice motivele pentru care cutare cultură a păstrat, a dezvoltat sau a uitat un anumit aspect al simbolismului Arborelui Cosmic, pătrunzînd cu această ocazie mai adînc în esența respectivei culturi și învățînd să o deosebească de celelalte.

În unele privințe, situația istoricului religiilor ar putea fi comparată cu cea a specialistului în psihologia abisală. Și unul și celălalt sînt obligați să mențină un contact permanent cu faptele; demersurile lor sînt empirice; scopul amîndurora este să înțeleagă „situații“: situații individuale, în cazul psihologului, situații istorice, în cazul istoricului religiilor. Dar psihologul știe că nu va ajunge să înțeleagă o situație individuală și că nu-și va putea ajuta pacientul să se vindece decît în măsura în care va reuși să descopere în simptomatologia particulară o structură și să recunoască în ciudățeniile unei istorii individuale liniile generale ale istoriei fenomenelor psihice luate în ansamblul lor. Pe de altă parte, psihologul își perfecționează mijloacele de inves-

tigație și își corectează concluziile teoretice pe baza descoperirilor prilejuite de activitatea sa de analiză. Așa cum am văzut mai înainte, la fel procedează și istoricul religiilor când studiază, de exemplu, simbolismul Arborelui Lumii. Indiferent dacă se limitează, să zicem, la Asia Centrală ori la Indonezia sau, dimpotrivă, își propune să îmbrățișeze acest simbolism în ansamblul său, el nu-și poate duce sarcina la bun sfârșit decât luând în considerație toate variantele importante ale Arborelui Cosmic.

Omul fiind un *homo symbolicus* și activitățile sale implicând fără excepție simbolismul, toate faptele religioase au necesarmente un caracter simbolic. Afirmția este cum nu se poate mai adevărată, dacă ne gândim că orice act religios și orice obiect cultural vizează o realitate metaempirică. Arborele care devine obiect de cult nu este venerat ca *arbore*, ci ca *hierofanie*, ca manifestare a sacralului.¹¹ Și orice act religios capătă, tocmai pentru că este *religios*, o semnificație în ultimă instanță „simbolică“, întrucât se referă la valori sau la figuri supranaturale.

Ar fi deci justificat să afirmăm că orice cercetare legată de un subiect religios implică studiul unui simbolism religios. Dar, în practica curentă a științei religiilor, termenul simbol este rezervat de regulă faptelor religioase caracterizate printr-un simbolism manifest și explicit. De exemplu, se vorbește despre roată ca simbol solar, despre oul cosmogonic ca simbol al totalității nediferențiate, despre șarpe ca simbol htonian, sexual sau funerar etc.¹²

¹¹ Cu privire la hierofanii, vezi *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 15 și urm. și *passim* (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 26 și urm. — *n. t.*).

¹² Termenul „simbolism“ este de asemenea folosit pentru a desemna un ansamblu coerent sub raportul structurii; se vorbește, de exemplu, de simbolismul acvatic, a cărui structură nu poate fi descifrată decât prin examinarea unui mare număr de fapte religioase aparent eterogene: rituri de botez și de purificare, cosmogonii acvatice, mituri referitoare la potopuri sau la catastrofe maritime, mituri ale fecundității prin contactul cu apa etc. (*Traité*, pp. 168 și urm. [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 183 și urm. — *n. t.*]; *Images et Symboles*, pp. 164 și urm., 199 și urm. [trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 155 și urm., pp. 187 și urm. — *n. t.*]). Evident, în întrebuințarea lor curentă, termenii „simbol“ și „simbolism“ sînt lipsiți de precizie, dar trebuie să ne împăcăm cu această stare de lucruri. În multe cazuri, contextul este suficient pentru lămurirea sensului.

Se obișnuiește de asemenea ca o instituție religioasă dată — de pildă, inițierea — sau un comportament religios (să spunem: *orientatio*) să fie abordate numai sub unghiul simbolismului. Într-o cercetare de acest gen, contextele socio-religioase ale instituției ori ale comportamentului respectiv sînt lăsate la o parte anume pentru ca atenția să se poată concentra exclusiv asupra simbolismului pe care ele îl implică. Inițierea este un fenomen complex, cuprinzînd rituri multiple, mitologii divergente, contexte sociale diferite, finalități dintre cele mai diverse.¹³ Se știe, desigur, că toate acestea reprezintă, în ultimă instanță, „simboluri“. Studiul simbolismului inițiativ are însă un alt scop: descifrarea simbolismului implicit al cutărui rit ori mit inițiativ (*regressus ad uterum*, moartea și învierea rituale etc.), cercetarea fiecărui simbol sub raport morfologic și istoric, identificarea situației existențiale care le-a favorizat apariția.

La fel se procedează și în cazul unui comportament religios ca *orientatio*. Există nenumărate rituri de orientare, precum și o sumă de mituri care le justifică, și, în ultimă instanță, toate își au originea în experiența spațiului sacru. Abordarea acestei probleme în ansamblul ei presupune studiul orientării rituale, al geomanției, al riturilor de întemeiere a satelor și de construire a templelor sau a caselor, studiul simbolismului corturilor, cabanelor și caselor etc. Dar, întrucît toate acestea se bazează pe experiența spațiului sacru și pe o anumită concepție cosmologică, studierea comportamentului de orientare se poate limita la simbolismul spațiului sacru. Ceea ce nu înseamnă că se ignoră sau se neglijează contextele istorice și sociale ale numeroaselor forme de *orientatio* examinate pînă în prezent de cercetători.

Nu ar fi greu să adăugăm alte exemple de studii întreprinse în domeniul unui simbolism particular: „zborul magic“ și ascensiunea, Noaptea și simbolismul întunericului, simbolismul lunar, solar, teluric, vegetal, animal, simbolismul căutării nemuririi, simbolul Eroului etc. În fiecare dintre aceste cazuri demersul este în esență același: se încearcă să se resti-

¹³ Cf. M. Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Paris, 1959).

tuie semnificația simbolică a unor fapte religioase aparent eterogene, dar solidare în plan structural, care pot fi atît rituri ori comportamente rituale, cît și mituri, legende sau Figuri supranaturale și imagini. Un astfel de procedeu nu implică reducerea semnificațiilor la un numitor comun. Deși lucrul acesta s-a mai spus, e bine să insistăm asupra faptului că cercetarea structurilor simbolice nu este un efort de *reducere*, ci unul de *integrare*. Comparăm și confruntăm două expresii ale unui simbol nu pentru a le reduce la una singură, preexistentă, ci pentru a descoperi procesul prin care o structură își poate adăuga noi semnificații. Examinînd simbolismul zborului și al ascensiunii, am dat cîteva exemple cu privire la acest proces de îmbogățire; cei care doresc să verifice rezultatele obținute printr-un asemenea demers metodologic pot găsi informații suplimentare în studiul nostru.¹⁴

Ce „revelează” simbolurile

Sarcina istoricului religiilor nu poate fi considerată încheiată atîta vreme cît nu se ajunge la precizarea funcției simbolismului în general. Se știe ce au de spus teologul, filozoful sau psihologul cu privire la această problemă.¹⁵ Să ne ocupăm acum de concluziile la care ajunge istoricul religiilor cînd analizează documentele specifice.

Prima observație pe care trebuie să o facă este că Lumea „vorbește”, se „revelează” prin simboluri. Nu e vorba despre un limbaj utilitar și obiectiv. Simbolul nu este o copie a realității obiective. El *revelează* ceva mai profund, ceva

¹⁴ Cf. *Mythes, Rêves et Mystères*, pp. 133–164 („Symbolismes de l'ascension et «rêves éveillés»”).

¹⁵ Redăm mai jos analiza lui Paul Tillich: „This is the great function of symbols: to point beyond themselves, in the power of that to which they point, to open up levels of reality which otherwise are closed, and to open up levels of the human mind of which we otherwise are not aware” („Iată care este principala funcție a simbolurilor: să trimită dincolo de ele, în virtutea lucrurilor către care trimit, să dezvăluie paliere ale realității care altfel rămîn ascunse și să reveleze profunzimi ale minții omenești de care altfel nu sîntem conștienți”) (Paul Tillich, „Theology and Symbolism”, în *Religious Symbolism*, editat de F. Ernest Johnson, New York, 1955, pp. 107–116, p. 109).

fundamental. Să încercăm să punem în evidență diferitele aspecte, diversele paliere ale acestei revelații.

1^o Simbolurile pot revela *o modalitate a realului sau o structură a Lumii care nu sînt manifeste în planul experienței imediate*. Ca să arătăm în ce sens exprimă simbolismul o modalitate a realului inaccesibilă experienței umane să luăm un exemplu: simbolismul Apelor, prin care ni se revelează preformalul, virtualul, haoticul. Bineînțeles, nu e vorba de o cunoaștere rațională, ci de o percepere prin conștiința vie, care precedă reflecția. Prin astfel de percepții se constituie Lumea. Numai după aceea, cînd semnificațiile lor sînt înțelese și se trece la formularea într-un ansamblu coerent, apar cele dintîi reflecții asupra fundamentelor Lumii, punct de plecare al tuturor cosmologiilor și ontologiilor, de la Vede la presocratici.

În ceea ce privește capacitatea simbolurilor de a dezvălui o structură profundă a Lumii, revenim la cele spuse mai sus în legătură cu principalele semnificații ale Arborelui Cosmic. Acesta înfățișează Lumea ca totalitate vie, care se reînnoiește periodic și pe care regenerarea o face mereu fecundă, bogată, nepuizabilă. Din nou, nu este vorba despre o cunoaștere pe calea reflecției, ci de înțelegerea imediată a unui „cifru“ al Lumii. Lumea „vorbește“ prin intermediul Arborelui Cosmic, iar „cuvîntul“ său e înțeles direct. Lumea e înțeleasă ca Viață, și, pentru gîndirea primitivă, Viața este o formă deghezată a Ființei.

Remarcile de mai sus au un corolar: simbolurile religioase legate de structurile vieții revelează o Viață mai profundă, mai misterioasă decît vitalul perceput prin experiența cotidiană. Ele dezvăluie latura miraculoasă, inexplicabilă a Vieții, precum și dimensiunea sacramentală a existenței umane. „Descifrată“ în lumina simbolurilor religioase, însăși viața omenească lasă să transpară un aspect misterios: ea vine din „altă parte“, de foarte departe, e „divină“, în sensul că este opera Zeilor sau a Ființelor supranaturale.

2^o Ajungem astfel la a doua observație generală: pentru populațiile primitive, *simbolurile sînt totdeauna religioase*, din moment ce vizează fie ceva *real*, fie o *structură a Lumii*. Or, în culturile arhaice, *realul* — adică ceea ce este puternic, semnificativ, viu — echivalează cu *sacrul*. Pe de altă parte,

Lumea e creația Zeilor sau a unor Stări supranaturale; a dezvoltării o structură a Lumii înseamnă a revela un secret ori o semnificație „cifrată“ a lucrării divine. Iată de ce simbolurile religioase arhaice implică o ontologie. Este vorba, desigur, despre o ontologie presistematică, expresie a unei judecăți asupra Lumii și totodată asupra existenței umane, judecată care nu e formulată în concepte și care nu poate fi totdeauna tradusă în concepte.

3^o O caracteristică esențială a simbolismului religios este *plurivalența* sa, capacitatea de a exprima simultan mai multe semnificații a căror solidaritate nu este evidentă în planul experienței imediate. De exemplu, simbolismul Lunii pune în evidență solidaritatea, datorată identității de natură, dintre ritmurile lunare, devenirea temporală, Ape, creșterea plantelor, femeii, moarte și înviere, destinul uman, meșteșugul țesătorului etc.¹⁶ În ultimă analiză, el dezvoltă o corespondență de ordin „mistic“ între diversele niveluri ale realității cosmice și anumite modalități ale existenței umane. Să notăm că această corespondență nu se impune nici experienței imediate și spontane, nici reflecției critice. Ea rezultă dintr-un anumit mod „de a fi prezent“ în Lume.

Chiar admitând că unele funcții ale Lunii au fost descoperite prin observarea atentă a fazelor lunare (de exemplu, legătura cu ploaia sau cu ciclul menstrual), e greu de conceput că simbolismul Lunii în ansamblul său s-a constituit ca rezultat al unei activități raționale. O cunoaștere de cu totul alt ordin ne dezvoltă, de pildă, „destinul lunar“ al existenței umane, faptul că omul e „măsurat“ prin ritmurile temporale legate de fazele Lunii, că este sortit morții, dar că, așa cum Luna re apare pe cer după trei zile de întuneric, tot astfel și el își poate reîncepe existența, că în orice caz nutrește speranța unei vieți de dincolo de moarte garantată sau ameliorată prin inițiere.

4^o Capacitatea simbolismului religios de a dezvoltă o multitudine de semnificații solidarare prin structura lor are o consecință importantă: simbolul poate *revela o perspectivă care ar permite unor realități eterogene să se articuleze într-un*

¹⁶ Cf. *Traité*, pp. 154 și urm (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 156 și urm. — n. t.).

ansamblu sau chiar să se integreze într-un „sistem“. Altfel spus, simbolul religios îi dă omului posibilitatea să descopere o anumită unitate a Lumii și totodată să-și vadă propriul destin ca parte integrantă a Lumii. Să luăm cazul simbolismului lunar. E ușor de înțeles în ce sens diferitele semnificații ale simbolurilor lunare se constituie într-un „sistem“. În registre distincte (cosmologic, antropologic, „spiritual“), ritmul lunar dezvăluie structuri asemănătoare: peste tot este vorba despre modalități de existență supuse legii Timpului și a devenirii ciclice, adică de existențe sortite unei „Vieți“ ce conține în însăși structura ei moartea și renașterea. Datorită simbolismului Lunii, Lumea nu mai apare ca o colecție arbitrară de realități eterogene și divergente. Diversele niveluri cosmice comunică între ele, sînt într-un fel „legate“ prin același ritm lunar, așa cum viața oamenilor este „țesută“ de Lună și predestinată de Zeițele torcătoare.

Un alt exemplu va ilustra și mai bine capacitatea simbolurilor de a deschide o perspectivă în care lucrurile să poată fi percepute ca fiind articulate într-un sistem. Simbolismul Noptii și al Întunericului — pe care îl întîlnim în miturile cosmogonice, în ritualurile inițiatice, în iconografiile reprezentînd animale nocturne sau subterane — revelează solidaritatea structurală dintre Întunericul precosmogonic și prenatal, pe de o parte, și moarte, renaștere, inițiere, pe de altă parte.¹⁷ Devine astfel posibilă nu numai intuirea unui anumit mod de a fi, ci și înțelegerea „locului“ acestuia în structurarea Lumii și a condiției umane. Simbolismul Noptii cosmice permite omului să-și reprezinte sieși ce exista înainte de apariția lui și înainte de nașterea Lumii, să înțeleagă cum au ajuns lucrurile să existe și unde se „aflau“ ele înainte de a exista aici, sub ochii lui. Repetăm, nu e vorba de speculații, ci de perceperea directă a unui mister, anume că lucrurile au avut un început și că tot ceea ce precedă și privește acest început are o însemnătate capitală pentru existența umană. Să ne gîndim la marea importanță a riturilor inițiatice implicînd întoarcerea la starea fetală

¹⁷ Trebuie să adăugăm că întunericul simbolizează atît „haosul“ precosmic, cît și „orgia“ (confuzia socială) și „nebunia“ (dezagregarea personalității).

(*regressus ad uterum*), prin care omul crede că poate începe o nouă existență. Să ne amintim, de asemenea, nenumăratele ceremonii menite să reactualizeze periodic „Haosul“ primordial în scopul regenerării Lumii și a societății omenești.

5^o Poate că cea mai importantă funcție a simbolismului religios — judecînd în special după rolul pe care îl va juca în speculațiile filozofice ulterioare — este *capacitatea lui de a exprima situații paradoxale sau anumite structuri ale realității ultime imposibil de redat altfel*. Un singur exemplu va fi suficient: simbolismul simplegadelor¹⁸, prezent în numeroase mituri, legende și imagini înfățișînd paradoxul trecerii de la un mod de a fi la altul, adică mutarea din lumea asta în lumea cealaltă, de pe Pămînt în Cer ori în Infern, sau renunțarea la modul de existență profan, pur carnal, în favoarea unei existențe spirituale etc. Imaginile cele mai frecvente sînt următoarele: trecerea printre două stînci sau iceberguri care se bat cap în cap, deplasarea printre doi munți în continuă mișcare sau printre două maxilare, intrarea într-o *vagina dentata* și ieșirea din acest loc primejdios fără a fi suferit vreo vătămare, ori pătrunderea în interiorul unui munte care nu are nici o deschizătură etc. Semnificația acestor imagini e clară: dacă există posibilitatea unei „treceri“, aceasta nu se poate efectua decît „în spirit“, cuvîntul funcționînd cu toate înțeleșurile pe care le poate avea în civilizațiile arhaice: atît acela de ființă lipsită de învelișul său trupesc, cît și acela de lume imaginară sau de lume a ideilor. Poate trece printr-o simplegadă acela care acționează „în spirit“, adică acela care dovedește imaginație și inteligență, arătîndu-se deci capabil să se desprindă de realitatea imediată.¹⁹ Nici un alt simbol al „trecerii primejdi-oase“ — nici chiar celebrul motiv al punții înguste ca tăișul sabiei sau ca lama briciului la care face aluzie *Kāṭha Upaniṣad* (III, 14) — nu dezvăluie mai bine ca simplegadele existența unui mod de a fi inaccesibil experienței imediate și

¹⁸ Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *Symplegades* (Omăgiu lui George Sarton, editat de M. F. Ashley Montagu, New York, 1947, pp. 463–488). Cf. și Carl Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung* (Zürich, 1955), în special pp. 45 și urm.

¹⁹ M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 132 și urm.

imposibilitatea de a accede la el altfel decât renunțînd la credința naivă în invincibilitatea materiei.

Observații asemănătoare se pot face în legătură cu capacitatea simbolurilor de a exprima aspectele contradictorii ale realității ultime. Pentru Nicolaus Cusanus, *coincidentia oppositorum* era cea mai potrivită definiție a naturii lui Dumnezeu (vezi mai sus, cap. al II-lea). Or, acest simbol era folosit de multă vreme pentru a semnifica atît ceea ce numim noi „totalitatea“ sau „absolutul“, cît și coexistența paradoxală a principiilor polare și antagonice în divinitate. Împreunarea Șarpelui (ori a altui simbol al tenebrei htoniene și al nonmanifestatului) cu Vulturul (simbol al luminii solare și al manifestatului) exprimă, în iconografie sau în mituri, misterul totalității ori al unității cosmice.²⁰ Subliniem deci încă o dată: deși conceptul polarității și cel al identității contrariilor (*coincidentia oppositorum*) au fost întrebuițate sistematic încă de la apariția speculației filozofice, simbolurile care le-au revelat — desigur, într-un mod vag — nu au fost produsul reflecției critice, ci rezultatul unei tensiuni existențiale. Asumarea propriei sale prezențe în Lume l-a pus pe om în fața „cifrului“ sau a „discursului“ acesteia, obligîndu-l să încerce să rezolve misterul aspectelor contradictorii ale unei realități sau ale unei sacralități pe care era înclinat să o considere compactă și omogenă. El a anticipat, într-un fel elementar, naiv, una dintre cele mai mari descoperiri ale spiritului uman în ziua în care, cu ajutorul unor simboluri religioase, a intuit că polaritățile și antagonismele se pot articula și integra într-o unitate. Din clipa aceea, aspectele negative, distrugătoare ale Cosmosului și ale Zeilor nu numai că și-au găsit justificarea, dar s-au dovedit chiar a fi parte integrantă a oricărei realități sau sacralități.

⁶⁰ În sfîrșit, trebuie să subliniem *valoarea existențială a simbolismului religios*, adică faptul că un simbol vizează *totdeauna o realitate sau o situație care angajează direct existența umană*. Tocmai această dimensiune existențială deosebește și desparte simbolurile de concepte. Simbolurile

²⁰ Cf. *Traité*, pp. 357 și urm (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 383 și urm. — *n. t.*).

păstrează încă legătura cu izvoarele ascunse ale vieții; se poate spune că ele exprimă „spiritualul trăit“. De aceea și au parcă o aură „numinoasă“: ele arată că *modalitățile spiritului sînt în același timp manifestări ale Vieții și, prin urmare, angajează direct existența umană*. Simbolul religios dezvăluie o structură a realului sau o dimensiune a existenței, dînd totodată o semnificație vieții omenești. Iată de ce chiar simbolurile referitoare la realitatea ultimă constituie în aceeași măsură revelații existențiale pentru omul care le descifrează mesajul.

Simbolul religios traduce o situație umană în termeni cosmologici, și invers; mai precis, dezvăluie solidaritatea dintre structurile existenței umane și structurile cosmice. Omul nu se simte „izolat“ în Cosmos, el este „deschis“ unei Lumi care, prin mijlocirea simbolului, îi devine „familiară“. Pe de altă parte, valențele cosmologice ale simbolismului îi permit să iasă dintr-o situație subiectivă, să recunoască obiectivitatea experiențelor sale personale.

Rezultă de aici că *cel care înțelege un simbol se „deschide“ spre lumea obiectivă, reușind totodată să iasă din situația lui particulară și să acceadă la înțelegerea universalului*. Explicația constă în faptul că simbolurile „sparg“ atît realitatea imediată, cît și situațiile particulare. Cînd un copac oarecare încarnează Arborele Lumii sau cînd hîrlețul este asimilat falusului iar munca agricolă actului generator etc., se poate spune că realitatea imediată a acestor obiecte sau activități se „sparge“ sub presiunea eruptivă a unei realități mai adînci. Același lucru se întîmplă cînd este vorba de o situație individuală ca, de exemplu, aceea a neofitului închis în coliba inițiativă: simbolismul „sparge“ această situație particulară înfățișînd-o ca exemplară, adică repetabilă la infinit, în contexte multiple și variate (căci coliba inițiativă este asimilată atît pîntecului matern, cît și celui al unui Monstru sau Infernului, iar întunericul simbolizează, așa cum am văzut, Noaptea cosmică, preformalul, starea fetală a Lumii etc.). *Datorită simbolului, experiența individuală este „trezită“ și transformată în act spiritual*. „Trăind“ un simbol și descifrîndu-i corect mesajul te deschizi spre Spirit și în cele din urmă poți accede la universal.

„Istoria“ simbolurilor

Aceste cîteva remarci generale asupra simbolismului religios ar trebui, desigur, dezvoltate și nuanțate. Neputînd să le dăm aici extinderea cuvenită, ne vom mulțumi să adăugăm o serie de observații. Prima dintre acestea se referă la ceea ce am putea numi „istoria“ unui simbol. Am amintit mai sus dificultatea cu care se confruntă istoricul religiilor cînd, pentru a degaja structura unui simbol, este obligat să studieze și să compare documente aparținînd unor culturi și unor momente istorice diferite. A spune că un simbol are o „istorie“ poate să însemne două lucruri: a) că el s-a constituit într-un anumit moment istoric și că, prin urmare, nu putea exista *înaintea* acestui moment; b) că el s-a răspîndit dintr-un centru cultural precis și că, prin urmare, nu trebuie să se considere că a fost redescoperit spontan în toate culturile în care este atestat.

Există incontestabil exemple de simboluri legate de situații istorice precise. E evident, de pildă, că nici hîrlețul nu a putut fi asimilat falusului, nici munca agricolă actului sexual, înainte de descoperirea agriculturii. Tot așa, valoarea simbolică a cifrei 7 și deci imaginea Arborelui Cosmic cu 7 ramuri nu se puteau impune înainte de descoperirea celor șapte planete, fapt care determinase în Mesopotamia apariția concepției despre cele 7 ceruri planetare. Și cîte alte simboluri nu pot fi legate de situații socio-politice particulare, locale, căpătînd formă într-un moment istoric precis: simbolurile regalității, sau ale matriarhatului, cele ale sistemelor implicînd împărțirea societății în două jumătăți antagonice și în același timp complementare etc.

O dată clarificate aceste lucruri, putem deduce că și cea de a doua semnificație a expresiei „istoria unui simbol“ este adevărată: simbolurile solidare cu agricultura, cu regalitatea etc. s-au răspîndit, foarte probabil, o dată cu celelalte elemente de cultură și cu ideologiile respective. Recunoașterea caracterului istoric al unor simboluri religioase nu anulează însă cele spuse mai sus cu privire la funcția simbolurilor religioase în general. Pe de o parte, trebuie să precizăm că,

deși numeroase, solidare cu faptele de cultură, și deci cu istoria, sînt mult mai puține decît cele de structură cosmică sau cele referitoare la condiția umană. Majoritatea simbolurilor religioase *vizează Lumea în totalitatea ei sau una dintre structurile sale* (Noaptea, Apele, Cerul, Aștrii, anotimpurile, vegetația, ritmurile temporale, viața animală etc.) sau *se referă la situațiile definitorii pentru existența umană*, la faptul că omul este o ființă sexuată, muritoare, care încearcă să descopere ceea ce numim azi „realitatea ultimă”. Se întîmplă ca unele simboluri arhaice legate de moarte, de sexualitate, de speranța în viața de apoi etc. să fi fost modificate, chiar înlocuite de simboluri similare aduse de valul unor culturi superioare. Dar aceste modificări, deși complică munca istoricului religiilor, nu schimbă problema centrală. O comparație cu munca psihologului ne-ar putea ajuta să ne facem mai bine înțeleși: cînd un european visează frunze de porumb, important nu e faptul că porumbul a fost adus în Europa abia în secolul al XVI-lea, înscriindu-se deci în istoria continentului, ci acela că, privită ca *simbol* oniric, frunza de porumb este una din speciile de *frunză verde*, iar psihologul ține cont de această valoare simbolică, și nu de răspîndirea istorică a porumbului. Istoricul religiilor se află într-o situație asemănătoare cînd are de a face cu simboluri arhaice modificate în urma unor influențe culturale recente ca, de exemplu, Arborele Lumii care, în Asia Centrală și în Siberia, a căpătat o nouă valoare asimilînd ideea mesopotamiană a celor șapte ceruri planetare.

Pe scurt, deși înscrise în Timpul istoric, simbolurile legate de fapte de cultură recente *au devenit simboluri religioase pentru că au jucat un rol important în „întemeierea unei Lumi”*, în sensul că au permis noilor Lumi revelate de agricultură, de domesticirea animalelor, de regalitate să „vorbească”, să se dezvăluie oamenilor înfățișînd totodată noi situații omenesti. Altfel spus, simbolurile legate de fazele recente ale culturii s-au constituit la fel ca simbolurile arhaice, mai precis ca rezultat al tensiunilor existențiale și al perceperii globale a Lumii. Oricare ar fi istoria unui simbol religios, funcția lui rămîne aceeași. Faptul că studiază originea și răspîndirea unui simbol nu îl dispensează pe isto-

ricul religiilor de obligația de a-l înțelege, de a pune în evidență toate semnificațiile pe care acesta le-a putut avea de-a lungul istoriei.

Prezenta observație o continuă oarecum pe precedentă, întrucât se referă la capacitatea simbolurilor de a-și îmbogăți conținutul în cursul timpului. Am văzut mai sus cum, sub influența ideilor mesopotamiene, Arborele Cosmic, cu cele șapte ramuri ale sale, ajunge să simbolizeze cele șapte ceruri planetare. Iar în teologia și folclorul creștine, Crucea se înalță în Centrul Lumii, înlocuind Arborele Cosmic. Într-un studiu publicat anterior am arătat însă că aceste noi valorizări sînt condiționate de însăși structura simbolului Arborelui Cosmic. Mîntuirea prin Cruce este o valoare nouă legată de un fapt istoric precis — agonia și moartea lui Isus — dar această idee nouă prelungește și desăvîrșește ideea înnoirii (*renovatio*) cosmice simbolizate de Arborele Lumii.²¹

Cele de mai sus pot fi formulate altfel: simbolurile își dezvăluie semnificația în planuri de referință din ce în ce mai „înalte“. Simbolismul tenebrelor poate fi perceput nu numai în contextul său cosmologic, inițiativ, ritual (Noaptea cosmică, întunericul prenatal etc.), ci și în experiența mistică a „noptii întunecate a sufletului“ trăită de sfîntul Ioan al Crucii. Cazul simbolismului simplegadelor este încă și mai clar. Cît despre simbolurile exprimînd *coincidentia oppositorum*, se știe ce rol important au jucat în speculațiile filozofice și teologice. Dar atunci ne putem întreba dacă nu cumva aceste semnificații „elevate“ erau oarecum implicate în celelalte, fiind, dacă nu pe deplin înțelese, cel puțin presimțite de oamenii civilizațiilor arhaice. În acest caz, s-ar ridica o problemă importantă, pe care, din păcate, nu o putem discuta aici: cum să aflăm în ce măsură semnificațiile „elevate“ ale unui simbol sînt recunoscute și asumate ca atare de un individ sau altul aparținînd cutărei sau cutărei culturi?²² Dificultatea problemei se datorește faptului că

²¹ Cf. *Images et Symboles*, pp. 213 și urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 200 și urm. — *n. t.*).

²² Cf. M. Eliade, „Centre du Monde, Temple, Maison“ (în *Le Symbolisme cosmique des Monuments religieux*, Roma, 1957, pp. 57–82), în special pp. 58 și urm.

simbolul nu se adresează numai conștiinței treze, ci vieții psihice în totalitatea ei. De aceea, chiar atunci când o anchetă riguroasă întreprinsă asupra unui anumit număr de indivizi ne permite să precizăm ce gândesc ei despre un simbol oarecare din propria tradiție, nu avem dreptul să socotim că mesajul simbolului se reduce la semnificațiile de care sînt aceștia conștienți. Psihologia abisală ne-a arătat că simbolul își degajează mesajul specific și își îndeplinește funcția chiar atunci când omul nu e conștient de semnificația lui.

De aici decurg două consecințe importante:

1^o Dacă un simbol religios a ajuns la un moment dat să exprime clar o semnificație transcendentă, avem dreptul să presupunem că, într-o perioadă anterioară, aceasta ar fi putut fi vag presimțită.

2^o Pentru a descifra un simbol religios este necesar nu numai să luăm în considerație toate contextele sale, ci și — mai ales — să ținem seama de semnificațiile pe care le-a avut în ceea ce s-ar putea numi „perioada maturității“ sale. Analizînd, într-o lucrare anterioară, simbolismul zborului magic, am ajuns la concluzia că el dezvăluie în chip vag ideile de „libertate“ și de „transcendență“, dar că valoarea simbolică a zborului și a ascensiunii devine cu adevărat inteligibilă mai cu seamă în planul activității spiritului.²³ Sigur, asta nu înseamnă că trebuie să punem pe aceeași treaptă toate semnificațiile acestui simbolism, de la zborul șamanilor pînă la ascensiunea mistică. Fiind însă un „cifru“ ce conține în structura sa toate valorile pe care omul și le-a dezvăluit treptat sieși de-a lungul timpului, când îl descifrăm, trebuie să ținem seama de semnificația lui cea mai „generală“, singura care poate articula între ele toate celelalte semnificații particulare, permițîndu-ne să înțelegem cum au ajuns ele să constituie o structură.

1958

²³ Cf. *Mythes, Rêves et Mystères*, pp. 133 și urm., în special pp. 159 și urm.

Notiță bibliografică

Primele patru studii au apărut în Eranos-Jahrbücher, vol. XXVI, XXVII, XXVIII și XXIX, Zürich, 1958, 1959, 1960 și 1961. Cel de-al patrulea studiu reunește texte publicate în Nouvelle Revue Française, aprilie 1960, Paideuma, VII, iulie 1960 (= Festschrift für Hermann Lommel), respectiv Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin (New York, 1960). O versiune engleză a ultimului studiu a fost publicată în volumul History of Religions. Essays in Methodology (editat de Mircea Eliade și Joseph Kitagawa, Chicago University Press, 1959), iar o traducere germană prescurtată a apărut în revista Antaios, II, nr. 1, mai 1960.

Cuprins

Cuvînt înainte

5

I. EXPERIENȚE ALE LUMINII MISTICE

Un vis	11
Qaumanek	14
„Lumina solidificată“	16
India: lumina și <i>ātman</i>	18
Yoga și „luminile mistice“	20
Teofanii luminoase	23
Budismul	25
Lumina și <i>bardo</i>	30
Lumină și <i>maithuna</i>	33
Mituri tibetane despre Omul-Lumină	34
Experiența indiană a luminii mistice	36
Tehnici chinezești	37
Misterul Florii de Aur	40
Iranul	42
Vechiul Testament și iudaismul	48
Botezul și Schimbarea la față	50
Călugării „arzători“	53
Palama și lumina taborică	54
Mistica Luminii	58
Experiențe spontane ale Luminii	59
Lumină și Timp	63
Observații finale	68

II. MEFISTOFEL ȘI ANDROGINUL SAU MISTERUL TOTALITĂȚII

„Simpatia“ lui Mefistofel	71
Preistoria identității contrariilor	
(<i>coincidentia oppositorum</i>)	75
Asocierea Dumnezeu-Diavol și plonjonul cosmogonic	77
Devi și Asuri	81
Vștra și Varușna	83
Cele două planuri de referință	87
Mituri și rituri ale integrării	89
Androginul în secolul al XIX-lea	90
Romantismul german	93
Mitul androginului	96
Androginia divină	100
Androginizarea rituală	104
Totalitatea primordială	107
Doctrine și tehnici tantrice	110
Semnificații ale identității contrariilor	
(<i>coincidentia oppositorum</i>)	115

III. REÎNNOIRE COSMICĂ ȘI ESHATOLOGIE

Nudismul eshatologic	118
Venirea americanilor și întoarcerea morșilor	121
Sincretismul păgân-creștin	123
Distrugerea Lumii și instaurarea Vșrstei de Aur	126
Așteptarea morșilor și inactivitatea rituală	129
Anul Nou și restaurarea Lumii la californieni	133
Ritualul karok	135
An Nou și Cosmogonie	138
Regenerarea periodică a Lumii	140
Jocurile (<i>ludi</i>) romane; <i>așvamedha</i>	143
Încoronarea regelui indian	145
Regenerare și eshatologie	148

IV. FRÎNGHII ȘI MARIONETE

„Miracolul frînghieii“	152
Ipoteze	156
Mituri tibetane ale frînghieii cosmice	158
Sfoara unui șaman negrito	160
India: frînghii cosmice și țesătură pneumatică	162
Țesut și condiționare	166
Imagini, mituri, speculații	166
Frînghii și marionete	169
<i>Aurea catena Homeri</i>	171
„Frînghia astrală“	175
Frînghii magice	176
Situații	179

V. OBSERVAȚII ASUPRA
SIMBOLISMULUI RELIGIOS

Moda simbolismului	181
Inhibițiile specialistului	185
Probleme de metodă	187
Ce „revează“ simbolurile	193
„Istoria“ simbolurilor	200
<i>Notiță bibliografică</i>	204

Culegere și paginare: HUMANITAS

Printed and bound in Germany
by Graphischer Großbetrieb Pößneck GmbH
A member of the Mohndruck printing group

Studiile adunate în acest volum de dimensiuni reduse ilustrează demersul unui istoric al religiilor animat de dorința de a explica o parte din comportamentele religioase și valorile spirituale ale populațiilor ne-europene. Nu am ezitat să facem apel la fapte culturale cunoscute din tradiția occidentală, ori de câte ori acestea puteau oferi un termen de comparație edificator pentru cercetarea noastră. Asemenea apropieri vor permite, fără îndoială, specialiștilor să schițeze perspectivele unui nou umanism al viitorului.

MIRCEA ELIADE