

**MIRCEA**

**ELIADÉ**



**YOGA**

Nemurire și libertate

 HUMANITAS

**YOGA**  
**Nemurire și libertate**



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 legăției 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 Cătedra „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 Romanos. Latinos de 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* (1957); *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

# YOGA

## Nemurire și libertate

Traducere de  
WALTER FOTESCU



**HUMANITAS**

**BUCUREȘTI, 1993**

Coperta  
Ioana Dragomirescu Mardare

MIRCEA ELIADE  
*LE YOGA – IMMORTALITÉ ET LIBERTÉ*  
© PAYOT, PARIS, 1954

© HUMANITAS, 1993, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0389-4

*În memoria ilustrului și venerabilului meu protector*  
Maharajahul Sir MANINDRA CHANDRA NANDI DE KASSIMBAZAAR.

*a celui care mi-a fost guru.*

Prof. dr. SURENDRANATH DASGUPTA, Principal,  
Sanskrit College, Calcutta

*și a magistrului meu.*

NAE IONESCU, Universitatea din București



## CUVÎNT ÎNAINTE

Descoperirea și interpretarea Indiei de către conștiința europeană reprezintă o istorie pasionantă. Nu mă refer doar la descoperirea geografică, lingvistică și literară, sau la expediții și săpături arheologice, pe scurt la tot ceea ce constituie fundamentele indianismului european — ci, înainte de toate, la felurile aventuri culturale generate de revelarea crescândă a limbilor, miturilor și filozofilor indiene. M. Raymond Schwab, în frumoasa sa carte *La Renaissance orientale* (Payot, 1948), a descris numeroase asemenea aventuri culturale. Însă descoperirea Indiei continuă și nimic nu ne îndeamnă să credem că ar fi pe sfârșite. Căci analiza unei culturi străine ne dezvăluie în primul rînd ceea ce căutăm sau ceea ce sîntem pregătiți să descoperim în ea. Descoperirea Indiei nu se va încheia decît în ziua în care forțele creatoare ale Europei vor fi iremediabil secătuite.

Cînd este vorba de valori spirituale, contribuția filologiei, oricît de indispensabilă ar fi ea, nu epuizează bogăția obiectului. Ar fi fost fără îndoială zadarnică dorința de a înțelege budismul atît timp cît textele nu erau corect editate, iar diversele filologii budiste nu erau constituite. Este însă tot atît de adevărat că înțelegerea acestui vast și complex fenomen spiritual nu era în mod necesar asigurată de posesia excelentelor instrumente de lucru care sînt edițiile critice, dicționarele poliglote, monografiile istorice etc. Atunci cînd abordăm o spiritualitate exotică, înțelegem cu precădere ceea ce sîntem predestinați să înțelegem prin propria noastră vocație, prin propria noastră orientare culturală și prin aceea a momentului istoric căruia îi aparținem. Acest truism are o aplicabilitate generală: imaginea care s-a creat pe parcursul secolului al XIX-lea despre „societățile inferioare” deriva în bună măsură din atitudinea pozitivistă, antireligioasă și ametafizică a cîtorva remarcabili exploratori și etnologi, care îi abordaseră pe „sălbatici” cu ideologia unui contemporan al lui Auguste Comte, Darwin sau Herbert Spencer: se descoperea pretutindeni, la „primitivi”, „fetişism” și „infantilism” reli-

gios, deoarece pur și simplu nu era cu puțință să se vadă altceva. Au fost necesare avântul gândirii metafizice europene de la începutul acestui secol, renașterea religioasă, multiplele achiziții ale psihologiei abisale, ale poeziei, ale microfizicii, pentru a se ajunge la înțelegerea orizontului spiritual al „primitivilor”, a structurii simbolurilor lor, a funcției miturilor lor, a maturității doctrinelor lor mistice.

În cazul Indiei, dificultățile erau și mai mari: pe de o parte, trebuiau făurite instrumentele de lucru și făcute să progreseze filologiile; pe de alta, trebuiau alese aspectele spiritualității indiene cele mai permeabile spiritului european. Dar, după cum era de așteptat, cel mai permeabil a părut a fi tocmai ceea ce răspundea celor mai stringente preocupări ale culturii europene. Îndeosebi interesul pentru filologia comparată indo-ariană a fost cel care a făcut, către mijlocul secolului al XIX-lea, să se învețe sanscrita, tot așa cum, cu una sau două generații mai devreme, s-a mers în India sub imboldul filozofiei idealiste sau al farmecului imaginilor primordiale, redescoperite atunci de către romantismul german. În cea de-a doua jumătate a secolului trecut, India a fost interpretată mai ales prin prisma mitologiei naturiste și a modei culturale pe care aceasta din urmă o instaurase în Europa și în America. În sfârșit, avântul sociologiei și al antropologiei culturale din primul pătrar al secolului nostru a dat naștere unor perspective noi.

Toate aceste experiențe și-au avut valoarea lor, căci răspundeau în primul rînd problemelor proprii culturii europene. Diferitele metode de abordare încercate de savanții occidentali poate că nu au revelat întotdeauna adevăratele valori ale spiritualității indiene, însă nu au fost mai puțin utile: încetul cu încetul, India începea să-și afirme prezența în conștiința europeană. Este adevărat că, pe o durată destul de îndelungată, prezența ei se traducea mai ales prin gramaticile comparate; rar, cu timiditate, India își făcea apariția în istoriile filozofiei, unde locul pe care-l ocupa oscila, după moda zilei, între idealismul german și „mentalitatea prelogică”; atunci cînd interesul pentru sociologie s-a impus pretutindeni, regimul castelor a fost îndelung criticat. Dar toate aceste atitudini sînt explicabile prin orizonturile culturii occidentale moderne. Atunci cînd o cultură înscrisă în rîndul problemelor sale fundamentale explicarea unei legi lingvistice sau a unei structuri sociale, nu era o depreciere pentru India să fie invocată în vederea soluționării cutărei etimologii sau a ilustrării cutărei etape de evoluție socială; era mai curînd un mod de a i se arăta respect și admirație. De altfel, abordările

erau prin ele însele bune; erau doar prea particulare și șansele lor de a dezvălui conținuturile unei spiritualități vaste și complexe erau limitate în aceeași măsură. Din fericire, metodele sînt perfectibile, iar eșecurile trecutului nu au fost irosite: s-a deprins repede evitarea erorilor precursorilor. Este suficient să evaluăm progresul studiilor de mitologie indo-europeană de la Max Müller încoace, pentru a aprecia profitul pe care un Georges Dumézil a știut să-l tragă nu doar din filologia comparată, dar și din sociologie, din istoria religiilor și din etnologie, spre a oferi o imagine mai exactă și infinit mai fecundă a marilor categorii ale gândirii mitice indo-europene.

Totul ne îndeamnă să credem că la ora actuală devine posibilă o mai justă cunoaștere a gândirii indiene. India a pătruns în circuitul Istoriei, iar conștiința europeană este îndemnată, pe drept sau pe nedrept, să ia mai în serios filozofiile popoarelor prezente în Istorie. Pe de altă parte, îndeosebi de la ultima generație filozofică, conștiința europeană este tot mai des pusă în situația de a se defini în raport cu problemele temporalității și ale istoricității. Timp de mai bine de un secol, cea mai mare parte a efortului științific și filozofic european a fost consacrată analizei factorilor care „condiționează” ființa umană: s-a putut arăta cit și pînă la ce punct este omul condiționat de fiziologia sa, de credința sa, de mediul său social, de ideologia culturală la care participă, de inconștientul său — și mai ales de Istorie, de momentul său istoric și de propria sa istorie personală. Această din urmă descoperire a gândirii occidentale, și anume că omul este în mod esențial o ființă temporală și istorică și că nu este — și nu poate să fie — decît ceea ce Istoria l-a făcut, domină încă filozofia europeană. Anumite curente filozofice ajung chiar la concluzia că unica sarcină demnă și valabilă ce i se oferă omului este să-și asume în mod deschis și plenar temporalitatea și istoricitatea: orice altă alegere ar echivala cu o evaziune în abstract și în neautentic și s-ar solda cu sterilitatea și moartea care pedepsesc inexorabil trădarea Istoriei.

Nu ne revine nouă să discutăm aceste teze. Să observăm însă că problemele care pasionează în zilele noastre conștiința europeană o pregătesc totodată în vederea unei mai bune înțelegeri a spiritualității indiene; mai mult, o incită să utilizeze, în vederea propriului său travaliu filozofic, o experiență indiană milenară. Ne dăm seamă că obiectul celei mai recente filozofii europene îl formează *condiția umană*, și în primul rînd temporalitatea ființei umane; temporalitatea este cea care face posibile toate celelalte „condiționări” și care, în ultimă instanță, face din om o „ființă



condiționată", o serie indefinită și evanescentă de „condiționări”. Or, această problemă a „condiționării” omului (și corolarul ei, îndeobște neglijat în Occident: „de-condiționarea”) constituie problema centrală a gândirii indiene. De la Upanișade, India a fost preocupată în mod serios doar de o singură problemă majoră: structura condiției umane. (Este ceea ce a făcut să se spună, nu fără îndreptățire, că întreaga filozofie indiană a fost, și mai este încă, „existențialistă”.) Europa ar avea deci interesul să învețe: 1) ce anume a gândit India despre multiplele „condiționări” ale ființei umane; 2) cum a abordat ea problema temporalității și a istoricității ființei umane; 3) ce soluție a găsit ea angoasei și disperării pe care le declanșează inevitabil conștientizarea temporalității, matrice a tuturor „condiționărilor”.

India s-a dedicat, cu o rigoare nicăieri egalată, analizei diferitelor condiționări ale ființei umane. Să ne grăbim să adăugăm că ea a făcut-o nu pentru a ajunge la o explicație exactă și coerentă a omului (ca, de exemplu, în Europa secolului al XIX-lea, cînd se credea că omul poate fi explicat prin condiționarea sa ereditară sau socială), ci pentru a ști pînă unde se întind zonele condiționate ale ființei umane și a vedea dacă mai există ceva *dincolo de aceste condiționări*. Iată motivul pentru care, cu mult înaintea psihologiei abisale, înțelepții și asceții indieni au fost determinați să exploreze zonele obscure ale inconștientului: ei constatașeră în privința condiționărilor fiziologice, sociale, culturale, religioase că erau relativ ușor de delimitat și, în consecință, de dominat; marile obstacole în calea vieții ascetice și contemplative se iveau din activitatea inconștientului, din *saṃskāra* și *vāsanā*, „impregnații”, „reziduuri”, „latențe”, care constituie ceea ce psihologia abisală desemnează drept conținuturi și structuri ale inconștientului. De altfel, nu această anticipare pragmatică a anumitor tehnici psihologice moderne este prețioasă, ci utilizarea ei în vederea „de-condiționării” omului. Cunoașterea sistemelor de „condiționare” nu putea fi, pentru India, un scop în sine: importantă era nu cunoașterea, ci dominarea lor; se acționa asupra conținuturilor inconștientului spre a le „arde”. Se va vedea prin ce metode socotește Yoga să ajungă la asemenea rezultate surprinzătoare. Tocmai aceste rezultate sînt cele care îi interesează în primul rînd pe psihologii și filozofii europeni.

Să fim bine înțeleși: nu este nicidecum vorba de a-i indemnă pe savanții europeni să practice Yoga (ceea ce, de altfel, nici nu este atît de ușor pe cît lasă unii amatori să se înțeleagă) și nici de a propune diverselor discipline occidentale să aplice metode

le yogice sau să le adopte ideologia. O altă perspectivă ni se pare a fi cu mult mai fecundă: cea care constă în a studia cît mai atent cu putință rezultatele obținute prin asemenea metode de explorare a psihicului. O întreagă experiență imemorială privind comportamentul uman în general li se propune cercetătorilor europeni. Ar fi cel puțin imprudent să nu se profite.

Cum spuneam mai sus, problema condiției umane — adică temporalitatea și istoricitatea ființei umane — se află în chiar centrul gîndirii europene, și aceeași problemă a obsedat, încă de la origini, filozofia indiană. Este adevărat că aici nu întîlnim termenii „Istorie” și „istoricitate” cu sensurile pe care le au actualmente în Europa, iar termenul „temporalitate” apare foarte rar. Ar fi fost de altfel imposibil să-i întîlnim cu aceste desemnări precise de „Istorie” și „istoricitate”. Importantă însă nu este identitatea terminologiei filozofice: este suficient ca problemele să fie omologabile. Or, se știa de mult timp că gîndirea indiană acordă o importanță considerabilă conceptului de *māyā*, tradus pe drept cuvînt prin „iluzie, iluzie cosmică, miraj, magie, devenire, irealitate etc.”. Dar, privind mai îndeaproape, vedem că *māyā* este iluzie fiindcă nu participă la Ființă, fiindcă este „devenire”, „temporalitate”: devenire cosmică, fără îndoială, dar și devenire istorică. Este prin urmare posibil ca India să nu fi ignorat relația dintre iluzie, temporalitate și suferința umană; cu toate că înțelepții ei au exprimat în general această suferință în termeni cosmici, îți dai seama, citindu-i cu atenția pe care o merită, că se gîndeau în primul rînd la suferința umană ca „devenire” condiționată de structurile temporalității. Am atins în altă parte această problemă (cf. *Symbolisme religieux et angoisse*, în volumul colectiv *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit, Rencontres Internationales de Genève*, 1953) și vom avea ocazia să revenim. Ceea ce filozofia occidentală modernă numește „a fi în situație”, „a fi constituit de temporalitate și istoricitate” are drept corespondent în gîndirea indiană „existența în *māyā*”. Dacă se ajunge la omologarea celor două orizonturi filozofice — indian și occidental —, tot ceea ce a gîndit India referitor la *māyā* prezintă pentru noi o anumită actualitate. Ne putem da seama de aceasta citind, de exemplu, *Bhagavad-Gītā*; analiza existenței umane se face aici într-un limbaj care ne este familiar: *māyā* nu este doar iluzie cosmică, ci și, mai ales, istoricitate; nu doar existență în perpetua devenire cosmică, ci mai ales existență în Timp și în Istorie. Pentru *Bhagavad-Gītā* problema se punea, oarecum asemănător creștinismului, în acești termeni: cum să fie soluționată situația paradoxală generată de îndoitul fapt că omul, pe de o parte, se găsește în Timp, este

menit Istoriei, și că, pe de altă parte, el știe că va fi „damnat” dacă se lasă epuizat de temporalitate și de istoricitate, că va trebui, în consecință, să aplece cu orice preț, în lume, o cale care să se deschidă spre un plan transistoric și atemporal? Discuția soluțiilor propuse de *Bhagavad-Gītā* va putea fi urmărită mai departe; să subliniem însă de pe acum că toate soluțiile reprezintă diverse aplicații ale Yogăi.

Ne întâlnim așadar, și aici, cu Yoga. Într-adevăr, la cea de-a treia problemă care interesează filozofia occidentală, și anume: soluția propusă de India angoasei declanșate prin descoperirea temporalității și a istoricității noastre, mijloacele grație cărora putem rămâne în lume fără a ne lăsa „epuizați” de Timp și de Istorie — răspunsurile aduse de gândirea indiană implică, mai mult sau mai puțin direct, anumite cunoștințe despre Yoga. Putem deci aprecia interesul pe care îl prezintă, pentru cercetătorii și filozofii europeni, familiarizarea cu această problemă. Ca să repetăm, nu este vorba de a accepta, pur și simplu, una din soluțiile oferite de India. O valoare spirituală nu se dobândește precum o nouă marcă de automobil. Nu este vorba, în primul rând, nici de sincretism filozofic, nici de „indianizare”, și mai puțin încă de acel detestabil hibrid „spiritual” inaugurat de Societatea Teozofică și continuat, agravat, de nenumăratele pseudomorfoze contemporane. Problema este mai serioasă: importă cunoașterea și înțelegerea unei gândiri care a ocupat un loc de prim rang în istoria spiritualității universale. Importă cunoașterea ei acum; căci, pe de o parte, încă de acum, orice provincialism cultural fiind depășit prin însuși mersul Istoriei, sintem forțați — europeni ca și neeuropeni — să gândim în termeni de Istorie Universală și să făurim valori spirituale universale; și, pe de altă parte, tocmai acum problema situației omului în lume domină conștiința filozofică europeană; or, ca să revenim, această problemă se află în chiar centrul gândirii indiene.

Poate că dialogul filozofic nu va fi lipsit, mai ales la început, de unele decepții: numeroși cercetători și filozofi occidentali ar putea găsi analizele indiene puțin simpliste, iar soluțiile propuse ineficace. Orice limbaj tehnic, tribut ar unei anumite tradiții spirituale, rămâne întotdeauna un jargon: se poate ca filozofii occidentali să găsească jargonul filozofic indian demodat, aproximativ, inutilizabil. Însă toate aceste riscuri ale dialogului sînt de mică importanță. Marile descoperiri ale gândirii indiene vor sfîrși prin a fi recunoscute, în pofida jargonului filozofic. Este imposibil, de exemplu, să nu se țină seamă de una dintre cele mai mari descoperiri ale Indiei: cea a conștiinței-martor, a conștiinței degajate de structurile ei psihofiziologice și de condiționarea lor temporală, conștiința celui „eliberat”, adică a celui ca-

re a reușit să se desprindă de temporalitate și, prin urmare, să cunoască adevărata, indicibila libertate. Cucerirea acestei libertăți absolute, a perfecte spontaneități constituie țelul tuturor filozofilor și al tuturor tehnicilor mistice indiene, dar mai ales prin Yoga, prin una din multiplele forme de Yoga, a crezut India că poate s-o asigure. Este principalul motiv pentru care am considerat util să prezentăm pe larg teoriile și practicile Yoga, să relatăm istoria formelor sale și să arătăm locul pe care îl ocupă Yoga în ansamblul spiritualității indiene.

Alcătuirea acestei cărți am început-o după trei ani de studii urmate la Universitatea din Calcutta (1928-1931), sub conducerea prof. Surendranath Dasgupta, și o ședere de șase luni în *ashram*-ul din Rishikesh, Himalaya. O primă versiune, scrisă în engleză, tradusă de noi înșine în românește și retradusă în franceză de câțiva prieteni, a apărut în 1936 sub titlul: *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (Bucarest-Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner). Neajunsurile datorate tinereții și lipsei de experiență erau agravate de supărătoare erori de interpretare datorate dublei traduceri: pe deasupra, textul era desfigurat de un mare număr de greșeli de limbă și de tipar. Cu toate aceste grave imperfecțiuni, lucrarea a fost bine primită de către indianiști: recenziile lui Louis de la Vallée-Poussin, Jean Przyluski, Heinrich Zimmer, V. Papesso, pentru a-i cita doar pe cei dispăruți, ne-au incitat încă de mult la pregătirea unei noi ediții. Corecturile făcute și materialele adăugate au dus la un text care se îndepărtează sensibil de ediția din 1936. Cu excepția câtorva paragrafe, cartea a fost în întregime rescrisă pentru a o adapta cât mai mult vederilor noastre actuale. (O parte din această nouă versiune a fost deja utilizată în mica lucrare publicată în 1948: *Techniques du Yoga*.) Nu am păstrat, în notele de subsol, decît un minimum de referințe: Bibliografiile și lista problemelor, precizările necesitate de anumite aspecte mai particulare ale problemei și, în general, toate discuțiile tehnice au fost grupate la sfîrșitul lucrării sub forma unor scurte apendice. Am dorit să oferim o carte accesibilă nespecialiștilor, fără ca prin aceasta să ne îndepărtăm de rigoarea științifică; indianiștii vor găsi în dosarele reunite la sfîrșitul lucrării materiale complementare și elemente de bibliografie. Mai trebuie doar precizat că nici o bibliografie nu este exhaustivă?

Am utilizat traduceri franceze ale textelor sanscrite și pînă ori de cîte ori am găsit unele bune. Dacă se întîmplă ca în traduceri din *Yoga-Sūtra* și din comentariile lor să ne îndepărtăm de interpretările curente, o facem ținînd seama de învățătura orală a maștrilor noștri hinduși, și în primul rînd a prof. Su-



rendranath Dasgupta, împreună cu care am tradus și comentat toate textele importante din *yoga-daršana*.

Așa cum se prezintă, cartea se adresează mai ales istoricilor religiilor, psihologilor și filozofilor. Cea mai mare parte este consacrată expunerii diverselor forme ale tehnicilor yogice și a istoriei lor. Există lucrări excelente despre sistemul lui Patañjali, îndeosebi cele ale lui Dasgupta; astfel încît nu am considerat necesar să dezvoltăm prea mult acest subiect și nici pe cel al tehnicilor meditației budiste, pentru care dispunem deja de o bogată literatură critică. Am insistat, în schimb, asupra aspectelor mai puțin cunoscute sau insuficient studiate: ideile, simbolistica și metodele yogice, așa cum sînt ele exprimate în tantrism, în alchimie, în folclor și în devoțiunea aborigenă.

Am dedicat această lucrare memoriei protectorului nostru, maharajahul Sir Manindra Chandra Nandi de Kassimbazaar, care ne-a făcut posibilă, printr-o bursă de studii, șederea în India, și memoriei maștrilor noștri celor mai dragi: Nae Ionescu și Surendranath Dasgupta. Învățăturii celui dintîi îi datorăm inițierea și orientarea noastră filozofică. Cît despre Surendranath Dasgupta, el nu doar că ne-a introdus în adîncul gîndirii indiene, dar ne-a fost, timp de trei ani, profesor de sanscrită, maestru și *guru*. Fie ca toți trei să se odihnească în pacea credinței lor!

Pregătirea acestei noi ediții am început-o cu mult timp în urmă, dar n-am fi putut-o duce la bun sfîrșit în lipsa unui fericit concurs de împrejurări. Acordîndu-ne o bursă de cercetare, Bollingen Foundation, New York, ne-a permis să ne consacram cîțiva ani lucrării de față: exprimăm aici mulțumirile noastre cele mai sincere Consiliului de administrație al Fundației. Grație dragilor noștri prieteni dr. René Laforgue și Délia Laforgue, care și-au pus cu atîta amabilitate casa la dispoziția noastră, am putut, cu începere din 1951, să lucrăm în niște condiții nesperate: să fie încredințați de grațitudinea noastră cea mai sinceră. În sfîrșit, sîntem în mod deosebit îndatorați admirabilului nostru prieten dr. Jean Gouillard, care a binevoit și de data aceasta să citească și să corecteze manuscrisul francez al prezentei lucrări: este pentru noi o deosebită plăcere să-i exprimăm întreaga noastră recunoștință.

MIRCEA ELIADE

Am profitat de această retipărire pentru a corecta textul și a completa bibliografiile (vezi pp. 374 și urm.)

Chicago, noiembrie 1967

## CAPITOLUL I

# DOCTRINELE YOGA

### Punct de pornire

Patru concepte fundamentale și solidare, patru „idei-forță” ne introduc de-a dreptul în inima spiritualității indiene: acestea sînt *karman*, *māyā*, *nirvāṇa* și *yoga*. Se poate scrie o istorie coerentă a gîndirii indiene pornind de la oricare din aceste concepte fundamentale: vom fi puși, în mod necesar, în situația de a vorbi despre celelalte trei. În termenii filozofiei occidentale, vom spune că, începînd cu epoea postvedică, India a căutat să înțeleagă cu precădere: 1) legea cauzalității universale, care îl solidarizează pe om cu Cosmosul și îl condamnă la o transmigație indefinită: aceasta este legea *karman*-ului; 2) procesul misterios care generează și susține Cosmosul, făcînd astfel posibilă „eterna reîntoarcere” a existențelor: aceasta este *māyā*, iluzia cosmică, suportată (mai rău: valorizată) de către om atîta timp cît el este orbit de neștiință (*avidyā*); 3) realitatea absolută, „situață” undeva dincolo de iluzia cosmică țesută de *māyā* și dincolo de experiența umană condiționată de *karman*; Ființa pură (Absolutul), oricare ar fi numele prin care este ea desemnată: Sinele (*ātman*), Brahman, necondiționatul, transcendentul, nemuritorul, indestructibilul, Nirvāṇa etc.; 4) în sfîrșit, mijloacele pentru atingerea Ființei, tehnicile adecvate obținerii eliberării finale (*moskṣa*, *mukti*): această sumă de mijloace constituie, la drept vorbind, Yoga.

Înțelegem prin urmare cum se pune, pentru gîndirea indiană, problema fundamentală a oricărei filozofii, căutarea adevărului. Pentru India, adevărul nu este prețios în sine; el devine prețios datorită funcției sale soteriologice, cunoașterea adevărului ajutîndu-l pe om să se elibereze. Ţelul suprem al înțeleptului indian nu este posedarea adevărului, ci eliberarea, cucerirea libertății absolute. Sacrificiile la care este gata să consimtă filozoful european pentru atingerea adevărului în sine și pentru sine — sacrificiul credinței religioase, al ambițiilor mondene, al

bogăției, al libertății personale și chiar al vieții — la acestea înțeleptul indian nu consimte decît în schimbul eliberării. A te „elibera” echivalează cu a forța un alt plan de existență, a-ți însuși un alt *mod de a fi*, prin transcenderea condiției umane. Ceea ce înseamnă că, pentru India, cunoașterea metafizică nu doar că se traduce în termeni de *ruptură* și de *moarte* („frîgînd” condiția umană, se „moare” față de tot ceea ce era omenesc), dar această cunoaștere implică în mod necesar o consecință de natură mistică: *re-nașterea la un mod de a fi non-condiționat* — adică eliberarea, libertatea absolută.

Studiind teoriile și practicile Yoga, vom avea ocazia să ne raportăm la toate celelalte „idei-forță” ale gândirii indiene. Pînă atunci, să începem prin a delimita sensul termenului *yoga*. Etimologic, el derivă din rădăcina *yuj*, „a lega laolaltă”, „a ține strîns”, „a inhăma”, „a pune la jug”, care determină și latinescul *jungere*, *jugum*, englezescul *yoke* etc. Vocabula *yoga* servește în general pentru desemnarea oricărei *tehnici de asceză* și a oricărei *metode de meditație*. Evident, aceste asceze și meditații au fost valorificate diferit de către multiplele curente de gândire și mișcări mistice indiene. Așa cum vom vedea mai jos, există Yoga „clasică”, un „sistem filozofic”, expus de Patañjali în celebrul său tratat *Yoga-Sūtra*, și de la acest sistem trebuie să pornim pentru a înțelege locul ocupat de Yoga în istoria gândirii indiene. Dar, pe lângă Yoga „clasică”, există nenumărate forme „populare” de Yoga, nesistematice; există de asemenea forme de Yoga nebrahmanice (aceea a budiștilor, a jainiștilor), există mai ales tipuri de Yoga avînd o structură „magică” și altele de structură „mistică” etc. În fond, însuși termenul de *yoga* a permis această mare diversitate de semnificații: dacă, într-adevăr, etimologic *yuj* înseamnă „a lega”, este totuși evident că „legătura” la care trebuie să ducă respectiva acțiune de legare presupune, ca o condiție prealabilă, ruperea legăturilor care unesc spiritul cu lumea. Cu alte cuvinte: nu ne putem elibera dacă nu ne-am „detașat” mai întîi de lume, dacă nu am început prin a ne sustrage circuitului cosmic, fără de care nu vom ajunge niciodată să ne regăsim, nici să ne stăpînim pe noi înșine; chiar și în accepțiunea sa „mistică”, adică în măsura în care semnifică *unirea*, Yoga implică detașarea prealabilă de materie, emanciparea în raport cu lumea. Accentul se pune pe *efortul* omului („a pune la jug”), pe autodisciplina sa, datorită căreia el poate obține concentrarea spiritului, înainte chiar de a fi cerut — precum în varietățile mistice de Yoga — ajutorul divinității. „A lega laolaltă”, „a ține strîns”, „a pune la jug”, toate acestea au drept

scop să unifice spiritul, să suprimă dispersarea și automatismele caracteristice conștiinței profane. Pentru școlile Yogăi „devoționale” (mistice) această „unificare” nu face, evident, decât să preceadă veritabila unire, aceea a sufletului omenesc cu Dumnezeu.

Caracteristică pentru Yoga nu este doar partea sa *practică*, ci și structura sa *inițiativă*. Yoga nu se învață de unul singur; este nevoie de îndrumarea unui maestru (*guru*). La drept vorbind, toate celelalte „sisteme filozofice”, ca de altfel orice cunoștințe sau meserii tradiționale, sînt predate, în India, de către maeștri, fiind în această privință niște inițieri: de milenii, ele se transmit oral, în mod „confidențial”. În cazul Yogăi însă, caracterul inițiativ este și mai vizibil; căci, la fel ca în celelalte inițieri religioase, yoginul începe prin a abandona lumea profană (familie, societate) și, călăuzit de un *guru*, se străduiește să depășească succesiv comportamentele și valorile proprii condiției umane. După ce vom fi văzut cât de departe merg strădaniile yoginului în scopul desolidarizării de condiția profană (p. 89), ne vom da seama că el rivnește să „moară față de această viață”. Asistăm într-adevăr la o *moarte* urmată de o *renaștere* la un alt mod de a fi; cel reprezentat prin eliberare. Analogia dintre Yoga și inițiere se adîncește și mai mult dacă ne gîndim la riturile inițiatice. „primitive” sau de alt fel, care urmăresc crearea unui „corp nou”, „mistic” (asimilat în mod simbolic, la primitivi, cu trupul nou-născutului). Or, „corpul mistic”, care-i va permite yoginului să se introducă în modul de a fi transcendent, joacă un rol considerabil în toate formele de Yoga și mai ales în tantrism și alchimie. Din acest punct de vedere, Yoga reia și prelungește, pe un alt plan, simbolismul arhaic și universal al inițierii, atestat deja, de altfel, în tradiția brahmanică (unde inițiatul este numit pe drept cuvînt „cel născut de două ori”). Re-nașterea inițiativă este definită de toate formele de Yoga ca fiind accesul la un mod de existență neprofan și dificil de descris, pe care școlile indiene îl exprimă sub diferite nume: *mokșa*, *Nirvāna*, *asamșkṛta* etc.

Dintre toate semnificațiile pe care le capătă cuvîntul *yoga* în literatura indiană, cea mai bine precizată e cea legată de „filozofia” Yoga (*yoga-darśana*), indeosebi așa cum este ea expusă în tratatul lui Patañjali *Yoga-Sūtra*, precum și în comentariile la acesta. O *darśana* nu este, evident, un sistem filozofic în accepția occidentală a termenului (*darśana* = vedere, viziune, comprehensiune, punct de vedere, doctrină etc...., de la rădăcina *drś* = a vedea, a contempla, a înțelege etc.). Nu înseamnă însă că ea nu este un sistem de afirmații coerente, coextensiv



experienței umane, pe care încearcă să o interpreteze în ansamblu, și avînd drept scop „eliberarea omului de ignoranță” (oricît de diferite ar fi, de altfel, accepțiunile pe care este susceptibil de a le vehicula cuvîntul „ignoranță”). Yoga este unul dintre cele șase „sisteme filozofice” indiene ortodoxe (ortodoxe vînd să spună, în cazul de față, tolerate de brahmanism, spre deosebire de sistemele eretice, ca, de exemplu, budismul sau jainismul). Iar această Yoga „clasică”, așa cum a fost ea formulată de Patañjali și interpretată de comentarii săi, este și cea mai cunoscută în Occident.

Vom începe deci investigațiile cu o trecere în revistă a teoriilor și practicilor Yoga așa cum le-a expus Patañjali. Avem multe motive să procedăm astfel: în primul rînd, deoarece expunerea lui Patañjali este un „sistem filozofic”; în al doilea rînd, fiindcă aici se află condensate un mare număr de indicații cu privire la tehnica ascetică și metoda contemplativă, indicații pe care celelalte varietăți de Yoga (cele nesistematice) le deformează, sau mai curînd le nuanțează potrivit propriilor lor concepții; în sfîrșit, deoarece *Yoga-Sūtra* lui Patañjali este rezultatul unui efort enorm nu doar de adunare și clasare a unei serii de practici ascetice și de rețete contemplative, pe care India le cunoștea din vremuri imemorabile, ci și de valorizare a lor dintr-un punct de vedere teoretic, motivîndu-le și integrîndu-le într-o filozofie.

Dar Patañjali nu este creatorul „filozofiei” Yoga, după cum nu este — și nici nu putea fi — inventatorul tehnicilor yogice. El însuși mărturisește (*Yoga-Sūtra*, I, 1) că nu face, în definitiv, decît să publice și să revizuiască (*atha yogānuśāsanam*) tradițiile doctrinare și tehnice referitoare la Yoga. Mediile închise de asceți și mistici indieni cunoșteau, într-adevăr, cu mult înainte lui, practicile yogice. Dintre rețetele tehnice păstrate de tradiție, Patañjali le-a reținut pe acelea îndeajuns verificate de o experiență seculară. În ceea ce privește cadrele teoretice și fundamentul metafizic pe care Patañjali le conferă acestor practici, aportul său personal este minim. El nu face decît să reia, în liniile sale mari, filozofia Sāṃkhya pe care o subordonează unui teism destul de superficial, exaltînd valoarea practică a meditației. Sistemele filozofice Yoga și Sāṃkhya se aseamănă într-o asemenea măsură încît majoritatea afirmațiilor unuia sînt valabile și pentru celălalt. Dosebirile esențiale dintre ele sînt puține la număr: 1) în timp ce Sāṃkhya este ateistă, Yoga este teistă, deoarece postulează existența unei divinități supreme (Iśvara); 2) pe cînd, după Sāṃkhya, singura cale de salvare este cea a cunoașterii metafizice, Yoga acordă o importanță consi-

derabilă tehnicilor de meditație. Într-un cuvânt, efortul propriuzis al lui Patañjali s-a îndreptat cu precădere în direcția coordonării materialului filozofic — împrumutat de la Sāṃkhya — în jurul rețetelor tehnice de concentrare, meditație și extaz. Grație lui Patañjali, Yoga, dintr-o tradiție „mistică”, a devenit un „sistem filozofic”.

Tradiția indiană consideră Sāṃkhya ca pe cea mai veche *darśana*. Sensul termenului *sāṃkhya* pare să fi fost „discriminare”, țelul principal al acestei filozofii fiind disocierea spiritului (*puruṣa*) de materie (*prakṛti*). Cel mai vechi tratat este *Sāṃkhya Kārikā*, al lui Iśvara Kṛṣṇa; data încă nu este definitiv stabilită, dar în orice caz nu poate fi ulterioară secolului al V-lea d.H. (vezi Nota I, 1). Printre comentariile la *Sāṃkhya Kārikā* cel mai util este *Sāṃkhya-tattva-kaumudī* al lui Vācaspati Miśra (secolul al IX-lea). Un alt text important este *Sāṃkhya-pravacana-sūtra* (probabil din secolul al XIV-lea) cu comentariile lui Anirudha (secolul al XV-lea) și Vijñānabhikṣu (secolul al XVI-lea).

Fără îndoială că nu trebuie exagerată importanța cronologiei textelor Sāṃkhya. În general, orice tratat filozofic indian cuprinde concepții anterioare datei redactării sale, și adeseori extrem de vechi. Dacă într-un text filozofic întâlnim o interpretare nouă, aceasta nu înseamnă că ea nu a fost luată în considerație mai dinainte. Ceea ce pare „nou” în *Sāṃkhya-Sūtra* poate avea adesea o vechime incontestabilă. S-a acordat o prea mare importanță aluziilor și polemicilor care pot fi eventual decelate în aceste texte filozofice. Asemenea referiri pot foarte bine să aibă drept obiect opinii cu mult anterioare celor la care s-ar părea că fac aluzie. Dacă în India poate fi fixată — oricum mai dificil decât într-altă parte — data redactării diferitelor texte, este cu mult mai greu să se stabilească cronologia ideilor filozofice. La fel ca Yoga, Sāṃkhya a avut și ea o preistorie. Originea sistemului trebuie căutată, foarte probabil, în analiza elementelor constitutive ale experienței omenești cu scopul de a le distinge pe cele care îl părăsesc pe om la moarte de cele care sînt „nemuritoare”, în sensul că însoțesc sufletul în destînul său de dincolo de mormînt. O asemenea analiză găsim deja în *Satapatha-Brahmaṇa* (X, 1, 3, 4), unde ființa umană este divizată în trei părți „nemuritoare” și trei muritoare. Altfel spus, „originile” Sāṃkhyci sînt legate de o problemă de natură mistică, și anume: *ceea ce subzistă din om după moarte, ceea ce constituie veritabilul Sine, elementul nemuritor al ființei umane.*

O lungă controversă, care continuă și azi, se referă la însăși persoana lui Patañjali, autorul *Yoga-Sūtrei*. Cîțiva comentatori indieni (regele Bhoja, Cakrapāṇidatta, comentatorul lui Caraka în secolul al XI-lea, și alți doi din secolul al XVIII-lea) l-au identificat cu Patañjali gramaticianul, care a trăit în secolul al II-lea î.H. Identificarea a fost acceptată de Liébach, Garbe și Dasgupta și contestată de Woods, Jacobi și A.B. Keith (vezi Nota I, 2). Oricum ar sta lucrurile, aceste controverse în jurul vârstei *Yoga-Sūtrei* sînt, în definitiv, de o importanță relativ redusă, căci tehnicile ascetice și meditative expuse de Patañjali au cu siguranță o vechime considerabilă: ele nu sînt descoperirile sale, nici ale timpului său, fiind verificate cu secole mai înainte. De altfel, autorii indieni prezintă doar rarori un sistem personal; în marea majoritate a cazurilor ei se mulțumesc să formuleze, în limbajul timpului lor, niște doctrine tradiționale. Aceasta se vede și mai limpede în cazul lui Patañjali, al cărui unic scop îl constituie compilarea unui manual practic de tehnici străvechi.

Vyāsa (secolele VII-VIII) a alcătuit un comentariu, *Yoga-Bhāṣya*, iar Vācaspati Miśra (secolul al IX-lea) o glosă, *Tattvavai-sārādī*, care sînt printre cele mai de seamă contribuții la înțelegerea *Yoga-Sūtrei*. Regele Bhoja (începutul secolului al XI-lea) este autorul comentariului *Rājamārtanda*, iar Rāmānanda Sarasvatī (secolul al XVI-lea) a scris *Maṇiprabhā*. În sfîrșit, Vijñānabhikṣu a adnotat *Yoga-Bhāṣya* lui Vyāsa în tratatul său *Yogavārttika*, remarcabil din toate punctele de vedere. (Despre edițiile și traducerile textelor yogice, cf. Nota I, 2.)

Pentru Sāṃkhya și Yoga, lumea este *reală* (nu *iluzorie*, cum este, de exemplu, pentru Vedānta). Cu toate acestea, dacă lumea *există* și *durează*, faptul este datorat „ignoranței” spiritului: nenumăratele forme ale Cosmosului, precum și procesele lor de manifestare și de dezvoltare nu există decît în măsura în care spiritul, Sinele (*puruṣa*), se ignoră și, ca urmare a acestei ignoranțe de ordin metafizic, suferă și este aservit. În chiar clipa cînd ultimul Sine își va fi dobîndit libertatea, creația în ansamblul ei va fi resorbită în substanța primordială.

Motivul deprecierii Vieții și a Cosmosului, deprecie pe care nici una din marile construcții ale gîndirii indiene postvedice nu a încercat să o disimuleze, poate fi găsit în afirmația fundamentală (mai mult sau mai puțin explicit formulată) potrivit căreia Cosmosul există și durează grație neștiinței omului. Începînd din epoca Upanișadelor, India refuză lumea *așa cum este* și devalorizează viața *așa cum se înfățișează* ea ochilor înțeleptului: efemeră, durcuroasă, iluzorie. O asemenea concepție nu duce nici la nihilism, nici la pesimism. Se refuză *această* lume și se depreciază *această* viață deoarece se știe că există *altceva*, din-

colo de devenire, de temporalitate, de suferință. În termeni religioși, aproape că s-ar putea spune că India refuză Cosmosul *profan* și viața *profană*, fiindcă este însetată de o lume și de un mod de a fi *sacre*.

Textele indiene repetă pînă la sașietate teza după care cauza „sclaviei” sufletului și, în consecință, sursa suferințelor fără de sfârșit rezidă în *solidaritatea omului cu Cosmosul*, în participarea sa, activă sau pasivă, directă sau indirectă, la Natură. Să traducem: solidaritatea cu o lume de-sacralizată, participarea la o Natură *profană*. *Neti! neti!* strigă înțeleptul din Upanișade: „Nu! nu! tu nu ești *acesta*, tu nu ești nici *acela!*” Cu alte cuvinte: tu nu aparții Cosmosului decăzut, *așa cum îl vezi acum*, tu nu ești antrenat cu necesitate în *această* Creație; cu necesitate vrea să spună în virtutea legii proprii a ființei tale. Căci *Ființa* nu poate întreține nici o relație cu *neființa*: or, Natura nu posedă o veritabilă realitate ontologică: ea este, într-adevăr, devenire universală. Orice formă cosmică, oricît ar fi ea de complexă și de maiestruoasă, sfîrșește prin a se dezagrega; Universul însuși se resoarbe periodic, prin niște „mari disoluții” (*mahāpralāya*), în matricea primordială (*prakṛti*). Or, tot ceea ce devine, se transformă, moare, dispăre — nu face parte din sfera ființei: să traducem încă o dată: nu este deci *sacru*. Dacă solidaritatea cu Cosmosul este consecința unei desacralizări progresive a existenței umane și reprezintă, prin urmare, o cădere în ignoranță și în durere — calea către libertate conduce în mod necesar la o *desolidarizare* de Cosmos și de viața profană. (În anumite forme de Yoga tantrică, acestei desolidarizări îi urmează un efort disperat de *re-sacralizare* a existenței.)

Și totuși, Cosmosul, Viața au o funcție ambivalentă. Pe de o parte, îl proiectează pe om în suferință și-l integrează, datorită *karmei*, în ciclul infinit al transmigrațiilor: pe de altă parte, îl ajută, indirect, să caute și să găscască „mintuirea” sufletului, autonomia, libertatea absolută (*mokṣa*, *mukti*). Cu cît omul suferă mai mult, cu alte cuvinte, cu cît este mai solidar cu Cosmosul, cu atît crește în el dorința de eliberare, cu atît mai mult îl frămîntă setea de mintuire. Prin urmare iluziile și formele cosmice se pun astfel — și aceasta în virtutea și nu în pofida magiei lor proprii, și grație suferinței pe care o alimentează fără de încetare neobosita lor devenire — în slujba omului, al cărui țel suprem este eliberarea, mintuirea. „De la Brahman și pînă la firul de iarbă, Creația (*śṛṣṭi*) este pentru binele sufletului, pînă cînd se ajunge la cunoașterea supremă” (*Sāṃkhya-Sūtra* III, 47). Cunoașterea supremă, adică eliberarea nu doar de ignoranță, dar și, mai ales, de durere, de suferință.



### Ecuția durere-existență

„Pentru înțelept totul este suferință” (*duḥkameva sarva vivekinah*), scrie Patañjali (*Yoga-Sūtra* II, 15). Dar Patañjali nu este primul, nici ultimul care să constate suferința universală. Cu mult timp înaintea lui, Buddha proclamase: „Totul este durere, totul este efemer” (*sarvam duḥkham, sarvam anityam*). Acesta este un leitmotiv al întregii speculații indiene postupanishadice. Tehnicile soteriologice, la fel ca doctrinele metafizice, își găsesc rațiunea de a fi în această suferință universală; căci ele nu au valoare decît în măsura în care îl eliberează pe om de „durere”. Experiența umană, oricare i-ar fi natura, generează suferință. „Corpul este durere, fiindcă este lăcașul durerii; simțurile, obiectele, percepțiile sînt suferință, deoarece conduc la suferință; plăcerea însăși este suferință, fiindcă este urmată de suferință” (Anirudha, comentînd *Sāṃkhya-Sūtra*, II, 1). Iar Išvara Kṛṣṇa, autorul celui mai vechi tratat *Sāṃkhya*, afirmă că la baza acestei filozofii se află dorința omului de a se sustrage chinului produs de o întreită suferință: mizeria celestă (provocată de zei), mizeria terestră (cauzată de natură) și mizeria interioară sau organică (*Sāṃkhya Kārikā*, I).

Și totuși, această durere universală nu duce la o „filozofie pesimistă”. Nici o filozofie și nici o gînză indiană nu eșuează în disperare. Revelația „durerii” ca lege a existenței poate, din contra, să fie considerată ca o *conditio sine qua non* a eliberării; prin urmare, suferința universală are, în mod intrinsec, o valoare pozitivă, stimulatorie. Ea îl reamintește neîncetat înțeleptului și ascetului că le-a rămas un singur mijloc de a-și dobîndi libertatea și beatitudinea: retragerea din lume, detașarea de bunuri și ambiții, izolarea radicală. De altminteri, omul nu este singurul care suferă: durerea este o necesitate cosmică, o modalitate ontologică la care este supusă orice „formă” care se manifestă ca atare. Că ești zeu ori, dimpotrivă, minusculă insectă, simplul fapt de a exista în timp, de a avea o durată implică durerea. Spre deosebire de zei și de celelalte ființe vii, omul are posibilitatea să-și depășească efectiv condiția și să abolească astfel suferința. Certitudinea că există un mijloc prin care să se pună capăt durerii – certitudine comună tuturor filozoilor și misticiilor indiene – nu poate conduce la „disperare”, nici la „pesimism”. Suferința este, ce-i drept, universală; dar, știind cum să procedezi pentru a te elibera, ea nu este definitivă. Într-adevăr, în cazul în care condiția umană este sortită durerii pe vecie, determinată fiind, ca orice condiție, de *karman*<sup>1</sup> (vezi *Adnotările*

la sfârșitul capitolului) fiecare individ ce se împărtășește din ea o poate depăși, deoarece fiecare poate anula forțele karmice care o dirijează.

A te „elibera” de suferință, acesta este scopul tuturor filozofilor și al tuturor misticilor indiene. Că eliberarea se obține direct prin „cunoaștere”, urmînd, de exemplu, învățătura din *Vedānta* și din *Sāṃkhya*, sau prin mijlocirea tehnicilor – după cum o cred, împreună cu Yoga, majoritatea școlilor budiste –, fapt este că nici o știință nu are valoare dacă nu urmărește „mîntuirea” omului. „În afară de aceasta, nimic nu merită să fie cunoscut”, afirmă *Śvetāśvatara Upaniṣad* (I, 12). Iar Bhoja, comentînd un text din *Yoga-Sūtra* (IV, 22), afirmă că știința care nu are drept obiect eliberarea este lipsită de orice valoare. Vācaspati Miśra își începe astfel comentariul la tratatul lui Iśvara Kṛṣṇa: „În această lume, publicul nu dă ascultare decît predicatorului care expune fapte a căror cunoaștere este necesară și dorită. Celor ce expun doctrine pe care nimeni nu le dorește nu li se dă atenție, așa cum se întîmplă cu nebunii ori cu oamenii de rînd, buni pentru afacerile lor practice, dar ignoranți în științe și în arte” (*Tattva-Kaumudī*, p.1, ed. G. Jha, Bombay, 1896). Același autor, în comentariul său la *Vedānta-Sūtra-Bhāṣya*, precizează care este cunoașterea necesară: „Nici o persoană lucidă nu dorește să cunoască ceea ce este lipsit de orice certitudine sau ceea ce este fără nici o utilitate... sau fără nici o importanță” (*Bhāmatī*, ed. Jivānanda-vidyāsāgarā Bhaṭṭa-chāryya, pp. 1-2, Calcutta).

În India, apreciată și căutată este doar cunoașterea metafizică (*vidyā, jñānā, prajñā*), deci cunoașterea realităților ultime; ea are întotdeauna un scop soteriologic, fiind singura care aduce eliberarea. Într-adevăr, numai prin „cunoaștere” omul se „trezește”, degajîndu-se de iluziile lumii fenomenale. „Prin cunoaștere”, așadar practicînd retragerea – ceea ce va avea drept efect regăsirea propriului centru, contopirea cu „adevărul spirit” (*puruṣa, ātman*). În acest fel cunoașterea se transformă în meditație, iar metafizica devine soteriologie. Nu există nimic, pînă și în „logica” indiană, care să nu fi avut, la începuturile sale, o funcție soteriologică. Manu se folosește de termenul *ārvīkṣakī* („știință a controverselor”, logică) ca de un echivalent al lui *ātma-vidyā* („știință a sufletului”, a lui *ātman*), adică al metafizicii (*Manu-smṛti*, VII, 43). Argumentarea corectă, în conformitate cu normele, eliberează sufletul: iată punctul de plecare al școlii Nyāya. De altminteri, primele controverser logice, din care va rezulta mai tîrziu *darśana* Nyāya, au avut drept obiect tocmai textele

sacre, diferitele interpretări la care se preta cutare indicație din Vede; toate aceste controverse își propuneau să facă posibilă îndeplinirea cu exactitate a unui rit, în conformitate cu tradiția. Însă tradiția sacră, a cărei expresie sînt Vedele, este *revelată*. În aceste condiții, a căuta sensul cuvintelor înseamnă a rămîne în contact permanent cu Logosul, cu realitatea spirituală absolută, supraumană și supraistorică. După cum rostirea întocmai a textelor vedice are ca efect o maximă eficacitate a ritualului, tot astfel și *înțelegerea întocmai* a unei sentințe vedice are ca efect purificarea inteligenței, contribuind în acest mod la eliberarea spiritului. Abolirea fiecărei „ignoranțe” parțiale îl face pe om să avanseze cu încă un pas pe calea libertății și a beatitudinii.

Importanța considerabilă pe care toate metafizicile indiene, inclusiv această tehnică ascetică și metodă contemplativă care este Yoga, o acordă „cunoașterii” se explică foarte ușor dacă ținem seama de cauzele suferinței omenești. Mizeria vieții omenești nu se datorează unei pedepse divine, nici unui păcat originar, ci *ignoranței*. Nu oricărei ignoranțe, ci doar ignoranței cu privire la adevărata natură a *spiritului*, ignoranței care ne face să-l confundăm cu experiența psihomentală, care ne face să atribuim „calități” acestui principiu etern și autonom care este spiritul: pe scurt, o ignoranță de ordin metafizic. Calea firească de urmat pentru suprimarea ei este cunoașterea metafizică. Această cunoaștere de ordin metafizic îl duce pe discipol pînă în pragul iluminării, adică pînă la adevăratul său „sine”. Și tocmai această cunoaștere de sine — nu în sens profan, ci în sensul ascetic și spiritual al expresiei — este scopul urmărit de o bună parte a speculațiilor indiene, deși fiecare dintre ele indică o altă cale pentru atingerea ei.

Pentru Sāṃkhya și Yoga, problema este bine determinată. Suferința avînd drept sursă ignoranța „spiritului” — cu alte cuvinte, confuzia dintre „spirit” și stările psihomentale — eliberarea nu va fi obținută decît prin suprimarea confuziei. În această privință deosebiriile dintre Sāṃkhya și Yoga sînt insignifiante. Diferă doar metoda: Sāṃkhya caută să obțină eliberarea exclusiv prin *gnoză*, în timp ce pentru Yoga sînt indispensabile *asceza* și *tehnica meditativă*. În ambele *darśane* suferința umană își are rădăcinile într-o iluzie; omul crede, într-adevăr, că viața sa psihomentală — activitatea simțurilor sale, sentimentele, gîndurile și volițiunile — este identică cu spiritul, cu Sinele. El confundă astfel două realități în întregime autonome și opuse, între care nu există nici o conexiune adevărată, ci numai relații iluzorii, căci experiența psihomentală nu aparține spiritului, ea

aparține Naturii (*prakṛti*); stările de conștiință sînt produsele rafinate ale aceleiași substanțe aflate la baza lumii fizice și a lumii vii. Între stările psihice și obiectele neanimate sau ființele vii există doar diferențe de grad. Dar între stările psihice și Spirit există o deosebire de ordin ontologic: ele țin de două moduri distincte ale ființei. „Eliberarea” survine atunci cînd acest adevăr a fost înțeles, iar spiritul își redobîndește libertatea sa inițială. Astfel, după Sāṃkhya, cel ce vrea să obțină eliberarea trebuie să înceapă printr-o cunoaștere temeinică a esenței și formelor Naturii (*prakṛti*) și a legilor care-i dirijează evoluția. Yoga acceptă și ea, la rîndul ei, această analiză a Substanței, dar nu conferă valoare decît practicii contemplative, singura capabilă să reveleze experimental autonomia și atotputernicia spiritului. Este cazul, prin urmare, ca înainte de a expune metodele și tehnicile Yoga, să vedem cum concepe *darsana Sāṃkhya* Substanța și Spiritul, precum și cauza falsei lor solidarități; să vedem, în sfîrșit, în ce constă cu exactitate calea gnostică preconizată de această „filozofie”. Este necesar, de asemenea, să stabilim în ce măsură doctrinele Sāṃkhya și Yoga coincid și să distingem, printre afirmațiile teoretice ale celei de-a doua *darsane*, pe acelea care pornesc de la experiențe „mistice”, absente în Sāṃkhya.

### „Sinele”

Spiritul („sufletul”) — ca principiu transcendent și autonom — este acceptat de toate filozofiile indiene, cu excepția budiștilor și a materialiştilor (*lokāyata*-șii; despre aceștia din urmă, vezi Nota I, 3). Însă diversele *darsane* caută să-i dovedească existența și să-i explice esența pe căi cu totul diferite. Pentru școala Nyāya, sufletul-spirit este o entitate fără calități, absolută, inconștientă. Vedānta, dimpotrivă, definește *ātman* ca fiind *saccidānanda* (*sat* = ființă; *cit* = conștiință; *ānanda* = beatitudine) și consideră spiritul ca pe o realitate unică, universală și eternă, angajată dramatic în iluzia temporală a Creației (*māyā*). Sāṃkhya și Yoga refuză spiritului (*puruṣa*) orice atribut și orice relație; conform acestor două „filozofii”, tot ceea ce se poate afirma referitor la *puruṣa* este că există și cunoaște (este vorba, bincînțele, de acea cunoaștere metafizică rezultată din contemplarea propriului mod de a fi).

Ca și *ātman* din Upanișade, *puruṣa* este inexprimabil (expresia *neti, neti*: „Nu așa! nu așa!” din *Bṛhadāraṇyaka Up.*, III, 9, 26 se regăsește în *Sāṃkhya-Sūtra*, III, 75). „Atributele” sale sînt



negative. „Spiritul este cel care vede (*sākṣin* = martor)”, el este izolat (*kaivalyam*), indiferent, simplu spectator inactiv”, scrie Ișvara Kṛṣṇa (*Sāṃkhya-Kārikā*, 19), iar Gauḍapada, în comentariul său, insistă asupra pasivității eterne a lui *puruṣa*. Autonomia și impasibilitatea spiritului sînt epitețe tradiționale, așa cum o atestă *Sāṃkhya-Sūtra*, I, 147; comentînd acest text, Aniruddha citează faimosul pasaj din *Bṛhadāraṇyaka Up.*, IV, 3, 15: „acest *puruṣa* este liber” (*asaṅga*, „fără legături”), iar Vijñāna Bhikṣu menționează *Śvetāśvatara Up.*, VI, 2 și *Vedāntasāra*, 158. Fiînd ireductibil, lipsit de calități (*nirguṇatvat*), *puruṣa* nu posedă „intelență” (*cidhdharma*: *S.-Sūtra* I, 146), căci este lipsit de dorințe. Dorințele nu sînt veșnice, ele nu aparțin așadar spiritului. Spiritul este liber pentru eternitate (*S.-Sūtra*, I, 162), „stările de conștiință”, fluxul vieții psihomentale fiindu-i străine. Dacă *puruṣa* ne apare totuși ca „agent” (*kartr*), aceasta se datorează atît iluziei omenești, cit și unei apropieri *sui generis* purtînd numele de *yogyatā*<sup>2</sup> și care desemnează un fel de armonic prestabilită între aceste două realități esențial diferite: sinele (*puruṣa*) și intelența (*buddhi*: aceasta din urmă nefiînd, așa cum vom vedea mai departe, decît un „produs mai rafinat” al materiei sau substanței primordiale).

Aceeași poziție la Patañjali: în *Yoga-Sūtra*, II, 5, el reamîntește că ignoranța (*avidyā*) constă în a considera ceea ce este efemer (*anitya*), impur (*aśuci*), dureros (*duḥkha*) și non-spirit (*anātma*) ca fiind etern (*nitya*), pur (*śuci*), beatitudine (*sukha*) și spirit (*ātman*). Vyāsa (*ad Y.-S.*, II, 18) precizează o dată în plus că percepția, memoria, raționamentul etc. aparțin de fapt intelenței (*buddhi*) și doar prin efectul unei iluzii aceste facultăți mentale îi sînt atribuite lui *puruṣa*. (Vezi de asemenea Bhoja *ad Y.-S.* II, 20 și Nota I. 4.)

Această concepție despre *puruṣa* dă însă naștere imediat la dificultăți. Dacă spiritul este într-adevăr veșnic pur, impasibil, autonom și ireductibil, cum poate el accepta să se lase însoțit de experiența psihomentală? Și cum este posibilă o asemenea relație? Vom examina cu mai mult profit soluția propusă de *Sāṃkhya* și *Yoga* după ce vom cunoaște mai bine raporturile pe care le pot întreține Sinele și Natura. Vom vedea atunci că eforturile celor două *darsane* sînt îndreptate în primul rînd către problema adevăratei naturi a straniului „raport” care leagă *puruṣa* de *prakṛti*. Dar nici originea și nici cauza acestei situații paradoxale nu au făcut obiectul unei adevărate dezbateri în *Sāṃkhya-Yoga*. De ce, într-adevăr, a acceptat Sinele să se lase antrenat pe o orbită străină, cea a Vieții mai ales — și să dea

astfel naștere omului ca atare, omului concret, istoric, supus tuturor dramelor, expus tuturor suferințelor? Când și cu ce prilej a început tragedia existenței omului, dacă este adevărat că modalitatea ontologică a spiritului este, așa cum am văzut deja, exact contrariul condiției umane. Sinele fiind etern, liber și pasiv?

Cauza și originea acestei asocieri dintre spirit și experiență sînt două aspecte ale unei probleme pe care Sāṃkhya și Yoga o consideră insolubilă, deoarece depășește capacitatea actuală a înțelegerii omenești. Într-adevăr, omul cunoaște și înțelege prin mijlocirea a ceea ce Sāṃkhya-Yoga numește „intelect”, *buddhi*. Dar acest „intelect” nu este el însuși decît un produs — e drept, extrem de rafinat — al materiei, al substanței primordiale (*prakṛti*). Fiind un produs al Naturii, un „fenomen”, *buddhi* nu poate întreține relații de cunoaștere decît cu alte fenomene (care fac parte, ca și el, din seria infinită a creațiilor substanței primordiale); el nu ar putea în nici un caz să cunoască Sinele: căci nu ar putea întreține nici un fel de relații cu o realitate transcendențială. Cauza, ca și originea paradoxalei asocieri a Sinelui cu Viața (așadar cu „materia”) ar putea fi înțelese doar de un instrument de cunoaștere diferit de *buddhi* și care să nu implice deloc materia. O asemenea cunoaștere este însă imposibilă în actuala condiție umană. Ea nu i se „dezvăluie” decît aceluia care, rupîndu-și lanțurile, a depășit condiția umană; „intelectul” nu participă în nici un fel la această revelație, care este mai curînd cunoașterea de sine, a Sinelui însuși.

Sāṃkhya știe că sursa „servituții”, adică a condiției umane, a suferinței, este ignoranța metafizică, ce se transmite de la o generație la alta în virtutea legii karmice; însă momentul istoric în care și-a făcut apariția această ignoranță nu poate fi stabilit, la fel cum este cu neputință să se fixeze data creației. Legătura Sinelui cu viața, ca și „servitutea” ce decurge de aici (pentru Sine) nu au istorie; ele se află dincolo de timp, sînt eterne. A dori să soluționezi aceste probleme este nu doar un lucru zadarnic, ci chiar o naivitate. Sînt probleme rău puse și, conform unui vechi obicei brahmanic (Śaṅkara, *ad Vedānta-Sūtra*, III, 2, 17), respectată în mai multe rînduri de însuși Buddha<sup>3</sup>, la o problemă rău pusă se răspunde prin tăcere. Referitor la subiectul în cauză, unica certitudine posibilă este că omul se găsește în această condiție încă din timpurile cele mai îndepărtate, iar scopul cunoașterii nu este căutarea zadarnică a cauzei prime și a originilor istorice ale acestei condiții, ci eliberarea.

### Substanța

Patañjali se referă doar în trecere la *prakṛti* (Y.-S. IV, 2, 3) și la modalitățile sale, *guṇa* (Y.-S. I, 16; II, 15, 19; IV, 13, 34, 32), și numai pentru a preciza raporturile lor cu viața psihomentală și cu tehnicile eliberării. El presupune cunoscută analiza Substanței, laborios urmărită de autorii Sāṃkhya: mai ales la acceștia din urmă vom recurge ca să înțelegem structura și procesiunea Substanței.

*Prakṛti* este la fel de reală și de eternă ca și *puruṣa*; dar, spre deosebire de Spirit, ca este dinamică și creatoare. Deși perfect omogenă și inertă, această substanță primordială posedă, putem spune, trei „moduri de a fi”, care-i permit să se manifeste în trei maniere diferite, numite *guṇa*: 1) *sattva* (modalitate a lăminozității și a inteligenței); 2) *rajas* (modalitate a energiei motrice și a activității mentale); 3) *tamas* (modalitate a inerției statice și a obscurității psihice). Totuși, aceste *guṇe* nu trebuie considerate ca distincte de *prakṛti*, căci ele nu sînt niciodată date separat; în orice fenomen fizic, biologic sau psihomental ele există simultan, deși în proporții inegale (tocmai această inegalitate permite apariția unui „fenomen”, de orice natură ar fi el; altfel, echilibrul și omogenitatea primordială, grație cărora *guṇele* posedă un dublu caracter: pe de o parte obiectiv, de vreme ce constituie fenomenele lumii exterioare, și pe de altă parte subiectiv, fiindcă susțin, hrănesc și condiționează viața psihomentală. (Din această cauză trebuie să traducem *tamas* prin „principiu al inerției materiei” — sens obiectiv — ca și prin „obscuritate a conștiinței, obstacol creat de pasiuni”, sens psihofiziologic. Despre *guṇa*, vezi și Nota I, 5.)

De îndată ce iese din starea sa inițială de echilibru desăvîrșit (*alīnga, avyakta*) și dobîndește specificații condiționate de „instinctul său teleologic” (asupra căruia vom reveni), *prakṛti* se prezintă sub forma unei mase energetice denumite *mahat* („cel mare”).<sup>4</sup> Antrenat de impulsul evoluției (*pariṇāma*, „dezvoltare”, procesiune), *prakṛti* trece din starea de *mahat* în cea de *ahaṅkāra*, care vrea să însemne: masă unitară apercceptivă, lipsită încă de o experiență „personală”, dar avînd conștiința obscură de a fi un ego (de aici expresia de *ahaṅkāra*; *aham* = ego). Plecînd de la această masă apercceptivă, procesul de „evoluție” se bifurcă după două direcții opuse, dintre care una conduce spre lumea fenomenelor obiective, cealaltă către cea a fenomenelor subiective (sensibile și psihomentale). *Ahaṅkāra* are facultatea de a se transforma calitativ după cum predomină una sau alta

din cele trei *guṇe*. Atunci cînd *sattva* (modalitatea luminozității, a purității și a comprehensiunii) este cea care învinge înăuntrul *ahaṅkārei*, își fac apariția cele cinci simțuri cognoscitive (*jñānendriya*) și *manas*, „simțul intern”, ultimul servind drept centru de legătură între activitatea perceptivă și activitatea biomotrice (Aniruddha, comentariu la *S.-Sūtra*, II, 40); bază și receptacul al tuturor impresiilor (*ibid.* II, 42), el coordonează activitățile biologice și psihice, în special pe cele ale subconștientului. Cînd, dimpotrivă, echilibrul este dominat de *rajas* (energia motrice care face posibilă orice experiență fizică sau cognoscitivă), își fac drum cele cinci simțuri conative (*karmendriya*). În sfîrșit, atunci cînd *tamas* (inerția materiei, obscuritatea conștiinței, zăgazul pasiunilor) este cel care domină, își fac apariția cele cinci *tanmātre*, cele cinci elemente „subtile” (potențiale), nucleeele genetice ale lumii fizice. Din aceste *tanmātre* derivă, în urma unui proces de condensare care tinde să producă structuri din ce în ce mai grosiere, atomii (*paramāṇu*) și moleculele (*sthūlabhūtāni*, literal: „particulă materială compactă”), care la rîndul lor dau naștere organismelor vegetale (*urikṣa*) și animale (*śarīra*). Astfel încît corpul omului, precum și „stările sale de conștiință” și chiar „inteligența” sa sînt, toate, creații ale uneia și aceleiași substanțe.

Vom observa că, după Sāṃkhya și Yoga, Universul — obiectiv sau subiectiv — nu este decît evoluția unei etape inițiale a naturii (*ahaṅkāra*), cea în care din masa omogenă și energetică s-a ivit pentru prima oară conștiința individualității, a unei apercepții luminate de ego. Printr-un dublu proces de dezvoltare și de creație, *ahaṅkāra* a dat naștere unui univers dublu, interior și exterior, între aceste două „lumi” existînd corespondențe elective. Fiecare simț corespunde unui atom specific, tot așa cum fiecare atom corespunde unei *tanmātre*.<sup>5</sup> Însă fiecare dintre aceste produse conține cele trei *guṇe*, deși în proporții inegale; fiecare produs este caracterizat prin supremația unei *guṇe* sau, în ultimele stadii ale creației, prin predominarea unei *tanmātre*.

Este important să se înțeleagă noțiunea de evoluție în Sāṃkhya. *Parīṇāma* înseamnă dezvoltare a ceea ce există, potențial, în *mahat*. Nu este nicidecum o creație, nici o depășire, nici realizarea unor tipuri noi de existență, ci pur și simplu actualizarea unor potențialități existente în *prakṛti* (sub aspectul ei viu, *mahat*). A compara „evoluția” în sensul indian cu evoluționismul occidental ar însemna să comitem o mare confuzie. Nici o formă nouă, afirmă Sāṃkhya, nu depășește posibilitățile de



existență care se găseau deja în univers. De fapt, pentru Sāṃkhya, nimic nu se crează, în sensul occidental al cuvântului. Creația există din veșnicie și nu va putea fi niciodată distrusă, ci va reveni la aspectul ei inițial de echilibru absolut (în marea resorbție finală, *mahāpralaya*).

Accastă concepție despre evoluție este justificată printr-o teorie particulară a cauzalității. Căci dacă efectul ar depăși cauza, ar însemna că în cauză se află un quantum nonexistent, care ar dobîndi existență în efect. Dar, întreabă Sāṃkhya, cum ar putea oare această nonentitate să fie cauza unei entități? Cum oare ar putea *esse* să provină din *non esse*? Vācaspati Mīśra (în *Tattva Kaumudī*, 62, și cu mai multe detalii în *Nyāyavārtikatātparyatikā*) spune: „Dacă se afirmă producerea unei entități de către o nonentitate, atunci aceasta din urmă, existînd pretutindeni și în orice moment, ar trebui să dea naștere, pretutindeni și în orice moment, nu importă cărui efect și tuturor efectelor”. Și comentînd *Sāṃkhya-Kārikā* IX, el precizează: „efectul este o entitate, adică există înaintea operațiunii cauzale” (*Tattva Kaumudī*, 62). „Dacă, înaintea operațiunii cauzale, efectul ar fi o nonentitate, el nu ar putea fi niciodată adus la existență” (*ib.*, 64; cf. *ibid.*, 68–69; S.-S. I, 115 și 118, cu comentariile, și în primul rînd Aniruddha la S.-S. I, 41; despre logica Sāṃkhya, vezi Nota I, 6).

Între cauză și efect există o relație reală și determinată. Dacă efectul însă nu ar exista în cauză, cum ar fi oare posibilă o relație între *ens* și *non ens*? Cum ar fi oare posibilă o legătură intimă între *absență* și *actualitate*? „În aceste condiții, spune Išvara Kṛṣṇa (*Kārikā*, XIV), tot ceea ce poate să realizeze cauza este manifestarea sau dezvoltarea efectului preexistent”. Pentru a ilustra printr-un exemplu teoria cauzalității, Vijñāna Bhikṣu scrie (*Sāṃkhya-Pravacanabāśya*, I, 120): „La fel cum statuia, deja existentă în blocul de piatră, este doar dezvoltată de către sculptor, tot așa și activitatea cauzală nu face decît să dea naștere acțiunii prin care un efect se manifestă, dînd iluzia că el nu există decît în clipa de față”.

Referitor la *ahaṃkāra*, textele Sāṃkhya aduc numeroase detalii, însă ceea ce interesează scurta noastră expunere este că *ahaṃkāra* se definește prin „cunoașterea de sine” (Išvara Kṛṣṇa, 24). Este aici locul să reamintim că această entitate, deși „materială”, nu se manifestă în forme senzoriale, fizice — ci este omogenă, masă energetică și pură, lipsită de orice structură. După Sāṃkhya, *ahaṃkāra* dobîndește conștiința de sine și, prin acest proces, se repercutează (*sarva*, emanație) în seria ce-

lor unsprezece principii psihice (*manas* sau simțul intern, care coordonează facultățile sufletului: cele cinci simțuri cognitive și cele cinci conative) — și în seria puterilor fizice (*tanmātra*).

Este locul să remarcăm importanța capitală pe care Sāṃkhya, ca aproape toate sistemele indiene, o acordă *principiului individuației prin „conștiința de sine”*. Se observă că geneza lumii este un act psihic, că din cunoașterea de sine (care este, bineînțeles, cu totul diferită de „trezirea” lui *puruṣa*) derivă evoluția lumii fizice; iar fenomenele obiective și psihofiziologice au o matrice comună, singura deosebire care le separă fiind *formula* acelor *guṇe*, *sattva* predominând în fenomenele psihice, *rajas* în cele psihofiziologice (pasiune, activitate a simțurilor etc.), în timp ce fenomenele „materiei” sînt constituite din producții tot mai înrîți și mai denși ai *tamas* (*tanmātra*, *aṇu*, *bhūtāni*).

Sāṃkhya-Yoga oferă de asemenea o interpretare subiectivă celor trei *guṇe*, atunci cînd ia în considerație „aspectele” lor psihice. Cînd predomină *sattva*, conștiința este calmă, clară, comprehensibilă, virtuoasă; dominată de *rajas*, ea este agitată, nesigură, instabilă; copleșită de *tamas*, este obscură, confuză, pasionată, bestială (vezi Y.-S. II, 15, 19, cu comentariile). Dar, bineînțeles, această valorizare subiectivă și omenească a celor trei modalități cosmice nu contrazice caracterul lor obiectiv — „exterior” și „interior” nefiind decît niște expresii verbale.

Cu un asemenea fundament fiziologic, se înțelege de ce Sāṃkhya-Yoga considera orice experiență psihică drept un simplu proces „material”. Morala se resimte: puritatea, bunătatea nu constituie o calitate a spiritului, ci o „purificare” a „materiei subtile” reprezentată de conștiință. *Guṇele* impregnează întregul Univers și stabilesc o simpatie organică între om și cosmos, aceste două entități fiind penetrate de aceeași durere a existenței și servind ambele același Sine absolut, străin de lume și antrenat de un destin ininteligibil. De fapt, deosebirea dintre cosmos și om este doar una de grad, nu de esență.

Grație *pariṇāmei*, materia a produs forme infinite (*vikāra*), din ce în ce mai complexe și mai variate. Sāṃkhya crede că o creație atît de vastă, un edificiu de forme și de organisme într-atît de complicat necesită o justificare și o semnificație în afara sa. O *prakṛti* primordială, informă și eternă, poate avea un sens; însă lumea, așa cum o vedem, nu este o substanță omogenă: ea prezintă, dimpotrivă, un număr considerabil de structuri și de forme distincte. Complexitatea Cosmosului, infinitatea „formelor” sale sînt ridicate de Sāṃkhya la rangul de argumente metafizice. „Creația” este, fără îndoială, produsul ignoranței noas-

tre metafizice: existența Universului și polimorfismul Vieții se datorează falsci opinii a omului despre sine însuși, faptului că el confundă adevăratul Sine cu stările psihomentale. Dar, după cum observam mai sus, nu se poate ști care sînt originea și cauza acestei false opinii. Ceea ce se știe și se vede este că *prakṛti* are o „evoluție” dintre cele mai complicate și că nu este simplă, ci „compusă”.

Bunul-simț ne învață însă că orice compus există în vederea altuia. Astfel, de exemplu, patul este un ansamblu compus din mai multe părți, însă colaborarea provizorie dintre părți nu-și are rostul în sine, ea există în vederea omului (*Kārikā*, 17, cu comentariile, V. Miśra, 120; S.-S. I, 140-144 cu comentariile lui Aniruddha și Vijñāna Bhikṣu). Sāṃkhya pune astfel în lumină caracterul teleologic al Creației; într-adevăr, dacă misiunea Creației nu ar fi să servească spiritul, ea ar fi absurdă, lipsită de sens. Totul în Natură este compus; totul trebuie așadar să aibă un „suprintendent” (*adhyakṣah*), cineva care să se poată servi de acești compuși. Acest „suprintendent” nu ar putea fi activitatea mentală, nici stările de conștiință (ele însele niște produse extrem de complexe ale lui *prakṛti*). Trebuie să se găsească, prin urmare, o entitate care să transceadă categoriile substanței (*guṇa*) și care să existe pentru ea însăși (Vācaspati Miśra, 122, la *Kārikā* 17). Mai bine spus, trebuie să existe un subiect cărui activitatea mentală să-i fie subordonată, către care să se orienteze „plăcerea și durerea”. Căci, adaugă Miśra (123), plăcerea nu ar putea fi resimțită și specificată de plăcere; și, dacă ar fi resimțită de durere, nu ar mai fi o experiență agreabilă, ci una dureroasă. Astfel, cele două calități (durere și plăcere) nu pot exista, nu pot fi specificate decît în măsura în care sînt orientate către un subiect unic, aflat dincolo de experiență.

Aceasta este prima dovadă a existenței spiritului pe care o descoperă Sāṃkhya: *saṃhataparāthatvāt puruṣasya*, adică „cunoașterea existenței spiritului prin combinarea în folosul altuia”, axiomă repetată din abundență în literatura indiană (S.-Sūtra, I, 66; Vācaspati la *Kārikā*, 17; *Bṛhadāraṇyaka Up.*, II, 4, 5) și pe care Yoga și-o însușește (cf. *Yoga-Sūtra*, IV, 24). Vācaspati adaugă: dacă cineva obiectează că evoluția și eterogenitatea substanței au drept scop să servească altor „compuși” (cum este cazul, de exemplu, pentru scaun, acest „compus” fiind creat în vederea celuilalt „compus” care este corpul omenesc), i se poate răspunde că acești compuși trebuie și ei să existe, la rîndul lor, pentru ca alți compuși să-i întrebuițeze: seria interdependențelor ne-ar conduce în mod fatal la un *regressus ad infi-*

nitum. „Și deoarece putem evita acest *regressus*, continuă Vācaspati, postulând existența unui Principiu rațional, nu are evident nici un sens multiplicarea inutilă a seriei relațiilor dintre compuși” (*Tattva-Kaumudī*, 121). Conform acestui postulat, spiritul (Sinele) este un principiu simplu și ireductibil, autonom, static, neproductiv, neimplicat în activitatea mentală sau senzorială etc.

Cu toate că Sinele (*puruṣa*) este voalat de iluziile și confuziile Creației cosmice, *prakṛti* este dinamizată de acest „instinct teleologic” îndreptat cu totul spre „eliberarea” lui *puruṣa*. Să ne reamintim că „de la Brahman și pînă la ultimul fir de iarbă, Creația este în beneficiul spiritului, pînă la atingerea de către acesta a cunoașterii supreme” (*S.-Sūtra*, III, 47).

### Relația spirit-natură

Dacă filozofia Sāṃkhya-Yoga nu explică rațiunea și nici originea straniei asocieri care s-a stabilit între spirit și experiență, ea încearcă totuși să explice natura asocierii lor, să determine caracterul relațiilor lor mutuale. Nu este vorba de relații reale, în sensul propriu al cuvîntului, așa cum există, de exemplu, între obiectele exterioare și percepții. Relațiile reale implică, într-adevăr, schimbarea și pluralitatea: or, acestea sînt modalități diametral opuse naturii spiritului.

„Stările de conștiință” nu sînt decît produsele lui *prakṛti* și nu pot intrîncepe nici un fel de raporturi cu spiritul, el aflîndu-se, prin însăși esența sa, deasupra oricărei experiențe. Dar — și aici se găsește, pentru Sāṃkhya și Yoga, cheia acestei situații paradoxale — partea cea mai subtilă, cea mai transparentă a vieții mentale, adică inteligența (*buddhī*), sub modalitatea ei de „luminozitate” pură (*sattva*), posedă o calitate specifică: aceea de a reflecta spiritul. Înțelegerea lumii exterioare este posibilă numai grație acestei reflexii a lui *puruṣa* în inteligență. Dar Sinele nu este alterat prin reflexie și nu-și pierde modalitățile sale ontologice (impasibilitate, eternitate etc.). *Yoga-Sūtra* II, 20 spune în fond: văzătorul (*draṣṭṛ*, adică *puruṣa*) este conștiința absolută („vederea prin excelență”) și, menținîndu-se mereu pur, el cunoaște cunoștințele („privește ideile care-i sînt înfățișate”). Vyāsa interpretează: spiritul se reflectă în inteligență (*buddhī*), dar nu este nici asemănător, nici diferit de ea. Nu este asemănător inteligenței deoarece aceasta se modifică prin cunoașterea mereu schimbătoare a obiectelor — în timp ce *puruṣa* dis-



pune de o cunoaștere neîntreruptă, el este, într-o oarecare măsură, cunoaștere. Pe de altă parte, *purușa* nu este complet diferit de *buddhi*, căci, deși pur, el cunoaște cunoașterea. Patañjali folosește o altă imagine pentru a preciza raporturile dintre spirit și inteligență: tot astfel cum o floare se reflectă într-un cristal, inteligența îl reflectă pe *purușa* (cf. *Yoga-Sūtra*, I, 41). Însă numai un ignorant îi poate atribui cristalului calitățile florii (formă, dimensiuni, culori). Când obiectul (floarea) se mișcă, imaginea sa în cristal se mișcă, cu toate că acesta rămâne imobil. Este o iluzie să se creadă că spiritul este dinamic numai pentru că experiența mentală este astfel. În realitate aici nu este vorba decât de o relație iluzorie (*upādhi*) datorată unei „corespondențe simpatice” (*yogyatā*) între Sine și inteligență.

Spiritul se găsește antrenat, din veșnicie, în această relație iluzorie cu viața psihomentală (altfel spus cu „materia”). Aceasta se datorează ignoranței (*avidyā*; Y.-S. II, 24), și atita timp cât *avidyā* se menține, existența este prezentă, în virtutea *karmei*, și o dată cu ea durerea. Iluzia sau ignoranța constă în confuzia care se face între imuabilul și veșnicul *purușa* și fluxul vieții psihomentale (S.-*Sūtra*, III, 41). A spune: „cu sufăr”, „cu vreau”, „eu urăsc”, „eu cunosc” și a gândi că acest „cu” se raportează la spirit înseamnă a trăi în iluzie și a o prelungi; căci toate actele sau intențiile noastre, prin simplul fapt că-și găsesc justificarea în *prakṛti*, în „materie”, sînt condiționate și dirijate de *karma*. Aceasta înseamnă că orice acțiune avîndu-și punctul de pornire în iluzie (altfel spus, care este întemeiată pe ignoranță, pe confuzia dintre spirit și non-spirit) este sau consumarea unei virtualități create printr-un act anterior, sau proiecția unei alte potențialități care-și reclamă la rîndul ei actualizarea, consumarea în existența prezentă sau într-o existență viitoare. Atunci cînd stabilim ecuația „eu vreau” = „spiritul vrea”, este automat declanșată o anumită forță, sau o altă este însămințată, deoarece confuzia a cărei expresie este această ecuație constituie un „moment” din circuitul veșnic al energiilor cosmice.

Aceasta este legea existenței: ea este transsubiectivă ca orice lege, dar validitatea și universalitatea ei stau la originea suferinței care afectează existența. Nu există decât o singură cale pentru obținerea mîntuirii, și anume cunoașterea corectă a spiritului. Sāṃkhya nu face decât să prelungească tradiția upanișadică: „Cine-l cunoaște pe *ātman* traversează (oceanul suferinței)” (*Chāndogya Up.* VII, 1, 3). „Prin cunoaștere, eliberarea; prin ignoranță, servitutea” (*Sāṃkhya-Sūtra*, III, 22, 23). Iar prima etapă în cucerirea acestei „cunoașteri” constă în a nega că

spiritul posedă atribute; ceea ce revine la a nega suferința în ceea ce ne privește, în a o considera ca pe un fapt obiectiv, exterior spiritului, adică *lipsit de valoare*, de *sens* (fiindcă toate „valorile” și toate „sensurile” sint create de inteligență, prin însușirea ei de a-l reflecta pe *purușa*). Durerea există numai în măsura în care experiența se raportează la personalitatea umană considerată ca identică cu Sinele (*purușa*). Această relație fiind însă iluzorie, ea poate fi suprimată cu ușurință. Când *purușa* este cunoscut, *valorile* sint anulate; durerea nu mai este atunci durere, nici non-durere, ci doar un simplu *fapt*; „fapt” care, deși păstrează structura senzorială, își pierde valoarea, sensul. Trebuie să înțelegem bine acest punct, capital pentru doctrinele Sāṃkhya și Yoga, și asupra căruia, după părerea noastră, nu s-a insistat destul. În scopul eliberării de durere, Sāṃkhya și Yoga *neagă durerea ca atare*, suprimând astfel orice relație între suferință și Sine. Din momentul în care am înțeles că Sinele este liber, etern și inactiv, tot ceea ce ni se întâmplă — dureri, sentimente, volițiuni, gânduri etc. — *nu ne mai aparține*. Toate acestea constituie un ansamblu de fapte cosmice care sint condiționate de niște legi, în mod cert reale, dar de o realitate neavînd nimic comun cu *purușa*. Durerea este un fapt cosmic, iar omul îl suportă sau contribuie la perpetuarea lui doar în măsura în care acceptă să se lase antrenat de o iluzie.

Cunoașterea este o simplă „trezire” care dezvăluie esența Sinelui, a spiritului. Cunoașterea nu „produce” nimic — ea dezvăluie imediat realitatea. Această cunoaștere veritabilă și absolută — care nu trebuie confundată cu activitatea intelectuală, de esență psihologică — nu este obținută ca urmare a unei experiențe, ci printr-o revelație. Nimic divin nu intervine aici, căci Sāṃkhya neagă existența lui Dumnezeu (cf. Nota I, 7); Yoga o acceptă, dar vom vedea că Patañjali nu-i acordă o prea mare importanță. Revelația se bazează pe cunoașterea realității ultime, adică pe această „trezire” în care obiectul se identifică întru totul cu subiectul. („Sinele” se „contemplă” el însuși; el nu se „gîndește”, deoarece gîndirea este ea însăși o experiență și ca atare ține de *prakṛti*.)

Pentru Sāṃkhya nu există o altă cale. Speranța prelungește și chiar agravează mizeria umană; fericit este doar acela care a pierdut orice speranță (S.-*Sūtra*, IV, 11), „căci speranța este cel mai mare dintre chinuri, iar disperarea cea mai mare fericire” (text din Mahābhārata, citat de comentatorul Mahadeva Vedāntin la S.-*Sūtra*, IV, 11). Riturile și practicile religioase nu au nici o valoare (S.-*Sūtra*, III, 26), fiind bazate pe dorințe și pe atro-

cități. Orice acțiune rituală, prin însuși faptul că implică un efort, dă naștere unei noi forțe karmice (S.-S. I, 84-85). Nici chiar morala nu duce la nimic decisiv.<sup>6</sup> Indiferența (*vairāgya* = renunțare), ortodoxia (*sruti*) și meditația nu sînt decît niște instrumente indirecte ale mintuirii. Pentru Sāṃkhya, singurul mijloc perfect și definitiv este cunoașterea metafizică (S.-Sūtra, III, 23).

Procesul cognitiv este realizat în mod natural de intelect; dar acesta este numai o formă deosebit de evoluată a „materiei”. Cum este atunci posibil ca eliberarea (*mukti*) să se realizeze prin colaborarea lui *prakṛti*? Sāṃkhya răspunde cu argumentul teleologic: materia (*prakṛti*) acționează în mod instinctiv în vederea eliberării „sufletului” (*puruṣa*). Intelectul (*buddhi*), fiind manifestarea cea mai desăvîrșită a lui *prakṛti*, facilitează procesul eliberării, grație posibilităților sale dinamice, el servind ca treaptă preliminară revelației. Yoga are exact aceeași poziție (cf. *Yoga-Sūtra*, II, 18 etc.): *prakṛti* face posibilă experiența și, totodată, urmărește eliberarea Sinelui. Comentînd această *sūtra*, Vyāsa vine cu o precizare importantă: de fapt, spune el, sclavia nu este nimic altceva decît condiția inteligenței (*buddhi*) atunci cînd scopul ultim al Sinelui n-a fost încă atins, iar eliberarea nu este nimic altceva decît starea în care acest țel a fost realizat.

Vom vedea în capitolul următor care sînt tehnicile psihofiziologice prin care putem, conform Yogăi, să atingem acest scop. Pentru Sāṃkhya, eliberarea se obține aproape automat atunci cînd inteligența (*buddhi*) îl conduce pe om pînă în pragul „trezirii”. De îndată ce autorevelația este realizată, intelectul, ca și toate celelalte elemente psihomentele (așadar materiale), care pe nedrept îi sînt atribuite lui *puruṣa*, se retrag, se detașează de spirit pentru a fi resorbite în *prakṛti*, semănînd în această privință cu o „dansatoare care pleacă după ce a satisfăcut dorința stăpînului” (comparația este foarte frecventă, atît în *Mahābhārata*, cît și în tratatele Sāṃkhya; cf. *Kārikā*, 59, *Sāṃkhya-Sūtra*, III, 69). „Nimic nu este mai sensibil decît *prakṛti*; de îndată ce și-a spus: „sînt recunoscută”, ea nu se mai arată privirilor Spiritului” (*Kārikā*, 61). Este starea „eliberatului în viață” (*jīvan-mukta*): înțeleptul mai trăiește încă, deoarece îi mai rămîne un reziduu karmic de consumat (tot așa cum roata olarului continuă să se învîrtească din cauza vitezei dobîndite, deși vasul este deja terminat; *Kārikā*, 67, *Sāṃkhya-Sūtra*, III, 82). Însă atunci cînd, în clipa morții, abandonează trupul, *puruṣa* este complet „eliberat” (*Kārikā*, 68).

### Cum este posibilă eliberarea?

În definitiv, Sāṃkhya-Yoga a înțeles că „spiritul (*puruṣa*) nu poate nici să se nască, nici să fie distrus, că el nu este nici aservit, nici activ (căutând în mod activ eliberarea); că nu este nici însetat de libertate, nici eliberat” (Gauḍapāda, *Māṇḍūkya-Kārikā*, II, 32). „El este astfel încît aceste două posibilități sînt excluse” (*Sāṃkhya-Sūtra*, I, 160). Sinele este pur, etern și liber. El nu poate fi aservit, fiindcă nu poate să întrețină relații cu altceva decît cu sine însuși.<sup>7</sup> Dar omul crede că *puruṣa* este aservit și atunci gîndește că poate fi eliberat. Acestea sînt iluzii ale vieții noastre psihomentale. Căci, de fapt, spiritul „aservit” este liber din veșnicie. Dacă eliberarea sa ne apare ca o dramă, aceasta se întîmplă din cauză că adoptăm un punct de vedere uman: spiritul nu este decît „spectator” (*sākṣin*), la fel cum „eliberarea” (*mukti*) nu este decît o conștientizare a libertății sale veșnice. Eu cred că sufăr, eu cred că sînt aservit, eu doresc eliberarea. În clipa în care înțeleg — fiind „trezit” — că acest „eu” (*asmīta*) este un produs al materiei (*prakṛti*), înțeleg totodată că întreaga existență n-a fost decît o înlănțuire de momente dureroase și că adevăratul spirit „contemplă impasibil” drama „personalității”. Astfel, personalitatea umană nu există ca element ultim, ea nu este decît o sinteză a experiențelor psihomentale și se distruge, altfel spus încetează să mai acționeze, de îndată ce revelația este un fapt împlinit. Asemănătoare prin aceasta tuturor creațiilor substanței cosmice (*prakṛti*), personalitatea umană (*asmīta*) acționa și ea în vederea „trezirii”: iată motivul pentru care, o dată eliberarea înfăptuită, personalitatea devine inutilă.

Situația spiritului (*puruṣa*), așa cum o concep Sāṃkhya și Yoga, este într-o oarecare măsură paradoxală; deși pur, etern și intangibil, spiritul se pretează totuși la asocierea, fie și numai iluzorie, cu materia; și chiar pentru a lua cunoștință de modul său de a fi și a se „elibera”, el este obligat să se servească de un instrument creat de *prakṛti* (în cazul de față, inteligența). Fără îndoială că, privind astfel lucrurile, existența umană ne apare dramatică și chiar lipsită de sens. Dacă spiritul este liber, de ce sînt oamenii condamnați să sufere în ignoranță sau să lupte pentru o libertate pe care deja o posedă? Dacă *puruṣa* este perfect pur și static, de ce permite el impuritatea, devenirea, experiența, durerea și istoria? Numărul acestor întrebări ar putea spori. Dar filozofia indiană ne reamintește că nu trebuie să judecăm Sinele dintr-un punct de vedere logic sau istoric, adică



să ne întrebăm asupra cauzelor care au dus la actuala stare de lucruri. Trebuie să acceptăm realitatea așa cum este ea.

Nu e mai puțin adevărat că, în privința acestui punct, poziția Sāṃkhya este greu de susținut. Astfel, pentru a evita paradoxul unui Sine cu desăvîrșire lipsit de contacte cu Natura și totuși autor, fără voia lui, al dramei umane, budismul a suprimat cu totul „sufletul-spirit”, înțeles ca unitate spirituală ireductibilă, și l-a înlocuit cu „stările de conștiință”. Vedānta, dimpotrivă, preocupată să evite dificultatea cu privire la relațiile dintre suflet și univers, neagă realitatea universului, considerîndu-l drept *māyā*, iluzie. Sāṃkhya și Yoga n-au vrut să nege realitatea ontologică nici a Spiritului, nici a Substanței. Astfel încît Sāṃkhya a fost atacată mai ales din cauza acestei doctrine, atît de Vedānta, cit și de budism. (Vezi critica îndreptată de Śaṅkara, comentariu la *Brahma-Sūtra*, II, 2, 1-10, împotriva metafizicii Sāṃkhya; cf. Notele I, 8, 9 despre raporturile dintre Sāṃkhya și budism.)

Vedānta critică de asemenea concepția pluralității „sinelui” (*puruṣa*), așa cum au formulat-o Sāṃkhya și Yoga. Există într-adevăr, afirmă aceste două din urmă *darśane*, tot atîția *puruṣa* cîți oameni. Și fiecare *puruṣa* este o monadă complet izolată, căci Sinele nu poate avea contacte nici cu lumea înconjurătoare (derivată din *prakṛti*), nici cu celelalte spirite. Cosmosul este populat cu acești *puruṣa* eterni, liberi, immobili; monade între care nici o comunicare nu este posibilă. Conform Vedāntei, această concepție nu este întemeiată, iar pluralitatea „sinelui” este o iluzie. În orice caz, este o concepție tragică și paradoxală asupra spiritului, separat nu doar de lumea fenomenelor, ci și de orice alt „sine” eliberat. Cu toate acestea, Sāṃkhya și Yoga au fost obligate să postuleze multiplicitatea lui *puruṣa*; căci dacă nu ar fi existat decît un singur Spirit, mîntuirea ar fi fost o problemă infinit mai simplă: primul om eliberat ar fi antrenat cu sine eliberarea întregii specii umane. Dacă nu ar fi existat decît un singur Spirit universal, existența concomitentă a „spiritelor eliberate” și a „spiritelor aservite” nu ar fi fost posibilă. Mai mult: în acest caz nici moartea, nici viața, nici diversitatea de sexe și de acțiuni etc. nu ar fi putut coexista (*Kārikā*, 18). Paradoxul este evident: această doctrină reduce infinita varietate a fenomenelor la un singur principiu, materia (*prakṛti*); ea face să derive dintr-o singură matrice Universul fizic, Viața și Conștiința — postulînd totuși pluralitatea spiritelor, deși acestea sînt prin natura lor esențial identice. Ea unește astfel ceea ce s-ar părea că este atît de diferit — fizicul, vitalul și mentalul — și izolează



ceea ce, îndeosebi în India, pare atât de unic și de universal: spiritul.

Să examinăm mai îndeaproape concepția eliberării (*mokṣa*) în doctrinele Sāṃkhya și Yoga. Ca și pentru majoritatea școlilor filozofice indiene – cu excepția, bineînțeles, a celor influențate de devoțiunea mistică (*bhakti*) – eliberarea este, de fapt, o desprindere de *ideea de rău și de durere*. Ea nu este decît luarea la cunoștință a unei situații deja existente, dar asupra căreia cădeau vâlurile ignoranței. Suferința dispare de la sine de îndată ce înțelegem că ea este *exterioară spiritului*, că nu privește decît „personalitatea” umană (*asmita*). Să ne imaginăm, într-adevăr, viața unui „eliberat”. Acesta va continua să acționeze, deoarece potențialele existențelor anterioare, și de asemenea cele ale propriei sale existențe de dinaintea „trezirii”, cer să fie actualizate și consumate în conformitate cu legea karmică (vezi mai sus, p. 36). Dar această activitate nu îi mai *aparține*; ea este obiectivă, mecanică, dezinteresată, pe scurt, nu își urmărește „fructul”. Atunci cînd cel „eliberat” acționează, el nu mai are conștiința lui „eu acționez”, ci a lui „se acționează”; cu alte cuvinte, el nu antrenează Sinele într-un proces psihofizic. Nemaiactionînd forța ignoranței, nu mai sînt create noi nuclee karmice. Cînd toate „potențialele” menționate sînt distruse, eliberarea este absolută, definitivă. S-ar putea chiar spune că cel eliberat nu are „experiența” eliberării. După „trezire” el acționează cu indiferență și, cînd cea din urmă moleculă psihică se detașează de dînsul, el realizează un mod de a fi absolut, așadar necunoscut muritorilor: un fel de *nirvāṇa* budistă.

„Libertatea” pe care indianul o dobîndește cu ajutorul cunoașterii metafizice sau prin Yoga este, cu toate acestea, reală, concretă. Nu este adevărat că India a căutat eliberarea doar la modul negativ, căci ea vrea să realizeze libertatea în mod pozitiv. Într-adevăr, „eliberatul în viață” poate să extindă sfera acțiunii sale oricît de departe dorește; el nu are a se teme de nimic, căci faptele sale nu mai au *consecințe* pentru el și, prin urmare, nici *limite*. Nimic nemaiputîndu-l aservi, „eliberatul” își poate permite orice, în nu importă care domeniu de activitate; căci cel care acționează nu mai este *el*, ca „sine”, ci un simplu instrument impersonal. Și vom vedea în capitolele următoare pînă la ce limite a fost extinsă „situația de martor” al unei existențe transpersonale.

Cît despre concepția soteriologică a Sāṃkhyei, ea ni se pare a fi îndrăzneată. Pornind de la datul inițial al oricărei filozofii indiene – *durerea* –, promițînd să-l elibereze pe *om* de durere,

Sāṃkhya și Yoga sînt obligate la capătul itinerarului lor să hege durerea ca atare, *durerea umană*. Considerată din punctul de vedere al mîntuirii, această cale nu duce la nimic, deoarece pleacă de la axioma că spiritul este absolut liber — adică ne-atins de durere — și ajunge la aceeași axiomă, anume că Sinele nu este antrenat decît iluzoriu în drama existenței. Singurul termen care contează în această ecuație, *durerea*, este lăsat la o parte; Sāṃkhya nu *suprimă* suferința umană, ea îi *neagă realitatea*, arătînd că ea nu ar putea întreține un raport real cu Sinele. Suferința rămîne aceeași, deoarece este un fapt cosmic, dar își pierde semnificația. Suferința este suprimată *ignorîndu-i-se calitatea de suferință*. Această suprimare nu este, desigur, empirică (stupefiante, sinucidere), căci, din punct de vedere indian, orice soluție empirică este iluzorie, fiind ea însăși o forță karmică. Dār soluția Sāṃkhyei îl scoate pe om în afara umanității, căci ea nu este realizabilă decît prin distrugerea personalității umane. Practicile Yoga propuse de Patañjali au același scop.

Aceste soluții soteriologice pot părea „pesimiste” omului occidental; pentru care personalitatea rămîne, în pofida a toate, suportul oricărei morale și al oricărei mistici. Dar ceea ce importă în primul rînd pentru India nu este atît salvarea *personalității*, cît obținerea *libertății absolute*. (Vom vedea mai tîrziu că semnificația profundă a acestei libertăți lasă cu mult în urmă cele mai îndrăznețe formule occidentale: indianul vrea, într-adevăr, să abolească într-un anume sens Creația, reintegrînd toate formele în Unitatea primordială.) Din moment ce libertatea nu poate fi dobîndită în actuala condiție umană, iar personalitatea este purtătoarea suferinței și a dramei, este clar că personalitatea și condiția umană trebuie sacrificate. De altfel, acest sacrificiu este din plin compensat prin cucerirea — devenită astfel posibilă — a libertății absolute.

S-ar putea răspunde, evident, că sacrificiul cerut este prea mare pentru ca fructele sale să mai poată prezenta vreun interes. Condiția umană, a cărei dispariție se pretinde, nu este ea, în fond și în pofida a toate, singurul titlu de noblețe al omului? Acestei eventuale observații a occidentalului, Sāṃkhya și Yoga îi răspund anticipat, atunci cînd afirmă: atîta timp cît nu va fi depășit nivelul vieții psihomentalc, omul nu va putea să facă decît presupuneri asupra „stărilor” transcendente care vor fi premiul dispariției conștiinței normale; orice judecată de valoare privind aceste „stări” este automat invalidată prin simplul fapt că cel care o emite este definit de propria sa condiție, care

este de cu totul alt ordin decît cel asupra căruia judecata de valoare pare să se exprime.

### Structura experienței psihice

Yōga clasică începe acolo unde sfîrșește Sāṃkhya. Patañjali își însușește aproape în întregime dialectica Sāṃkhya, dar, după părerea lui, cunoașterea metafizică singură nu l-ar putea conduce pe om la eliberarea supremă. Gnoza nu face, într-adevăr, decît să pregătească terenul în vederea dobîndirii libertății (*muktī*). Eliberarea trebuie să fie, pentru a ne exprima astfel, cucerită prin luptă grea, îndeosebi cu ajutorul unei tehnici ascetice și a unei metode contemplative, care nu sînt altele decît *Yoga-darśana*. Scopul Yogăi, ca și cel al Sāṃkhyei, este suprimarea conștiinței normale în favoarea unei conștiințe calitativ diferite, care să poată pătrunde în mod exhaustiv adevărul metafizic. Or, după Yoga, suprimarea conștiinței obișnuite nu este atît de ușor de obținut. În afară de gnoză, *darśana*, ea mai implică încă o „practică” (*abhyāsa*), o asceză (*tapas*), pe scurt: o tehnică fiziologică, în raport cu care tehnica strict psihologică este subsidiară.

Patañjali definește Yoga astfel: „suprimarea stărilor de conștiință” (*Yogaḥ cittavṛttinirodhah*, *Yoga-Sūtra*, 1, 2). Tehnica yogică presupune, în consecință, cunoașterea experimentală a tuturor „stărilor” care „agită” o „conștiință” obișnuită, profană, neiluminată. Aceste stări de conștiință sînt în număr nelimitat. Ele încap însă toate în trei categorii, corespunzînd următoarelor posibilități de experiență: 1) erorile și iluziile (*vīṣe*, halucinații, erori de percepție, confuzii etc.); 2) totalitatea experiențelor psihologice normale (tot ceea ce simte, percepe sau gîndește profanul, cel care nu practică Yoga); 3) experiențele parapsihologice declanșate de tehnica yogică și accesibile, bineînțeles, doar celor inițiați.

Pentru Patañjali, fiecareia din aceste „clase (sau categorii) de experiențe îi corespunde o știință sau un grup de științe, după care se conduce experiența și care readuc experiența între niște limite fixate atunci cînd ea le transgresează. Teoria cunoașterii, de exemplu, ca și logica, își propun să evite erorile simțurilor și confuziile conceptuale. „Psihologia”, dreptul, morală au ca obiect totalitatea „stărilor de conștiință” ale unui om „obișnuit”, stări pe care ele le evaluează și în același timp le clasifică. Întrucît, pentru Yoga și Sāṃkhya, orice experiență psihologică are

drept cauză necunoașterea adevăratei naturi a Sinelui (*puruṣa*) rezultă că faptele psihice „obișnuite”, deși reale, dacă sînt privite dintr-o perspectivă strict psihologică, și validate din punct de vedere logic (nefiind iluzorii, precum visul sau halucinația), sînt totuși false din punct de vedere metafizic. Într-adevăr, metafizica nu recunoaște ca valide decît o a treia categorie de „stări”, anume cele care preced en-stasis - ul (*samādhi*) și pregătesc eliberarea.

Scopul Yogăi lui Patañjali este așadar abolirea primelor două categorii de experiențe (provenite respectiv din eroarea logică și din eroarea metafizică) și înlocuirea lor cu o „experiență” enstatică, suprasenzorială și extrarațională. Prin *samādhi*, condiția umană — care este dramatică, ivită din suferință și consumată în suferință — este definitiv depășită, obținîndu-se în final libertatea totală, la care sufletul indian aspiră cu atîta ardoare.

Vyāsa (*ad Yoga-Sūtra*, I, 1) clasifică după cum urmează modalitățile conștiinței (sau „planuri mentale”, *citta bhūmī*): 1) instabilă (*kṣipta*); 2) confuză, obscură (*mudha*); 3) stabilă și instabilă (*vikṣipta*); 4) fixată asupra unui singur punct (*ekāgra*); 5) complet înfrînată (*niruddha*). Primele două dintre aceste modalități sînt comune tuturor oamenilor, căci din punct de vedere indian viața psihomentală este de obicei confuză. Cea de-a treia modalitate a conștiinței, *vikṣipta*, se obține fixînd „în mod ocazional și provizoriu” spiritul cu ajutorul exercițiului atenției (de exemplu într-un efort de memorie, sau cu ocazia unei probleme matematice etc.); dar ea este trecătoare și de nici un folos pentru eliberare (*mukti*), deoarece n-a fost obținută prin Yoga. Din modalitățile enumerate mai sus, doar ultimele două sînt stări yogice, adică provocate prin asceză și meditație.

Tot Vyāsa (*ad Yoga-Sūtra*, I, 2) este cel care atrage atenția asupra faptului că orice conștiință normală este susceptibilă să se manifeste în trei maniere diferite, după cum predomină una sau alta din cele trei *guṇe*. Căci omul, viața și conștiința sa — ca și totalitatea Cosmosului — sînt emanații ale uneia și aceleași *prakṛti*, emanații care nu diferă în ceea ce privește calificarea lor decît prin predominarea în ele a uneia din cele trei modalități constitutive ale substanței, adică a *guṇelor*. Într-adevăr: 1) atunci cînd în conștiință predomină *sattva* (puritate, iluminare prin intermediul înțelegerii), ea se manifestă ca *prakhyā* (vivacitate, iluminare; în orice caz: stare de limpezime mentală și de serenitate); 2) cînd domină *rajas* (energie), conștiința este *pravṛtti*, ea este activă și plină de energie, încordată și voluntară; 3) cînd domină *tamas* (tenebre, greutate), conștiința este



*sthiti*, este inertă, cufundată într-o stare de repaus și de torpoare. După cum se vede, Patañjala-Yoga pătrează intactă tradiția indiană imemorială conform căreia omul (microcosmosul) este omolog macrocosmosului; el nu o modifică decît prin aceea că transpune omologarea în vocabularul propriei sale „fizici”, potrivit căreia cele trei *guṇe* se regăsesc în mod identic atît în Natură și Viață, cit și în „stările de conștiință”.

Evident, această clasificare a modalităților și a „dispozițiilor” conștiinței nu este făcută în vederea simplei cunoașteri. Pe de o parte, ea reintegrează „psihologia” Yoga în tradiția ecumenică indiană, în care clasificările și omologările sînt o regulă. Pe de altă parte — și aceasta ne interesează în mod deosebit —, eșalonarea stărilor de conștiință conform unei ordini ierarhice este, prin ea însăși, un mijloc de a le domina și a dispune de ele după plac. Căci, spre deosebire de Sāṃkhya, Yoga își asumă sarcina de a distruge, una după cealaltă, diferitele grupe, specii și varietăți de „stări de conștiință” (*cittavṛtti*). Or, această distrugere nu poate fi înfăptuită dacă nu se începe prin cunoașterea experimentală, ca să ne exprimăm astfel, a structurii, originii și intensității a ceea ce este menit distrugerii.

Aici „cunoaștere experimentală” înseamnă: metodă, tehnică, practică. Nu se poate dobîndi nimic fără să se acționeze (*kriya*) și fără să se practice asceza (*tapas*): acesta este un laitmotiv al literaturii yogice. Cărțile a II-a și a III-a din *Yoga-Sūtra* sînt consacrate mai în detaliu acestei activități yogice (purificări, poziții ale corpului, tehnici respiratorii etc.).<sup>8</sup> Din acest motiv, practica Yoga este indispensabilă. Într-adevăr, numai după ce primele rezultate ale acestei tehnici au fost verificate prin experiență se poate căpăta încredere (*śraddhā*) în eficacitatea metodei (Vyāsa, *ad Y.-S. I*, 34). Practica Yoga comportă, desigur, o lungă serie de exerciții care se cer înfăptuite succesiv, fără grabă, fără nerăbdare, fără a fi animat de „dorința individuală” de a obține cît mai repede „conjoncțiunea” (*samādhi*). Vyāsa (*ad Y.-S.*, III, 6) reamintește în această privință că numai după ce a fost cucerit deja un anumit „plan” (*bhūmi*), adică după ce au fost deja verificate experimental toate modalitățile unui anumit exercițiu yogic (meditație, contemplație etc.), se poate trece la un „plan” superior (exceptînd, bineînțeles, rarele cazuri în care yoginul, neglijînd anumite exerciții inferioare — citirea gîndurilor unor persoane strălucite etc. —, se concentrează asupra lui Dumnezeu, *Īśvara*): „În ceea ce privește natura planului imediat următor (superior), continuă Vyāsa, doar practica Yoga ne-o poate reve-



la. De ce? Pentru că se spune (în scripturi): „Yoga trebuie cunoscută cu ajutorul Yogăi: Yôga se manifestă prin Yoga etc.”

Negarea realității experienței yogice sau critica unora dintre aspectele sale este neavenită din partea unui om cărui cunoașterea nemijlocită a practicii îi este străină: căci stările yogice depășesc condiția care, atunci când noi le criticăm, ne delimitează. „Este o treabă de femeie să te străduiești a stabili superioritatea unui adevăr cu ajutorul unor argumente discursive, însă este o treabă de bărbat să cucerești lumea prin propria ta putere”, spune un text (*Tantratattva*, I, 125) care, deși tardiv, exprimă o atitudine caracteristică școlilor yogice și tantrice. Termenul *abhyāsa* („practică, exercițiu, aplicație”) este foarte des întrebuintat în tratatele hațha-yogice. „Prin *abhyāsa* se obține succesul, prin practică se dobândește eliberarea. Conștiința perfectă se obține prin act. Yoga se obține acționând (*abhyāsa*)... Moartea poate fi înșelată cu ajutorul *abhyāsei*... Prin practică se câștigă forța de a profetiza (*vāk*) și facultatea de a te deplasa oriunde prin simplul exercițiu al voinței...” (*Śiva Sāṃhita*, IV, 9-11).

S-ar putea cita la nesfârșit texte de acest gen: toate insistă asupra necesității experienței directe, a realizării, a practicii. Patañjali, și după el un număr imens de maeștri yogini și tantrici, știe că *cittavṛtti*, „virteturile conștiinței”, nu pot fi controlate și în final abolite, dacă nu sînt în prealabil „experimentate”. Cu alte cuvinte, nu te poți elibera de existență (*saṃsāra*) dacă nu cunoști viața de-o manieră concretă. Astfel se explică paradoxala teleologică a Creației care, după Sāṃkhya și Yoga, pe de o parte „înlanțuie” sufletul omenesc și pe de altă parte îl incită la eliberare. De fapt, condiția umană, deși dramatică, nu este cituși de puțin disperată, deoarece înseși experiențele tind să elibereze spiritul (generînd mai ales dezgustul de *saṃsāra* și nostalgia renunțării). Mai mult: libertatea se obține numai prin experiențe. De aceea zcii (*videha*, „dezincarnați”) — care nu posedă o experiență, lipsindu-le trupul — au o condiție existențială inferioară celei umane și nu pot ajunge la eliberarea totală.

Funcția ambivalentă a experiențelor — care „aservesc” omul și-l incită, în același timp, la „eliberare” — este o particularitate a spiritului indian. Ea ne va dezvălui în mai mare măsură implicațiile sale metafizice atunci când vom aborda varietățile „batoce” de Yoga (tantrismul, critica mistică etc.). Putem totuși decela, de pe acum, în Yoga o tendință care-i este specifică și care, din această cauză, n-a fost întîlnită în *darśana* Sāṃkhya. Este tendința către concret, către act, către verificarea experimentală. Într-adevăr, chiar și Yoga „clasică” a lui Patañjali (și cu atît

mai mult celelalte specii de Yoga) acordă o importanță dintre cele mai mari experienței, sau altfel spus cunoașterii diferitelor stări de conștiință. Și nu este nimic de mirare în aceasta, dat fiind scopul pe care-l urmărește în general Yoga, și anume rarefierea, dizlocarea și în final abolirea numitelor stări de conștiință. Această tendință de a cunoaște în mod concret, experimental, în vederea stăpînirii finale a ceea ce a fost deja, într-un fel, luat în posesiune prin cunoaștere, va fi dusă de tantrism pînă la limitele sale extreme.

### Subconștientul

Analizînd „individualitatea psihică”, Patañjali descoperă cinci categorii; sau mai curînd cinci „matrici” producătoare de stări psihomentalale (*cittavṛttī*): ignoranța (*avidyā*), sentimentul individualității (*asmitā*; „*persona*”), pasiunea, atașamentul (*rāga*), dezgustul (*dveṣa*) și dragostea de viață, „voința de-a trăi” (*abhiniveśa*; Y.-S., II, 3, și comentariul lui Vyāsa). Nu este vorba de cinci funcții psihice separate: organismul psihic constituit un tot, însă comportamentele sale sînt multiple. Toate categoriile de *vṛttī* sînt „dureroase” (*kleśa*); prin urmare experiența umană în întregul ei este dureroasă. Numai Yoga permite suprimarea acestor *vṛttī* și abolirea suferinței.

Astfel, yoginul trebuie să „fasoneze” și să „dirijeze” aceste *vṛttī* care constituie fluviul psihomental. Cauza lor ontologică este, bineînțeles, ignoranța (*Yoga-Sūtra*, I, 8). Dar, spre deosebire de Sāṃkhya, Yoga afirmă că pentru a se obține distrugerea totală a stărilor de conștiință nu este suficientă doar abolirea ignoranței metafizice. Și aceasta deoarece, chiar dacă „vîrtejurile” actuale ar fi nimicite, altele ar veni fără întîrziere să le înlocuiască, ieșind din imensele rezerve de latențe ascunse în subconștient. Conceptul de *vāsanā*, care desemnează aceste latențe, este de o importanță capitală în psihologia Yoga: în textul lui Patañjali, el are sensul de „senzații specifice subconștiente”. Obstacolele pe care forțele subliminale le înalță pe calea care duce la eliberare sînt de două feluri: pe de o parte, *vāsanele* alimentează neîncetat fluviul psihomental, seria infinită de *cittavṛttī*; pe de altă parte, și aceasta în virtutea modalității lor specifice (subliminală, „germinală”), *vāsanele* formează un obstacol enorm: căci ele sînt insesizabile, dificil de controlat și de dominat. Datorită faptului că statutul lor ontologic este cel al „potențialității”, propriul lor dinamism obligă *vāsanele* să se mani-

festе, să se „actualizeze” sub forma actelor de conștiință. Astfel încît yoginul — chiar dacă are la activ o practică îndelungată și a parcurs mai multe etape ale itinerariului ascetic — riscă să se vadă derutat de invazia unui puternic fluviu de „virtejuri” psihomentele precipitate de către *vāsane*.

„*Vāsanele* își au originea în memorie”, scrie Vyāsa (*ad Yoga-Sūtra*, IV, 9), subliniind prin aceasta caracterul lor subliminal. Viața este o descărcare continuă de *vāsane*, care se manifestă prin *vṛtti*. În termeni psihologici, existența umană este o continuă actualizare a subconștientului prin mijlocirea experiențelor. *Vāsanele* condiționează caracterul specific al fiecărui individ, iar această condiționare este conformă atât eredității, cât și situației karmice a individului. Într-adevăr, tot ceea ce definește specificitatea netransmisibilă a individului, precum și structura instinctelor omenești, este produs de *vāsanā*, de subconștient. Acesta se transmite fie de o manieră „impersonală”, din generație în generație (prin intermediul limbajului, al obiceiurilor, al civilizației: transmisie etnică și istorică); fie în mod direct (prin intermediul transmigrației karmice: să amintim în această privință că potențialele karmice se transmit printr-un „corp anmic”, *liṅga*, literal „corp subtil”). O bună parte a experienței umane este datorată moștenirii rasiale și intelectuale, formelor de acțiune și de gândire create prin jocul acestor *vāsane*. Forțele subconștientului determină viața celor mai mulți dintre oameni. Numai prin Yoga pot fi ele cunoscute, controlate și „arse”.

Toate stările de conștiință sînt dureroase (*kleśa*). Modalitatea „dureroasă” a stărilor de conștiință explică, de altfel, dinamismul lor frenetic; s-ar zice că stările de conștiință încearcă, prin apariția lor fulgurantă, polimorfă, vibratilă, să-și compenseze „impuritatea” (*klīṣṭa* se mai poate traduce prin „stare de păcat”, „murdărie”), lipsa de realitate ontologică (căci, așa cum am văzut, ele nu sînt decît manifestarea provizorie a materiei cosmice). Rapiditatea cu care se succed „virtejurile” în conștiința unui om profan este consolatoare. Destinul materiei este de a fi în continuă transformare; și dacă această transformare fără de răgaz este „dureroasă” (*kleśa*), ea permite (și chiar, exacerbînd durerea, invită la) ieșirea din circuitul cosmic.

Căci ceea ce caracterizează conștiința umană — ca și Cosmosul în totalitatea sa — este circuitul neîntrerupt care se stabilește între diferitele niveluri biomentale. Actele omului (*karma*), declanșate de stările psihomentele (*cittavṛtti*), declanșează la rîndul lor alte *cittavṛtti*. Dar aceste stări de conștiință sînt ele însele rezultate ale actualizării latențelor subliminale (*vāsanā*).

Astfel încît circuitul latență-conștiință-acțiuni-latențe etc. (*vāsanā-vṛtti-karma-vāsanā* etc.) nu prezintă nici o întrerupere. Deoarece sînt manifestări ale materiei cosmice (*prakṛti*), toate aceste modalități ale „substanței psihice” sînt reale și, ca atare, nu pot fi distruse în virtutea unui simplu act de cunoaștere (așa cum, în exemplul clasic din filozofia indiană, iluzia de a te găsi în fața unui șarpe este „distrusă” atunci cînd, privind mai îndeaproape, îți dai seama că șarpele era în realitate un băț). Arderea stărilor subliminale, de care vorbește Yoga, înseamnă de fapt că Sinele (*puruṣa*) se detașează de fluxul vieții psihice. În acest caz, energia mentală — care, fiind determinată de legea karmică și lansată de ignoranță, ocupa pînă atunci orizontul conștiinței, întunecîndu-l — iese (și ea!) de pe orbita „individuală” în interiorul cărcia se mișca (*asmīta*, personalitate) și, lăsată în voia ei, sfîrșește prin a se reintegra în *prakṛti*, în matricea primordială. Eliberarea omului „eliberează” în același timp un fragment de materie, permițîndu-i acestuia să parcurgă drumul invers, către unitatea primordială din care a purces. „Circuitul materiei psihice” ia sfîrșit grație tehnicii yogice. În acest sens, se poate spune că yoginul contribuie în mod direct și personal la repausul materiei, la abolirea cel puțin a unui fragment al Cosmosului. Vom vedea mai tîrziu sensul profund indian pe care îl are colaborarea yoginului la repausul materiei și la restaurarea unității primordiale.

Să precizăm că, după Patañjali, într-o conștiință plină de stări „dureroase” (*klista*, „impure”) nu se pot găsi alte stări, care să fie „pure” (*aklista*). De altfel, chiar dacă ar exista, nu s-ar putea manifesta, blocate cum sînt de stările *klista*. Astfel explică autorii tratatelor Yoga solidaritatea omenirii în rău, în durere — și rezistența pe care însăși condiția umană o opune mesajului renunțării. Durerea este un dat universal, dar sînt puțini la număr cei care au curajul renunțării și tăria de a merge pînă la capăt pe calea eliberării, căci atîta timp cît viața este dominată de *klista*, orice virtute care le depășește este de îndată blocată, sortită eșecului. Din această nostalgie pentru stările pure izolate (*aklista*, „pure” nu în sens moral, ci metafizic) se ivește dorința de cunoaștere, și prin cunoaștere se dezvăluie natura experienței, iar *klista* pot fi îndepărtate în urma unui proces cognitiv superior (*viveka*, discriminare metafizică). După cum vom vedea mai departe, subconștientul (*vāsanā*) joacă un rol considerabil în psihologia și tehnica yogică, deoarece el este cel care condiționează nu doar experiența actuală a omului, dar și pre-dispozițiile sale native, precum și deciziile sale voluntare din vii-



tor. Prin urmare, devine inutil să încercăm să modificăm stările de conștiință (*cittavṛtti*) atâta timp cât nu au fost mai întâi controlate și dominate latențele psihomentale (*vāsanā*). Dacă dorim ca „distrugerea” *cittavṛtti*-lor să reușească, trebuie obligatoriu să tăiem circuitul subconștient-conștiință. Este ceea ce încearcă să realizeze Yoga prin punerea în aplicare a unui ansamblu de tehnici care își propun, în mare, să anihileze fluxul psihomental, să-i favorizeze „oprirea”.

Înainte de a examina diversele tehnici, să remarcăm în treacăt profunzimea analizelor psihologice ale lui Patañjali și ale comentatorilor săi. Cu mult înaintea psihanalizei, Yoga a arătat importanța rolului jucat de subconștient. Într-adevăr, Yoga vede în dinamismul propriu al inconștientului obstacolul cel mai serios pe care îl are de depășit un yogin. Aceasta deoarece latențele — ca și cum un straniu impuls le-ar împinge la autoextincție — *doresc* să iasă la lumină, să devină, actualizându-se, stări de conștiință. Rezistența pe care o opune subconștientul oricărui act de renunțare și de asceză, oricărui act care ar putea avea drept efect eliberarea Sinelui, este ca un semn al fricii pe care o resimte subconștientul doar la ideea că masa de latențe încă nemanifestate și-ar putea rata destinul, ar putea fi nimicite înainte de-a fi avut răgazul să se manifeste și să se actualizeze. Cu toate acestea, setea de actualizare a *vāsanelor* este străbătută dintr-o parte într-alta de setea de extincție, de „repaus”, pe care o regăsim la toate nivelurile Cosmosului. Deși extincția latențelor psihomentale legată de actualizarea lor nu marchează decât o schimbare în modul de a fi al Naturii, nu este mai puțin adevărat că, în ceea ce o privește, fiecare dintre *vāsanele* manifestate ca stări de conștiință *piere* ca atare: desigur, alte *vāsanā* îi vor lua locul; dar ea, actualizându-se, a încetat pur și simplu să mai existe. Intensitatea circuitului biomental se datorează tocmai faptului că „latențele” și „formele” tind întotdeauna ele însele să se anuleze. Orice „apariție” și orice „dispariție” în orizontul vital, ca și în orizontul psihomental, trădează totuși refuzul *de sine însuși*, setea de a înceta să mai fie ceea ce este. Văzută sub acest unghi, orice „formă”, orice „apariție” și orice „stare”, care populează Universul, este stimulată de același instinct de eliberare care-l stimulează pe om. Cosmosul în ansamblu are aceeași tendință ca și omul de a se reintegra în Unitatea primordială. Atunci când anumite forme ale budismului mahāyānic vorbesc despre mintuirea întregului Cosmos, ele se gândesc la reintegrarea și la repausul final al „lucrurilor”, „ființelor” și „formelor”.



Vorbeam mai sus despre asemănarea care există între Yoga și psihanaliză. Putem face într-adevăr comparația, cu câteva rezerve, toate de altfel în faavoarea Yogăi. Spre deosebire de psihanaliză, Yoga nu vede în inconștient numai *libidoul*. Ea pune în lumină circuitul care leagă conștiința de subconștient, ceea ce o face să vadă subconștientul în același timp ca matrice și ca receptacul al tuturor actelor, gesturilor și intențiilor egoiste, cu alte cuvinte dominate de „setea de fruct” (*phalatr̥ṣṇa*), de dorința de autosatisfacție, de saturare, de multiplicare. Din subconștient vine, în subconștient se întoarce (grație „însămînțărilor” karmice) tot ceea ce vrea să se manifeste, adică să aibă o „formă”, să-și arate „puterea”, să-și precizeze „individualitatea”. Chiar dacă tendința către „formă” este echivalentă, în fond, cu tendința de autoextincție pe care o au latențele (căci, așa cum spuneam adineauri, actualizarea latențelor echivalează cu „sinuciderea” lor), nu este mai puțin adevărat că, din punctul de vedere al spiritului pur (*puruṣa*), această tendință către formă este egoistă, scopul pe care-l vizează fiind „fructul”, altfel spus: un câștig.

Tot spre deosebire de psihanaliză, Yoga crede că subconștientul poate fi dominat prin asceză, și chiar cucerit cu ajutorul tehnicii de unificare a stărilor de conștiință, despre care nu vom întrzia să vorbim. Experiența psihologică și parapsihologică a Orientului în general și a Yogăi în particular fiind incontestabil mai întinsă și mai organizată decât experiența pe care au fost edificate teoriile occidentale cu privire la structura lui *psyché*, este probabil că, și în această privință, Yoga are dreptate și că subconștientul — oricât de paradoxal ar putea să pară — poate fi cunoscut, dominat și cucerit.

#### ADNOTĂRI

<sup>1</sup> Să reamintim semnificațiile acestui termen: operă, acțiune; destin (consecință ineluctabilă a actelor săvârșite într-o existență anterioară); produs, efect etc.

<sup>2</sup> Vyāsa (*ad Yoga-Sūtra*: I, 4) și Vācaspati Mīśra (*ibid.* și *Tattva Kaumudī*, 31), precizează că această „apropiere *sui generis* nu are început”, nu este datorată unei corelații spațiale sau temporale între Sine și inteligență: este o *yogyatā*, adică o corespondență de ordin metafizic între

Spirit (*puruṣa*) și produsul cel mai subtil al Substanței, *buddhi*. Această „apropiere”, care constituie una dintre cele mai mari dificultăți ale speculației indiene în general, este explicată de Sāṃkhya și Yoga prin instinctul teleologic al Naturii (*prakṛti*) care, fără să-și dea seama, „lucrează” pentru eliberarea Spiritului. A se vedea mai sus, p. 36. Despre cele opt ipoteze posibile în vederea explicării raporturilor *puruṣa-prakṛti*, cf. Vyāsa, *ad Y.-S.*, II, 23.

<sup>3</sup> Cf. de ex. Vasubandhu, *Abhidharma Kosa*, V, 22; vezi de asemenea Th. Stcherbatzky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa* (Leningrad, 1927), p.22.

<sup>4</sup> *Sāṃkhya-Sūtra*, I, 61: „*prakṛti* este starea de echilibru dintre *satva*, *rajas* și *tamas*. Din *prakṛti* provine *mahat*; din *mahat*, *ahaṃkāra*; din *ahaṃkāra*, cele cinci *tanmātra* și cele două serii de organe senzoriale; din *tanmātra* provin *stulabhūtāni* (elemente materiale, molecule)”. Această *sūtra* rezumă toate procesele de manifestare (sau „procesione cosmică”) pe care sintem pe cale de a le analiza. Alte texte: *Sāṃkhya-Sūtra*, I, 129; II, 10, 15; Iśvara Kṛṣṇa, *Sāṃkhya-Kārikā*, 3, 40, 56; Vyāsa, *ad Yoga-Sūtra*, II, 19; etc.

<sup>5</sup> De exemplu, „sunetul potențial” (*śabdha-tanmātra*) produce, printr-o aglutinare cu moleculele, „atomul de spațiu” (*akāśa-anu*), căruii îi corespunde – în ordine subiectivă – simțul auditiv; energia luminoasă și radiantă (*tejastanmātra*) produce „atomul radiant” și simțul vizual; etc.

<sup>6</sup> Acesta era deja un motiv upanișadic: *Kausītaki Up.* III, 1 afirmă că păcatele sînt suprimate prin posesia adevăratei cunoașteri. Comentatorul Māṭhara proclamă că se poate consuma carne, bea vin și face dragoste și că toate aceste păcate sînt abolite prin cunoașterea doctrinei lui Kapila (adică prin Sāṃkhya). Vom vedea mai tirziu consecințele acestei poziții spirituale.

<sup>7</sup> Există cu toate acestea o diferență între Spiritul eliberat și cel aflat încă într-o stare de servitute iluzorie: este vorba de *upādhi*. Această „falsă relație” stă la baza misterioasei asocieri dintre *puruṣa* și stările psihomentele, tocmai fiindcă omul nu-și dă seama de caracterul ei iluzoriu.

<sup>8</sup> „Acțiune” nu vrea totuși să însemne: agitație, efort cu orice preț. Vācaspati Mīśra (*ad Y.-S.*, II, 1; cf. Vijñāna Bhikṣu, *Yogasārasaṅgraha*, 42) insistă în mod special asupra următoarelor două puncte: a) acțiunea (*krīyāyoga*) nu trebuie să fie exagerată, pentru a nu deranja echilibrul fiziologic; b) ea nu trebuie înfăptuită în vederea „fructelor” (altfel spus: cu „sete”, cu „pasiune”): ea trebuie să rezulte nu din dorința „omenească” de satisfacere a poftelor și ambițiilor, ci din dorința – calmă – de a ieși din „uman”.

## CAPITOLUL II

### TEHNICILE AUTONOMIEI

#### Concentrarea „într-un singur punct”

Punctul de pornire al meditației yoga este concentrarea asupra unui singur obiect, care poate fi, fără deosebire, un obiect fizic (porțiunea dintre sprâncene, vârful nasului, un obiect luminos etc.), un gând (un adevăr metafizic) sau Dumnezeu (Iśvara). Această concentrare fermă și neîntreruptă poartă numele de *ekāgratā* („într-un singur punct”) și se obține prin integrarea fluxului psihomental (*sarvārthatā*, atenție multilaterală, discontinuă și difuză, *Yoga-Sūtra*, III, 11). Aceasta este însăși definiția tehnicii yogice: *yogaḥ cittavṛttinirodhaḥ* (Y.-S., I, 2).

*Ekāgratā*, concentrarea într-un singur punct, are ca rezultat imediat eliminarea promptă și lucidă a tuturor neatențiilor și automatismelor mentale care domină, și la drept vorbind formează, conștiința profană. Abandonat în voia asociațiilor (ele însele produse de senzații și *vāsana*), omul își petrece timpul lăsându-se invadat de o infinitate de momente disparate și exterioare sieși. Simțurile sau subconștientul introduc neincetat în conștiință obiecte care o domină și o modifică, potrivit formei și intensității lor. Asociațiile dispersează conștiința, pasiunile o violentează, „setea de viață” o trădează proiectând-o în afară. Chiar și în eforturile sale intelectuale, omul este pasiv; căci destinul gândirii profane (frînată nu de *ekāgratā*, ci doar de concentrări ocazionale, *kṣiptavikṣipta*) este de a fi *gîndită* de către obiecte. Sub aparențele „gîndirii” se ascunde în realitate o pîlpîire nedefinită și dezordonată, alimentată de senzații, cuvinte și memorie. Cea dintîi îndatorire a yoginului este să gîndească, adică să nu se lase gîndit. Din această cauză practica Yoga începe cu *ekāgratā*, care barează fluviul mental și constituie astfel un „bloc psihic”, un continuum ferm și unitar.

Exercițiul *ekāgratā* își propune să controleze cele două surse ale fluidității mentale: activitatea senzorială (*indriya*) și cea a subconștientului (*saṃskāra*). Controlul înseamnă capacitatea

de-a interveni după voie și neîntârziat în funcționarea celor două surse de „virtęjuri” mentale (*cittavṛtti*). Un yogin poate obține după plac discontinuitatea conștiinței, altfel spus el poate în orice moment și oriunde să-și concentreze atenția asupra unui „singur punct”, devenind insensibil la orice alt stimul senzorial sau mnemonic. Prin *ekāgratā* se obține o voință autentică, adică puterea de a dirija liber un sector important al activității psihosomatice. Se înțelege de la sine că *ekāgratā* nu poate fi realizată altfel decît prin folosirea a numeroase exerciții și tehnici, în care fiziologia joacă un rol capital. *Ekāgratā* nu ar putea fi obținută dacă, de exemplu, corpul se află într-o poziție obositoare, sau mai incomodă, nici dacă respirația este dezorganizată, aritmică. Din această cauză tehnica yogică implică, după Patañjali, mai multe categorii de practici fiziologice și de exerciții spirituale (denumite *aṅga*, „membre”), pe care trebuie să le învățăm dacă dorim să obținem *ekāgratā* și, la limită, concentrarea supremă, *samādhi*. Aceste „membre” ale Yogăi pot fi considerate în același timp ca alcătuint un grup de tehnici și ca fiind etape ale itinerarului ascetic spiritual al cărui termen final îl constituie eliberarea definitivă. Ele sînt: 1) înfrînările (*yama*); 2) disciplinele (*niyama*); 3) atitudinile și pozițiile corpului (*āsana*); 4) ritmul respirației (*prāṇāyāma*); 5) emanciparea activității senzoriale de sub influența obiectelor exterioare (*pratyāhāra*); 6) concentrarea (*dhāraṇā*); 7) meditația yogică (*dhyāna*); 8) *samādhi* (*Yoga-Sūtra*, II, 29; cu această *sūtra* începe Patañjali expunerea tehnicii Yoga; care se continuă în cartea a III-a).

Fiecare clasă (*aṅga*) de practici și discipline are un scop bine precizat. Patañjali terarhizează aceste „membre ale Yogăi” de o asemenea manieră încît yoginul să nu poată sări nici una, decît în anumite cazuri. Primele două grupe, *yama* și *niyama*, constituie, evident, preliminariile inevitabile ale oricărei asceze; ele nu prezintă, prin urmare, nici o particularitate specific yogică. „Înfrînările” (*yama*) purifică de cîteva păcate condamnate de orice morală, dar tolerate în viața socială. Or, comandamentele morale nu mai pot fi încălcate aici — așa cum se întimplă în viața civilă — fără un risc imediat pentru cel aflat în căutarea eliberării. În Yoga, orice greșeală își face imediat văzute consecințele. Vyāsa (*ad Y.-S.*, II, 30) ne dă cîteva lămuriri, nu lipsite de interes, în legătură cu cele cinci „înfrînări” (*ahimsa*, „să nu ucizi”; *satya*, „să nu minți”; *asteya*, „să nu furi”; *brahmacarya*, „abstinență sexuală”; *aparigraha*, „să nu fii avar”). *Ahimsā* înseamnă să nu provoci durere nici unei creaturi, prin nici un mijloc și niciodată. Înfrînările (*yama*) și disciplinele (*niyama*) ca-

re urmează își au rădăcinile în *ahimsā* și tind să o perfecționeze [...]. Veracitatea (*satya*) constă în a-ți pune de acord cuvîntul și gîndirea cu faptele. Cuvîntul și gîndul corespund cu ceea ce a fost văzut, auzit sau dedus. Cuvîntul se rosteste în vederea comunicării unei cunoașteri. Nu se poate spune că a fost folosit pentru binele altuia și nu în prejudiciul său decît dacă nu a fost înșelător, confuz sau steril. Dacă totuși se dovedește că a fost dăunător creaturilor, deși rostit fără înșelătorie, confuzie sau sterilitate, acesta nu este adevărul: nu este decît un păcat [...]. Astfel încît fiecare trebuie să reflecteze cu multă luare aminte și numai pe urmă să profereze adevărul, pentru binele tuturor făpturilor [...]. Furtul (*steya*) este faptul de a pune stăpînire în mod ilegal pe lucruri aparținînd altcuiva. Abținerea de la furt (*asteya*) constă în distrugeră dorinței de a fura. *Brahmacarya* este înfrînarea forțelor secrete (adică a forței generatoare: *brahmacaryam guptendriyasyopasthasya samyamah*). Absența avariției (*aparigraha*) înseamnă să nu-ți însușești lucruri străine și este o consecință a înțelegerii păcatului ce constă în atașamentul față de bunuri și a prejudiciului produs de acumularea, conservarea sau distrugerea bunurilor."

Aceste „înfrînări” pot fi recunoscute de toate eticile și realizate atît de un ucenic yogin, cit și de oricare om onest și pur. Practicarea lor nu procură o stare specific yogică, ci o stare umană „purificată”, superioară aceleia a oamenilor de rînd. Această puritate este indispensabilă etapelor ulterioare. Prin ea se suprimă tendințele egoiste, prin ea se creează noi centri de experiență. Abstenența sexuală are drept scop conservarea energiei nervoase. Yoga acordă o importanță capitală „forțelor secrete ale facultății generatoare” care, atunci cînd sînt consumate, risipesc cea mai prețioasă energie, slăbesc capacitatea cerebrală și fac concentrarea dificilă; dacă, dimpotrivă, sînt dominate și „înfrînate”, ele facilitează ascensiunea contemplativă. Trebuie în același timp adăugat că a te abține sexual (*brahmacarya*) nu înseamnă doar să te privezi de acte sexuale, ci să „arzi” însăși tentația carnală. Instinctul nu trebuie să rămînă subteran, difuz în subconștient, nici să fie „sublimat” ca la mistici, ci pur și simplu distrus, „dezrădăcinat” din conștiință și din simțuri.

În paralel cu aceste înfrînări, yoginul trebuie să practice *niyama*, adică o serie de „discipline” corporale și psihice. „Curățenia, serenitatea (*samtoșa*), asceza (*tapas*), studiul metafizicii Yoga și efortul de-a face din Dumnezeu<sup>1</sup> (*Isvara*) motivația tuturor acțiunilor proprii constituie disciplinele” (*Yoga-Sūtra*, II, 32). Curățenie (*sauca*) înseamnă purificarea interioară a organelor:



astfel, reziduurile alimentare și toxinele sînt prompt eliminate. (Aceasta se obține printr-o serie de „purgații” artificiale, asupra cărora insistă îndeosebi Haṭha-Yoga, adică Yoga care se ocupă aproape exclusiv de fiziologie și de „fiziologia subtilă”). Vyāsa precizează că *sauca* implică de asemenea îndepărtarea impurităților spiritului. „Absența dorinței de a spori necesitățile existenței”, aceasta este definiția serenității (*saṃtoṣa*). „*Tapas* (asceză) constă în a suporta contrariile, ca de exemplu dorința de-a mânca și dorința de-a bea; căldura și frigul; dorința de-a rămîne în picioare și cea de-a rămîne așezat; absența cuvintelor (*kāśṭha mauna*) și absența mimicii care să poată dezvălui sentimentele sau gîndurile (*ākāra mauna*; Vācaspati Miśra precizează că „absența indicațiilor faciale, prin care să se trădeze secretul intim al spiritului, constituie controlul de sine, în așa fel încît gîndurile nu sînt comunicate la întîmplare și oricui”). Studiul este cunoașterea științelor care se referă la eliberarea de existență (*mokṣa*) sau la repetarea silabei OM<sup>2</sup> etc.” (Vyāsa, *ad Yoga-Sūtra*, II, 32).

Evident, chiar în timpul acestor exerciții (care sînt mai curînd de ordin moral și lipsite, în fond, de o structură yogică), apar dificultăți, produse în majoritatea lor de subconștient. Tulburarea provocată de îndoială este cel mai primejdios dintre obstacolele ridicate în calea concentrării. Pentru a o depăși, Patañjali recomandă *sădirea gîndului contrar*: „pentru (a evita sau a îndepărta) tulburarea datorită îndoielii, instaurarea contrariilor” (II, 33: *vitarkabādhane pratīpakṣabhāvanam*. Anumiți traducători înțeleg prin *vitarka* „gînduri vinovate” și traduc: „spre a evita tulburarea provocată de gîndurile vinovate”. De fapt, *vitarka* înseamnă „îndoială, incertitudine” și Patañjali se referă evident la „tentația îndoielii” pe care o cunosc și combat toate tratatele ascetice). În comentariul său, Vyāsa sugerează cîteva gînduri de actualizat și de produs în clipele de incertitudine. În *sūtra* următoare (II, 34), Patañjali explică natura acestor „îndoieli” sau „vicii” (Vezi Nota II, 1 despre obstacolele în calea concentrării yogice). Este interesant să remarcăm de pe acum că lupta yoginului împotriva oricăruia dintre aceste „obstacole” are un caracter magic. Fiecare tentație pe care o învinge echivalează cu o forță pe care și-o însușește. Asemenea forțe nu sînt, evident, morale: sînt forțe magice. A renunța la o tentație nu înseamnă doar „a se purifica” în sensul negativ al cuvîntului, înseamnă de asemenea a realiza un cîștig real, pozitiv: yoginul își extinde astfel puterea asupra lucrurilor la care renunțase. Mai mult: el ajunge să *stăpînească* nu doar obiectele la care a re-

nunțat, ci și o forță magică infinit mai prețioasă decât toate obiectele ca atare. De exemplu, cel ce realizează înfrinarea *asteya* (să nu furi) „se vede pe sine în posesia tuturor giuvaerurilor” (Y.-S., II, 37). Vom avea ocazia să revenim asupra „puterii magice” (*siddhi*) pe care o dobîndește yoginul prin disciplina sa. El este, desigur, incitat să renunțe chiar și la această „putere magică”, după cum a renunțat la pasiunile omenești în schimbul cărora i-a fost ea acordată. Este remarcabilă concepția acestui echilibru aproape fizic între renunțare și fructele magice ale renunțării.

Purificarea fizică, spune Patañjali, produce un sentiment nou și binevenit: dezgustul de propriul corp și ruperea contactului cu alte corpuri (II, 40). Prin purificarea psihică se obține *ekāgratā*, adică autoritatea asupra simțurilor și capacitatea de-a cunoaște sufletul (II, 41). Mulțumirea de sine, sobrietatea, produc o „fericire inexprimabilă” (II, 42), iar asceza propriu-zisă (*tapas*, efortul fizic utilizat ca mijloc de purificare) îndepărtează impuritățile și instaurează o putere nouă asupra simțurilor, constînd în posibilitatea depășirii limitelor acestora (clarviziune, claraudiență, ghicirea gîndurilor etc.) sau a suprimării lor după voie (*Vyāsa*, ad II, 43).

### **Pozițiile yogice (*āsana*) și disciplina respirației (*prāṇāyāma*)**

Tehnica yogică propriu-zisă debutează doar cu cel de-al treilea membru al *Yogāi* (*yogāṅga*). Acest al treilea „membru” este *āsana*, cuvînt ce desemnează postura yogică bine cunoscută pe care *Yoga-Sūtra* (II, 46) o definește ca *sthīrasukham*, „stabilă și agreabilă”. Descrierea *āsanei* se găsește în numeroase tratate *Haṭha-Yoga*; în cel al lui Patañjali, descrierea este doar schițată, deoarece *āsana* se învață de la un *guru*, iar nu din cărți. Important este faptul că *āsana* conferă corpului o stabilitate rigidă și în același timp reduce la minimum efortul fizic. Se evită astfel senzația iritantă de oboseală, de enervare a anumitor părți ale corpului, se reglează procesele fiziologice, permițîndu-i-se atenției să se concentreze exclusiv asupra părții fluide a conștiinței. La început, *āsana* este incomodă, chiar insuportabilă. Dar, după un anumit antrenament, efortul de-a menține corpul în aceeași poziție devine minim. Or, și aceasta este de o însemnătate capitală, efortul trebuie să dispară, poziția meditativă trebuie să

devină naturală; numai atunci ea va facilita concentrarea. „Postura devine perfectă atunci când efortul pentru a o realiza dispare, de așa manieră încît să nu mai existe mișcări în corp. De asemenea, perfecțiunea posturii se realizează atunci când spiritul se transformă în infinit (*anantasamāpattibhyām*), adică atunci când își face din ideea de infinit propriul său conținut” (Vyāsa, *ad Yoga-Sūtra*, II, 47). Iar Vācaspati, comentînd interpretarea lui Vyāsa scrie: „Cel ce practică *āsana* va trebui să depună un efort ce constă în a suprima eforturile corporale naturale. Altfel, postura ascetică despre care este vorba aici nu va putea fi realizată.” În ceea ce privește „spiritul transformat în infinit”, aceasta înseamnă o sustragere totală a atenției de la prezența propriului corp.

*Āsana* este o tehnică specifică ascezei indiene: O regăsim în Upanișade și chiar în literatura vedică, dar aluziile referitoare la ea sînt mai abundente în Epopee și în Purāṇa. Evident, *āsanele* joacă un rol dintre cele mai însemnate în literatura haṭhayogică: tratatul *Gheraṇḍa-Saṃhitā* descrie treizeci și două de varietăți. Iată, de exemplu, cum se obține una din pozițiile meditative cele mai facile și mai comune, *padmāsana*: „Puneți piciorul drept pe pulpa stîngă și în același fel piciorul stîng pe pulpa dreaptă; încrucișați mîinile la spate și apucați călcîtele (mîna dreaptă pe călcîiul drept și mîna stîngă pe călcîiul stîng). Apăsăți bărbia pe piept și fixați-vă privirea asupra vârfului nasului” (*Gheraṇḍa-Saṃhitā*, II, 8). Găsim liste și descrieri de *āsane* în cea mai mare parte a tratatelor tantrice și haṭhayogice (vezi Nota II, 2). Scopul acestor poziții meditative este mereu același: „Încetarea absolută a frămîntării din partea contrariilor” (*draṇḍyānabhigātaḥ*: *Y.-S.*, II, 48). Se obține astfel o anumită „neutralitate” a simțurilor; conștiința nu mai este tulburată prin „prezența corpului”. Aceasta este prima etapă către izolarea conștiinței; punțile care permit comunicarea cu activitatea senzorială încep să fie ridicate.

*Āsana* marchează limpede transcenderea condiției umane. Dacă „oprirea”, invulnerabilitatea față de contrarii, față de lumea exterioară reprezintă un regres către condiția vegetală sau o transcendere către arhetipul divin, formulat în mod iconografic, aceasta este o problemă pe care o vom examina mai tîrziu. Pe moment să ne mulțumim cu observația că *āsana* este primul pas concret făcut în vederea abolirii modalităților existenței umane. Cert este faptul că poziția corpului – imobilă, hieratică – imită în orice caz o altă condiție decît cea umană: yoginul aflat în poziția *āsana* poate fi asimilat unei plante sau unei sta-

tui divine, în nici un caz însă unui om, care este prin definiție mobil, agitat, aritmic. La nivelul „corpului”, *āsana* este o *ekāgratā*, o concentrare într-un singur punct; corpul este „încordat”, „concentrat” într-o singură poziție. La fel cum *ekāgratā* pune capăt fluctuațiilor și dispersării „stărilor de conștiință”, tot astfel *āsana* pune capăt mobilității și disponibilităților corpului, reducând infinitatea de poziții posibile la o singură postură, arhetipală, iconografică. Vom vedea de îndată că tendința către „unificare” și „totalizare” este caracteristică tuturor tehnicilor yogice. Sensul profund al acestor „unificări” ni se va dezvălui puțin mai târziu. Dar scopul lor imediat sare de pe acum în ochi, el fiind abolirea (sau depășirea) condiției umane, rezultat al refuzului de-a da curs celor mai elementare inclinații omenești. Refuzul de a se clinti din loc (*āsana*), de a se lăsa purtat de fluviul impetuos al stărilor de conștiință (*ekāgratā*) va fi continuat printr-o serie întreagă de „refuzuri” de toate felurile.

Cel mai important — și în orice caz, cel mai specific yogic — dintre aceste refuzuri este disciplina respirației (*prāṇāyāma*), altfel spus „refuzul” de a respira asemeni omului de rând, așa-dar de o manieră aritmică. Iată definiția dată de Patañjali: „*Prāṇāyāma* este oprirea (*viccheda*) mișcărilor inspiratorii și expiratorii (*śvāsaprasvāsayah*) și se obține după realizarea *āsanei*” (*Yoga-Sūtra*, II, 49). Patañjali vorbește despre „oprirea”, despre suspendarea respirației; totuși, *prāṇāyāma* începe prin a impri-ma respirației un ritm pe cât posibil mai lent; acesta este obiectivul său inițial. Pe tema acestei tehnici ascetice indiene există un număr considerabil de texte; majoritatea însă nu fac decât să repete formulele tradiționale. Deși *prāṇāyāma* este un exercițiu yogic tipic și de mare importanță, Patañjali nu îi consacră decât trei *sūtre*. Ceea ce îl preocupă în primul rând sînt fundamentele teoretice ale practicilor ascetice; detalii tehnice se găsesc în comentariile lui Vyāsa, Bhoja și Vācaspati Mīśra, dar mai ales în tratatele *hatha-yogice*.

O aluzie a lui Bhoja (*ad Yoga-Sūtra*, I, 34) ne dezvăluie sensul profund al *prāṇāyāmei*: „Toate funcțiile organelor fiind precedate de aceea a respirației — existînd întotdeauna o legătură între respirație și conștiință în funcțiile lor respective — atunci cînd toate funcțiile organelor sînt suspendate, respirația realizează concentrarea conștiinței asupra unui singur obiect.” Ni se pare importantă afirmația după care „există întotdeauna o legătură între respirație și stările mentale”. Ea conține cu mult mai mult decît simpla constatare a faptului că, de exemplu, respirația unui om furios este agitată, pe cînd respirația celui care se con-



centrează (chiar dacă în mod provizoriu și fără nici un scop yogic) se ritmează și se încetinește de la sine etc. Relația care unește ritmul respirației cu stările de conștiință la care se referă Bhoja și care a fost fără îndoială observată și verificată experimental de yogini încă din timpurile cele mai îndepărtate e, cea care le-a servit drept instrument de „unificare” a conștiinței. „Unificarea” despre care este vorba aici trebuie înțeleasă în sensul că, ritmîndu-și respirația și încetinind-o progresiv, yoginul poate „pătrunde”, adică verifica experimental și în deplină luciditate, anumite stări de conștiință care sînt inaccesibile în starea de veghe, și în special stările de conștiință ce caracterizează somnul.<sup>3</sup> Într-adevăr, este clar că ritmul respirator al unui om care doarme este mai lent decît al unui om treaz. Realizînd, grație *prāṇāyāmei*, ritmul somnului, yoginul poate pătrunde „stările de conștiință” proprii somnului, fără ca prin aceasta să renunțe la luciditate.

Asceții indieni cunosc patru modalități ale conștiinței (în afară de „starea” enstatică): conștiința diurnă, cea a somnului cu vise, a somnului fără vise și „conștiința cataleptică”. Cu ajutorul *prāṇāyāmei*, adică prelungind din ce în ce mai mult expirația și inspirația (scopul practicii fiind de-a lăsa să treacă un interval de timp cît mai lung cu puțință între cele două momente ale respirației), yoginul poate așadar pătrunde toate modalitățile conștiinței. Pentru omul profan există o discontinuitate între aceste diverse modalități: trecerea de la starea de veghe la cea de somn se produce în mod inconștient. Yoginul trebuie să păstreze continuitatea conștiinței, adică să pătrundă, ferm și lucid, în fiecare din aceste „stări”.<sup>4</sup>

Dar experimentarea celor patru modalități ale conștiinței — cărora le corespunde în mod natural un anumit ritm respirator —, precum și *unificarea* „conștiinței” (rezultînd din faptul că yoginul suprimă discontinuitatea dintre cele patru modalități) nu pot fi realizate decît după o practică îndelungată. Scopul imediat al *prāṇāyāmei* este mai modest. Prin acest exercițiu se dobîndește în primul rînd o „conștiință continuă”, doar ea putînd face posibilă meditația yogică. Respirația omului profan este în general aritmică: ea variază fie după circumstanțe exterioare, fie după tensiunea mentală. Accastă neregularitate produce o primejdioasă fluiditate psihică și, în consecință, instabilitatea și dispersia atenției. Putem deveni atenți forjîndu-ne. Dar efortul este, pentru Yoga, o „exteriorizare”. Respirația trebuie să fie ritmată, dacă nu de-o astfel de manieră încît să poată fi „uitată” cu totul, cel puțin astfel încît să nu ne incomodeze prin discon-



tinuitatea ei. Prin mijlocirea *prāṇāyāmei* se încearcă așadar suprimarea efortului respirator; ritmarea respirației trebuie să devină ceva automat, pentru ca yoginul s-o poată uita.

Prin *prāṇāyāma*, yoginul încearcă să cunoască în mod nemijlocit pulsația propriei sale vieți, energia organică descărcată prin inspirație și expirație. *Prāṇāyāma* este, am spune noi, o atenție îndreptată asupra vieții organice, o cunoaștere prin act, o intrare calmă și lucidă în însăși esența vieții. Yoga recomandă adeptilor săi să trăiască, dar să nu se abandoneze vieții. Activitățile senzoriale îl posedă pe om, îl alterează și îl dezagregă. Concentrarea asupra acestei funcții vitale care este respirația are ca efect în primele zile de practică o inexprimabilă senzație de armonie, o plenitudine ritmică, melodică, o nivelare a tuturor asperităților fiziologice. Pe urmă ea face să apară un sentiment obscur de prezență în corp, o conștiință calmă a propriei măreții. Acestea sînt evident lucruri simple, accesibile tuturor, verificate de toți cei care încearcă această disciplină preliminară a respirației. Profesorul Stcherbatsky (*Nirvāṇa*, p. 15, nota 2) reamintește că, după O. Rosenberg, care a încercat anumite exerciții Yoga într-o minăstire japoneză, această senzație agreabilă s-ar putea compara „cu muzica, mai ales atunci cînd este executată personal”.

Ritmul respirației se obține printr-o armonizare a trei „momente”: inspirația (*pūraka*), expirația (*remka*) și reținerea aerului (*kumbhaka*). Cele trei momente trebuie să aibă fiecare o durată egală. Prin practică, yoginul ajunge să le prelungească destul de mult, căci scopul *prāṇāyāmei* este, după cum declară Patañjali, suspendarea respirației pe o perioadă cît mai îndelungată, la care se ajunge încetinindu-i-se progresiv ritmul.

Durata respirației are drept unitate de măsură o *mātrāpramāṇa*. După *Skanda Purāṇa*, o *mātrā* este egală cu timpul necesar unei respirații (*ekaśvāsampi mātrāprāṇāyāme nigadyate*). *Yogacintāmaṇi* precizează că este vorba de respirația din somn, care este egală cu 2 1/2 *pala* (1 *pala* desemnînd durata unei clipleri din ochi). În practica *prāṇāyāmei* se folosește ca unitate de măsură *mātrāpramāṇa*, adică se încetinește progresiv fiecare „moment” al respirației, pînă cînd se ajunge la douăzeci și patru de *mātrā*. Yoginul măsoară aceste *mātrā* fie repetînd mental silaba mistică *OM* de cîte ori este necesar, fie mișcînd rînd pe rînd degetele mîinii stîngi.<sup>5</sup>

### **Excursus: prāṇāyāma în ascezele extra-indiene**

Ritmarea și reținerea suflului se regăsesc în tehnicile „fiziologiei mistice pe care le-a studiat H. Maspéro în memoriul său: „Procedeele de hrănire a principiului vital» în religia taoistă veche” (*Journal Asiatique*, aprilie-iunie, iulie-septembrie 1937, pp. 177-252, 353-430); acolo primește numele de „respirație embrionară”, *t'ai-si*. Principalul scop urmărit de acest exercițiu respirator este obținerea Vieții Lungi (*tch'ang chen*) pe care taoiștii o înțeleg „ca o nemurire materială a corpului însuși” (Maspéro, *op. cit.*, p. 178). „Respirația embrionară” nu este așadar, ca *prāṇāyāma*, un exercițiu premergător meditației, nici un exercițiu auxiliar. Din contra, el își este sieși suficient. „Respirația embrionară” nu servește, precum *prāṇāyāma*, la pregătirea concentrării spirituale și la pătrunderea conștiinței în zone care-i sînt inaccesibile, ci realizează un proces de „fiziologie mistică” în urma căruia viața corpului este indefinit prelungită. Prin aceasta taoismul amintește de Haṭha-Yoga, cu care se aseamănă într-o oarecare măsură, după cum unele practici erotice pe care le include (reținerea spermei) amintesc de tantrism (vezi mai jos, p. 220). Dar ceea ce continuă să preocupe în primul rînd China este prelungirea indefinită a vieții corpului material, pe cînd obsesia Indiei este ideea libertății spirituale ce trebuie cucerită, transfigurarea și „deificarea” corpului.

Iată cîteva texte taoiste privind tehnica respirației. „Trebuie să te instalezi într-o cameră retrasă, să închizi ușile, să te așezi pe un pat cu o împletitură moale și o pernă cu o grosime de două degete și jumătate, să te culci cu corpul în poziție corectă, să închizi ochii și să îți suflul închis în diafragma pieptului atît de bine încît un fir de păr așezat pe nas și gură să nu se miște” (*Tchen tchong ki*, cit. Maspéro, 203). Un autor de la sfîrșitul secolului al VI-lea, Li Ts'ientch'eng, recomandă „să stai culcat, cu ochii închiși, să reții suflul închis în interior pînă la 200 și să-l dai pe urmă afară dinăuntru gurii” (cit. Maspéro, 203). Reținerea suflului, iată lucrul cel mai important. După un exercițiu prelungit putem ajunge să-l reținem pe durata a 3, 5, 7, 9, respirații, pe urmă a 12, 120 ș.a.m.d. Pentru a obține nemurirea este necesar să-ți reții suflul pe durata a 1000 de respirații.

Mult mai dificilă de practicat este tehnica privind „suflul intern”, adică respirația zisă „embrionară”. Fiînd un suflu pur intern, nu mai este vorba să-ți reții respirația, în felul vechilor

taoiști. Iată un text fundamental: „Ori de câte ori, după ce ai absorbit suflul, ai un răgaz, să-ți alegi o cameră liniștită, nelocuită de nimeni, să-ți despletești părul, să-ți desfaci hainele și să te culci, cu corpul în poziția corectă, să întinzi picioarele și miinile, să nu închizi (miinile), să ai o cergă proprie ale cărei margini să atârne la pământ [...]. Atunci să armonizezi suflurile; când suflurile și-au găsit (ficcare) locul lor (= viscerul care corespunde fiecăruia dintre ele), să înghiți (suflul). Atunci să închizi suflul pînă cînd aceasta devine insuportabil. Să întuneci inima astfel încît să nu gîndească (*n.b.* pentru chinezi inima este organul gîndirii); să lași suflul să meargă unde dorește și, cînd devine insuportabil, deschide gura și eliberează-l; cînd suflul este pe cale să iasă, respirația este rapidă; armonizează suflurile; la capătul a șapte sau opt răsufări, ea se calmează cu repeziciune. Atunci să reîncepi să topești suflul în același fel. Dacă ai un răgaz, oprește-te după zece ture [...]. Topirea suflului nu se poate face în fiecare zi; tot la zece zile sau la cinci zile, dacă ai un răgaz sau dacă simți că nu există peste tot comunicare, dacă cele patru membre simt o căldură insuportabilă, atunci s-o faci!” (Maspéro, *op.cit.*, pp. 220-221).

Unele din rezultatele la care ajunge „respirația embrionară” se ascamănă „puterilor” yogice (*siddhî*). „Poți atunci să intri în apă (fără să te îneci) sau să treci prin foc (fără să te arzi)” asigură celebrul tratat *Formulă orală eficientă și secretă privitoare la diverse procedee de absorbire a suflului* (Maspéro, p. 222).

Reținerea suflului este practică mai ales în vederea vindecării bolilor (*ibid.*, pp. 363 și urm.). „Armonizează suflul, pe urmă înghite-l și reține-l atîta timp cît este posibil: meditează asupra locului bolnav, deversează suflul într-acolo în gînd și tot în gînd pune-l să lupte împotriva bolii, încercînd forțarea pasajului obturat. La capătul răsufării elimin-o, după care ia-o de la capăt de douăzeci pînă la de cincizeci de ori; te oprești atunci cînd îți dai seama că sudoarea curge pe locul bolnav. Se reîncepe zilnic la miezul nopții sau la a cincea strajă, pînă la vindecare” (Maspéro, *op. cit.*, p. 364).

În practica neotaoistă, rolul gîndirii devine mai important. „Discursurile” lui Sseu-ma Tch'eng-cheng reamintesc că „cei ce absorb suflurile [...] trebuie să le urmeze în gînd atunci cînd acestea le pătrund în viscere, pentru ca umorile (din viscerele lor) să fie penetrate (de sufluri), ficcare (suflu) conform (viscerului) pe care îl supraveghează și astfel ele vor putea circula prin tot corpul și vindeca toate bolile...” (*ibid.*, p. 369).

Este probabil că, cel puțin în forma neotaoistă, disciplina suflurilor să fi fost influențată de Yoga tantrică: anumite practici, respiratorii și sexuale în același timp, au pătruns în China începând cu secolul al VII-lea d.H. (vezi mai jos, p. 354). Dr. Jean Filliozat concluzionează net în favoarea unui împrumut din India: „Taoismul n-a putut împrumuta din vechea medicină chineză o noțiune a rolului fiziologic al suflului sistematizată în această formă, căci vechea medicină chineză nu o conținea”; cf. „Taoisme et Yoga” (*Dân Viêt-Nam*, nr. 3, august 1949, pp. 113-120), p. 120. Pe de altă parte, existau în China anumite tehnici arhaice, de structură șamanică, ce-și propuneau să imite mișcările și respirația animalelor (vezi cartea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, pp. 402 și urm.). Respirația „profundă și silențioasă” a extazului se aseamănă cu respirația animalelor în timpul hibernării, și este știut că spontaneitatea și plenitudinea vieții animale constituiau pentru chinezi modelul prin excelență al unei existențe în perfectă armonie cu Cosmosul. Marcel Granet sintetizează admirabil funcțiunea în același timp organică și spirituală a respirației embrionare, caracteristică a plenitudinii organice la fel ca și a extazului. „Cine vrea să evite pasiunile și vîrtejurile trebuie să învețe să respire nu doar prin gît, ci cu întreg corpul, începînd de la călcîie. Numai această respirație, profundă și silențioasă, rafinează și îmbogățește substanța. De altfel, respirația este cea care se impune atît în timpul hibernării, cît și în timpul extazului. Respirînd cu gîtul îndoit sau întins se ajunge, dacă pot spune astfel, la laminarea suflului și la chintesențializarea puterii sale întremătoare. Scopul suprem este stabilirea unui fel de circulație interioară a principiilor vitale, astfel încît individul să poată rămîne perfect etanș și să suporte fără prejudicii proba imersiunii. De îndată ce posezi arta de a te hrăni și de a respira în circuit închis, asemeni unui embrion, devii impermeabil, autonom, invulnerabil” (Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1934, pp. 514-515). Prin urmare, este posibil ca influențele indiene să se fi exercitat asupra mediilor neotaoiste, ce se reclamau nu de la medicina științifică chineză, ci de la tradiția „mistică” autohtonă; or, aceasta mai păstra încă nostalgia imemorială a beatitudinii și spontaneității animale. În orice caz, Lao-Zi (*Dao de Jing*, 6) și Zhuang Zi (cap. 15) cunoșteau deja „respirația metodică.”

Tehnica respiratorie este utilizată deopotrivă și de mistica islamică (cf. J. Goldziher, *Vorlesungen über der Islam*, Heidelberg, 1910, p. 164; M. Moreno, „Mistica musulmana e mistica india-



na\*, *Annali Lateranensi*, 1964, pp. 102-212, în spec.: pp. 140 și urm.; și mai ales L. Gardet, „La mention du nom divin (*dhikr*) dans la mystique musulmane”, *Revue Thomiste*, 1952, pp. 641-679; 1953, pp. 197-213, studiu utilizat mai departe, pp. 190 și urm.). Oricare ar fi *originea*<sup>6</sup> acestei tehnici respiratorii înăuntrul tradiției islamice, nu încapă îndoială că anumiți mistici musulmani din India au împrumutat și practicat exercițiile yogice. (Unul dintre ei, prințul Muḥammad Dārā Shikoh a încercat chiar să elaboreze o sinteză mistică indo-islamică; cf. Mahfuz-ul-Hak, *Majma-ul-bahrain*, or *The Mingling of the two Oceans*, Calcutta, Biblioteca Indica, 1929.) Tehnica *dhikr* prezintă uneori analogii formale frapante cu disciplina indiană a respirației. Hughes (*Dictionary of Islam*, London, 1885, pp. 703 și urm.) menționează că se vorbea despre un monarh, trăitor la frontiera afgană, care a practicat *dhikr* într-atât încît a ajuns să-și rețină respirația timp de aproape trei ore. (Despre *dhikr*, vezi mai jos, p. 190).

O problemă interesantă o pune isihasmul. Anumite preliminariile ascetice și metode de rugăciune utilizate de călugării isihăști prezintă puncte de asemănare cu tehnicile yogice, mai ales cu *prāṇāyāma*. Iată cum rezumă reverendul Irénée Hausherr esențialul metodei isihaste de rugăciune: „ea comportă un dublu exercițiu, omfaloscopia și repetarea indefinită a rugăciunii către Iisus: «Doamne Iisuse Hristoase, fiul lui Dumnezeu, ai milă de mine!» Să te așezi în întuneric, să cobori capul, să fixezi cu ochii centrul abdomenului, altfel spus ombilicul, să cauți să descoperi acolo locul inimii, să repeți acest exercițiu fără răgaz însoțindu-l întotdeauna cu aceeași invocație urmînd ritmul respirației, încetînit cît mai mult posibil, și, perseverînd zi și noapte în această rugăciune mentală, vei sfîrși prin a găsi ceea ce cauți, locul inimii, și cu el și în el tot felul de minunății și de cunoștințe.” (Irénée Hausherr, S.J., „La méthode d'oraison hésychaste”, *Orientalia Christiana*, vol. IX, 2, Roma, 1927, p. 102),

iată un fragment din Nichifor din Singurătate<sup>7</sup> (a doua jumătate a secolului al XIII-lea): „Tu deci șezînd și adunîndu-ți mintea, împinge-o și silește-o pe calea nărilor, pe care intră aerul în inimă, să coboare împreună cu aerul inspirat în inimă. Și intrînd acolo nu-ți vor mai fi fără veselie și fără bucurie cele de după aceea. Și precum un bărbat oarecare fiind călătorit de la casa sa, cînd se întoarce nu mai știe ce să facă de bucurie că s-a învrednicit să se întîlnească cu copiii și cu nevasta, așa și mintea cînd se întîlnește cu sufletul se umple de o bucurie și veselie de negrăit. Drept aceea, frate, obișnuiește-ți mintea să nu lasă



degrabă de acolo. Căci la început e nepăsătoare poate, din pricina închiderii înăuntru și a strîmtoării. Dar după ce se obișnuiește, nu-i mai plac rătăcirile pe afară. Căci «Împărăția cerurilor este în lăuntru nostru». Pe aceasta privind-o acolo și cerînd-o prin rugăciune curată, toate cele din afară le socotește urite și neplăcute.» (Trad. rom. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. VII, pp. 29-31).

În secolul al XVIII-lea, doctrinele și tehnicile isihaste le erau încă familiare călugărilor de pe muntele Athos. Iată câteva fragmente din *Enchiridionul* lui Nicodim Hagioritul. «...Această reînnoire a spiritului, începătorii trebuie să se obișnuiască, după cum au povățuit sfinții *Părinți Ajunători*, s-o facă inclinînd capul și apăsînd barba de partea de sus a pieptului...» (I. Hausherr, *op. cit.*, p. 107). *De ce trebuie să-ți fii respirația în rugăciune.* Deoarece spiritul tău, ori fapta spiritului tău, s-a obișnuit din tinerețe să se răsplinească și să se disperseze asupra lucrurilor sensibile ale lumii exterioare, din care cauză, atunci cînd rostești această rugăciune, să nu respiri în mod continuu, după cum este obișnuit de la natură, ci să-ți reții un pic respirația, atîta cit glasul interior să fi rostit o dată rugăciunea, și atunci să respiri, așa cum au povățuit Sfinții Părinți. Fiindcă prin această reținere momentană a respirației, inima se află stingherită și strînsă, și în consecință îndură o suferință, neprimind aerul trebuitor naturii sale; iar spiritul, la rîndul său, se adună mai ușor și se întoarce către inimă [...]. Fiindcă prin această reținere momentană a respirației inima aspră și îngroșată se subțiază și umiditatea inimii, fiind în mod convenabil comprimată și încălzită, devine în consecință tandră, sensibilă, umilă și mai dispusă la căință și la a vărsa lacrimi cu ușurință [...]. Deoarece prin această scurtă reținere inima resimte stinghereală și suferință, iar prin stinghereală și durere vomită cîrligul otrăvit al plăcerii și al păcatului pe care l-a înghițit mai înainte...» (*ibid.* p. 109).

În sfîrșit, trebuie citat tratatul fundamental *Metoda sfintei rugăciuni și atenții*, mult timp atribuit lui Simion Noul Teolog; „opusculul ar putea foarte bine să fie contemporan cu cel al lui Nichifor, dacă nu cumva e chiar al lui Nichifor, după cum presupune, nu fără temei, I. Hausherr” (Jean Gouillard, *op. cit.*, p. 206). Reverendul Hausherr include o ediție și o traducere în lucrarea sa *La méthode d'oraison hésychaste* (fragmentul care ne interesează se găsește tradus la paginile 164-165). Reprodu-

cem noua traducere a lui Jean Gouillard (*Petite Philocalie*, p. 216): „Atunci aşază-te într-o chilie liniştită, deoparte într-un colţ şi străduieşte-te să faci ceea ce-ţi spun: închide uşa, înalţă-ţi spiritul deasupra oricărui lucru zadarnic sau trecător. Pe urmă, apăsându-ţi bărbia de piept, îndreaptă-ţi ochiul trupului în acelaşi timp cu întregul tău spirit asupra centrului abdomenului, adică asupra ombilicului; comprimă aspirarea aerului care trece prin nas, astfel încît să nu respiri cu uşurinţă şi scrutează cu mintea înăuntrul măruntaielor tale în căutarea locului inimii, pe care tuturor puterilor sufletului le place să-l frecventeze. La început nu vei găsi decît tenebre şi o opacitate îndărătnică, dar dacă perseverezi, dacă practici acest exerciţiu zi şi noapte, vei găsi, ce minunăţie!, o fericire fără margini.” În sfîrşit, s-ar putea cita şi alte texte de autori isihaşti, de ex. Grigore Sinaitul (1255–1346), din care *Mica Filocalie* a lui Jean Gouillard reproduce cîteva fragmente importante (despre „poziţiile” ascetice din timpul rugăciunii, p. 248; despre reţinerea suflului, p. 249). Îşi va păstra mereu interesul apologia isihasmului a lui Grigore Palamas (aprox. 1296–1359), „ultimul mare nume al teologiei bizantine” (vezi cîteva extrase în J. Gouillard, *op. cit.*, pp. 269–285.)

Nu trebuie să ne lăsăm induşi în eroare de aceste analogii exterioare cu *prāṇāyāma*. Disciplina respiraţiei şi poziţia corporală au drept scop, la isihaşti, să pregătească rugăciunea mentală; în *Yoga-Sūtra*, aceste exerciţii urmăresc „unificarea” conştiinţei şi pregătirea „meditaţiei”, iar rolul lui Dumnezeu (Işvara) este destul de modest. Nu este însă mai puţin adevărat că cele două tehnici mai sus menţionate sînt destul de asemănătoare din punct de vedere fenomenologic, ca să se poată pune problema unei influenţe a fiziologiei mistice indiene asupra isihasmului. Nu vom aborda, aici, acest studiu comparativ. Asupra isihasmului, vezi K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt bei griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898, pp. 214 şi urm.; M. Jugie, „Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes”, *Échos d'Orient*, 30, 1931, pp. 179–185; Dr. André Bloom, „Contemplation et ascèse, contributions orthodoxe”, în *Études Carmélitaines*, 1948 (Technique et contemplation), pp. 49 şi urm.; *id.*, „L'Hésychasme, Yoga Chrétien?” în *Yoga*, editat de Jacques Masui, Paris, 1953, pp. 177–195; starea problemelor şi bibliografiile prezentate de J. Gouillard, *Petite Philocalie*, pp. 22 şi urm., 37, şi L. Gardet, *La mention du nom divin*, pp. 645 şi urm.

### „Concentrare” și „meditație” yogică

*Āsana, prāṇāyāma și ekāgratā* au izbutit să anuleze condiția umană — fie și numai pentru scurta perioadă de timp cît durează exercițiul considerat. Nemișcat, ritmîndu-și respirația, fixîndu-și privirile și atenția asupra unui singur punct, yoginul depășește experimental modalitatea existenței profane. El începe să devină autonom în raport cu Cosmosul; tensiunile exterioare nu-l mai tulbură (într-adevăr, deoarece a depășit „contrariile”, el este insensibil la frig ca și la căldură, la lumină ca și la întuneric etc.); activitatea senzorială nu-l mai proiectează în afară, înspre obiectele simțurilor; fluviul psihomental nu mai este violentat, nici dirijat de distracții, automatisme și memorie: el este „concentrat”, „unificat”. Retragerea în afara Cosmosului este însoțită de o adîncire în sine, ale cărei progrese sînt solidare cu cele ale retragerii. Yoginul se întoarce către sine, se ia, ca să spunem astfel, în posesie, se înconjoară cu mijloace defensive tot mai puternice pentru a se apăra de o invazie din afară, într-un cuvînt, devine invulnerabil.

Se înțelege de la sine că o asemenea concentrare, produsă la toate nivelurile (*āsana, prāṇāyāma, ekāgratā*) este însoțită de o atenție mai mare în ceea ce privește propria viață organică. Pe durata exercițiului, yoginul își simte corpul cu totul altfel decît un profan. Stabilitatea corporală, încetinirea ritmului respirator, îngustarea cîmpului conștiinței pînă la a o face să coincidă cu un punct, precum și rezonanța pe care o are, astfel, în el cca mai slabă pulsație a vieții dinăuntru, toate acestea îl asimilează aparent pe yogin cu o plantă. Această omologare nu ar implica de altfel nici o conotație peiorativă, chiar dacă ar corespunde realității. Pentru conștiința indiană, modalitatea vegetală nu este o sărăcire, ba dimpotrivă: o îmbogățire a vieții. În mitologia puranică, precum și în iconografie, rizomul și lotusul devin simbolurile manifestărilor cosmice. Creația este acolo simbolizată printr-un lotus plutind deasupra apelor primordiale... Vegetația semnifică întotdeauna preaplinul, fertilitatea, ecloziunea tuturor germenilor. În ceea ce privește pictura indiană (a frescelor de la Ajanta, de exemplu), beatitudinea personajelor se manifestă prin gesturile lor moi, unduitoare, asemenea unor liane acvatice; ai chiar impresia că în venele acestor figuri mitice curge sevă vegetală, și nu sînge.

A priori, așadar, omologarea yoginului în stare de concentrație cu o plantă nu este cituși de puțin neverosimilă. Nostalgia pe care o resimte indianul gîndindu-se la circuitul închis și conti-

nuu al vieții organice — circuit lipsit atât de asperități, cât și de momente explozive (așa cum, într-un cuvânt, este el realizat la nivelul vegetativ al vieții) —, această nostalgie este un fapt real. Nu credem totuși că anularea condiției umane prin imobilism, ritmul impus respirației, concentrarea într-un singur punct au drept rațiune ultimă pasul înapoi pe care l-ar reprezenta integrarea în modalitatea vegetală a vieții. Tot ceea ce se urmărește în tratatul *Yoga-Sūtra* al lui Patañjali, și mai ales în celelalte specii de Yoga, infirmă categoric o asemenea ipoteză. Simetriile vegetale care se regăsesc în poziția, respirația și concentrarea yogică credem că pot fi perfect explicate prin simbolismul arhaic al „renașterii”. Morfologic, am putea omologa *āsana* și *prāṇāyāma* cu „respirația embrionară” utilizată de taoism<sup>8</sup>, cu poziția „embrionară” pe care atâtea popoare o impun morților înainte de a-i înhuma (în speranța unei viitoare întoarceri la viață), în sfârșit cu anumite ceremonii de inițiere și de regenerare practicate într-un spațiu închis, simbol al matricii. Nu putem insista aici mai mult asupra acestor ceremonii; să spunem doar că ele presupun toate proiectarea magică a practicantului într-un timp auroral, într-un *illud tempus* mitic. *Incipit vita nova* (și orice regenerare este o „nouă naștere”), aceasta nu este posibil decât dacă timpul scurs este abolit, iar „istoria” o dată cu el, decât dacă momentul actual coincide cu momentul mitic al începuturilor, adică al Creației lumilor, al cosmogoniei. În acest sens, poziția corpului și „respirația embrionară” a yoginului, deși urmărind (cel puțin în *Yoga-Sūtra*, dar și în alte forme de Yoga) un cu totul alt scop, pot fi considerate ca niște modalități ontologice embrionare, vegetative.

Pe de altă parte, *āsana* și *ekāgratā* imită un arhetip divin: poziția yogică are o valoare religioasă în sine. Este adevărat că yoginul nu imită „gesturile” și „pasiunile” divinității — și aceasta din motive temeinice! Căci Dumnezeu din *Yoga-Sūtra*, *Īśvara*, este un spirit pur, care nu numai că nu a creat lumea, dar nici nu intervine în istorie, nici direct, nici indirect. Prin urmare, yoginul — în lipsa gesturilor — imită cel puțin modul de a fi propriu acestui spirit pur. Depășirea condiției umane, „eliberarea”, perfectă autonomie a lui *puruṣa* — toate acestea își au modelul arhetipal în *Īśvara*. Renunțarea la condiția umană, altfel spus practica Yoga, are o valoare religioasă în sensul că yoginul imită modul de a fi al lui *Īśvara*: imobilismul, concentrarea asupra propriului sine. În alte varietăți de Yoga, *āsana* și *ekāgratā* pot evident să dobândească valențe religioase prin sim-



plul fapt că yoginul devine, grație lor, o statuie vie, imitând astfel modelul iconografic.

Faptul ritmării și, la limită, al suspendării respirației facilitează foarte mult concentrarea (*dhāraṇā*). Căci ne spune Patañjali (Y.-S., II, 52, 53), grație *prāṇāyāmei*, vâlul tenebrelor se destramă, iar intelectul devine capabil (*yogyata*) de concentrare (*dhāraṇā*, II, 53). Yoginul poate să-și verifice calitatea concentrării prin *pratyāhāra* (termen tradus de obicei prin „retragerea simțurilor” sau „abstragere”, dar pe care noi preferăm să-l traducem prin „facultatea de a elibera activitatea senzorială de sub influența obiectelor exterioare”). După *Yoga-Sūtra*, II, 54, *pratyāhāra* ar putea fi înțeleasă ca facultatea prin care intelectul (*citta*) posedă senzațiile ca și cum contactul ar fi real.

Comentind această *sūtra*, Bhoja spune că simțurile, în loc să se îndrepte spre obiect, „rămîn în ele inele” (*svarūpamātre svasthānam*). Cu toate că simțurile nu se mai îndreaptă către obiectele exterioare, iar activitatea lor conținește, intelectul (*citta*) nu-și pierde proprietatea de a avea reprezentări senzoriale. Atunci cînd *citta* dorește să cunoască un obiect exterior, el nu se folosește de o activitate senzorială; el poate cunoaște acel obiect prin puterile de care dispune. Fiind obținută direct prin contemplație, această „cunoaștere” este, din punct de vedere yogic, mai reală decît cunoașterea normală. „Atunci, scrie Vyāsa, înțelepciunea (*prajñā*) yoginului cunoaște toate lucrurile, așa cum sînt ele” (*Yoga Bhāṣya*, II, 45).

Sustragerea activității senzoriale de sub dominația obiectelor exterioare (*pratyāhāra*) este ultima etapă a acestei asceze psihofiziologice. De acum înainte yoginul nu va mai fi „distras” sau „tulburat” de simțuri, activitate senzorială, memorie etc. Orice activitate este suspendată. *Citta* — fiind masa psihică ce ordonează și clasifică senzațiile venite din afară — poate servi drept oglindă obiectelor, fără ca simțurile să se interpună între el și obiectul său. Profanul este incapabil să dobindească această libertate, deoarece spiritul său, în loc să fie stabil, este, dimpotrivă, violentat fără încetare de activitatea simțurilor, de subconștient și de „setea de viață”. Realizînd *citta vṛtti nirodhaḥ* (i.e. suprimarea stărilor psihomentele), *citta* rămîne în el însuși (*svarūpamātre*). „Autonomia” intelectului nu antrenează însă suprimarea „fenomenelor”. Deși detașat de fenomene, yoginul continuă să le contemple. În loc de a cunoaște, ca pînă atunci, prin intermediul formelor (*rūpa*) și al stărilor mentale (*cittavṛtti*), yoginul contemplează direct esența (*tattva*) tuturor obiectelor.



Autonomia față de stimulii lumii exterioare și față de dinamismul subconștient, autonomie pe care o realizează avînd ca intermediar *pratyāhāra*, îi permite yoginului să experimenteze o triplă tehnică, pe care textele o denumesc *saṁyama*. Acest termen desemnează ultimele etape ale meditației yogice, ultimele trei „membre ale Yogăi” (*yogaṅga*), și anume: concentrarea (*dhāraṇā*), „meditația” propriu-zisă (*dhyāna*) și „staza” (*samādhi*). Aceste exerciții spirituale nu sînt posibile decît după o repetare suficientă a tuturor celorlalte exerciții fiziologice, atunci cînd yoginul a ajuns să-și stăpînească la perfecție corpul, subconștientul și fluxul psihomental. Exercițiile sînt calificate drept „subtile” (*antarāṅga*) pentru a face bine cunoscut faptul că nu implică nici o nouă tehnică fiziologică. Ele se aseamănă într-o asemenea măsură încît yoginul care abordează pe unul dintre ele (concentrarea, de exemplu) nu se poate menține fără dificultate și i se întîmplă chiar să alunece, fără voia sa, în „meditație” sau în „enstază”. De aceea, aceste ultime trei exerciții yogice poartă un nume comun: *saṁyama* (Vācaspati Mīśra, *ad Vyāsa*, III, 1).

„Concentrarea” (*dhāraṇā*, de la rădăcina *dhṛ*, „a ține strîns”) este de fapt o *ekāgratā*, o „fixare într-un singur punct”, avînd însă un conținut strict noțional. (Vezi Nota II, 3.) Altfel spus, *dhāraṇā* — și prin aceasta ea se deosebește de *ekāgratā*, al cărei unic scop este să oprească fluxul psihomental și să-l „fixeze într-un singur punct” — *dhāraṇā* realizează „fixarea” în scopul de a înțelege. Iată definiția pe care o dă Patañjali: „fixarea gîndului într-un singur punct” (*deśabandhaścittasiya dhāraṇā: Yoga-Sūtra*, III, 1). După cum precizează Vyāsa, concentrarea are loc de obicei asupra „centrului (*cakra*) ombilicului, în lotusul inimii, în lumina capului, asupra vîrfului nasului, asupra vîrfului limbii sau asupra oricărui alt loc sau obiect exterior” (*ad Y.-S.*, III, 1). Vācaspati Mīśra adaugă că nu se poate obține *dhāraṇā* fără ajutorul unui obiect asupra căruia să se fixeze gîndul.

Comentînd *Yoga-Sūtra* I, 36, Vyāsa vorbea deja de concentrarea în „lotusul inimii”, prin care se ajunge la experiența luminii pure. Să reținem acest detaliu: „lumina interioară” descoperită prin concentrarea în „lotusul inimii”. Experiența este atestată încă în Upanișade și întotdeauna în relație cu întîlnirea propriului Sine (*ātman*). Lumina „inimii” va cunoaște un destin excepțional în toate metodele mistice indiene postupanișadice. În legătură cu acest text al lui Vyāsa, Vācaspati Mīśra descrie pe larg lotusul inimii: el are opt petale și se află situat, cu capul în jos, între abdomen și piept; trebuie să-l întoarcem cu capul în

sus oprind răsuflarea (*recaka*) și concentrînd asupra lui intelectul (*citta*). În centrul lotusului se află discul solar și litera A și acolo este sediul stării de veghe. Deasupra se află discul lunar cu litera U: este sediul somnului. Mai sus este „cercul de foc” cu litera M: sediul somnului profund. În sfîrșit, deasupra acestuia din urmă se găsește „cercul cel mai înalt, a cărui esență este aerul”: este sediul celei de a patra stări (*twīya*, „stare cataleptică”). În acest din urmă lotus, mai exact în pericarpul său, este situat „nervul (*nāḍī*) lui Brahma”, orientat în sus și dînd în cercul soarelui și celelalte cercuri: acolo începe acea *nāḍī* numită *susumṇa*, care traversează și ea cercurile exterioare. Aici se află sediul *citta*: concentrîndu-se exact în acest punct, yoginul ia cunoștință de *citta* (cu alte cuvinte, *devine conștient de conștiință*).

Am urmat cit mai aproape cu puțință textul lui Vācaspati Mīśra, cu riscul de a-l plictisi pe cititor. Dar este vorba despre o „fiziologie mistică” sau „subtilă”, despre „organe” care-și dezvăluie existența numai pe durata exercițiilor de meditație și de concentrare yogică. Această problemă ne va reține din nou atunci cînd vom prezenta tehnicile meditative ale tantrismului (Vezi p. 208): vom avea atunci ocazia să arătăm raporturile dintre „organele subtile”, literele mistice și stările de conștiință. Este totuși important să precizăm de pe acum că tradiția Yogăi clasice, reprezentată de Patañjali, a cunoscut și utilizat schemele „fiziologiei mistice”, chemată să joace un rol de seamă în istoria spiritualității indiene.

În tratatul său *Yoga-sārā-saṃgraha* (ed. C. Jha, pp. 43 și urm.), Vijñāna Bhikṣu citează un pasaj din *Īśvara-Gītā*, după care durata unei *dhāraṇa* se întinde pe un interval de timp de douăsprezece *prāṇāyāma*. „Timpul necesar pentru concentrarea spiritului asupra unui obiect (*dhāraṇā*) este egal cu timpul ocupat de douăsprezece *prāṇāyāma*” (adică de douăsprezece respirații controlate, egale și încetinite). Prelungind de douăsprezece ori concentrarea asupra unui singur obiect, se obține „meditația yogică”, *dhyāna*. Pe aceasta din urmă, Patañjali o definește ca: „Un curent de gîndire unificată” (Y.-S., III, 2), iar Vyāsa adaugă acestei definiții glosa următoare: „Continuum al efortului mental (*pratyayasāikatānatā*) pentru a asimila obiectul meditației, liber de orice alt efort de asimilare a altor obiecte (*pratyayāntareṇaparāmṛṣṭo*)”.

Vijñāna Bhikṣu (*Yoga-sārā-saṃgraha*, p. 45) explică acest proces în felul următor: atunci cînd, în punctul în care a fost practică *dhāraṇā*, spiritul a reușit să se mențină un timp destul de îndelungat în fața sa însuși sub forma obiectului medi-

tației, fără nici o întrerupere provocată de intruziunea unei alte funcții, atunci se ajunge la *dhyāna*. Și el dă ca exemplu contemplarea lui Vișnu sau a altui zeu imaginat ca aflindu-se în lotusul inimii.

Este inutil să mai precizăm că „meditația” yogică diferă esențial de meditația profană. În primul rînd, nici un „continuum” mental nu poate dobîndi, în cadrul experienței psihomentele normale, densitatea și puritatea pe care ne permit să le atingem procedeele yogice. În al doilea rînd, meditația profană se oprește fie la forma exterioară a obiectelor asupra cărora medităm, fie la valoarea lor, pe cînd *dhyāna* ne permite să „penetrăm” obiectele, să le „asimilăm” magic. Iată, cu titlu de exemplu, meditația yogică pe tema „focului”, așa cum se deprinde ea în zilele noastre (meditația debutează prin concentrarea, *dhāraṇā*, asupra cîtorva cărbuni aprinși aflați în fața yoginului): nu numai că ea îi dezvăluie yoginului fenomenul combustiei și sensul său profund, dar îi permite în plus: 1) să identifice procesele fizico-chimice care au loc în jar cu procesul de combustie care are loc înăuntrul corpului omenesc; 2) să identifice acest foc cu focul solar etc.; 3) să unifice conținuturile tuturor focurilor în scopul de a obține o viziune a existenței ca „foc”; 4) să pătrundă în interiorul acestui proces cosmic, cînd pină la nivelul astral (soarele), cînd pină la nivelul fiziologic (corpul omenesc), cînd în sfîrșit pină la nivelul infinitezimal („grăuntele de foc”); 5) să reducă toate aceste niveluri la o modalitate comună tuturor, și anume la *prakṛti* în calitatea sa de „foc”; 6) să „stăpînească” focul interior, grație *prāṇāyāmei*, suspendării respirației (respirație = foc vital); 7) în sfîrșit, să extindă această „stăpînire”, grație unei noi „pătrunderi”, asupra jarului care-i stă acum în față (căci, dacă procesul combustiei este identic dintr-o margine într-alta a Universului, orice stăpînire parțială conduce în mod infailibil la „stăpînirea” sa totală) etc.

Dînd această descriere, la urma urmei destul de aproximativă, a unora dintre exercițiile legate de „meditația asupra focului”, nu am avut în nici un fel pretenția să dezvăluim mecanismul *dhyānei*: ne-am mulțumit cu evocarea cîtorva mostre. Exercițiile sale cele mai specifice sînt de altfel — și aceasta nu are de ce să ne mire — indescritibile. Deosebit de greu de explicat este actul „pătrunderii” în „esența focului”: el nu trebuie conceput nici în felul imaginației poetice, nici în cel al unei intuiții de tip bergsonian. Ceea ce distinge clar „meditația” yogică de aceste două clanuri iraționale este coerența, starea de luciditate care o însoțește și care nu contenește s-o călăuzească. Într-adevăr,

„continuumul mental” nu scapă niciodată voinței yoginului. În nici un moment acest continuum nu se îmbogățește pe căi lătu-ralnice, prin asociații necontrolate, analogii, simboluri etc. Meditația nu încetează nici o clipă să fie un *instrument* de pătrun- dere în esența lucrurilor, adică, în definitiv, un instrument de luare în posesiune, de „asimilare” a realului.<sup>9</sup>

### Rolul lui *Iśvara*

Spre deosebire de Sāṃkhya, Yoga afirmă existența unui Dumnezeu, *Iśvara*. Acest Dumnezeu nu este, bineînțeles, crea- tor (Cosmosul, viața și oamenii fiind „creați”, așa cum am văzut deja, de *prakṛti*, căci toate își au obârșia în substanța primor- dială). *Iśvara* poate însă să grăbească, la *anumīti* oameni, procesul eliberării; el ajută să se ajungă mai repede la *samādhi*. Acest Dumnezeu, pe care-l menționează Patañjali, este mai curînd un Dumnezeu al yoginilor. Doar unui yogin îi poate el veni în aju- tor, adică unui om care a ales deja Yoga. De altminteri, rolul lui *Iśvara* este destul de modest: El poate, de exemplu, să-l facă pe yoginul care-l ia ca obiect al meditației sale să ajungă la *samā- dhi*. După Patañjali (Y.-S., II, 45), ajutorul divin nu este efectul unei „dorințe” sau al unui „sentiment” — căci Dumnezeu nu poate avea nici dorințe, nici emoții —, ci cel al unei „simpatii metafizice” între *Iśvara* și *puruṣa*, simpatie care explică cores- pondența dintre structurile lor. *Iśvara* este un *puruṣa* liber din veșnicie, neatins vreodată de *kleśa* (Y.-S., I, 24). Vyāsa, comen- tînd acest text, precizează că diferența dintre „spiritul eliberat” și *Iśvara* este următoarea: cel dintîi s-a aflat odinioară în relație (chiar iluzorie) cu experiența psihomentală, în timp ce *Iśvara* a fost dintotdeauna liber. Dumnezeu nu se lasă atras nici prin ritualuri, nici prin devoțiune, nici prin credința în „grația” sa; „esența” sa colaborează însă în mod instinctiv, ca să ne expri- măm astfel, cu Sinele care vrea să se elibereze prin Yoga.

Este vorba mai curînd de o simpatie de ordin metafizic, le- gînd una de alta două entități înrudite. S-ar spune că simpatia arătată cîtorva yogini — adică acelor cîtorva oameni care-și cau- tă eliberarea cu ajutorul tehnicilor yogice — a epuizat capacita- tea lui *Iśvara* de a se interesa de soarta oamenilor. De aceea, nici Patañjali, nici Vyāsa nu reușesc să explice cu exactitate intervenția lui Dumnezeu în Natură. Îți poți da seama că *Iśvara* a pătruns în dialectica Sāṃkhya-Yoga oarecum din afară. Într-a- devăr, Sāṃkhya afirmă (iar Yoga își însușește afirmația) că sub-



stanța (*prakṛti*) colaborează prin „instinctul ei teleologic” la eliberarea omului. Astfel încât rolul jucat de Dumnezeu în dobândirea libertății este lipsit de însemnătate, substanța cosmică însărcinându-se ea însăși cu eliberarea marelui număr de „Sine” (*puruṣa*) prinși în mrejele iluzorii ale existenței.

Patañjali, deși a introdus în dialectica doctrinei soteriologice Sāṃkhya acest element nou și (la urma urmei) perfect inutil, care este *Īśvara*, nu-i acordă totuși importanța pe care i-o vor da comentatorii tardivi. Ceea ce contează în primul rînd în *Yoga-Sūtra* este tehnica; altfel spus: voința și capacitatea de stăpînire de sine și de concentrare a yoginului. De ce a simțit totuși Patañjali nevoia introducerii lui *Īśvara*? Deoarece *Īśvara* corespundea unei realități de ordin experimental: *Īśvara* poate într-adevăr să provoace *samādhi*, cu condiția ca yoginul să practice *Īśvara-praṇidhāna*, adică devoțiunea către *Īśvara* (Y.-S., II, 45). Propunîndu-și să adune și să clasifice toate tehnicile yogice validate de „tradiția clasică”, Patañjali nu putea neglija o serie întreagă de experimente devenite posibile numai prin concentrarea asupra lui *Īśvara*. Cu alte cuvinte: alături de tradiția unei Yoga pur magice, deci făcînd apel doar la voința și la faptele personale ale ascetului, exista o altă tradiție, „mistică”, în care etapele finale ale practicii Yoga erau cel puțin ușurate grație unei devoțiuni — chiar foarte rarefiate, foarte „intelectuale” — către un Dumnezeu. De altfel, cel puțin așa cum se prezintă el la Patañjali și la Vyāsa, lui *Īśvara* îi lipsește și grandoarea Dumnezeului creator și atotputernic și patosul propriu Dumnezeului dinamic și grav al diverselor mistici. *Īśvara* nu este în definitiv decît un arhetip al yoginului: un Macro-yogin; foarte probabil, un patron al anumitor secte yogice. Într-adevăr, Patañjali precizează că *Īśvara* a fost *guru* al înțelepților din vremuri imemorabile; căci, adăugă el, *Īśvara* nu este legat de Timp (Y.-S., I, 26).

Să reținem totuși de pe acum un detaliu a cărui semnificație nu se va preciza decît ulterior: într-o dialectică a eliberării în care nu era necesar să figureze, Patañjali introduce un „Dumnezeu”, căruia nu-i acordă, ce-i drept, decît un rol relativ modest: *Īśvara* poate înlesni accesul la *samādhi* aceluia care îl ia ca obiect al concentrării sale. Dar, așa cum vom vedea, *samādhi* poate fi obținut și fără „concentrarea asupra lui *Īśvara*”. Yoga practică de Buddha și de contemporanii săi se va putea foarte bine dispensa de „concentrarea asupra lui Dumnezeu”. Este într-adevăr foarte lesne de imaginat o Yoga care să accepte în întregime dialectica Sāṃkhya, și nu avem nici un motiv să credem că o asemenea Yoga, magică și atee, n-ar fi existat.

Patañjali a trebuit, cu toate acestea, să-l introducă în Yoga pe *Īsvara*; căci *Īsvara* era, ca să ne exprimăm astfel, un dat experimental: yoginii făceau într-adevăr apel la *Īsvara*, deși ar fi putut să se elibereze exclusiv prin respectarea tehnicii yogice.

Avem aici de a face cu polaritatea magie-mistică pe care vom învăța s-o cunoaștem mai bine în cele ce urmează, sub toate nenumăratele sale forme. Este remarcabil rolul din ce în ce mai activ jucat de *Īsvara* la comentatorii tardivi. *Vācaspati Miśra* și *Vijñāna Bhikṣu*, de exemplu, îi acordă lui *Īsvara* o mare importanță. Este adevărat că acești doi comentatori îi interpretează pe Patañjali și *Vyāsa* în lumina spiritualității care le este contemporană. Or, ei trăiesc într-o perioadă în care întreaga Indie este îmbibată de curente mistice și devoționale. Însă tocmai victoria cvasi-universală a „misticii” este semnificativă în cazul *Yogāi* „clasice”, care se îndepărtează prin aceasta de caracteristica sa inițială, și anume de „magie”. Astfel, sub influențele conjugate ale anumitor idei vedantine și a lui *bhakti* (devoțiune mistică), *Vijñāna Bhikṣu* stăruie îndelung asupra „grației speciale a lui Dumnezeu” (*Yoga-sāra-saṃgrāha*, pp. 9, 18–19, 45–46). Un alt comentator, *Nīlakaṇṭha*, afirmă că Dumnezeu, deși inactiv, îi ajută pe yogini în felul unui magnet (cf. *Dasgupta, Yoga as Philosophy and Religion*, p. 89). Același autor îi atribuie lui *Īsvara* o „voință” capabilă să predestineze viețile oamenilor; căci „el îi obligă pe cei pe care vrea să-i ridice să facă fapte bune, iar pe cei pe care vrea să-i nimicească, să comită fapte rele” (*ibid.* p. 88). Cât de departe sîntem de rolul modest pe care Patañjali îl atribuia lui *Īsvara*!

### Enstază și hipnoză

Ne amintim că ultimele trei „membre ale *Yogāi*” (*yogaṅga*) reprezintă „experiențe” și „stări” atât de strîns legate una de cealaltă încît au primit un nume comun: *saṃyama* (literal: a merge împreună, vehicul). În consecință, a realiza *saṃyama* pe un anumit „plan” (*bhūmi*) înseamnă a realiza concomitent „concentrarea” (*dhāraṇa*), „meditația” (*dhyāna*) și „staza” (*samādhi*); acest „plan” sau nivel poate fi, de exemplu, cel al materiei inerte (pămîntul etc.), sau cel al materiei incandescente („focul” etc.). Trecerea de la „concentrare” la „meditație” nu necesită punerea în aplicație a nici unei tehnici noi. De asemenea, din clipa în care yoginul a reușit să se „concentreze” și să „mediteze”, nu mai este nevoie de nici un exercițiu yogic suplimentar pentru a

realiza *samādhi*. *Samādhi*<sup>10</sup>, „en-stasis-ul” yogic, este rezultatul final și încoronarea tuturor eforturilor și exercițiilor spirituale ale ascetului.

Nenumărate sînt dificultățile pe care trebuie să le depășim dacă vrem să înțelegem această „stază” yogică. Dificultățile subzistă chiar dacă lăsăm la o parte semnificațiile laterale pe care le dobîndește conceptul de *samādhi* în literatura budistă, precum și în speciile „baroce” de Yoga, și nu luăm în considerație decît sensul și valoarea care îi sînt atribuite de Patañjali și comentatorii săi. Căci, pe de o parte, *samādhi* exprimă o „experiență” indescriptibilă din toate punctele de vedere; pe de altă parte, această „experiență enstatică” nu este univalentă: modalitățile ei sînt foarte numeroase. Să încercăm, procedînd pe etape, să vedem la ce se referă *samādhi*. Cuvîntul este folosit în primul rînd într-o accepțiune gnoseologică; *samādhi* este acea stare contemplativă în care gîndirea percepe imediat forma obiectului, fără ajutorul categoriilor și al imaginației (*kalpanā*); stare în care obiectul se dezvăluie „în sine” (*svarūpa*), în ceea ce are el esențial și ca și cum „ar fi golit de sine” (*arthamātranirbhāsam svarūpaśūnyamiva*; Y.-S., III, 3). Vācaspati Mīśra, comentînd acest text, citează un pasaj din *Viṣṇu Purāṇa* (VI, 7, 90), unde se spune că yoginul care a încetat să facă uz de „imaginație” nu mai consideră *actul* și *obiectul* meditației ca distincte unul de celălalt. Există o coincidență reală între *cunoașterea* obiectului și *obiectul cunoașterii*; acest obiect nu se mai înfățișează conștiinței în relațiile care-l delimitează și-l definesc ca fenomen, ci „ca și cum ar fi golit de sine”. Iluzia și imaginația (*kalpanā*) sînt astfel definitiv suprimate de *samādhi*. Sau, după cum se exprimă Vijñāna Bhikṣu (*Yoga-sāra-saṃgrāha*, p. 44), se ajunge la *samādhi* „atunci cînd *dhyāna* se eliberează de noțiunile separate de meditație, obiect de meditație și subiect meditativ, și se menține numai în forma obiectului meditat”, adică atunci cînd nu mai există nimic în afară de această nouă dimensiune ontologică reprezentată prin transformarea „obiectului” (Lumea) în „cunoaștere-posesiune”. Vijñāna Bhikṣu adaugă că există o diferență clară între *dhyāna* și *samādhi*: meditația poate fi întreruptă „dacă simțurile intră în contact cu obiecte atrăgătoare”, în timp ce *samādhi* este o stare invulnerabilă, complet opacă la stimuli.

Nu trebuie totuși să considerăm această stare yogică drept o simplă transă hipnotică. „Psihologia” indiană cunoaște hipnoza și o atribuie unei stări de concentrare ocazionale și provizorii (*vikshipta*). Cîteva texte din *Mahābhārata* dezvăluie concepția

populară indiană cu privire la transa hipnotică; această transă nu este, potrivit respectivei concepții, decît un baraj automat al „fluviului conștiinței” și nu o *ekāgratā* yogică. Faptul că indienii nu confundau hipnoza cu transele yogice reiese cu claritate, de exemplu, dintr-un pasaj din *Mahābhārata* (XIII, 40, 46, 47, 50-51; 41, 13, 18). Devasarman, înainte de a pleca în pelerinaj în vederea săvîrșirii unui sacrificiu, îl roagă pe discipolul său, Vipulā, să-i protejeze soția, Ruci, de farmecul lui Indra. Vipulā o privește atunci în ochi, iar Ruci devine inconștientă prin influența magnetică a privirilor (*uvāsa raksane yukto na ca sātam abudhyata*, 40, 59). Ochiul operatorului o dată „fixat”, spiritul său trece în corpul lui Ruci și ea este „pietrificată asemenea unui tablou”. Atunci cînd Indra intră în cameră, Ruci ar fi vrut să se ridice și să-și îndeplinească datoria de gazdă, dar, „fiind imobilizată și subjugată” de Vipulā, „i-a fost imposibil să facă o mișcare”. Indra grăi: „Îndemnat de Anan̄ga, zeu al Dragostei, am venit pentru dragostea ta, o tu, (femeie) cu zîmbet vesel!” Însă Ruci care voia să-i răspundă „se simțea incapabilă să se ridice și să vorbească”, deoarece Vipulā „ii subjugase simțurile cu ajutorul lanțurilor yogice” (*babandha yogabandhāis ca tasyāḥ sarvendriyāṇi saḥ*) și îi devenise cu neputință să se deplaseze (*nirvikāra*, „de neclintit”, 41, 3-12). Procesul hipnotic este rezumat astfel: „împreunînd (*saṃyojya*) razele din ochii săi cu razele din ochii ei, el îi pătrunse în corp la fel cum pătrunde vîntul prin aer” (40, 56-57).<sup>11</sup> Pe de altă parte, Bhatta Kallata, în tratatul său *Spandā Kārikā* descrie diferențele care există între transa hipnotică și somnambulică și *samādhi*.<sup>12</sup> Starea *vikshipta* nu este decît o paralizie, de origine emotivă sau volitivă, a fluxului mental: acest baraj nu trebuie confundat cu *samādhi*, care se obține exclusiv prin *ekāgratā*, adică după suprimarea pluralității stărilor mentale (*sarvārtha*) (Y.-S., III, 11)

### **Samādhi „cu suport”**

Mai curînd însă decît „cunoaștere”, *samādhi* este o „stare”, o modalitate enstatică specifică Yogăi. Vom vedea de îndată că această „stare” face posibilă autorevelarea Sineului (*puruṣa*), grație unui act ce nu este constitutiv vreunei „experiențe”. Dar nu orice fel de *samādhi* revelează Sinele și nu orice fel de „stază” realizează eliberarea finală. Patañjali și comentatorii săi disting mai multe specii sau etape ale concentrării supreme. Atunci cînd *samādhi* este obținut cu ajutorul unui obiect sau al unei



idei (adică fixînd gîndul într-un punct din spațiu sau asupra unei idei). „staza” se numește *samprajñāta samādhi* (enstază „cu suport” sau „diferențiată”). Atunci cînd, dimpotrivă, *samādhi* este obținut în afara oricărei „relații” (fie de ordin exterior, fie de ordin mental), adică atunci cînd obținem o „împreunare” în care nu intervine nici o „alteritate”, ci este pur și simplu o înțelegere plinară a ființei, realizăm *asamprajñāta samādhi* („stază nediferențiată”). Vijñāna Bhikṣu (*Yoga-sāra-saṃgrāha*, p. 4) precizează că *samprajñāta samādhi* este un mijloc de eliberare în măsura în care face posibilă înțelegerea adevărului și pune capăt oricărui fel de suferință. Dar *asamprajñāta samādhi* distruge „impresiile (*saṃskāra*) tuturor funcțiilor mentale antecedente” și reușește chiar să oprească forțele karmice deja declanșate prin activitatea trecută a yoginului. În timpul „stazei diferențiate”, continuă Vijñāna Bhikṣu, toate funcțiile mentale sînt „oprite” („inhibate”) cu excepția celei care „meditează asupra obiectului”, în timp ce în *asamprajñāta samādhi* orice „conștiință” dispare: ansamblul funcțiilor mentale este blocat. „În timpul acestei staze nu există nici o altă urmă a spiritului (*citta*) cu excepția impresiilor (*saṃskāra*) lăsate în urmă (prin funcționarea sa trecută). În lipsa acestor impresii, nu ar mai fi existat nici o posibilitate de revenire la conștiință.”

Ne aflăm așadar în prezența a două clase de „stări”, net deosebite: prima serie este obținută prin intermediul tehnicii yogice a concentrării (*dhārāṇa*) și a meditației (*dhyāna*); cea de a doua clasă cuprinde de fapt o singură „stare”, anume „enstaza” provocată, „raptul”. Fără îndoială, chiar și *asamprajñāta samādhi* se datorează întotdeauna eforturilor prelungite ale yoginului. Nu este un dar, nici o stare de grație. Nu se poate în nici un fel ajunge la el înainte de epuizarea tipurilor de *samādhi* conținute în prima clasă. Este încoronarea nenumăratelor „concentrări” și „meditații” care l-au precedat. El vine însă fără a fi chemat, fără a fi provocat, fără ca să ne fi pregătit în mod special: din această cauză îl putem numi „rapt”.

Evident, „enstaza diferențiată”, *samprajñāta samādhi*, cuprinde mai multe etape: aceasta datorită faptului că este perfectibilă și nu realizează o „stare” absolută și ireductibilă. Se disting în-deobște patru etape sau tipuri: „argumentativ” (*saṃvitarka*), „non-argumentativ” (*nirvitarka*), „reflexiv” (*savicāra*), „supra-reflexiv” (*nirvicāra*) (cf. Y.-S., I, 42-44). Patañjali mai cunoaște și o altă terminologie: *vitarka*, *vicāra*, *ānanda*, *asmitā* (Y.-S., i; I, 17).<sup>13</sup> Dar, după cum remarcă Vijñāna Bhikṣu, care reproduce această a doua listă, „cei patru termeni sînt pur tehnici, ei se

aplică în mod convențional unor forme diferite de realizare". Aceste patru forme sau etape din *samprajñāta samādhi*, continuă Vijñāna Bhikṣu, reprezintă o ascensiune: grația lui Dumnezeu (Īśvara) permite, în anumite cazuri, să fie atinse direct stările superioare, și atunci ar fi inutil să se mai revină în vederea realizării stărilor preliminare. Dar, atunci când grația divină nu intervine, trebuie realizate în mod gradat cele patru stadii păstrând același obiect de meditație (de exemplu, Viṣṇu). Cele patru stadii sau etape mai poartă și numele de *samāpatti*, „coalescențe” (Y.-S., I, 41, cu comentariile lui Vyāsa și Vācaspati Mīśra; cf. de asemenea Nota II, 4).

În prima etapă, *savitarka* („argumentativă” — Y.-S., I, 42 — deoarece presupune o analiză preliminară), gândirea se identifică cu obiectul meditat în „totalitatea sa esențială”; căci un obiect se compune dintr-un *lucru*, dintr-o *noțiune* și dintr-un *cuvânt*, iar aceste trei „aspecte” ale realității sale se află, în timpul meditației, în perfectă coincidență cu gândirea (*citta*). *Savitarka samādhi* se obține prin concentrarea asupra unor obiecte considerate sub aspectul lor substanțial (*sthūla*, „grosier”): este o „percepție directă” a obiectelor, care se extinde însă la fel de bine asupra trecutului ca și asupra viitorului lor. De exemplu, ne spune Vijñāna Bhikṣu, dacă se practică *savitarka samādhi* în raport cu Viṣṇu, acest zeu este considerat sub forma sa substanțială și situat în regiunea celestă care îi este proprie, însă el este perceput și așa cum era în trecut, și așa cum va fi într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat. Ceea ce revine la a spune că această specie de *samādhi*, deși produsă prin „coalescența” (*samāpatti*) cu aspectul „grosier” al unei realități (în exemplul nostru, percepția directă a corporalității lui Viṣṇu), nu este totuși redusă la caracterul nemijlocit al obiectului, ci îl „urmează” și-l „asimilează” deopotrivă în durata sa temporală.

Etapa următoare, *nirvitarka* („non-argumentativă”) este prezentată de Vyāsa (*ad Y.-S.*, I, 43) în acești termeni: „*Citta* devine *nirvitarka* după ce memoria încetează să mai funcționeze, adică după încetarea asociațiilor verbale sau logice; în momentul în care obiectul este golit de nume și de sens; în care gândirea se reflectă nemijlocit luând forma obiectului și strălucind exclusiv cu acest obiect în el însuși (*svarūpa*)”. În această meditație gândirea este eliberată de prezența „eului”, căci actul cognitiv („eu cunosc acest obiect” sau „acest obiect îmi aparține”) nu se mai produce; gândirea este (devine) acest obiect (Vācaspati Mīśra, I, 43). Obiectul nu mai este cunoscut prin asociații — adică integrat în seria reprezentărilor anterioare, localizat prin relații ex-

trinseci (nume, dimensiune, utilizare, clasă) și, ca să spunem așa, sărăcit în urma procesului obișnuit de abstractizare al gândirii profane — el este perceput direct, în nuditățile sa existențiale, ca un dat concret și ireductibil.

Să observăm că, în aceste etape, *samprajñāta samādhi* se arată a fi o „stare” obținută grație unei anumite „cunoașteri”. Contemplarea face posibilă enstaza; enstaza, la rândul ei, permite să se pătrundă mai adânc în realitate, provocând (sau facilitând) o nouă contemplație, o nouă „stare” yogică. Trebuie avută mereu în vedere această trecere de la „cunoaștere” la „stare” căci ea este, după părerea noastră, trăsătura caracteristică pentru *samādhi* (ca și, de altfel, pentru întreaga „meditație” indiană). În *samādhi* se produce „ruptura de nivel” pe care India năzuiește să o realizeze și care constă în trecerea paradoxală de la *a fi* la *a cunoaște*. Această „experiență” suprarațională, în care realul este dominat și asimilat de cunoaștere, conduce în final la fuziunea tuturor modalităților ființei. Vom vedea puțin mai departe că aici se află sensul profund și funcția principală a lui *samādhi*. Faptul asupra căruia dorim să insistăm pentru moment este că *savitarka* precum și *nirvitarka samādhi* sînt niște „stări-cunoaștere” obținute prin concentrarea și meditația asupra unității formale a „obiectelor”.

Aceste etape trebuie însă depășite dacă vrem să pătrundem în esența însăși a lucrurilor. Astfel își începe yoginul meditația *savicāra* („reflexivă”); gândirea nu se mai oprește la aspectul exterior al obiectelor materiale (obiecte care sînt formate din agregate de atomi, de particule fizice etc.); dimpotrivă, ea cunoaște în mod nemișlocit acele nuclee energetice infinitezimale pe care tratatele Sāṃkhya și Yoga le denumesc *tanmātra*. Se meditează asupra aspectului „subtil” (*sūkṣma*) al materiei; se pătrunde, ne spune Vijñāna Bhikṣu, pînă la *ahaṅkāra* și la *prakṛti*, dar această meditație mai este încă însoțită de conștiința Timpului și a Spațiului (nu de „experiența” unui anume spațiu sau a unei anume durate, ci de conștiința categoriilor Timp-Spațiu). Atunci cînd gândirea se „identifică” cu *tanmātra* fără a experimenta „simțămintele” pe care, prin natura lor energetică, le produc aceste *tanmātra*, adică atunci cînd yoginul le asimilează „în mod ideal”, fără ca să rezulte un sentiment de suferință, de plăcere, de violență, de inerție etc. și fără a avea conștiința Timpului și a Spațiului, se obține starea de *nirvicāra*. Gîndirea se confundă atunci cu nucleele infinitezimale de energie care constituie veritabilul fundament al universului fizic. Este o scufundare reală în chiar esența lumii fizice, și nu doar în fenomenele calificate și

individuate (Vyāsa și Vācaspati Miśra discută aceste etape în comentariile lor la *Yoga-Sūtra*, I, 44, 45).

Toate aceste patru etape din *samprajñāta samādhi* poartă numele de *bījasamādhi* („*samādhi* cu sămînță”) sau *sālambana samādhi* (cu „suport”): căci, ne spune Vijñāna Bhikṣu, ele se află în relație cu un „substrat” (suport) și produc niște tendințe care sînt asemenea unor „semințe” pentru viitoarele funcții ale conștiinței (vezi și Bhoja, *ad Y.-S.*, I, 17). Din contra, *asamprajñāta samādhi* este *nirbija*, „fără sămînță”, fără suport (Vyāsa, *ad Y.-S.*, I, 2). Realizînd cele patru etape din *samprajñāta*, se obține „facultatea cunoașterii absolute” (*ṛtaṃbharāprajñā*, *Y.-S.*, I, 48): este deja o deschidere către *samādhi* „fără sămînță”, căci cunoașterea absolută descoperă plenitudinea ontologică, în care *a fi* și *a cunoaște* nu mai sînt disjuncte unul celuilalt. Fixată în *samādhi*, conștiința (*citta*) poate avea acum revelația imediată a Sineului (*puruṣa*): Durerea existenței este abolită prin simplul fapt al realității acestei contemplații (care este, de fapt, o „participare”) (Vijñāna Bhikṣu, *Yoga-sāra-saṃgrāha*, p. 5).

Tot în această fază a enstazei — atît de dificil de definit — se mai cunosc alte două feluri de contemplație: 1) *ānandānugata* (atunci cînd, abandonînd orice percepție, chiar și cea a realităților „subtile”, se experimentează fericirea eternei luminozități și conștiințe de sine a *sattva*-ului) și 2) *asmitānugata* (la care se ajunge în clipa în care intelectul, *buddhi*, complet izolat de lumea exterioară, nu mai reflectă decît Sinele). Vijñāna Bhikṣu (*op. cit.*, p. 12) explică numele acestei ultime contemplații prin faptul că yoginul își atinge propriul Sine și înțelege: „sînt (*asmi*) altul decît corpul meu”. Mai este denumită și *dharma-meghasamādhi*. „Norul *dharma*” (*Y.-S.*, IV, 29), termen tehnic dificil de tradus, căci *dharma* poate avea o multitudine de semnificații (ordine, virtute, dreptate, fundament etc.), dar care pare a se referi la o abundență („ploaie”) de virtuți care-l copleșesc dintr-o dată pe yogin. Acesta resimte în același timp o senzație de saturație și de ruptură cu lumea: el are un simțămînt de „ajunge!” în privința oricărei cunoașteri și a oricărei conștiințe — și această renunțare totală îl conduce la *asamprajñāta samādhi*, la enstaza nediferențiată. Pentru yoginii mistici, în acest stadiu intervine revelația lui Dumnezeu (Īśvara): după cum se exprimă Vijñāna Bhikṣu (*op. cit.*, pp. 13 și urm.), folosind o imagine tradițională (aparținînd de *smṛti*), atunci cînd cel de al 25-lea principiu — adică *puruṣa*, Sinele — își dă seama de eterogenitatea sa în raport cu celelalte douăzeci și patru de principii (dependente de *prakṛti*), atunci îl percepem pe cel de-al 26-lea, care este Sinele



Suprem, Dumnezeu. După contemplarea propriului Sine — scop al *sāṃkhyayin*-ilor — urmează contemplarea lui Dumnezeu. Dar, așa cum am arătat deja (p. 74), *Vijñāna Bhikṣu* interpretează Yoga în lumina misticii personale. Vom vedea de îndată care sînt implicațiile acestei „reflexii” a Sinelui, realizată din plin în „*samādhi* fără suport”; ele nu sînt de ordin exclusiv enstatic, căci pun în cauză regimul ontologic al omului în totalitatea sa.

### Sidhi sau „puterile miraculoase”

Înainte de a aborda problemele pe care le pune *asampra-jñāta samādhi*, să privim mai îndeaproape rezultatele celorlalte tipuri de *samādhi*. Singurele rezultate care-l pot interesa pe yogin sînt, evident, cele de ordin practic, și anume: pătrunderea în regiunile inaccesibile experienței normale, luarea în posesiune a zonelor conștiinței și a sectoarelor realității care pînă acum au rămas, ca să zicem așa, invulnerabile. Atunci cînd a ajuns în acest stadiu al disciplinei sale meditative, yoginul dobîndește „puterile miraculoase” (*siddhi*) cărora le este dedicată cartea a III-a din *Yoga-Sūtra*, începînd cu *sūtra* 16. „Concentrîndu-se”, „meditînd” și realizînd *samādhi* față de un anume obiect sau față de o întreagă clasă de obiecte, altfel spus: practicînd *saṃyama*,<sup>14</sup> yoginul dobîndește anumite „puteri” oculte față de obiectul sau obiectele experimentate.

Astfel, de exemplu, practicînd *saṃyama* asupra deosebirii „obiectului” și a „ideii”, yoginul cunoaște strigătele tuturor făpturilor (Y.-S., III, 17). Practicînd *saṃyama* asupra reziduurilor subconștientului (*saṃskāra*), el își cunoaște existențele precedente (III, 18). Prin *saṃyama* exercitată asupra „noțiunilor” (*pratyaya*) yoginul cunoaște „stările mentale” ale altor oameni (III, 19). „Dar această cunoaștere a stărilor mentale nu implică și cunoașterea obiectelor care le-au produs, acestea din urmă nefiînd în legătură directă cu gîndirea yoginului. El cunoaște emoția mentală a dragostei, însă nu cunoaște obiectul dragostei” (Vyāsa, *ibid.*). *Saṃyama* desemnează — s-o reamintim — ultimele trei „membre ale Yogăi”: *dhāraṇā*, *dhyāna* și *samādhi*. Yoginul începe prin a se concentra asupra unui „obiect”, a unei „idei”; fie, de exemplu, asupra reziduurilor subconștientului (*saṃskāra*). Atunci cînd a reușit să obțină *ekāgratā* față de aceste reziduuri, el începe să le „mediteze”, adică să și le asimileze magic, să și le însușească. *Dhyāna*, meditația, face posibil

*samprajñāta samādhi*, în speță *bīja samādhi*, *samādhi* cu suport (în cazul de față suporturile sînt, evident, chiar reziduurile subconștientului). Prin „staza” yogică astfel realizată, se ajunge nu doar la înțelegerea și asimilarea lor magică (ceea ce s-a putut deja obține prin *dhārāṇā* și *dhyaṇa*), ci de asemenea la transmutația „cunoașterii” înseși în „posesiune”. *Samādhi* are drept rezultat identificarea neîntreruptă a celui care meditează cu ceea ce meditează. Este evident că înțelegînd aceste reziduuri ale subconștientului pînă la a se contopi cu ele, yoginul le cunoaște nu numai ca reziduuri, ci și prin reintegrarea lor în ansamblul din care au fost desprinse: pe scurt, el poate retrăi la modul ideal (adică fără să aibă „experiența”) existențele sale anterioare. După cum vom vedea, cunoașterea vieților anterioare joacă un rol la fel de însemnat și în budism, ceea ce poate fi înțeles dacă ținem seama că „ieșirea din Tîmp” constituie una din temele majore ale ascezei indiene. Se ajunge la ieșirea din Tîmp *parcurendu-l de-a-ndoaselea* („în răs păr”, *pratiloman*), adică reintegrînd „clipa” primordială care a pus în mișcare existența-primă, cea care se află la baza întregului ciclu al transmigrațiilor, „existența-sămîntă”. Vom aprecia mai departe importanța acestei tehnici yogice (vezi p. 159).

Pentru a relua celălalt exemplu (Y.-S., III, 19): grație *saṃyama* față de „noțiuni”, yoginul pricepe în întregime seria nesfîrșită a stărilor psihomentale ale altor oameni: căci, din clipa în care „stăpînește din interior” o noțiune, yoginul vede ca pe un ecran toate stările de conștiință pe care această noțiune este susceptibilă să le trezească în sufletele altor oameni. El vede o infinitate de situații pe care această noțiune le poate genera, căci el nu numai că și-a asimilat conținutul „noțiunii”, dar i-a și pătruns dinamismul interior, și-a însușit destinul uman pe care l-a avut această noțiune etc. Unele puteri sînt încă și mai miraculoase. Patañjali menționează, în lista sa de *siddhi*, toate „puterile” legendare care obsedează, cu egală intensitate, mitologia, folclorul și metafizica Indiei. Spre deosebire de textele folclorice, Patañjali ne oferă în privința lor citeva lămuriri foarte sumare. Astfel, voind să explice de ce *saṃyama* față de forma corpului îl poate face invizibil pe cel care o practică, Patañjali afirmă că *saṃyama* face corpul imperceptibil celorlalți oameni, și „nemaexistînd un contact direct cu lumina ochilor, corpul dispăre” (Y.-S., III, 20). Aceasta este explicația dată de Patañjali dispariției și apariției yoginilor, miracol menționat de nenumărate texte religioase, alchimice și folclorice indiene. Iată comentariul lui Vācaspati Mśra (*ibid.*): „Corpul este alcătuit din cinci

esențe (*tattva*). El devine un obiect perceptibil de către ochi grație faptului că posedă o formă (*rūpa*, care semnifică de asemenea „culoare”). Prin *rūpa* corpul și forma sa devin obiecte ale percepției. Atunci când yoginul practică *saṁyama* asupra formei corpului, el distruge perceptibilitatea culorii (*rūpa*) care este cauza percepției corpului. În consecință, atunci când posibilitatea percepției este suspendată, yoginul devine invizibil. Lumina produsă în ochiul altei persoane nu mai vine în contact cu corpul care a dispărut. Cu alte cuvinte, corpul yoginului nu mai este obiect de cunoaștere pentru nici un alt om. Yoginul dispăre atunci când dorește să nu mai fie văzut de nimeni”. Acest text al lui Vācaspati Miśra încearcă să explice un fenomen yogic prin teoria percepției, fără să recurgă la miracol. De altfel, tendința generală a textelor yogice având o oarecare importanță este să explice toate fenomenele metapsihice și oculte în funcție de „puterile” dobândite de practicant și să excludă orice intervenție supranaturală.

Patañjali menționează și celelalte „puteri” care se obțin prin *saṁyama*, cum ar fi capacitatea de a cunoaște clipa morții (Y.-S., III, 21), puterile fizice extraordinare (III, 23), cunoașterea lucrurilor „subtile” (III, 24) etc. Practicând *saṁyama* asupra lunii se obține cunoașterea sistemului solar (III, 26); asupra plexului ombilicului (*nābhīcakra*), cunoașterea sistemului corpului (III, 28); asupra cavității gâtului (*kaṅṭhākūpe*), dispariția foamei și a setei (III, 29); asupra inimii, cunoașterea spiritului (III, 33). „Yoginul trebuie să săvârșească *saṁyama* în raport cu orice obiect pe care ar dori să-l cunoască” (Vācaspati Miśra, *ad Y.-S.*, III, 30). „Cunoașterea” dobândită cu ajutorul tehnicilor *saṁyama* este de fapt o posesiune, o asimilare a realităților asupra cărora meditează yoginul. Tot ceea ce este „meditat” este — prin virtutea magică a meditației — asimilat, posedat. Nu este greu de înțeles că profanii au confundat dintotdeauna aceste „puteri” (*siddhi*) cu vocația Yogăi. În India, yoginul a fost mereu considerat un *mahāsiddha*, un deținător de puteri oculte, un „magician”.<sup>15</sup> Că această opinie profană nu este cu totul eronată stă mărturie istoria spirituală a Indiei, în care magicianul a jucat întotdeauna, dacă nu rolul principal, cel puțin un rol important. India n-a putut niciodată să uite că, în anumite circumstanțe, omul poate deveni „om-zeu”. Ea n-a putut niciodată să accepte actuala condiție umană, alcătuită din suferință, neputință și precaritate. Ea a crezut întotdeauna că există oameni-zei, magicieni, căci a avut întotdeauna în față exemplul yoginilor. Este cât se poate de limpede că toți acești oameni-zei și

magicieni au urmărit depășirea condiției umane. Dar foarte puțini dintre ei au reușit să treacă de condiția de *siddha*, condiția „magicianului” sau a „zeului”. Altfel spus: foarte puțini au fost cei care au reușit să evite a doua tentație, cea de a se instala într-o „condiție divină”.

Se știe într-adevăr că, în concepția Indiei, renunțarea are o valoare pozitivă. Cel ce renunță se simte prin aceasta nu împușinat, ci dimpotrivă, îmbogățit: căci forța pe care o dobîndește renunțînd la o plăcere oarecare depășește cu mult plăcerea la care a renunțat. Grație renunțării, ascezei (*tapas*), oamenii, demonii sau zeii pot deveni într-atît de puternici încît să ajungă o amenințare pentru economia întregului Univers. În mituri, legende și povestiri sînt foarte numeroase episoadele în care personajul principal este un ascet (om sau demon) care, grație puterii magice obținute prin intermediul „renunțării”, tulbură pînă și odihna unui Brahma sau a unui Vișnu. Pentru a evita o asemenea sporire a forței sacre, zeii îl „ispitesc” pe ascet. Patañjali însuși face aluzie la tentațiile celeste, adică venind din partea ființelor divine (Y.-S., III, 51), iar Vyāsa dă următoarele explicații: atunci cînd yoginul ajunge la ultima stază diferențiată, zeii se apropie de el și îi spun, pentru a-l ispiti: „Vino și te desfată aici, în Cer. Aceste plăceri sînt de dorit, această tînără fată este adorabilă, acest elixir suprimă bătrînețea și moartea” etc. Ei continuă să-l ispitească cu femei-cerești, cu vîzul și auzul supranatural, cu promisiunea de a-i transforma corpul în „corp de diamant”, într-un cuvînt îi oferă participarea la condiția divină (Vyāsa, *ad* Y.-S., III, 51). Dar condiția divină este încă departe de libertatea absolută. Yoginul are datoria să respingă „mirajele magice”, „falsele obiecte senzoriale avînd natura vîsului”, „dezirabile numai pentru cei ignoranți”, și să persevereze pe drumul său: obținerea eliberării finale.

Căci, de îndată ce ascetul acceptă să facă uz de forțele magice dobîndite prin mijlocirea înfrînărilor sale, dispăre imediat posibilitatea pe care o avea de a obține noi forțe. Cel ce renunță la viața profană sfîrșește prin a fi bogat în forțe magice; dar cel care cedează tentației folosirii acestor forțe magice rămîne în cele din urmă un simplu „magician”, lipsit de puterea de a se autodepăși. Numai o nouă renunțare și o luptă victorioasă împotriva ispitei magice aduc cu ele o nouă îmbogățire spirituală a ascetului. După Patañjali, și conform întregii tradiții a Yogăi clasice — pentru a nu spune nimic de metafizica vedantină, care disprețuiește orice „putere” — yoginul se servește de nenumăratele *siddhi* în vederea redobîndirii libertății supreme.



*asamprajñāta samādhi*, și nicidecum pentru a obține stăpînirea — la urma urmei fragmentară și provizorie — a elementelor. Căci *samādhi* și nu „puterile oculte” reprezintă adevărata „stăpînire”. Într-adevăr, ne spune Patañjali (III, 37), aceste puteri sînt „perfecțiuni” (este sensul literal al termenului *siddhi*) în starea de veghe (*vyutthāna*), însă ele constituie niște obstacole în starea de *samādhi* — ceea ce este firesc dacă ținem seama că, pentru gîndirea indiană, orice posesiune implică aservirea față de ceea ce posezi.

Și totuși, așa cum vom vedea în cele ce urmează, nostalgia „condiției divine” cucerite cu forța, pe cale magică, nu a încetat să-i obsedeze pe yogini și asceți. Cu atît mai mult cu cît există, după Vyāsa (*ad Y.-S.*, III, 26), o mare similitudine între anumii zei locuind regiunile celeste (în Brahmaloka) și yoginii aflați în stadiul *siddhi*-lor, adică posesori ai „perfecțiunilor” obținute prin *samprajñāta samādhi*. Într-adevăr, afirmă Vyāsa, cele patru feluri de zei din Brahmaloka au, prin însăși natura lor, o „situație spirituală” ce corespunde respectiv celor patru feluri de *samādhi* diferențiat. Datorită faptului că acești zei s-au oprit la stadiul de *samādhi* „cu suport” („cu sămînță”), ei nu sînt eliberați: ei se bucură doar de o condiție excepțională, aceeași pe care o obțin yoginii atunci cînd ajung stăpînii „perfecțiunilor”.

Accastă glosă a lui Vyāsa este importantă deoarece ne arată că yoginii sînt omologați zeilor; cu alte cuvinte, calea Yogăi — prin „magia” și „religia” pe care o comportă — conduce la o perfecțiune mitologică, aceeași cu a personajelor din panteonul indian. Dar, asemeni vedantinului care urmărește exclusiv cunoașterea Ființei absolute (Brahman), adevăratul Yogin nu se lasă ispîtit de situația divină care, oricît de strălucitoare ar fi ea, nu este mai puțin „condiționată” — și se străduiește să ajungă la cunoașterea și posesiunea Sinelui, adică la eliberarea finală reprezentată de *asamprajñāta samādhi*.

### ***Samādhi* „fără suport” și eliberarea finală**

Între diferitele niveluri din *samprajñāta samādhi* are loc o oscilație neîntrepută, datorată nu instabilității gîndirii, ci legăturii intime, organice, care există între tipurile de *samādhi* cu suport. Yoginul trece de la unul la celălalt, conștiința sa disciplinată și purificată exersîndu-se rînd pe rînd în discretele varietăți de contemplație. După Vyāsa (*ad Y.-S.*, I, 2) în acest stadiu yoginul încă mai este conștient de diferența dintre propria sa con-

știință complet purificată — și Sine; așadar, el este conștient de diferența dintre *citta*, redusă doar la modul său luminos de a fi (*sattva*), și *puruṣa*. Atunci când această diferență dispăre, subiectul atinge *asamprajñāta samādhi*; în acel moment orice *vṛtti* este anihilat, „ars”; nu rămân decît impresiile inconștiente (*saṃskāra*; *Y.-S.*, I, 18 cu comentariul lui Vyāsa), iar la un moment dat chiar și imperceptibilele *saṃskāra* sînt epuizate (*Y.-S.*, I, 51): atunci este veritabila stază „fără sămință” (*nirbija samādhi*).

Patañjali precizează (*Y.-S.*, I, 19) că există două specii de *samādhi* nediferențiat, sau mai exact că există două căi, două posibilități de a-l atinge: calea tehnică (*upāya*) și cea naturală (*bhava*). Prima este a yoginilor, care cuceresc *samādhi* cu ajutorul Yogāi; a doua este a zeilor (*videha*, „dezincarnați”) și a unei clase de ființe supraumane denumite „absorbiți în *prakṛti*” (*prakṛtilaya*). Regăsim și aici omologarea yoginilor cu zeii și cu ființele supraumane, pe care am remarcat-o în legătură cu diferitele etape din *samprajñāta samādhi*. Comentînd această *sūtra* a lui Patañjali, Vyāsa și Vācaspati Miśra subliniază superioritatea enstazei obținute de yogini prin tehnică (*upāya*), căci *samādhi* „natural” de care se bucură zeii este provizoriu, chiar dacă ar fi să dureze mii de cicluri cosmice. Să remarcăm în trecere insistența cu care se proclamă superioritatea Yogāi omenesți față de condițiile, în aparență privilegiate, ale zeilor.

Vijñāna Bhikṣu vede lucrurile într-un mod puțin diferit (*Yoga-sāra-samgrāha*, pp. 18 și urm.). Pentru el *upāyapratyaya*, metoda „artificială” (în sensul că nu este „naturală”, că este o construcție) constă în a practica *saṃyama* asupra lui *Īśvara*, iar în lipsa vocației mistice, asupra propriului Sine: aceasta este metoda pe care o utilizează în general yoginii. În ceea ce privește a doua cale, metoda „naturală” (*bhavapratyaya*), anumiți yogini pot obține enstaza nediferențiată (și prin urmare eliberarea finală) prin simpla lor dorință; cu alte cuvinte, nu mai este vorba de o cucerire realizată grație mijloacelor tehnice, ci de o operațiune spontană: ea poartă numele de *bhava*, „naturală”<sup>16</sup> ne spune Vijñāna Bhikṣu, tocmai pentru că ființele care o dobîndesc o capătă prin naștere (*bhava*), anume prin nașterea într-un moment favorabil, grație rezultatelor practicării Yogāi în decursul unei existențe anterioare. Această a doua cale, *bhavapratyaya*, îi caracterizează pe *videha* (ființe fără trup), pe *prakṛtilaya* (ființe absorbite în *prakṛti*) și alte divinități. Ca exemplu de *videha*, Vijñāna Bhikṣu îi citează pe *Hiraṇyagarbha* și pe alți zei care nu au nevoie de un corp fizic, deoarece sînt capabili să exercite toate funcțiile fiziologice într-un corp „subtil”. *Prakṛtilaya* sînt

ființe supraumane care, cufundate în meditație asupra lui *prakṛti*, sau asupra lui *prakṛti* animat de Dumnezeu, străpung (mental) Oul Cosmic și traversează toate învelișurile (*āvaraṇa*, „cutii”), adică toate nivelurile de manifestare cosmică pînă la *Grund*-ul primordial, *prakṛti* în modul său nemanifestat, și obțin astfel condiția Divinității.<sup>17</sup>

Vyāsa (*ad Y.-S.*, III, 55) rezumă în aceste cuvinte trecerea de la *samprajñāta samādhi* la *asamprajñāta samādhi*: prin iluminarea (*prajñā*, „înțelepciune”) obținută spontan atunci cînd yoginul se află în stadiul de *dharma-megha-samādhi*, se realizează „izolarea absolută” (*kāivalya*), adică eliberarea lui *puruṣa* de sub constrîngerea lui *prakṛti*. La rîndul său, Vācaspati Mīśra (*ad Y.-S.*, I, 21) ne spune că „fructul” *samprajñātei* este *asamprajñāta samādhi*, iar „fructul” acestuia este *kāivalya*, eliberarea. Ne-am înșela considerînd acest mod de a fi al Spiritului ca pe o simplă „transă” în care conștiința este golită de orice conținut. Enstaza nediferențiată nu este „vidul absolut”. „Starea” și „cunoașterea” exprimate concomitent de acest termen se referă la absența totală a obiectelor din conștiință, nicidecum la o conștiință golită în mod absolut. Căci în acel moment conștiința este, dimpotrivă, saturată de o intuiție directă și totală a ființei. După cum spune Mādhava, „nu trebuie să ne imaginăm *nirodha* (oprirea definitivă a oricărei experiențe psihomentale) ca pe o non-existență, ci mai curînd ca pe suportul unei condiții particulare a Spiritului”. Este enstaza vacuității totale, fără conținut senzorial și fără structură intelectuală, stare necondiționată care nu mai este „experiență” (căci nu mai există nici o relație între conștiință și lume), ci „revelație”. Intellectul (*buddhi*), o dată ce și-a îndeplinit misiunea, se retrage, detașîndu-se de *puruṣa*, și se reintegrează în *prakṛti*. Sinele rămîne liber, autonom: el se contemplă pe sine însuși. Conștiința „umană” este suprimată, adică ea nu mai funcționează, clementele ei constitutive resorbîndu-se în substanța primordială. Yoginul dobîndește eliberarea: asemeni unui mort, el nu mai întreține nici o relație cu lumea; este un „mort în viață”. Este *jīvanmukta*, „eliberatul în viață”.<sup>18</sup> El nu mai trăiește în Tîmp și sub constrîngerea Tîmpului, ci într-un prezent etern, în acel *nunc stans* prin care definea Boetius eternitatea.<sup>19</sup>

Iată care ar fi situația yoginului în *asamprajñāta samādhi*, atîta timp cît ea este privită din afară, judecînd-o din punctul de vedere al dialecticii eliberării și al raporturilor Sinelui cu sub-

stanța, așa cum a fost elaborată această dialectică de către Sāṃkhya. În realitate, dacă ținem seama de „experiența” diferitelor tipuri de *samādhi*, situația yoginului este mai paradoxală și infinit mai grandioasă. Să privim într-adevăr mai de aproape ce vrea să însemne: „reflectarea” lui *puruṣa*. În acest act de concentrare supremă, „cunoașterea” echivalează cu o „însușire”. Căci revelația fără de intermediar a lui *puruṣa* este în același timp descoperirea experimentală a unei modalități ontologice inaccesibile profanului. Acest moment ar fi dificil de conceput altfel decât ca pe un paradox; căci o dată ajunși acolo nu am mai putea să precizăm în nici un fel în ce măsură mai poate fi vorba de conțemplarea Sinclui sau de o transformare ontologică a omului. Simpla „reflectare” a lui *puruṣa* este mai mult decât un act de cunoaștere mistică, deoarece îi permite lui *puruṣa* să-și țină sub „stăpînire” propriul sine. Yoginul se ia pe sine însuși în posesie cu ajutorul unei „staze nediferențiate”, al cărei unic conținut este *ființa*. Am trăda paradoxul indian dacă am reduce această „luare în posesiune” la o simplă „cunoaștere de sine”, oricît de profundă și de absolută ar fi ea. „Luarea în posesiune a propriului sine” modifică într-adevăr radical regimul ontologic al omului. „Descoperirea de sine”, autoreflexia lui *puruṣa*, antrenează o „ruptură de nivel” la scară cosmică; ca urmare a apariției sale, modalitățile realului sînt abolite, *ființa* (*puruṣa*) coincide cu *neființa* („omul” propriu-zis), cunoașterea se vede preschimbată în „stăpînire” magică, grație absorbirii integrale a cunoscutului de către cunoscător. Și cum, de data aceasta, obiectul cunoașterii este *ființa* pură, lipsită de orice formă și de orice atribut, *samādhi* duce la asimilarea *Ființei* pure. Autorevelația lui *puruṣa* echivalează cu o luare în posesiune a *ființei* în toată plenitudinea ei. În *asamprajñāta samādhi*, yoginul este efectiv întreaga *Ființă*.

Evident, situația sa este paradoxală: căci deși se află în viață, este liber; deși are un corp, își cunoaște, și prin aceasta este, *puruṣa*; trăiește în durată și participă în același timp la nemurire; coincide, în sfîrșit, cu întreaga *Ființă*, deși nu-i este decât un fragment etc. Dar spiritualitatea indiană tinde încă de la începuturile ei către realizarea acestei situații paradoxale. Ce altceva sînt acești „oameni-zei” despre care am mai vorbit mai înainte, dacă nu „locul geometric” în care ajung să coincidă divinul și umanul, la fel ca *ființa* și *neființa*, eternitatea și moartea, întregul și partea? Și, poate mai mult decât alte civilizații, India a trăit întotdeauna sub semnul „oamenilor-zei”.



## Reintegrare și libertate

Să recapitulăm etapele acestui lung și dificil itinerar, propus de Patañjali. Scopul său este, de la început, bine precizat: să-l elibereze pe om de condiția sa umană, să cucerească libertatea absolută, să realizeze necondiționatul. Metoda comportă tehnici multiple (fiziologice, mentale, mistice), însă ele au toate o trăsătură comună: caracterul lor antiprofan, să spunem mai curînd: antiuman. Profanul trăiește în societate, se însoară, întemeiază o familie; Yoga prescrie solitudinea și castitatea absolute. Profanul este „posedat” de propria sa viață; yoginul refuză să se „lase trăit”; mișcării neconținute el îi opune poziția statică, imobilitatea *āsanei*; respirației agitate, neritmice, multiforme, îi opune *prānāyāma* și intenționează chiar să ajungă la reținerea totală a suflului; fluxului haotic al vieții psihomentale îi răspunde prin „fixarea gîndirii într-un singur punct”, primul pas spre retragerea definitivă din lumea fenomenală pe care o va realiza *pratyāhāra*. Toate tehnicile yogice îndeamnă la același gest: să faci exact contrariul la ceea ce natura umană te forțează să faci. De la izolare și castitate la *saṁyama* nu există soluție de continuitate. Tendința rămîne mereu aceeași: reacția împotriva predispoziției „normale”, „profane”, în ultimă instanță „umane”.

Această opoziție totală în fața vieții nu este nouă, nici în India, nici într-altă parte; recunoaștem cu ușurință polaritatea arhaică și universală dintre sacru și profan. Sacrul a fost dintotdeauna ceva „cu totul altfel” decît profanul. Și, judecată după acest criteriu, Yoga lui Patañjali, ca toate celelalte forme de Yoga, păstrează o valoare religioasă. Omul care își refuză propria condiție și reacționează cu bună știință împotriva ei, străduindu-se s-o abolească, este un om însetat de necondiționat, de libertate, de „putere”; într-un cuvînt, de una din nenumăratele modalități ale sacrului. „Răsturnarea tuturor valorilor umane”, pe care o urmărește yoginul, este de altfel validată printr-o lungă tradiție indiană; căci, în perspectiva vedică, lumea zeilor este exact contrariul lumii noastre (mina dreaptă a zeului corespunde mîinii stîngi a omului, un obiect sfărîmat în lumea aceasta rămîne un obiect intact dincolo etc.). Prin refuzul pe care îl opune vieții profane, yoginul imită un model transcendent: *Isvara*. Și chiar dacă rolul jucat de Dumnezeu în lupta pentru eliberare se dovedește a fi destul de modest, această imitare a unei modalități transcendente își păstrează valoarea religioasă.

Să observăm că yoginul se desolidarizează de viață pe etape. El începe cu suprimarea deprinderilor vitale celor mai puțin

esențiale: comoditățile, distracțiile, pierderea zadarnică de timp, risipirea forțelor mentale etc. El caută pe urmă să *unifice* cele mai importante funcții ale vieții: respirația, conștiința. A-și disciplina suflul, a-l ritma, a-l reduce la o modalitate unică — cea a somnului profund — echivalează cu unificarea tuturor varietăților respiratorii. *Ekāgratā* urmărește, pe planul vieții psihomentele, același scop: fixarea fluxului conștiinței, realizarea unui continuum psihic lipsit de orice fisură, „unificarea” gândirii. Chiar și cea mai elementară dintre tehnicile yogice, *āsana*, își propune o finalitate similară: căci dacă ajungem vreodată să luăm cunoștință de „totalitatea” corpului, resimțit ca „unitate”, aceasta n-o putem face decît experimentînd una din aceste posturi hieratice. Simplificarea extremă a vieții, calmul, serenitatea, poziția corporală statică, ritmarea respirației, concentrarea într-un singur punct etc., toate aceste exerciții urmăresc un singur scop: să abolească multiplicitatea și fragmentarea, să reintegreze, să unifice, să totalizeze.

Accasta revine la a spune în ce măsură yoginul, retrăgîndu-se din viața omenească profană, regăsește o alta, mai profundă, mai adevărată, deoarece e „ritmată” — viața Cosmosului însuși. Într-adevăr, putem vorbi despre primele etape yogice ca despre un efort către „cosmicizarea” omului. Transformarea haosului vieții biomentale profane într-un Cosmos este o ambiție care se ghicește în toate tehnicile psihofiziologice, de la *āsana* pînă la *ekāgratā*. Am arătat într-altă parte<sup>20</sup> că numeroase practici yogice și tantrice se explică prin intenția de a omologa corpul și viața omului cu astrele și cu ritmurile cosmice, în primul rînd cu luna și soarele, și acest important subiect ne va reține în mai multe rînduri pe parcursul lucrării de față (vezi p. 229) Eliberarea finală nu poate fi obținută fără a cunoaște o etapă prealabilă de „cosmicizare”: nu se poate trece direct de la haos la libertate. Faza intermediară este „Cosmosul”, adică realizarea ritmului pe toate planurile vieții biomentale. Or, în structura Universului acest ritm ne este indicat prin rolul „unificator” jucat de astre și în special de lună. (Căci luna este cea care măsoară timpul și integrează într-un același ansamblu o infinitate de realități eterogene.) O bună parte din fiziologia mistică indiană se bazează pe identificare de „sori” și de „luni” în corpul omenesc.

Desigur, „cosmicizarea” nu este decît o fază intermediară pe care Patañjali de-abia o menționează, dar care prezintă o importanță excepțională în celelalte școli mistice indiene. Obținută după „unificare”, „cosmicizarea” continuă același proces: să refacă omul la alte proporții, colosale, să-i garanteze experiențe

macranthropice. Însă acest macranthropos nu poate avea nici el decît o existență provizorie. Căci scopul final nu va fi atins decît în clipa în care yoginul va reuși să se „retragă” către propriul său centru și să se desolidarizeze în întregime de Cosmos, devenind impermeabil la experiențe, necondiționat și autonom. Această „retragere” finală echivalează cu o ruptură de nivel, cu un act de reală transcendență. *Samādhi*, cu toate echivalențele sale tantrice, este prin însăși natura sa o „stare” paradoxală, căci el golește și în același timp umple pînă la sațietate ființa și gîndirea.

Să observăm că cele mai importante experiențe yogice și tantrice realizează un paradox asemănător. În *Prāṇāyāma*, viața coexistă cu reținerea suflului (reținere care este, într-adevăr, în flagrantă contradicție cu viața); în experiența tantrică fundamentală („întoarcerea seminței”) „viața” coincide cu „moartea”, „actul” redevine „virtualitate” (vezi p. 229). Se înțelege de la sine că paradoxul este implicat chiar în funcția ritualului indian (ca, de altfel, în orice alt ritual); căci, prin forța ritualului, un obiect oarecare încorporează divinitatea, un „fragment” (în cazul sacrificiului vedic, cărămida altarului) coincide cu „Întregul” (zeul Prajāpati), Ne-Ființa cu Ființa. Considerat din acest punct de vedere (al fenomenologiei paradoxului), *samādhi* se situează pe o linie bine cunoscută în istoria religiilor și a misticilor: cea a coincidenței contrariilor. Este adevărat că de data aceasta coincidența nu este numai simbolică, ci concretă, experimentală. Prin *samādhi* yoginul transcende contrariile și reunește, într-o experiență unică, vidul și preaplinul, viața și moartea, ființa și neființa. Mai mult: *samādhi*, ca toate stările paradoxale, echivalează cu o reintegrare a diferitelor modalități ale realului într-o modalitate unică: plenitudinea nediferențiată de dinaintea Creației, unitatea primordială. Yoginul care ajunge la *asamprajñāta samādhi* realizează de asemenea un vis ce obsedează spiritul uman de la începuturile istoriei sale; să coincidă cu Întregul, să recupereze Unitatea, să refacă nondualitatea inițială, să abolească Timpul și Creația (i.e. multiplicitatea și eterogenitatea cosmică); să abolească, în special, bipartiția realului în obiect-subiect.

Ne-am înșela grosolan considerînd această supremă reintegrare ca pe o simplă regresie în indistinctul primordial. Nu vom repeta niciodată îndeajuns că Yoga, asemenea atitor altor mistici, are ca deosebit planul paradoxului, și nu o banală și facilă extincție a conștiinței. După cum vom vedea, India cunoștea din

timpuri imemorabile multiplele „transe” și „extaze” obținute prin intoxicații, narcotice și toate celelalte metode elementare de golire a conștiinței; procedind corect, nu avem dreptul să includem *samādhi* în rîndul acestor nenumărate tipuri de evaziune spirituală. Eliberarea nu este asimilabilă „somnului profund” al existenței prenatale, chiar dacă, în aparență, recuperarea Totalității obținută prin enstaza nediferențiată se ascamănă cu beatitudinea preconștiinței fetale a ființei umane. Trebuie întotdeauna să ținem seama de următorul fapt, care este esențial: yoginul lucrează asupra tuturor nivelurilor conștiinței și ale subconștientului cu scopul de a-și deschide calea către transconștient (cunoașterea-posesiune a Sinelui, a lui *puruṣa*). El pătrunde în „somnul profund” și în „cea de-a patra stare” (*turiya*, starea cataleptică) cu o extremă luciditate, nu cade în autohipnoză. Importanța pe care toți autorii o acordă stărilor yogice *supra-conștiente* ne indică faptul că reintegrarea finală se face în această direcție, și nu într-o transă mai mult sau mai puțin profundă. Altfel spus, recuperarea prin *samādhi* a nondualității inițiale aduce acest element nou în raport cu situația primordială (cea care exista înaintea bipartiției realului în obiect-subiect): *cunoașterea unității și a beatitudinii*. Există „întoarcere la origine”, dar cu deosebirea că „cliberatul în viață” recuperează situația originară îmbogățită cu dimensiunile *libertății și ale transconștientului*. Cu alte cuvinte, el nu redobindește, în mod automat, o situație „dată”, ci reintegrează plenitudinea originară, după ce a instaurat acest mod de a fi inedit și paradoxal: *conștiința libertății* care nu există nicăieri în Cosmos, nici la nivelurile Vieții, nici la nivelurile „divinității mitologice” (zeii, *deva*), care nu există decît la Ființa Supremă, *Isvara*. Aici putem aprecia mai bine caracterul inițiativ al Yogăi, căci și în inițiere se „moare” pentru „a renaște”, dar noua naștere nu repetă „nașterea naturală”; candidatul nu regăsește lumea profană pentru care a murit în decursul inițierii, ci o lume sacră, ce corespunde unui nou mod de a fi, *inaccesibil la nivelul „natural” (profan) al existenței*

Am fi tentați să vedem în acest ideal – cucerirea conștientă a libertății – justificarea oferită de gîndirea indiană a faptului, la prima vedere absurd și de o crudă inutilitate, că omul există și că existența sa în lume este o suită neîntreruptă de iluzii, suferințe și deznădejdi. Căci, eliberîndu-se, omul întemeiază dimensiunea spirituală a libertății și o „introduce” în Cosmos și în Viață, adică în moduri de existență oarbe și sumbru condiționate



## ADNOTĂRI

<sup>1</sup> Așa cum remarcă S.N. Dasgupta (*Yoga as Philosophy and Religion*, pp. 87 și urm.), doar comentatorii tardivi — precum Vācaspati și Vijñāna Bhikṣu — cred că Iṣvara îndepărtează barierele create de *prakṛti*, bariere ce constituie puternice obstacole în calea yoginului.

<sup>2</sup> Silaba mistică OM intrupează esența mistică a întregului Cosmos. Ea este teofania însăși, redusă la starea de fonemă (vezi mai jos, p. 112)). Speculațiile privind silaba OM nu au limite. Cu toate acestea este interesant să constatăm că Vyāsa omologhează cunoașterea științelor mințirii cu o tehnică mistică, dat fiind că aici nu este vorba decît de repetarea silabei OM, și nicidecum de vreo speculație pe seama ei.

<sup>3</sup> Aceasta este cauza pentru care, cel mai adesea, novicele în *prāṇāyāma* adoarme de îndată ce a reușit să-și aducă ritmul respirației la ritmul respiratoriu caracteristic stării de somn.

<sup>4</sup> În *aśram*-urile himalayene Hardwar, Rishikesh, Svargashram, unde am locuit între septembrie 1930 și martie 1931, numeroși sannyasini ne-au mărturisit că scopul *prāṇāyāmei* este de a-l face pe practicant să pătrundă în starea *turiya*, starea „cataleptică”. Am observat noi înșine pe cite unii care-și petreceau o bună parte din zi și din noapte într-o profundă „meditație” în care respirația le era abia perceptibilă. Nu încapă nici o îndoială că stările „cataleptice” pot fi provocate în mod voluntar de yoginii experimentați. Misiunea dr Thérèse Brosse în India (vezi Ch. Laubry și Thérèse Brosse, „Documents recueillis aux Indes sur les yogins par l'enregistrement simultané du pouls, de la respiration et de l'électrocardiogramme”, *Presse Médicale*, nr. 83, 14 octombrie, 1936) a demonstrat că reducerea respirației și a contracției cardiace la un nivel care nu se constată de obicei decît în pragul unei morți iminente este un fenomen fiziologic autentic, pe care yoginii îl pot realiza prin forța voinței și nicidecum prin efectul autosugestiei. Se înțelege de la sine că un asemenea yogin poate fi îngropat fără nici un risc. „Reducerea respirației are loc într-o asemenea măsură încît unii pot, fără prejudicii, să se lase îngropați de vii pentru un timp dat, păstrînd un cubaj de aer care ar fi total insuficient pentru a le asigura supraviețuirea. Mica rezervă de aer este destinată, după ei, să le permită, în cazul în care un accident i-ar scoate, în decursul experienței, din starea yogică și i-ar pune în pericol, să execute cîteva inspirații pentru a reintra în această stare” (Dr J. Fillozat, *Magie et Médecine*, Paris, 1943, p. 115-116). Cf. *id.*, *Journal Asiatique*, 1937, pp. 521-522.

<sup>5</sup> Cf. R. Mitra, *Yoga Aphorisms with the commentary of Bhoja Raja* (Calcutta, 1883), pp. 42-43. notă. Cf. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, pp. 145-147; Röscl, *Die psychologischen Grundlagen*, pp. 32-36 etc.

<sup>6</sup> Se știe că, după anumiți autori — și în primul rînd Max Horten, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik* (2 vol., Heidelberg, 1927-1928) — sufismul ar fi suferit o puternică influență indiană. Louis Massignon demonstrase deja caracterul exagerat al acestei teze (*Essai sur*

les origines du lexique technique de la vie mystique musulmane, Paris, 1922, pp. 63-80) și de curînd Mario Moreno a ajuns la rezultate negative privind însemnătatea contribuției indiene la tradiția mistică islamică (op. cit., pp. 210 și urm.). Dar problema mai specială a originii acestei tehnici respiratorii musulmane rămîne deschisă.

<sup>7</sup> „Primul martor, datat cu certitudine, al rugăciunii lui Iisus combinată cu o tehnică respiratorie” (Jean Gouillard, *Petite Philocalie*, p. 185).

<sup>8</sup> Conform unor surse taoiste, scopul acestei respirații este să imite respirația fetusului în pîntecele matern. „Revenind la bază, întorcîndu-ne la origine, izgonim bătrînețea, ne întoarcem la starea de fetus”, se spune în prefața la *T'ai-si K'ou K'ue* (*Formule orale ale respirației embrionare*), cit. după Maspéro, „Les procédés de «Nourrir le Príncipe Vital» dans la religion taoïste ancienne” (*Journal Asiatique*, aprilie-iunie, 1937, p. 198).

<sup>9</sup> Așa cum vom vedea mai departe, meditația yogică joacă un rol de seamă în tehnicile budiste.

<sup>10</sup> Semnificațiile termenului *samādhi* sînt: unire, totalitate; absorbi-re în, concentrare totală a spiritului; împreunare. Este tradus în general prin „concentrare”; dar în acest caz există riscul unei confuzii cu *dhāraṇā*. Acesta este motivul pentru care am preferat să-l traducem prin *en-stasis*, stază, împreunare.

<sup>11</sup> Transa hipnotică este realizată, desigur, prin mijloace yogice, fără a fi ea însăși o experiență yogică. Episodul lui Vipulā dovedește că hipnoza este cunoscută și descrisă cu destulă precizie chiar și în literatura netehnică. Vezi de asemenea mai departe, p. 137.

<sup>12</sup> Cf. S.N. Dasgupta, *Yoga Philosophy*, pp. 352 și urm. Sigurd Lindquist a consacrat o carte întreagă, *Die Methoden des Yoga* (Lund, 1932), demonstrării caracterului hipnotic al experiențelor yogice. Un minim de contact trăit cu Yoga l-ar fi scutit de o teză atît de imprudentă.

<sup>13</sup> A fost încă de mult timp remarcat paralelismul dintre cele patru *samprajñāta samādhi* și cele patru *dhyāna* budiste. Cf. Nota II, 4.

<sup>14</sup> Să reamintim că *saṃjama* desemnează ultimele etape ale tehnicii yogice, și anume: concentrarea (*dhāraṇā*), „meditația” (*dhyāna*) și *samādhi*.

<sup>15</sup> Bhoja (ad Y.-S., III, 44) dă următoarea listă a celor opt „mari puteri” (*mahāsiddhi*) ale yoginului: 1) *aṅgiman* (micșorare), adică puterea de a deveni la fel de mic precum atomii; 2) *laghiman* (ușurință) puterea de a deveni la fel de ușor ca lîna; 3) *gariman* (greutate); 4) *mahiman* (nemărginire), puterea de a atinge orice obiect, la orice distanță (de exemplu luna etc.); 5) *prāhāmya* (voință irezistibilă); 6) *īśitva* (supremația asupra corpului și a *manas*-urilor); 7) *vaśitva* (stăpînirea elementelor); 8) *kāmāvasāyitva* (satisfacerea dorințelor). Vezi și Nota II, 5.

<sup>16</sup> *Vijñāna Bhikṣu* se desparte aici de interpretarea lui Vyāsa și a lui Vācaspati Miśra (ad Y.-S., I, 19): acceștia din urmă înțeleg termenul *bhava* ca raportîndu-se la „lume” și la viața „mundană, profană”. Sensul *sūtrei* ar fi, în acest caz, următorul: zeii se bucură de un *samādhi* provocat prin mijloace profane (*bhava*), și nu: zeii se bucură de un *samādhi*.

provocat prin mijloace naturale (adică în mod spontan), după cum înțelege Vijñāna Bhikṣu.

<sup>17</sup> Patañjali (Y. S., I, 20) reamintește cele cinci mijloace prin care yoginul obține *asamprañāta samādhi*: întoarcerea în calea Yogăi (*śrad-dha*), energia (*vīrya*), memoria (*smṛtī*), *samādhi* și înțelepciunea (*prajñā*). În realitate, Patañjali reia în această *sūtra* anumite „membre ale Yogăi” (*yogāṅga*) prin mijlocirea cărora se obține eliberarea. Vijñāna Bhikṣu (*op. cit.* p. 18) sugerează că în cazul în care ar ezita să aplice vreunul din aceste mijloace, yoginul ar putea dobîndi *asamprañāta samādhi* prin devoțiunea față de Dumnezeu (*cf.* Y. S., I, 23), căci, adaugă el, devoțiunea cheamă grația lui Dumnezeu. Dar, așa cum am spus deja, Vijñāna Bhikṣu evidențiază întotdeauna aspectul teistic și mistic al Yogăi.

<sup>18</sup> Pentru o analiză a „situației impersonale” a unui *jīvanmukta* care nu dispune decât de o „conștiință-martor”, fără nici o referință la eu, vezi Roger Godel, *Essai sur l'expérience liberatrice* (Paris, 1952). Să precizăm că starea de *jīvanmukta* se poate obține și prin alte mijloace decât cele propuse de Yoga clasică, însă nu ne putem pregăti s-o obținem decât utilizînd disciplinele yogice de meditație și concentrare.

<sup>19</sup> Vezi studiul nostru: „Symbolismes indiens du Temps et de l'Éternité”, în volumul: *Images et Symboles* (Paris, 1952), pp. 73-119.

<sup>20</sup> *Cf.* articolul nostru: „Cosmical Homology and Yoga” (*Journal of the Indian Society of Oriental Art*, iunie-decembrie 1937, pp. 188-203).

### CAPITOLUL III

## YOGA ȘI BRAHMANISMUL

### Asceți și „extatici” în Vede

Am expus pînă acum doctrinele și tehnicile yogice așa cum se găsesc ele sistematizate și formulate în tratatele *Yoga-Sūtra* ale lui Patañjali și în comentariile lor. Dar, spre deosebire de alte *dārśana*, *yogadārśana* nu este exclusiv un „sistem filozofic”: ea influențează, dacă se poate spune astfel, un mare număr de practici, credințe și aspirații panindiene, Yoga este pretutindeni prezentă, atît în tradiția orală indiană, cît și în literaturile sanscrită și vernaculară. Evident, această Yoga proteiformă nu se aseamănă întotdeauna cu sistemul „clasic” al lui Patañjali: este vorba mai curînd de clișee tradiționale cărora vin să li se adauge în decursul epocilor un număr crescînd de practici și credințe „populare”. Într-o asemenea măsură încît Yoga a sfîrșit prin a deveni o dimensiune specifică a spiritualității indiene. Acest prestigiu; această prezență proteiformă ridică o problemă încărcată de consecințe: nu este oare Yoga o creație autohtonă a întregii Indii, produsul nu doar al indo-europenilor, dar de asemenea, și mai ales, al populațiilor preariene?

Pe scurt, s-ar putea spune că Yoga a ajuns să se impună ca o tehnică universal valabilă, avînd la bază două tradiții: 1) cea a asceților și „extaticilor” atestați începînd cu *Rig-Veda* și 2) simbolismul *Brāhmaṇelor*, în special speculațiile care justifică „interiorizarea sacrificiului”. Acest proces milenar de integrare, care a dus la una din cele mai mari sinteze spirituale ale Indiei, ilustrează în mod strălucit ceea ce se numește fenomenul de hinduizare; mecanismul său se va clarifica pe măsură ce ne apropiem de Evul Mediu.

În *Vede* nu se remarcă decît rudimente din Yoga clasică; dimpotrivă, aceste vechi texte atestă unele discipline ascetice și ideologii „extatice” care, fără a avea întotdeauna raporturi directe cu Yoga propriu-zisă, au sfîrșit prin a fi integrate în tradiția yogică. Acesta este motivul pentru care le reamintim aici. Nu



trebuie să confundăm însă cele două categorii de fapte spirituale; metode ascetice, tehnici ale extazului sînt atestate și la ceilalți indo-europeni, ca să nu mai vorbim de celelalte popoare asiatice, în timp ce Yoga nu se întîlnește decît în India și în culturile influențate de spiritualitatea indiană.

Astfel, un imn din *Rg Veda* (X, 136) vorbește despre un *muni* cu plete lungi (*keśin*), îmbrăcat cu „jag brun”, „centură de vînt” și în care „intră zeii” (strofa 2). El declară: „în beția extazului noi încălecăm vîntul. Voi, muritorii, n\_u puteți zări decît corpul nostru” (strofa 3). *Muni* zboară prin aer (strofa 4), el este calul vîntului (*Vāta*), prietenul lui *Vāyu*, „îmboldit de zei”; el locuiește cele două oceane, cel de la răsărit și cel de la asfințit (strofa 5; cf. *Ath. Veda* XI, 5, 6 ; XV, 7, 1); „el merge pe urmele ființelor *Apsara*, *Gandharva* și ale fiarelor sălbatice, el cunoaște gîndurile” (strofa 6) și „bea împreună cu Rudra cupa de otravă”. S-a dorit să se vadă în acest *muni* cu plete lungi prototipul yoginului. În realitate este vorba despre un soi de extatic care nu prezintă decît vagi asemănări cu un yogin, cea mai însemnată fiind puterea de a zbura prin aer, însă această *siddhi* este un prestigiu magic universal răspîndit (vezi p. 238). Aluziile la calul vîntului, la otrava pe care o bea împreună cu Rudra, la zeii pe care îi încorporează indică mai curînd o tehnică șamanizantă. Mai importantă este descrierea „extazului”: *muni* „dispare în spirit” abandonîndu-și corpul, el ghicește gîndurile altora și locuiește „cele două oceane”. Tot alîtea experiențe ce depășesc sfera profanului, stări de conștiință avînd o structură cosmică, realizabile și prin alte mijloace decît extazul (mai sus, p. 81). Întrebuițarea acestui termen este obligatorie ori de cîte ori dorim să desemnăm o experiență și o stare de conștiință de anvergură cosmică, deși nu întotdeauna este vorba despre un „extaz” în sensul propriu al cuvîntului.

*Vedele* mai evocă și alte experiențe supranormale, în legătură cu personaje mitice (*Eḱavrātya*, *Brahmacārin*, *Vena* etc.) care reprezintă probabil arhetipurile divinizate ale anumitor asceți și magicieni. Divinizarea omului, „omul-zeu”, rămîne un motiv dominant al spiritualității indiene. *Eḱavrātya*, deja atestat în celebrul și obscurul imn din *Atharva Veda* (XV, 1) este considerat de *Jaiminiya Upanisad Brāhmaṇa* (III, 21) divinitatea originară a *vrātya*-șilor, iar în *Praśna Up.* și *Culika Up.* ca un fel de Principiu cosmic (Hauer, *Der Vratya*, pp.306 și urm.). *Eḱavrātya* reprezintă foarte probabil modelul exemplar al acestui grup misterios, *vrātya*-șii, în care unii au vrut să vadă asceți șivaiți (Carpentier), mistici (*Chaṭṭopādhyaya*), precursori ai yo-

ginilor (Hauer) sau reprezentanți ai unei populații nonariene (Winternitz; vezi nota III, 1). O carte întreagă din *Atharva Veda* (XV) le este consacrată, dar textul este obscur: reiese totuși că acești *vrātya* practicau asceza (stau în picioare un an etc.), cunoșteau o disciplină a suflurilor (asimilate diferitelor regiuni cosmice: A.V. XV, 14, 15 și urm.), își omologau corpul cu macrocosmosul (18, 1 și urm.). Această confrerie mistică era totuși importantă, căci un sacrificiu special, *vrātyastoma*, fusese stabilit pentru reintegrarea membrilor săi în societatea brahmanică. Textele consacrate *vrātyastomei* și *mahāvratei* (rit solstițial în care supraviețuiesc numeroase elemente arhaice) ne permit să întrezărim aceste misterioase personaje: purtau un turban, erau îmbrăcate în negru și își aruncau pe umeri două piei de berbec, una neagră, cealaltă albă; ca însemn aveau un baston ascuțit, o podoabă în jurul gâtului (*niška*) și un arc neînțordat (*jyāhroḍa*). Bastonul-lance (prototip al *śūla*-ului și-*vait*?) și arcul, arme magice prin excelență, se regăsesc în anumite șamanisme asiatice.<sup>1</sup> Un car tras de un cal și un catir le servea drept loc de sacrificiu. În timpul sacrificiului *vrātyastoma*, mai erau însoțiți și de alte personaje, cele mai de seamă fiind un *māgadha* și o *puṃscalī* (*Ath. Veda*, XV, 2); primul pare să fi îndeplinit rolul de cantor, *puṃscalī* fiind, literal, o prostituată: cu ocazia *mahāvratei*, ea se împreună ritual cu *māgadha* (sau cu un *brahmacārin*: *Jaiminiya Brāhmaṇa* II 404 și urm.); *Apastamba Srauta Sūtra*, XXI, 17, 18 etc.; Hauer, *op. cit.*, p. 264). Această din urmă ceremonie comporta un anumit număr de elemente de magie arhaică a fertilității: dialoguri injurioase și obscene, legănare rituală, împreunare sexuală.

Unirea sexuală este atestată în religia vedică (cf. imnul erotic din *Ath.-Veda* XX, 136; *aśvamedha* etc.), dar nu va deveni o tehnică mistică decât după triumful tantrismului (vezi mai jos, p. 222). În timpul ritului *mahāvratei*, *hotṛ* se dădea într-un leagăn și făcea aluzie la cele trei sufluri, *prāṇa*, *vyāna* și *apāna* (*Sāṅkhāyana Srauta Sūtra*, XVII; Hauer, 258 și urm.); avem probabil de a face aici cu o disciplină respiratorie implicând oprirea respirației, însă este puțin plauzibil ca acest exercițiu să fi fost deja o *prāṇāyāma*.<sup>2</sup> Tot în timpul *mahāvratei*, *hotṛ* atingea cu o ramură de *udumbara* o harpă cu o sută de corzi, zicind: te lovesc pentru *prāṇa*, *āpana* și *vyāna*. Balansoarul este denumit „navă care duce în cer”, sacrificatorul „pasăre ce-și ia zborul către cer” (*Tāṇḍya Mahā-Brāhmaṇa*, V, 1, 10); tinerele fete care dansau în jurul focului erau și ele păsări zburînd spre cer (*ibid.*, V, 6, 15). Imaginile bărcii celeste și ale păsării revin deseori în

literatura brahmanică; de altfel, ele nu aparțin exclusiv tradiției indiene, deoarece se află chiar în centrul ideologiei șamanice, a simbolismului „Centrului Lumii” și a zborului magic. Cît despre leagăn, el joacă un rol în riturile fertilității, dar este de asemenea atestat în contexte șamanice.<sup>3</sup>

Tot acest complex este destul de încilcit, iar tradițiile păstrate de texte sînt confuze și uneori contradictorii. Pe lângă Eka-vrātya, arhetipul divinizat al vrātya-șilor, se găsește Brahmācārin, conceput și el ca un personaj de anvergură cosmică: inițiat, îmbrăcat în piele de antilopă neagră, cu o barbă lungă, Brahmācārin călătorește de la Oceanul oriental la Oceanul septentrional și creează lumile; este slăvit „ca un embrion în sinul nemuririi”; îmbrăcat în roșu, el practică *tapas* (*Ath. Veda*, XI, 5, 6-7). În *mahāvra*ta, am văzut, un brahmācārin (=magadha) se împreună ritual cu *puṇścali*.

Este permis să presupunem că vrātya reprezentau o confrerie misterioasă aparținînd avangardei invadatorilor arieni (Hauer). Ei nu se deosebeau totuși prea mult de Keśin-ii rigvedici; în anumite comentarii, Rudra este denumit vrātya-pati (Hauer, p. 191), iar *Mahābhārata* păstrează încă termenul vrātya pentru a le desemna pe bacantele șivaite (*ibid.*, 233 și urm.). Aceste tendințe orgiastice nu trebuie să umbrească structura cosmică a experiențelor lor „mistice”. Or, acest tip de experiențe deținea un rol esențial și la populațiile aborigene, preariene, ceea ce face uneori dificilă separarea aportului indo-european de substratul prearian; la sosirea lor în India, indo-europenii mai păstrau încă și ei un anumit număr de elemente de cultură arhaică.

### Tapas și Yoga

Echivalența dintre arhaismul religios indo-european și cel al aborigenilor este foarte bine pus în lumină de practica și teoria *tapas*-ului. Acest termen (literal „căldură, ardoare”) desemnează efortul ascetic în general. *Tapas* este atestat cu claritate în *Rg Veda* (cf. de exemplu VIII, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1; 109, 4 etc.), iar puterile sale sînt creatoare atît pe plan cosmic, cît și pe plan spiritual: prin *tapas*, ascetul devine clarvăzător și chiar îi încorporează pe zci. Prajāpati creează lumea „încălzindu-se” prin asceză într-o măsură cu totul ieșită din comun (*Aitareya Brāhmaṇa* V, 32, 1); el o creează, într-adevăr, printr-un fel de transpirație magică. Pentru speculația brahmanică, Pra-

jāpati era el însuși produsul *tapas*-ului: la începuturi (*agre*) Ne-Ființa (*asat*) se făcu spirit (*manas*) și se-ncălzi (*atapyata*) dînd naștere fumului, luminii, focului și în sfîrșit lui Prajāpati (*Taitt. Br.* II, 2, 9, 1-10; în alte texte, Ne-Ființa este reprezentată de Apele primordiale, cf. *Śatapatha Br.*, XI, 1, 6, 1). Or, cosmogonia și antropogonia prin transpirație sînt motive mitice care se întîlnesc și în alte locuri (de exemplu, în America de Nord). Ele sînt foarte probabil legate de o ideologie șamanistă: se știe că șamanii nord-americani se așezau în etuve pentru a provoca o transpirație abundentă (lucrarea noastră *Le Chamanisme*, p. 302 etc.). Acest obicei nu este de altminteri decît un aspect al unui complex ideologic mai vast, anterior șamanismului propriu-zis: am numit „căldura magică” și „stăpînirea focului” (cf. *Le Chamanisme*, pp. 327, 386 și urm., 412 și urm.). Sporirea magică a căldurii corpului sau „stăpînirea” focului pînă la a deveni insensibil la dogoarea jarului sînt două prestigii universal atestate la vraci, șamani și fahiri. Or, așa cum vom vedea mai departe (p. 280), una din tehnicile specifice yogăi tantrice constă tocmai în producerea căldurii interioare („căldura mistică”). Continuitatea dintre cea mai veche tehnică magică cunoscută și Yoga tantrică este, în privința acestui aspect particular, incontestabilă.

„Asudarea creatoare” și producerea magică a căldurii erau cunoscute și indo-europenilor. Cuplul uman s-a născut din sudoarea lui Ymir, iar Ahura Mazda a creat omul făcînd să asude trupul lui Gajōmard. Eroul irlandez Cuhulin iese atît de „încins” în urma primei sale isprăvi războinice (echivalentul unei înfîșeri militare), încît face să sară doagele și scîndurile butoiului în care fusese pus: aceeași „furie arzătoare” la Baîradz, eroul Naștilor caucazieni.<sup>4</sup> După cum a arătat Georges Dumézil, mai mulți termeni ai vocabularului „eroic” indo-european — *furor*, *ferg*, *wut*, *ménos* — exprimă tocmai „căldura extremă” și „mînia” care caracterizează, la alte niveluri ale sacralității, încorporarea *puterii*. Numeroase episoade ale mitologiei sau ale folclorului religios indian ni-i arată pe zei sau pe muritori prefăcuți în cenușă prin forța *tapas*-ului unui mare ascet. Indo-europenii cunoșteau tehnica și ideologia „căldurii magice” deoarece mai aparțineau încă unui orizont spiritual arhaic, asemenea altor grupe etnice ale Asiei. Dar în primul rînd în India s-au dezvoltat, cu o amploare necunoscută într-altă parte, practicile ascezei și s-a elaborat o ideologie extrem de complexă în jurul noțiunii de *tapas*. Altfel spus, această tradiție magică, de un incontestabil arhaism și universal răspîndită, a cunoscut pe pămîntul Indiei



o înflorire desăvârșită, ce nu-și are perechea nicăieri altundeva în lume (Cf. Nota III, 3).

Este important de știut cum a asimilat tehnica yogică *tapas-ul*.<sup>5</sup> O remarcă preliminară: această „încălzire” rituală nu era rezervată exclusiv asceților și „extaticilor”. Sacrificiul *somei* necesita din partea sacrificatorului și a soției sale săvârșirea ritualului *dīkṣā*, rit de consacrare comportînd veghea ascetică, meditația în tăcere, postul și „căldura”, *tapas-ul* – iar acest rit putea să dureze de la o zi pînă la un an. Or, sacrificiul *somei* era printre cele mai importante ale Indiei vedice și brahmanice; ceea ce revine la a spune că *tapas* făcea parte din experiența religioasă a întregului popor indian. Pare să rezulte de aici că, teoretic, nu exista soluție de continuitate între ritual și tehnicile ascetice și contemplative: deosebirea dintre sacrificator și *tapasvin* a fost, la origine, o deosebire de grad. Continuitatea dintre ritual și asceză se observă și într-alte părți: în lumea creștină laici și călugării rostesc aceleași rugăciuni și urmează același calendar religios, deși gradul experiențelor lor personale diferă. Este însă important să subliniem unitatea concepțiilor fundamentale care a existat începînd cu epoca vedică, pentru a înțelege mai bine sensul sintezelor hinduiste ulterioare, realizate îndeosebi prin asimilarea și omologarea valorilor religioase extra-brahmanice și chiar extra-ariene.

Or, *tapas*, care se obține prin post, prin veghea în preajma focului etc., se obține și prin reținerea respirației. Oprirea suflului începe să joace, mai ales din epoca *Brāhmaṇelor*, un rol ritual: nu trebuie să se respire în timp ce se cîntă *Gāyatrīstotra* (*Jaim.-Br.* III, 3, 1; cf. *Kauśīt. Br.*, XXIII, 5). Ne reamintim aluziile la sufluri din *Atharva Veda* (XV, 15-18). Mai precisă este informația din *Baudhāyana Dharma Sūtra*, IV, 1, 24 după care căldura magică se produce reținînd suflul (*Majjhimanikāya*, I, 244 etc. ne transmite aceeași tradiție). Se vede în ce sens sînt îndreptate toate aceste indicații: pentru consacrarea în vederea sacrificiului *somei*, trebuie să practici *tapas-ul* și să devii „arzător”, „căldura magică” fiind semnul prin excelență al depășirii condiției umane, al ieșirii din „profan”. Dar căldura poate fi produsă și prin disciplina sau oprirea suflului, ceea ce va permite asimilarea, pe de o parte, a tehnicilor yogice cu metodele ortodoxe, brahmanice, iar pe de altă parte a yoginului cu *tapasvin-ul*; în sfîrșit, se întrezărește deja îndrăzneța omologare a sacrificiului vedic cu tehnicile extazului.

Această omologare a devenit posibilă mai ales datorită speculațiilor *Brāhmaṇelor* în jurul sacrificiului. Inutil să reamintim

importanța acestuia încă din timpurile vedice. El este atotputernic. Zeii înșiși subzistă grație ofrandelor rituale: „Sacrificiul, o, Indra, este cel care te-a făcut atât de puternic... Cultul este cel care ți-a ajutat fulgerul pe când nimiceai Dragonul” (*Rg Veda*, III, 32, 12). Sacrificiul este principiul vieții și sufletul tuturor zeilor și al tuturor ființelor (*Sathapata Br.*, VIII, 6, 1, 10 etc.). La început, zeii erau muritori (*Taitt. Saṃhitā*, VIII, 4, 2, 1 etc.); ei au devenit divini și nemuritori prin sacrificiu (*ibid.*, VI, 3, 4, 7; VI, 3, 10, 2 etc.); ei trăiesc din darurile pământului, așa cum oamenii trăiesc din darurile Cerului (*ibid.*, III, 2, 9, 7 etc.). Dar, în primul rând, sacrificiul exprimă, la nivelul acțiunii, „fapte”, dorința de a reface lumea, de a reuni membrele lui Prajāpati.<sup>6</sup> Se cunoaște mitul: pe când Prajāpati crea lumea, membrele sale se detașară, iar zeii l-au „recompus” (*Taitt. Br.* I, 2, 6, 1 etc.). Prajāpati este reconstituit prin sacrificiu (*Taitt. Saṃhitā*, V, 5, 2, 1), dar aceasta se poate înțelege și în sensul că Prajāpati este refăcut pentru ca el să repete cosmogonia, iar lumea să dureze, să se perpetueze. După cum remarcă Sylvain Lévi (*op.cit.*, pp. 79-80), sacrificiul nu se înfăptuiește, el se prelungește, se continuă: sacrificiul trebuie împiedicat să se desfacă.

Această descriere paradoxală a sacrificiului – ca o continuitate care este în același timp o întoarcere la unitatea primordială, la plenitudinea lui Prajāpati de dinaintea Creației – nu-i compromite funcția esențială: cea de a asigura „a doua naștere”. Într-adevăr, simbolismul inițiativ al sacrificiului este întărit de simbolismul său sexual și ginecologic. Textele sînt clare (cf. S. Lévi, pp. 104 și urm.). *Aitareya-Brahmaṇa* (I, 3) face o expunere precisă a sistemului de omologare: „Preoții îl transformă în embrion pe cel căruia îi dau *dikṣā*. Ei îl stropesc cu apă; apa este sămînța virilă [...]. Îl face să intre într-un șopron special: șopronul special este *uterul* din care vine *dikṣā*; ei îl fac astfel să intre în uterul care-i convine. Îl acoperă cu un veșmînt; veșmîntul este amniosul [...]. Deasupra se așterne o piele de antilopă neagră; corionul este, într-adevăr, deasupra amniosului [...]. El are pumnii strînși; într-adevăr, embrionul are pumnii strînși atîta timp cît se află în pîntecele mamei; copilul are pumnii strînși cînd se naște [...]. El dezbracă pielea de antilopă ca să intre în baie; iată motivul pentru care embrionii vin pe lume lipsiți de corion. El își păstrează veșmîntul ca să intre în el și iată motivul pentru care copilul se naște cu amniosul asupra sa.”

Această simbolistică nu este o creație a *Brahmaṇelor*. Inițiatul a fost în mod universal asimilat cu un nou-născut și nu lipsesc exemplele în care coliba inițiativă era considerată pînte-

cul unui monstru (Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp.225 și urm.): candidatul se găsea acolo „înghițit”, din punct de vedere ritual „mort”, dar și în stare de embrion. Cum scopul sacrificiului era obținerea, după moarte, a cerului (*svarga*), șederea alături de zei, sau calitatea de zeu (*devātma*), regăsim și aici simetria cu concepția fundamentală a inițierii arhaice, care-și propunea să le asigure inițiaților cea mai bună condiție dincolo de mormint. Mai mult: inițierea nu se reducea la ritualul morții și al renașterii, ea comporta și o gnoză secretă. Or, „știința” *Brāhmaṇelor*, deși se concentrează asupra misterelor sacrificiului, joacă de asemenea un rol însemnat.<sup>7</sup> „Această lume (lumea zeilor) aparține doar celor care știu” (*Śathapata Br.*, X, 5, 4, 16). În *Brāhmaṇe*, propoziția „cel ce știe astfel” (*ya evam veda*) este foarte des repetată. Cu timpul, „știința” sacrificiului și a tehnicilor liturgice își pierde valoarea, și o nouă știință, cea a *cunoașterii lui Brāhman*, vine să-i ia locul. În acest fel, calea le este deschisă și lor upanișadici și, mai târziu, maștrilor *Sāṃkhya*, pentru care adevărata știință este suficientă în vederea eliberării. Căci „sacrificiile sînt asemenea unor pirogi plutind în plin ocean și care se pot scufunda în orice clipă”, va spune *Muṇḍaka Upanișad* (I, 2, 7).

### „Interiorizarea rituală”

Sacrificiul a fost de timpuriu asimilat cu *tapas*-ul. Zeii au obținut nemurirea nu doar prin sacrificiu (mai sus, p. 101), dar și prin asceză. *Rg Veda* (X, 167, 1) afirmă că Indra a forțat cerul prin *tapas*, iar *Brāhmaṇele* duc această idee foarte departe: „Zeii și-au cîștigat rangul divin prin austeritate” (*Taitt. Br.*, III, 12, 3, 1 etc.). Căci și *tapas* este un „sacrificiu”. Dacă într-un sacrificiu vedic li se oferă zeilor *soma*, unt topit și focul sacru, în practica ascetică li se oferă un „sacrificiu interior” în care funcțiile fiziologice se substituie libațiilor și obiectelor rituale. Respirația este frecvent identificată cu o „libație neîntreruptă”. *Vaikhānā-sasmārta sūtra*, II, 18, vorbește despre *prāṇāgnihotra*, adică „sacrificiul zilnic în respirație”.<sup>8</sup> Concepția acestui „sacrificiu interior” este o concepție fecundă, care va permite chiar și asceților și misticilor celor mai autonomi să se mențină în sinul brahmanismului și mai târziu al hinduismului.

Iată un text brahmanic în care *prāṇāyāma* este omologată cu unul dintre cele mai renumite tipuri de sacrificiu vedic, *agnihotra* (ofrandă focului, pe care fiecare stăpîn al casei trebuia s-o

practice zilnic, dimineața înainte de răsăritul soarelui, seara după asfințit): „ei îl numesc *agnihotra* interior”. Atâta timp cât vorbește, omul nu poate respira, și atunci el își jertfește respirația cuvîntului; atîta timp cât respiră, el nu poate vorbi, și atunci își jertfește cuvîntul respirației. Acestea sînt cele două ofrande continue și nemuritoare; în veghe și în somn, omul le oferă fără întrerupere. Toate celelalte jertfe au un scop și participă la natura faptei (*karma*). Cei vechi, cunoscînd acest adevărat sacrificiu, nu ofereau *agnihotra*” (*Kauṣītaki-Brāhmaṇa Upaniṣad*, II, 5).

Aceeași concepție o întîlnim, sub o formă mai discretă, în *Chāndogya Up.*, V, 19-24: adevăratul sacrificiu constă în jertfele aduse suflurilor; „cel ce oferă *agnihotra* fără ca s-o știe (*sa ya idam avidvān*) este asemenea celui care ar aduce prinos în cenușă” (V, 24, 1). Această formă de sacrificiu este desemnată în general cu termenul de „sacrificiu mental”. Noi am denumi-o mai curînd „interiorizare rituală”, căci ea implică, în afara rugăciunii mentale, o asimilare profundă a funcțiilor fiziologice cu viața cosmică. Omologarea organelor și a funcțiilor fiziologice cu regiunile și ritmurile cosmice este un fapt panindian. Îi găsim deja urma în *Vede*, dar, la drept vorbind, numai în tantrism (și aceasta datorită, în bună măsură, aportului experimental al tehnicilor yogice) ea va dobîndi coerența unui „sistem”.

Textele pe care tocmai le-am citat se referă, fără îndoială, la anumiți asceți care practicau *prāṇāyāma*, omologată de ei cu sacrificiul concret numit *agnihotra*. Acesta este doar un exemplu de validare, de către tradiția ortodoxă, a unui exercițiu lipsit prin el însuși de legături cu această tradiție. Or, omologarea are drept consecință practică substituția (pe care o justifică). Asceza se transformă astfel într-un echivalent al sacrificiului, al ritualului vedic. Din acel moment devine lesne de înțeles cum au pătruns celelalte practici yogice în tradiția brahmanică și cum au fost ele acceptate acolo.

Nu trebuie, de altfel, să ne imaginăm că această omologare a decurs într-o direcție unică. Nu întotdeauna adepții fervenți ai practicilor yogice au fost cei care au încercat să obțină din partea brahmanismului validarea poziției și a metodei lor. Ortodoxia însăși a luat destul de des inițiativa. Numărul infim de „crezîi” care au marcat cei trei mii de ani de viață religioasă indiană se datorează, concomitent cu eforturile neîntrerupte ale nenumăratelor secte și curențe de a se valida în sinul tradiției, și continuei acțiuni asimilatoare și „hinduizante” a ortodoxiei. În India, ortodoxia semnifică, înainte de orice, dominația spiri-



tuală a unei caste, cea a brahmanilor. „Sistemul” său teologic și ritual poate fi redus la două elemente fundamentale: 1) *Vedele* sînt considerate ca formînd un *corpus* scriptural inalterabil; 2) sacrificiul are de departe cea mai mare importanță. Cele două elemente sînt prin excelență „statice”. Și totuși, istoria religioasă a Indiei indo-ariene ni se dezvăluie ca esențial dinamică, în perpetuă transformare. O dublă acțiune explică acest fenomen, acțiune amorțată și susținută pînă de curînd de ortodoxia brahmanică: 1) grație hermeneuticii, *Vedele* au fost reinterpretate fără încetare; 2) grație omologărilor mitice, rituale sau religioase, întreaga complexitate culturală și mistică extra-ortodoxă a fost redusă, ca să zicem așa, la un numitor comun și, în final, absorbită de ortodoxie. Asimilarea de către hinduism a divinităților „populare”, autohtone, rămîne un fenomen actual (vezi Nota IV, 4).

Evident, ortodoxia nu opera absorbția decît în momentele de criză, adică atunci cînd vechile sale scheme rituale și doctrinale nu-î mai satisfăceau propriile elite și cînd importante „experiențe” și propovăduiri ascetico-mistice avuseseră loc *extra muros*. Se poate distinge, de-a lungul întregii istorii, o reacție împotriva schematismului ritual brahmanic și de asemenea împotriva excesului de „abstractizare”, reacție al cărei punct de plecare se află în chiar sinul societății indiene. Această reacție își va spori amploarea pe măsura creșterii gradului de „brahmanizare” și „hinduizare” a Indiei, adică al intensificării absorbției elementelor extra-brahmanice și extra-ariene.

### Simbolism și gnoză în Upanișade

Upanișadele au reacționat și ele, în maniera lor, împotriva ritualismului. Ele sînt expresia experiențelor și a meditațiilor efectuate la marginea ortodoxiei brahmanice. Upanișadele răspundeau necesității de absolut pe care schemele abstracte ale ritualismului erau departe de a o putea satisface. *Ṛși*-ii upanișadici împărtășeau, în această privință, poziția yoginilor: și unii și alții abandonează ortodoxia (sacrificiul, viața civilă, familia) și, cu toată modestia, încep să caute absolutul. Este adevărat că Upanișadele se mențin pe linia metafizicii și a contemplației, pe cînd Yoga se folosește de asceză și de tehnica meditativă. Dar aceasta nu duce nicicînd la întreruperea osmozei dintre mediile upanișadice și cele yogice. Anumite metode yogice sînt chiar acceptate de Upanișade, în calitate de exerciții preliminare de

purificare și de contemplație. Nu intrăm aici în detalii; din masa considerabilă a speculațiilor upanișadice vom reține doar aspectele ce interesează în mod direct subiectul nostru. (Texte și bibliografii în Nota III, 5.) Se știe că marea descoperire a Upanișadelor a fost articularea sistematică a identității dintre *ātman* și *brahman*. Or, dacă se ține seama de ceea ce semnifică *brahman* începând cu timpurile vedice, descoperirea upanișadică implica următoarea consecință: nemurirea și puterea absolută deveneau accesibile oricărei ființe care se străduia să înțeleagă gnoza, să-și însușească cunoașterea misterelor, căci *brahman* reprezenta toate acestea: el era nemuritorul, nepieritorul, puternicul.

Într-adevăr, dacă este greu să rezumăm într-o singură formulă toate semnificațiile pe care *brahman* le-a dobândit în textele vedice și postvedice, este incontestabil că acest termen exprima realitatea ultimă și imperceptibilă, *Grund*-ul oricărei manifestări cosmice și-al oricărei experiențe și, prin urmare, *forța* întregii Creații, fie ea cosmologică (Universul) sau numai rituală (sacrificiul). Inutil să reamintim numărul aproape nelimitat al identificărilor și omologărilor sale (în *Brāhmaṇa* el este identificat cu focul, cu cuvântul, cu sacrificiul, cu *Vedele* etc.): important este că în toate epocile și la toate nivelurile culturale, *brahman* a fost gândit și numit în mod precis ca nepieritorul, imuabilul, temelia, principiul oricărei existențe. Și este semnificativ că, în *Vede*, imaginea mitică a lui *brahman* este *skambha*, Stîlpul Cosmic, *axis mundi*, simbol al cărui arhaism nu se mai cere dovedit, deoarece poate fi întâlnit atât la vânătorii și păștorii din Asia centrală și septentrională, cât și în culturile „primitive” ale Oceaniei, Africii și celor două Americi (cf. lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp.235 și urm.). În mai multe imnuri din *Atharva Veda* (X, 7, 8 etc.) *brahman* este identificat cu *skambha* (literal: proptea, sprijin, stîlp), cu alte cuvinte *brahman* este *Grund*-ul ce susține Lumea, în același timp axă cosmică și fundament ontologic.

Putem urmări procesul de elaborare dialectică în jurul simbolului primordial al lui *Axis mundi*: pe de o parte, axa se află întotdeauna în „Centrul Lumii”, ea susține și unește cele trei zone cosmice (Cerul, Pământul, regiunea subpământeană); este același lucru cu a spune că ea simbolizează atât „cosmicizarea” (manifestarea formelor), cât și norma, legea universală: *skambha* sprijină și menține separate Cerul și Pământul, cu alte cuvinte asigură și prelungește Lumea ca manifestare, împiedică reintegrarea în Haos, confuzia: pe de altă parte, „în *skambha* se

află tot ceea ce este posedat de spirit (*ātmanvat*), tot ceea ce respiră" (*Atharva Veda*, VII, 8, 2). Se presimte deja calea pe care se va angaja speculația upanișadică: Ființa identificată în „axa” Universului (în „Centrul” său, în principiul său) se regăsește, la un alt nivel, în „centrul” spiritual al omului, în *ātman*. „Cel ce-l cunoaște pe *brahman* în om cunoaște ființa supremă (*parameșthin*, Domnul), iar cel ce cunoaște ființa supremă, cunoaște *skambha*” (*Ath. Veda*, X, 8, 43). Percepem efortul de a izola realitatea ultimă, principiul imposibil de formulat în cuvinte: *brahman* este recunoscut ca Stilpul Universului, suportul, baza, iar termenul *pratișthā*, care exprimă toate aceste noțiuni, este deja larg utilizat în textele vedice; în *Mahābhārata* și în *Purāṇa*. *brahman* este denumit *dhruva*, „fix, imobil, ferm, permanent” (vezi textele reunite de Gonda, *Notes on Brahman*, pp.47-48).

Dar a cunoaște *skambha*, *dhruva* înseamnă a poseda cheia misterului cosmic și a regăsi „Centrul Lumii” în zona cea mai profundă a propriei ființe. Cunoașterea este o forță sacră deoarece dezleagă enigma Universului și enigma Sinelui. În vechea Indie, ca și în toate celelalte societăți tradiționale, știința secretă era apanajul unei clase, specialiștii misterelor, stăpînii riturilor: brahmanii. După cum era de așteptat, principiul universal, *brahman*, este identificat cu omul-brahman: *brahma hi brāhmaṇaḥ* este un leitmotiv al textelor postvedice (Gonda, p. 51). „Nașterea brahmanului este o încarnare veșnică a *dharma*” (*Manu*, I, 98); „acești oameni înțelepți sînt cei care susțin toate lumile” (*Mahābhārata*, XIII, 151, 3; cf. alte texte, Gonda, p.52).

Brahmanul este identificat cu *brahman*, deoarece cunoaște structura și originea Universului, deoarece cunoaște Cuvîntul care exprimă toate acestea; căci *Vāc*, Logosul, poate transforma o persoană oarecare în brahman (încă în *R̥g Veda*, X, 125, 5). Așa cum o va spune *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, III, 8, 10, cel ce cunoaște nepieritorul (*akṣaram*, adică pe *brahman*) acela este brahman. Pe scurt, se ajunge brahman prin cunoașterea Ființei, a realității ultime, și stăpînirea acestei cunoașteri se traduce prin însușirea forței prin excelență, forța sacră. Upanișadele clasice, formulînd în mod sistematic identitatea *ātman* (Sinele) — *brahman* (= *skambha*, *dhruva*, *akṣara*), au arătat calea pentru emanciparea de ritualuri și înfăptuiri. Exact în acest punct se întîlnesc și upanișadici cu asceții și yoginii; porniți de la alte premise și răspunzînd altor vocații (mai puțin speculative, mai tehnice, mai „mistice”), aceștia din urmă recunoșteau și ei că adevărata cunoaștere a misterelor se traduce prin posedarea

unei forțe spirituale fără limite, însă ei erau mai curînd înclinați să forțeze cunoașterea Sinelui prin tehnici pe jumătate contemplative, pe jumătate fiziologice. Yoginii vor identifica trupul lor cu Cosmosul, împingînd la extrem anumite omologări micro-macrocosmice atestate deja în *Rg Veda*; Vinturile cosmice vor fi „stăpînite” în calitate de sufluri; *skambha* — stîlpul cosmic va fi identificat cu coloana vertebrală; „Centrul Lumii” va fi regăsit într-un punct („inima”) sau o axă (traversînd *cakra*) din interiorul corpului lor. În textele tardive începe să se observe o dublă mișcare de osmoză: yoginii profită de aureola vechilor Upanișade și își împodobesc scrierile cu epitetul de „upanișadice”; și upanișadici întorc în profitul lor recentul, dar deja marele renume al yoginilor, al celor ce pot obține concomitent eliberarea și stăpînirea magică a lumii. De aceea o rapidă trecere în revistă a elementelor yogice prezente în Upanișade nu poate fi decît instructivă: ea ne va ajuta să întrezărim progresul recepțării Yogăi de către brahmanism, precum și prodigiosul polimorfism al celui dintîi. Căci — să n-o uităm — bogata și uneori strania morfologie a Yogăi „baroc” este cea de care ne vom ocupa în cele ce urmează.

### Nemurire și eliberare

Termenul de *yoga*, în accepțiunea sa tehnică, îl întîlnim pentru prima oară în *Taittirîya Upanișad*, II, 4 (*yoga ātmā*) și în *Kaṭha Up.*, II, 12 (*adhyaṭma yoga*), VI, 11 (textul cel mai apropiat de sensul clasic) etc., însă prezența practicii yogice o decelăm și în Upanișadele mai vechi. Astfel, un pasaj din *Chāndogya Up.*, VIII, 15 (*ātmani sarvendriyāṇi sampratiṣṭha*, „concentrînd în sine toate simțurile sale”) ne permite să conchidem asupra practicării *pratyāhārei*; de asemenea, întîlnim adesea *prāṇāyāma* în *Bṛhadaraṇyaka Up.* (de exemplu I, 5, 23).

Cunoașterea, în Upanișade, aduce eliberarea de Moarte: „Condu-mă de la moarte la nemurire !” (*Brh. Up.* I, 3, 23); „Cei ce știu devin nemuritori” (*Kaṭha Up.*, VI, 9; cf. *ibid.*, VI, 18 *vimṛtyu*, „eliberat de moarte”). Practica Yoga, așa cum o utilizează Upanișadele, urmărește același țel. Și este semnificativ că, în *Kaṭha Up.*, tocmai Yama, Regele morților, este cel care dezvăluie simultan cunoașterea supremă și Yoga. Însăși afabulația acestei Upanișade (inspirată de altfel dintr-un episod din *Taittirîya Brāhmaṇa*) este originală și misterioasă: tînărul brahman Naciketas ajunge în Infern și, obținînd din partea lui Yama indepli-



nirea celor trei dorințe ale sale, îi cere acestuia să-l lămurească asupra soartei oamenilor după moarte. Coborîrea și cele trei zile petrecute în Infern sînt teme inițiatice bine cunoscute: avem fi-rește în vedre inițierile șamanice și Misterele Antichității. Yama îi comunică lui Naciketas secretul „focului care conduce la Cer” (I, 14 și urm.); foc ce poate fi înțeles fie ca un foc ritual, fie ca un „foc mistic” produs de *tapas*. Acest foc este „puntea către supremul *brahman*” (III, 2); imaginea punții, deja frecventă în *Brāhmaṇa*, o regăsim în cele mai vechi Upanișade (cf. *Chānd. Up.*, VIII, 4, 1-2); ea este de altfel atestată în numeroase tradiții și semnifică în general trecerea inițiativă de la un mod de a fi la altul (cf. lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 355 și urm., 419 și urm.) Dar importantă este în primul rînd învățătura cu privire la „marea călătorie”: după ce a încercat zadarnic să-l abată pe Naciketas de la această problemă, propunîndu-i nenumărate bunuri pămîntești, Yama îi dezvăluie marcele mister, pe *ātman*, care „nu poate fi atins prin exegeză, nici prin intelect, nici prin multă învățatură. Numai cel pe care el îl alege poate să-l atingă” (II, 23; trad. fr. L. Renou). Ultima trăsătură trădează o nuanță mistică, accentuată și mai mult, în capitolul următor, prin referirea la Vișnu (III, 9).

Omul care posedă o desăvîrșită stăpînire de sine este comparat cu un vizitiu abil, care știe să-și domine simțurile: un asemenea om va obține eliberarea. „Să știi că *ātman* este stăpînul carului, că trupul este carul însuși, că rațiunea este vizitiul, iar gîndirea, hățurile. Simțurile sînt caii, se spune, obiectele simțurilor sînt drumul lor [...]. Celui ce posedă cunoașterea, cu o gîndire mereu înfrînată, simțurile îi sînt supuse: sînt asemenea unor cai buni pentru vizitiu [...]. Cel ce posedă cunoașterea, înzestrat cu gîndire, mereu pur, ajunge în acel loc de unde nu mai există renaștere” (III, 3-4, 6, 8; trad. fr. L. Renou). Deși Yoga nu este numită, imaginea este specific yogică: atelajul, hățurile, vizitiul și caii cei buni ne duc cu gîndul la etimonul *yuj*. „a ține strîns, a pune sub jug” (acceași imagine în *Maitrayāni Up.*, II, 6). Și de altminteri un alt vers vine să precizeze: „Se înțelege sub numele de Yoga această stăpînire fermă asupra simțurilor. Devenim atunci concentrați...” (VI, 11; cf. VI, 18: „Atunci Naciketas, primind, învățat fiind de către Moarte, știința și toate prescripțiile despre Yoga, atingîndu-l pe *brahman* fu ferit de bătrînețe, ferit de moarte”). În sfîrșit, un detaliu de fiziologie yogică: reluînd o *șloka* păstrată în *Chāndogya Up.*, VIII, 6, 6, ni se spune că „există o sută și una de vene în inimă, dintre care una singură se înalță către cap: ridicîndu-ne pe ea ne îndreptăm spre

nemurire" (VI, 16). Această aluzie nu este lipsită de însemnătate: ea dezvăluie existența unui sistem de fiziologie mistică, pe care textele ulterioare, mai ales Upanișadele yogice și literatura tantrică, îl vor detalia din ce în ce mai mult.

„Omul care are cunoașterea drept vizitiu, gândirea drept hățuri, ajunge la destinația călătoriei, locul suprem al lui Vișṇu" (*so'dhvanah pāramāpnoti tadviṣṇoḥ paramam padam*), spune *Kaṭha Up.* (III, 9). Încă nu este acel Vișṇu al poeziei epice, nici cel al *Purāṇelor*, însă rolul său în această primă Upanișadă, în care Yoga este folosită pentru a obține atât cunoașterea lui *ātman*, cât și nemurirea, ne indică deja direcția marilor sinteze ulterioare; cele trei căi dominante ale elibefării — cunoașterea upanișadică, *tehnica Yoga*, *bhakti* — vor fi puțin câte puțin omologate și integrate. Procesul este încă și mai avansat într-o Upanișadă din aceeași epocă, *Śvetāśvatara*, dar care, în locul lui Vișṇu, îl veneratează pe Śiva. Nicăieri nu este mai des exprimată identitatea dintre cunoașterea mistică și nemurire.<sup>9</sup>

Predominarea „motivului nemuririi” ne îndeamnă să credem că *Śvetāśvatara Up.* a fost compusă într-un mediu „mistic”, sau mai curînd că a fost recompusă într-un asemenea mediu, căci textul a suferit numeroase adăugiri de-a lungul secolelor. Termenul „eliberare” este mai rar întîlnit (IV, 16). Pasaje întregi vorbesc însă despre bucuria pe care o dăruiește „fericirea veșnică” dobîndită de către cei ce-l cunosc pe Śiva (VI, 12), expresie care, între atîtea altele (IV, 11, 12 etc.), trădează un conținut concret de adevărată experiență mistică. *Brahman* este identificat cu Śiva, care mai poartă și numele de Hara (I, 10), Rudra (III, 2), Bhagavat (III, 11). Nu este cazul să ne ocupăm de structura compozită, de nuanța „sectară” (șivăită) a acestei Upanișade (vezi Nota III, 5). Trebuie subliniat însă caracterul ei mistic experimental (cf. de asemenea IV, 20) pentru a putea explica mai bine importanța pe care ea o acordă practicilor yogice (II, 8-13). Că acolo este vorba despre tradiții și „secrete ale meseriei” specifice anumitor „experimentatori” pustnici, autorul însuși (sau unul dintre „editorii” săi) o lasă să se înțeleagă. Căci el ne spune (VI, 21): „Prin puterea austerității sale și prin grația lui Dumnezeu (*devaprasādat*), cu-adevărat le-a dezvăluit înțeleptul Śvetāśvatara pe *brahman*, după cum se cuvine, celor ce au trecut *āśrama*-urile, purificarea supremă încuviințată de adunarea *ṛṣi*-lor” (trad. fr. L. Silburn).

Prin urmare, tehnica Yoga este astfel integrată în tradiția upanișadică: o tehnică prezentînd suficiente analogii cu cea din *Yoga-Sūtra*. Iată pasajele esențiale: „ținîndu-și corpul neclintit,

pe trei sferturi ridicat (*n.b.* pieptul, gîtul, capul : cf. *Bhagavad-Gîtā*, VI, 13), făcînd să intre în inimă simțurile și gîndirea, un înțelept ar traversa avînd drept barcă pe *brahman* toate fluviile înspăimîntătoare (II, 8). Cu suflurile comprimate în corp, dirijînd mișcările, trebuie să respirați pe nări cu o răsuflare micșorată (cf. *Bh. Gîtā*, V, 27); ca pe un vehicol la care sînt inhămați niște cai nărăvași, înțeleptul trebuie să-și reprime gîndirea cu luare aminte (9). Yoga să se practice într-un loc simplu și pur (cf. *Bh. Gîtā*, VI, 11), lipsit de pietriș, de foc și de nisip, agreabil simțului intern prin sunete, apă etc., care să nu displacă ochiului, protejat de vînt printr-o depresiune (a solului) (10). Ceața, fumul, soarele, focul, vîntul, insectele fosforescente, fulgerele, cristalul, luna sînt aspectele preliminare ce produc, în Yoga, manifestarea lui *brahman* (11). Atunci cînd cvintupla calitate a Yogăi a fost produsă ivindu-se din pămînt, din apă, din foc, din vînt și din spațiu, nu mai există nici boală, nici bătrînețe, nici moarte pentru cel ce a dobîndit un trup alcătuit din focul Yogăi (12). Ușurință, sănătate, absență a dorințelor, limpezime a tenului, perfecțiune a vocii, miros agreabil, diminuare a excrețiilor, se zice că acesta este primul efect al Yogăi\* (13; trad. fr. L. Silburn).

Am recunoscut din mers cele mai importante *aṅga* din *Yoga-Sūtra*: *āsana*, *pratyāhāra*, *prāṇāyāma*. Fenomenele acustice și luminoase care jalonează etapele meditației yogice, și asupra căroră Upanișadele ulterioare vor insista cu prisosință, confirmă caracterul tehnic, experimental, al tradiției secrete transmise de *Śvetasvatara*. O altă Upanișadă din același grup, *Māṇḍūkya*, aduce precizări decisive referitor la cele patru stări de conștiință și la raporturile lor cu silaba mistică *OM*. Extrema conciziune a acestei Upanișade (ea nu are decît 12 strofe) este compensată din plin de importanța revelațiilor sale. Căci, deși reia speculațiile upanișadice despre veghe și vis (de ex. *Bṛhad. Up.*, IV, 4, 7 și urm.; *Chānd. Up.*, VIII, 6 etc.), *Māṇḍūkya* expune pentru prima dată un sistem de omologare între stările de conștiință, literele mistice și, așa cum bine a remarcat Zimmer, bazîndu-se pe o aluzie a lui Śaṅkara, cele patru *yuga*. Tendința către omologarea diferitelor planuri ale realității este esențială oricărei spiritualități arhaice și tradiționale: atestată din timpurile vedice, ea se amplifică o dată cu Brāhmanele și cu Upanișadele. Însă *Māṇḍūkya* marchează triumful unui lung travaliu de sinteză, și anume integrarea mai multor niveluri de referință upanișadic, yogic, „mistic”, cosmologic.

Într-adevăr, prima strofă din *Māṇḍūkya* proclamă misterul și măreția silabei *OM*<sup>10</sup>: această silabă „este Totul”. Or, acest Tot, care este *brahman*, care este *ātman*, are patru părți (*pāda*, „picior”: „precum cele patru picioare ale vacii”, adnotează Śaṅkara); pe de altă parte, se pot de asemenea distinge patru elemente în silaba mistică: literele A, U, M și sinteza finală, sunetul *OM*. Această diviziune cvadripartită deschide calea unei omologări îndrăznețe: cele patru stări de conștiință sînt puse în legătură cu cele patru „părți” ale lui *ātman-brahman*, cele patru elemente ale silabei *OM* și, dacă ținem seama de comentariul lui Śaṅkara, cu cele patru *yuga*. „Ceea ce se află în stare de veghe, avînd cunoașterea orientată către exterior [...], este primul sfert, denumit *vaiśvānara* („universalul, ceea ce este comun tuturor oamenilor”); acest *vaiśvānara* este sunetul A (9). „Ceea ce se află în stare de vis, avînd cunoașterea îndreptată spre interior [...], este cel de al doilea sfert, denumit *taijasa*” (ceea ce strălucește): acesta reprezintă sunetul U (10). „Atunci cînd ești adormit și nu ai nici o dorință și nici un vis nu ți se arată, acesta este somnul profund (*susupta*): ceea ce se află în starea de somn profund [...] este cel de al treilea sfert denumit *prajña* (cel ce cunoaște)”; iar *prajña* este cel de-al treilea sunet, M (11). Se consideră ca a patra stare cea care nu are nici cunoaștere îndreptată spre exterior, nici cunoaștere îndreptată spre interior, nici ambele deodată, nici cunoaștere nediferențiată; care este invizibilă, inefabilă, imperceptibilă, indefinibilă, imposibil de gîndit, de numit, a cărei esență este experiența propriului Sine (*ekātmaprantyaayasāram*), care se află dincolo de diversitate, care este liniștită (*śāntam*), binevoitoare (*śivam*), fără dualitate (*advaitam*). Este Sinele, cel ce formează obiectul cunoașterii” (7; trad. fr. Em. Lesimple, ușor modificată). „Și cea de a patra stare [...] este silaba *OM* (12).”

Un pasaj din *Aṃṛtabindu Upaniṣad* (XI, 12) precizează că trebuie înțeles ca același, unic *ātman* tot ceea ce este experimental în starea de veghe, în vis și în somnul fără vise; însă eliberarea nu o obține decît cel ce a depășit aceste trei dimensiuni ale spiritului, adică cel ce a atins starea *turiya*. Altfel spus, experiența totală îi aparține lui *ātman*, dar libertatea nu este cucerită decît prin transcenderea experienței (în sensul experienței distincte). Cea de a patra stare, *turiya*, corespunde *samādhi*-ului: este situația spiritului total, fără nici o specificație, totalitate care, la nivel cosmologic, reprezintă un ciclu complet, înglobînd atît cele patru *yuga*, cît și perioada atemporală de reînțegrare în unitatea primordială. *Turiya*, *samādhi* reprezintă Spiritul în



unitatea sa nediferențiată. Se știe că, pentru India, unitatea nu este realizabilă decât înainte sau după Creație, înainte sau după Timp. Reintegrarea totală, adică revenirea la unitate, constituie, pentru spiritul indian, scopul suprem al oricărei existențe responsabile. Această imagine exemplară o vom întâlni fără întârziere la toate nivelurile de spiritualitate și în toate contextele culturale.

### Yoga în Maitri Upanișad

*Maitrāyaṇī* (sau *Maitrī*) poate fi considerată ca punctul de plecare al întregului grup al Upanișadelor medii: ea pare să fi fost compusă aproximativ în aceeași epocă, sau poate puțin mai târziu decât *Bhagavad-Gītā* (așadar între cel de-al II-lea secol î.H. și secolul al II-lea d.H., dar, în orice caz, anterior părților didactice din *Mahābhārata* (Hopkins, *The Great Epic of India*, pp.33-46). După cum vom vedea, în *Maitri Up.* tehnica și ideologia Yoga fac obiectul unei expuneri mai elaborate decât în Upanișadele mai vechi. Este adevărat că cel de-al șaselea capitol, care conține cea mai mare parte a elementelor yogice, capitol neobișnuit de lung în comparație cu celelalte, pare să fi fost redactat mai târziu: dar acest detaliu, important pentru istoria textului, nu este decisiv în aprecierea conținutului. (Cronologia redactării textelor religioase și filozofice indiene nu corespunde nicicând cu cea a „inventării” conținutului lor teoretic.) Toate versurile din acest al șaselea capitol încep cu următoarea precizare: „câci se spune într-altă parte”, ceea ce dovedește dependența Upanișadei *Maitrī* de alte texte yogice anterioare. De altfel, cu toate că tehnica yogică este expusă în douăsprezece strofe ale capitolului al VI-lea, găsim aproape pretutindeni nenumărate referiri sau aluzii (de ex., aversiunea față de trup, I, 3; totul este trecător, I, 4, III, 4; pasiunile provocate de *tamas* și *rajas*, III, 5 etc.). *Maitrī* nu cunoaște decât cinci din cele opt *aṅga* ale Yogăi clasice (cf. *Y.-S.*, II, 29): lipsesc *yama*, *niyama* și *āsana*, însă găsim *tarka*, „reflecție”, „forță de judecată” (termen destul de rar în textele yogice și pe care *Amṛtabindu Up.*, 16, îl explică după cum urmează: „meditație ce nu este potrivnică față de *sāstra*”, adică față de tradiția ortodoxă). Interesantă prin materialismul ei fiziologic este explicația *dhāraṇei*: „cel ce-și apasă cerul gurii cu vârful limbii și-și stăpânește vocea, spiritul și suflul, acela îl vede pe *brahman* cu ajutorul *tarkāi* (VI, 20): paragraful următor (VI, 21) menționează artera *suṣumṇā*, care „ser-

vește drept canal pentru *prāṇa* și susține (prin *prāṇāyāma* și meditația asupra silabei *OM*) meditația profundă prin care se realizează *kevalatva* (solitudine, izolare). Din aceste texte reiese importanța pe care *Maitri Up.* o acordă meditației auditive. Mai multe pasaje pun în valoare silaba *OM* (cf. VI, 3-5, 21-26): meditația asupra ei duce la eliberare (VI, 22), prin această meditație îl vedem pe *brahman* și obținem nemurirea (VI, 24); *OM* este identic cu Vișṇu (VI, 23), cu toți zeii, cu toate suflurile, cu toate sacrificiile (VI, 5).

Supremația meditației asupra silabei mistice *OM* ar putea fi explicată prin spiritul de sinteză și de sincretism specific acestei clase de Upanișade, dar în același timp și prin succesul practic al unei tehnici de meditație auditivă, pe care India o cunoștea deja de mult timp și continuă s-o cunoască. Capitolul VI, 22 expune o foarte obscură încercare de explicație a meditației asupra „cuvîntului” și „ne-cuvîntului” (încercare pe care o putem considera ca un document al preistoriei teoriilor despre sunetul fizic, *śabda*). Același capitol mai indică și o altă metodă de experiență mistică auditivă: „Cînd ne astupăm urechile cu ajutorul degetelor mari de la mîini, auzim sunetul spațiului aflat înăuntrul inimii (cf. *Bṛhad. Up.*, V, 9), iar aparența sa îmbracă șapte forme: (el este asemenea) sunetului unui rîu, celui al unui clopoțel, al unei cupe de aramă, al unei roți de car, al orăcăitului unei broaște (asemenea sunetului) ploii sau al cuvîntului într-un loc adăpostit. După ce acest sunet avînd caracteristici distincte a fost depășit, el se va pierde în Brahman cel nemăni-festat, în Sunetul suprem. Acolo, înveșmîntați cu un caracter nediferențiat, lipsiți de individualitate distinctă, ei sînt precum niște flori (cf. *Chānd. Up.*, V, 18, 1) cu mireșme diferite care produc aceeași miere” (îrad. fr. Anne-Marie Esnoul).

Detaliile despre „sunetele mistice” trădează o tehnică de meditație auditivă destul de elaborată, asupra căreia va trebui să revenim. Însăși interpretarea pe care *Maitri Up.* ne-o dă cu privire la practica Yoga este bazată pe audițiile mistice. „Procesul poartă numele de Yoga deoarece el (yoginul) unifică astfel *prāṇa*, silaba *OM* și acest Univers cu toate nenumăratele sale forme [...]. Unitatea respirației, a conștiinței și a simțurilor — urmată de anihilarea tuturor conceptelor — iată ce este Yoga” (VI, 25). Cel ce lucrează corect timp de șase luni realizează contopirea perfectă (VI, 28). Acest „secret” nu trebuie însă transmis decît fiilor și discipolilor, și numai cu condiția ca aceștia să fie apți de a-l primi (VI, 29).

### Upanișadele Saṃnyāsa

*Cūlikā Upanișad* a fost scrisă, probabil, în aceeași perioadă cu *Maitri*, și acolo întâlnim cea mai simplă formă de Yoga teistă (cf. Deussen, *Sechzig Upanisad's*, p. 637; Hopkins, *The Great Epic*, pp.100, 110; Hauer, *Der Yoga als Heilweg*, p.34). Aceste două Upanișade sînt urmate, în timp, de două grupuri de Upanișade scurte formînd un fel de manuale tehnice pentru uzul ascetilor ce se reclamă fie de la Vedānta, fie de la Yoga: aceste două grupe sînt desemnate cu numele de Upanișadele Saṃnyāsa și Upanișadele Yoga, primele fiind scrise aproape întotdeauna în proză, celelalte în versuri (cf. Deussen, pp.629-677, 678-715; Farquhar, *An Outline of the Religious Literature of India*, p. 95). Referitor la cronologia acestor Upanișade, putem doar sugera că ele sînt contemporane părților didactice din *Mahābhārata* și probabil cu foarte puțin anterioare *Vedānta-Sūtrei* și *Yoga-Sūtrei*. Așa cum se prezintă, ele poartă urmele aceluiași spirit eclectic și devoțional al epocii. Regăsim ideile aproximative și vagi, sincretiste și rău organizate ale Epopeii, traversate însă de aceeași experiență teistă, devoțională, ce se transmite întregii literaturi mistico-contemplative începînd cu *Bhagavad-Gītā*.

Din grupul Upanișadelor Saṃnyāsa, este cazul să menționăm: *Brahma Up.*, *Saṃnyāsa Up.* (alcătuite din părți diferite date, unele contemporane cu *Maitrāyaṇi Up.*, altele mai recente), *Aruṇeya*, *Kaṇṭhaśruti*, *Jābāla* și *Paramahaṃsa Up.* Ele îl glorifică pe ascetul (*sannyasi*) care abandonează lumea în favoarea vieții contemplative. Cunoașterea concretă, experimentală a unității existînd între sufletul individual (*jīvātman*) și sufletul suprem (*paramātman*) este considerată de *Paramahaṃsa Up.* (I, 2) ca un succedaneu al rugăciunii de dimineață și de seară, *saṃdhyā*. O nouă dovadă că toate aceste aventuri ascetice în căutarea Absolutului sperau să-și afle garanția și justificarea în preajma brahmanismului. Îndemnul la renunțare este repetat pînă la sașietate de toate aceste Upanișade, în majoritate scurte și destul de insipide. În *Aruṇeya* (V, 1) Brahma îi recomandă lui Arjuna să renunțe nu numai la tot ceea ce este omenesc (familie, bunuri, reputație etc.), dar și la cele șapte sfere superioare (Bhur, Bhavar, Svar etc.) și la cele șapte sfere inferioare (Alala, Patala, Vitala etc.). În unele din Upanișadele Saṃnyāsa, descifrăm și aluzii la anumite ordine de asceti heterodocși reprezentînd aceeași tradiție a „mîinii stingi” (*vāmācārī*) pe care o întâlnim în India începînd cu timpurile vedice și pînă în zilele

noastre. (*Paramahamsopanișad*, 3. menționează anumiți asceți „sclavi ai simțurilor și lipsiți de *jñāna*”; ei vor ajunge în „oribilele infernuri cunoscute sub numele de Maharaurava”. Să fie acesta oare un indiciu asupra tantrismului „mării stingeri”?) În *Brahmopanișad* (II, 9) apare o curioasă teorie a celor „patru locuri” în care sălășluiește *purușā*: ombilicul, inima, gâtul și capul. Fiecăreia din aceste regiuni îi corespunde o stare de conștiință: ombilicului (sau ochiului), starea de veghe diurnă; gâtului, somnul; inimii, somnul fără vise (*susupta*), iar capului, starea transcendentă (*turiya*). La fel, fiecărei stări de conștiință îi corespunde, respectiv, Brahma, Vișnu, Rudra și Aksara (indestructibilul). Această teorie a „centrelor” și a corespondenței dintre diferitele părți ale corpului și stările de conștiință va fi elaborată de Haṭha Yoga și Tante.

### Upanișadele yogice

În expunerea sumară a tehnicii Yoga așa cum figurează ea în Upanișadele tardive, nu vom folosi grupul Upanișadelor Saṃnyāsa: ele nu aduc aproape nimic nou. Chiar și în grupul Upanișadelor yogice se impune o selecție. Acest din urmă grup cuprinde în principal *Brahmabindu* (redactată poate în aceeași perioadă cu *Maitrī Up.*), *Ksurika*, *Tejobindu*, *Brahmavidya*, *Nādabindu*, *Yogaśikha*, *Yogatattva*, *Dhyānabindu*, *Aṃṛtabindu*, toate redactate cam în același timp cu principalele Upanișade Saṃnyāsa și cu porțiunile didactice ale *Mahābhāratēi* (cf. Hopkins, *Yoga-technique in the Great Epic*, p. 379). Alte culegeri comportă zece sau unsprezece Upanișade yogice, care sînt și mai tardive (*Yogakuṇḍalī*, *Varāha*, *Pāśupatabrahma* etc.). Cea mai mare parte a acestor texte nu fac decît să repete clișeele tradiționale, urmînd sau rezumînd schemele celor mai importante Upanișade yogice, și anume *Yogatattva*, *Dhyānabindu* și *Nādabindu*; acestea din urmă sînt cele care merită o examinare mai riguroasă.

*Yogatattva* pare să cunoască cel mai minuțios practicile yogice: ea menționează cele opt *aṅga* (3) și distinge cele patru tipuri de Yoga (Mantrayoga, Layayoga, Haṭhayoga și Rajayoga; 19 și urm.) Ni se atrage încă de la început atenția (14-15) că Yoga nu ajunge pentru a obține *mokṣa* dacă nu dispunem și de *jñāna*, dar prestigiile magice ale yoginilor sînt îndeajuns exaltate. Pentru prima dată o Upanișadă ne oferă detalii precise și numeroase asupra puterilor extraordinare obținute prin practică și me-



ditație. Sînt menționate cele patru *āsane* principale (*siddha*, *padma*, *siṃha* și *bhadra*, 29) și sînt enumerate obstacolele înțilnite de către începători (acestea sînt lenea, vorbăria etc., 30). Urmează o expunere a *prāṇāyāmei* (36 și urm.) cu definiția *mātrei* (unitate de măsură pentru durata fazelor respiratorii, 40 și urm.) și detalii de fiziologie mistică destul de importante (purificarea *naḍī*-lor se traduce prin anumite semne exterioare: ușurința corpului, luciul tenului, creșterea puterii digestive etc., 46; *kevala kumbhaka*, adică oprirea completă a respirației se manifestă și prin simptome fiziologice: la începutul practicii, respirația devine abundentă etc., 52). Prin *kevala kumbhaka* putem stăpîni orice în cele trei lumi. Puterea de a se înălța în aer, cea de a controla și domina orice ființă (*bhūcāra siddhī*) sînt rezultatele imediate ale practicii Yoga. Yoginul devine frumos și puternic precum un zeu, iar femeile îl doresc, însă el trebuie să persevereze în castitatea sa: „ca urmare a reținerii spermei, un miros agreabil învăluie trupul yoginului” (59 și urm.). *Pratyāhāra* este definită într-o manieră puțin diferită față de *Yoga-Sūtra*: „retrăgînd complet organele senzoriale de pe obiecte (ale simțurilor) în timpul opririi respirației” (68). O lungă listă de *siddhī*, puteri oculte, trădează mediul magic în care a fost elaborată această Upanișadă; căci se vorbește despre „clarviziune, claraudiție, despre posibilitatea deplasării într-o clipă la mari distanțe, despre facultatea de a vorbi bine, de a lua orice formă, de a deveni invizibil și despre posibilitatea de a transmuta fierul sau alte metale în aur ungîndu-le cu excremente” (73 și urm.) Această din urmă *siddhī* indică limpede raporturile reale dintre o anumită formă de Yoga și alchimie, raporturi asupra cărora va trebui să revenim.

*Yogatattva Upanișad* vădește o fiziologie mistică mai bogată decît cea a *Yoga-Sūtelor*. Cele „cinci părți” ale trupului corespund celor cinci elemente cosmice (pămîntul, apa, focul, vîntul și eterul) și fiecărui element îi corespund o literă mistică specială și o *dhāraṇā* specială, guvernată de către un zeu; realizînd meditația ce-i este proprie, yoginul devine stăpin al elementului corespunzător. Iată în ce fel trebuie procedat pentru a ajunge la aceasta (85 și urm.): „De la glezne la genunchi, se spune că este regiunea lui *pṛthivī* (pămîntul); (imaginea iconografică a acestui element) este de formă pătrată, de culoare galbenă și are (drept *mantra*) litera *la*. Purtînd suflul, simultan cu litera *la*, de-a lungul regiunii solului (*pṛthivī*, adică de la glezne pînă la genunchi) și contemplîndu-l pe Brahma (care are) patru fețe și patru guri de culoare galbenă (yoginul) trebuie să practice *dhāraṇā* în

acest loc timp de două ore. El cîștigă astfel puterea de a stăpîni solul. Moartea nu mai este pentru el o amenințare dacă a dobîndit puterea de a stăpîni solul." Elementului *apas* (apa) îi corespunde litera mistică *va*, și *dhāraṇā* sa trebuie să fie concentrată în regiunea ce se întinde de la genunchi la rect. Dacă realizează această *dhāraṇā*, yoginul nu mai are a se teme de moartea prin apă. (Anumite surse precizează că în urma acestei meditații omul ajunge să plutească pe apă.) Elementului *agni* (focul) îi corespund litera *ra* și regiunea ce se întinde între rect și inimă; realizînd *dhāraṇā* în acest loc, yoginul devine incombustibil. Regiunea cuprinsă între inimă și mijlocul sprîncenelor îi aparține lui *vāyu* (aerul), căruia îi corespunde litera *ya*; cel ce izbuște această *dhāraṇā* nu mai are a se teme de atmosferă. De la mijlocul sprîncenelor și pînă în creștetul capului se întinde regiunea lui *ākāśa* (eterul, spațiul cosmic), căruia îi corespunde litera *ka*: prin mijlocirea *dhāraṇei* se dobîndește puterea de a străbate văzduhurile. Toate aceste *siddhi* sînt familiare atît tradițiilor mistico-ascetice indiene cît și folclorului despre yogini.

*Samādhi* este descris ca realizînd situația paradoxală în care se află *jīvātma* (sufletul individual) și *paramātma* (Spiritul Universal) începînd cu momentul în care ei nu se mai disting unul de celălalt. Yoginul poate să facă atunci tot ce-i place; dacă vrea, poate să fie absorbit în *parabrahman*; dacă, din contra, vrea să-și păstreze trupul, el poate să rămînă pe pămînt și să posede toate *siddhi*-urile. Poate de asemenea să devină zeu, să trăiască înconjurat de onoruri, în ceruri, să ia toate formele dorite. „Yoginul devenit zeu poate trăi atît cît îi place.” Către sfîrșit, *Yogatattva Up.* dă de asemenea o listă de *āsana* și de *mudrā* (112 și urm.) dintre care vom regăsi cîteva în *Haṭhayogapradīpikā*. Întîlnim aici chiar și poziția meditativă ce constă în a sta pe creștetul capului, cu picioarele în aer, și care are efecte terapeutice; ridurile și părul cărunt dispar la trei luni după un asemenea exercițiu (126). Alte *mudrā* au ca rezultat dobîndirea unor *siddhi* bine cunoscute: puterea de a pluti prin aer, cunoașterea viitorului, chiar și nemurirea (prin *vajrolīmudrā*). De altfel, nemurirea este deseori menționată.

Avem prin urmare de-a face, în *Yogatattva Upanișad*, cu o tehnică yogică revalorizată în lumina dialecticii vedantine; *jīvātma* și *paramātma* i-au înlocuit pe *purușā* și pe *Īsvara*, „sinele” și „Dumnezeu”. Dar mai semnificativ decît nuanța vedantină este accentul experimental ce caracterizează toată această Upanișadă. Textul păstrează specificul unui manual tehnic, cu indicații foarte precise pentru uzul asceților. Scopul urmărit de toa-

tă această disciplină este exprimat în mod cuprinzător: obținerea condiției de „om-zeu”, a longevității nelimitate și a libertății absolute. Este leitmotivul tuturor varietăților baroce de Yoga, cărora tantrismul le va conferi maxima amploare.<sup>11</sup>

*Nādabindu Up.* prezintă o personificare mitică a silabei mistice OM, imaginată ca o pasăre, a cărei aripă dreaptă ar fi litera A etc., și îi descrie valoarea cosmică (diferitele lumi ce-i corespund etc., 1-5). Urmează o serie de 12 *dhāraṇā* cu indicații despre ceea ce li se întâmplă yoginilor care mor pe una sau alta din treptele acestei meditații (în ce lumi vor trece, în preajma căror zei se vor afla etc.). Celebrul motiv vedantin al șarpelui și al frîngiei, care servește la ilustrarea și discutarea teoriei iluziei, este și el menționat. Dar partea cea mai interesantă a acestei Upanișade este descrierea fenomenelor auditive ce însoțesc anumite exerciții yogice. Prin sunetul auzit în postura *siddhāsana* și care-l face surd la orice sunet venit din lumea exterioară, yoginul obține în cincisprezece zile starea *turyā* (31-32). La început, sunetele percepute sînt violente (asemenea celor ale oceanului, ale tunetului, ale cascadelor), apoi capătă o structură muzicală (de *mardala*, de clopot și de corn), iar la urmă audiția devine foarte fină (sunete de *viṇā*, de flaut, de albină, 33-35). Yoginul trebuie să se străduiască să obțină sunete cît mai subtile cu putință, căci pentru el acesta este unicul mijloc de progres în meditația sa. În cele din urmă, yoginul va trăi experimental unirea sa cu *parabrahman* care nu are sunet (*aśabda*). Această stare meditativă se aseamănă probabil cu o stare cataleptică, deoarece textul afirmă că „yoginul rămîne ca și mort; este un eliberat (*mukta*).” Trupul său, în starea *umantī* (realizată în momentul în care yoginul a depășit chiar și audiția mistică) este „ca o bucată de lemn; el nu simte nici căldură, nici frig, nici bucurie, nici durere” (53-54). El nu mai aude nici un sunet.

Și această Upanișadă își trădează originea „experimentală”: ea a fost elaborată fără îndoială într-un mediu yogic specializat în „audițiile mistice”, adică în obținerea „extazului” prin mijlocirea concentrării asupra sunetelor. Dar nu trebuie să uităm că o asemenea „concentrare” nu se obține decît prin aplicarea unei tehnici yogice (*āsana*, *prāṇāyāma* etc.) și că obiectivul ei final este să transforme întregul Cosmos într-o vastă teofanie sonoră (despre „sunetele mistice”, vezi Nota III. 6).

Upanișada cea mai bogată în indicații tehnice și în revelații „mistice” dintre toate Upanișadele tardive este fără îndoială *Dhyānabindu*. Caracterul ei magic și antidevoțional sare în ochi

încă de la primul rînd, unde se afirmă că păcatele unui om, oricît de grave ar fi ele, sînt nimicite prin *dhyānayoga*. Este exact punctul de vedere al tantrismului extremist: emanciparea totală a practicantului față de toate legile morale și sociale. *Dhy-ānabindu*, la fel ca și *Nādabindu*, începe cu o descriere iconografică a silabei *OM*, care trebuie „contemplată” ca fiind identică de fapt cu Brahman. Fiecare din literele acestei silabe (*a+u+m*) are o culoare „mistică” și este omologată cu un zeu. De altfel, asimilarea cu zeii (deposedați aici de orice valoare religioasă, ca pure simboluri iconografice) nu privește doar silaba *OM*. *Prānāyāma* este, de asemenea, identificată cu cei trei zei principali ai panteonului vedic: „Brahma este numit inspirația, Vișnu reținerea (suflului), Rudra, expirația.” Cu toate acestea, sîntem sfătuiți să obținem *prānāyāma* concentrîndu-ne asupra silabei *OM* (19 și urm.).

Fiziologia „subtilă” este dezvoltată aici în mod deosebit. Se precizează (25) că „lotusul inimii” are opt petale și treizeci și două de filamente. *Prānāyāma* capătă o valoare specială; inspirația trebuie să se facă prin cele trei „vene mistice”, *suṣumṇā*, *idā* și *piṅgalā*, și absorbită „între sprincene”, loc ce este în același timp „rădăcina nasului și lăcașul nemuririi” (40). Sînt menționate patru *āsane*, șapte *cakra* („centre”) și zece nume de *nāḍī* („vene” fiziologiei mistice indiene).<sup>12</sup> Se face de asemenea mențiune (66 și urm.) despre „trezirea” lui *Paramesvarī*, adică a lui *Kuṇḍalinī*, proces specific tantric și asupra căruia va trebui să revenim. Descoperim deopotrivă un element de magie erotică, o tehnică avînd anumite analogii cu gesturile „orgiastice” ale *vāmācarī*-lor (tantra „mîinii stîngi”) și ale sectei *Sahajiyā*. Nu este vorba aici, evident, decît de indicații, nu de instrucțiuni precise și amănunțite. Sîntem astfel asigurați, de exemplu, că cel ce realizează *khecarī mudrā*<sup>13</sup> „nu-și pierde niciodată sămînța, chiar dacă este îmbrățișat de o femeie” (84). (Este așadar vorba despre o oprire a emisiei seminale, în maniera tantrică.) Mai departe: „*bindu* (care în limbajul secret semnifică *semen virile*) nu părăsește corpul atîta timp cît se practică *khecarī mudrā*. Atunci cînd *bindu* ajunge în regiunea genitală, el face cale întoarsă, forțat fiind de puterea *yonimudrei*. *Bindu* este de două feluri: alb și roșu. Cel alb este denumit *śukla* (*semen*), numele celui roșu este *mahārajas*. *Rajas*, asemeni culorii mărganului, se găsește în organele genitale (n.b. *rajas*, în textele yogico-tantrice, semnifică secreția organelor genitale feminine). *Semen*-ul sălășluiește în lăcașul Lunii, la jumătatea drumului dintre *āj-nācakra* (regiunea frontală) și lotusul cu o mie de petale (i.e.



*sahasrara*). Unirea lor este foarte rară. Bindu este Śiva, iar *rajas* este Śakti; *semen*-ul este Lună, *rajas* este Soarele; prin unirea lor se obține un corp perfect.\* În lexicul eroticii mistice indiene, toți acești termeni au sensuri foarte precise. Este vorba în special despre „ruptura de nivel”, despre unificarea celor două principii polare (Śiva și Śakti), despre transcenderea tuturor contrariilor, obținută cu ajutorul unei foarte secrete practici erotice, asupra căreia vom reveni. Dar trebuie să notăm de pe acum caracterul experimental și tantric al acestei Upanișade. Să constatăm prin urmare că acest curent de magie erotică, ce va înflori mai târziu în Tantră, nu era străin, la începuturile sale, de practicile yogice; că, de la bun început, aceste practici comportau mai multe valori și puteau fi acceptate și utilizate în vederea unor „feluri” multiple.

Merită semnalat caracterul tehnic, experimental, al Upanișadelor din grupul yogic. Nu mai întâlnim aici primatul cunoașterii pure, al dialecticii Absolutului ca unic instrument al eliberării. Identitatea *ātman-brahman* nu se mai dobândește prin contemplație pur și simplu, dimpotrivă, ea se realizează experimental, cu ajutorul unei tehnici ascetice și al unei fiziologii mistice; altfel spus, cu ajutorul unui proces de transformare a corpului omenesc într-un corp cosmic, în care venele, arterele și organele reale joacă un rol net secundar în raport cu „centrele” și cu „venele” în care pot fi experimentate sau „trezite” forțe cosmice sau divine. Tendința spre concret și experimental — chiar dacă acest „concret” semnifică localizarea aproape anatomică a anumitor forțe cosmice — este specifică oricărui curent mistic din Evul Mediu indian. Devoțiunea, cultul personal și fiziologia subtilă iau locul ritualismului fosilizat și al speculației metafizice. Calea către eliberare tinde să devină un itinerariu ascetic, o tehnică ce se învață cu mai puțină dificultate decât metafizica vedantină sau mähāyanică.

### **Magie și yoga „brahmanizată”: *Rgvidhāna***

Magicieni, asceți, contemplațivi, îi întâlnim întotdeauna în masa tot mai considerabilă a textelor rituale și a comentariilor. Uneori nu este vorba decât de aluzii; este cazul, de exemplu, al unei clase de sramana — magicieni negri, despre care vorbește *Apastamba-Sūtra* (2, IX, 23, 6-8): „ei își îndeplinesc dorințele

prin simplul fapt de a le gândi; de exemplu, (dorința de) a face să cadă ploaia sau de a dărui fertilitatea, de clarviziune, de a se mișca la fel de repede ca gândul sau alte dorințe similare". Anumite *siddhi* revin asemenea unui laitmotiv, îndeosebi capacitatea de a se mișca și de a zbura prin aer: o *brāhmana* din *Sāma-veda. Sāmavidhāna*, axată pe magie o citează printre „puteri” (III, 9, 1). *Rgvidhāna*<sup>14</sup>, culegere tirzie, dar importantă – căci autorii ei se străduiesc să exploateze *sūktele* vedice în scopuri magice – precizează că un anumit regim alimentar și anumite ritualuri îți permit să dispari, să părăsești această lume luându-ți zborul prin aer, te fac capabil să vezi și să auzi foarte departe, asemenea cuiva care s-ar găsi în locul cel mai înalt (III, 9, 2-3). Această din urmă experiență mistică este atestată deja în șamanismul arctic și nord-asiatic (Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 69 și urm., 205 și urm. etc.).

*Rgvidhāna* citează felurite practici magice, yogice și devoționale. Această culegere ilustrează de o manieră ideală procesul de hinduizare al tradiției vedice; este surprinsă pe viu asimilarea credințelor și a practicilor nonbrahmanice și, foarte probabil, nonariene: toate detaliile tehnice de magie, de extaz sau de contemplație sînt integrate și validate prin citate din scrierile vedice. Elogiul magiei se învecinează cu exaltarea ritualurilor și a cunoștințelor secrete. Prin magie, divinitatea supremă poate fi constrînsă să trimită ploaia (II, 9, 2), prin puterea meditației un dușman poate fi ars (I, 16, 5), prin rituri adecvate o *kṛtyā*, pericolos demon feminin, poate fi determinată să iasă din ape (II, 9, 3). Este suficient un studiu aprofundat al textelor sacre pentru a obține îndeplinirea tuturor dorințelor (I, 7, 1). Prin anumite rituri se dobîndește capacitatea de reamintire a existențelor anterioare (II, 10, 1), un miracol specific yogic (vezi p. 82).

*Prānāyāma* este cunoscută (I, 11, 5): ca trebuie practică pînă la de 101 ori (I, 12, 5). Dar tehnica yogică o găsim expusă începînd cu capitolul III, 36 și urm. Yoga trebuie practică la miezul nopții, „atunci cînd toate făpturile dorm adînc” (III, 36, 2): pe un loc adecvat ne așezăm în poziția *āśana* „împreunînd mîinile în semn de omagiu” (36, 4, căci meditația este făcută în numele lui Nārāyana, cf. 36, 1) și închizînd ochii; pronunțăm „înăuntrul inimii” silaba OM (36, 5): dacă nu auzim și nu percepem nimic, dacă „nu mai există nici o reflecție în legătură cu Yoga, atunci am atîns scopul” (37, 1). Cît despre *prānāyāma*, ne exersăm în „a face să se ridice” *manas*-ul dedesubtul ombilicului, pe urmă dedesubtul inimii pentru a-l „fixa” între sprincene („locul suprem”) și în cele din urmă în craniu, de unde, tot prin

respirație, trebuie să-l facem să coboare din nou pînă la ombilic (37, 2 și urm.: 38, 1). „Locul suprem” îi aparține lui Brahman. Prin acest exercițiu yogic găsim Sinele, devenim sfinți și atingem cea mai elevată stare (*paramā*; 37, 2-4). Înfăptuim concentrarea (*dhāranā*) fixînd *manas*-ul asupra soarelui, a focului, a lunii, a vîrfului copacilor sau al munților, asupra mării etc. (38, 5; 39, 1). Atunci cînd l-am găsit pe Brahman în craniu, ne putem îndrepta către cea mai înaltă lumină, către cerul înstelat; asemeni Spiritului Suprem, yoginul devine capabil să-și zărească propriul Sine (39, 3-4). Însă un alt text (41, 4) ne asigură că putem obține „ochiul divin” prin formule magice și prin ofrande aduse focului: este vechea poziție, a supremației magiei rituale, care se străduiește să-și păstreze prestigiul.

Toate aceste practici yogice atestate în *Rgvidhāna* sînt deja puternic marcate de devoțiune. Textul precizează că, chiar dacă scopul – viziunea Sinelui – nu este atins, *bhakti* nu trebuie abandonată, căci Bhagavān „îi iubește pe cei care-l iubesc” (41, 1). Nārāyan trebuie meditat ca aflîndu-se în centrul discului solar (42, 1) și aceasta anunță deja „vizualizarea” din iconografia tantrică. Pe de altă parte se afirmă că Vișṇu nu poate fi atins decît prin *bhakti* (42, 6). Un text anterior (III, 31, 1) cita *pūjā* și dădea detalii privind cultul „nepieritorului Vișṇu”: trebuie „să fixăm mantrale” (*mantranyāsam*) „în propriul trup și în cel al divinității” (32, 2). Un alt text (III, 30, 3-6) reamintește organele în care trebuie „plasate” cele 16 strofe (*sūkta*) ale celebrului imn *Rg Veda* X, 90 (*Puruṣasūkta*): prima strofă în mîna stîngă, cea de a doua în mîna dreaptă și așa mai departe în cele două picioare, cei doi genunchi, cele două șolduri, în ombilic, inimă, regiunea gîtului, cele două brațe, gură, ochi și craniu. Or, dacă se ține seama de faptul că *Puruṣasūkta* explică creația Universului prin sacrificiul Gigantului primordial<sup>15</sup> (*Puruṣa*), „proiec-tarea rituală” (*nyāsa*) a strofelor sale în diferitele părți ale corpului va avea drept consecință identificarea în același timp cu Universul și cu zeii (care și ei sînt considerați ca născuți din sacrificiu). *Nyāsa* va dobîndi în tantrism un prestigiu neașteptat, ceea ce vine să confirme, o dată mai mult, sensul marilor sinteze hinduiste de mai tîrziu: materialul vedic va fi integrat și revalorizat în contexte culturale din ce în ce mai îndepărtate de tradiția primordială. *Rgvidhāna* justifică totul – de la vulgara magie de dragoste și pînă la Yoga și *bhakti* – prin referințe la scrierile vedice. Textele ulterioare nu vor mai simți nevoia să se justifice prin cea mai înaltă autoritate ortodoxă; marii zei vedici vor fi în parte uitați. *Puruṣasūkta*, ca și *sūkta* lui Vișṇu, afirmă

*Rgvidhāna* (III, 35, 1), conduc la Cer: „și aceasta este cea mai înaltă meditație din Yoga”. Nu cunoaștem data exactă la care a fost făcută afirmația: însă la acea dată, tehnica yogică era deja perfect integrată în ortodoxie.

### Asceți și contemplativi, „buni” și „răi”

Nu este aici locul să întocmim istoria ordinelor ascetice și a sectelor mistice ale Indiei: ca depășește cu mult scopul nostru. Este însă important de arătat, pornind de la un anumit text, direcțiile în care se angajează asceții, yoginii și extatici. Un fapt de care trebuie să ținem întotdeauna seama este că informațiile cele mai complete de care dispunem sînt posterioare budismului cu mai multe secole. Am văzut însă că asceții și misticii erau deja numeroși încă din timpurile *rgvedice*. Anumite tipuri de *muni*, de *tapasvini* și de *yogini*, deși atestați doar în texte destul de tîrzii, urcă probabil pînă în protoistoria indiană (vezi pp. 300 și urm.).

*Vaikhānasasmārtasūtra*<sup>16</sup>, care poate fi datată în secolul al IV-lea d.H., dar cuprinde materiale mult mai vechi, ne prezintă o lungă listă de „ordine” ascetice; sînt diferitele categorii de *sihaștri* care se retrag în păduri, cu sau fără soțiile lor. Se disting (VIII, 6 și urm.) patru feluri de asceți cu soții: 1) *Audumbara*, care trăiesc din fructe, plante necultivate sau rădăcini, practicînd asceza, dar păstrînd focul ritual *śrāmanaka*; 2) *Vairiṇea*, care mai practică ritualurile (*agnihotra*, *śrāmanaka*, *vaiśvadeva*), dar sînt „complet absorbiți în *Nārāyaṇa*” (tești, ei au ales calea *bhakti*-ului); 3) *Vālakhilya*, distingîndu-se prin părul lor și prin îmbrăcămîntea zdrențuită sau făcută din coajă de copac; 4) *Phenapa*, care sînt extatici (? *unmattaka*), dorm pe pămîntul gol, trăiesc din „ceea ce cade pe pămînt” și practică penitența numită *cāndrāyana* (mesele fiind orînduite după creșterea sau descreșterea lunii); ei „își fixează gîndurile în *Nārāyaṇa* și nu caută decît eliberarea”. *Sihaștrii* fără soții sînt de nenumărate feluri; ei nu au nume, ci sînt denumiți după practica lor ascetică (cei ce trăiesc precum porumbeii, cei ce nu mîncă decît ceea ce este uscat la soare etc.; VIII, 8). Ei se aseamănă fahirilor din India modernă, ceea ce demonstrează extraordinara putere de conservare a acestor practici. O altă categorie este cea a asceților care se străduiesc să obțină eliberarea; putem deduce de aici că ceilalți *sihaștri* nu căutau „eliberarea”, ci poate nemurirea, fericirea sau puterile yogice (în afară de Phe-



napa care, și ei *moksameva prārthayate*, VIII, 7, final). Această categorie de sihaștri cu tendințe soteriologice se împarte în patru clase: 1) Kutīcaka (parcurgînd sihăstriile celebre, unde ei nu înghit decît opt imbucături; cunoscînd esențialul „căii” Yoga, *yogamārgata* *tvajñā*, ei caută eliberarea); 2) Bahūdaka (poartă un „triplu baston”, sînt îmbrăcați cu veșminte vopsite în roșu, nu-și cerșesc hrana decît la casele brahmanilor și ale altor oameni virtuoși etc. și caută eliberarea); 3) Haṁsa (nu pot rămîne într-un sat mai mult de o zi și o noapte, trăiesc din urină de vacă și din bălegar, practică postul *cāndrāyana* etc.); 4) Paramahaṁsa (VIII, 9, a). Aceștia din urmă sînt cei mai interesați: ei reprezintă o tradiție ascetică extrem de veche, aborigenă, anti-brahmanică, și anunță deja anumite școli yogico-tantrice „extremiste”. Într-adevăr, Paramahaṁsa-șii sălășluiesc pe sub arbori, în cimitire, sau în case părăsite; trăiesc goi sau îmbrăcați. Pentru ei, „nu există bine și rău, sfințenie sau perversitate, ori vreun alt asemenea dualism”. Indiferenți la toate, ei contemplantau cu aceeași nepăsare un bulgăre de aur sau de lut. Absorbîți în *ātman* (?*sarvātmānah*), acceptau hrană de la oameni aparținînd oricărei caste.

S-ar putea descifra în textul rezumat mai sus o încercare de clasificare sumară a căilor care conduc la eliberare. Kutīcaka practică Yoga; Paramahaṁsa, un fel de tantrism; Bahudaka și Haṁsa o „cale mistică”. Mai departe (VIII, 9, 6), textul vorbește despre două feluri de „renunțare la dorințe” (*niskāma*), sau mai curînd despre două atitudini: „activitatea” și „inactivitatea”. Activitatea constă în aceea că ascetul — hotărît să suprime circuitul existențelor, fortificîndu-se prin știința Sāṁkhyei și practicînd Yoga<sup>17</sup> — obține cele opt *siddhi*. Dar aceste „forțe miraculoase” (*siddhi*), adaugă textul, sînt disprețuite de adevărații *ṛṣi*. Inactivitatea constă în unirea, după moarte, a sufletului individual cu *brahman* (*pāramātmān*). Atunci sufletul pătrunde în lumina cea mai înaltă, situată dincolo de cunoașterea senzorială și constituind sursa permanentă a fericirii. După cum se vede, este vorba aici despre o „cale mistică”, în care sufletul individual se abandonează Sufletului Suprem, își pierde „individualitatea” și obține nemurirea, beatitudinea eternă (*ānandāmṛta*).<sup>18</sup>

În ceea ce privește diferitele „practici ale inactivității”, yoginii se împart în trei categorii: Sāraṅga, Ekārṣya și Visāraga.<sup>19</sup> Fiecare din aceste categorii se împarte, la rîndul ei, în mai multe tipuri. Nu știm în ce măsură această clasificare corespunde unor observații exacte, dar fără îndoială că grupurile de asceți descrise de *Vaikhānasasmārtasūtra* au existat (unele mai există

și în zilele noastre), chiar dacă între ele nu se aflau în raporturile precizate de textul nostru. Sārāṅga cuprind patru tipuri: 1) cei care nu practică *prāṇāyāma* și celelalte exerciții yogice, dar trăiesc cu certitudinea că „Eu sînt Viṣṇu” (ei aparțin prin urmare unuia din numeroasele curente care au creat viṣṇuismul); 2) cei care practică *prāṇāyāma* și celelalte exerciții (par să urmeze o Yoga „ortodoxă”, înrudită cu cea din *Yoga-Sūtra*); 3) cei care urmează „calea dreaptă” practicînd cele opt *āṅga* ale Yogāi, însă începînd cu *prāṇāyāma* (adică lăsînd de o parte *yama* și *niyama*); 4) cei care urmează o „cale greșită” (*vimarga*) practică Yoga completă, dar merg împotriva lui Dumnezeu (textul este destul de obscur; este poate vorba despre o Yoga ateistă).

Asceții *Ekārṣya* sînt de cinci feluri: 1) cei care „merg departe” (*dūraga*) și care practică o meditație cosmică foarte apropiată de tantrism (ei încearcă unirea cu Viṣṇu prin „realizarea” forțelor cosmice care se află, în stare latentă, în „vena” *piṅgalā*. Meditația are drept scop experimentarea stării de conștiință cosmo-solară, lunară etc.; metoda se numește *dūraga*, fiindcă unirea cu Viṣṇu se face prin înconjurul circuitului cosmic); 2) cei care „nu merg departe” (*adūraga*), experimentînd în mod direct unirea sufletului individual cu Sufletul cosmic; 3) cei care „merg prin mijlocul sprîncenelor” (*bhrūmadhyaga*), își unesc sufletul cu Sufletul cosmic împingînd *prāṇa* prin cinci regiuni (de la degetele picioarelor la genunchi, de la genunchi la anus, de la anus la inimă, de la inimă la cerul gurii, de la cerul gurii la mijlocul sprîncenelor) și făcînd-o să revină prin *piṅgalā*; 4) cei care „nu sînt evlavioși” (*asambhakta*) și care realizează unirea cu Sufletul cosmic printr-o meditație experimentală, adică văzîndu-l cu ochii lor, salutîndu-l cu mîinile lor etc. (în ciuda numelui lor straniu, *asambhakta* sînt niște adevărați adoratori mistici ai divinității); 5) cei care „sînt legați” (*sambhakta*).

Asceții *Viśāraga* sînt nenumărați și se numesc astfel deoarece „merg pe calea greșită”. Ne găsim aici, fără îndoială, în fața unui tip veritabil de asceți ai „mîinii stîngi” (*vāmācari*). Pentru a le justifica originea, textul reia o veche explicație: ca să ascundă „adevărul”, Prajapāti ar fi născocit „doctrina acestor *Viśāraga*”. Această explicație se întilnește și în alte texte indiene, cu scopul de a se justifica existența unei secte imorale. În rest, după cum recunoaște *Vaikhānasasmārtasūtra*, acești asceți practică penitențe, cunosc tehnica Yoga, repetă *mantrile*, practică chiar anumite meditații — dar „n-o fac pentru a se uni cu Sufletul cosmic”. Ei spun că Sufletul cosmic „se află în inima lor”. Unii

caută eliberarea afirmând totuși că „meditația nu este necesară”. Alții spun că unirea cu Sufletul cosmic se realizează practicând riturile religioase așa cum sînt ele descrise. Toate aceste detalii contradictorii nu schimbă însă caracterul eretic al Visāraga-șilor. Textul nostru îi numește fără incetare „aceste brute de Visāraga”, afirmînd că pentru ei nu există eliberare în această existență și că nu trebuie în nici un caz urmați.

Am rezumat informațiile din *Vaikhānasasmārtasūtra* tocmai pentru a confirma existența anumitor secte ascetice și yogico-tantrice cu mult înaintea apariției unei literaturi tantrice. Ne găsim în fața unor practici și a unor credințe ce-și au rădăcinile în timpurile prevedice și a căror continuitate în India n-a fost niciodată întreruptă, în pofida rarității documentelor care le menționează.<sup>20</sup>

#### ADNOTĂRI

<sup>1</sup> Cf. Eliade, *Le Chamanisme*, p.258 (arbore lance la Dayaci); Dominik Schröder, *Zur Religion der Tujen in Sininggebietes* (Anthropos, 1952, pp.185 și urm., 1953, pp.248, și urm.: „lance a spiritelor” la Tuji) etc.; despre arc în șamanismul asiatic, cartea noastră, pp.163 și urm. etc.

<sup>2</sup> Din alte aluzii la sufluri în *Atharva-Veda* (V, 28; XV, 15 și 17) s-ar putea trage concluzia că se cunoștea *recaka*, *pūraka* și *kumbhaka*; vezi Hauer, *Anfänge der Yoga-Praxis*, pp.10 și urm.; cf. id., Vrātya, pp.291 și urm. Despre cele cinci sufluri, vezi Nota III, 2.

<sup>3</sup> Cf. Frazer, *The Dying God* (London, 1918), pp.156 și urm., 277 și urm.; lucrarea noastră despre șamanism, pp.127 și urm.

<sup>4</sup> Ymir, Gajōmard: A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I (Uppsala, 1918), pp.14 și urm., 36 și urm.; H. Gūntert, *Der arische Weltkōnig und Heiland* (Halle, 1923), pp.346 și urm.; Sven S. Hartman, *Gajōmart* (Uppsala, 1953); Cuhulin, Batradz: G. Dumézil, *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942), pp.35 și urm.; id., *Légendes sur les Nartes* (Paris, 1930), pp. 50 și urm., 179 și urm.

<sup>5</sup> *Yoga-Sūtra* se referă de patru ori la valoarea spirituală a *tapas*-ului: II, 1, 32, 43; IV.1.

<sup>6</sup> Principalele texte se găsesc în Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas* (Paris, 1898); cf. de asemenea A. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (New York, 1943), pp.19 și urm.

<sup>7</sup> Simbolismul ginecologic și obstetric al inițierii s-a prelungit în imagineria ucniceii filozofice: Socrate își revendică misiunea unui înțelept-fe-

mele; într-adevăr, el dă naștere „omului nou”, ajută la nașterea „celui care știe”.

<sup>8</sup> Întîlnim în același text asimilarea funcțiilor fiziologice și a organelor cu diferitele focuri rituale, cu obiectele necesare sacrificiului etc. *Ātman* cel luminos prin sine însuși este sacrificatorul; intelectul este consoarta; lotusul inimii este *vedī*; părul de pe corp este iarba *dharba*; *prāṇa* este *Gārhapatya*; *apāna* este *Ahavaniya*; *vyāna* este *Daksināgni*; *udāna* este focul *Sabhya*; *sāmāna* este focul *Avasathya*; acestea sînt cele cinci focuri (ale sacrificiului). Organele de simț, limba etc. sînt vasele sacrificiale. \* *Prāṇāgnihotra* o întîlnim și în cîteva Upanișade, dar sensul diferă; cf. *Prāṇāgnihotra Up.*, 3-4.

<sup>9</sup> Nemurirea prin Dumnezeu (I, 6); atunci cînd Hara (= Śiva) este cunoscut, „nașterea și moartea încetează” (I, 11); cine îl cunoaște pe Rudra (Śiva) devine nemuritor (III, 1); cel care îl recunoaște ca Stăpîn pe supremul *brahman* atinge nemurirea (III, 7); „omul care-l cunoaște cu adevărat depășește moartea; nu există altă cale” (III, 8); nemurirea (III, 10; III, 13); Spiritul este „stăpînul nemuririi” (III, 15); cel care-l cunoaște triumfă asupra morții (IV, 15, 17, 20); zeii și poezii care au cunoscut esența lui *brahman*, ascunsă în Vede și în Upanișade au devenit nemuritori (V, 6); nemurirea doar prin Śiva (VI, 15, 17); „puntea supremă către nemurire” (*amṛtasya param setum*, VI, 19).

<sup>10</sup> Cu privire la vechimea meditației asupra silabei mistice OM, identificabilă deja în Vede, vezi Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, II, 349 și urm.; Hauer, *Anfänge der Yoga-Praxis*, 180-181.

<sup>11</sup> De altfel, elementele tantrice nu lipsesc: este cunoscută *Kuṇḍalīnī* (82 și urm.) și cele două *mudre* cu valență sexuală, *vajrolī* și *khecarī* (126).

<sup>12</sup> Numărul *āsanelor*, afirmă textul (42), este considerabil, dar cele patru principale sînt *siddhī*, *bhadra*, *simha*, și *padma*. Lista celor șapte *cakra* (44 și urm.) este cea din tratatele tantrice (vezi p. 208). Textul nostru precizează (51) că există 72 000 de *nādi*, dintre care doar 72 sînt numite în Scripturi: cele mai importante sînt *idā*, *piṅgalā* și *suṣumnā*; cf. *Bṛhadarāṇyaka Up.*, II, 1, 9; *Praśna Up.*, III, 9.

<sup>13</sup> *Khecarīmudrā* se bucură de o reputație extraordinară în literatura yogico-tantrică ulterioară: prin faptul că se reușește ca *semen virile* să fie imobilizat se obține nemurirea. Vezi textele reproduse de S. Dasgupta, *Obscure religious cults*, p.278 n.1. Vezi și mai jos, p. 347.

<sup>14</sup> Ediția Rudolf Meyer, Berlin 1878; trad. engleză de J. Gonda, Utrecht, 1951.

<sup>15</sup> Mit indo-european, atestat însă și la alte grupuri etnice, dintre cele mai arhaice.

<sup>16</sup> Ediția W. Caland (Bibliotheca Indica, Calcutta, 1927); trad. engleză de același (Bibl. Indica, 1929).

<sup>17</sup> Textul este precis: știința *Sāṃkhya* (*sāṃkhyajñāna*) și *prāṇāyāma*, *āsana*, *pratyāhāra*, *dhāraṇā*, termeni tehnici yogici.



<sup>18</sup> Putem trage concluzia că această „cale mistică” se opune „căii magice” din Sāṅkhya-Yoga, care recomandă meditația și căuta puterile magice în locul nemuririi.

<sup>19</sup> Editorul textului, W. Čaland, remarcă faptul că aceste nume de yogini sînt necunoscute în restul literaturii indiene, iar comentariul sanscrit nu ne ajută să le înțelegem.

<sup>20</sup> Liste de asceți și de yogini se întînesc destul de des în texte, dar ele sînt mai întotdeauna sumare (vezi Nota III, 7).

## CAPITOLUL IV.

### TRIUMFUL YOGĂI

#### Yoga și hinduismul

Se poate urmări, atât în literatura juridico-teologică, cât și în părțile didactice și religioase ale Epopeii, pătrunderea treptată a practicii Yoga, considerată ca o admirabilă cale către mântuire. Ar fi anevoios de precizat etapele acestei pătrunderi, care va duce în cele din urmă la cucerirea practic totală a spiritualității indiene de către Yoga. Să spunem doar că avem de-a face cu lucrări a căror redactare se situează în perioada cuprinsă între secolul al IV-lea î.H. și secolul al IV-lea d.H. Dar un fapt mult mai interesant pentru noi îl constituie coincidența acestui triumf al practicilor yogice cu avântul irezistibil al devoțiunii mistice populare. Într-adevăr, instalarea tehnicii Yoga în însăși inima hinduismului a avut loc într-un moment de criză al ortodoxiei; și anume chiar în momentul în care aceasta valida în bloc mișcările mistice „sectare”. În decursul expansiunii sale, brahmanismul a trebuit să accepte — ca orice religie victorioasă de altfel — numeroase elemente care-i fuseseră inițial străine, dacă nu chiar ostile. Asimilarea formelor religiozității autohtone, preariene, debutează foarte devreme, începînd cu timpurile vedice (este cazul, de exemplu, cu zeul Śiva). Dar de data aceasta, adică la începuturile Evului Mediu indian (în perioada care se întinde de la înflorirea budismului la *Bhagavad-Gītā*), asimilarea ia proporții neliniștitoare. Ai uneori impresia unei revoluții victorioase, în fața căreia ortodoxia brahmanică nu poate decît să se incline. Ceea ce se numește „hinduism” datează din acele timpuri încă puțin cunoscute în care vechiul panteon vedic se vede eclipsat de popularitatea enormă a unui Śiva, Vișṇu sau Kṛṣṇa. Nu am putea studia aici cu folos cauzele acestei profunde și vaste transformări. Să notăm totuși că una din principalele cauze a fost tocmai nevoia resimțită de masele populare pentru o experiență religioasă mai concretă, o devoțiune mistică, lesne accesibilă, intimă, personală. Or, practicile yogice tra-

diționale (i.e. populare, „baroce”, nesistematice) ofereau tocmai o experiență mistică de acest gen; disprețuind ritualurile și știința teologică, ele se sprijineau aproape exclusiv pe date imediate, concrete, încă nedegajate din substratul lor fiziologic.

Evident, pătrunderea tot mai profundă a tehnicilor yogice în ortodoxie nu decurgea fără a se întâlni anumite împotriviri. Voci se ridicau, din când în când, împotriva propagandei asceților și a „magicienilor” care pretindeau că nu se poate obține eliberarea finală (*muktī*), nici puterile oculte (*siddhī*), decît îmbrățișînd disciplinele lor. Este de la sine înțeles că această rezistență se exprimă în primul rînd în cercurile oficiale ale brahmanismului ortodox, alcătuite din juriști și metafizicieni vedantini. Și unii și alții își păstrau „cumpătul” în fața tehnicilor ascetice și contemplative ale Yogăi, pe care le considerau cînd excesive, cînd contrarii idealului vedantin. Manu scrie: „Dacă-și supune atît organele, cit și conștiința, el își poate atinge scopurile fără a-și mai tortura trupul prin Yoga” (*Smṛti*, II, 98).<sup>1</sup> În același sens, Śankara reamintește că Yoga „duce la posedarea unor puteri extraordinare”, dar că „beatitudinile supreme nu pot fi atinse pe calea Yogăi”.<sup>2</sup> Adevăratul vedantin optează pentru cunoașterea pur metafizică.

Reacțiile de acest gen sînt însă sporadice. Dacă, într-adevăr, tradiția vedantină continuă să vadă în practicile Yoga doar un mijloc de a intra în posesia unor puteri magice sau, în cel mai bun caz, o purificare în vederea adevăratei mîntuirii, la care cunoașterea metafizică singură poate să conducă, fapt este că majoritatea tratatelor juridico-teologice validează asemenea practici și uneori chiar le exaltă. *Vāsistha Dharma Śāstra*, de exemplu, asigură că: „Nici prin recitarea zilnică a Vedelor, nici chiar prin sacrificii, cel de două ori născut nu poate atinge condiția ce se obține prin practica Yoga” (XXV, 7). Valoarea magică și purificatoare a acestei practici este incomparabilă: „Dacă-și reține cu vigoare suflul de trei ori, urmînd regula din Yoga, păcatele pe care le-a comis în răstimp de o zi și o noapte sînt nimicite pe dată” (XXVI, 1). Iar un alt tratat teologico-juridic, *Viṣṇusmṛti*, confirmă valoarea prodigioasă a acestei tehnici: „Cel care meditează obține tot ceea ce constituie obiect al meditației sale: într-atît este de mare puterea misterioasă a meditației”. Este adevărat că în textul imediat următor se precizează — precizare semnificativă — că scopul yoginului trebuie să fie dobîndirea eliberării finale și nicidecum acela de a se bucura de „puterile” pe care meditația sa i le va conferi. „Astfel yoginul trebuie să înlătore din gîndurile sale tot ceea ce este trecător și să me-

diteze doar asupra a ceea ce este nepieritor. Dar nimic nu este nepieritor în afară de *puruṣa*. Contopindu-se cu el (grație unei meditații neîntrerupte), yoginul obține eliberarea finală" (XCII, 11-14). *Yoga-Sūtra* nu recomandă altceva.

### Yoga în *Mahābhārata*

Doar în legătură cu ultimele părți adăugate *Mahābhāratei* se poate vorbi despre o „hinduizare” totală a practicilor yogice: căci, în această epopee, al cărei succes a fost considerabil în mediile nesacerdotale, Yoga deține un loc de seamă. Au fost pu-se recent în lumină urmele de mitologie vedică ce pot fi distinse la principalele personaje, Pandava (Wikander, Dumézil). Dar, epopee eroică la început — și încheiată sub această formă probabil între secolele VII și VI î.H. — *Mahābhārata* a suferit ne-numărate interpolări. Se presupune că îndeosebi în decursul primelor două secole ale erei creștine, un număr enorm de texte mistico-teologice, filozofice și juridice au fost introduse în poem, sub forma fie de ansambluri complete (de exemplu cărțile XII, XIII), fie de episoade detașate. Aceste diverse elemente formau astfel o veritabilă enciclopedie, de o accentuată tendință vișnu-istă. Una din primele porțiuni care i-au fost adăugate (aceasta petrecându-se, după toate probabilitățile, înaintea erei creștine) este *Bhagavad-Gītā* (în cartea 6, VI-a); cea mai importantă dintre adăugiri se găsește în cartea a VII-a, *Mokṣadharma*; și tocmai în aceste cărți întâlnim cele mai frecvente aluzii la Yoga și Sāṃkhya (vezi Nota IV, 1).

Nu trebuie totuși uitat că noile porțiuni, deși introduse destul de târziu, cuprind tradiții cu mult anterioare datei la care au fost interpolate. Cronologia exactă a diverselor straturi ale *Mahābhāratei* nu este încă decât un *desideratum*, fără îndoială destul de himeric. Modificările operate de-a lungul secolelor în textul *Mahābhāratei* sînt vizibile în linii mari, dar foarte puțini indianaști sînt de acord în privința detaliilor. Cu toate acestea, porțiunile didactice și „sectare” adăugate poemului sînt de o neprețuită valoare pentru istoria religioasă și filozofică a Indiei. Pe de o parte, numeroase credințe, paralele ortodoxiei brahmanice și de o vechime incontestabilă, se manifestă în plină zi; pe de altă parte, regăsim aici primele eforturi organizate și triumfătoare ale teismului indian. În *Bhagavad-Gītā* a fost pentru pri-



ma dată formulată identitatea lui Brahman din Upanișade cu Vișnu — zeu ce preia acum supremația, și cu avatarul său terestru, Kṛșṇa. În *Mokṣadharmā*, ca și în *Bhagavad-Gītā* și în alte pasaje, întâlnim de asemenea numeroase aluzii la Sāṃkhya și la Yoga; însă, după cum vom vedea, aceste două discipline nu sînt valorizate în accepțiile lor clasice de darsane.

Neconținutele adăugiri au dăunat în mod evident unității ansamblului. Contradicțiile abundă. Vedele, de exemplu, sînt considerate cel mai adesea ca autoritate supremă (*pramāna*); dar mai citim și că „Veda este înșelătoare” (XII, 329, 6). Cuvintele lui Bhisma, inspirate de Kṛșṇa, au „o autoritate egală cu cea a Vedelor” (XII, 54, 29-30). „Grația” este plasată deasupra *śruti*-ului și a scolasticii (*tarka*), căci ea singură poate lumina „secreta și misterioasa comunicare a adevărului” (XII, 335, 5). Dar, în general, inferența (*anumāna*) și revelația scripturală (*śruti*) sînt considerate dovezi suficiente ale validității unui adevăr (XII, 205, 19 etc). Hopkins a reunit și clasat un material imens pentru a ilustra dogmele și credințele expuse în *Mahābhārata*, în special în părțile sale „pseudoepice”. Această masă compozită și insuficient articulată se explică prin diversitatea autorilor aparținînd adesea unor școli potrivnice: fiecare se străduia să-și impună propria sa concepție religioasă. Nu trebuie uitat nici faptul că redactarea anumitor cărți, în special a *Mokṣadharmaei*, a durat poate mai multe secole. Rămîne totuși posibil să degajăm suficient de clar poziția teoretică a acestei porțiuni pseudoepice: pe de o parte este reafirmat monismul upanișadic, nuanțat de experiențe teiste, pe de altă parte, se acceptă orice soluție soteriologică ce nu este în mod explicit contrară tradiției scripturale.

Ne aflăm în prezența unei literaturi moralizatoare care, fără a fi de origine „populară”, este concepută spre a se adresa unor medii felurite. Ultimele cărți atașate *Mahābhāratei* sînt, în fond, cărți de propagandă vișnuistă, propagandă îndeajuns de confuză, servindu-se de tot ceea ce-i permitea să-i exalte pe Vișnu și pe Kṛșṇa. Și este interesant de remarcat că Yoga a fost pusă din plin la contribuție în vederea susținerii acestei exaltări. Dar, în *Mokṣadharmā*, Yoga nu vrea să însemne *cittavṛttinirodha*, precum la Patañjali; aici ea servește pur și simplu pentru a desemna orice disciplină practică, la fel cum cuvîntul Sāṃkhya desemnează orice cunoaștere metafizică. Diferențele ce opuneau sistemul clasic Sāṃkhya (care era ateist) sistemului clasic Yoga (care era teist) se estompează, pînă la a dispărea cu totul.

### Yoga și Sāṃkhya

Rugat de Yudhisthira să explice deosebirea dintre aceste două căi, Bhīṣma răspunde (*Mahābhārata*, XII, 11043 și urm.): „Sāṃkhya și Yoga își laudă fiecare metoda ca pe cel mai bun mijloc (*kāraṇa*) [...]. Cei ce se lasă călăuziți de Yoga se bazează pe o percepție imediată (de esență mistică: *pratyakṣahetava*); cei ce urmează Sāṃkhya, pe învățăturile tradiționale (*śāstravinīścāyah*). Eu consider adevărate ambele învățături [...]. Conformându-se riguros instrucțiunilor, ele duc amîndouă la țelul suprem. Ele au în comun puritatea, reprimarea (simțurilor) și compasiunea pentru toate ființele; ambelor le este comună respectarea strictă a jurămintelor; însă opiniile (*darśana*) nu sînt identice în Sāṃkhya și în Yoga (vezi Nota IV, 2).

Caracterul nesistematic al acestor două căi soteriologice este evident. Deși întîlnim — mai ales în *Gītā* și în *Mokṣadharmā* — termeni tehnici precum *prakṛti*, *tattva*, *mahat* etc., nicăieri Sāṃkhya nu este prezentată ca metoda de a distinge spiritul de experiența psihomentală, punct de plecare în sistemul lui Iśvara Kṛṣṇa. Sāṃkhya nu semnifică aici decît „adevărata cunoaștere” (*tattva jñāna*) sau „cunoașterea sufletului” (*ātmabodha*); din acest punct de vedere, ea prezintă analogii mai curînd cu pozițiile upanișadice. Nu că ar fi vorba de un „amestec de idei Sāṃkhya și Vedānta”, așa cum crede Hopkins, ci pur și simplu de un studiu anterior sistemelor Sāṃkhya și Vedānta. Nu este necesar nici să căutăm în anumite porțiuni ale *Mahābhāratei* aluzii precise la o școală teistă, paralelă *darśanei* ateiste a lui Iśvara Kṛṣṇa.

*Mokṣadharmā* (v. 11463) afirmă că precursorii (*purāḥsarāh*) yoginilor se găsesc în Vede (adică în Upanișade) și în Sāṃkhya. Cu alte cuvinte, „adevărul” descoperit de Upanișade și de Sāṃkhya este acceptat și asimilat de Yoga, căci acest termen — indiferent de semnificațiile ce-i sînt atribuite — este aplicat indeosebi unei tehnici spirituale. *Bhagavad-Gītā* merge încă mai departe și asigură că „numai spiritele mărginite opun Sāṃkhya și Yoga, nu și înțelepții (*panditāh*). Cine o stăpînește cu adevărat pe una, este asigurat de fructul amîndurora” (V, 4). „Sāṃkhya și Yoga nu sînt decît una” (V, 5). Poziție ce corespunde întru totul spiritului *Bhagavad-Gītei*. Căci, așa cum vom constata de îndată, în această piesă dominantă a *Mahābhāratei*, Kṛṣṇa se străduiește să integreze toate căile soteriologice într-o unică și nouă sinteză spirituală.

### Tehnici Yoga în *Mahābhārata*

În *Mahābhārata*, Yoga desemnează, spre deosebire de Sāṃkhya, orice activitate care îndreaptă sufletul către Brahman și conferă în același timp nenumărate „puteri”. Cel mai adesea această activitate echivalează cu o constrângere a simțurilor, cu ascetismul și penitențele de tot felul. Yoga nu are decît sporadic semnificația pe care i-o conferă Kṛṣṇa în *Bhagavad-Gītā*, anume: „renunțare la fructul faptelor sale.” Fluiditatea simțurilor a fost pusă în lumină de Hopkins într-un studiu exhaustiv.<sup>3</sup> Yoga semnifică uneori „metodă” (de ex. *Gītā*. III. 3), alteleori „activitate” (*Mokṣadharmā*, 11682), sau „forță” (*ibid.*, 11675 și urm.), sau „meditație” (11691 etc.), sau „renunțare” (*sannyāsa*, ca în *Gītā*. VI. 2) etc. Această varietate de sensuri corespunde unei reale diversități morfologice. Multiplele semnificații ale cuvîntului *yoga* reflectă multiplele valențe ale Yogăi. Epopeea se află, într-adevăr, la confluența a nenumărate tradiții ascetice și populare, fiecare înzestrată cu o „Yoga” — adică o tehnică „mistică” — ce îi este proprie. Lungile secole pe durata cărora sînt interpolate noi episoade, permit tuturor acestor forme baroce de Yoga să-și găsească un loc (și o justificare), ceea ce are ca rezultat transformarea epopeii într-o enciclopedie.

În linii mari, putem distinge trei categorii de fapte în măsură să ne intereseze: 1) episoade despre ascetism (*tapas*), revelînd practici și teorii solidare ascezei vedice, fără referiri la Yoga propriu-zisă; 2) episoade și discursuri în care Yoga și *tapas* sînt sinonime și considerate amîndouă ca niște tehnici magice; 3) discursuri didactice și episoade în care Yoga este prezentată cu o terminologie proprie și elaborată din punct de vedere filozofic. Mai ales documentele din această ultimă categorie — conținute în mare parte în *Mokṣadharmā* — sînt cele care ne par interesante, deoarece dezvăluie anumite forme de Yoga insuficient atestate într-altă parte.

Regăsim, de exemplu, foarte vechi practici „magice”, de care se servesc yoginii pentru a-i supune pe zeci sau chiar a-i teroriza.<sup>4</sup> Fenomenologia acestui ascetism magic este una arhaică: tăcerea (*mauna*), tortura excesivă (*ātīvātāpas*), „uscarea corpului”, sînt metode utilizate nu numai de yogini, ci și de regi (*Mahābhārata*, I, 115, 24; 119, 7, 34). Pentru a-l îndupleca pe Indra (*āvirādhayisur devam*), Pāṇdu stă într-un singur picior o zi întreagă, ajungînd să obțină în acest fel *sāmadhi* (I, 123, 26). Dar această transă nu dezvăluie nici un conținut yogic; este vorba mai curînd despre o hipnoză provocată prin mijloace fizice, iar

raporturile dintre om și zeu rămân la nivelul magic. În alte locuri Yoga este confundată cu asceza pură (*tapas*) (de ex. XII, 153, 36). *Yati* (ascet) și *yogin* devin termeni echivalenți și sfârșesc prin a desemna, fără deosebire, orice ființă „dornică să-și concentreze spiritul” (*yuyukṣat*) și al cărei obiect de studiu nu-l constituie Scripturile (Śāstra), ci silaba mistică OM. Ghicim că „studiul silabei OM” desemnează tehnicile audiției mistice, de repetare și „asimilare” a anumitor formule magice (*dhārāṇi*), de incantație etc.

Însă, oricare ar fi metoda aleasă, încoronarea acestor practici o constituie dobândirea unei forțe pe care textele noastre o denumesc „forța Yogăi” (*yoga-balam*). Cauza ei imediată este „fixarea spiritului” (*dhāraṇa*), care se obține la fel de bine prin „indiferență și serenitate” („sabia<sup>5</sup> serenității Yogăi”, XII, 225, 7), ca și prin încetinirea progresivă a ritmului respirației (XII, 192, 13-14). În pasajele introduse ulterior în *Mahābhārata* abundă rezumatele și schemele mnemotehnice ale practicilor yogice. Majoritatea lor reflectă clișeele tradiționale: „Un yogin care, devotat marelui legământ (*mahāvratasamāhitah*), își fixează cu pricepere sufletul său subtil (*sūkṣman ātman*) în următoarele locuri: ombilic, ceafă, cap, inimă, stomac, șolduri, ochi, urechi și nas, arzînd în grabă toate faptele bune și rele, să fi fost ele asemenea unui munte (în mărime) și străduindu-se să atingă Yoga supremă, este eliberat (din capcanele existenței) dacă aceasta îi este voia” (XII, 301, 39 și urm.).

Un alt text (V, 52 și urm.) exaltă dificultățile acestor practici și atrage atenția asupra primejdiei care-l amenință pe cel ce dă greș. „Dură este marea cale (*mahāpanthā*) și puțini la număr sînt cei care o străbat pînă la capăt, dar mare vinovat (*bahudosa*) este numit cel care, după ce s-a angajat pe drumul Yogăi (*yogamārgam āsādyā*), renunță să mai continue și se întoarce din drum.” Este binecunoscutul pericol al tuturor acțiunilor magice, care dezlănțuie forțe capabile să-l ucidă pe magician, dacă acesta nu este îndeajuns de puternic pentru a le subjuga prin voința sa și a le canaliza potrivit dorinței sale. O forță impersonală și sacră a fost descătușată prin asceza yoginului, asemenea energiei eliberate prin oricare alt act ceremonial, magic sau religios.

Caracterul magic al practicilor Yoga este pus în valoare și cu alte ocazii: se arată, de exemplu, că cel care se bucură de cele mai desăvîrșite beatitudini carnale nu este brahmanul, ci yoginul; încă de pe pămînt, pe durata antrenamentului său ascetic, yoginul este servit de femei fosforescente, dar în cer el se bu-



cură înzecit de toate voluptățile la care a renunțat pe pământ (XIII, 107; Hopkins, *Yoga-technique*, p. 366. Hauer, *Der Yoga als Heilweg*, p. 68, citează un pasaj similar, XII, 221).

### Folclor yogic

Hipnoza era bine cunoscută; am făcut deja aluzie la Vipulā (XIII, 40–41), care a protejat, hipnotizînd-o, pe soția maestrului său (mai sus, p. 76). Hipnoza este explicată prin „pătrunderea în corpul altuia”, o credință extrem de arhaică și care a inspirat nenumărate povești și legende. Rși Usanas, maestru în Yoga, se introduce în zeul bogățiilor, Kubera, devenind astfel stăpîn peste toate comorile acestuia (XII, 290, 12). Un alt episod (XV, 26, 26–29) ne istorisește cum ascetul Vidura, murind, își părăsește corpul sprijinit de trunchiul unui arbore și pătrunde în trupul lui Yudhistira care asimilează astfel toate virtuțile ascetului. Este vorba de un motiv din folclorul magic, ilustrat mai ales de nenumăratele relatări de „pătrundere în cadavre” (Vezi Nota IV, 3). Nu trebuie să uităm nici că, printre *siddhi*-urile dobîndite de yogini, Patañjali citează operația de „trecere dintr-un corp într-altul” (III, 38: *cittasya paraśarīrāveśah*). În textele nesistematice, precum părțile adăugate *Mahābhāratei*, este dificil să separăm folclorul magic de tehnicile propriu-zise yogice.<sup>6</sup> Deși *siddhi* au fost considerate de Patañjali și de toți reprezentanții Yogāi „clasice” ca inutile scopului eliberării, „puterile miraculoase” dobîndite de către yogini au impresionat întotdeauna publicul indian. Tantrismul nu le respinge; el le consideră chiar ca pe o dovadă imediată a divinizării omului. În *Bhagavad-Gītā* însă, *siddhi* nu joacă nici un rol.

### Mesajul *Bhagavad-Gītei*

*Bhagavad-Gītā*, una din primele interpolări masive în cartea a VI-a din *Mahābhārata*, acordă Yogāi o importanță de prim ordin. Evident, Yoga pe care o expune și recomandă Kṛṣṇa în această capodoperă a spiritualității indiene nu este nici Yoga clasică a lui Patañjali, nici ansamblul de tehnici „magice” pe care le-am întilnit pînă aici, ci o Yoga adecvată experienței religioase vișnuiste: o metodă în vederea dobîndirii de *unio mystica*. Dacă se ține seama de faptul că *Bhagavad-Gītā* reprezintă nu doar

culmea spiritualității indiene oecumenice, ci și o foarte vastă tentativă de sinteză, în care toate „căile” mîntuirii sînt validate și integrate devoțiunii vișnuiste, importanța pe care Kṛṣṇa o acordă Yogăi echivalează cu un veritabil triumf al tradiției yogice. Puternica nuanță teistă cu care îl colorează Kṛṣṇa ne ajută mult să înțelegem funcția pe care o avea Yoga în ansamblul spiritualității indiene. Din această constatare decurg, într-adevăr, două concluzii: 1) Yoga poate fi înțeleasă ca o disciplină mistică avînd drept scop unirea sufletului omenesc cu cel divin; 2) în acest fel — adică în calitate de „experiență mistică” — a fost Yoga înțeleasă și aplicată în marile curente devoționale populare, „sectare”, ce-și găsesc ecou în interpolările din *Mahābhārata*. Nu este aici locul să procedăm la o analiză amănunțită a *Bhagavad-Gītei* (vezi Nota IV, 4). În mare, Kṛṣṇa îi revelă lui Arjuna „Yoga nepicritoare” (*yogam avyayam*), iar dezvoltările sale au în vedere: 1) structura Universului; 2) modalitățile Ființei; 3) căile de urmat în vederea obținerii eliberării finale. Kṛṣṇa are însă grijă să adauge că această „yoga antică” (*purātanah yogah*, IV, 3), care este „misterul suprem”, nu constituie o inovație: el i l-a dezvăluit deja lui Vivasvat, care i l-a revelat apoi lui Manu, iar Manu i l-a transmis lui Iksavāku (IV, 1). „Prin această tradiție l-au cunoscut rși-regi; însă cu timpul, el a dispărut de pe pămînt” (IV, 2). Ori de cîte ori ordinea (*dharma*) este amenințată, Kṛṣṇa se manifestă el însuși (IV, 7), revelînd înțelepciunea atemporală într-o manieră adecvată „momentului istoric” respectiv. Cu alte cuvinte, dacă, așa cum vom vedea, *Bhagavad-Gītā* se prezintă, din punct de vedere istoric, ca o nouă sinteză spirituală, ea nu apare ca „nouă” decît ochilor noștri de ființe condiționate de Timp și de Istoric. Aceasta nu rămîne fără urmări asupra oricărei interpretări occidentale a spiritualității indiene; căci, dacă avem dreptul să reconstituim istoria doctrinelor și a tehnicilor indiene, străduindu-ne să le precizăm inovațiile, dezvoltările și modificările lor succesive, nu trebuie să uităm că, din punctul de vedere al Indiei, contextul istoric al unei „revelații” nu are decît o rază de acțiune limitată: „apariția” sau „dispariția” unei formule soteriologice de pe scena Istoriei nu ne poate învăța nimic cu privire la „originea” ei. Conform tradiției indiene, atît de temeinic reafirmată de Kṛṣṇa, diferitele „momente istorice” — care sînt în același timp momente ale devenirii cosmice — nu creează doctrina, ci pun doar în lumină niște formulări adecvate ale mesajului atemporal. Aceasta înseamnă a spune că, în cazul *Bhagavad-Gītei*, „noutățile” aduse de ea se explică prin momentul istoric care făcea necesară o nouă și mai

vastă sinteză spirituală. În legătură cu aspectul ce ne interesează aici — sensul pe care poemul îl atribuie tehnicilor yogice — să amintim doar că problema fundamentală a *Bhagavad-Gîtei* este de a ști dacă acțiunea poate și ea să ducă la obținerea minuirii, sau dacă *meditația mistică* este unicul mijloc de atingere a acestui țel; altfel spus, este conflictul dintre „acțiune” (*karman*) și „contemplație” (*śama*). Kṛṣṇa încearcă să depășească această dilemă (care, începînd cu epoca imediat posterioară Vedelor, nu a încetat să obsedeze spiritualitatea indiană), arătînd că cele două metode, considerate pînă la el ca potrivnice, sînt la fel de îndreptățite, orice individ putînd să-și aleagă acea metodă pe care actuala lui situație karmică îi permite s-o practice: prin urmare fie „acțiunea”, fie cunoașterea și contemplația mistică. În acest punct face Kṛṣṇa apel la „Yoga”, la o Yoga care nu era încă *darśana* lui Patañjali, dar nu mai era nici Yoga „magică” la care se referă alte texte din *Mahābhārata*.

### Exemplul lui Kṛṣṇa

S-ar putea spune că esența doctrinei pe care o revelează Kṛṣṇa este cuprinsă în această formulă sumară; înțelege-Mă și imită-Mă! Căci tot ceea ce dezvăluie el despre propria sa Ființă și despre „comportamentul” său în cadrul Cosmosului și al Istoriei trebuie să-i servească lui Arjuna drept model exemplar: acesta își descoperă sensul vieții sale istorice și obține concomitent eliberarea, înțelegînd ceea ce este și ceea ce face Kṛṣṇa. De altfel, Kṛṣṇa însuși insistă asupra valorii exemplare și soteriologice a modelului divin: „Cum se poartă cel din frunte așa se poartă și ceilalți oameni; canoanele pe care și le face el sînt urmate și de lume” (III, 21). Și adaugă, referindu-se la sine însuși: „Pentru mine nu mai există nimic de înfăptuit în cele trei lumi [...] și totuși mă aflu în acțiune” (III, 22). Kṛṣṇa se grăbește să dezvăluie semnificația profundă a acestei activități: „Dacă eu nu m-aș afla tot timpul neobosit în acțiune, toți oamenii, o, fiu al lui Pṛthā, mi-ar urma calea. Aceste lumi ar pieri dacă eu nu mi-aș îndeplini fapta; aș fi cel care face haos, aș duce la piere ființele” (III, 23-24; trad. rom. Sergiu Al-George).

Arjuna trebuie prin urmare să imite comportamentul lui Kṛṣṇa: adică, în primul rînd, să continue să acționeze, pentru a nu contribui, prin pasivitatea sa, la „confuzia universală”. Dar, pentru a putea acționa „în maniera lui Kṛṣṇa”, el trebuie să înțeleagă la fel de bine atît esența divinității, cît și modurile ei de

manifestare. Tocmai din acest motiv, Kṛṣṇa se *dezvăluie*: cunoscându-l pe Dumnezeu, omul cunoaște în același timp modelul de urmat. Or, Kṛṣṇa începe prin a dezvălui că Ființa și Ne-Ființa rezidă în el și că toată Creația — de la zei și pînă la minerale — descinde din el (VII, 4-6; IX, 4-5; etc.). El creează lumea în mod continuu, cu ajutorul *prakṛti*-ului său (IX, 8), dar această activitate neîncetată nu-l înlănuie (IX, 9): el nu este decît spectatorul propriei sale creații (IX, 10). Or, tocmai această valorizare, în aparență paradoxală, a activității (lui *karma*) constituie lecția capitală a Yogăi revelate de Kṛṣṇa: imitîndu-l pe Dumnezeu care creează și susține lumea fără a participa la ea, omul va învăța să facă la fel. „Nu prin abținerea de la fapte ajunge omul la nefăptuire, și nici prin renunțarea la lume nu se capătă desăvîrșirea spirituală”: căci „fiecare este condamnat la acțiune” (III, 4-5). Omul se străduiește în zadar să-și înfrîneze activitatea simțurilor, „cel al cărui suflet este tulburat de evocarea obiectelor sensibile” — adică majoritatea ființelor omenești — nu izbuțește să se detașeze de lume. Chiar dacă se abține de la fapte, în sensul strict al cuvîntului, o întregă activitate inconștientă, provocată de *guṇe* (III, 5) continuă să-l lege de lume și să-l integreze circuitului karmic.

Condamnat la acțiune — căci „fapta este mai bună decît nefăptuirea” (III, 8) — omul trebuie să săvîrșească faptele prescrise, cu alte cuvinte „obligațiile”, faptele ce-i revin în virtutea situației sale particulare. „Legea proprie (*svadharma*), chiar cu lipsuri, este mai bună decît Legea altuia (*paradharma*), chiar cu grijă respectată (III, 35). Aceste activități specifice sînt condiționate de *guṇe* (XVII, 8 și urm.; XVIII, 23 și urm.), Kṛṣṇa repetă în mai multe rînduri că *guṇele* pornesc de la el, dar nu-l înlănuie: „nu eu sînt în ele, ci ele sînt în mine” (VII, 12; cf. XIV, 5 și urm. despre structura *guṇelor*). Cele patru caste au fost create de mine, împărțite după Tendințele (*guṇa*) și datoriile lor; deși eu sînt făptuitorul acestora, să știi totuși că sînt neclintitul nefăptuitor” (IV, 13). Lecția care rezultă de aici este următoarea: concomitent cu acceptarea „situației istorice” create de *guṇe* (și ea trebuie acceptată, căci *guṇele* derivă și ele din Kṛṣṇa) și acționînd în conformitate cu necesitățile acestei „situații” — omul trebuie să refuze să-și valorizeze faptele și, prin urmare, să acorde o valoare absolută propriei sale condiții. Cu alte cuvinte, el trebuie, pe de o parte să nege realitatea ontologică a oricărei „situații” umane (căci singur Kṛṣṇa este saturat de Ființă), iar pe de altă parte, trebuie să evite să se bucure de „fructele faptelor sale”.



### „Fapte” și „sacrificii”

În acest sens putem afirma că *Bhagavad-Gītā* se străduiește să „salveze” toate faptele omenești, să „justifice” orice activitate profană: căci tocmai din cauză că nu mai profită de „fructele” lor, omul își transformă faptele în *sacrificii*, adică în dinamisme transpersonale ce contribuie la menținerea ordinii cosmice. Or, și Kṛṣṇa reamintește acest lucru, doar acele fapte nu înlănțuie care au ca scop sacrificiul: „îndeplinește fapta eliberat de legături față de ea” (III, 9). Prajāpati a creat sacrificiul pentru a-i permite Cosmosului să se manifeste, iar oamenilor să trăiască și să se înmulțească (III, 10 și urm.). Kṛṣṇa arată că și omul poate colabora la perpetuarea operei divine: nu numai prin sacrificii propriu-zise (acela care constituie cultul vedic), ci *prin toate faptele sale*, oricare ar fi natura lor. Pentru cel care „făptuiește pentru a sacrifica, fapta se șterge în întregime” (IV, 23). Trebuie să înțelegem de aici că activitatea nu mai „înlănțuie”, nu mai creează noi nuclee karmice. În acest sens își „sacrifică” diverși asceți și yogini activitățile lor fiziologice și psihice: *dețășindu-se* de aceste activități, ei le conferă o valoare *transpersonală*; și procedind astfel „toți acești cunoscători ai sacrificiului au păcatele șterse prin sacrificiu” (IV, 25-30).

Transmutarea activității profane în ritualuri devine posibilă prin Yoga. Kṛṣṇa îi dezvăluie lui Arjuna că „omul de acțiune” se poate mîntui, altfel spus, se poate sustrage consecințelor participării sale la viața lumii, *continuuind în același timp să acționeze*. „Omul de acțiune” vrea să spună cel care nu are posibilitatea retragerii din viața civilă pentru a se mîntui pe calea cunoașterii sau a devoțiunii mistice. Singurul lucru pe care trebuie să-l aibă el în vedere este acesta: *să se detașeze de faptele sale și de rezultatele lor*, altfel spus: „Să renunțe la fructele faptelor sale” (*phalatrśnavairāgya*), *să acționeze impersonal*, fără pasiune, fără dorință, ca și cum ar acționa prin imputernicire în numele altuia. Dacă se conformează cu strictețe acestei reguli, faptele sale nu vor mai fi sămînța unor noi potențialități karmice, nici nu-l vor mai aservi circuitului karmic. „Părăsind fructul faptelor, mereu nemulțumit, liber chiar dacă a trecut la faptă, acela nu săvîrșește nimic” (IV, 20).

Marea originalitate a *Bhagavad-Gītei* este de a fi insistat asupra acestei „Yoga a acțiunii”, pe care o realizăm „renunțînd la fructele faptelor noastre” (*phalatrśnaavairāgya*). Aici se află deopotrivă și principalul motiv al succesului ei, fără precedent în India. Căci de acum înainte, oricărui om îi este permis să spere

că se va mintui, grație lui *phalatr̥ṣṇavairāgya*, chiar atunci cind, din motive de ordin foarte diferit, el va fi constrins să continue să participe la viața socială, să aibă o familie, griji, să ocupe funcții, să comită chiar fapte „imorale” (asemenea lui Arjuna, care se vede silit să-și ucidă adversarii în război). Să acționezi cu calm, în mod automat, fără să fi animat de „dorința fructului”, înseamnă să obții o stăpînire de sine și o serenitate pe care fără îndoială că numai Yoga le poate conferi. Precum spune Kṛṣṇa: „Acționind fără de restricții, el rămîne în același timp fidel Yogăi”. Această interpretare a tehnicii Yoga, prin care ni se oferă un instrument permițîndu-ne detașarea de lume concomitent cu a continua să trăim și să acționăm în ea — este caracteristică grandiosului efort de sinteză al autorului *Bhagavad-Gītei*, care dorea să concilieze toate vocațiile (ascetică, mistică, activă) așa cum fusese deja conciliat monismul vedantin cu pluralismul Sāṃkhyei; dar această interpretare depune în același timp mărturie despre extrema suplețe a Yogăi, dovedind astfel încă o dată că ea se poate adapta la toate experiențele religioase și satisface toate necesitățile.

### Tehnică yogică în *Bhagavad-Gītā*

Pe lingă această „Yogă” accesibilă tuturor și care constă în renunțarea la „fructele faptelor”, *Bhagavad-Gītā* expune sumar o tehnică yogică propriu-zisă, rezervată *muni*-lor (VI, 11 și urm.). Deși din punct de vedere morfologic (pozițiile corpului, fixarea rădăcinii nasului etc.) această tehnică este analoagă celei expuse de Patañjali, meditația la care se referă Kṛṣṇa diferă de cea din *Yoga-Sūtra*. În primul rînd, *prāṇāyāma* nu este menționată în context. (*Gītā*, IV, 29 și V, 27 se referă la *prāṇāyāma*; dar mai mult decît un exercițiu yogic, ea este acolo o meditație de substituie, un „ritual interiorizat”, așa cum întîlnim în epoca Brāhmanelor și a Upanișadelor.) În al doilea rînd, în *Gītā* meditația yogică nu-și atinge scopul suprem decît dacă yoginul se concentrează în Kṛṣṇa.

„Cel care s-a potolit pe sine, lipsit de frică, care ține legămintul castității (*brāhmacarī*), stăpînindu-și mintea, cu gîndul la Mine, unit, așezat, avîndu-Mă drept ultim scop, yoginul care se unește astfel mereu, cu mintea stăpînită, ajunge la pace, la stingerea (*nirvāṇa*) supremă, care este în Mine” (VI, 14-15).<sup>7</sup> Devoțiunea mistică (*bhakti*), al cărei obiect este Kṛṣṇa, îi conferă acestuia un rol infinit mai mare decît cel jucat de *Isvara* în

*Yoga-Sūtra*. În *Gītā*, Kṛṣṇa este scopul unic; el justicică practica și meditația yogică, în el se „concentrează” yoginul; prin grația sa (și în *Gītā* conceptul Grației începe să capete deja formă, anunțând luxurianta dezvoltare pe care o va cunoaște în literatura vișnuistă), yoginul obține *nirvāṇa*, care nu este nici *nirvāṇa* budismului târziu, nici *samādhi* din *Yoga-Sūtra*, ci o stare de perfectă uniune mistică între suflet și Dumnezeuul său.

Un adevărat yogin (*vigatakalmasah*, „eliberat de corupție”, de bine și de rău) atinge cu ușurință beatitudinea infinită (*atyantam sukham*) produsă prin contactul cu Brahman (*brahmasamsparśam*, VI, 28). Invocarea lui Brahman într-un text în care se face apologia lui Kṛṣṇa nu trebuie să ne mire. În *Bhagavad-Gītā*, Kṛṣṇa este Spiritul pur: „marele Brahman” nu este decît „uterul” său (*yonī*, XIV, 3). „Eu sînt Tatăl, cel ce dă sămînța” (XIV, 4), Kṛṣṇa este „suportul lui Brahman” tot așa cum este și al Nemuririi, al Netrecătorului, al ordinii eterne și al fericirii desăvîrșite (XIV, 27). Dar, deși Brahman este plasat, în acest context, în condiția „feminină” a lui *prakṛti*, natura sa este de ordin spiritual. *Muni* ajunge la el prin Yoga (V, 6). „Infinita beatitudine” care rezultă din unirea cu Brahman îi permite yoginului să vadă „Sinele (*ātman*) în toate ființele și toate ființele în Sinele său” (VI, 29). Iar în strofa următoare, legătura mistică dintre yogin și Dumnezeu își găsește fundamentarea tocmai în identificarea cu Kṛṣṇa a *ātman*-ului ființelor: „Cel care pretutindeni Mă vede pe Mine, și toate le vede în Mine, acela nu-i pierdut pentru Mine și nici eu nu-s pierdut pentru el. Cel care năzuiește spre unitate Mă adoră în toate ființele; oriunde s-ar afla acest yogin, în Mine se află” (VI, 30-31). În *Isā Upaniṣad* (cap. VI) întîlnim același motiv ca în strofa mai sus citată (*Gītā*, VI, 30), ceea ce dovedește că în Upaniṣade au existat curente teiste care s-au transmis *Gītei*, unde au cunoscut o atît de magnifică înflorire. Kṛṣṇa, zeu personal, și sursa unor veritabile experiențe mistice (*bhākti*), este identificat aici cu Brahman din metafizica pur speculativă a celor mai vechi Upaniṣade.

Cu toate acestea, cele mai mari elogii îi revin nu yoginului în întregime detașat de durerea și iluziile lumii, ci aceluia care consideră durerea și bucuria altuia ca fiind ale sale proprii (VI, 32). Acesta este un leitmotiv al misticii indiene, și îndeosebi al celei budiste. Simpatia autorului *Bhagavad-Gītei* se îndreaptă în întregime spre cel ce practică o asemenea Yoga. Dacă dă greș în această viață, el va renaște într-o familie de yogini pricepuți și va desăvîrși într-o altă existență ceea ce nu a reușit să ducă la bun sfîrșit în cea de față (VI, 41). Kṛṣṇa îi destăinuie lui Arju-

na că un om, prin simplul fapt de a fi încercat să pășească pe calea Yoga, este înălțat deasupra celui ce s-a mărginit doar la practicarea ritualurilor prescrise de Vede (VI, 44). În sfârșit, Kṛṣṇa nu uită să menționeze că dintre căile mintuirii, cea mai bună și mai recomandabilă este calea Yogăi: „Yoginul este deasupra asceților (*tapasvin*) și este socotit chiar deasupra celor care au Cunoașterea (*jñāna*): yoginul este deasupra celor care indeplinesc ritualurile” (VI, 46).

Este triumful complet al practicilor yogice. Nu doar că *Bhagavad-Gītā*, această culme a spiritualității indiene le acceptă: ele sînt chiar promovate la rang de frunte. Este adevărat că această Yogă este purificată de rămășițele sale magice (asceza riguroasă etc.) și că cea mai importantă dintre vechile sale tehnici, *prāṇāyāma*, nu mai joacă decît un rol insignifiant. Este adevărat și că meditația și concentrarea devin aici instrumente în vederea unei *unio mystica* cu un Dumnezeu ce se revelă ca Persoană. Totuși, acceptarea practicilor yogice de către curentul mistic și devoțional vișnuist<sup>8</sup> le dovedește popularitatea considerabilă precum și ocumenismul indian. Discursul lui Kṛṣṇa echivalează cu validarea în fața întregului hinduism a unei Yoga devoționale, a tehnicii yogice considerate ca o modalitate pur indiană de obținere a uniunii mistice cu Dumnezeul personal. O parte considerabilă din literatura yogică modernă publicată în India și într-alte părți își găsește justificarea teoretică în *Bhagavad-Gītā*.

#### ADNOTĂRI

<sup>1</sup> Ganganath Jha, *Manu Smṛti. The Laws of Manu with the Bhāṣya of Medhātithi*, vol. I, part. II, p. 363, Calcutta, 1921, traduce *yogatah*, după Medhātithi, prin *by careful means*, dar comentatorii Nārāyana și Nandana, urmași de Bühler (*Sacred Books of the East*, vol. 45, p. 48) conferă termenului *yogatah* sensul de: „prin practica Yoga”.

<sup>2</sup> Comentariu la *Vedānta Sūtra*, trad. Thibault, vol. 5, pp. 223, 298. Rāmanuja, la rîndul său, fără a nega că „prin puterea cunoașterii yogice” poți să știi „tot ce se petrece în cele trei lumi” și chiar să ajungi la „intuiția directă” a lui Brahman, afirmă că „concentrarea mistică a spiritului” trebuie să fie susținută de *bhakti*, precum în *Bhagavad-Gītā* (cf. trad. lui Thibault, *Sacred Books of the East*, vol. 48, pp. 340, 273, 284).



<sup>3</sup> „Yoga Technique in the Great Epic” (*Journal of American Oriental Society*, XXII, 1901, pp. 333-379).

<sup>4</sup> Cf. Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis*, pp. 98 și urm. S-au întâlnit exemple similare la anumite tipuri de asceți rătăcitori (mai sus, p. 122).

<sup>5</sup> Hopkins, *The Great Epic of India*, p. 181, dă câteva liste ale celor „cinci păcate” pe care yoginul trebuie să le „suprime”. Iată una (XII, 241, 3): apetitul sexual (*kāma*), mânia (*krodha*), lăcomia (*lobha*), teama (*bhaya*) și somnul (*svapna*). Variantele abundă, căci tema celor „cinci păcate” este foarte populară în India (ea este cunoscută de asemenea din budism: de ex. *Dhammapada*, 370).

<sup>6</sup> Anumite pasaje vorbesc despre *samādhi*, dar în sensul ne-yogic de „a aranja, a pune în ordine”; „mijloc pur”; *apanītasya samādhim cintaya*, „gîndește la un aranjament pentru acest rău” (XIII, 96, 12; Hopkins, p. 337).

<sup>7</sup> E. Sénart traduce astfel acest din urmă vers: „Yoginul dobîndește liniștea, pacea supremă care-și are lăcașul în mine” (*śāntim nīrvāṇapararamām matsamsthām adhiḡacchatī*). Am optat pentru o traducere mai liberă, dar, credem, mai apropiată de spiritul textului.

<sup>8</sup> Vezi de exemplu rolul Yogăi în foarte importanta „sectă” Pāñcarātra (Bhāgavata), Nota IV, 5.

## CAPITOLUL V

### TEHNICI YOGA ÎN BUDISM

#### Calea Nirvāṇei și simbolismul inițierii

În timpul perioadei sale de studii și de asceză, Sakyamuni a cunoscut atât doctrinele Sāṃkhya, cit și practicile Yoga. Arāḍa Kālāma preda la Vaiśālī un fel de Sāṃkhya preclasică, iar Udraka Rāmaputra expunea fundamentele și scopurile Yogāi (cf. Aśvaghoṣa, *Buddhacarita*, XII, 17 și urm.; id., *Saundarananda*, XV-XVII; *Majjīnanikāya*, I, 164 și urm.). Dacă Buddha respinge învățătura acestor doi maestri, este din cauză că el i-a depășit. Bineînțeles, majoritatea textelor canonice invocă o prăpastie de netrecut între Iluminat și maestrii și contemporanii săi. Rezultă de aici o poziție polemică ce se cere rectificată. Buddha însuși proclama că el „a găsit și a urmat vechea cale” (*Samyutta Nikāya*, II, 106; vezi alte referințe în Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, pp. 45 și urm.). „Vechea cale”, atemporală, era aceea a eliberării, a Nemuririi, și era și calea Yogāi. După cum scria deja Émile Senart în anul 1900, Buddha nu repudiază în bloc tradițiile ascetice și contemplative indiene, el le completează: „Buddha s-a ridicat de pe solul Yogāi; oricâte noutăți ar fi adus el, Yoga a fost tiparul în care i s-a format gândirea”.<sup>1</sup>

Iluminatul se opune atât ritualismului brahmanic, cât și ascetismului exagerat și speculațiilor metafizice. Prin urmare el reia, intensificându-le, criticile deja formulate de contemplativii upanișadici la adresa ritualismului fosilizat și împotriva exceselor ascezei (*tapas*); pe de altă parte, el se opune pretenției — reprezentate mai ales de Upanișadele clasice — de a obține mîntuirea doar pe calea cunoașterii metafizice. La prima vedere, Buddha respinge atât ortodoxia brahmanică și tradiția speculativă a Upanișadelor, cât și nenumăratele „erezii” mistico-ascetice dezvoltate la periferia societății indiene. Și totuși, problema esențială a budismului: suferința și eliberarea de suferință, este problema tradițională a filozofiei indiene. Refrenul budist *sarvam dukham sarvam anityam*, „totul este dureros, totul este

trecător", poate fi adoptat la fel de bine și de Sāṃkhya-Yoga și Vedānta (așa cum a și fost de altfel cazul).

Vom înțelege mai bine această poziție, în aparență paradoxală, ce constă în a se opune doctrinelor ortodoxe, ca și disciplinelor ascetico-contemplative, concomitent cu adoptarea premiselor și tehnicilor lor, dacă ne gândim că Buddha își propune să depășească toate formulele filozofice și rețetele mistice în uz pe vremea lui, pentru a-l elibera pe om de constrângerea lor și a-i deschide „calea” către Absolut. El își însușește analiza necruțătoare la care Sāṃkhya și Yoga preclasică supuneau noțiunile de „persoană” și viață psihomentală, tocmai din cauză că „Sinele” nu are nimic de a face cu această entitate iluzorie care este „sufletul” omenesc. Dar Buddha merge încă mai departe decît Sāṃkhya-Yoga și Upanișadele, căci el refuză să postuleze existența unui *puruṣa* sau a unui *ātman*. De fapt, el nega posibilitatea de a perora despre oricare principiu absolut, după cum nega posibilitatea de a avea o experiență, chiar și aproximativă, a adevăratului Sine, atîta timp cît omul nu este „trezit”. Buddha respingea de asemenea concluziile speculației upanișadice: postulatul unui *Brahman*, Spirit pur, absolut, nemuritor, etern, identic cu *ātman* — dar o făcea fiindcă această dogmă risca să satisfacă inteligența și, în consecință, îl împiedica pe om să se trezească.

Privind lucrurile mai îndeaproape, ne dăm scama că Buddha respingea toate filozofiile și ascezele contemporane, deoarece le considera ca pe niște *idola mentis*, ce înălțau un fel de ecran între om și realitatea absolută, unicul și adevăratul necondiționat. Că Buddha nu a urmărit în nici un fel negarea unei realități ultime, necondiționate, aflată dincolo de fluxul etern al fenomenelor cosmice și psihomentale, ci că s-a ferit doar să vorbească prea mult pe această temă, stau mărturie numeroase texte canonice. *Nirvāṇa* este absolutul prin excelență, *asamskṛta*, adică ceea ce nu este nici născut, nici compus, ceea ce este ireductibil, transcendent, dincolo de orice experiență umană. „Am susține în zadar că Nirvāṇa nu există pe motiv că nu este obiect al cunoașterii. Fără îndoială că Nirvāṇa nu este cunoscută în mod direct în felul în care sînt cunoscute culoarea, senzația etc.: ea nu este cunoscută indirect, prin activitatea ei, în felul în care sînt cunoscute organele de simț. Cu toate acestea, natura și activitatea sa [...] constituie obiect al cunoașterii [...]. Yoginul intrat în reculegere [...] ia cunoștință de Nirvāṇa, de natura ei, de activitatea ei. Cînd iese din contemplație, el exclamă: „O! Nirvāṇa, distrugere, calm minunat, poartă de salvare! Orbii, fiind-

că nu văd albastrul și galbenul, nu au dreptul să spună că văzătorii nu percep culorile și că acestea nu există.<sup>2</sup> Nirvāṇa nu poate fi „văzută” decât cu „ochiul sfinților” (*ariya cakku*), adică cu un organ transcendent, care nu mai participă la lumea trecătoare. Problema ce se punea budismului, la fel ca oricărei alte inițieri, era de a arăta calea și a făuri mijloacele de obținere a acestui „organ” transcendent care poate dezvălui necondiționatul.

Să reamintim că mesajul lui Buddha se adresa omului care suferă, omului prins în mrejele transmigației. Pentru Buddha, ca și pentru toate formele de Yoga, mintuirea nu se obține decât ca urmare a unui efort personal, a unei asimilări concrete a adevărului. Nu era nici o *teorie*, nici o evaziune într-un *efort ascetic* oarecare. Trebuia *înțeles* și în același timp *experimentat* „adevărul”. Or, după cum vom vedea, cele două căi prezentau riscuri: „înțelegerea” risca să rămână o simplă speculație, iar „experimentarea” să debordeze în extaz. Dar conform lui Buddha, nu ne putem „salva” decât atingând Nirvāṇa, adică depășind nivelul experienței umane profane și reintegrând nivelul necondiționatului. Cu alte cuvinte, ne putem salva doar *murind* față de această viață profană și *renăscând* la o viață transumană, cu neputință de descris și definit.

Din această cauză simbolismul morții, al renașterii și al inițierii persistă în textele budiste. Călugărul trebuie să-și facă un „corp nou”, să „renască”, precum în alte inițieri, după ce a fost „mort”. Buddha însuși o proclamă: „Le-am arătat discipolilor mei mijloacele prin care ei pot crea pornind de la acest corp (alcătuit din patru elemente) un alt corp dintr-o substanță intelectuală (*rūpim manomayam*), întreg, cu membre și înzestrat cu facultăți transcendente (*abhinindriyam*). Este exact ca un om ce scoate o săgeată dintr-o trestie, sau o sabie dintr-o teacă, sau un șarpe din pielea sa năpirlită. El este conștient că săgeata și trestia sînt două lucruri diferite, conștient că sabia și teaca sînt două lucruri diferite, conștient că șarpele și pielea sînt două lucruri diferite etc.” (*Majjhima-Nikāya*, II, 17). Simbolismul inițiativ este transparent: *imaginea șarpelui și a pieii sale aparțin celui mai vechi fond de simboluri ale morții și resurecției mistice; o regăsim de altminteri în literatura brahmanică (Jaiminīya Brāhmaṇa, II, 134 etc.). Ananda Coomaraswamy a arătat că hirotonisirea budistă prelungea inițierea vedică (*dīkṣā*) și se încadra în schema generală a inițierii: călugărul își abandona numele de familie și devenea un „fiu al lui Buddha” (*sakyaputto*), căci era „născut printre sfinți” (*ariya*; după cum spunea Kassa-pa vorbind despre sine însuși: „Fiu natural al Preafericitului,*



născut din gura sa, născut din *dhamma*, modelat de *dhamma* etc." (*Samyutta Nikāya*, II, 221).<sup>3</sup> Importanța lui *guru* ca maestru al inițierii nu este mai mică în budism decât în oricare altă soteriologie indiană.

Buddha propovăduia calea și mijloacele de a muri față de condiția umană, sclavie și suferință — pentru a renaște în libertatea, beatitudinea și necondiționarea Nirvāṇei. El șovăia însă să vorbească despre acest necondiționat, pentru a nu-l trăda. Dacă i-a atacat pe brahmani și pe *paribbājaka*, a fost tocmai din cauză că discutau prea mult despre inexprimabil și pretindeau că pot defini Sinele (*ātman*). Pentru Buddha, „a susține că *ātman* există în mod real, permanent este o opinie greșită; a susține că nu există, este o opinie greșită” (Vasubandhu, citat de L. de la Vallée-Poussin, p. 107, n.2). Dar dacă citim ce spune el despre cel eliberat, despre „nirvanat”, vom vedea că acesta se aseamănă în toate privințele cu „eliberatul în viață”, cu *jīvanmukta* ne-budist. El este, „chiar din această viață, retras (*nichāta*), nirvanat (*nibbuta*), simțind fericirea în sine, și își petrece timpul avînd sufletul identificat cu Brahman” (*Anguttara Nikāya*, II, 206). L. de la Vallée-Poussin, care reproduce acest text, reamintește *Bhagavad-Gītā*, V, 24: „Numai cel care are fericirea lăuntrică, bucuria lăuntrică, precum și lumina lăuntrică, acel yogin devenit una cu Brahman, ajunge la stingerea în Brahman (*brahmanirvāṇam*)”. Se vede astfel în ce sens prelungește Buddha tradiția ascetico-mistică indiană: el crede într-o „eliberare în viață”, însă refuză să o definească. „Dacă Buddha refuză să se explice cu privire la Eliberat, aceasta nu este din cauză că sfîntul, chiar în viață, nu există în mod real, ci fiindcă nu se poate spune nimic sigur despre el” (L. de la Vallée-Poussin, p. 112). Tot ce se poate spune despre *jīvanmukta* (sau în terminologia budistă, despre nirvanat) este că nu aparține acestei lumi. „Tathāgata nu mai poate fi desemnat prin materie, senzații, idei, voliții, cunoaștere: aflat dincolo de asemenea calificative, el este profund, nemăsurabil, insondabil precum marele ocean. Nu se poate spune: el este, el nu este, el este și el nu este, nici este, nici nu este” (*Samyutta Nikāya*, IV, 374). Este exact limbajul misticii și al teologiei negative, este faimosul *neti! neti!* al Upanișadelor.

### ***Jhāna și Samāpatti***

Pentru a obține starea de necondiționat, cu alte cuvinte: pentru a muri definitiv față de viața profană, dureroasă, iluzorie

și a renaște (într-un alt „trup“!) la viața mistică ce va face posibil accesul la Nirvāṇa. Buddha utilizează tehnicile yogice, chiar dacă le corijează și le completează printr-un foarte aprofundat travaliu de „înțelegere” a adevărului. Să remarcăm că preliminariile ascezei și ale meditației budiste sînt analoge celor pe care le recomandă *Yoga-Sūtra* și alte texte clasice. Ascetul trebuie să aleagă un loc retras – într-o pădure, la rădăcina unui arbore, într-o peșteră, într-un cimitir, sau chiar pe o căpiță de fin în mijlocul cîmpului – să se așeze în poziția *aṣāṇa* și să-și înceapă meditația. Îndepărtînd setea de lume, el rămîne cu o inimă eliberată de dorință și-și purifică spiritul de poftă. Îndepărtînd invidia răutăcioasă, el rămîne cu o inimă eliberată de dușmănie, binevoitoare și plină de compasiune față de orice ființă, și-și purifică spiritul de rea-voință. Îndepărtînd lenea și lincezeala, el rămîne eliberat de amîndouă; conștient de lumină, lucid și stăpîn pe sine însuși, își purifică spiritul de lene și lincezeală [...]. Înlăturînd îndoiala, el rămîne asemenea unuia care a depășit pragul nedumeririlor; nemaiaflîndu-se în incertitudine asupra a ceea ce este bun, el își purifică spiritul de îndoială.”<sup>4</sup>

Deși conține elemente „morale”, această meditație nu are un sens etic. Scopul ei este purificarea conștiinței ascetului, pregătirea ei în vederea unor experiențe spirituale mai înalte. Meditația yogică, așa cum a interpretat-o Buddha în anumite texte din *Dīghanikāya*, are scopul precis de a „reface” conștiința ascetului; adică de a crea o nouă „experiență imediată” a vieții sale psihice și chiar a celei biologice. Trebuie ca prin toate gesturile sale concrete – mers, poziția corpului, respirație etc. – ascetul să redescopere într-un mod concret „adevărurile” revelate de Maestru, altfel spus să-și transforme toate mișcările și gesturile în pretexte de meditație. *Mahā Suttipaiṭhana Suttanta* (*Digha*, II, 291 și urm.) precizează că *bhikkū*, după ce și-a ales un loc singuratic pentru meditație, trebuie să ia cunoștință de toate actele sale fiziologice, pe care le execută pînă atunci în mod automat și inconștient. „Inspirînd îndelung, el înțelege temeinic această lungă inspirație; expirînd repede el înțelege etc. Și el se exersează în a fi conștient de toate expirațiile sale [...], de toate inspirațiile sale; și el se exersează în a-și încetini expirațiile [...] și inspirațiile...”

Acest proces nu este un simplu exercițiu *prāṇāyāma*, ci și o meditație asupra „adevărurilor” budiste, o experimentare permanentă a irealității materiei.<sup>5</sup> Căci acesta este scopul meditației: să asimileze complet „adevărurile” fundamentale, să le transforme într-o „experiență neîntreruptă”, să le difuzeze, pen-

tru a spune astfel, în întreaga ființă a călugărului. Iată, într-adevăr, ce afirmă mai departe același text din *Dīghanikāya* (II, 292): „... Un ascet, în mersul său înainte sau înapoi, are o înțelegere perfectă a ceea ce face: privind sau privind fix (un obiect), el înțelege perfect ceea ce face; ridicându-și brațul sau lăsându-l să cadă, el înțelege perfect ceea ce face; purtându-și pelerina, îmbrăcăminte sau vasul său pentru hrană, el înțelege perfect ceea ce face; mincînd, bînd, mestecînd, gustînd [...], evacuînd (...), mergînd, rămînînd așezat, dormînd, veghind, vorbind sau tăcînd, el înțelege perfect ceea ce face.”

Scopul acestei lucidități poate fi cu ușurință înțeles. Neîntrerupt, în tot ceea ce face, *bhikkū* trebuie să-și înțeleagă în același timp trupul și sufletul, aceasta pentru a fi mereu conștient de friabilitatea lumii fenomenale și de irealitatea „sufletului”. Comentariul *Sumangala Vilāsini* desprinde următoarea concluzie din meditația asupra gesturilor corporale: „Ei spun că există o entitate vie care merge, o entitate vie care se odihnește; dar există oare cu adevărat o entitate vie care merge sau care se odihnește? Nu există” (Warren, *op.cit.*, p. 378, nota).

Atenția permanentă acordată propriei vieți fiziologice, tehnica nimicirii iluziilor create de o falsă concepție a „sufletului”, nu sînt însă decît preliminarile. Adevărata meditație budistă începe o dată cu experimentarea celor patru stări psihice denumite *jhāna* (cf. scr. *dhyāna*).

Nu cunoaștem cu exactitate care a fost tehnica meditativă aleasă și experimentată de Buddha. Aceleași formule sînt adeseori întrebuițate pentru exprimarea unor conținuturi diferite. (Să ne reamintim uimitoarea diversitate de sensuri căpătate de cuvîntul *yoga* de-a lungul istoriei literaturilor indiene.) Este totuși probabil că cel puțin o parte din tehnica meditativă utilizată de Buddha să fi fost păstrată de discipolii săi și transmisă prin tradiția ascetică primitivă. Cum ar fi posibil ca un corpus de exerciții spirituale de o asemenea bogăție și coerență să se piardă, sau să se lase mutilat, într-o tradiție în care învățătura directă a Maestrului joacă un rol atît de însemnat? Dar, după textele reunite de Caroline Rhys Davids („*Dhyāna in Early Buddhism*”, *Indian Historical Quarterly*, vol.III, 1927, pp. 689-715), este evident că Buddha era un *jhain* fervent, iar prin *jhāna* pe care o practica, el nu căuta și nici nu-i îndemna pe ceilalți să caute Sufletul Cosmic (*Brahman*) ori pe Dumnezeu (*Īsvara*). *Jhāna* era pentru el un mijloc de experimentare „mistică”, o cale de acces către realitățile suprasensibile, și nu o *unio mystica*.

Accastă experiență yogică îl pregătea pe călugăr în vederea unei „științe înalte” (*abhijñā*) al cărei țel final era Nirvāṇa.

În *Potthapāda Sutta*, 10 și urm. (*Dīgha*, I, 182 și urm.), tehnica meditației budiste a fost formulată, dacă nu pentru prima oară (așa cum este cel mai probabil), cel puțin în modul cel mai limpede. Reproducem câteva lungi fragmente din acest important text: „Cînd *bhikku* își dă seama-că cele cinci piedici (*nīvaraṇa*)<sup>6</sup> au fost nimicite într-însul, el este mulțumit; mulțumit fiind, este bucuros; bucurôs, se simte satisfăcut în întreaga-i făptură: avînd această senzație de bunăstare, este fericit; fiind fericit, inima îi este împăcată. Eliberat de dorințe și de toate condiționările rele, el pătrunde și rămîne în prima *jhāna*, stare născută din detașare (*vivekaja*: „născut din singurătate”), în care subzistă reflecția și înțelegerea, în care resimte bucurie și fericire. Atunci se curmă în el ideea dorințelor care-l stăpîneau mai înainte și se ivește ideea subtilă și reală a bucuriei și a păcii ce se nasc din detașare: și el rămîne întru această idee.”

Pe urmă, „prin suprimarea reflecției și a înțelegerii, *bhikku* pătrunde în cea de-a doua *jhāna*, care, născută din concentrare (*samādhī*)<sup>7</sup>, se caracterizează prin liniște interioară, unificarea spiritului, bucurie și fericire. Atunci dispare dintr-însul subtila și reala idee a bucuriei și a fericirii născute din detașare (*vivekaja*) și se ivește ideea subtilă și reală a bucuriei și a fericirii născute din concentrare; și el rămîne întru această idee.”

Pe urmă, *bhikku* „prin renunțarea la bucurie, devine indiferent. Atent și pe deplin conștient, el resimte în propria sa persoană această fericire despre care vorbesc înțelepții (*ārya*), atunci cînd spun: „Cel ce este indiferent și gînditor se bucură de fericire”. Este cea de-a treia *jhāna*. În acest moment dispare dintr-însul subtila și reala idee de bucurie și de pace pe care o avea mai înainte și care era născută din concentrare și se ivește o subtilă și reală idee de fericire și de indiferență.”

„După aceasta, *bhikku*, renunțînd la orice sentiment de plăcere sau de neplăcere, ca urmare a sfîrșitului bucuriei și al mîhnirii pe care le resimțea mai înainte, pătrunde și rămîne în cea de-a patra *jhāna*, o stare de puritate absolută, de indiferență și de gîndire (*sati*), lipsită și de plăcere și de neplăcere.<sup>8</sup> Dispare atunci dintr-însul subtila și reala idee de fericire și de indiferență pe care o avea mai înainte și se ivește o subtilă și reală idee de absență a plăcerii și a neplăcerii, și el rămîne întru această idee” (*Dīgha-Nikāya*, I, 182 și urm., trad. fr. Oltramare, *La Théosophie bouddhique*, pp. 363-364).



Nu mai înmulțim textele referitoare la cele patru *jhāna*.<sup>9</sup> Etapele sînt îndeajuns de clar precizate: 1) purificarea inteligenței și a sensibilității de „tentații”, adică izolarea lor de agenții exteriori, pe scurt obținerea unei prime autonomii a conștiinței; 2) suprimarea funcțiunilor dialectice ale inteligenței, realizarea concentrării, stăpînirea perfectă a unei conștiințe rarefiate; 3) suspendarea oricărei „relații”, atît cu lumea sensibilă, cit și cu memoria, obținerea lucidității placide fără alt conținut decît „conștiința de a exista”; 4) reintegrarea „contrariilor”, obținerea beatitudinii „conștiinței pure”.

Itinerarul nu se încheie însă aici. Trebuie adăugate pat u exerciții spirituale ce poartă numele de *samāpatti*, „dobîndiri” și care-l pregătesc pe ascet în vederea „enstazei” finale. În ciuda descrierii riguroase care ni se oferă, aceste „stări” sînt dificil de înțeles. Ele corespund unor experiențe prea îndepărtate nu doar de cele ale unei conștiințe normale, dar și de experiențele extraraționale (mistice sau poetice) ce sînt inteligibile occidentalilor. Ar fi totuși inexact să le explicăm ca pe niște inhibiții hipnotice. În decursul meditației se verifică fără încetare, după cum vom vedea mai departe, luciditatea călugărului; de altfel, somnul și transa hipnotică sînt niște obstacole pe care tratatele indiene de meditație le cunosc foarte bine și împotriva cărora practicantul este neîncetat pus în gardă. Iată cum sînt descrise ultimele patru *dhyāna* (denumite în terminologia ascetică *samāpatti*): „Și acum, mergînd dincolo de ideile de formă, punînd capăt ideilor de contact (*patigha*, ciocnirea din care rezultă orice senzație), debarasîndu-și spiritul de ideile distincte, gîndind: «spațiul este infinit», *bhikkū* ajunge și rămîne în regiunea infinității spațiului. Trecînd apoi dincolo de regiunea infinității spațiului și gîndind: «conștiința este infinită», el ajunge și rămîne în regiunea infinității conștiinței (*n.b.* conștiința se dovedește a fi infinită de îndată ce nu mai este limitată de experiențele senzoriale și mentale). Pe urmă, trecînd dincolo de regiunea infinității conștiinței și gîndind: «nu este nimic» el ajunge și rămîne în regiunea non existenței tuturor lucrurilor (*akīñcaññāyatana*, nimicul). În sfîrșit, trecînd dincolo de regiunea non existenței, *bhikkū* ajunge și rămîne într-o stare de spirit care nu este nici idee, nici absența ideii” (*nevasaññānāsañña*; *Dīgha-Nikāya*, I, pp. 183 și urm.; trad. fr. Oltramare, p. 365).

Ar fi inutil să comentăm fiecare din aceste etape, utilizînd textele abundente ale literaturii budiste ulterioare, afară numai dacā am vrea să refacem psihologia și metafizica Școlii (vezi Nota V, 4). Dar cum ceea ce ne interesează aici este în esență mor-

fologia meditației, să ne referim la cea de-a noua și ultimă *samāpatti*. „Într-adevăr, de îndată ce *bhikkū* a căpătat din sine însuși aceste idei (aflindu-se în *dhyāna*, el nu poate avea idei din exterior; este *sakasaññī*), el trece de la un nivel la nivelul următor și așa mai departe, pînă cînd ajunge la ideea supremă. Și cînd a ajuns la ea, își spune: „A gîndi este mai rău; a nu gîndi este mai bine. Dacă gîndesc, modelez. Se poate ca aceste idei să dispară și să ia naștere alte idei care să fie grosolane. De aceea nu voi mai gîndi, nu voi mai modela.” Și el nu mai gîndește, nici nu mai modelează. Și cum nu gîndește, nici nu modelează, ideile pe care le avea dispar, fără ca altele, mai grosolane, să ia naștere. El a înfăptuit oprirea” (*Dīgha Nikāya*, I, p. 184; trad. fr. Oltramare, p. 375). Un alt text, tardiv, rezumă într-o manieră încă și mai directă importanța capitală a celei de a noua și ultime *samāpatti*: „Venerabili călugări, obțineți *samāpatti* care constă în oprirea oricărei percepții conștiente. Acel *bhikkū* care a știut să facă această achiziție nu mai are nimic de făcut” (*Sīksā-samuccaya*, de Śāntideva, ed. Bendall, 1902, p. 48).

### Yoginii și metafizicienii

În *dhyāna* și *samāpatti* au fost identificate mai multe puncte comune cu diferitele etape din *samprajñāta* și *asamprajñāta samādhi* ale Yogăi clasice. De altminteri, budiștii înșiși recunoșteau că yoginii și asceții nebudiști puteau avea acces la cele patru *dhyāne* și la cele patru „dobîndiri”, și chiar la ultima, *samāpatti* a „inconștienței” (*asaññīsamāpatti*). Ei recuzau doar autenticitatea celei de-a noua *samāpatti* atunci cînd ea era obținută de nebudiști: ei credeau că *samāpatti* a distrugerii conștiinței și senzației” (*saññāvedītanīrodha samāpatti*) eră o descoperire a lui Buddha și constituia luarea de contact cu Nirvāṇa.<sup>10</sup> Or, dacă le interziceau nebudiștilor accesul la Nirvāṇa, acceptînd totuși validitatea *jhānelor* lor, cauza era fără îndoială faptul că aceștia din urmă nu recunoșteau adevărul revelat de Buddha. Cu alte cuvinte, necondiționatul nu putea fi atins doar prin meditație mistică: trebuia înțeleasă calea care duce la necondiționat, în lipsa căreia se risca instalarea într-un „Paradis” oarecare, crezîndu-se că a fost atinsă Nirvāṇa.

Ajungem astfel la problema „gnozei” și a „experienței mistice”, problemă chemată să joace un rol fundamental în istoria budismului (dar care rămîne capitală în întreaga istorie a spiritualității indiene). Cele două tendințe — cea a „experimentatori-

lor" (a *jhānīlor*), dacă ne este permis să ne exprimăm astfel, și cea a „speculativilor” (a *dhammayoginilor*) – sînt două constante ale budismului. Textele canonice au încercat de timpuriu să le pună de acord. O *sūtra* din *Aṅguttara* (III, 355), asupra căreia L. de la Vallée-Poussin ne-a atras atenția în repetate rînduri, spune: „Călugării care se dedau extazului (*jhāyiniū*) îi blamează pe călugării care se atașează de doctrină (*dhammayoginiū*) și reciproc. Ei trebuie, dimpotrivă, să se stimeze unii pe alții. Sînt într-adevăr rari acei oameni care-și petrec timpul atingînd cu trupul lor (adică: «realizînd, experimentînd») elementul nemuritor (*amatā dhātu*, adică Nirvāṇa). Rari sînt, de asemenea, cei ce vād realitatea profundă (*arthapada*), pătrunzînd-o prin *prajñā*, prin inteligență.” Textul subliniază extrema dificultate a celor două „căi”: cea a gnozei și cea a experienței meditative. Rari sînt, într-adevăr, cei ce au o *experiență* despre Nirvāṇa; și nu mai puțin rari sînt cei ce „vād” realitatea așa cum este, și care – cu ajutorul acestei viziuni intelectuale – obțin eliberarea. Cu timpul, toate mijloacele permițînd apropierea de Buddha pe calea „experienței” vor deveni echivalente: cel ce studiază și înțelege Canonul asimilează „corpul doctrinal” al lui Buddha; pelerinul care se apropie de o *stūpa* conținînd relicvele Iluminatului are acces la corpul mistic arhitectonic al aceluiași Buddha. Dar, în prima etapă a budismului, problema care se punea era identică aceeaia din Sāṃkhya-Yoga: între „inteligență” și „experiență”, cui îi revine întîietatea?

Există suficiente dovezi care să ateste că Buddha lega întotdeauna strîns cunoașterea de o experiență meditativă de tip yogic. Pentru el cunoașterea nu valora mare lucru atîta timp cît nu era „realizată” în experiența personală. Cît despre „experiența meditativă”, ea validează „adevărurile” descoperite de Buddha. Fie, cu titlu de exemplu, afirmația: „Trupul este pieritor.” Numai contemplînd un cadavru putem asimila adevărul acestei afirmații. Însă contemplarea cadavrului ar fi lipsită de orice valoare salvatoare dacă nu s-ar baza pe un adevăr (*acest trup este pieritor; orice trup este pieritor; nu există mintuire decît în legea lui Buddha etc.*). Toate adevărurile revelate de Buddha trebuie puse la încercare în maniera yogică, adică meditate și experimentate.

Acesta este motivul pentru care Ananda, discipolul favorit al Maestrului, deși neîntrecut în erudiție (după *Theragatha* v.1024, ar fi învățat optzeci și două de mii de *dhamma* ale lui Buddha însuși și două mii ale codiscipolilor săi), a fost totuși exclus din conciliu: căci el nu era Arhat, adică nu poseda o „ex-

periență yogică" perfectă. „La sthavira Ananda, care a ascultat, reținut, recitat și meditat tot felul de sūtre, înțelepciunea (*prajñā*) este vastă, în timp ce concentrarea gândurilor (*citta samgraha*) este mediocră. Or, aceste două calități trebuie reunite pentru a putea obține starea (ce constă în) distrugerea impurităților (stare de arhat).<sup>11</sup> Un text celebru din *Samyutta* (II, 115) îi pune față în față pe Musīla și pe Nārada, fiecare dintre ei reprezentând un anumit grad de perfecțiune budistă. Cei doi posedă aceeași știință, însă Nārada nu se consideră Arhat, întrucît nu a realizat experimental contactul cu Nirvāṇa. Iată în ce termeni se explică el cu privire la acest subiect: „Ca și cum un călător chinuit de sete ar găsi o fîntînă în deșert, ar privi în fîntînă; el ar ști foarte bine ce este acolo: «Apă», dar nu și-ar petrece timpul atingînd-o cu trupul său. La fel, eu am văzut bine: «Distrugerea existenței, Nirvāṇa, dar nu sînt un Arhat, ferit de vicii» (cf. alte texte, în L. de la Vallée-Poussin, *Musīla et Nārada*, pp. 191 și urm.).

După *Aṅguttara Nikāya* (III, 355), cele două metode — cea a „experimentatorilor” (*jhāinii*) și cea a „speculativilor” (*dhammayoginii*) — sînt la fel de indispensabile pentru obținerea condiției de Arhat. Căci pasiunile, „întinările” (*kleśa*) sînt de două categorii: „1) *kleśa* de ordin intelectual, „vederile” (*dṛṣṭi*), „erorile”, aberația (*moha*): credința în „eu” etc.; 2) *kleśa* de ordin emotiv, care sînt pe limba noastră „pasiunile”, anume aversiunea și dorința. A distruge „erorile” nu înseamnă a distruge „pasiunile”: deși a recunoscut caracterul nepermanent și nociv al lucrurilor agreabile, ascetul continuă totuși să le găsească agreabile și să le dorească” (L. de la Vallée-Poussin, *Musīla et Nārada*, 193; cf. E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, 213). „Experiența” este prin urmare indispensabilă pentru obținerea minții. Dar, pe de altă parte, „experimentarea” celor patru *jhāne* și a *samāpatti*-lor duce la Nirvāṇa doar dacă este iluminată de „înțelepciune”. Anumite surse sînt chiar de părere că „înțelepciunea” este în măsură să asigure ea singură obținerea Nirvāṇei, fără a mai fi nevoie să recurgem la „experiențe yogice”. Harivarman, de exemplu, crede că dintre toate exercițiile meditative (*samāpatti*) doar concentrarea (*samādhi*) este într-adevăr necesară. Există Arhați care au intrat în Nirvāṇa fără să posede nici una dintre cele cinci *abhijñā* („puteri miraculoase”), însă nu se pătrunde niciodată acolo fără a stăpîni „știința nimicirii viciilor” (*āsravaksaya*), care numai ea poate conferi sfințenia. Dar la Harivarman se observă o tendință „antimistică”, antiextatică (Vallée-Poussin, *op.cit.*, 206), vizibilă și în cazul altor surse: de



exemplu, după doctrina Abhidharma, *prajñā-vimukta*, sfântul ascet, eliberat prin înțelepciune (*prajñā*), obține Nirvāṇa în exact același mod ca și cel care a trecut prin experiența *nirodha-samāpatti* (*ibid.*, 215). Ghicim în această apologie a „sfântului ascet” rezistența „teologilor” și a metafizicienilor în fața exceselor yogice, rezistență asupra căreia va trebui să revenim.

### „Puterile miraculoase”

Pentru moment, să precizăm că drumul spre Nirvāṇa — precum în Yoga clasică, drumul spre *samādhi* — duce la posedarea unor „puteri miraculoase” (*siddhi*, pāli *iddhi*). Or, aceasta îi pune lui Buddha (la fel cum, mai târziu, lui Patañjali) o nouă problemă: căci, pe de o parte, „puterile” se dobândesc inevitabil pe parcursul inițierii și constituie, din chiar această cauză, niște indicatori prețioși asupra progresului spiritual al adeptului; dar, pe de altă parte, ele prezintă un îndoit pericol, deoarece îl ispitesc pe călugăr cu o deșartă „stăpînire magică a lumii” și riscă în plus să creeze confuzii printre necredincioși. Într-adevăr, *iddhi* nu pot fi evitate: ele constituie oarecum noile categorii de experiențe ale „corpului mistic” pe care adeptul este pe cale să și-l făurească. Să ne reamintim că și călugărul budist, la fel ca yoginul brahmanizant sau „eretic” trebuie să moară față de viața sa profană pentru a „renaște” într-o stare necondiționată. Or, moartea condiției profane se traduce, la nivelurile fiziologic, psihic și spiritual, printr-o serie de experiențe mistice și de puteri magice proclamînd trecerea dinspre condiționat către libertate. Posedarea *iddhi*-lor nu echivalează cu eliberarea, dar „puterile miraculoase” dovedesc în orice caz că adeptul se află pe punctul de a se „decondiționa”, că a suspendat legile Naturii, în angrenajul cărora era strivit, condamnat să suporte veșnic determinismul karmic. În consecință, posedarea *iddhi*-lor nu este nocivă în sine: dar călugărul trebuie să se ferească să cedeze tentației lor și, mai ales, trebuie să evite etalarea unor asemenea puteri în fața neinițiaților. Vom vedea îndată motivele invocate de Buddha pentru a interzice folosirea și etalarea *siddhi*-lor.

Să reamintim că „puterile miraculoase” fac parte din cinci clase de Înalte Științe (*abhijñā*), și anume: 1) *siddhi*; 2) ochiul divin (*divyacakṣus*) 3) auzul divin (*divyaśrotta*); 4) cunoașterea gîndului altuia (*paracittajñāna*) și 5) amintirea existențelor anterioare (*pūrvanirvāsānusmṛti*). Nici una din cele cinci *abhijñā*

(în pāli: *abhiññā*) nu diferă de „puterile” aflate la dispoziția yoginului nebudist (vezi Nota V, 5). Chiar și preliminariile meditației care le facilitează obținerea sînt asemănătoare celor din Yoga nebudistă: este vorba despre puritatea mentală, placiditate etc. „Cu inima liniștită, purificată, translucidă, lipsită de răutate, suplă, gata să acționeze, fermă și imperturbabilă, el (*bhikkū*) își întrebuițează și își apleacă spiritul asupra modalităților Puterii miraculoase (*iddhī*). El se bucură de Puterea miraculoasă sub diferitele ei aspecte: fiind unul, devine mai mulți, fiind mai mulți, redevine unul; devine vizibil sau invizibil; traversează fără să întîmpine rezistență un zid, un meterez, o colină, ca și cum acestea ar fi din aer; pătrunde de sus în jos prin pămîntul solid ca și prin apă; merge pe apă fără a se scufunda, ca pe un sol stabil; călătorește, cu picioarele încrucișate și strinse sub el, în cer, precum păsările cu aripile lor. Luna însăși, și Soarele, oricît de tari, oricît de puternice ar fi, el le atinge și le simte cu mîna; el atinge, rămînînd în corpul său, chiar Cerul lui Brahma [...]. Cu această ureche limpede, celestă, întrecînd urechea oamenilor, el aude în același timp sunetele omenești și sunetele cerești, fie ele depărtate sau apropiate [...]. Pătrunzînd cu propria-i inimă inimile altor ființe, ale altor oameni, el le cunoaște [...]. Cu inima astfel liniștită etc., el își îndreaptă și își apleacă inteligența către cunoașterea memoriei existențelor sale precedente” (*Sāmañña Phalla Sutta*, §. 87 și urm.; *Dīgha Nikāya*, I, 78 și urm.).

Aceeași listă a puterilor o regăsim și în *Akāṅkheya Sutta*; pentru fiecare *iddhī* trebuie practică o anumită *jhāna*. „Dacă un *bhikkū* dorește, Frați ai mei, să exercite, unul cite unul, fiecare din diferitele daruri miraculoase, fiind unul, să devină multiform; fiind multiform, să devină unul [...] și să atingă — în chiar trupul său — cerul lui Brahma; atunci el să îndeplinească tot ceea ce este drept; să caute liniștea inimii, care își are izvorul înăuntrul său; să nu respingă extazul contemplației etc.” Se ajunge astfel să se obțină claraudiția, să se ghicească ceea ce se petrece în inimile altora, să se cunoască existențele anterioare, să se vadă cum trec ființele dintr-o stare de existență într-alta.<sup>12</sup>

Aceste liste de *siddhī* (= *iddhī*) sînt în majoritatea lor stercotipe și se întîlnesc în toate literaturile ascetice și mistice indiene (vezi mai sus, p. 81, lista păstrată de Patañjali). Yoginii contemporani lui Buddha posedau și ei asemenea „puteri mistice”, iar Buddha nu le pune la îndoială autenticitatea, după cum nu se îndoia nici de autenticitatea extazelor lor yogice. Dar Buddha

nu încuraja la discipolii săi căutarea *siddhi*-lor; singura problemă reală era eliberarea, iar posedarea „puterilor” risca să-l îndepărteze pe călugăr de la scopul său inițial, Nirvāṇa. Ca o reacție împotriva exceselor mistice și magice, Buddha nu uita să reamintescă faptul că datele problemei și în același timp soluția ei se găseau în omul ca atare. „Într-adevăr, prietene, îți spun ție că în acest trup, așa muritor cum este el și înalt doar de un stinjen, dar conștient și înzestrat cu inteligență, se află lumea, creșterea și declinul ei și calea care duce la depășirea ei” (*Aṅguttara*, II, 48; *Samyutta*, I, 62). Căci, dacă era adevărat că pentru a spera să ajungă la necondiționat, călugărul trebuia să moară față de condiția sa profană, nu era mai puțin adevărat că, lăsându-se ispitit de „puterile miraculoase”, el risca să se instaleze într-o modalitate superioară de existență, modalitatea zeilor și a magicienilor — și să uite scopul ultim, integrarea Absolutului. Mai mult, posedarea cutărei sau cutărei „puteri miraculoase” nu scrvea în nici un fel la răspindirea mesajului budist: alți yogini și extatici puteau înfăptui aceleași miracole; mai mult: se puteau obține „puteri” prin magie, fără nici o transformare interioară. Cei neîncrezători își puteau inchipui că era vorba pur și simplu de o vrăjitorie oarecare. „Dacă un credincios (un budist) ar face cunoscut faptul că posedă anumite puteri mistice (*iddhi*), când fiind unul el devine multiform, devenit multiform el redevine unul etc. [...], neîncrezătorul i-ar putea spune: «Ei bine, domnule, există un anumit farmec denumit farmecul *gandharva*. Prin puterea sa se înfăptuiesc toate acestea! [...] Ei bine! Kevadha! Tocmai fiindcă văd pericolul din practica minunilor mistice, le detest, le urăsc și-mi este rușine de ele.» Iar dacă budistul și-ar manifesta puterea yogică de-a ghici gândurile și sentimentele altora etc., neîncrezătorul ar spune: «Ei bine, domnule, există un farmec numit farmecul Giuvaerurilor. Prin puterea sa se înfăptuiesc toate acestea...»” (*Kevaddha Sutta*, 4 și urm.; *Dīgha Nikāya*, I, 212 și urm.). Din acest motiv Buddha a interzis etalarea *siddhi*-lor: „Nu trebuie, o *bhikkhu*, ca voi să faceți vizibile laicilor miracolele *iddhi*-lor, miracole ce depășesc puterea omului de rînd. Cine va acționa astfel se va fi făcut vinovat de o faptă rea” (*dukkata*; *Vinaya*, II, 112, *Vinaya texts*, III, 81).

### Cunoașterea existențelor anterioare

Printre cele cinci sau șase Înalte Științe (*abhijñā*) figurează întotdeauna capacitatea de reamintire a existențelor anterioare.

re.<sup>13</sup> La fel ca toate celelalte *siddhi* și *abhijñā*, această știință mistică face și ea parte din tradiția ocultă panindiană: Patañjali o numără printre „perfecțiuni” (*Yoga-Sūtra*, III, 18), iar Buddha însuși recunoaște în repetate rânduri că *samana* și brahmanii sînt capabili să-și reamintească un număr considerabil din existențele lor anterioare. „Se întîmplă, călugări, ca un credincios (*samana*) sau brahman oarecare, grație ardorii sale, grație energiei sale [...], grație unei desăvîrșite atenții a spiritului, să ajungă la o asemenea absorbire a gîndirii încît, gîndirea sa o dată absorbită (întru totul pură, întru totul curățată, fără de pată, lipsită de impurități), el își amintește de diferitele sale reședințe în viața anterioară — și anume o existență, două existențe, trei ... patru ... cinci ... zece ... douăzeci ... cincizeci ... o sută ... o mie ... o sută de mii de existențe ..., în așa fel încît va spune: în acea vreme aveam cutare nume, cutare familie, cutare castă, cutare fel de hrană, încercam cutare plăcere și cutare suferință, am ajuns la cutare vîrstă. Cînd am părăsit această existență, am ajuns la următoarea. Atunci aveam cutare nume, cutare familie [...] Cînd am părăsit această existență, am ajuns la existența mea actuală. — Astfel își amintesc și diferitele reședințe din viața anterioară, cu trăsăturile lor, cu amănuntele faptelor. Atunci el spune: Sinele și lumea sînt veșnice, sterile, înălțate asemenea unui pisc, ele se mențin statornice precum un stîlp...” (*Dīghanikāya*, I, 27 și urm., trad. fr. L. Renou; cf. de asemenea *Dīgha*, III, 108 și urm.).

Însă Buddha refuză să accepte concluziile filozofice pe care le desprind *samana*-șii și brahmanii din amintirea existențelor lor anterioare, și anume: eternitatea Sinelui și a lumii. Mai exact, el refuză să tragă vreo concluzie: „Or, călugări, Tathāgata o știe: aceste puncte ale doctrinei astfel înțelesc, astfel tratate, au cutare sau cutare rezultat, comportă cutare sau cutare soartă. Iată ceea ce știe Tathāgata, și el știe încă mai mult: dar nu se ocupă de această știință, și neocupîndu-se, el cunoaște pacca” (*Dīgha*, I, 30; sublinierea ne aparține). Refuzul lui Buddha de a discuta consecințele metafizice care s-ar putea deduce din cutare sau cutare experiență supranormală face parte din învățătura sa: el nu vrea să se lase antrenat în discuții sterile asupra realității ultime. În textele pe care tocmai le-am citat se vede că *samana*-șii și brahmanii postulează „eternitatea” lumii și a Sinelui din faptul-că au regăsit aceeași lume și același Sine cu o sută de mii de existențe în urmă. Or, o asemenea concluzie nu se impunea în mod necesar, căci *samana*-șii și brahmanii regăseau întotdeauna o existență în Tîmp, iar problema lui Bud-



dha, problema Yogăi, era tocmai „ieșirea din Tîmp”, accesul la necondiționat: din observațiile făcute în interiorul ciclului infinit al transmigrațiilor nu se putea deduce nimic cu privire la „realitatea” care începea dincolo de ciclul karmic.

La fel ca *samana*-șii și brahmanii, călugării budiști se străduiau să-și reamintească existențele lor anterioare. „Acela al cărui spirit este concentrat, purificat, limpezit [...], își întoarce spiritul către cunoașterea prin amintirea reședințelor anterioare. El își aduce aminte de diferitele reședințe anterioare, de o existență, două existențe, trei... patru... cinci... cincizeci... o sută... o mie... o sută de mii de existențe [...] de mai multe perioade de creație și distrugere” (*Majjhimanikāya*, I, 22 și urm.; cf. alte texte, Demiéville, p. 284). După cum se vede, este vorba despre aceeași Înaltă Știință, la budiști ca și la nebudiști. „În ce constă această știință? Textele nu spun nimic: ele arată deslușit cum ereticii, din cunoașterea vieților lor anterioare, desprind noțiunea de eternitate, dar noțiunea pe care o desprind budiștii nu va fi specificată decît în literatura Abhidharmei. Se pare așadar că în Sūtrele celor Vechi amintirea existențelor anterioare rămîne concepută în spiritul Yogăi, ca o simplă cunoaștere supranaturală” (Demiéville, *op.cit.*, p. 292). Începînd cu *Mahāvibhāsa*, se specifică folosul pe care-l poate trage un călugăr budist din această Înaltă Știință: este dezgustul față de cele trecătoare, aceeași opinie fiind împărtășită și în *Abhidharma-Kośa* lui Vasubandhu (Demiéville, pp. 292 și urm.).

Nu pare însă ca această justificare tardivă a scolasticii budiste să fie corectă: ea dovedește triumful „speculativilor” împotriva „experimentatorilor”, al teoriei împotriva misticii yogice. În privința uzului pe care îl făcea Buddha de cunoașterea vieților anterioare, chiar dacă nu avem informații precise pe această temă, textele canonice conțin destule aluzii spre a ne putea orienta. Astfel; să reamintim, pentru început, că Buddha acorda o mare importanță memoriei ca atare: zeii își pierd condiția lor divină și cad din ceruri atunci cînd „memoria li se tulbură” (*Dīgha*, I, 19). Mai mult: incapacitatea de rememorare a tuturor existențelor anterioare echivalează cu ignoranța metafizică. Buddha reia cazul zeilor căzuți din ceruri datorită memoriei lor deficitare: unii dintre ei, o dată deveniți oameni, s-au retras din lume, au practicat asceza și meditația și au obținut, grație disciplinei lor yogice, capacitatea de a-și reaminti existențele anterioare, dar nu pe toate (*Dīgha*, *ibid.*), astfel încît nu-și amintesc de începutul seriei existențelor și din cauza acestei „uitări” își formează o viziune falsă în legătură cu eternitatea lumii și a

zeilor. Prin urmare, Buddha situa foarte sus capacitatea de a recunoaște existențele anterioare. Grație acestei capacități mistice; se putea ajunge la „începutul Timpului”, ceea ce implica, așa cum vom vedea de îndată, „ieșirea din Timp”.

Ananda sau alți discipoli își „aminteau despre nașteri” (*jātim sarvantī*), ei erau dintre „aceia care își aminteau despre nașteri” (*jātissāra*). A.K. Coomaraswamy a arătat<sup>14</sup> că epitetul *jātissaro* (*Milinda Pañha*, 78 etc.) amintește de epitetul lui Agni, *Jātavedas*, căci și Agni „cunoaște toate nașterile” (*viśvā veda janimā*, *Rig Veda*, VI, 15, 13), și el este „atotștiutor” (*viśvavit*, *R.V.*, III, 29, 7; etc.). Vāmadeva, autor al unui celebru imn rigvedic, spunea despre sine însuși: „afându-mă în uter (*garbhe nu san*), am cunoscut toate nașterile zeilor” (*R.V.*, IV, 27, 1; după *Garbha Upaniṣad*, III, 4, memoria vieții intrauterine se pierde la naștere). „Astfel grăi Vāmadeva afându-se în uter” (*Aitareya Aranya-ka*, II, 5). Kṛṣṇa „cunoaște toate existențele” (*Bhagavad-Gītā*, IV, 5). Așadar, pentru brahmanism ca și pentru Buddha, memoria (în definitiv cunoașterea) era o facultate „divină” și deosebit de prețioasă: „cel care știe”, „cel care-și reamintește” dovedește că este „concentrat”; distragere, uitare, ignoranță, „cădere” sînt comportamente și situații înlănțuite.

În textele budiste scolastice ni se dau lămuriri mai precise asupra tehnicii utilizate. „Este facultatea ce constă în a întoarce prin amintire cursul zilelor, al lunilor și al anilor, pentru a ajunge la șederea în uter și în cele din urmă la existențele trecute; o existență, zece, o sută, o mie, zece mii, un *koti* de existențe. Marii Arhați și Pratyekabuddha-șii merg chiar pînă la a se întoarce prin amintire pe durata a 80 000 de mari *kalpa*. Marii Bodhisattva și Buddha-șii cunosc un număr nelimitat de *kalpa*” (E. Lamotte, *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, p. 332). După *Abhidharma Kośa*, VIII, p. 123, „ascetul care vrea să-și amintească de vechile sale existențe începe prin a înțelege caracterul gîndului care tocmai a picrit; de la acest gînd, el se întoarce în urmă luînd în considerare stările care s-au succedat de curînd în existența de față, pînă la gîndul concepției. *Abhijñā* este înfăptuită atunci cînd el își amintește despre o secvență de gîndire din existența intermediară (*antarābhava*) (notă a lui Lamotte, *ibid.*, p. 332, n.2).

Este vorba prin urmare de a porni dintr-un moment precis, cel mai apropiat de clipa prezentă, și a străbate timpul de-a-n-doasella (*patiloman*, scr. *pratiloman*, „în rîspăr”) pentru a ajunge *ad originem*, atunci cînd prima existență a „izbucnit” în lume declanșînd Timpul și a reîntîlnit această clipă paradoxală

dincolo de care timpul nu exista, deoarece nimic nu se manifestase. Se înțeleg sensul și scopul acestei tehnici yogice ce constă în derularea îndărăt a Timpului. Astfel se obține adevărata Înaltă Știință, căci se reușește nu doar re-cunoașterea tuturor existențelor anterioare, ci se ajunge pînă la „începutul lumii”: cel care se întoarce în urmă în răspăr trebuie în mod necesar să regăsească punctul de pornire care coincide, în ultimă instanță, cu Cosmogonia, cu prima manifestare cosmică. Retrăirea vieților trecute echivalează cu înțelegerea lor, și pînă la un anumit punct, cu „arderea” propriilor „păcate”, adică a totalității actelor săvîrșite sub constrîngerea ignoranței și transmise dintr-o existență într-alta prin legea *karman*-ului. Există însă ceva și mai important: se ajunge la începuturile Timpului și se regăsește Non-Timpul, prezentul etern care a precedat experiența temporală fondată de prima existență umană decăzută. Altfel spus se „atinge” starca necondiționată care a precedat căderea în Timp și roata existențelor. Ceea ce se reduce la a spune că pornind dintr-un moment oarecare al duratei temporale se poate ajunge la epuizarea acestei durate parcurgînd-o îndărăt și ieșind finalmente în Non-Timp, în eternitate. Dar aceasta înseamnă transcenderea condiției umane și pătrunderea în Nirvāṇa. Este ceea ce l-a făcut pe Buddha să afirme că el a fost singurul care și-a re-cunoscut toate existențele anterioare, în timp ce Arhații cunoșteau un număr considerabil din viețile lor trecute, rămînînd totuși încă departe de totalitate; cit despre *samana* și brahmani, ei s-au grăbit să formuleze, am văzut, anumite teorii filozofice asupra realității lumii și a Sinelui, în loc să pătrundă mai profund în trecut și să asiste la disoluția tuturor acestor „realități” (căci singura realitate adevărată, Absolutul, nu era formulabilă în limbajul filozofilor curente).

Se poate evalua importanța amintirii existențelor anterioare pentru tehnica yogică ce urmărea ieșirea din Timp. Însă Buddha nu pretindea că acesta era singurul mijloc. După el, se poate foarte bine depăși Timpul, adică aboli condiția profană, profitînd de o „clipă prielnică” (*khana*), obținînd „iluminarea instantanee” (*eka-ksanābhisambodhi* a autorilor mahāyānici), care „sfărîmă Timpul” și permitea „ieșirea” printr-o ruptură de nivel.<sup>15</sup>

### **Paribbajaka**

Existau pe vremea lui Buddha nenumărate grupuri de asceți rătăcitori, yogini și „sofiști”. Unii urcau pînă în timpurile post-

vedice (vezi mai sus, p. 124). A fost o epocă de luxuriantă vitalitate spirituală: alături de călugări și de mistici, întâlnim dialecticieni, magicieni reductibili și chiar „materialiști” și nihiliști, precursori ai Cārvāka-șilor și ai Lokāyatei. Despre cei mai mulți dintre ei cunoaștem puține lucruri, cu excepția numelor. Doctrinile le sint menționate într-o manieră fragmentară în textele budiste și jaina; de altfel, combătute și de jainiști și de budiști, ele sint cel mai adesea deformate în mod voit și ridiculate. Este totuși probabil că printre acești călugări și asceți rătăcitori (*paribbājaka*, scr. *parivrājaka*) se găseau personalități marcante, predind doctrine îndrăznețe și revoluționare.

Textele budiste ne-au transmis mai multe liste de dialecticieni și de asceți rătăcitori contemporani cu Buddha; cea mai celebră este cea păstrată de *Sāmaññaphalasutta* (*Dīgha*, I, 47 și urm.), care rezumă punctele de vedere a șase *samana* faimoși. Despre fiecare dintre ei ni se spune că este „șef de comunitate” (*ganācariyo*), faimos „fondator de sectă” (*titthakāno*), respectat precum un sfânt (*sādhussammato*), venerat de o mulțime de oameni, înaintat în vîrstă. Pūraṇa Kassapa pare să fi propovăduit inutilitatea actului; Makkhali Gosāla, șeful Ājīvika-șilor, predica un determinism foarte riguros și asupra lui va trebui să revenim. Ajita Kesakambala profesa un materialism apropiat celui al Cārvāka-șilor, Pakudha Kaccāyana, perenitatea celor șapte „corpuri”, Sañjaya Velatthaputta, un agnosticism obscur, iar Nigaṇṭha Nātaputta, probabil scepticismul. Întîlnim aluzii la doctrinele „eretice” în alte texte budiste, mai ales în *Majjhimanikāya* (I, 513 și urm.), *Samyutta Nikāya* (III, 69); *Anguttara Nikāya* (III, 383 și urm.); aceasta din urmă conține de altfel o listă de zece ordine religioase contemporane lui Buddha (III, 276-77), însă nu cunoaștem aproape nimic despre tehnicile lor spirituale.

În general, majoritatea acestor grupuri „eretice” au în comun cu Buddha și Mahavira aceeași atitudine critică în privința valorilor tradiționale ale brahmanismului: ele respingeau atît caracterul revelat al Vedelor și doctrina sacrificiului, cît și speculațiile metafizice ale Upanișadelor. Pe de altă parte unii dintre ei, de exemplu Makkhali Gosāla, manifestau interes pentru structurile vieții organice și pentru legile Naturii, interes necunoscut pînă atunci.

S-ar putea eventual distinge asceții puri (*tāpasa*) de dialecticieni (*paribbājaka*): aceștia din urmă nu practicau mortificări prea severe. *Anguttara Nikāya* menționează două clase de *paribbājaka*: *aññatitthiya paribbājaka* și *brāmana paribbājaka*:



ultimii dezbăteau mai ales *samdittika dhammā*, adică probleme legate de realitatea materială, în timp ce primii erau interesați în probleme transcendente.

Buddha întâlnește în mai multe rânduri niște *paribbājaka* din aceste două categorii. Cu unul dintre ei, Potthapada, el discută despre suflet, cu un altul, Nigrodha, despre valoarea vieții ascetice, cu un al treilea, Ajito, despre „stările de conștiință” (*pañca-satāni cittaṭṭhānāni*) etc. Textele care menționează aceste convorbiri pun în lumină răspunsurile lui Buddha mai curînd decît doctrinele și moravurile *paribbājaka*-șilor. Știm cel puțin că, simultan cu critica instituțiilor brahmanice, ei duceau o viață destul de severă și că practicau *prāṇāyāma*, ceea ce dovedește o dată mai mult caracterul panindian al tehnicilor Yoga.

După aluziile textelor pāli, se ajunge uneori la identificarea anumitor mortificări specifice. Astfel, de exemplu, în *Kassapa-Sihanāda-Sutta*, Kassapa vorbește de asceți care stau mereu în picioare, alții care dorm pe cuie, pe o scîndură sau chiar pe pămînt, alții care mănîncă excremente de vacă etc. (aceasta probabil pentru a se afla într-o penitență permanentă, dată fiind virtutea purificatoare pentru hinduși a acestor dejecții).<sup>16</sup> Fiecare dintre acești asceți poartă numele mortificării particulare pe care o practică. Putem recunoaște în această penitență exacerbată aceeași înclinație către asceza absolută pe care o mai întîlnim încă în India modernă. Este probabil că experiența spirituală a acestor asceți era cu totul rudimentară, iar valoarea pe care o acordau penitenței, pur magică. Nu posedăm nici o indicație asupra tehnicilor lor, dacă aveau vreuna.

În *Udumbarikā Sihanada Sutta*, Buddha le reproșează *paribbājaka*-șilor infatuarea pentru propria lor asceză, disprețul față de ceilalți, credința că și-au atins țelul simțindu-se astfel satisfăcuți, formarea unei păreri exagerate asupra reușitelor lor etc.<sup>17</sup> Textul dovedește că asceza severă se practică uneori și de către anumiți călugări „rătăcitori”, cu toate că în general era apanajul „celor din pădure” (*tāpasa*). Opinia lui Buddha despre asceți este precizată în *Kassapa Sihanada Sutta*, unde el îi spune lui Kassapa că ceea ce-l caracterizează pe adevăratul *samaṇa* (călugăr) sau *brāhmaṇa* nu este nicidecum aparența sa exterioară, penitența sau mortificarea fizică, ci disciplina interioară, caritatea, stăpînirea de sine, emanciparea spiritului de superstiții și automatisme etc.<sup>18</sup>

### Makkhali Gosāla și Ājīvika

Printre „șefii de comunitate” și „fondatorii de secte” se detașează cu o sumbră măreție Maskarin (Makkhali) Gosāla, șeful Ājīvika-șilor. Vechi discipol și mai târziu adversar al lui Mahāvīra, el era considerat de Buddha ca fiind cel mai primejdios rival al său. Atacate și desfăimate pe întrecute de budiști și jainiști, doctrinele și practicile Ājīvika-șilor se lasă cu greu descifrate. Canonul *ājīvika* cuprindea un sistem complex de filozofie, dar cu excepția citorva citate păstrate în cărțile unor adversari, nimic nu a supraviețuit. Și totuși mișcarea *ājīvika* a avut o lungă istorie: precedind cu mai multe generații budismul și jainismul, ea nu a dispărut decît în secolul al XIV-lea d.H. Makkhali Gosāla nu pretindea să fi fondat ordinul *ājīvika*; după un text jaina, *Bhagavati Sūtra*, el se considera al 24-lea *tīrthankara* al epocii sale, iar cîteva nume ale predecesorilor săi legendari au ajuns pînă la noi. Etimologia termenului *ājīvika* rămîne obscură; Hoernle îl explică prin rădăcina *ājīva*, „mod de viață sau profesie a unei categorii de ființe”, dar s-ar putea de asemenea să derive din expresia *ā jīvāt*, „lung precum viața”, aluzie la doctrina fundamentală care afirma necesitatea trecerii printr-un număr considerabil de existențe înainte de a se obține eliberarea.

Ceea ce îl deosebea pe Gosāla de toți contemporanii săi era fatalismul său riguros. „Strădania omenească este inefficientă” (*n'atthi purisakāra*), aceasta era esența mesajului său, iar cheia de boltă a sistemului său consta într-un singur cuvînt: *niyati*, „fatalitatea”, „destinul”. În conformitate cu rezumatul la *Sāmaññaphalasutta*, 54, Gosāla credea că „nu există o cauză, nu există un motiv al pervertirii ființelor, ființele sînt pervertite fără cauză și motiv. Nu există o cauză [...] a purității ființelor, ființele sînt purificate fără cauză și motiv. Nu există act înfăptuit prin sine, nu există act înfăptuit prin altul, nu există act omenesc, nu există forță [...], energie [...], vigoare omenească [...], curaj omenesc. Toate ființele, toți indivizii, toate creaturile, toate lucrurile însuflețite sînt lipsite de voință, de putere, de energie, ele evoluează ca urmare a destinului, a contingentelor, a însăși stării lor...” (trad. fr. L. Renou). Altfel spus, Gosāla se ridica împotriva doctrinei panindiene a *karmei*. După el, orice ființă trebuie să-și parcurgă ciclul de-a lungul a 8 400 000 *mahākālpa*, iar la sfîrșit eliberarea se producea de la sine, fără efort. Determinismul acesta implacabil Buddha îl considera criminal, motiv pentru care l-a atacat pe Makkhali Gosāla mai mult decît pe

oricare altul dintre contemporanii săi; el considera doctrina *ni-yati* ca fiind cea mai primejdioasă.

Discipol și tovarăș al lui Mahāvīra timp de mai mulți ani, Gosāla a practicat asceza, a dobândit puteri magice și a devenit șeful Ājīvika-șilor. Era cunoscut ca taciturn (*Samyutta Nikāya*, I, 66, spunea că el „abandonase cuvîntul”), iar fragmentele biografice păstrate în scrierile budiste și jainiste sugerează că, după exemplul altor maeștri, Gosāla era un magician puternic. El ucide pe unul din discipolii săi prin „focul său magic” (Basham, *Ājīvikas*, p. 60). De altfel, Makkhali Gosāla moare în urma unui turnir magic cu Mahāvīra și a unui blestem (probabil între 485-484 î.H.).

Inițierea în ordinul ājīvika prezenta caracterul arhaic al inițierilor în societățile tradiționale de mistere. O aluzie a comentariului la *Tittira Jātaka* (*Jāt.*, III, 536-543; Basham, *op.cit.*, p. 104) ne lasă să înțelegem că neofitul trebuia să-și ardă mîinile strîngînd un obiect fierbinte. Un pasaj al comentariului la *Dhammapada* (Dh. Comm., II, 52; Basham, p. 106) ne dezvăluie un alt rit de inițiere: candidatul era îngropat pînă la gît și i se smulgea părul fir cu fir. Ājīvika-șii umblau complet goi, potrivit unui obicei anterior, de altfel, apariției lui Mahāvīra și a lui Makkhali Gosāla. Asemenea tuturor asceșilor, ei își cerșeau hrana și se conformau unor reguli alimentare foarte severe: mulți își puneau capăt zilelor lăsîndu-se să moară de foame (Basham, pp. 127 și urm.). Budiștii și jainiștii puneau totuși la îndoială asceza Ājīvika-șilor; cei dintîi îi acuzau de mondenitate (Basham, p. 123), jainiștii de lipsa castității. De-ar fi să-l credem pe Mahāvīra, Makkhali Gosāla era de părere că un ascet nu pătulește dacă întreține legături cu o femeie (*Jaina Sūtras*, vol.II, p. 411; cf. alte acuzații de imoralitate, *ibid.*, II, 245, 270 și urm.). Asemenea acuzații erau inspirate, foarte probabil, de polemici; pe de altă parte, nu trebuie uitat că, în India, practicile sexuale au fost dintotdeauna utilizate fie pentru dobîndirea de puteri magice, fie pentru a forța obținerea unor stări de beatitudine.

Nu ni s-a păstrat nimic privitor la tehnicile spirituale ale Ājīvika-șilor. Este adevărat că Makkhali Gosāla ocupă o poziție originală în orizontul gîndirii indiene: concepția sa deterministă îl incita la studiul fenomenelor naturale și al legilor Vieții. El a propus o clasificare a ființelor după numărul simțurilor lor, a schițat o doctrină a transformărilor în sinul Naturii (*parināma-vāda*), bazîndu-se pe observații precise asupra periodicității vieții vegetale. Toate acestea nu explică însă succesul popular al

Ājīvika-șilor și supraviețuirea lor timp de două milenii. Doctrina despre *niyati* nu avea nimic atractiv pentru oameni. Este de presupus că secta poseda tradițiile sale ascetice și secretele sale de meditație, ea datorându-și supraviețuirea acestei moșteniri ezoterice; este ceea ce ne lasă să înțelegem anumite aluzii la un fel de *nirvāna*, comparabilă cu Cerul suprem al celorlalte școli mistice (căci *niyati* nu era abolită, cf. Basham, p. 261). De altfel, către secolul al X-lea d.H., Ājīvika-șii, asemenea întregii Indii, au aderat la *bhakti* și au sfârșit prin a se confunda cu Pañcaratra (Basham, pp. 280 și urm.; despre Ājīvika vezi Nota V, 6; despre Pañcaratra, Nota IV, 5).

### Cunoaștere metafizică și experiență mistică

Putem urmări pe toată durata istoriei budismului tensiunea dintre partizanii *cunoașterii* și cei ai *experienței yogice*. Către începutul erei noastre, o a treia categorie intervine în discuție: cea a partizanilor *bhakti*-ului. Valoarea salvatoare a credinței în Buddha (înj realitate, în *dhamma* revelată de Buddha) nu este cu totul absentă din textele canonice. „Cel ce are Credință în mine și dragoste pentru mine, va ajunge în Cer!” (*Majjhimanikāya*, I, 142). Căci „Credința este sămînța, Credința este în lumea aceasta cea mai mare bogăție pentru om” (*Sutta Nipāta*, 77, 182). Cu timpul, și grație îndeosebi presiunii experiențelor religioase populare, devoțiunea mistică va dobîndi o importanță considerabilă. Boddhīśattva, Buddha Amitābha, Avalokiteśvara și Mañjuśrī, nenumărații Buddha celești, sînt creații ale *bhakti*-ului. Budismul nu poate face nici el excepție de la tendința generală a spiritualității indiene. Proccsul va fi facilitat de omologarea între multiplele „corpuri ale lui Buddha”, de importanța crescîndă a *mantrilor*, și mai cu seamă de triumful tantrismului (mai jos, pp. 177 și urm.).

Pentru moment, să insistăm asupra tensiunii dintre „filozofi” și „discipolii Yogăi”. Cu deosebire interesantă este voluminoasa enciclopedie a lui Vasubandhu, *Abhidharmakośa* (tradusă și comentată de L. de la Vallée-Poussin, 5 vol., Paris, 1922-1926). Nu lipsesc referirile precise la valoarea „extazului” pentru obținerea Nirvānei (de ex., II, 43; VI, 43; VIII, 33; etc.). Dar, chiar atunci cînd discută despre Yoga, Vasubandhu se străduiește să raționalizeze experiențele mistice, să le interpreteze în termeni ai Școlii; nu că ar nega valoarea „extazului yogic” sau că i-ar disprețui pe cei care-l practică, dar, scriind despre *abhidharma*,



despre „dharma supremă”, el înțelege să se mențină în planul „filozofiei”. Într-adevăr, el consideră că acest gen de cunoaștere supremă ajunge la același rezultat ca și practica yogică. *Abhidharma* își propunea să dovedească fluiditatea și, în ultimă instanță, irealitatea lumii exterioare și a oricărei experiențe solidare acestei lumi; căci ceea ce numim „realitate” nu este de fapt decît o succesiune de evenimente instantanee și evanescente. Or, pentru „speculativi”, analiza lucidă, exhaustivă și necruțătoare a „realității” constituia un mijloc de salvare, căci ea aneantiza lumea, reducîndu-i aparenta soliditate la o serie de apariții fulgurante. În consecință, cel care înțelegea irealitatea ontologică a multiplelor universuri „compuse” – univers fizic, vital, psihic, mental, axiomatic etc. – ieșea dintr-o dată în planul transcendental al Absolutului, al necondiționatului și al necompusului, și putea dobîndi eliberarea.

Tratatul lui Buddhaghosa, *Visuddhimagga*. „Calea Purității”, cea mai copioasă și savantă lucrare despre meditație produsă de Hīnayāna (către mijlocul secolului al V-lea d.H.), ilustrează aceeași orientare: etapele meditației sînt clasificate, explicitate, justificate prin texte canonice, interpretate „rațional”. Găsim aici, bineînțeles toate motivele tradiționale ale ascezei și meditației indiene: liste de *siddhi* (pp. 175 și urm., mai ales pp. 373-406), meditația asupra impurităților trupului (p. 241), profitul spiritual care poate fi tras din descrierea orală a elementelor constitutive ale corpului omenesc (p. 243), raptul prin fixarea gîndirii în Buddha (p. 144), concentrarea asupra ritmului respirator (pp. 272 și urm.) etc. Dar ghicim că ambiția lui Buddhaghosa este mai curînd să justifice toate aceste practici, să le facă inteligibile, aproape „logice”. Ultimul capitol al voluminoasei sale lucrări se intitulează „avantajele care există în dezvoltarea înțelegerii”, iar unul din paragrafe (pp. 703-709) se străduiește tocmai să arate că prin inteligență se poate ajunge la extaz (*nirodha*, „oprirea stărilor de conștiință”).

De cealaltă parte, avem școala Yogācāra, care înflorește după secolul al V-lea și reafirmă necesitatea experienței yogice: pentru a distruge lumea fenomenală (adică „profană”), și a regăsi necondiționatul, este mai ușor să te „retragi în propriul tău centru” prin meditație și extaz, în loc să procedezi la aneantizarea analitică a lumii. Dar yogācāra-șii nu renunță pentru aceasta la filozofie: în calitate de „școală filozofică”, ei trebuiau să-și expună punctul lor de vedere cu întreaga armătură scolastică tradițională.

Toți călugării budiști care se dedicau Yogăi foloseau anumite obiecte pentru fixarea atenției: acestea erau *kasiṇa*, un fel de suporturi ale meditației, care erau cunoscute cu mult timp înaintea budismului. *Visuddhimagga* vorbește despre ele în mai multe rânduri (cf. pp. 118 și urm.: pământul, 170 și urm., 172, apa; 173, culorile; 174, lumina; etc.).<sup>19</sup> În tantrism, *kasiṇa* se vor bucura de o mare importanță. Orice obiect, orice fenomen poate constitui o *kasiṇa*: lumina care se strecoară printr-o crăpătură a ușii într-un loc întunecos, un vas cu apă, o bucată de pământ etc. Prin meditație se realizează o perfectă coincidență între gândire și obiect, adică se unifică fluxul mental, suspendând orice altă activitate psihică. Această tehnică va deveni populară atât în Ceylon, cât și în Tibet.

Disponem de un text foarte important, deși obscur, despre Yoga budistă centrată pe *kasiṇa*: este vorba de cartea cunoscută ca *Yogāvacara's Manual of Indian Mysticism as practised by buddhists*, editată de T.W. Rhys Davids sub numele de mai sus (Londra, 1896, Pāli Texts Society) și tradusă de Woodward sub titlul de *Manual of a Mystic* (Londra, 1916, Pāli Texts Society). Starea textului este destul de imperfectă, ceea ce complică și mai mult înțelegerea sa. „Manualul” aparține unui autor necunoscut, însă îi putem fixa cu aproximație data redactării între secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Este scris în pāli și singaleză și s-a presupus că apariția lui atât de târziu ar putea fi pusă în legătură cu sosirea călugărilor budiști din Siam, chemați de regele Vimala Dharma Surya (1684–1706) în Ceylon ca să reanime viața spirituală a minăstirilor budiste din insulă (vezi *Manual of a Mystic*, pp. 145 și urm.). Așa cum se prezintă, schematic și obscur, el seamănă mai curînd cu o listă de rețete tehnice decît cu un manual propriu-zis. Cel care practica *yogāvacara* primea fără îndoială învățăturile prin viu grai: textul nu era decît un memorator. Este adevărat că majoritatea textelor indiene de meditație se prezintă sub acest aspect schematic de rezumat și că veritabila inițiere tehnică se transmitea și se păstra oral; dar manualul este de un ermetism pronunțat. T.W. Rhys Davids și Caroline Rhys Davids au încercat să-l explice, în măsura posibilului. Traducătorul, Woodward, menționează un *bhikkhu*, Doratiyāveye, care mai trăia încă în Ceylon la 1900 și care primise această tehnică *yogāvacara* direct de la maestrul său (*guru*). El a refuzat s-o practice, din teama de a atinge direct Nirvāṇa: căci fiind un *Bodhisattva*, avea încă multe vieți de trăit pe pământ. L-a inițiat în schimb pe unul din discipolii săi în practica *yogāvacara*, dar acest discipol a innebunit și a murit. Astfel încît,

după Woodward, nimeni nu mai cunoaște aceste practici în Ceylon, iar obscuritățile textului rămân insolubile. Structura tehnicii *yogāvācāra* este inteligibilă, dar este regretabil faptul că lucrul cel mai interesant, anume detaliile exacte ale diverselor meditații, rămâne necunoscut.

Particularitatea esențială a acestei tehnici este o meditație complicată privind „elementele”. Ascetul se așază în postura yogică (*āsana*) și începe *prāṇāyāma*, concentrându-se asupra fazelor respirației, adică „înțelegînd” și „pătrunzînd” fiecare inspirație și fiecare expirație. Pe urmă el spune: „Cu conștiința ochiului privesc înspre vârful nasului, cu conștiința gîndirii, fixată asupra inspirației și expirației, fixează forma gîndirii în inimă și mă pregătesc cu cuvîntul Araham, Araham.” Comentariul singalez adaugă: „Cînd și-a fixat astfel gîndirea, alertă și caritabilă, i se arată două imagini; mai întîi o imagine tulbure, pe urmă o imagine clară. Cînd imaginea tulbure a dispărut [...], iar imaginea clară, purificată de orice impuritate i-a pătruns în întreaga ființă, în acel moment, trecînd dincolo de pragul spiritului, apare Elementul Căldurii (*tejodhātu*). În acest element, Extazul are culoarea Luceafărului de dimineață, Preambulul este galben, Intrarea are culoarea soarelui care se ridică dinspre Levant. Dezvoltînd aceste trei forme de gîndire ale Elementului Căldurii, făcîndu-le să coboare de pe vârful nasului, el trebuie să le așeze în inimă, apoi în ombilic” (*Manual of a Mystic*, p. 8).

În ciuda aparentei sale obscurități, textul este inteligibil. Inițiatul trebuie să mediteze rînd pe rînd asupra „elementelor” foc, apă, pămînt, aer. Fiecare meditație cuprinde, în afara preliminarilor, trei etape: începutul (accesul), preambulul și extazul. Fiecăreia dintre aceste etape îi corespunde o „culoare”, adică ascetul experimentează senzația unei lumini specifice care îi verifică și în același timp îi stimulează meditația. Dar el a obținut aceste „gînduri-forme” prin concentrarea asupra vârfului nasului; trebuie acum să le lase să treacă din acest „centru” în centrul corespunzător inimii și ombilicului. O dată încheiată meditația privitoare la elementul „căldură” (*tejodhātu*), el continuă — repetînd exact fazele preliminare — meditația pe tema elementului „apă”, mai exact pe tema coeziunii (*apodhātu*, căci virtutea esențială a apei este coeziunea). „Culorile” experimentate prin meditația privind elementul „apă” sînt: culoarea Lunii pline pentru Extaz, culoarea Lotusului pentru Preambul, culoarea unei flori galbene pentru Intrare. În meditația următoare, privitoare la *vāyodhātu* (elementul „aer”, exprimînd mobilitatea), culoarea Extazului este cea a soarelui de la amiază, culoarea Pre-

ambulului este portocalie, cea a Intrării este indigo. Și așa mai departe. În fiecare meditație, „culorile” astfel obținute prin concentrarea asupra vârfului nasului trebuie să fie plasate în cei doi „centri” mai sus menționați. Fiecărei meditații asupra lui *tejo-dhātu* îi corespunde *khanikāpītti*, adică „raptul momentan”; meditației asupra lui *apodhātu* îi corespunde *okkantika-pītti* „raptul copleșitor”, meditației asupra lui *vāyodhātu* îi corespunde *ubbega-pītti* „raptul care transpune” etc.

O dată ce meditațiile pe tema elementelor au fost realizate succesiv, se încearcă meditația pe tema celor patru elemente concomitent, pe urmă meditația în ordinea inversă etc. „Manualul” cuprinde șiruri întregi de meditații: pe tema respirației<sup>20</sup>, a fericirii, a celor cinci *jhāna*, a lucrurilor dezgustătoare, a *ka-siṅelor*, pe tema părților corpului, a celor patru stări superioare (*brahmavihara*), a celor zece forme ale cunoașterii etc. Fiecare dintre aceste meditații se împarte la rîndul ei în mai multe etape, și fiecare etapă are raporturi cu o „culoare” sau se servește de o „culoare” aparținînd meditațiilor asupra „elementelor”.

Ceea ce caracterizează „Manualul” *yogāvacara* este importanța preponderentă acordată senzațiilor cromatice; fiecare meditație se realizează și se verifică prin obținerea unei culori.<sup>21</sup> În plus, ascetul continuă să lucreze chiar și asupra acestor senzații cromatice; el le îndepărtează din corpul său la o lungime de braț, la o leghe, chiar „pînă la muntele Meru”; le fixează în anumii „centri” etc. Rolul atribuit de „Manual” „centrilor” ne face să bănuim o anumită nuanță tantrică, cu toate că elementele erotice lipsesc cu desăvîrșire. Fiziologia mistică se reduce aici la „centri” și la experiențele vizuale (experiențele auditive sînt cu mult mai reduse). În orice caz, caracterul „experimental” al acestor meditații este evident; dogmele și adevărurile sînt aici obiect al experimentărilor, ele sînt „penetrate”, creează „stări” concrete. Strigătul mental către „fericire” (de ex. p. 96 etc.) este aici laitmotivul. Nu lipsește nici chiar „grația”; într-adevăr, la începutul fiecărei meditații este invocat Buddha, grației căruia i se abandonează; invocat este de asemenea *guru* (*bhante*) etc.

T.W. Rhys Davids a observat că „Manualul” cuprindea 1344 de meditații (112 stări mentale exersate fiecare în 12 maniere deosebite și creînd un număr egal de „experiențe”). Poziția corpului se schimbă cu fiecare din aceste meditații, ceea ce exclude posibilitatea unei transe hipnotice. În anumite meditații, se aplică unei luminări opt bucăți de lemn, la interval de un deget una de cealaltă. Fiecare etapă a meditației durează timpul necesar consumării unei porțiuni din luminare. Cînd flacăra atinge



lemnul, acesta cade la pământ, iar zgomotul îl trezește pe ascet din meditația sa, obligându-l să-și modifice poziția. Aceste neînțetate schimbări au probabil ca scop să evite un eventual somn hipnotic sau prelungirea unei etape meditative în detrimentul alteia. În orice caz, ele sînt pentru călugări un mijloc permanent de control și îi ajută din plin să-și păstreze luciditatea.

Un detaliu interesant de tehnică mistică este ceea ce am putea numi „crearea mediului necesar meditației”, adică valoarea concretă pe care o ia imaginea *kasiṇei* (*uggaḥanimitta*). Ascetul proiectează această imagine în fața sa cu atîta forță încît poate medita asupra ei ca și cum s-ar găsi în fața obiectului real pe care îl semnifică. Acest exercițiu de meditație „fără obiect” (*nir-mitta*) este frecvent folosit în aproape toate misticile indiene.

Accastă foarte scurtă trecere în revistă a cîtorva forme ale meditației yogice în budismul tîrziu ne va permite să înțelegem enormul succes al tantrismului. Într-adevăr, importanța acordată suporturilor concrete ale meditației (*kasiṇa*), „elementelor” și „imaginilor” lor, „centrilor” și „culorilor” etc. este prețioasă în mai multe privințe. Ea trădează, în primul rînd, efortul depus pentru ancorarea în concret a oricărei experimentări meditative. Concentrarea devine posibilă grație unei reduceri excesive a conștiinței realității lumii; însă fragmentul astfel izolat nu este prin aceasta mai puțin real, fiind „asimilat” ca atare, mai ales în calitate în care concentrează și, într-o anumită măsură, reprezintă realitatea întregii lumi. Este adevărat că funcția acestor suporturi exterioare rămîne întotdeauna secundară, că experimentarea are loc în chiar interiorul conștiinței. Dar în India, a lucra asupra conștiinței nu înseamnă izolare de real, nici rătăcire în vise ori halucinații; înseamnă, dimpotrivă, luare de contact direct cu vjața, inserare în concret. Să meditezi înseamnă să te înalți la niște niveluri ale realității care sînt inaccesibile unui profan.

În primele secole ale erei noastre, toate „luările de contact” cu Buddha sînt omologate: fie că este vorba de asimilarea mesajului iluminatului, adică de „corpul său teoretic” (*dharma*), fie de corpul său „fizic”, prezent în *stūpa*, sau de „corpul său arhitectonic”, simbolizat în temple, ori de corpul său „oral”, actualizat prin anumite formule — fiecare din aceste căi este validă, căci toate duc la depășirea planului profan. „Filozofii” care au „relativizat” și aneantizat „realitatea” imediată a lumii, precum și „misticii” care se străduiau s-o transceadă printr-un salt paradoxal dincolo de timp și de experiență au contribuit în egală măsură la omologarea căilor celor mai dificile (gnoză, asceză,

Yoga) cu metodele cele mai facile (pelerinaje, rugăciuni, *mantr*e): în această lume „compusă” și condiționată, necondiționatul, Absolutul, Nirvāṇa sînt toate la fel de departe de înțelepciunea desăvîrșită și de asceza cea mai severă ca și repetarea numelui Preafericitului, sau un omagiu adus relicvelor sale, ori pronunțarea unei *mantr*e. Toate aceste demersuri, și încă multe altele, nu sînt decît mijloace pentru apropierea de inaccesibil, de transcendent, de inexprimabil.

Strict vorbind, această evoluție a gîndirii budiste nu trăda prea mult mesajul Iluminatului. Buddha a refuzat să discute despre Absolut: el s-a mulțumit să arate calea pentru a ajunge la el, și această cale trecea în mod necesar prin *moartea față de condiția profană*: necondiționatul era dincolo de experiență, adică, în ultimă instanță, de viața ne-regenerată. „Calea” echivala cu o inițiere: moarte și resurecție mistică, renaștere într-un alt mod de a fi. Prin urmare poți încerca să *mori față de lumea profană* pornind din oricare „sector” al acestei lumi: cel care, dînd ocol unui templu, realiza că pătrunde într-un Univers transfizic, sanctificat prin simbolismul lui Buddha, aneantiza experiența profană cu același succes ca un călugăr ce se „retrăgea în sine însuși” prin *jhāna* și *samāpatti*, sau ca un filozof care-și demonstra logic irealitatea lumii. În toate aceste cazuri, se renunța la *lumea aceasta*, se transcenda experiența profană, se participa deja la un mod de a fi transuman. Nu era încă Nirvāṇa, necondiționatul — era însă un exercițiu spiritual eficace pentru a deprinde „ieșirea din lume”, era un pas înainte în lungul proces al inițierii budiste care, ca orice inițiere, îl ucidea pe neofit pentru a-l putea resuscita la un alt mod de a fi.

Or, cu timpul, metodele pentru transcenderea condiției profane se multiplică și tind să devină „facile”, adică accesibile tuturor. Aceasta explică succesul fulgerător al tantrismului. Însă acest succes a fost la rîndul său pregătit de presiunea laicilor din interiorul comunității budiste și de invazia spiritualităților populare, atît în hinduism, cît și în budism. Toate acestea erau de fapt prevăzute în tradițiile budiste, care prelungeau de altminteri tradițiile brahmanice. Budismul știa că „va degenera”, că lumea va deveni din ce în ce mai opacă, mai obscură, mai intinată, iar „calea lui Buddha” va deveni irealizabilă: era doctrina panindiană a ciclurilor cosmice și a decăderii accelerate din ultima *yuga*. Din această cauză tantrismul ajunge în cele din urmă să se impună ca mesajul prin excelență al *kali-yugăi*.

## ADNOTĂRI

<sup>1</sup> É. Senart, *Bouddhisme et Yoga* (*Rev. Hist. Relig.*, nov. 1900, pp. 345-364), p. 348. Despre raporturile dintre Yoga și budism, vezi Nota V. 1.

<sup>2</sup> *Samghabhadra*, citată de L. de la Vallée-Poussin, *Nirvāṇa* (Paris, 1925), pp. 73-74. Cf. *Visuddhimagga*, p. 507: „Nu se poate spune că un lucru nu există pe motiv că proștii nu-l percep.”

<sup>3</sup> Vezi Ananda Coomaraswamy, „Some pāli words” (*Harvard Journal of Asiatic Studies*, IV, 1939, pp. 116-190), pp. 144 și urm.

<sup>4</sup> *Udumbarikā Sihanāda Suttanta, Dīghanikāya*, III, 49 (Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, vol. III, p. 44). Vezi de asemenea *Dialogues*, vol. II, 327 și urm.; *Vinaya Texts*, I, 119 etc.

<sup>5</sup> Iată de altfel cum este explicat textul de către comentator: yoginul trebuie să-și pună întrebarea: „Pe ce se bazează aceste expirații și înspirații? Ele se bazează pe materie, iar materia este corpul material, iar corpul material sînt cele patru elemente etc.” (Warren, *Buddhism in translations*, ed. VIII, 1922, *Harvard Oriental Series*, p. 355, n. 1). Prin urmare este vorba de o meditație asupra ritmului respirator, care pornește de la înțelegerea analitică a corpului omenesc; pretext servind la a face înțeleasă natura compozită, „dureroasă” și tranzitorie a corpului. Această „înțelegere” susține și justifică meditația, întrucît îi revelează ascetului fragilitatea vieții și îl obligă să persevereze pe calca mintuirii.

<sup>6</sup> După *Dīgha-Nikāya*, I, 71, cele cinci *nīvarana* sînt senzualitatea, răutatea, lenca spiritului și a trupului, zbuciumul spiritului și al trupului, îndoiala. Listele diferă. A se compara cu cele „cinci păcate” din *Mahābhārata*, XII, 241. 3 și urm.; Hopkins, *The Great Epic*, p. 181.

<sup>7</sup> *Samādhi* din textele budiste, deși este o enstază analoagă celei din *Yoga-Sūtra*, nu joacă totuși același rol ca în manualul lui Patañjali. *Samādhi* pare să fie o stare preliminară accesului pe calea Nirvāṇei. Vezi Nota V. 2.

<sup>8</sup> Din punct de vedere fiziologic, cea de a patra *jhāna* este caracterizată prin oprirea respirației, *assāsa-passāsa-nirodha* (Oltramare, p. 364, nota 2).

<sup>9</sup> Cf. *Majjhimanikāya*, I, 454 și urm.; *Abhidharmakośa* (trad. L. de la Vallée-Poussin), IV, p. 107; VIII, p. 161. Excelentă analiză în J. Evola, *La dotrina del risveglio* (Bari, 1943), pp. 200-225. Despre pseudo-*dhyāne*, vezi Nota V. 3.

<sup>10</sup> Despre toate acestea, vezi L. de la Vallée-Poussin, „Musila et Nārada” (*Mélanges chinois et bouddhiques*, V, Bruxelles, 1937, pp. 189-222), pp. 210 și urm.

<sup>11</sup> *Mahāprajñāpāramitāsāstra* de Nāgārjuna, trad. E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, vol. I (Louvain, 1944), p. 223. Originalul sanscrit s-a pierdut, însă lucrarea s-a păstrat în mai multe traduceri chineze și tibetane.

<sup>12</sup> *Majjhimanikāya*, I, 33 și urm.; Rhys Davids, *Sacred Books of the East*, XI (Oxford, 1881), pp. 215 și urm.; Warren, *Buddhism in translations*, pp. 303 și urm.

<sup>13</sup> În alte clasificări, această reușită yogică alcătuiește prima dintre cele trei științe (*vidya*) sau cea de a opta „forță a înțelepciunii” (*jñāna* sau *prajñābala*). După scolastica budistă, acestea din urmă nu aparțin decît Buddha-șilor, în timp ce *abhijñā* și *vidya* le sînt accesibile și altora; cf. P. Demiéville, „Sur la mémoire des existences antérieures” (*Bull. École Fr. Extrême-Orient*, 27, 1927, pp. 283-298), p. 283.

<sup>14</sup> „Récollecion, Indian and Platonic” (Supplement to the *Journal of the American Oriental Society*, no.3, aprilie-iunie 1944, pp. 1-18).

<sup>15</sup> Vezi studiul nostru „Symbolismes indiens du Temps et de l'Éternité” (în volumul *Images et Symboles*, pp. 73-119), pp. 106 și urm. Se va remarca pe de altă parte simetria dintre tehnica yogică a amintirii existențelor anterioare și metoda psihanalitică de reintegrare și asimilare, printr-o înțelegere corijată a amintirilor primei copilării.

<sup>16</sup> *Kassapa-Sihanādasutta* (*Dīgha*, I, 167 și urm.); Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, vol.I, 231 și urm.

<sup>17</sup> *Udumbarikā Sihanādasutta* (*Dīgha*, III, 43 și urm.); *Dialogues*, vol.III, 39 și urm.

<sup>18</sup> *Kassapa-Sihanādasutta* (*Dīgha*, I, 169 și urm.; *Dialogues*, I, 234 și urm.

<sup>19</sup> Despre *kaṣīna* vezi *Dhammasangani* (trad. C. Rhys Davids, *Buddhist Psychological Ethics*, p. 43, n.4; p. 47, n. 2); *Compendium of Philosophy* (*Abhidhammattha-Saṅgaha*, trad. Shwe Zan Aung), p. 54; La Vallée-Poussin, *Études et Matériaux*, pp. 94 și urm.

<sup>20</sup> Disciplina ritmului respirator „a fost considerată de către Preafericitul nostru ca scopul principal al meditației”, scrie comentatorul singalez (*op.cit.*, p. 67).

<sup>21</sup> „Culorile” și „luminile” joacă un rol semnificativ în anumite experiențe meditative tantrice.



## CAPITOLUL VI

### YOGA ȘI TANTRISMUL

#### Aproximări

Tantrismul este greu de definit. Printre multiplele sensuri ale termenului *tantra* (rădăcina *tan*, „a întinde, a continua, a multiplica”), unul ne interesează cu precădere: cel de „succesiune, desfășurare, proces continuu”. *Tantra* ar însemna „ceea ce extinde cunoașterea” (*tanyate, vistāryate jnānam anena iti tantram*). În această accepție, termenul era deja aplicat unor anumite sisteme filozofice (*Nyāya-tantresu* etc.). Nu știm din ce motiv și în urma căror împrejurări a ajuns acest termen să desemneze o grandioasă mișcare filozofică și religioasă care se anunță încă din secolul al IV-lea al erei noastre și ia forma unei „mode” panindiene începînd cu secolul al VI-lea. Căci este într-adevăr vorba de o „modă”: tantrismul se bucură brusc de o imensă popularitate, atît printre filozofi și teologi, cît și printre „practicanți” (asceți, yogini etc.), iar prestigiul său atinge în egală măsură și straturile „populare”. Într-un timp relativ scurt, filozofia, mistica, ritualul, morala, iconografia, chiar și literatura sînt influențate de tantrism. Este o mișcare panindiană, deoarece este asimilată de toate marile religii ale Indiei și de toate școlile „sectare”. Există un important tantrism budist și un altul hinduist, dar jainismul acceptă și el anumite metode tantrice (niciodată pe cele ale „mîinii stîngi”), și se remarcă puternice influențe tantrice în șivaismul kașmirian, în marea mișcare Pañcarātra (către 550), în *Bhāgavata-Purāṇa* (către 600) și în alte curente devoționale vișnuiste.

Conform tradițiilor budiste, tantrismul ar fi fost introdus de Asanga (aproximativ 400), eminentul maestru yogācāra, și de Nāgārjuna (secolul al II-lea d.H.), ilustrul reprezentant al școlii Mādhyamika și unul dintre cele mai cunoscute și mai misterioase personaje ale budismului medieval; însă problema originilor istorice ale tantrismului budist este încă departe de a fi elucidată (vezi starea problemelor în Nota VI, I). Putem să pre-

supunem că Vajrayāna („vehicolul Diamantului”), nume sub care este în general cunoscut tantrismul budist, și-a făcut apariția la începutul secolului al IV-lea și a ajuns la înflorirea deplină în secolul al VIII-lea. *Guhyasamāja-tantra*, considerată de unii ca opera lui Asanga, este probabil cel mai vechi text vajrayānic și fără îndoială unul dintre cele mai importante.

În principiu, Tantrele budiste sînt împărțite în patru clase: *kriyā-tantra*, *caryā-tantra*, *yoga-tantra* și *anuttara-tantra*, primele două ocupîndu-se de ritualuri, iar celelalte două de procesele yogice cu ajutorul cărora se realizează adevărul suprem. De fapt, aproape toate textele tantrice conțin alături indicații rituale, cit și instrucțiuni de ordin yogic și fragmente filozofice. După tradiția tibetană, cele patru clase de Tante s-ar afla în relație cu principalele tipuri și temperamente umane: textele din *kriyā-tantra* convin brahmanilor și tuturor celor înclinați către ritualism; *caryā-tantra* li se recomandă mai cu seamă oamenilor de afaceri și așa mai departe.

Este de remarcat faptul că tantrismul se dezvoltă în cele două regiuni de frontieră ale Indiei: în nord-vest, la granița cu Afganistanul și în partea de răsărit a Bengalului, mai ales în Assam. Pe de altă parte, după tradiția tibetană, Nāgārjuna era originar din ținutul Andhra, situat în sudul Indiei, deci chiar în inima Indiei dravidiene. De unde putem trage concluzia că tantrismul se dezvoltă, mai ales la început, în provinciile mediocru hinduizate, acolo unde contraofensiva spirituală a straturilor aborigene pulsa din plin. Într-adevăr, cu vehicolul tantrismului a pătruns în hinduism un mare număr de elemente străine și exotice; se remarcă aici nume și mituri ale unor divinități periferice (assameze, birmane, himalayene, tibetane, pentru a nu spune nimic de divinitățile dravidiene), se recunosc rituri și credințe exotice. În această privință, tantrismul prelungeste și intensifică procesul de hinduizare început încă din timpurile postvedice; însă de data aceasta, nu este vorba doar de asimilarea elementelor Indiei aborigene, ci și de elemente exterioare Indiei propriu-zise: „țara tantrică” prin excelență este Kāmarūpa, Assamul. Trebuie să se țină seama și de eventualele influențe gnostice care, prin Iran, ar fi pătruns în India pe la frontiera de nord-vest. Se constată, într-adevăr, mai multe simetrii tulburătoare între tantrism și marile curent misterosofic occidental în care s-au întilnit, la începutul erei creștine, Gnoza, ermetismul, alchimia greco-egipteană și tradițiile Misterelor.

Ocupîndu-ne cu precădere de aplicațiile disciplinelor yogice la *sādhana* tantrică, va trebui desigur să lăsăm la o parte

aspecte importante ale tantrismului. Să notăm totuși că, pentru prima oară în istoria spirituală a Indiei ariene, Marea Zeiță dobândește o poziție predominantă. Încă din secolul al II-lea al erei noastre, în budism pătrund două divinități feminine: Prajñā-pāramitā, „creație” a metafizicienilor și a asceților, care încarnează Înțelepciunea supremă, și Tārā, epifania Marii Zeițe a Indiei aborigene. În hinduism, Śakti, „forța cosmică”, este promovată la rangul unei Mame divine, care susține atât Universul și toate ființele sale, cât și multiplele manifestări ale zeilor. Recunoaștem aici, pe de o parte, „religia Mamei”, care a domnit odinioară pe o arie egeo-afraziatică foarte vastă și care a fost, din toate timpurile, principala formă de devoțiune la numeroasele populații autohtone ale Indiei. În acest sens, irezistibilul avânt tantric implică de asemenea o nouă victorie a rădăcinilor populare pre-ariene.

Dar mai recunoaștem aici și un fel de redescoperire religioasă a misterului Femeii, căci, după cum vom vedea în cele ce urmează, orice femeie devine încarnarea Śakti-ei. Emoție mistică în fața misterului generării și al fecundității, dar și recunoaștere a tot ceea ce este depărtat, „transcendent”, invulnerabil în Femeie: aceasta ajunge să simbolizeze ireducibilitatea sacrului și a divinului, esența imperceptibilă a realității ultime. Femeia încarnează în același timp misterul Creației și misterul Ființei, misterul a tot ceea ce *este* și devine, moare și renaște într-un mod incomprehensibil. Se prelungește, pe planul metafizic, ca și pe cel mitologic, schema filozofiei Sāṃkhya: Spiritul, „masculul”, *puruṣa* constituie „marele neputincios”. Nemișcatul, contemplativul; *prakṛti* este cea care lucrează, dă naștere și hrănește. Atunci când un mare pericol amenință temeliele Cosmosului, zeii fac apel la Śakti pentru a o conjura. Astfel, un mit celebru povestește cum s-a născut Marea Zeiță. Un demon monstruos, Mahisa, amenința Universul și însăși existența zeilor. Brahma și întreg panteonul au făcut apel la ajutorul lui Viṣṇu și al lui Śiva. Plini de minie, toți zeii și-au emis laolaltă energiile sub forma unui foc care le ieșea din gură. Aceste focuri, combinându-se, au constituit un nor arzător care a luat în cele din urmă forma unei zeițe cu 18 brațe. Și această zeiță, Śakti, a fost cea care a reușit să-l zdrobească pe monstrul Mahisa și să salveze totodată lumea. Așa cum remarcă Heinrich Zimmer, zeii „și-au restituit energiile lui Śakti, Forța Unică, sursa din care au provenit toate la început. Rezultatul a fost o mare reinnoire a stării primitive a puterii universale” (*Myths and Symbols*, p. 191).

Nu trebuie să pierdem niciodată din vedere această întietate pe care o deține Śakti – în ultimă instanță Femeia și Mama divină – în tantrism și în toate mișcările ce derivă de aici. Pe această cale a irupt în hiduism marele curent subteran al spiritualității autohtone și populare. Filozofic, redescoperirea Zeiței este solidară cu condiția carnală a Spiritului în *kaliyuga*. Într-adevăr, doctrina tantrică este înfățișată de autori ca o nouă revelație a Adevărului atemporal, destinată omului acestei „virste sumbre”, în care spiritul este puternic umbrit de către trup. În vâștații tantrismului hiridus consideră Vedele și tradiția brahmanică inadecvate „timpurilor moderne”: omul nu mai dispune de spontaneitatea și vigoarea spirituală de care se bucura la începutul ciclului, el este incapabil să acceadă direct la Adevăr (*Mahā-nirvāṇa-tantra*, I, 20–29, 37–50); el trebuie așadar „să străbată cursul înapoi”, și pentru această să pornească de la experiențe fundamentale și specifice condiției sale decăzute, adică de la înseși sursele vieții sale. Iată de ce „ritul viu” joacă un rol decisiv în *sādhana* tantrică; iată de ce „inima” și „sexualitatea” servesc drept vehicule care să asigure accesul la transcendență.

Pentru budiști, Vajrayāna constituie o nouă revelație a doctrinei lui Buddha, adaptată posibilităților, mult reduse, ale omului modern. În *Kālacakra-tantra* ni se povestește cum regele Sucandra, apropiindu-se de Buddha, l-a întrebat despre Yoga capabilă să-l salveze pe oamenii din *kaliyuga*. Buddha i-a dezvăluit atunci faptul că Cosmosul se află în chiar corpul omului, i-a explicat importanța sexualității și l-a învățat să controleze ritmurile temporale prin disciplina suflului, pentru a scăpa de sub influența Timpului. Trupul, Cosmosul viu, Timpul constituie trei elemente fundamentale ale *sādhanei* tantrice.

De aici decurge o primă caracteristică a tantrismului: atitudinea sa antiascetică și, în general, antispeculativă. „Măgarii și alte animale umblă și ele neimbrăcate. Sînt ele oare, din această cauză, yogini?” (*Kulārnava Tantra*, V, 48). Deoarece trupul reprezintă Cosmosul și pe toți zeii, deoarece eliberarea nu poate fi obținută decît pornind de la trup, este important să posezi un trup sănătos și viguros (vezi p. 198). În unele școli tantrice disprețul față de asceză și speculație este însoțit de respingerea radicală a oricărei practici meditative: eliberarea este spontaneitatea pură. Saraha strie: „Yoginii naivi, ca atîția alți asceți, nu vor fi niciodată în stare să-și găsească propria lor natură. Nu avem nevoie de *mantra*, de imagini sau de *dhāraṇi*, toate sînt pricină de confuzie. Zădărnici căutăm eliberarea prin medi-



tație... Toți sînt hipnotizați de sistemul *jhāne*-lor (meditații), dar nimeni nu se interesează să-și realizeze propriul Sine." Un alt autor sahađiđya, Ľui-pā, scrie la rîndul său: „La ce bun meditația? În ciuda meditației, murim în suferință. Abandonează toate practicile complicate și speranța de a obține *siddhi* și acceptă Vidul (*sūnya*) ca pe adevărata ta natură.”

Văzut din afară, s-ar părea deci că tantrismul consituie o „cale facilă”, care duce la libertate într-un mod agreabil și aproape fără obstacole. Căci, și o vom vedea numai decît, *vāmacāri*-i intenționează să ajungă la identificarea cu Śiva și cu Śakti folosind, cu titlu ritual, vinul, carnea și dragostea trupească. *Kularmaya-tantra* (VIII, 107 și urm.) precizează chiar că untrea supremă cu Dumnezeu nu se obține decît prin împreunare sexuală. Iar celebra *Guhyasamāja-tantra* afirmă cu hotărîre: „nimeni nu va reuși să obțină perfecțiunea prin mijlocirea unor operațiuni dificile și plictisitoare; perfecțiunea poate fi însă lesne dobîndită prin satisfacerea tuturor dorințelor” (ed. Bhattacharyya, Baroda, 1931, p. 27). Același text adaugă că desfrîul este permis (este permis, de exemplu, să se mănînce orice fel de carne, inclusiv carne omenească: p. 26 etc.), adeptul tantric poate ucide orice animal, poate minți, fura, comite adulterul etc. ( pp. 20, 98, 120 și urm.). Să nu uităm că *Guhyasamāja-tantra* are drept scop obținerea rapidă a condiției de Buddha! Și atunci cînd el dezvăluie Adunării nenumăraților Boddhisattva acest straniu adevăr, iar ei protestează, Buddha le atrage atenția că ceea ce-i învață el nu este nimic altceva decît *boddhisattvacaryā*, „comportamentul lui Boddhisattva”. Căci, adaugă el (*ibid.*, p. 37), „conduita pasiunilor și a afecțiunilor este totuna cu conduita unui Boddhisattva (*boddhisattvacaryā*), aceasta fiind cea mai bună cu puțință (*agracaryā*)”. Altfel spus: toate contrariile sînt iluzorii, răul extrem coincide cu binele extrem, condiția de Buddha poate — între limitele acestei mări a aparențelor — să coincidă cu nemurirea supremă: toate acestea pentru simplul motiv că doar Vidul universal este, tot restul fiind lipsit de realitate ontologică. Oricine a înțeles acest adevăr — care este, înainte de toate, adevărul budiștilor Mādhyamika, fiind însă împărtășit, cel puțin în parte, și de alte „școli” — se salvează, adică devine Buddha.

„Facilitatea” căii tantrice este însă mai curînd aparentă. Desigur, echivocul metafizic al noțiunii de *sūnya* a încurajat și, în fond, a justificat numeroase excese ale *vāmacāri*-lor (de ex., „orgiile tantrice”). Dar interpretările aberante ale dogmelor aparțin istoriei tuturor misticilor. De fapt, calea tantrică presu-

pune o *sādhana* lungă și dificilă, care reamintește uneori dificultățile *opus*-ului alchimic. Revenind la textul pe care tocmai l-am citat, „Vidul” (*śūnya*) nu este pur și simplu o „ne-ființă”; el se aseamănă mai curînd cu *brahman* din Vedanta, este de esență adamantină și din această cauză îl numim *vajra* (=diamant). „Śūnyata, care este fermă, substanțială, indivizibilă și impene-trabilă, refractară la foc și nepieritoare, se numește *vajra*” (*Advaya-vajra-samgraha*, ed. Gaekwad Oriental Series, p. 37). Or, idealul budistului tantric este de a se preschimba în „ființă de diamant”, iar aici, pe de o parte se întâlnește cu idealul alchimistului indian și al hathayoginului, iar pe de altă parte amintește de faimoasa ecuație *ātman* = *brahman* a Upanișadelor. Pentru metafizica tantrică, atât hindusă cît și budistă, realitatea absolută, *Urgrund*-ul, închide în sine toate dualitățile și polaritățile reunite, reintegrate într-o stare de absolută Unitate (*advaya*). Creația, și devenirea care decurge din ea, reprezintă sfărîmarea Unității primordiale și separarea celor două principii (Śiva-Śakti etc.); experimentăm, prin urmare, o stare de dualitate (obiect-subiect etc.) și în aceasta constă suferința, iluzia, „sclavia”. Scopul *sādhanei* tantrice este reunirea celor două principii polare în chiar sufletul și corpul discipolului. „Revelat” pentru uzul *kali-yugāi*, tantrismul este, înainte de orice, o practică, o acțiune, o realizare (= *sādhana*). Dar deși revelația li se adresează tuturor, calea tantrică implică o inițiere care nu poate fi săvîrșită decît de un *guru*; de unde importanța Maestrului, singurul care poate transmite în mod „confidențial” doctrina secretă, ezoterică. Și în această privință tantrismul prezintă analogii frapante cu Misterele antichității și cu diversele forme ale Gnozei.

### Iconografie, vizualizare, *nyāsa*, *mudrā*

În *sādhana* tantrică, iconografia joacă un rol esențial, deși greu de definit în cîteva cuvinte. Imaginile divine sînt, desigur, „suporturi” pentru meditație, însă nu chiar în sensul *kașinelor* budiste (vezi p. 170). Iconografia reprezintă un univers „religios”, care trebuie pătruns și asimilat. „Pătrunderea” și „asimilarea” trebuie înțelese în accepțiunea imediată a termenilor; meditănd asupra unei icoane, trebuie mai întîi să te „transpui” la nivelul cosmic peste care domnește divinitatea respectivă, iar pe urmă să asimilezi, să-ți încorporezi forța sacră care „susține” acest nivel, care într-un anume fel îl „creează”. Acest exercițiu

spiritual comportă ieșirea din propriul univers mental și pătrunderea în feluritele Universuri dominate de divinități. Desigur, chiar și un asemenea exercițiu preliminar, prim demers către interiorizarea iconografiei, nu se poate efectua fără disciplina yogică, fără *dhārāna* și *dhyāna*. Cu toate acestea, a înțelege semnificația unei icoane, a-i scoate la iveală simbolismul, nu înseamnă încă *sādhana* tantrică. Adevărata operațiune comportă mai multe etape, dintre care prima constă în „vizualizarea” unei imagini divine, în construirea ei mentală sau, mai exact, în proiectarea ei pe un fel de ecran interior printr-un act de imaginație creatoare. Nici vorbă aici de anarhia și inconsistența a ceea ce, la nivelul experienței profane, poartă numele de „imaginație”; nu este vorba să te abandonezi unei pure spontaneității și să primești, pasiv, conținutul a ceea ce noi am numi, în termeni de psihologie occidentală, „inconștientul” individual sau colectiv; trebuie „trezite” forțele interioare, păstrând însă tot timpul o desăvârșită luciditate și stăpânire de sine.

Practica yogică îi permite unui *sādhaka* să întreprindă asemenea exerciții. Trebuie respectat canonul iconografic tradițional, adică să se vizualizeze ceea ce a fost „văzut”, preșcris și codificat de către maeștri, și nu ceea ce ar putea proiecta imaginația personală. Atunci când un text tantric descrie modalitatea de a construi imaginea mentală a unei divinități, ai impresia că citești un tratat de iconografie. Un fragment din *Satantra-tantra*, citat de Kṛṣṇanānda în lucrarea sa *Tantrasāra*<sup>1</sup>, expune vizualizarea lui Durgā. Zeița, asemănătoare unui munte negru, are un chip înspăimântător, este îmbrățișată de Śiva și poartă mai multe ghirlande de craniu împrejurul gâtului; are părul despletit și fața surizătoare. Nu lipsește nici un singur amănunt: nici șarpele (*nāga*) ținând loc de cordon sacru, nici luna de pe frunte, miile de miini de mort dispuse împrejurul șoldurilor, gura însingerată și corpul pătat cu sînge, cele două cadavre de copii în chip de cercei etc.

Vizualizarea unei imagini divine este urmată de un exercițiu mai dificil: identificarea cu divinitatea pe care o reprezintă. Un adagiu tantric reamintește că „nu poți venera un zeu dacă nu ești tu însuși zeu” (*nadevo devam arcayet*). A te identifica cu divinitatea, a deveni tu însuși zeu, echivalează cu trezirea forțelor divine care dormitează în om. Nu este vorba de un exercițiu pur mental. Chiar rezultatul final urmărit prin vizualizare nu se mai traduce în termeni de experiență mentală, cu toate că este vorba, în fond, de o dogmă mahāyanică: descoperirea Vidului universal, a irealității ontologice a Universului și a „zeilor”

săi. Dar în tantrismul budist, a realiza experimental *sūnya* nu mai este o operațiune intelectuală, nu este comunicarea unei „idei”, este *experiența* adevărului.

Iată o *sādhana* tantrică pentru vizualizarea zeiței Candamahāroṣaṇa: discipolul începe prin a-și imagina că în mijlocul inimii sale se află o *maṇḍala* solară (de culoare roșie) așezată pe o floare de lotus cu opt petale; din centrul *maṇḍalei* se ivește silaba *hum*, de culoare neagră. Din această silabă emană nenumărate raze luminoase care traversează spațiile imense, iar pe raze se găesc *guru*, toți Buddha, Bodhisattva și zeița Candamahāroṣaṇa. După ce i-a venerat și și-a mărturisit păcatle, după ce a căutat refugiu în triplul adevăr budist etc., discipolul se oferă pe sine pentru a răscumpăra crimele altora și se leagă să atingă iluminarea supremă. Pe urmă el meditează asupra celor patru virtuți, ia cunoștință de faptul că „această lume este lipsită de natură proprie, de subiect și de obiect” și meditează asupra vidului absolut repetind formula: „esența mea adamanțină este cunoașterea Vidului”. Atunci el imaginează silaba *hum* așezată pe mînerul unei săbii născute din prima silabă *hum* de culoare neagră. Razele emanând din această a doua silabă îi atrag pe toți Buddha și îi fac să intre în ea. Discipolul meditează asupra zeiței Candamahāroṣaṇa vizualizînd-o ca ieșită din a doua silabă *hum*. El imaginează apoi în inima zeiței o sabie purtînd silaba *hum*, iar în centrul acestei a treia silabe vizualizează o altă Candamahāroṣaṇa așezată pe o silabă *hum* etc. — prin mijlocirea cărora se identifică în cele din urmă cu zeița.<sup>2</sup>

Vidul este „realizat” prin crearea în cascadă de Universuri: ele sînt create pornind de la un semn grafic și sînt aneantizate după ce au fost populate cu zei. Aceste cosmogonii și teogonii în lanț au loc chiar în inima discipolului: el descoperă în imagini vacuitatea universală. Exerciții similare se regăsesc în gnoza jaina medievală, căci *dhyāna* jainistă a suferit, și ea, influența tantrismului. Sakalakīrti (secolul al XV-lea) recomandă în tratatul său *Tattvārthasārādīpikā* următoarea meditație: yoginul își va imagina un imens ocean de lapte, calm, fără valuri, iar în mijlocul oceanului un lotus mare cît Jambudvīpa, cu o mie de petale și strălucitor precum aurul, cu un pericarp de mărimea unui munte de aur. Se va imagina pe sine așezat pe un tron în centrul pericarpului, senin, fără dorințe și fără ură, gata să-și înfrîngă dușmanul care este karman. Aceasta este prima *dhāraṇā*. Yoginul trebuie să-și imagineze pe urmă un lotus scînteietor cu șaisprezece petale situat în ombilicul său. Petalele poartă înscrise cele patru vocale, cu *am* și *ah*, iar marea *mantra*



*arhan* lucește în mijlocul pericarpului. Va imagina apoi o masă de fum înălțându-se din litera *r* a cuvântului *arhan*, pe urmă scintei, iar la sfârșit, o flacără va izbucni și se va întinde din ce în ce pînă cînd va arde cu totul lotusul inimii, care este produsul celor opt *karman* și are din această cauză opt petale. Acest exercițiu face parte din cea de-a doua meditație, numită *āgneyi dhāraṇā*. Urmează *māruṭi dhāraṇā*, pe durata căreia yoginul vizualizează o furtună violentă care risipește cenușa lotusului. După aceasta, el imaginează ploaia căzînd și spălînd cenușa ce-i acoperă trupul (este cea de-a treia *dhāraṇā*, *vārūṇī*). În sfârșit, el trebuie să se imagineze ca identificat cu Dumnezeu, liber de cele șapte elemente, așezat pe tronul său, strălucitor precum luna și adorat de către zei.<sup>3</sup>

*Tattvārthasārādīpikā* mai conține rețete pentru diferitele *dhyanā* legate de o liturghie mentală de structură tantrică: ne imaginăm niște lotuși situați în anumite părți ale corpului, cu un număr diferit de petale, fiecare purtînd înscrisă o literă sau o silabă mistică. *Sādhaka*-sul jaină utilizează de asemenea niște *mantrae* pe care le murmură, vizualizîndu-le totodată ca înscrise pe lotusul trupului său (Bhandarkar, *op. cit.* pp. 111-112). Practicile din Yoga tantrică sînt de altfel atestate cu mult mai devreme în literatura jaină. *Jnānāmava* a lui Śubhadra (circa 800 d.H.) conține mai multe capitole referitoare la Yoga, discută îndelung despre *āsana*, *prāṇāyāma*, *maṇḍala*, despre cele patru *dhyanē* și *dhāraṇē* pe care tocmai le-am rezumat după *Tattvārthasārādīpikā*. La fel ca budismul și hinduismul, jainismul și-a avut voga sa tantrică, deși fără implicațiile de sexualitate mistică ale acestora: se constată totuși un interes mai viu pentru acele tehnici ascetice și acele *siddhi* care făceau parte din tradiția indiană cea mai arhaică, asumată de jainism (vezi Nota VI, 3).

În legătură cu iconografia trebuie să amintim de *nyāsa*, „proiectarea rituală” a divinităților în diferitele regiuni ale corpului, practică destul de veche, dar revalorizată și îmbogățită de tantrism. Divinitățile sînt „proiectate” atîngîndu-se diferite părți ale corpului: se efectuează, cu alte cuvinte, o omologare a corpului cu panteonul tantric în scopul „trezirii” forțelor sacre care se află adormite în trup. Distingem mai multe specii de *nyāsa*, după gradul lor de interiorizare (vezi, între altele, *Mahānirvāṇatantra*, III, 40 etc.), căci se ajunge ca divinitățile și simbolurile lor să fie „plasate” în diferitele organe ale corpului printr-un act de pură meditație. Micul tratat *Hastapījavidhi*<sup>4</sup> propune, de exemplu, o meditație grație căreia degetele mîinii stîngi sînt identifi-

cate cu cele cinci elemente cosmice și cu cele cinci divinități tutelare, în timp ce unghiilor li se „impun” cinci silabe mistice „de culoare respectiv albă, galbenă, roșie, neagră și verde”; aceste silabe îi reprezintă pe cei cinci Tathāgata: Vairocana, Amitābha, Akṣobhā, Ratnasambhava și Amoghasiddhi.

Dependente, într-o anumită măsură, de iconografie — căci la origine era vorba să se imite pozițiile și gesturile lui Buddha — sînt *mudrele*, termen ce comportă o multitudine de semnificații (pecete, gest, *Fingerstellung*, dispunere a degetelor etc.) dintre care una erotică (vezi mai jos, p. 347). În liturgia tantrică *mudrā* este susceptibilă de mai multe interpretări, cea mai frecventă fiind „realizarea” anumitor stări de conștiință prin gesturi și posturi hieratice, mai exact prin rezonanța resimțită în straturile cele mai profunde ale ființei umane ca urmare a redescoperirii mesajului camuflat în orice gest arhetipal. Pentru Hatha-yoga, *bandha* sau *mudrā* desemnează o poziție corporală în timpul căreia se practică *prāṇāyāma* și concentrarea cu scopul de a „imobiliza” semen virilă.<sup>5</sup> Însă trebuie să ținem întotdeauna seama că *sādhana* tantrică se articulează într-o liturghie complexă la care participă concomitent imagini, gesturi și sunete. (Pentru diversele sensuri ale *mudrei*, vezi Nota VI, 4.)

### **Mantra, dhāraṇī**

Valoarea „sunetelor mistice” a fost cunoscută încă din timpurile vedice, începînd cu Yajurveda, silaba OM, *mantra* prin excelență, se bucură de un prestigiu universal: ea a fost identificată cu *brahman*, cu Veda, cu toți marii zei; Patañjali (Y.-S., I, 27) o considera ca exprimîndu-l pe Išvara. Inutil să mai reamintim speculațiile despre Vāk (Cuvîntul), despre valoarea creatoare a formulcelor rituale (*Aitareya Br.*, X, 3, 1; XII, 11, 7; etc.). Să notăm doar că anumite *mantr*e tantrice se găsesc deja în Brah-māne (de ex.: *khat*, *phat* etc.: *Apastamba*, XII, 1, 10 etc.). Dar cel care a înălțat *mantra* și *dhāraṇī* la demnitatea unui vehicol al mîntuirii (*mantayāna*)<sup>6</sup> este în primul rînd tantrismul, atît budist cît și șivait.

Este necesar să distingem mai multe aspecte în această vogă universală a formulceli sacre, vogă care a ajuns, pe de o parte, la cele mai clevate speculații asupra „sunetelor mistice” și, pe de altă parte, la roata de rugăciuni lamaistă. Înainte de orice trebuie ținut seama de inevitabilul „succes popular” al unei asemenea metode, de aparenta facilitate de a obține mîntuirea sau

cel puțin de a acumula merite repetind niște *mantr*e și *dhāraṇe*. Nu vom insista asupra acestui fenomen de vulgarizare și degradare a unei tehnici spirituale; el este bine cunoscut din istoria religiilor și, în orice caz, nu „succesul său popular” ne poate dezvălui secretul *mantrayānei*. Valoarea practică și importanța filozofică a *mantr*elor ține de două categorii de fapte: în primul rând, funcția yogică a fenomenelor, utilizate ca „suporturi” pentru concentrare; pe urmă, aportul tantric propriu-zis: elaborarea unui sistem gnostic și a unei liturghii interiorizate revalorizând tradițiile arhaice despre „sunetul mistic”.

*Dhāraṇī*, literal „cea care susține sau cuprinde”, servea deja în timpurile vedice drept „suport” și „apărare” pentru concentrare (*dhāraṇa*): de unde numele care i se mai dau, de *kavaca* și *makṣa*, „protecție”, „platoșă”. Pentru profani, *dhāraṇele* sînt talismane: ele protejează împotriva demonilor, a bolilor și a farmecelor. Însă pentru asceți, yogini, contemplativi, *dhāraṇele* devin instrumente de concentrare, fie că sînt ritmate prin *prāṇāyāma*, sau că sînt repetate mental pe durata fazelor respirației. Uneori ghicim sensul anumitor cuvinte mutilate (*amale*, *vimale*, *hime*, *vame*, *kale* etc., care exprimă noțiunile de puritate, zăpadă etc.; *cehinde*, care sugerează actul de a deșira, de a tăia etc.), dar în majoritatea cazurilor este vorba de foneme bizare și ininteligibile: *hrim*, *hrām*, *hrūm*, *phat* etc. Cum probabil că *dhāraṇele* au fost utilizate și rafinate în timpul unor meditații dirijate de *prāṇāyāma*, invenția fonetică, limitată prin forța împrejurărilor la un anumit număr de silabe, era compensată de profunda rezonanță interioară a unor asemenea „sunete mistice”. Oricare ar fi, de altfel, originea istorică a *dhāraṇelor*, ele aveau cu siguranță valoarea unui limbaj secret, inițiativ. Într-adevăr, aceste sunete nu-și revelau mesajul decît în timpul meditației. Pentru profan, *dhāraṇele*, rămîneau ininteligibile: „sensul” lor nu aparținea limbajului rațional, celui care servește comunicării experiențelor lumesti. O *dhāraṇī*, o *mantra*, nu-și dezvăluiau semnificațiile decît pronunțate conform regulilor și asimilate, adică descoperite, „trezite”. Vom înțelege mai bine acest proces atunci cînd vom aborda metafizica subiacentă *mantrayānei*.

Fonemele descoperite în timpul meditației exprimau probabil stări de conștiință de structură „cosmică”, dificil de formulat cu ajutorul unei terminologii profane. Experiențe de acest gen erau deja cunoscute în epoca vedică, deși rarele documente care ni le-au transmis se mărginesc mai curînd la aluzii, îndeosebi sub formă de imagini și simboluri. Ne găsim aici în prezența unei tehnici spirituale evident arhaice: anumite „extaze cosmice” ale

șamanilor se exprimă prin niște invenții fonetice ininteligibile care ajung uneori la crearea unui „limbaj secret” (lucrarea noastră *Chamanisme*, pp. 99 și urm.). Este vorba așadar de experiențe care sînt solidare într-o oarecare măsură cu descoperirea limbajului și care, prin această întoarcere extatică la o situație primordială, duc la nimicirea conștiinței diurne. Întreaga strădanie a yoginului tantric se îndreaptă către „trezirea” acestei conștiințe primordiale și redescoperirea plenitudinii care a precedat limbajul și conștiința timpului. Tendința către o „redescoperire a limbajului” cu scopul revalorizării integrale a experienței profane este trădată, în tantrism, mai ales prin întrebuințarea „lexicurilor secrete” (vezi p. 215).

*Dhāraṇele*, ca și *mantrale*, se învață din „gura maestrului” (*guruvaktratah*); prin urmare nu este vorba de foneme aparținînd limbajului profan sau care se pot învăța din cărți: ele trebuie „primite”. Dar o dată primite din gura maestrului, *mantrale* au puteri nelimitate. Un text tantric de prim ordin precum *Sādhanamāla* nu ezită să afirme: „Ce nu poate fi oare realizat cu ajutorul *mantrilor* dacă ele sînt întrebuințate conform regulilor?” (ed. Bhattacharya, p. 575). Putem obține chiar și condiția de Buddha (ibid., p. 270). Mantra *lokanātha*, de exemplu, poate absolvi de cele mai mari păcate (ibid., p. 31), iar mantra *ekajātā* este într-atît de puternică încît chiar în clipa în care o pronunță, inițiatul se află în afara oricărui pericol și atinge sfințenia lui Buddha (p. 262). Toate *siddhi*-urile, de orice tip ar fi ele — de la succesul în dragoste și pînă la realizarea mîntuirii — sînt obținute prin asemenea formule mistice. Însăși știința supremă poate fi dobîndită direct, fără studii, prin pronunțarea adecvată a anumitor *mantra*. Dar tehnica este dificilă: pronunțarea este precedată de o purificare a gîndirii; practicantul trebuie să se concentreze asupra fiecăreia din literele care alcătuiesc *mantra*, să evite oboseala etc. (ibid., p. 10).

Eficiența nelimitată a *mantrilor* se datorează faptului că ele sînt (sau cel puțin pot deveni, prin mijlocirea unei recitări corecte) „obiectele” pe care le reprezintă. Fiecare zeu, de exemplu, și fiecare grad de sfințenie posedă o *bīja-mantra*, un „sunct mistic” care este „sămînța”, „suportul” său, adică însăși ființa sa. Repetînd *bīja-mantra* conform regulilor, practicantul își însușește esența ei ontologică, asimilază într-o manieră concretă și imediată zeul, starea de sfințenie etc. Se întîmplă uneori ca o întreagă metafizică să fie concentrată într-o *mantra*. Cele 8 000 de strofe ale voluminosului tratat mahāyāna *Astasāhasrikāprañāpāramitā* au fost rezumate în cîteva strofe, care constituie



*Prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtra*; acest mic text a fost redus la cele câteva rînduri din *Prajñā-pāramitā-dhāraṇī* care, la rîndul ei, a fost concentrată într-o *Prajñā-pāramitā-mantra*; în sfîrșit, *mantra* a fost redusă la „sămînța” ei, *bīja-mantra*: *praṃ*.<sup>7</sup> Astfel încît întreaga metafizică *prajñāpāramitā* putea fi stăpînită șoptind silaba *praṃ*.

Cu toate acestea nu este vorba de un „rezumat” al *prajñā-pāramitei*, ci de asimilarea directă și globală a „Adevărului Vidului universal” (*sūnyata*) sub forma unei „Zeițe”. Căci întregul Cosmos, cu toți zeii, planurile și modurile sale de a fi, se manifestă într-un anumit număr de *mantr*e: Universul este sonor, tot așa cum este cromatic, formal, substanțial etc. O *mantra* este un „simbol” în sensul arhaic al termenului: ea este în același timp „realitatea” simbolizată și „semnul” simbolizant. Există o „corespondență” ocultă între, pe de o parte, literele și silabele „mistice” (*mātrkā*, „mamele”, și *bīja*, „semințele”) și organele subtile ale corpului omenesc, iar pe de altă parte între aceste organe și forțele divine adormite sau manifestate în Cosmos. Lucrînd asupra unui simbol, „trezim” toate forțele care îi corespund, la toate nivelurile ființei. Între *mantrayāna* și iconografie, de exemplu, există o corespondență perfectă; căci fiecărui plan și fiecărui grad de sfințenie îi corespund o imagine, o culoare și o literă speciale. Meditînd asupra culorii sau sunetului „mistic” care o reprezintă, pătrundem într-o anumită modalitate de a fi, absorbim sau ne incorporăm o stare yogică, un zeu etc. „Suporturile” sînt omologabile; pentru a ne asimila modalitatea ontologică sau manifestarea divină pe care dorim s-o dobîndim, putem porni de la oricare suport, întrebuițînd oricare „vehicol” (imagini; *mantrayāna* etc.). Între aceste multiple planuri există continuitate, dar o continuitate mistică, pe care nu o putem realiza decît în anumiți „centri”. Cosmosul, așa cum se dezvăluie el în concepția tantrică, este o vastă țesătură de forțe magice; și aceleași forțe pot fi trezite sau organizate în corpul omenesc prin tehnicile fiziologiei mistice.

Atunci cînd Vasubandhu spunea, în tratatul său *Bodhisattvabhīmi*<sup>8</sup>, că adevăratul sens al *mantr*elor rezidă în lipsă lor de semnificație și că, meditînd asupra acestei non-semnificații, ajungem să înțelegem irealitatea ontologică a Universului, el traducea în funcție de propria sa filozofie o experiență a cărei valoare profundă îi scăpa sau nu-l interesa. Căci dacă este adevărat că repetarea *mantr*elor anulează „realitatea” lumii profane, acesta nu este decît un prim demers al spiritului, indispensabil în vederea pătrunderii într-o „realitate” mai profundă.

Orice repetiție indefinită duce la distrugerea limbajului; în unele tradiții mistice, această distrugere pare a fi condiția experiențelor ulterioare.

### Excursus: *dhikr*

Cu mult timp în urmă au fost remarcate asemănările dintre tehnica yogico-tantrică și *dhikr* musulman, repetarea neconținută a numelui lui Dumnezeu. Într-un studiu recent, L. Gardet a expus pe larg diversele varietăți de *dhikr*, examinând în același timp raporturile lor cu *japa-yoga* și cu *nembutsu zen* (vezi Nota VI, 6). Este important să se reliefeze fiziologia mistică asumată prin practica *dhikr*: se face aluzie aici la niște „centri” și organe subtile, la o anumită viziune interioară a corpului omenesc, la manifestări cromatice și acustice care însoțesc diferitele stadii ale experienței etc. Disciplina suflului și pronunțarea rituală joacă un rol esențial: procesul concentrării nu este lipsit de asemănare cu metoda yogică. Problema contactelor istorice și a influențelor reciproce dintre India și Islam nu este încă rezolvată. Deși pomenirea neîncetată a numelui lui Dumnezeu este atestată în Coran, iar *dhikr* se bucură de un mare prestigiu la toți sufi, este probabil că reglementarea pozițiilor corporale și a tehnicilor respiratorii, reglementare decelabilă mai ales începând cu secolul al XII-lea, se datorează, cel puțin în parte, unor influențe indiene: este știut că acestea se exercită în mod vizibil după secolul al XII-lea (rețete în legătură cu fizica extazului etc.)

Textele care urmează nu pretind să furnizeze o expunere a teologiei și a tehnicii *dhikr*, ci doar să sublinieze unele asemănări cu morfologia Yogăi tantrice. După Ibn'lyād, „recitarea începe pornind din partea stângă (a pieptului) care este precum nișa ce conține lampa inimii, vatră a limpezimii spirituale. Ea continuă înaintând în josul pieptului către partea dreaptă, și urcând înapoi în sus. Se revine apoi la poziția inițială” (trad. fr. Gardet, p. 654). După Muhammad al-Sanūsī, „pozițiile de luat [...] constau în a ne ghemui la pământ, cu picioarele încrucișate, brațele împrejurul picioarelor, capul coborât între genunchi iar ochii închiși. Ridicăm capul spunând *lā'ilāh* în timpul scurs de când capul ajunge la nivelul inimii și așezarea lui pe umărul drept. Urmărim cu grijă să îndepărtăm din spirit tot ceea ce este străin de Dumnezeu. Atunci când gura atinge nivelul inimii, rostim cu vigoare invocația *illā* [...]. În fața inimii rostim *Allāh* cu și mai mare tărie...” (trad. Gardet, 654-655). Repetăm formula

aleasă de cît mai multe ori posibil, pentru „a ajunge la sistarea oricărei numărători, o dată asigurată continuitatea rugăciunii” (Gardet, 656). Există concordanță între ritmul respirator și ritmul repetiției verbale. Un text din secolul al XII-lea (referindu-se la cel mai vechi dintre *dhikr*-urile colective cunoscute) prescrie: suflul este „emis deasupra sinului stîng (pentru a goli inima); atunci, cuvîntul *lā* este expirat din ombilic (împotriva demonului sexual); pe urmă *ilāha* este pronunțat pe umărul drept, iar *illā* la ombilic; în sfîrșit *Allāh* este rostit cu vigoare în inima goală” (Massignon, citat de Gardet, p. 658).

Un autor modern, șeicul Muhammad Amin al-Kurdî (mort în 1914), dă în tratatul său *Tanwîr al-qulub* niște detalii și mai precise privind raporturile dintre suflu, „centrii” corpului subtil și silabele mistice rostite în *dhikr* (texte traduse în Jean Gouillard, *Petite Philocalie de la Prière du Coeur*, Paris 1953, pp. 317 și urm. Pasajul pe care îl reproducem se află la pp. 332-333): „*dhakîr*-ul își va lipi limba de cerul gurii și, după ce a inspirat, își va reține suflul. Atunci, va începe pronunțarea cu vocabula *lā* imaginînd-o plasată sub ombilic; de acolo el va scoate această vocabulă către mijlocul centrilor subtili unde se află centrul numit „cel mai ascuns” și o va prelungi pînă ce va atinge punctul ce corespunde centrului subtil al „sufletului logic” sau „rațional”; acest din urmă centru este situat în mod simbolic în prima incintă a creierului numit „șeful”. Pe urmă *dhakîr*-ul va proceda la rostirea cuvîntului *ilāha* începînd în chip imaginar cu elementul fonetic denumit *hamzah* (figurat în transcripție prin apostrof) pornind de la creier și făcîndu-l să coboare pînă la umărul drept pentru a-l face să alunece către punctul corespunzător centrului subtil denumit „spiritul”. În sfîrșit, *dhakîr*-ul va proceda la rostirea formulei *illā-Lhāh* făcînd să pornească în chip imaginar *hamzahul* din *illā* de la umărul (drept) și întinzîndu-l către „inimă” unde *dhakîr*-ul va lovi cu cuvîntul final *Allāh* (reprezentat în transcrierea precedentă fără A din cauza eliziunii care duce la reunirea acestor elemente ale formulei); forța suflului reținut va lovi astfel „mîcșul punct negru al inimii” pentru a face să iasă de acolo efectul și căldura înspre restul trupului și pentru ca această căldură să ardă toate părțile corupte ale trupului, pe cînd părțile pure vor fi iluminate de lumina numelui *Allāh*.”

Ceea ce precede privește „*dhikr*-ul limbii”, liturghia orală interiorizată. Există două stadii superioare, „*dhikr*-ul inimii” și „*dhikr*-ul intim” (*sirr*). Fenomenele vizuale (luminoase, colorate; cf. Gardet, p. 671) se manifestă mai ales în stadiul „*dhikr*-ului

inimii": „*dhikr*-ul limbii” provoacă fenomene auditive concomitente (Gardet, p. 667; vezi Nota III, 6. despre sunetele mistice). În „*dhikr*-ul intim” dualitatea este abolită. „Este adevărat că nu prin fuziune, ca în climatul indian, căci conceptualizarea transcendenței divine rămâne, ci într-o trăsătură resimțită ca o «dispariție» a subiectului și a însăși ființei sale” (Gardet, p. 675). Starea atinsă este cea de *fanā*, „aneantizare”. Fenomenele luminoase concomitente se accentuează. De data aceasta, „focurile *dhikr*-ului nu se sting, iar luminile sale nu se trec [...]. Vezi tot timpul niște lumini ascendente și altele descendente; focurile din jurul tău sînt strălucitoare, foarte fierbinți și scot flăcări” (Ibn'Atā'Allāh, citat de Gardet, p. 677). Ne vom reaminti experiențele fotice ale Yogăi, tantrismului, șamanismului (mai jos, p. 284).

### Maṇḍala

Un ritual particular al liturghiei tantrice este construirea *maṇḍalei*. Acest termen are semnificația literală de „cerc”; traduceri tibetane îl redau cînd prin „centru”, cînd prin „ceea ce înconjoară”. De fapt, este un desen destul de complex, compozițional o centură exterioară și unul sau mai multe cercuri concentrice care închid un pătrat împărțit în patru triunghiuri; în mijlocul fiecăruia dintre aceste triunghiuri, precum și în centrul *maṇḍalei*, se găsesc alte cercuri conținînd figurile divinităților sau emblemele lor. Această schemă iconografică este susceptibilă de un număr infinit de variante: anumite *maṇḍale* au aparența unui labirint, altele pe cea a unui palat, cu metereze, turnuri, grădini; desenele florale se învecinează cu structuri cristalografice, și uneori avem impresia că recunoaștem diamantul și floarea de lotus.

Cea mai simplă *maṇḍala* este *yantra*, folosită de hinduism (literal „obiect servind la a reține”, „instrument”, „uncaltă”): este o diagramă „ce se desenează sau gravează pe metal, lemn, piele, piatră, hîrtie, sau care se înscrie pur și simplu pe sol, ori se trasează pe un perete” (Louis Renou, *L'Inde classique*, p. 568). Structura sa poate fi considerată ca paradigma lineară a *maṇḍalei*. Într-adevăr, o *yantra* este alcătuită dintr-o serie de triunghiuri — nouă în *śrīyantra*, patru avînd vîrfurile în sus, cinci vîrfurile în jos — în mijlocul mai multor cercuri concentrice și încadrate de un pătrat cu patru „prîți”. Triunghiul cu vîrfurile în jos este un simbol pentru *yoni*, adică Śakti; cel cu vîrfurile în sus desemnează



principiul masculin, Śiva; punctul central (*bindu*) îl reprezintă pe Brahman cel nediferențiat. Cu alte cuvinte, *yantra* prezintă într-un simbolism linear manifestările cosmice pornind de la unitatea primordială.

*Maṇḍala* reia același simbolism și îl dezvoltă pe niveluri multiple, însă omologabile. La fel ca și *yantra*, *maṇḍala* este în același timp o imagine a Universului și o teofanie: creația cosmică este, într-adevăr, o manifestare a divinității; dar *maṇḍala* servește în egală măsură drept „receptacol” pentru zei. În India vedică zeii coborau în altar, ceea ce dovedește continuitatea dintre liturghia tantrică și cultul tradițional. La origine orice altar sau amplasament sacru era considerat un spațiu privilegiat, separat magic de restul teritoriului: în acest spațiu calitativ diferit, sacrul se manifesta printr-o ruptură de nivel care permitea comunicarea între cele trei zone cosmice: cer, pământ, regiune subterană. Or, această concepție era extrem de răspândită și depășea frontierele Indiei și chiar ale Asiei. O asemenea valorizare a spațiului sacru ca și Centru al Lumii și, prin urmare, loc de comunicare cu Cerul și cu Infernurile, instituia simbolismul orașelor regale, al templelor, al cetăților și, prin extensie, al oricărei locuințe omenești.

Tantrismul utilizează acest simbolism arhaic, integrându-l în contexte noi. Studiind simbolismul *maṇḍalei*, așa cum îl interpretează textele, și descriind ritualul de inițiere, ne vom da mai bine seama de revalorizările pe care le impune tantrismul. (Pentru textele și bibliografiile critice, vezi Nota VI, 7.) Centura exterioară a *maṇḍalei* constă dintr-o „barieră de foc” care, pe de o parte, interzice accesul neinițiaților, dar, pe de altă parte, simbolizează cunoașterea metafizică ce „arde” ignoranța. Urmează o „centură de diamant”: or, diamantul este simbolul conștiinței supreme, *bodhi*, iluminarea. Imediat înăuntrul „centurii de diamant” se află înscris un cerc împrejurul căruia sînt reprezentate opt cimitire, simbolizînd cele opt aspecte ale conștiinței dezintegrate; motivul iconografic al cimitirelor este atestat mai ales în acele *maṇḍale* dedicate divinităților terifiante. Urmează o centură de frunze semnificînd renașterea spirituală. În centrul acestui din urmă cerc se află *maṇḍala* propriu-zisă, numită și „palat” (*vimāna*), adică locul unde sînt dispuse imaginile zeilor.

Simbolismul regal joacă un rol important în construcțiile și ritualul *maṇḍalei*. În India, ca și în alte părți, suveranitatea se află în relație cu sacrul. Buddha este *cakravartin*-ul prin excelență, cosmocratorul. Ceremonia care se desfășoară în interiorul *maṇḍalei*, și asupra căreia vom reveni pe dată, este, într-ade-

vâr, o *abhișeka*, adică un ritual de consacrare regală, un botez cu apă<sup>9</sup>; imaginile lui Buddha, plasate în diversele cercuri ale *maṇḍalei* poartă tiare regale și, înainte de a pătrunde în *maṇḍala*, discipolul primește din mâinile maestrului însemnele regale. Symbolismul implicat este ușor de înțeles: discipolul este asimilat Suveranului deoarece se ridică deasupra jocului forțelor cosmice (Tucci, *Maṇḍala*, p. 51); el este autonom, cu desăvârșire liber. Libertatea spirituală, și aceasta nu doar în India, a fost dintotdeauna exprimată prin suveranitate.

La periferia construcției se deschid patru porți cardinale, apărate de niște imagini terifiante, numite „paznicii porților”. Rolul lor este dublu: pe de o parte paznicii apără conștiința împotriva forțelor dezagregante ale inconștientului, pe de alta, ci au o misiune ofensivă: pentru a domina lumea fluidă și misterioasă a inconștientului, conștiința trebuie să poarte lupta chiar în tabăra dușmanului și, în consecință, să ia aspectul violent și teribil conștientând forțelor ce trebuie combătute (Tucci, *op. cit.*, p. 65). De altminteri, chiar și divinitățile aflate în interiorul *maṇḍalei* au uneori un aspect terifiant: sînt divinitățile pe care omul le va întîlni după moarte, în starea *bardo*. „Paznicii porților” și divinitățile teribile subliniază caracterul inițiativ al pătrunderii într-o *maṇḍala*. Orice inițiere presupune trecerea de la un mod de a fi la un altul, însă schimbarea de regim ontologic este precedată de o serie mai mare sau mai mică de „probe” pe care candidatul trebuie să le treacă. Proba inițiativă-tip este „lupta cu monstrul” (în sensul literal al cuvîntului în inițierile războinice). La nivel tantric, „monștrii” reprezintă forțele inconștientului ieșite din „vidul” universal: problema este de a învinge teama pe care ei o suscită. Or, se știe că mărimea și aspectul teribil al „monștrilor” nu sînt altceva decît o creație a „fricii inițiatice”.

Acest aspect al inițierii dezvăluie anumite similitudini structurale între *maṇḍala* și labirint. De altfel, numeroase *maṇḍale* au un plan vădit labirintic. Printre funcțiile rituale ale labirintului, două ne interesează cu precădere: pe de o parte, el simbolizează lumea cealaltă, și oricine pătrundea acolo, grație inițierii, realiza efectiv un *descensus ad inferos* („moarte” urmată de „resurrecție”); el reprezenta, în plus, un „sistem de apărare”, atît spiritual (împotriva spiritelor rele și a demonilor, forțe ale haosului), cît și material (împotriva dușmanilor). Întrucît cetatea constituie, precum templul sau palatul, un „Centru al Lumii”, ea este apărată, cu ajutorul labirinturilor sau al zidurilor, împotriva invadatorilor la fel ca și împotriva forțelor malefice, a „spi-

ritelor deșertului", care încearcă să readucă „formele” în starea amorfă din care s-au ivit. Considerată sub acest aspect, funcția *maṇḍalei* – ca și cea a labirintului – va fi cel puțin dublă: pe de o parte, inserția într-o *maṇḍala* desenată pe sol echivalează cu o inițiere: pe de altă, *maṇḍala* îl „apără” pe discipol împotriva oricărei forțe destructive și îl ajută în același timp să se concentreze, să-și găsească propriul „centru”. Această ultimă funcție ne va apărea mai limpede atunci când vom vorbi despre *sādha-nā* tantrică.

Liturghia comportă un anumit număr de rituri. Se alege cu grijă terenul pe care va fi desenată *maṇḍala*: el trebuie să fie neted, fără pietre sau ierburi: el este, într-adevăr, omologat planului transcendent, ceea ce indică deja simbolismul spațio-temporal al *maṇḍalei*: problema constă în a-l introduce pe discipol într-un plan ideal, transcosmic. Se știe că „terenul plat” este imaginea Paradisului sau a oricărui alt plan transcendent; dimpotrivă, variațiile orografice semnifică creația, apariția Formelor și a Timpului. Putem vedea așadar în *maṇḍala* o imagine a Paradisului. Mai multe simbolisme paradisiace sînt atestate aici. Există, pentru început, similitudinea dintre panteonul integrat în *maṇḍala* și Paradisuri, așa cum au fost ele imaginate de budiști (Sukhāvati, Abhirati, Tusita, Trayastriṃsa etc.), avîndu-l în centru pe Zeul suprem, așezat într-un pavilion regal în mijlocul unui parc cu lacuri, flori și păsări, și înconjurat de alte divinități (Tucci, *Buddhist Notes*, p. 196). Dar Paradisul budiștilor nu este decît o variantă, printre celelalte, a Paradisului indian, a cărui cea mai veche imagine este Uttarakuru, Țara din Nord, considerată lăcașul preafericitelor (*Aitareya Brāhmaṇa*, VIII, 23; Tucci, p. 197). După textele budiste, Uttarakuru, Pămînt de aur, strălucește zi și noapte și se bucură de patru calități: locul este plat, domnește un calm absolut, este pur, iar arborii săi nu au spini. Orezul crește fără a fi semănat, la fel ca și pe pămînt în Epoca de Aur.<sup>10</sup>

Simbolismul paradisiac al *maṇḍalei* mai rezultă și dintr-un alt element: expulzarea demonilor. Purificăm locul de demoni invocînd-o pe Zeița Pămîntului, aceeași care fusese evocată de Buddha în noaptea Bodhagaya. Altfel spus, se repetă gestul exemplar al lui Buddha, iar locul se preschimbă în chip magic în „Pămînt de diamant”, diamantul fiind, am văzut, simbolul incoruptibilului, al realității absolute. Toate acestea implică abolirea Timpului și a Istoriei și întoarcerea *in illo tempore*, clipa exemplară a Iluminării lui Buddha. Și se știe că abolirea Timpului este un sindrom paradisiac.

Aceste preparative o dată încheiate, se trasează *maṇḍala* cu ajutorul a două frînghi; prima, albă, trasează limitele externe ale *maṇḍalei*; cea de a doua este alcătuită din fire de cinci culori diferite. Diagrama poate fi trasată și cu ajutorul pudrei de orez colorate. În triunghiuri se dispun vase pline cu substanțe prețioase sau parfumate, panglici, flori, ramuri etc., pentru „coborîrea” zeilor (*avabana*). Inițierea are loc într-o zi fastă și într-un loc din apropierea mării sau a unui râu. În noaptea care precede ceremonia, discipolul adoarme în poziția lui „Buddha intrînd în Nirvāṇa” (aceasta este „poziția leului”: ne culcăm pe partea dreaptă sprijinindu-ne capul pe mînă); a doua zi el își povestește visul lui *guru*, iar inițierea nu se poate desfășura decît dacă acesta îl găsește favorabil.

Ceremonia propriu-zisă se deschide printr-o serie de purificări și consacrări, în privința cărora *Sekoddeśatikā* dă numeroase detalii. *Guru* purifică organele discipolului cu *mantra* (U pe frunte, I, A, R, AN pe sex) și purifică de asemenea obiectele rituale, mai ales vasele; el așază „cupa triumfală” (*vijayakalaśa*) în mijlocul *maṇḍalei* și o onorează cu parfumuri și tămîie. Discipolul, îmbrăcat în alb, este încoronat de *guru* cu o ghirlandă de flori. Pe urmă, discipolul trasează o mică *maṇḍala* împodobită cu flori și aur împrejurul picioarelor maestrului său, pentru a-l venera, și i se dăruie lui în același timp cu o tînără fată aparținînd, pe cît posibil, propriei sale familii. *Guru* îi pune pe limbă cinci picături de ambrozie (adică cinci substanțe sacre) împreună cu *mantrale* adecvate și consacră tîmîia cu alte *mantra*. El provoacă pe urmă „obsesia zeului furios” (*krodāveśa*), rit specific inițierii transmis de *Sekoddeśatikā*. Vajrapāṇi, zeul înfuriat, pune stăpînire pe discipol atunci cînd acesta repetă anumite *mantra* și inspiră viguros. El începe să cînte și să danseze imitînd gesturile tradiționale ale divinităților furioase. Prin acest rit, forțele inconștientului îl invadează pe discipol, care, înfrun-tîndu-le, „mistuie” orice teamă și timiditate. El invocă apoi, mai ales cu ajutorul *mudrelor*, cele cinci divinități pașnice, Śakti ale celor cinci Tathāgatha, și își regăsește stăpînirea de sine. Dacă posesiunea se prelungește fără măsură, *guru* îi atinge fruntea cu o floare consacrată prin mantra OM A H Hūm. Pe urmă, el îl leagă pe discipol la ochi și îi pune o floare în mînă: acesta o aruncă înăuntrul *maṇḍalei*, iar sectorul în care ea cade dezvăluie divinitatea care îi va fi în mod deosebit favorabilă pe durata inițierii.

Pătrunderea în *maṇḍala* se ascamănă cu orice „înaintare către Centru”. (Se știe că circumambulația rituală împrejurul unei



*stūpa* sau al unui templu, *pradakṣina*, precum și escaladarea teraselor succesive ale marilor monumente religioase indică de asemenea „înaintarea către Centru”.) Cum *maṇḍala* este o *ima-go mundi*, centrul ei corespunde punctului infinitezimal străbătut perpendicular de *axis mundi*: apropiindu-se de el, discipolul se apropie de „Centrul Lumii”. De altfel, imediat ce a intrat în *maṇḍala*, el se află într-un spațiu sacru, în afara Timpului; zeii au „coborât” deja în vase și însemne. O serie de meditații, pentru care discipolul este deja pregătit, îl ajută să-i regăsească pe zei în propria sa inimă: el asistă atunci, în viziune, la emergența tuturor divinităților ce-și iau avânt din inima sa, umplu spațiul cosmic și se resorb din nou într-însul. Altfel spus, el „realizează” procesul etern al creației și distrugerii periodice a lumilor, ceea ce îi permite să pătrundă în ritmurile Marelui Timp cosmic și să-i înțeleagă vacuitatea. El sfârșimă atunci planul *saṃsārei* și iese într-un plan transcendent: este „marele mister” al budismului mahāyānic și tantric, „răsturnarea totală” (*paravṛtti*), transmutarea *saṃsārei* în absolut, care se obține și cu ajutorul altor tehnici.<sup>11</sup>

Desenată pe stofă, *maṇḍala* servește de „suport” meditației: yoginul o utilizează ca pe o apărare împotriva distragerilor și a tentațiilor mentale. *Maṇḍala* „concentrează”, ca îl face pe cel ce meditează invulnerabil la stimuli externi, și remarcăm aici analogia cu labirintul care ocrotește de „spiritele rele” sau de „adversari”. Pătrunzând mental în *maṇḍala*, yoginul se apropie de propriul său „Centru”, și acest exercițiu spiritual poate fi înțeles în două feluri: 1) pentru a ajunge la Centru, yoginul reface și stăpânește procesul cosmic, *maṇḍala* fiind imaginea lumii; 2) deoarece este vorba de o meditație și nu de un ritual, yoginul poate, pornind de la acest „suport” iconografic, să regăsească *maṇḍala* în propriul său trup. Nu trebuie niciodată pierdut din vedere faptul că universul tantric se constituie dintr-o serie indefinită de analogii, omologări și simetrii; pornind de la indiferent care nivel este posibil să se stabilească niște comunicații mistice cu celelalte niveluri, pentru a le reduce în final la unitate și a le stăpîni.

Înainte de a studia inserția *maṇḍalei* în chiar trupul yoginului, să spunem un cuvînt despre desenele analoage atestate în afara domeniului indo-tibetan. Au fost puse în evidență în culturi diferite (cele două Americi, Oceania etc.) un anumit număr de figuri pe bază de cercuri, triunghiuri și labirinturi, aflate în relație cu cultul: aceasta este evident mai cu seamă în cazul „cercurilor magice” și al labirinturilor inițiatice. Prezintă de ase-

menea un caracter mandalic desenele rituale ale anumitor triburi nord și sud-americane, reprezentând diversele faze ale Creației Universului. Nu vom întreprinde aici studiul lor. Să amintim doar că asemenea „mașdale” sînt desenate mai ales atunci cînd se procedează la o vindecare. Iar de aici ajungem la cealaltă clasă de „mașdale”, descoperite de C.G. Jung în picturile executate de unii din pacienții săi. Potrivit autorului ipotezei inconștientului colectiv, „mașdalele” reprezintă structuri ale psihicului profund. Ele joacă, în consecință, un rol în procesul central al inconștientului, proces pe care Jung îl denușește de individualitate. Jung și-a emis ipoteza după ce a remarcat următorul fapt: în visele și viziunile mai multor pacienți ai săi, „mașdalele” apăreau atunci cînd procesul de individualitate era pe cale să izbutească. Imaginea spontană a *mașdalei* corespundea așadar unei victorii spirituale, în sensul că o porțiune a inconștientului colectiv — această zonă imensă a psihicului care amenința integritatea persoanei — este asimilată și integrată de conștient.

Redescoperirea spontană a *mașdalei* de către inconștient ridică o problemă importantă: ne putem întreba dacă în cazul de față inconștientul nu imită niște procese prin intermediul cărora „conștientul” (sau, în anumite cazuri, „transconștientul”)<sup>12</sup> se străduiește să obțină plenitudinea și să cucerească libertatea. Căci această redescoperire, inconștientă, a unei scheme inițiatice, nu este izolată: se știe că toate marile simboluri mistice se regăsesc spontan în vise, în halucinații și chiar în extazurile patologice; au fost, într-adevăr, înregistrate astfel experiențe și simboluri de ascensiune, „mers către Centru”, coborîre în Infern, moarte și resurrecție, probe inițiatice și chiar simbolismele complexe ale alchimiei. Într-o anumită măsură putem vorbi de o „imitație simiescă”, luînd acest termen în sensul său strict: imitație a comportamentelor și gesturilor, însă fără experiența integrală a conținuturilor implicate.

*Mașdala* poate fi descoperită înăuntrul propriului corp, și atunci liturghia se „interiorizează”, adică se transformă într-o serie de meditații asupra diversilor „centri” și organe subtile.

### **Elogiul trupului. Hațhayoga**

În tantrism corpul omenesc dobîndește o importanță nici odată atinsă în istoria spirituală a Indiei. Desigur, sănătatea și vigoarea, interesul pentru o fiziologie omologabilă Cosmosului și implicit sanctificată sînt valori vedice, dacă nu chiar prevedi-

ce. Însă tantrismul împinge pînă la niște consecințe extreme concepția că sănătatea nu este realizabilă decît într-un „corp divin”. Pesimismul și ascetismul upanișadic și postupanișadic sint abolite. Corpul nu mai este „sursa durerilor”, ci instrumentul cel mai sigur și mai desăvîrșit pe care îl are omul la dispoziție pentru a „cuceri moartea”. Și deoarece putem obține eliberarea chiar din această viață, corpul trebuie păstrat un timp cît mai îndelungat posibil, și într-o stare perfectă, tocmai pentru a facilita meditația (cf. *Gheraṇḍa Saṁhitā*, I, 8). Așa cum vom vedea mai tirziu, alchimia indiană își propune un scop asemănător.

În *Hevajra Tantra*, Buddha (Bhagavān) proclamă că fără un corp perfect sănătos nu putem cunoaște beatitudinea. Este un adagiu care revine cu insistență în literatura tantrică și saha-jjyā. Saraha o spune în maniera sa bogată în imagini: „Aici (în corp) se găsesc și Gangele și Prayāga și Benares; aici Luna și Soarele, locurile sfinte, *Pītha* și *Upapītha*. Nu-am văzut încă un loc, în același timp de pelerinaj și de beatitudine, comparabil cu trupul meu.” Însuși Buddha se ascunde în trup, mai spune Saraha. (Texte reproduse de Dasgupta, *Obscure religious cults*, pp. 103 și urm.)

Putem distinge cel puțin două orientări, diferite dar convergente, în această apreciere emfatică a corpului omenesc și a posibilităților sale: 1) este importanța acordată *experienței totale a vieții* ca făcînd parte integrantă din *sādhana*, aceasta fiind poziția generală a tuturor școlilor tantrice; 2) mai este, în plus, voința de a stăpîni corpul pentru a-l transforma într-un „corp divin”, aceasta fiind mai ales poziția Haṭhayogăi. O asemenea stăpînire trebuie să înceapă umil, cu o cunoaștere precisă și temeinică a organelor și funcțiilor. Căci, „cum ar putea yoginii ce nu-și cunosc trupul ca (fiind) o casă cu o coloaană și nouă porți și prezidată de cele cinci divinități tutelare să atingă perfecțiunea”? (*Gorakṣa Śataka*, 14). Întotdeauna se are în vedere perfecțiunea, și aceasta, vom vedea de îndată, nu este de ordin igienic, și nici athletic. Haṭhayoga nu trebuie și nici nu poate fi confundată cu o gimnastică. Apariția Haṭhayogăi este legată de numele unui ascet, Gorakhnāth, fondatorul unui ordin, Kānphata-yogī. El ar fi trăit în secolul al XII-lea, poate chiar mai devreme. Tot ceea ce știm despre Gorakhnāth este desfigurată de o mitologie sectară și un abundent folclor magic (vezi mai jos, p. 260): unele indicații destul de sigure ne permit însă să presupunem că a întreținut relații strînse cu Vajrayāna. În rest, așa cum vom vedea, tratatele haṭhayogice se referă la practici sexuale preconizate de tantrismul budist.

Gorakhnāth trece drept autorul unui tratat, astăzi pierdut, *Haṭhayoga*, și al unui text care ni s-a păstrat, *Gorakṣaśataka*. Fiind un comentariu al acestuia din urmă, *Gorakṣapaddhati* explică cuvântul *haṭha* (literal „violență, efort violent”) prin *ha* = Soare și *tha* = Lună; unirea Lunii cu Soarele ar fi Yoga. (După alte texte, *ha-thau* = *sūryacandrau* = *prāṇapānau*.) Vom vedea mai târziu că o asemenea interpretare răspunde perfect doctrinei tantrice. Kānpḥata-șii își denumesc propria lor disciplină *Haṭhayoga*, însă acest termen nu a întârziat să desemneze ansamblul rețetelor și disciplinelor tradiționale cu ajutorul cărora se ajunge la o stăpînire perfectă a trupului. În orice caz, textele *haṭhayogice* depind într-un fel sau altul de literatura *gorakhnāthayoginilor*, sau pretinsă ca atare. Posedăm un număr destul de mare de texte (Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpḥata Yogis*, pp. 251 și urm.), dar, în afară de *Gorakṣaśataka*, doar trei prezintă interes pentru investigația noastră: 1) *Haṭhayogapradīpikā* (de Svātmārāma Svāmin, probabil secolul al XV-lea: utilizează și reproduce numeroase strofe din *Gorakṣaśataka*); 2) *Gheraṇḍa saṁhitā* (de un anume Gheraṇḍa, vaișṇava din Bengal; reproduce abundant din *H.Y.-pradīpikā*); 3) *Śiva saṁhitā* (mai lungă decît precedentele – conține 517 strofe – și mai elaborată din punct de vedere filozofic; Yoga tantrică are o accentuată coloratură vedantină). Dintre aceste trei texte, cel mai vechi pare să fie *H.Y.-pradīpikā*, bazată, conform tradiției, pe *Haṭhayoga*, tratat astăzi pierdut.<sup>13</sup>

Influențele budiste sînt ușor de recunoscut. *Haṭhayogapradīpikā* folosește chiar vocabularul *mādhyaṁika* (de ex. termenul *sūnya*), iar primul vers din *Śiva saṁhitā* trădează o intensă coloratură budistă (*ekamjñānam nityamādhyaṁtāśūnyam...*). Vedanta este impregnată de Yoga, însă justificarea filozofică ocupă foarte puțin loc<sup>14</sup> în aceste scrieri sumare, dedicate aproape în întregime rețetelor tehnice. Stările de conștiință corespunzătoare diferitelor exerciții sînt doar rareori menționate, și de o manieră rudimentară. Îndeosebi fizica și fiziologia meditației îi rețin pe autori. În *Gheraṇḍa saṁhitā* se descriu treizeci și două de *āsane*, iar în *H.Y.-pradīpikā* cincisprezece; *Śiva saṁhitā* menționează 84 de *āsane*, dar nu se ocupă decît de patru. Se insistă asupra valorii lor magice și igienice: prin anumite *āsane* se întărește sănătatea și se „cucerește moartea”, prin altele se obțin *siddhi*-uri.<sup>15</sup> Refrenele: „distruge bătrînețea și moartea”, „cucerește moartea” (*mṛtyum jayati*) ilustrează sensul adevărat și orientarea finală a tuturor acestor tehnici. *Gheraṇḍa saṁhitā* consacră *pratyahārei* cinci strofe, în timp ce *prāṇā-*



*yāmei* îi dedică nouăzeci și șase, iar *mudrei* o sută. Vom vedea îndată că anumite detalii fiziologice menționate în legătură cu disciplina suflurilor prezintă totuși interes.

Haṭhayoga acordă o mare importanță „purificărilor” preliminare, din care distinge șase tipuri: *dhāutī*, *basti*, *neti*, *naulī*, *trātaka*, *kapāla bhāti* (*H.Y.-pr.*, II, 22). Cel mai des folosite sînt primele două. *Dhāutī*, literal „curățiri”, se împart în mai multe clase și subclase: „curățiri interne”, curățarea dinților, a rectului etc. (*Gheraṇḍa saṁhītā*, I, 13-44). Cea mai eficientă este *dhāutī karma* (*H.Y.-pr.*, II, 24): se înghite o bucată lungă de stofă care se lasă citva timp în stomac (vezi și Theos Bernard, *Haṭha Yoga*, pp. 15 și urm.). *Basti* comportă curățarea intestinului gros și a rectului (*H.Y.-pr.*, II, 26-28; *Gheraṇḍa Saṁ.*, I, 45-49), care se efectuează prin pompaj anal (cf. Bernard, pp. 17 și urm.) *Neti* constă în curățarea foselor nazale cu ajutorul unor fire introduse în nări (*H.Y.-pr.*, II, 29-30; *Gh. Saṁ.*, I, 50-51). Prin mișcări energice și complexe ale stomacului și intestinelor se practică *naulī* (*H.Y.-pr.*, II, 33-34), exercițiu denumit de *Gheraṇḍa Saṁ.* (I, 52) *laulīkī yoga* (cf. experiențelor lui Bernard, pp. 21 și urm.). *Trātaka* constă în a fixa privirile asupra unui mic obiect pînă la ivirea lacrimilor (*H.Y.-pr.*, II, 31-32; *Gh. Saṁ.*, I, 53-54). *Kapāla bhāti* comportă trei variante de purificare a foselor nazale (*vāmakrama*, *vyutkrama* și *śitkrama*; cf. *Gh. Saṁ.*, I, 56-60): se aspiră apa pe nări și se scuipă afară pe gură etc.

Textele reamintesc cu insistență că aceste „purificări” au o foarte mare valoare pentru sănătatea yoginului, că ele previn bolile stomacului, ale ficatului etc. (cf. *Gh. Saṁ.*, I, 15-16 etc.), ceea ce pare neîndoielnic. Nu se omite să se precizeze regimul alimentar (*H.Y.-pr.*, I, 58, 59, 62; *Gh. Saṁ.*, V, 17 etc.), comportamentul social (trebuie evitate călătoriile, băile de dimineață, prezența oamenilor răi și a femeilor; *ibid.*, I, 62, 66 etc.). După cum era și de așteptat, „practica” (*abhyāsa*) joacă un rol decisiv (cf. *Śiva Saṁhītā*, IV): nimic nu poate fi obținut fără „practică”, ceea ce constituie, de altfel, un leitmotiv tantric. Pe de altă parte, dacă se „realizează” Haṭhayoga, nu există păcat și crimă care să nu poată fi șterse (să ucizi un brahman sau un foetus, să violezi patul maestrului tău spiritual etc., sînt tot atîtea crime abolite de *yonimudrā*, cf. *Gh. Saṁ.*, III, 43-44). Elogiul eficacității magice a unui fapt îndeplinit în chip desăvîrșit este la fel de veche ca și India.

*Prāṇāyāma* distruge păcatele și conferă cele 84 de *siddhi* (*Śiva Saṁ.*, III, 51, 52; *Gh. Saṁ.*, V, I-II), dar exercițiul servește mai ales la purificarea *nāḍī*-lor (*Śiva Saṁ.*, III, 26; *H.Y.-pr.*, II,

4-9, II, 20, 44). Fiecare nouă etapă în disciplina suflurilor este însoțită de fenomene fiziologice. În general durata somnului, excrețiile și urina se diminuează (*Śiva Saṁ.*, III, 40). Pe durata primei etape a *prāṇāyāmei* corpul yoginului începe să transpire (*H.Y.-pr.*, II, 12-13; *Śiva Saṁ.*, III, 40); în timpul celei de a doua etape yoginul începe să tremure, în timpul celei de a treia „pornește să sară ca o broască, iar în cea de a patra se înalță în aer. (*Śiva Saṁ.*, III, 41; cf. *Gher. Saṁ.*, V, 45-57.) După experiențele personale ale lui Theos Bernard (*op. cit.*, p. 32), toate aceste indicații, cu excepția ultimei, corespund unor stări realmente simțite în timpul practicii *prāṇāyāmei* haṭhayogice. De altfel, acestea nu sînt decît simptome de mică însemnătate, pe care textele le-au înregistrat din unicul motiv că pot servi la verificarea obiectivă a succesului unei practici.

Cu mult mai importante sînt, în schimb, „puterile” reale obținute de yogini, mai ales uimitoarea lor capacitate de control al sistemului neurovegetativ și influența pe care o pot ei exercita asupra ritmurilor cardiac și respirator. Nu vom intra aici în discuții asupra acestei importante probleme. Este suficient să amintim că, după Ch. Laubry și Thérèse Brosse, haṭhayoginii extind la fibrele netede controlul normal asupra fibrelor striate. Ceea ce ar explica la fel de bine pompările și eliminările de lichid prin uretră sau rect, precum și oprirea emisiei seminale (și chiar „întoarcerea seminței!”), exercițiul de primă importanță în tantrismul „mîinii stîngi”. Unele din aceste „puteri” își vor afla poate o altă explicație fiziologică. În cazul concret al pompării și eliminării de lichid prin uretră, dr Jean Filliozat crede că poate explica fenomenul prin insuflarea de aer în vezică. El se bazează de altfel pe un pasaj din *Haṭhayogapradīpikā* (III, 86): „Cu grijă, ajutîndu-ne de un tub potrivit, să facem, cu toată delicatețea, o insuflație în cavitatea trăsnetului (*vajra* - meatul uretral) cu un curent de aer.” Comentariul sanscrit dă cîteva detalii asupra operației: „fabricăm o baghetă de plumb, netedă, lungă de patru-sprezece lățimi de deget, pe care o introducem în uretră. În prima zi o facem să pătrundă o lățime de deget, a doua zi pînă la două lățimi [...]. Și tot așa, înaintînd treptat. După pătrunderea a douăsprezece lățimi de deget, canalul uretrei este curățat. Mai trebuie să fabricăm o baghetă analoagă, de patru-sprezece lățimi de deget, cu o indoitură de două lățimi de deget, cu orificiul îndreptat în sus, și s-o introducem pînă la douăsprezece lățimi de deget. Îndoitura de două lățimi de deget trebuie s-o plasăm în exterior, cu orificiul în sus. Pe urmă, luăm un suflător asemenea celui al orfecvriului care permite să se aște

focul și îi introducem extremitatea în cele două lățimi de deget ale indoiturii cu deschizătura în sus ale baghetei introduse cu douăsprezece lățimi de deget în uretră, și facem insuflația. În acest fel, curățarea canalului este corectă. Pe urmă trebuie să practicăm absorbția de apă prin uretră.<sup>16</sup>

După ce a tradus acest important text, dr Jean Filliozat adaugă: „Cu toate acestea, umflarea vezicii cu aer nu li se părea indispensabilă tuturor yoginilor care practicau aspirația vezicală. Am observat noi înșine pe unul dintre ei acționând fără o injectare prealabilă de aer. Dacă o asemenea injectare ar fi avut loc în lipsa noastră, ea ar fi trebuit efectuată cu mai mult de o jumătate de oră mai devreme, yoginul executând în acest interval de timp diferite alte exerciții înainte de aspirația vezicală. Se impun noi observații, mai precise decât cele care au putut fi efectuate pînă acum” (*ibid.*, p. 33).

Se pare deci că există mai multe metode haṭhayogice pentru obținerea acelorași rezultate. Sintem atunci îndreptățiti să presupunem că unii yogini se specializau în tehnicile fiziologice, dar majoritatea urmau tradiția milenară a „fiziologiei mistice”. Într-adevăr, cu toate că hindușii au elaborat un sistem complex de medicină științifică, nimic nu ne obligă să credem că teoriile fiziologiei mistice s-au dezvoltat în dependență de această medicină obiectivă și utilitară, sau cel puțin în raport cu ea. „Fiziologia subtilă” a fost probabil elaborată pornindu-se de la experiențe ascetice, extatice și contemplative, exprimate în același limbaj simbolic al cosmologiei și ritualului tradițional. Aceasta nu vrea să însemne că asemenea experiențe nu erau *reale*: erau, dar nu în sensul în care un fenomen fizic este real. Textele tantrice și haṭhayogice ne frapează prin „caracterul lor experimental”, dar este vorba de experiențe efectuate la alte niveluri decât cel al vieții cotidiene, profane. „Venele”, „nervii”, „centrii” despre care vom vorbi imediat, corespund fără îndoială unor experiențe psihosomatice și sînt în relație cu viața profundă a ființei umane, însă nu s-ar părea ca „venele” și termenii analogi să desemneze niște organe anatomice și niște funcțiuni strict fiziologice. S-a încercat în mai multe rînduri localizarea anatomică a „venelor” și „centrilor”. Walter, de exemplu, crede că *nāḍī* înseamnă în Haṭhayoga „vene”; el identifică *īḍā* și *piṅgalā* cu carotida (loeva și dextra), iar *brāhmarandhra* cu sutura frontalis (cf. Walter, *Svātmārāna's Haṭhayoga-pradīpikā*, p. IV, VI și IX). Pe de altă parte, identificarea „centrilor” (*cakra*) cu plexurile lor a devenit curentă; *mūlādhāra cakra* ar fi plexul sacral; *svādhīsthāna*, plexul prostatic; *manipurā*, plexul epigastric; *anāhata*,

plexul faringian; *ajñā cakra*, plexul cavernos (vezi Nota VI, 8). Ajunge însă să citim cu atenție textele pentru a ne da seama că este vorba de experiențe transfiziologice, că toți acești „centri” reprezintă niște „stări yogice”, adică inaccesibile în lipsa unei asceze spirituale: mortificările și disciplinele strict psihofiziologice nu ajung pentru a „trezi” *cakra*-surile sau pentru a le pătrunde: esențialul, de neînlocuit, rămâne meditația, „realizarea” spirituală. Astfel, este mai prudent să considerăm că „fiziologia mistică” este rezultatul și conceptualizarea experiențelor întreprinse de foarte mult timp de asceți și yogini; or, nu trebuie să uităm că aceștia din urmă își efectuau experiențele asupra unui „corp subtil”, adică utilizând senzații, tensiuni, stări transconștiente inaccesibile profanilor, că stăpîneau o zonă infinit mai vastă decît zona psihică „normală”, că pătrundeau în profunzimile inconștientului și știau să „trezească” straturile arhaice ale conștiinței primordiale, fosilizate la ceilalți oameni.

Corpul construit puțin cîte puțin de către haṭhayogini, tantrici și alchimiști corespundea oarecum corpului unui „om-zeu”, și se știe că acest concept are o lungă preistorie, indo-ariană și precariană. Teandria tantrică nu era decît o nouă variantă a marcantropiei vedice. Punctul de plecare al tuturor acestor formule era în mod evident transformarea corpului omenesc într-un microcosmos, teorie și practică arhaice, atestate aproape pretutindeni în lume și care, în India ariană, erau articulate încă din timpurile vedice. „Suflurile”, am văzut, erau identificate cu vînturile cosmice (cf. *Atharva Veda*, XI, 4, 15) și cu punctele cardinale (*Chandogya Up.*, III, 13, 1-5). Aerul „urzește” Universul (*Bṛhad. Up.*, III, 7, 2), iar suflul îl „urzește” pe om (*Ath. Veda*, X, 2, 13) și acest simbolism al urzelii a dus în India la grandioasa concepție a iluziei cosmice (*Māyā*), iar în alte părți la concepțiile „firului vieții” și destinului tors de anumite zeițe (cf. cartea noastră, *Images et Symboles*, pp. 149 și urm.). Atunci cînd sacrificiul vedic este „interiorizat”, corpul devine un microcosmos (cf. *Vaikhānasasmārtasūtra*, II, 18). Coloana vertebrală este identificată cu muntele Meru, așadar cu axa cosmică. Acesta este motivul pentru care, după simbolismul budist, Buddha nu-și putea întoarce capul, fiind obligat să-și întoarcă tot corpul „în felul elefantului”: coloana sa vertebrală era fixă, imobilă, asemenea Axei Universului. După tradiție, *Merudaṇḍa* este alcătuită dintr-un singur os, ceea ce constituie un indiciu al caracterului ei supra-determinat, ne-anatomic. Un asemenea text tantric precizează că Sumeru se găsește chiar în trup; caverna Muntelui este asimilată cu adevărul suprem (*Dohākoṣa*, Nr. 14). „Rea-



lizăm” antropocosmosul printr-o meditație yogică: „Imaginează-ți partea centrală (coloana vertebrală) a trupului tău ca fiind muntele Meru, cele patru membre principale – cele patru continente, cele patru membre minore – subcontinentale, capul – lumile *devilor*, cei doi ochi – soarele și luna etc.” (Evans Wentz, *Le yoga tibétain*, trad.fr. p. 327).

*Sādhana* tantrică folosește această cosmo fiziologie arhaică. Dar toate aceste imagini și simboluri presupuneau o experimentare mistică, teandria, sanctificarea omului cu ajutorul disciplinelor ascetice și spirituale. Activitățile senzoriale erau amplificate într-o proporție halucinantă, ca urmare a nenumăratelor identificări ale organelor și funcțiilor fiziologice cu regiunile cosmice, astrele, zeii etc. Haṭhayoga și Tantra transsubstanțiază corpul creîndu-i dimensiuni macrantropice și asimilîndu-l cu diversele „corpuri mistice” (sonore, arhitectonice, iconografice etc.). De exemplu, un tratat tantric javanez, *Sang hyang kama-hāyānikan*, asupra căruia au atras atenția Stutterheim și P. Mus (cf. Mus, *Barabudur*, I, pp. 66 și urm.), identifică fiecare element somatic al corpului omenesc cu o literă a alfabetului și cu o piesă a monumentului arhitectonic, *stūpaprāsāda* (care, la rîndul său, este asimilat cu Buddha și Cosmosul). Mai multe „corpuri subtile” sînt suprapuse aici: corpul sonor, corpul arhitectonic, cosmologic și mistico-fiziologic (căci omologia se referă nu la organele profane, ci la *cakra-suri*, la „centri”). Această multiplă omologare trebuie să fie „realizată”; însă ca urmare a experienței yogice, „corpul fizic” se „dilată”, se „cosmicizează”, se transsubstanțiază. „Vențele” și „centrii” despre care vorbesc textele se referă în primul rînd la niște stări realizabile exclusiv printr-o extraordinară amplificare a „senzației corpului”.

### ***Nāḍī: iḍā, piṅgalā, suṣumṇā***

Corpul – corp fizic și „subtil” în același timp – este alcătuit dintr-un anumit număr de *nāḍī* (literal canale, vase, vene sau artere, dar și „nervi”) și *cakra-suri* (literal cercuri, discuri, tradus însă de obicei prin „centri”). S-ar putea spune, simplificînd puțin, că energia vitală, sub forma „sufurilor”, circulă prin *nāḍī*, iar energia cosmică și divină se află, latentă, în *cakra-suri*.

Există un număr considerabil de *nāḍī*: „nu le putem număra, ca și marile și micile *nāḍī* ce se întind pe o frunză de *asvattha*” (*Trisikhibrāhmanopaniṣad*, 76). Se avansează totuși cîteva numere: 300 000 (*Śiva Saṁhītā*, II, 14, *Goraḥṣaśataka*, 13).

200 000 (*Gorakṣa Paddhati*, 12), 80 000 (*Trisikhibrāhmanopaniṣad*, 67), dar mai ales 72 000 (*H.Y.-pr.*, IV, 8 etc.). Dintre ele, 72 au o importanță deosebită. Nu tuturor li s-a atribuit un nume. *Śiva Saṁhitā* vorbește de 14, majoritatea textelor enumeră zece: *īḍā*, *piṅgalā* (sau *piṅglā*), *suṣumṇā*, *gāndhārī*, *hastijihvā*, *pūṣā*, *yaśasvinī*, *ālambuṣā*, *kūhūś* și *śamkhinī* (*Gorakṣaśataka*, 27, 28; unele nume diferă în celelalte liste; cf. de ex. *Trisikhibrāhm.*, 70–75). Aceste *nāḍī* se termină respectiv în nara stîngă, nara dreaptă, *brahmarandhra*, ochiul stîng, ochiul drept, urechea dreaptă, urechea stîngă, gură, organul generator și anus (*Gorakṣaśat.*, 29–31; însă există variante: anumite *nāḍī* ating, după alte texte, călcîiele).

Dintre aceste *nāḍī*, cele mai importante, care joacă rolul capital în toate tehnicile yogice, sînt primele trei: *īḍā*, *piṅgalā* și *suṣumṇā*. Vom aminti îndată cîteva nume și sistemul foarte complex de omologări elaborat în jurul *īḍei* și al *piṅgalei*. Să punem de pe acum în evidență cîteva dintre sinonimele *suṣumnei*: *brahmanāḍī* (*H.Y.pr.*, II, 46), *mahāpatha* („Calea cea Mare”), *śmaśāna* (cimitirul), *śāmbhavi* (= *Durgā*), *madhyamārga* („Calca de Mijloc”), *śaktimārga* (Calea lui Śakti; cf. *H.Y.-pr.*, III, 4). Simbolismul lor se va lămuri în cele ce urmează.

Descrierea acestor *nāḍī* este cel mai adesea sumară: clișeele, formulele stereotipe abundă, și vom vedea că „limbajul secret” face înțelegerea și mai dificilă. Iată unul din textele fundamentale despre structura mistică a *suṣumnei*: „Într-o așezare din exteriorul muntelui Meru (=coloana vertebrală) sînt situate, la stînga și la dreapta sa, cele două canale (*nāḍī*). Luna și Soarele (= *īḍā* și *piṅgalā*). Vasul (denumit) *suṣumṇā* se află în centru: el este alcătuit din trei constituenți<sup>17</sup> (ai materiei) avînd aspect de lună, de soare și de foc; compusă în întregime din flori de *dhūstūra*, ea se întinde din centrul *kandei*<sup>18</sup> pînă la cap, iar ceea ce poartă numele de *vajrā*, înăuntrul său, se alungește, strălucitor, de la regiunea penisului la cap. În interiorul (*vajrei*) se află *citrinī* care luminează silaba OM: ea este comparabilă cu firul de păianjen, doar Yoga yoginilor o poate atinge. Atunci cînd (*kuṇḍalinī*) a străbătut toți lotușii așezați în centrul Meru-ului, (*citrinī*) strălucește intens sub efectul acestor (lotuși) care se strîng în buchete (împrejurul ei): forma ei proprie este intelect pur. În interiorul (*citrinī*-ei) se află canalul lui Brahman, care începe cu orificiul gurii lui Hara (= Śiva)<sup>19</sup> și se termină în (chiar lăcașul<sup>20</sup>) zeului primordial.

Surizătoare precum o ghirlandă de fulgere, strălucitoare ca un fir (de lotus) în inima asceților, întru totul subtilă, inspira-

toare a cunoașterii pure, alcătuită dintr-o fericire integrală, avînd ca esență intelectul pur – poarta lui Brahman<sup>21</sup> se luminează în gura ei (= gura lui Śiva): aici se află locul care permite accesul la valul de nectar<sup>22</sup>, aici este<sup>23</sup> sediul nodului. Se spune că este chiar gura vasului numit *suṣumṇā* (*Satcakranirūpana*, 1-3, trad.fr. L. Renou).

După cum se vede, este vorba de un „corp subtil” și o „fiziologie mistică”. Cu toate acestea, nimic „abstract” în cele citite mai înainte; nu avem de a face cu conceptualizări, ci cu imagini exprimînd niște experiențe transmundane. Textele repetă cu insistență că, la neinițiat, aceste *nāḍī* au devenit „impure”, că ele sînt „obturate” și trebuie „purificate” prin *āsane*, *prāṇāyāma* și *mudre* (cf. de ex. *H.Y.-pr.*, I, 58). *Īḍā* și *piṅgalā* poartă cele două „sufluri”, dar și toată energia subtilă a corpului: ele nu sînt niciodată pur și simplu niște „vase” sau „canale”, niște organe fiziologice. După *Sammohana Tantra* (citată de *Satcakranirūpana*), *īḍā* este Śakti, iar *piṅgalā* este Puruṣa. Alte texte ne spun că *lalanā* (= *īḍā*) și *rasanā* (= *piṅgalā*) transportă respectiv semenul și ovum-ul (*Sādhanamālā*, *Hevajra Tantra* și *Herukta T.*, citate de Dasgupta, *Introduction to Tantric Buddhism*, p. 119). Însă semenul este din esența lui Śiva și a Lunii, iar sîngele (asimilat în general cu „rajas-ul femeilor”) este din esența lui Śakti și a Soarelui (*Gorakṣasiddhāntasamgrahā*, citată de Dasgupta, p. 172, n.4). În comentariul lui Kāṅhupāda la *Dohākoṣa* se precizează că Luna se naște din semen virile, iar Soarele din ovum (*ibid.*, p. 172, n.5). De altfel, denumirile cele mai frecvente pentru *īḍā* și *piṅgalā*, atît în Tantele hinduse, cît și în cele budiste, sînt „Soarele” și „Luna”. *Sammohana-Tantra* afirmă că *nāḍī* din stînga este „Luna”, din cauza naturii sale blînde, iar cea din dreapta este „Soarele” din cauza naturii sale viguroase. *Haṭhāyogapradīpikā* le compară cu ziua și cu noaptea și vom vedea în curînd importanța acestui simbolism temporal. Nu trebuie să uităm că *īḍā* și *piṅgalā* transportă *prāṇa* și *apānā*: or, primul este Rāhu (Asurasul care înhite Luna), iar *apānā* este „focul Timpului” (*Kālāgni*; comentariu manuscris la *Dohākoṣa* de Kāṅhu-pāda, reprodus de Dasgupta, p. 173, n.1). Avem aici deja una din cheile simbolismului lor: cu ajutorul principalelor „sufluri” și al principalelor „canale subtile” putem ajunge să distrugem Timpul.

În Tantele budiste, *suṣumṇei* îi corespunde *avadhūti*, și acest „nerv” este considerat calea Nirvāṇei. *Sādhanamālā* spune (p. 448): „*Lalanā* (= *īḍā*) este de natura *Prajñei* (Gnoza), iar *rasāna* (= *piṅgalā*) este de natura *Upāyei* (Metoda): *avadhūti* rā-

mine la mijloc ca sediul *mahāsukhāi* (Marea Beatitudine)". Comentariile la *Dohākoṣa* au explicat termenul *avadhūti* ca fiind „ceea ce distruge toate păcatele prin natura sa arzătoare” (cit. Dasgupta, p. 174).

Or, textele revin neîncetat asupra acestui motiv: păstrați calea de mijloc, dreapta și stînga sînt capcane! „Tăiați cele două aripi numite Soare și Lună!” (*Caryāpada* de Guṇḍarī, 4). „Trebuie distruse *lalanā* și *rasanā* din cele două părți” (*Dohākoṣa* de Kāṅhupāda, 3). „Atunci cînd Luna și Soarele sînt bine amestecate la un loc, meritul și ne-meritul dispar de îndată” (Sarahā). Obținem Marea Beatitudine (*mahāsukha*) „păstrînd calea de mijloc și stăpînînd (drumurile din) dreapta și din stînga” (*Caryā* 8, Kambalapāda). „Dreapta și stînga sînt capcane” (*Caryā* 32, Sarahapāda: toate aceste texte sînt reproduse, împreună cu multe altele, de P.C. Bagchi, *Studies on the Tantras*, pp. 61 și urm.).

Să reținem deocamdată două aspecte ale acestui simbolism: 1) accentul este pus pe cele două sufluri principale, *prāṇa* și *apāna*, asimilate Soarelui și Lunii: este vorba așadar de o „cosmicizare” a corpului omenesc; 2) însă întregul efort al unui *sādhaka* vizează unificarea „Lunii” cu „Soarele” și, pentru a face acest lucru, el urmează „calca de mijloc”. Vom vedea curînd complexitatea polivalentă a simbolismului unirii Soare-Lună. Să încheiem mai întîi analiza corpului subtil cu descrierea așanumitelor *cakra*.

## Cakra

După tradiția hindusă, există șapte *cakra* importante, care sînt puse în legătură cu cele șase plexuri și cu sutura frontală.<sup>24</sup>

1) *mūlādhāra* (*mūla* = rădăcină) este situată la baza coloanei vertebrale, între orificiul anal și organele genitale (plexul sacrococcigian). Are forma unui lotus roșu cu patru petale, pe care sînt înscrise cu aur literele v, s, ś și ṣ. În mijlocul lotusului se află un pătrat galben, emblemă a elementului Pămînt (*pr̥thivī*), avînd în centrul său un triunghi cu vîrfurile în jos, simbol pentru *yonī*, și denumit *Kāmarūpa*; în centrul triunghiului este așezat *svayambhū-līṅga* (*līṅga* care există prin sine însuși), cu capul strălucitor ca o bijuterie. Încolăcită de opt ori (asemenea unui șarpe) împrejurul său, la fel de strălucitoare ca fulgerul, doarme *Kuṇḍalinī*, care închide cu gura ei (sau cu capul ei) deschizătura



*līṅga*-ului. *Kuṇḍalinī* obstrucționează astfel *brahmadvāra* („poarta lui Brahman”, vezi mai sus p. 206) și accesul la *suṣumnā*. *Mūlādhāra cakra* se află în legătură cu forța coezivă a materiei, cu inerția, nașterea sunetului, simțul olfactiv, suflul *apāna*, zeii Indra, Brahmā, Dākīni, Śakti etc.

2) *svādhiṣṭhāna cakra*, numit și *jalamandala* (deoarece *tatva*-ul său este *jala* = apă) și *meḍhrādhāra* (*meḍhra* = penis), este situat la baza organului generator masculin (plexul sacral). Lotus cu șase petale roșii-portocalii, care poartă înscrise literele b, bh, m, r, l. La mijlocul lotusului, o semilună albă, în relație mistică cu *Varuṇā*. În mijlocul lunii, o *bīja-mantra* avîndu-l în centru pe Viṣṇu flancat de zeița Cākīnī (după Śivasamhitā, V, 99, Rākīnī). *Svādhiṣṭhāna cakra* se află în relație cu elementul Apă, culoarea albă, suflul *prāṇa*, simțul gustului, mina etc.

3) *maṇipūra* (*maṇi* = bijuterie; *pūra* = cetate) sau *nābhīsthāna* (*nābhī* = ombilic) situat în regiunea ombilicului (plexul epigastric). Lotus albastru cu zece petale și literele d, dh, n, t, th, ḍ, dh, ṇ, p, ph. În mijlocul lotusului, un triunghi roșu, iar pe triunghi zeul Mahārudra, așezat pe un taur, avînd alături pe Lākīnī Śakti, de culoare albastră. Acest *cakra* este în legătură cu elementul Foc, Soarele, *rajas* (fluxul menstrual), suflul *samāna*, simțul văzului etc.

4) *anāhata* (*anāhata śabd* este sunetul care se produce fără ca să se atingă două obiecte, i.e. un „sunet mistic”): regiune a inimii, sediu al *prāṇei* și al lui *jīvātman*. Culoare roșie. Lotus cu douăsprezece petale aurite (literele k, kh, g, gh etc.). La mijloc, două triunghiuri dispuse sub forma „pecetei lui Solomon”, culoarea fumului, în centrul căreia se află un alt triunghi de aur închizînd un *līṅga* strălucitor. Deasupra celor două triunghiuri este situat *Īśvara*, asociat lui Kākīnī Śakti (de culoare roșie). *Anāhata cakra* este în legătură cu elementul Aer, cu simțul tactil, falusul, forța motrice, sistemul sanguin etc.

5) *viśuddha cakra* (*cakra purității*): regiunea gîtului (plexul laringian și faringian la împreunarea coloanei vertebrale cu bulbul rahidian), sediu al suflului *udāna* și al lui *bindu*. Lotus cu 16 petale de culoare roșie-cenușie (literele a, ā, i, u, ū etc.). În interiorul lotusului, un spațiu albastru, simbol al elementului *ākāśa* (eter, spațiu), avînd la mijloc un cerc alb închizînd un elefant. Pe elefant se odihnește *bīja-mantra* (Hang) susținîndu-l pe Sadāśiva, jumătate argint, jumătate aur, căci zeul este înfățișat sub aspectul său androgin (*ardhanārīśvara*). Așezat pe un taur, el poartă în numeroasele sale mîini o mulțime de obiecte și embleme ce-i sînt specifice (*vajra*, trident, clopot etc.). Jumă-

tate din trupul său o constituie *Sadā Gāuri*, cu zece brațe și cinci fețe (avînd fiecare trei ochi). *Viśuddha-cakra* se află în legătură cu culoarea albă, Eterul (*ākāśa*), sunetul, pielea etc.

6) *ājnā* (= ordin, poruncă) *cakra*, situat între sprîncene (plexul cavernos). Lotus alb cu două petale cu literele *h* și *kṣ*. Sediul al facultăților cognitive; *buddhi*, *ahamkāra*, *manas* și *indrya* (= simțurile) în modalitatea lor subtilă. În lotus este înscris un triunghi alb cu vârful în jos (simbol pentru *yonī*); în mijlocul triunghiului un *liṅga*, de asemenea alb, denumit *itara* („celălalt”). Aici se află sediul lui Paramaśiva. *Bīja-mantra* este OM. Zeița tutelară este *Hakini*: ea are șase fețe și șase brațe și stă așezată pe un lotus alb.

7) *sahasrāra cakra*: în creștetul capului, înfățișat sub chipul unui lotus întors cu o mie de petale (*sahasra* = o mie). Denumit și *brahmasthāna*, *brahmarandhra*, *nirvāṇacakra* etc. Petalele poartă toate articulațiile posibile ale alfabetului sanscrit, care cuprinde 50 de litere (50 X 20). În mijlocul lotusului se găsește luna plină care închide un triunghi. Aici se experimentează unirea finală (*unamānī*) a lui Śiva cu Śakti, scop al *sādhanei* tantrice; aici ajunge *kuṇḍalinī* după ce a traversat cele șase *cakra* inferioare. Trebuie remarcat că *sahasrāra* nu mai aparține nivelului corpului, că desemnează deja planul transcendent – și ne explicăm astfel de ce se vorbește în general de doctrina celor „șase *cakra*”.

Mai există și alte *cakra*, mai puțin importante. Astfel, între *mūlādhāra* și *svādhīsthāna* se găsește *yonīsthāna*: acesta este locul în care se reunesc Śiva și Śakti, loc al beatitudinii, numit și (la fel ca *mūlādhāra*) *kāmārūpa*. Este sursa dorinței și, la nivel carnal, o anticipare a unirii Śiva-Śakti care se desăvîrșește în *sahasrāra*. Foarte aproape de *ājnācakra* se găsesc *manas-cakra* și *soma-cakra*, în legătură cu funcțiile intelective și anumite experiențe yogice. Tot în apropiere de *ājnācakra* mai există și *kārāna-rūpa*, sediul al celor șapte „forme cauzale” despre care se crede că produc și constituie corpul „subtil” și corpul „fizic”. În sfîrșit, alte texte vorbesc despre un anumit număr de *ādhāra* (= suport, receptacul), situate între *cakra* sau identificate cu ele (vezi Nota VI, 9).

Tantrele budiste cunosc doar patru *cakra*, situate respectiv în regiunile ombilicală, cardiacă, laringiană și plexul cerebral. Acesta din urmă, cel mai important, poartă numele de *uṣṇīṣa-kamala* (lotus al capului) și corespunde cu *sahasrāra* hindușilor. În cele trei *cakra* inferioare se află localizate cele trei *kāya* (corpuri): *nirmāna-kāya* în *cakra* ombilical, *dharma-kāya* în ca-

*kra* inimii, *sambhoga-kāya* în *cakra* gîtului. Se constată însă anomalii și contradicții cu privire la numărul și localizarea acestor *cakra* (vezi Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism*, pp. 163 și urm.). Ca și în tradițiile hinduse, *cakra* sînt asociate cu mudrele și cu Zeițele: *Locanā*, *Māmakī*, *Pāṇḍarā* și *Tārā* (*Śrī-samputa*, citată de Dasgupta, p. 165). *Hevajra-tantra* dă, în legătură cu cele patru *cakra*, o lungă listă de „cuaternități”: patru *tattva*, patru *aṅga*, patru „momente”, patru nobile adevăruri (*ārya-saitva*) etc. (*ibid.*, pp. 166–167).

Văzute în proiecție, *cakra* constituie o *maṇḍala* al cărei centru este marcat de *brahmarandhra*. De altfel în acest „centru” se produce ruptura de nivel, se săvîrșește actul paradoxal al transcendenței, depășirea *saṁsārei* și „ieșirea din Timp”. Simbolismul *maṇḍalei* este în egală măsură constitutiv templelor și oricărui edificiu sacru indian: văzut în proiecție, un templu este o *maṇḍala*. Putem spune deci că orice deambulație rituală echivalează cu o înaintare spre Centru, iar intrarea într-un templu repetă inserția inițiativă într-o *maṇḍala* sau trecerea *kuṇḍalinī*-ei prin *cakra*. Pe de altă parte, corpul este transformat, concomitent, în microcosmos (cu muntele Meru drept centru) și în panteon, fiecare regiune și fiecare organ „subtil” avîndu-și divinitatea sa tutelară, *mantra* sa, litera sa mistică etc. Nu doar că discipolul se identifică, de fapt, cu Cosmosul, dar el ajunge să redescopere în corpul său geneza și distrugerea Universului. După cum vom vedea, *sādhana* comportă două etape: 1) „cosmicizarea” ființei umane și 2) „transcenderca” Cosmosului, adică „distrugerea” sa prin unificarea contrariilor („Soare” – „Lună” etc.). Semnul prin excelență al transcendenței îl constituie actul final al ascensiunii *kuṇḍalinī*-ei: unirea ei cu Śiva în creștetul cutiei craniene, în *sahasrāra*.<sup>25</sup>

### **Kuṇḍalinī**

Am evocat deja unele aspecte legate de *kuṇḍalinī*: ea este descrisă în același timp sub forma unui șarpe, a unei zeițe și a unei „energii”. *Haṭhayogapradīpikā*, III, 9, o prezintă în acești termeni: „*Kuṭīlāṅgi* (avînd trupul răsucit), *Kuṇḍalinī*, *Bhujangī* (șerpoaică), *Śakti*, *Īśvarī*, *Kuṇḍalī*, *Arundhatī*, toți acești termeni sînt echivalenți. La fel cum se deschide o ușă cu cheia, yoginul deschide poarta eliberării (*muktī*) slobozînd pe *kuṇḍalinī* cu ajutorul *Haṭhayogāi*” (cf. *Gorakṣasāta*, 51). Atunci cînd Zeița

adormită este trezită prin grația lui *guru*, toate *cakra* sint rapid traversate (*Śiva-saṁhītā*, IV, 12–14; *H.Y.-pr.*, III, 1 și urm.) Identificată cu Śabdabrahman, cu OM, Kuṇḍalinī cumulează atribuțiile tuturor zeilor și zeițelor (*Śaradā-tilaka Tantra*, I, 14, 55; XXV, 6 și urm.). Sub forma unui șarpe (*ibid.*, I, 54) ea sălășluiește în mijlocul corpului (*dehamadhyayā*) tuturor creaturilor (I, 14). Sub forma lui Paraśakti, *kuṇḍalinī* se manifestă la baza trunchiului (*ādhāra*, I, 53), sub forma lui Paradevatā, ea își are lăcașul în mijlocul nodului aflat în centrul *ādhārei*, de unde ies *nāḍi*-urile (XXVI, 34). Kuṇḍalinī se mișcă în interiorul *suṣumṇei* prin forța simțului intern (*manas*) eliberat de *prāṇa*: ea este „transportată prin *suṣumṇā* ca ața de către ac” (*Gorakṣaśataka*, 49). Ea este trezită prin *āsane* și *kumbhaka*: „atunci *prāṇa* se absoarbe în Vid” (*śunya*; *H.Y.-pr.*, IV, 10).

Trezirea *kuṇḍalinī*-ei provoacă o căldură deosebit de intensă și înaintarea ei prin *cakra* se manifestă prin faptul că partea inferioară a trupului devine inertă și înghețată precum un cadavru, în timp ce partea străbătută de *kuṇḍalinī* este arzătoare (Avalon, *The Serpent Power*, p. 242). Tantele budiste subliniază și mai categoric caracterul arzător al *kuṇḍalinī*-ei. După budiști, Śakti (numită și Caṇḍālī, Dombī, Yoginī, Nairāmani etc.) dormitează în *nirmana-kaya* (regiunea ombilicală): o trezim producând *bodhdhicitā* în această regiune, iar trezirea respectivă se traduce prin senzația unui „marc foc”. *Hevajratantra* spune că „în ombilic arde Caṇḍālī” și atunci când totul este ars, „Luna” (situată în frunte) lasă să cadă picături de nectar. Un cânt de Guṇjaripāda prezintă fenomenul în termeni voalați: „Lotusul și fulgerul se întâlnesc la mijloc și prin unirea lor Caṇḍālī ia foc. Incendiul atinge casa lui Dombī; iau Luna și torn apă. Nu mai este nici foc puternic, nici fum — și pătrundem în Cer prin virful muntelui Meru” (texte reproduse de S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, pp. 116 și urm.). Vom reveni asupra semnificațiilor acestui vocabular simbolic. Să reținem însă de pe acum un fapt: după budiști, Forța secretă se află în stare letargică în regiunea ombilicală; prin practica yogică, ea este aprinsă și cuprinde asemenea unui incendiu cele două *cakra* superioare (*dharma* și *sambhoga*), le pătrunde, atinge *uṣṇiṣa-kamala* (corespunzând *sahasrārei* hindușilor) și după ce a „mistuit” tot ce a întâlnit, se întoarce în *nirmana-kaya* (*Śrī-samputikā*, ms. reprodus de Dasgupta, *op. cit.*, pp. 118–119). Alte texte precizează că această căldură este obținută prin „transmutarea” energiei sexuale.<sup>26</sup>



Raporturile dintre *kuṇḍalinī* (sau Caṇḍalī) și foc, producerea „căldurii interioare” ca urmare a înălțării *kuṇḍalinī*-ei prin *cakra*, sînt fapte care merită subliniate de pe acum. Ne amintim că, după anumite mituri, zeița Śakti a fost creată cu ajutorul energiilor arzătoare ale tuturor zeilor (mai sus, p. 180). Se știe, pe de altă parte, că producerea „căldurii interioare” este o tehnică „magică” foarte veche care și-a aflat punctul culminant în șamanism (vezi p. 280). Să ne grăbim a remarca faptul că tantrismul se înscrie în această tradiție magică universală, deși conținutul spiritual al experienței sale capitale – „Focul” aprins prin înălțarea *kuṇḍalinī*-ei – se situează la un cu totul alt nivel decît al magiei sau al șamanismului. Vom avea de altfel ocazia, tot în legătură cu producerea „căldurii interioare”, să examinăm simbioza tantrism-șamanism atestată în anumite practici himalayene.

Este imposibil să se treacă la trezirea *kuṇḍalinī*-ei fără pregătirea spirituală pe care o implică toate disciplinele despre care am vorbit. Însă chiar actul trezirii și străbaterii acelor *cakra* este declanșat printr-o tehnică al cărei element esențial constă în oprirea respirației (*kumbhaka*) grație unei poziții corporale speciale (*āsana*, *mudrā*): Una din metodele cele mai folosite pentru oprirea suflului este cea propusă de *khecarīmudrā*: astuparea cavumului cu extremitatea limbii întoarsă înapoi către gît.<sup>27</sup> Abundenta secreție salivară provocată în acest fel este interpretată ca ambrozia celestă (*amṛta*), iar carnea limbii drept carnea de vacă pe care o mîncăm (*H.Y.-pr.*, III, 47-49). Această interpretare simbolică a unei „situații fiziologice” nu este lipsită de interes: se depun eforturi pentru a exprima faptul că yoginul participă deja la „transcendență”: el transgresează cea mai strictă interdicție pentru un hindus (consumarea cărnii de vacă), ceea ce înseamnă că nu mai este condiționat, nu se mai află în lume; și degustă, în consecință, ambrozia celestă.

Acesta este doar un aspect al *khecarīmudrei*; vom vedea că astuparea cavumului cu limba și oprirea suflului care urmează se însoțesc cu o practică sexuală. Mai înainte de a o prezenta, să precizăm că trezirea *kuṇḍalinī*-ei provocată astfel nu reprezintă decît începutul exercițiului: yoginul se străduiește pe de o parte să mențină *kuṇḍalinī* în „canalul” median (*suṣumnā*), iar pe de altă parte s-o facă să urce prin *cakra* pînă în creștetul capului. Or, chiar după părerea autorilor tantrici, acest efort nu este decît rareori încununat de succes. Iată un text enigmatic din *Tārākhaṇḍa* (il găsim de asemenea în *Tantraśara*; Avalon, *Principles of Tantra*, II, p. CVIII): „Dacă bem, dacă bem din nou,

dacă mai bem încă pînă cînd cădem la pămînt, și dacă ne ridicăm și începem iar să bem, ieșim pentru totdeauna din ciclul renașterilor." Este vorba de o experiență realizată pe durata opririi totale a respirației. Iată ce spune comentariul: „În timpul primei etape din *șatcakra sādhdhāna* (= pătrunderea *cakra*-surilor) discipolul nu-și poate opri suflul suficient de mult timp pentru a putea să practice concentrarea și meditația în fiecare *cakra*. În consecință, el nu reușește să rețină *kuṇḍalinī* în *su-șumṇā* un timp mai îndelungat decît îi permite *kumbhaka* (oprirea respirației). El trebuie așadar să cadă la pămînt — adică în *mulādhāra cakra*, care reprezintă elementul Pămînt — după ce a băut ambrozia celestă (care poate fi înțeleasă în diferite feluri, și mai ales ca salivația abundentă provocată prin obstrucția cavumului). Discipolul trebuie să repete acest exercițiu de un număr considerabil de ori, și prin practicarea constantă a acestuia, el distruge cauzele ciclului renașterilor."

Pentru a accelera înălțarea *kuṇḍalinī*-ei, anumite școli tantrice au combinat pozițiile corporale (*mudrā*) cu practici sexuale. Ideea subiacentă era că trebuia obținută concomitent „imobilitatea” suflului, a gândirii și a seminței. *Gorakṣa-saṁhitā* (61-71) afirmă că, pe durata *khecārimudrei*, *bindu* (= sperma) „nu cade” chiar dacă ești îmbrățișat de o femeie. Și „atîta timp cît *bindu* rămîne în trup, nu există frica de Moarte. Chiar dacă sămînța este ejaculată, ea este oprită prin *yonimudrā*". *Haṭhayogapradīpikā*, III, 82 și urm. propune, pentru obținerea aceluiași rezultat, *vajrolī-mudrā*. Trebuie să se dispună de lapte și de o „femeie docilă”. Yoginul trebuie să aspire sonor cu *meḍhra* (*bindu* ejaculat pe durata *maithunei*), iar acest act de resorbție trebuie efectuat și de femeie. „După ce și-a aspirat *bindu* ejaculat, yoginul poate să-l păstreze; pierderea *bindu*-lui aduce Moartea, reținerea lui, Viața.” Toate aceste texte insistă asupra interdependenței dintre suflu, experiența psihomentală și semen virile. „Atîta timp cît aerul (= suflul) se mișcă, *bindu* se mișcă; el se oprește atunci cînd suflul își încetează mișcarea. Prin urmare yoginul trebuie să-și controleze suflul făcîndu-l inamovibil” (*Gorakṣa-saṁ*, 90). „Atîta timp cît *prāṇa* se află în corp, Viața (*jīva*) nu-l părăsește; Moartea înseamnă plecarea Suflului” (*ibid.*, 91).

Vedem așadar că *bindu* depinde de suflu și îi este într-o oarecare măsură omologabil: căci plecarea unuia ca și a celuilalt echivalează deopotrivă cu Moartea. *Bindu* este omologabil și cu *citta*<sup>28</sup> și ajungem astfel la omologarea celor trei niveluri unde se exercită fie „mișcarea”, fie „imobilitatea”: *prāṇa*, *bindu*, *citta*. Deoarece *kuṇḍalinī* este trezită printr-o oprire forțată — fie a

respirației, fie a emisiei seminale (urmată, dacă ea s-a înfăptuit, de întoarcerea seminței) — este important să se cunoască structura și ramificațiile omologării acestor trei plane. Cu atât mai mult cu cât textele nu precizează întotdeauna despre care plan de referință este vorba.

### „Limbajul intențional”

Textele tantrice sînt redactate adesea într-un „limbaj intențional” (*sandhā-bhāsā*), limbaj secret, obscur, cu dublu înțeles, în care o stare de conștiință se exprimă printr-un termen erotic, iar vocabularul mitologic sau cosmologic este încărcat de semnificații hațhayogice ori sexuale. În *Saddharmapuṇḍarīka* întîlnim de mai multe ori expresiile *sandhā-bhāsita*, *sandhā-bhāsya*, *sandhā-vacana*. Bournouf le-a tradus prin „limbajul enigmatic”, Kern prin „mister”, iar Max Müller prin „cuvînt ascuns”. În 1916 Haraprasad Shastri propunea: „limbaj crepuscular”, limbaj de „lumină și obscuritate” (*āloādhāri*). Însă Vidushekar Shastri, în studiul său *Sandhā-bhāsā* (*Indian Historical Quarterly*, IV, 1928, pp. 287-296), a dovedit cel dintîi că este vorba de o formă prescurtată a vocabulei *sandhāya* și că o putem traduce prin „intenție”, „avînd scopul de”, „propunîndu-și să”, „avînd legătură cu” etc. (*op. cit.*, p. 289). Nu este deci vorba de „limbaj crepuscular”. „Este foarte posibil ca, necunoscînd adevărata semnificație a termenului *sandhāya* sau a formei sale prescurtate *sandhā*, copiiștii să-l fi modificat în *sandhyā* (= crepuscular), expresie care le era familiară” (*ibid.*, p. 296). *Hevajratantra* caracterizează *sandhā-bhāsā* ca „marca doctrină (*mahāsamaya*) a yoginilor”, „marele limbaj” (*mahābhāsam*), și o proclamă „plină de sensul doctrinelor” (*samaya-saṅketa virtasaṃ*). Valoarea pare așadar destul de bine stabilită: „secret, ascuns” (vezi și Nota VI, 10, cu bibliografie și starea problemei).

Enigmele și ghicitorile rituale au fost utilizate încă din timpurile vedice (*Rig Veda*, I, 164; I, 152, 3; VIII, 90, 14; X, 55, 5 etc.; *Atharva Veda*, VII, 1; XI, 8, 10): în felul lor ele dezvăluiau secretele Universului. Dar în tantrism ne găsim în prezența unui întreg sistem de cifrare, minuțios elaborat, care nu ajunge să explice incomunicabilitatea experiențelor yogico-tantrice; pentru a face cunoscut acest tip de experiențe se foloseau încă de mult timp simboluri, *mantrae*, litere mistice. *Sandhya-bhāsā* urmărește un alt scop: ea vrea să ascundă doctrina de ne-

inițiați, dar mai ales să-l proiecteze pe yogin în „situația paradoxală”, indispensabilă antrenamentului său spiritual.

Polivalența semantică a cuvintelor sfârșește prin a substitui echivocul sistemului curent de referință, inerent oricărui limbaj uzual: această distrugere a limbajului contribuie și ea la „sfărșimarea” Universului profan și la înlocuirea sa cu un Univers avînd nivelurile convertibile și integrabile. Simbolismul, în general, realizează o „porozitate” universală, „deschizînd” ființele și lucrurile unor semnificații transobiective. Dar, în tantrism, „limbajul intențional” devine un exercițiu spiritual. Discipolul trebuie să experimenteze fără încetare procesul misterios de omologare și convergență aflat la baza manifestării cosmice, căci el însuși a devenit acum un microcosmos și trebuie să „trezească”, pentru a le conștientiza, toate aceste forțe care, la niveluri multiple, creează și resorb în mod periodic Universurile. Dacă el este îndemnat să înțeleagă *boddhicitta* în același timp ca „Gîndul Trezirii” și semen virile, aceasta nu este doar pentru a le ascunde neinițiaților Marele Secret: yoginul trebuie să pătrundă, chiar prin limbaj (adică prin crearea unui limbaj nou și paradoxal care să ia locul limbajului profan abolit), pînă la nivelul unde sămînța poate fi transmutată în gîndire și invers.

Acest proces de distrugere și reinventare a limbajului poate fi observat la poezii tantrici, mai ales la Siddhācārya-șii buđiști, autori de cîntece „cifrate”, *caryā*. Un poem de Kukkurīpāda se prezintă sub această formă: „Atunci cînd mulgem cele două (mamele, sau „atunci cînd mulgem țestoasa”) nu putem păstra (laptele) în oală: tamarinul din copac este mîncat de crocodil. Fruntea este aproape de casă [...], cerceul este furat la miez de noapte. Socrul adoarme, nora se trezește — hoțul a furat cerceul, unde oare să-l cauți? Chiar și în timpul zilei nora țipă de frică în fața ciorii — unde se duce ea pe timp de noapte? O asemenea *caryā* este cîntată de Kukkurīpāda și ea a pătruns inima unuia singur dintre mii și mii.”

Potrivit comentatorilor, sensul pare a fi următorul: cele două sînt cele două „vene”, *idā* și *piṅgalā*; lichidul pe care îl „mulgem” este *boddhicitta* (n.b. ceea ce poate fi înțeles în mai multe feluri), iar „oala” (*pīṭha*-*pīṭha*) este *maṇipura* (*cakra*-sul regiunii ombilicale). „Arborele” (*rukha* = *urksa*) semnifică trupul, iar „fructul tamarin” este semen virile în forma sa de *boddhicitta*, „crocodilul” care îl „mîncă” fiind oprirea yogică a respirației (*kumbhaka*). „Casa” este sediul beatitudinii; „cerceul” semnifică principiul întinării, iar „hoțul” simbolizează *sahajānanda* (beatitudinea *sahajei* asupra căreia vom reveni de îndată); „miezul nopții” este



starea de absorbire totală în fericirea supremă. „Socrul” (*śvaśura*) este suflul; „ziua” semnifică starea activă (*pravṛtti*) a gândirii, iar „noaptea” starea ei de repaus (*nivṛtti*) etc.<sup>29</sup>

Ne aflăm într-un univers de analogii, omologii și duble înțelegeri. Orice fenomen erotic poate exprima, în acest „limbaj intențional”, un exercițiu haṭhayogic sau o etapă a meditației, după cum oricărui simbol, oricărei „stări de sfințenie”, li se poate atribui un sens erotic. Se ajunge la rezultatul că un text tantric poate fi citit cu mai multe chei: liturgică, yogică, tantrică etc. Comentatorii insistă mai ales asupra ultimelor două: a citi un text cu cheia „yogică” înscamnă a descifra diferitele etape ale meditației la care se raportează textul. Sensul tantric este de cele mai multe ori erotic, dar este dificil să se decidă dacă este vorba de un act concret sau de un simbolism sexual. Mai exact, doar anevoie poate fi distins „concretul” de „simbolic”, *sādhana* tantrică propunându-și tocmai transsubstanțializarea oricărei experiențe „concrete”, transformarea fiziologiei în liturghie.

Mai multe cuvinte-cheie ale budismului mähāyanic se îmbogățesc, în tantrism, cu un sens erotic: *padma* (lotus) este interpretat ca *bhaga* (uter); *vajra* (literal fulger) semnifică *liṅga* (= membrum virile). S-ar putea deci spune că Buddha (*vajrasattva*) se odihnește în *bhaga* misterioasă a Bhagavatī-lor.<sup>30</sup> N. Shahidullah a reconstituit câteva serii de echivalențe, după *Dohā-koṣa*; P.C.Baggchi a studiat simbolismul anumitor vocabulare tehnice *Caryā*; însă interpretarea textelor cifrate în „limbajul intențional” este alegorică și încă departe de a fi încheiată.

Iată aici câteva exemple, extrase mai ales din *Dohā-koṣa*:

*vajra* (fulger) = *liṅga* = *śūnya* (vacuitate)

*ravi, sūrya* (soare) = *rajas*-ul femeilor (menstruație) = *piṅgalā* =  
= nara dreaptă = *Upāya* (Metoda)

*śaśin, candra* (lună) = *śukra* (semen virile) = *idā* = nara stîngă =  
= *Prajñā*

*lalanā* (femeie) = *idā* = *aḥāva* (neființă) = *candra* = *apāna* =  
*nāda* = *prakṛti* (Natură) = *tamas* (una din cele trei *guṇe*) =  
*ganga* (Gangele) = *svara* (vocale) = *nirvāṇa* etc.

*rasana* (limbă) = *piṅgalā* = *prāṇa* = *rajas* (una din *guṇe*) = *puruṣa* = *vyañjana* (consoane) = *kālī* = *yamunā* (fluviul Yamunā) = *bhāva* (ființă) etc.

*avadhūti* = femeia ascet = *suṣumṇā* = *prajñā* = *nairātma* etc.

*bodhicitta* = Gîndirea Trează = *śukra* (semen virile)

*sarunī* = tînără fată = *mahāmudrā*

*gṛhiṇī* = logodnică = *mahāmudrā* = *divyamudrā, jñānamudrā*

*samarasa* = identitate în plăcere = coit = oprirea suflului = imobilitate a gândirii = oprirea seminței

Iată un text din *Kāṇha*<sup>31</sup>: „Femeia și Limba sint imobilizate de cele două părți ale Soarelui și Lunii.” Primul sens este haṭha-yogic: oprirea celor două sufluri (*prāṇā* și *āpana*) în *idā* și *piṅgālā*, urmată de imobilizarea activității acestor două „vene subtile”. Există însă și un al doilea sens: Femeia este cunoașterea (*prajñā*), iar Limba efortul, modalitatea de acțiune (*upāya*): este vorba să fie oprite atât Gnoza, cât și efortul depus în vederea înfăptuirii, iar această imobilizare nu poate fi obținută decît prin Yoga (oprirea suflului). Alîta doar că „oprirea suflului” trebuie înțeleasă în acest context ca însoțind oprirea emisiei seminale. *Kāṇha* o spune în stîlul său sibîlinic: „Imobilul înglobează gîndul Iluminării (trad. Shahidullah; traducem de asemenea prin Gîndul Trezirii) în ciuda prafului ce-l împodobește. Vedem grăuntele de lotus, pur prin natura sa, în propriul nostru trup.” Comentariul sanscrit explică: dacā în *maithuna* (coit) *śukra* (sperma) rămîne fără a fi emisă, gîndul rămîne și el nemișcat (Shahidullah, *loc. cit.*). Într-adevăr, „praful” (*rajas*) este „rajas-ul femeilor” (atît menstruația, cît și secrețiile vaginale): în timpul *maithunei*, yoginul provoacă emisia partenerei sale, imobilizîndu-și totodată *śukra*, cu dublul rezultat că-și oprește gîndirea, și că, pe de altă parte, devine capabil să absoarbă „sămînța de lotus” (= *rajas*).

Regăsim, în consecință, cele trei „rețineri” sau „imobilități” despre care vorbesc textele haṭhayogice (mai sus, p. 214): oprirea suflului, a seminței și a gîndirii. Semnificația profundă a acestei „imobilități” nu este ușor de sesizat. Înainte de a trece la studiul ei, este util să ne oprim asupra funcției rituale a sexualității în vechea Indie și în tehnicile yogico-tantrice.

### Erotica mistică

*Maithuna* este cunoscută încă din timpurile vedice, dar transformarea ei în instrument al mîntuirii îi va reveni tantrismului. Trebuie să distingem, în India pretantrică, două valori rituale posibile ale unirii sexuale, ambele avînd, de altfel, o structură arhaică și o vechime incontestabilă: 1) unirea conjugală în calitate de hierogamie; 2) unirea sexuală orgiastică, avînd ca scop fie fecunditatea universală (ploaie, recolte, turme, femei etc.), fie crearea unei „apărări magice”. Nu vom insista asupra actului

marital transformat în hierogamie: „Eu sînt Cerul, tu ești Pămîntul!” îi spune soțul soției (*Bṛhad. Up.* VI, 4, 20). Unirea este ceremonială, comportînd un mare număr de purificări preliminare, omologări simbolice și rugăciuni — exact ca în desfășurarea unui ritual vedic. Femeia este în prealabil transfigurată: ea devine locul consacrat unde se înfăptuiește sacrificiul: „sînul este altarul, părul gazonul, pielea teascul de soma, focul din mijloc vulva.”<sup>32</sup> Atît cît se obține prin sacrificiul *vājapeya*, tot atît obține și cel care, cunoscînd aceasta, practică jocul de mai jos...” (*ibid.*, VI, 4, 3). Să remarcăm un fapt important: începînd cu *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* se impune credința că fructul „lucrărilor” — rezultatul unui sacrificiu vedic — poate fi obținut printr-o unire maritală consumată conform ritualului. Identificarea focului sacrificial cu organul sexual feminin este confirmată de farmecul magic care se aruncă asupra amantului femeii: „Ai făcut o libație în focul meu etc.” (*ibid.*, VI, 4, 12). Un detaliu ritual al împreunării, atunci cînd se dorește ca femeia să nu conceapă, lasă să se ghicească anumite idei obscure legate de resorbția seminței: „după ce a exhalat, el inhalează zicînd: prin vigoarea mea, prin sperma mea, îți iau sperma ta — iar ea este lipsită de spermă” (*ibid.*, VI, 4, 10). Tehnica haṭhayogică a aspirării seminței a putut deci să existe, cel puțin sub forma „farmecului magic”, încă din epoca Upaniṣadelor. În orice caz, textul pe care l-am citit mai înainte pune în legătură aspirația seminală cu o mișcare respiratorie și cu o formulă magică.

Concepția este săvîrșită în numele zeilor: „Fie ca Viṣṇu să pregătească uterul; Tvaṣtor să modeleze formele; Prajāpati să deverse, Dhātar să depună sămînța în tine. Pune sămînța, o Sinivālī, pune sămînța, zeiță cu concii mare! Ei au pus sămînța în tine, cei doi Aśvinī, cei doi zei cu ghirlande de lotuși” (*Bṛh. Up.*, VI, 4, 21). Este de ajuns să înțelegem corect un asemenea comportament pentru a ne da seama că sexualitatea nu mai era o „situație psihofiziologică”, că ea era valorizată în calitatea ei de ritual, și iată cine deschide drumul inovațiilor tantrice. Dacă planul sexual este sanctificat și omologat nivelurilor ritual și mitologic, simbolismul se exercită în egală măsură și în sens invers: ritualul este cel explicat în termeni sexuali. „Dacă în timpul unei declamări preotul desparte primele două sferturi ale versului și le apropie strîns pe celelalte două, aceasta înscamnă că femeia își desface coapsele, iar bărbatul le strînge în timpul împreunării: preotul înfățișează astfel împreunarea, pentru ca sacrificiul să dăruiască o posteritate numeroasă (*Ait. Brāhmaṇa*, X, 3, 2-4). Declamarea cu voce scăzută de către hotar este o

emisie de sămînță; *adhvaryu*, atunci cînd hotar îi adresează apelul sacramental, se așază în patru labe și își întoarce fața; aceasta deoarece patrupedele își întorc spatele pentru a emite sămînța (*id.*, X, 6, 1-6). Pe urmă, *adhvaryu* se ridică și stă în fața lui hotar; aceasta fiindcă bipedele se pun față în față pentru a emite sămînța" (S.Lévi, *La doctrine du sacrifice*, p. 107).

S-a văzut (mai sus, p. 98), că, pe durata *mahāvratei*, o *pun̄scali* se împreună în chip ritual cu un brāhmacarin sau un *māgadha* chiar în interiorul locului consacrat sacrificiului (vezi de asemenea *Apastambīya Śrauta-Sūtra*, XXI, 17-18; *Kāthaka*, XXXIV, 5; *Taittirīya Saṁhitā*, VII, 5, 9 etc.). Este vorba, foarte probabil, de un rit de „apărare” și în același timp de prosperitate, precum în marele sacrificiu al calului (*aśvamedha*), unde soția sacrificatorului, *mahisi*, trebuia să schițeze împreunarea cu animalul sacrificat; la sfîrșitul ceremoniei, cele patru soții erau lăsate în scama a patru mari preoți.<sup>33</sup> Putem descifra în împreunarea ceremonială dintre brāhmacarin (literal „lin̄ar om cast”) și *pun̄scali* (literal „prostituată”) dorința de a înfăptui *coincidentia oppositorum*, reintegrarea polarităților – căci regăsim același motiv în mitologiile și simbolismul iconografic a nenumărate culturi arhaice. În orice caz, atît în *aśvamedha*, cît și în *mahāvratea* riturile sexuale își mai păstrează încă valența lor cosmologică (*aśvamedha* este o repetare a cosmogoniei). Doar atunci cînd semnificația profundă a „împreunării contrariilor” începe să devină confuză, se renunță la ritul sexual: *tad etad purāṇam ut-sannaṁ na kāryam* se spune în *Śankhāyana Śrauta Sūtra*, XVII, 6, 2, „acesta este un obicei străvechi; nu trebuie să-l mai urmăm”. Louis de la Vallée-Poussin vedea în această injoncțiune „protestul dakṣiṇācāra-șilor împotriva ceremoniilor mîinii sîngi” (*Études et Matériaux*, p. 136); este puțin probabil să fie astfel, căci simbolismul sexual nu a fost nicidecum o inovație a *vāmācāra-șilor*. Am citat mai sus texte din Brāhmaṇa și din Upanișade; s-ar putea adăuga aici un pasaj din *Chāndogya-Upanișad* (II, 13, 1-2) în care împreunarea sexuală era transpusă și valorizată în cînt liturgic (*sāman*), mai ales *vāmadevya* (melodia ce însoțește tescuirea *somei* la amiază): „el o cheamă, aceasta este *hiṅkāra* (= exclamație surdă cu care începe cîntecul liturgic); el îi face propunerea, este *prastāva* (= preludiul la *sāman*); el se întinde cu femeia, este *udgītha* (= partea principală din *sāman*); el se întinde pe femeie, este *pratihāra* (= parte din *sāman* corespunzătoare celui de al treilea vers al unui catren); el ajunge la capăt, acesta este *nidhana* (= concluzia la *sāman*, corespunzătoare ultimului vers al unui catren). Acesta este (*sā-*



man-ul) *vāmadevya* realizat în împreunarea sexuală (*maithuna*). Cel care află astfel că *vāmadevya* se realizează în *maithuna*, acela se împreunează, se reproduce din *maithuna* în *maithuna* etc. Nu trebuie să refuzi nici una: aceasta este aplicația practică."

Or, nu prea vedem cum ar putea un asemenea text să aparțină ideologiei „mîinii stîngi”: ceea ce contează în primul rînd este transmutația împreunării sexuale în cînt liturgic (cu toate consecințele religioase care decurg de aici!). Așa cum am spus, acest proces de transmutare a unei activități psihofiziologice în sacrament este caracteristic întregii spiritualități arhaice. „Decadența” începe o dată cu dispariția semnificației simbolice a activităților carnale; aceasta este cauza care duce la abandonarea „vechilor obiceiuri”. Dar simbolismul unirii contrariilor continuă să joace un rol de seamă în gîndirea brahmanică. De faptul că „împreunarea sexuală” era resimțită ca o „unire a contrariilor” stă mărturie și înlocuirea de către unele texte a expresiei *maithuna* cu termenul *samhitā*, „unire”: el este folosit pentru a desemna gruparea binară a silabelor, metrilor, melodiilor etc., dar și pentru a exprima unirea cu zeii și cu Brahman (cf. *Āitareya Aran.*, III, 1, 6; *Śāṅkhāyana Aran.*, VII, 14; etc.).<sup>34</sup> Or, așa cum vom vedea în curînd, unirea contrariilor constituie constanta metafizică a tuturor ritualurilor și meditațiilor tantrice.

Textele budiste menționează și ele *maithuna* (pāli *methuna*; cf. *methuno dhammo*, *Kathāvathu*, XXIII, 1-2), iar Buddha pomeneste și de anumiți asceți care considerau senzualitatea ca pe unul din mijloacele de obținere a Nirvānei (cf. *Digha*, I, 36). „Trebuie avut în vedere, scrie L. de la Vallée-Poussin (*Nirvāṇa*, p. 18, nota), că mai multe secte le permiteau călugărilor să se bucure de toate femeile «ne-păzite» (nemăritate, nelogodite etc.) [...]. Episodul cu bătrînul conducător de măgari (sau păsărar) Aritṭha, care, deși era călugăr, pretindea că dragostea nu stă în calea unei vieți sfinte; cel cu monahul Magandika, care-i oferă lui Buddha pe fiica sa Anupamā, «Neasemuita», sînt de reținut (*Culla*, VI, 32; etc.).” Sîntem prea pușin informați pentru a putea descifra semnificația profundă a tuturor acestor obiceiuri. Trebuie să ținem seamă că, în paralel cu o erotică mistică, India a cunoscut încă din preistorie nenumărate rituri implicînd sexualitatea, în contexte culturale dintre cele mai diferite. Asupra unora din aceste rituri, atestate în straturile de magie „populară”, vom mai reveni în cele ce urmează. Foarte probabil însă că nu este vorba de tehnica tantrică a *maithunei*.

### **Maithuna**

Orice femeie goală este o încarnare a lui *prakṛti*.<sup>35</sup> Va trebui deci s-o privim cu aceeași admirație și detașare pe care le conferă examinarea insondabilului secret al Naturii, nelimitata ei capacitate de creație. Nuditatea rituală a unei *yoginī* are o valoare mistică intrinsecă: dacă în fața unei femei goale nu descoperi, în zona cea mai profundă a ființei tale, aceeași emoție terifiantă pe care o resimți în fața revelației Misterului cosmic — atunci nu mai există rit, există doar un act profan, cu toate consecințele știute (consolidarea legăturilor karmice etc.). Cea de a doua etapă constă în transformarea Femeii-*prakṛti* într-o încarnare a lui Śakti: partenera de rit devine o Zeiță, după cum și yoginul trebuie să încarneze Zeul. Iconografia tantrică a cuplurilor divine (în tibetană: *yab-yam*, tată-mamă), a nenumăratelor „chipuri” de Buddha îmbrățișați de câte o Śakti, constituie modelul exemplar de *maithuna*. Vom remarca imobilitatea Zeului: întreaga activitate i se datorează lui Śakti. (În contextul yogic, *puruṣa* static contempla activitatea creatoare depusă de *prakṛti*.) Or, așa cum am văzut deja pentru Haṭhayoga, în tantrism, imobilitatea realizată concomitent pe cele trei planuri ale „mișcării” — gândire, respirație, emisie seminală — constituie scopul suprem al *sādhanei*. Este vorba, o dată mai mult, de imitarea unui model divin: Buddha, sau Śiva, Spiritul pur, nemîșcat și senin în mijlocul jocului cosmic.

*Maithuna* servește în primul rînd la ritmarea respirației și facilitarea concentrării: este prin urmare un substitut al *prāṇāyāmei* și *dhāraṇei* sau, mai curînd, „suportul” lor. *Yoginī* este o tînără fată instruită de *guru* și al cărei trup este consacrat (*addhiṣṭhita*) prin *nyāsa*. Unirea sexuală se transformă într-un ritual prin care cuplul uman devine un cuplu divin. „Pregătît să îndeplinească ritul (*maithuna*) prin meditație și ceremoniile care-l fac posibil și fructuos, el (i.e. yoginul) o consideră pe yoginī, tovarășa și amanta sa, sub numele unei Bhagavat oarecare, ca pe substitutul și esența zeiței Tārā însăși, sursă unică de bucurie și repaus. Amanta sintetizează întreaga natură feminină, ea este mama, sora, soția, fiica; în vocea ei cerînd dragoste, oficiantul recunoaște vocea Bhagavati-ilor care-l imploră pe Vajradhara, pe Vajrasattva. Aceasta este, pentru școlile tantrice, șivaite și budiste, calea mîntuirii, calea spre Bodhi” (La Vallée-Poussin, *Études et matériaux*, p. 135). De altfel, femeia aleasă pentru *maithuna* nu este întotdeauna femeia obișnuită a orgiilor. *Pañcakrama* prezintă un ritual tradițional: „*Mudrā*, partenera yogi-

nului, aleasă conform unor reguli fixe, oferită și consacrată de *guru*, trebuie să fie tânără, frumoasă și învățată: cu ea, discipolul va practica ceremoniile, respectând cu strictețe *śikṣās*-urile: căci dacă mintuirea nu este posibilă fără dragoste (*strīvyatirekeṇa*), ea nu poate fi dobândită doar prin împreunare trupească. Practica Pāramitās-ilor, scopul la *kriyā*, nu trebuie privită separat: *sādhaka* s-o iubească pe *mudrā* potrivit riturilor: *nātikāmayet striyam* (La Vallée-Poussin, *op. cit.*, 141).

*Prāṇāyāma*, *dhāraṇā* nu sînt decît mijloacele prin care, în timpul *maithunei* se ajunge la „imobilitate” și la suprimarea gîndirii, „suprema fericire” (*paramamahāstukha*) a Dohākoṣa-șilor: aceasta este *samarasa* (Shahidullah traduce prin „identitate de plăcere”; este vorba mai curînd de o „unitate de emoție”, și mai precis de experiența paradoxală, inexprimabilă, a descoperirii Unității). „Fiziologic”, *samarasa* se obține în timpul *maithunei*, atunci cînd *śukra* și *rajās* rămîn nemișcate (Shahidullah, p. 15). Dar, așa cum remarcă Shahidullah, „limba mistică a Dohākoṣa-șilor permite explicarea *maithunei*, unire a lotusului (= *padma*) cu fulgerul (= *vajra*), ca realizarea stării de vacuitate (*vajra* = *śūnya*) în plexul nervilor cerebrali (= *padma*). Ne este de asemenea permis să înțelegem prin „tînără fată” vacuitate. În *carya* (Buddha Gāna), *nairātmya*, stare de non-ego, sau *śūnya*, „vacuitate”, este descrisă ca o tînără fată din casta inferioară, sau o curtezană”.<sup>36</sup> După Pañcakrama, studiată de L. de la Vallée-Poussin, *maithuna* poate fi înțeleasă concomitent ca un act concret și un ritual interiorizat, constituit din *mudre* (= *yoginī*), adică din gesturi, poziții corporale și imagini puternic vizualizate. „Pentru călugări, *maithuna* este un act esențial al inițierii (*sampradāya*). La ordinul lui *guru*, ei încălcau legile castității pe care erau obligați să le respecte pînă atunci. Aceasta este, mi se pare, doctrina Pañcakramei (III, 40) [...]. Cel ce nu practică realmente *maithuna*, dacă a practicat-o o singură dată în viață, în momentul inițierii obține, prin virtutea Yogāi, *samāpti* suprem [...]. *Maithuna* nu este practică efectiv (*samvṛtyā* = *loka-vyavahāratah*): ei i se substituie exerciții de ordin interior, acte în care *mudrā* (*yoginī*) este o formă intelectuală, o gesticulație simbolică, o amprentă sau o operație bizară de fiziologie.” (De la Vallée-Poussin, *Études et matériaux*, pp. 142-143.)

Textele insistă mult asupra ideii că *maithuna* este înainte de orice o integrare a Principiilor: „adevărata unire sexuală este unirea lui Parasakti (*kuṇḍālīnī*) cu Atman: celelalte nu reprezintă decît raporturi trupești cu femeile” (*Kulārṇava Tantra*, V, 111-112). *Kālivilāsa Tantra* (cap. X-XI) expune ritualul, dar

precizează că el nu trebuie îndeplinit decît cu o parteneră inițiată (*parastrî*). Un comentator adaugă că ceremonialul zis *pancatattva* (cele cinci *makarā*, adică cei cinci termeni începînd cu litera m: *matsya*, pește; *māśma*, carne; *madya*, băutură amețitoare; *mudra* și *maithuna*) nu este respectat textual decît de castele inferioare (*śudra*). Același text afirmă pe de altă parte că acest ritual este destinat *Kali-yugāi* (cap. V), adică este adaptat etapei cosmico-istorice prezente, în care Spiritul se află ascuns și „decăzut” într-o condiție carnală. Autorul știe însă foarte bine că *pancatattva* este interpretată literal, mai cu seamă în mediile magice și în regiuni mai puțin ortodoxe și el citează *Nigamatantra sāra*: „În Gaura și în alte țări, *siddhi* pot fi obținute prin *paśubhāva*” (*pancatattva* practică efectiv).

Am remarcat deja că tantricii se împart în două clase: *samayin*, care cred în identitatea lui Śivā cu Śakti și se străduiesc să trezească *kuṇḍālinī* prin exerciții spirituale — și *kaula* care o venerază pe Kaulinī (= *kuṇḍālinī*) și se consacră unor ritualuri concrete. Această distincție este fără indoială exactă, dar nu întotdeauna se poate preciza cu ușurință pînă la ce punct un ritual trebuie să fie înțeles literal: am văzut (p. 216) în ce sens ar trebui interpretată „beția” care continuă „pînă la prăbușirea la pămînt”. De nenumărate ori însă limbajul frust și brutal este întrebuițat ca o capcană pentru neinițiați. Un text celebru, *Śaktisangama Tantra*, dedicat aproape în întregime *ṣaṭcakra-bhedei* (= „pătrunderea celor șase *cakra*”), folosește un vocabular extrem de „concret”<sup>37</sup> pentru a descrie exercițiile spirituale (cf. vol. II, pp. 126–131 despre cele cinci *makarā*: după B. Bhattacharyya nu este nicidecum vorba de „pește, carne, *maithuna* etc.”, ci de termeni tehnici cu privire la meditație). Nu am putea insista niciodată îndeajuns asupra ambiguității vocabularului erotic în literatura tantrică. Ascensiunea lui Caṇḍālī prin corpul yoginului este deseori comparată cu dansul „spălătoresei” (*Dombī*). Cu „*Dombī* pe grumaz”, yoginul „își petrece noaptea într-o desăvîrșită beatitudine” (vezi textele reproduse de Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, pp. 120 și urm.)

Cu toate acestea, *maithuna* este practică și ca ritual concret. Din însuși faptul că nu mai este vorba de un act profan, ci de un rit, că partenerii nu mai sînt ființe omenești, ci sînt „dețasați” asemenea zeilor, împreunarea sexuală nu mai participă la nivelul karmic. Textele tantrice repetă adesea această sentință: „prin aceleași fapte pentru care pe unii oameni îi mistuie flăcările Iadului timp de milioane de ani, yoginul dobîndește mîntuirea veșnică” (*karmanāyena vai sattvāh kalpakotiśa-*



*tānyapi, pacyante narake glōre tena yogī vimucyate; Jñānāsiddhi* de Indrabhūti, p. 32, śloka 15. Vezi și alte texte în Nota VI, 11). Aceasta este, după cum se știe, chiar temelia Yogăi expuse de Kṛṣṇa în *Bhagavad Gītā*: „Cel pe care egoismul nu-l derutează, a cărui inteligență nu este tulburată, de ar ucide și toate creaturile, el nu ucide și nici o legătură nu-l împovărează” (XVIII, 17). Iar *Bṛhadarāṇyaka Up.* (V, 14, 8) afirmă deja: „cine știe acest lucru, orice păcat ar părea să comită, le înghite pe toate și este pur, nepătat, neatins de bătrînețe, nemuritor”.

Buddha însuși, dacă ar fi să dăm crezare mitologiei din ciclul tantric, dăduse exemplul; practicind *maithuna*, el a reușit să-l înfrângă pe Māra și, tot cu ajutorul acestei tehnici, a devenit atotștiutor și stăpîn al forțelor magice (E. Sénart, *La Légende du Buddha*, pp. 303–308). Practicile „chinezești” (*cinācāra*) sînt recomandate în multe Tante budiste. *Mahācinā kramācāra*, denumită și *Cinācāra-sāra Tantra* povestește cum înțeleptul Vasistha, fiul lui Brahma, se duce să-l întrebe pe Vișṇu, sub înfățișarea lui Buddha, despre riturile zeiței Tārā: „El pătrunde în marea țară Cina și-l zărește pe Buddha înconjurat de o mie de amante în extaz erotic. Surpriza înțeleptului frizează scandalul. „Iată niște practici contrare Vedelor!” strigă el. O voce din spațiu îi îndreaptă greșeala: „Dacă dorești, spunc vocea, ă cîștigi favoarea Tarei, atunci trebuie să mă adori cu aceste practici chinezești!” El se apropie de Buddha și culege de pe buzele sale această lecție neașteptată: „Femeile sînt zeii, femeile sînt viața, femeile sînt podoaba. Cu gîndul să fii întotdeauna printre femei!”<sup>38</sup> Potrivit unei legende a tantrismului chinez, o femeie din Yen-chou se dăruia tuturor tinerilor: s-a descoperit după moartea ei că era „Boddhisattva cu oasele înlănțuite” (adică oasele scheletului erau împreunate ca ochiurile unui lanț).<sup>39</sup>

Tot acest aspect depășește *maithuna* propriu-zisă și se încadrează în marea mișcare devoțională pentru „Femeia Divină” care domină, cu începere din secolele VII-VIII, întreaga Indie. Am văzut caracterul predominant deținut de Śakti în economia mîntuirii și importanța femeii în disciplinele spirituale. O dată cu vișnuismul sub forma sa kṛṣṇaită, dragostea (*prema*) este chemată să joace rolul capital. Este vorba mai ales de o dragoste adulteră, de *parakīyā ratī*, „femeia altuia”; în faimoasele „Cursuri de dragoste” din Bengal se organizau dispute între susținătorii vișnuiți ai *parakīyēi* și cei ai dragostei conjugale, *svakīyā* – iar aceștia din urmă erau întotdeauna înfrinți. Dragostea exemplară răminea cea care o lega pe Rādhā de Kṛṣṇa: dragoste secretă, nelegitimă, „antisocială”, simbolizînd ruptura

pe care o impune orice experiență religioasă autentică. (Vom remarca faptul că simbolismul conjugal al misticii creștine, unde Christ ține locul Soțului, nu subliniază îndeajuns, în ochii unui hindus, părăsirea tuturor valorilor sociale și morale pe care o implică dragostea mistică.)

Rādhā este concepută ca dragostea infinită ce constituie însăși esența lui Kṛṣṇa (vezi textele citate de Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, pp. 142 și urm.) Femeia participă la natura Rādhēi, iar bărbatul la cea a lui Kṛṣṇa: din această cauză „adevărul” despre iubirile lui Kṛṣṇa și Rādhā nu poate fi cunoscut decît în trup, iar această cunoaștere la nivelul „corporalității” are o validare metafizică universală. *Ratna-sāra* proclamă că cel ce realizează „adevărul trupului” (*bhāṇḍa*) devine capabil să accedă la „adevărul Universului” (*brahmāṇḍa*; Dasgupta, *op. cit.*, p. 165). Dar, la fel ca în toate celelalte școli tantrice și mistice, atunci cînd se vorbește despre bărbat și femeie, nu se are în vedere „omul de rînd” (*sāmānya mānus*), „omul pasiunilor” (*rāger mānus*), ci omul esențial, arhetipal, „ne-născut” (*ayani mānus*), „neconștient” (*sahaja-m.*), „veșnic” (*nityer m.*); la fel, nu cu o „femeie de rînd” (*sāmānya ratī*) poate fi descoperită esența Rādhēi, ci cu „femeia extraordinară” (*viśhesa ratī*; texte în Dasgupta, p. 162). „Întîlnirea” dintre Bărbat și Femeie are loc la Vrindaban, locul mitic al iubirilor lui Kṛṣṇa și Rādhā; împreunarea lor este un „Joc” (*līlā*), adică este spontaneitate pură, eliberată de greutatea cosmică. De altfel, toate mitologiile și tehnicile unirii contrariilor sînt omologabile: Śiva-Śakti, Buddha-Śakti, Kṛṣṇa-Rādhā sînt traductibile în oricare „unire” (*idā* și *piṅgalā*, *kuṇḍālinī* și Śiva, *prajñā* și *upaya*, „suflet” și „gîndire” etc.). Orice unire a contrariilor realizează o ruptură de nivel și duce la redescoperirea „spontaneității” primordiale. De nenumărate ori o schemă mitologică este concomitent „interiorizată” și „incarnată” folosind teoria tantrică a *cakra*-surilor. În poemul vișnuit *Brahma-saṁhitā*, *sahasrāra-cakra* este asimilat cu Gokula, sălașul lui Kṛṣṇa. Iar un poet vișnuit din secolul al XIX-lea, Kamalā Kānta, în poemul său *Sādhaka-rañjana*, o compară pe Rādhā cu *kuṇḍālinī* și îi descrie drumul spre întîlnirea secretă cu Kṛṣṇa ca pe ascensiunea *kuṇḍālinī* ci pentru a se uni cu Śiva în *sahasrāra* (text în Dasgupta, *op. cit.*, pp. 150 și urm.).

Mai multe școli mistice, budiste sau vișnuite, continuau să folosească *maithuna* yogico-tantrică chiar și atunci cînd „iubirea devoțională” juca în mod vizibil rolul esențial. Profundul curent mistic cunoscut sub numele de Sahajīyā, care prelungeste

tantrismul și este, asemenea acestuia, atât budist cât și hindus, le mai asigură încă tehnicilor erotice înțietatea (vezi Nota VI, 3). Dar, la fel ca în tantrism și Haṭhayoga, împreunarea sexuală este înțeleasă ca un mijloc de obținere a „beatitudinii supreme”, (*mahāsukha*) și ea nu trebuie să se încheie niciodată cu o emisie seminală. *Maithuna* apare ca încoronarea unei lungi și dificile ucenicii ascetice. Neofitul trebuie să-și stăpânească la perfecție simțurile și, în acest scop, trebuie să se apropie în etape de „femeia evlavioasă” (*nāyikā*) și s-o transforme, printr-o dramaturgie iconografică interiorizată, în zeiță. Pentru aceasta, el trebuie s-o slujească pe durata primelor patru luni ca servitor, să doarmă în aceeași cameră cu ea, apoi la picioarele ei. În următoarele patru luni, continuând s-o servească la fel ca și înainte, el doarme în același pat cu ea, de partea stângă. Timp de încă patru luni va dormi de partea dreaptă, după care vor dormi îmbrățișați etc. Toate aceste preliminarii au drept scop „autonomizarea” voluptății — considerată ca unica experiență umană în măsură să realizeze beatitudinea nirvānică — și stăpînirea simțurilor, adică oprirea emisiei seminale.

În *Nāyikā-Sādhana-Tīkā* („Comentarii asupra disciplinei spirituale în tovărășia femeii”), ceremonialul este descris cu toate amănuntele sale. El cuprinde opt părți, începînd cu *sādhana*, concentrare mistică cu ajutorul formulelor liturgice; urmează *smaraṇa* („rememorarea, pătrunderea în conștiință”), *āropa*<sup>40</sup> („atribuirea altor calități obiectului”), cînd lui *nāyikā* (care începe să se transforme în zeiță) i se oferă în mod ceremonios flori; *manava* („a-ți aminti frumusețea femeii atunci cînd ea este absentă”) care este deja o interiorizare a ritualului. În cea de-a cincea etapă, *dhyāna* („meditație mistică”), femeia se așază la stînga închinătorului și este îmbrățișată „astfel încît, spiritul să se inspire”.<sup>41</sup> În *pūja* („cultul” propriu-zis) se adoră locul unde este așezată *nāyikā*, se aduc ofrande, iar femeia este îmbăiată așa cum se îmbăiază statuia unei zeițe. În acest timp, practicantul repetă mental formulele. Concentrarea atînge apogeul atunci cînd el o poartă pe *nāyikā* în brațe și o așază pe pat, repetînd formula: *Hlīng klīng kandarpa svāhā*. Împreunarea are loc între doi „zei”. Jocul erotic se realizează pe un plan fiziologic, căci el nu se încheie niciodată. Pe durata *maithunei*, yoginul și *nāyikā* sa încorporează o „condiție divină”, în sensul că ei nu experimentează doar beatitudinea, dar pot contempla în mod nemijlocit realitatea ultimă.

### „Unirea contrariilor”

Să nu uităm că *maithuna* nu trebuie niciodată să se încheie cu o emisie seminală: *boddhicitam notsrjet*, sămînța nu trebuie emisă, repetă textele.<sup>42</sup> Altfel yoginul cade sub legea Timpului și a Morții, ca orice desfrînat de rînd (cf. *Dohā-koṣa* de Kāṇha, strofa 14; *H.Y.pr.*, III, 88; etc.). În aceste practici „voluptatea” deține rolul unui „vehicul”, căci ea furnizează tensiunea maximă care abolește conștiința normală și inaugurează starea nirvānică, *samarasa*, experiența paradoxală a Unității. Am văzut deja: *samarasa* se obține prin „imobilizarea” suflului, a gîndirii și a semînței. *Dohā-koṣele* lui Kāṇha revin fără încetare asupra acestui motiv: suflul „nu coboară și nu urcă; nefăcînd nici una, nici alta, el rămîne nemișcat” (v.13). „Cel care l-a imobilizat pe regele spiritului său prin identitatea plăcerii (*samarasa*) în starea celui Nenăscut (*sahaja*) devine pe dată magician; el nu se mai teme de bătrînețe și de moarte” (v.19). „Dacă fixăm o închizătoare puternică la poarta de intrare a suflului, dacă în această întunecime îngrozitoare facem din spirit o lampă, dacă bijuteria *jinei* atinge înălțimile cerului suprem, Kāṇha o spune, obținem *nirvāna* bucurîndu-ne totodată de existență” (v.22, trad. Shahidullah).

În „identitatea plăcerii”, în experiența inexprimabilă a Unității (*samarasa*) atingem starea de *sahaja*, stare a necondiționării, a spontaneității pure. Toți acești termeni sînt de altfel dificil de tradus. Fiecare se străduiește să exprime starea paradoxală a non-dualității absolute (*advaya*), care se finalizează în *mahāsu-kha*, „Marea beatitudine”. Asemenea lui *brahman* din Upanișade și Vedānta, și Nirvānei mahayaniștilor, starea de *sahaja* este indefinibilă; nu o putem cunoaște în mod dialectic, doar experiența trăită o face perceptibilă (vezi textele din *Dohā* și din Tan-tre reproduse de S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, pp. 91 și urm.). „Lumea întrecăgă, afirmă *Hevajra Tantra*, este din esența *sahajei*, căci *sahaja* este chintesența (*svarūpa*) tuturor lucrurilor: această chintesență este nirvāna pentru cel ce posedă spiritul (*citta*) pur.” Starea de *sahaja* se „realizează” prin transcenderea dualităților; din acest motiv conceptele de *advaya* (non-dualitate) și de *yuganaddha* (principiu al unirii) dețin un rol important în metafizica tantrică. *Pañcakrama* discută îndelung conceptul de *yuganaddha*: este starea de unitate obținută în urma eliminării celor două noțiuni polare și contradictorii: *saṃsāra* (= procesul cosmic) și *nirvrti* (= oprirea completă a oricărui proces); ajungem să depășim aceste două noțiuni dîndu-ne



seama de faptul că natura ultimă a lumii fenomenale (*sam-kleśa*) este identică aceleia a absolutului (*vyavadāna*); realizăm așadar sinteza între noțiunea de existență formală și cea de non-formal etc. (text manuscris reprodus de S. Dasgupta, *op. cit.*, p. 32, n. 1).

Recunoaștem în această dialectică a contrariilor tema favorită a Mādhyamika-șilor și, în general, a filozofilor mahayaniști. Tantricul însă se interesează de *sādhana*: el vrea să „realizeze” paradoxul pe care-l exprimă toate formulele și imaginile referitoare la unirea contrariilor, vrea să parvină pe cale experimentală la starea de non-dualitate. Textele budiste au popularizat mai ales două „perechi de contrarii”: *prajñā*, Înțelepciunea, și *upāya*, Mijlocul de a o atinge; *sūnya*, Vidul, și *karuṇā*, Compașiunea. A le „unifica” sau a le „transcende” echivalează de fapt cu accesul la situația paradoxală a unui Boddhisattva: în Înțelepciunea sa, acesta nu mai vede persoane (căci, din punct de vedere metafizic, „persoana” nu există: nu există decît un agregat de cinci *skandha*) și totuși, în Compașiunea sa, Boddhisattva se străduiește să salveze persoanele. Tantrismul multiplică „perechile de contrarii”: Soarele și Luna, Śiva și Śakti, *idā* și *pīṅgalā*, etc., și după cum am văzut, se străduiește să le „unifice” prin tehnici de fiziologie subtilă și de meditație totodată. Este important de subliniat următorul fapt: oricare ar fi nivelul la care se realizează, unirea contrariilor reprezintă depășirea lumii fenomenale, abolirea oricărei experiențe a dualității.

Imaginile folosite sugerează întoarcerea la o stare primordiale de ne-diferențiere: unificarea Soarelui și a Lunii traduce „distrugerca Cosmosului” și, în consecință, întoarcerea la Unitatea originară. În Haṭhayoga efortul se îndreaptă spre obținerea „imobilității” suflului și a seminței; se vorbește chiar de o „întoarcere a seminței”, adică de un act paradoxal, imposibil de realizat într-un context fiziologic „normal”, dependent de un Cosmos „normal”; cu alte cuvinte, „întoarcerea seminței” traduce, pe planul fiziologic, „transcenderea” lumii fenomenale, accesul la libertate. Aceasta nu este decît o punere în practică a ceea ce se numește „a merge împotriva curentului” (*ujāna sādhana*), sau a procesului „regresiv” (*ultā*) al Nātha Siddha-șilor, implicînd o „inversare” totală a tuturor proceselor psihofiziologice; este, în fond, misterioasa *parāvṛtti*, atestată deja în textele mahāyanice, și care, în tantrism, desemnează și „întoarcerea seminței” (vezi Nota VI, 1). „Întoarcerea”, „regresul” implică — la cel care le realizează — aneantizarea Cosmosului și, în consecință, „ieșirea din Timp”, accesul la „nemurire”. În *Gorakṣa-vija-*

ya, Durgā (= Śakti, Prakṛti) i se adresează lui Śiva cu aceste cuvinte: „Cum se face, Stăpîne, că tu ești nemuritor, iar eu sînt muritoare? Dezvăluie-mi adevărul, Stăpîne, ca să pot deveni și eu nemuritoare!” (Texte în Dasgupta, 256 și urm.). Cu acest prilej dezvăluie Śiva doctrina Haṭhayogāi. Or, nemurirea nu se poate obține decît oprind manifestarea, deci procesul dezintegrării; trebuie mers „împotriva curentului” (*ujāna sādhana*) și regăsită Unitatea primordială, imobilă, cea care există înaintea rupturii. Este ceea ce fac haṭhayoginii unind „Soarele” cu „Luna”. Acest act paradoxal se săvîrșește concomitent pe mai multe niveluri: prin unirea lui Śakti (= *kuṇḍālinī*) cu Śiva în *sahasra-ra*, obținem inversarea procesului cosmic, regresul în starea nediferențiată a Totalității inițiale; din punct de vedere „fiziologic”, unirea Soare-Lună se traduce prin „unirea” *prāṇei* cu *apāna*, adică printr-o „totalizare” a suflurilor, pe scurt prin oprirea lor; în sfîrșit, împreunarea sexuală, prin intermediul *vajrolī-mudrei* (vezi mai sus, p. 214) realizează „întoarcerea seminței” (cf. textele în Dasgupta, pp. 274 și urm.).

După cum am văzut deja, unirea „Soarelui” și a „Lunii” se realizează prin unificarea suflurilor și a energiilor vitale care circulă prin *idā* și *pingalā*: unificarea are loc în *suṣumṇā*. Or, afirmă *Haṭhayoga-pradīpikā* (IV, 16-17), „*suṣumṇā* devoră Timpul”. Textele stăruie asupra „cuceririi Morții” și a nemuririi ce rezultă de aici pentru yoginul care „cucerește Timpul”. Oprirea respirației, suspendarea gîndirii, imobilizarea seminței – nu sînt decît formule pentru a exprima același paradox al abolirii Timpului. Am remarcat că orice efort către transcenderea Cosmosului este precedat de un lung proces de „cosmicizare” a trupului și a vieții psihomentale, căci yoginul transcende condiția cosmică pornind de la un „Cosmos” desăvîrșit. Dar „cosmicizarea”, realizată în primul rînd prin *prāṇāyāma*, modifică deja experiența temporală a yoginului.<sup>43</sup> *Kālacakra-tantra* pune în legătură inspirația și expirația cu ziua și noaptea, apoi cu perioadele de două săptămîni, cu lunile, cu anii, pentru a ajunge în mod treptat la cele mai mari cicluri cosmice. Aceasta înseamnă că, prin propriul său ritm respirator, yoginul repetă și într-un fel retrăiește Marele Tîmp cosmic, creațiile și distrugerile periodice ale Universurilor („Zilele și Noaptele” cosmice). Oprind suflul, „unificîndu-l” în *suṣumṇā*, el transcende lumca fenomenală, ajunge în starea necondiționată și atemporală în care „nu există nici zi, nici noapte”, în care „nu mai există nici boală, nici bătrînețe”, formule naive și aproximative pentru a exprima „ieșirea din Tîmp”. A transcende „ziua și noaptea” înseamnă a transcende

contrariile. În limbajul Nātha-Siddha-șilor, este resorbția Cosmosului prin inversarea tuturor proceselor de manifestare. Este coincidența timpului și a Eternității, a *bhāvei* și a Nirvānei; pe plan pur „uman”, este reintegrarea Androgenului primordial, contopirea, în propria-i ființă, a masculului și a femelci: într-un cuvânt, recucerirea plenitudinii care precede orice Creație.

Pe scurt, această nostalgie a plenitudinii și a beatitudinii primordiale este cea care animă și informează toate tehnicile conducând la *coincidentia oppositorum* în propria ființă. Se știe că aceeași nostalgie precum și simbolisme și tehnici de o uimitoare diversitate sînt atestate aproape pretutindeni în lumea arhaică (cf. lucrarea noastră *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 357 și urm.); se știe de asemenea că nenumărate ceremonii aberante își găsesc fundamentarea și justificarea teoretică în dorința de a recupera starca „paradisiacă” a omului primordial. Cea mai mare parte a exceselor, cruzimilor și aberațiilor cunoscute sub numele de „orgii tantrice” țin și ele, în ultimă instanță, de aceeași metafizică tradițională care refuză să definească realitatea ultimă altfel decît prin *coincidentia oppositorum*. Unele din aceste excese, anumite formule „populare” solidare teoriilor și metodelor tantrice vor fi examinate într-un capitol ulterior.

Dar ne mai rămîne încă de subliniat un aspect al *sādhanei* tantrice care trece în general neobservat: este vorba de semnificația particulară a resorbției cosmice. După ce a descris procesul Creației de către Śiva (I, 69-77), *Śiva-saṃhitā* descrie procesul invers, la care participă yoginul: acesta vede cum elementul Pământ devine „subtil” și se dizolvă în Apă, și cum Apa se dizolvă în Foc, Focul în Aer, Aerul în Eter etc., pînă cînd totul se resoarbe în Marele Brahman. Or, yoginul întreprinde acest exercițiu spiritual pentru a anticipa procesul de resorbție care are loc o dată cu moartea. Altfel spus, yoginul asistă deja, prin *sādhana* sa, la resorbția acestor elemente cosmice în matricile lor respective, proces declanșat în chiar clipa morții și care se continuă în primele etape ale existenței de dincolo de mormînt. *Bardo Thödol* furnizează, în legătură cu acest subiect, cîteva informații prețioase. Examinată sub acest unghi, *sādhana* tantrică este centrată pe experiența morții inițiatice — după cum și era de așteptat, orice disciplină spirituală arhaică implicînd, sub o formă sau alta, inițierea, adică experiența morții și a resurrecției rituale. În această privință tantricul este „un mort în viață”, căci el și-a trăit cu anticipație propria moarte: el este, în egală măsură, „de două ori născut”, în sensul inițiativ al termenului, căci el nu a obținut această „nouă naștere” pe plan exclusiv teoretic,

ci pe calea unei experiențe personale. Este posibil ca mare parte din aluziile la „nemurirea” yoginului, aluzii ce abundă mai ales în textele haṭhayogice, să fie în legătură cu experiențele unor asemenea „morți în viață”.

#### ADNOTĂRI

<sup>1</sup> Textul este reprodus de R.P. Chanda, *Indo-Aryan Races* (Rajshahi, 1916), vol. I, p. 137.

<sup>2</sup> *Sādhanamālā*, ed. B. Bhattacharya, I, pp. 173 și urm. Despre iconografia tantrică, vezi Nota VI, 2.

<sup>3</sup> R.G. Bhandarkar, *Report on the search for sanskrit manuscripts during the year 1883-1884* (Bombay, 1887), pp. 110 și urm.

<sup>4</sup> Editat și tradus de L. Finot, „Manuscripts sanskrits de Sādhanas” (*Journal Asiatique*, iulie-septembrie 1934, pp. 54-56, 69-71).

<sup>5</sup> Despre *mūlabandha*: *Haṭhayogapradīpikā*, III, 61-63; *Gheraṇḍa-saṃhitā*, III, 18-20; despre *mudrā*, vezi capitolul al treilea din *Gheraṇḍa-saṃhitā*, III, 14-17; *Śivasamhitā*, IV, 64-66; despre *mahābandha*, cf. *Śivasamhitā*, IV, 37-42; *H.Y.-pradīpikā*, III, 19-21; *Gheraṇḍa-saṃhitā*; despre una din cele mai importante, *sakticālanā-mudrā*, cf. *H.Y.-pradīpikā*, III, 114-118. *Śivasamhitā*, IV, 22 și urm., listă de *mudre* și descrierea celor mai importante. Cf. de asemenea, Alain Daniélou, *Yoga*, pp. 40 și urm.

<sup>6</sup> *Texte și bibliografii critice*: Nota VI, 5.

<sup>7</sup> B. Bhattacharya, *An Introduction to Esoteric Buddhism*, p. 56.

<sup>8</sup> Ed. Wogihara, pp. 272 și urm., reprodusă de S.B. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism*, p. 66.

<sup>9</sup> Unul din cele mai importante texte tantrice despre inițierea într-o *maṇḍala*, cel al lui Naḍapāda (Nāropā), se intitulează tocmai „Comentariu despre Tratatul botezului” (*Sekoddeśatīkā*).

<sup>10</sup> Despre Uttarakuru, cf. bibliografia reunită de Tucci, *Buddhist Notes*, p. 197, n. 1. Descrierea clasică a Epocii de Aur după budiști se găsește în *Mahāvastu*, I, pp. 338 și urm. Despre celelalte Paradisuri hinduse și budiste și relația lor cu Yoga, vezi mai jos, p. 355.

<sup>11</sup> Prof. Tucci interpretează acest proces misterios ca pe o integrare a inconștientului, obținută prin luarea în posesie a simbolurilor sale (*Maṇḍala*, p. 23). Or, cum „inconștientul” nu este altceva decât conștiința cosmică, „conștiința-depozit” (*alayavijñāna*), integrarea ei s-ar traduce în psihologia lui Jung prin ceea ce el numește integrarea inconștientului colectiv.

<sup>12</sup> Punem toți acești termeni între ghilimele tocmai deoarece, în acest context, ei nu sînt considerați numai în sensul lor psihologic.



<sup>13</sup> Fitz-Edward Hall, *A contribution towards an Index to the Bibliography of the Indian Philosophical System* (Calcutta, 1859), p. 15. Despre edițiile, traduceriile textelor haṭhayogice, vezi Nota VI, 8.

<sup>14</sup> Iată câteva mostre din „teoria” subiacentă: suferința este universală, ea se găsește chiar și în Ceruri (*Śiva saṁhitā*, I, 29). Omul trebuie să renunțe la fructele faptelor sale (*ib.*, I, 30) la vicii și la virtuți (I, 32) etc. Universul își are originea în *chaitanya* (I, 49) și *Māyā* (XI, 64), căci lăvara a vrut să creeze lumea, însă din dorința sa s-a născut *avidya*, mamă a falselor Universuri (I, 69); etc.

<sup>15</sup> De exemplu, *padmāsana* distruge orice boală (*Gh. raṇḍa saṁhitā*, II, 8), *muktāsana* și *vajrāsana* conferă „puteri miraculoase” (*ibid.*, II, 11-12), *mṛtāsana* liniștește frământările spiritului (II, 19), *bhujāṅgāsana* trezește *kuṇḍalinī* (II, 42-43).

<sup>16</sup> J. Filliozat, „Les limites des pouvoirs humains dans l'Inde” (*Études Carmélitaines: Limites de l'humain*, Paris, 1953, pp. 23-38), p. 33. Vezi de asemenea Nota VI, 8.

<sup>17</sup> Trei învelișuri care, de la exterior spre interior, sînt *suṣuṃṇā* propriu-zisă, *vajrā* sau *vājrinī* și *citrinī*. (Această notă și cele șase care urmează aparțin traducătorului textului, Louis Renou.)

<sup>18</sup> Organ situat „între anus și penis”, punct de origine al *nāḍī*-lor.

<sup>19</sup> Este vorba despre virful *liṅga*-ului, numit *Svayambhuliṅga*, care își are sediul în „cercul” inferior al corpului, *mūlādhāra cakra*.

<sup>20</sup> Adică în *parabindu*, „punct suprem” situat în „cercul superior”, *sahasrāra*.

<sup>21</sup> Locul marcînd accesul lui *kuṇḍalinī* către Śiva.

<sup>22</sup> Nectarul produs prin împreunarea (sexuală) a lui Śiva suprem cu Śakti.

<sup>23</sup> Punctul de plecare al *suṣuṃṇei* din *kanda*.

<sup>24</sup> Pentru o descriere mai completă, se va face referire la tratatul cel mai autorizat cu privire la doctrina *cakra*-surilor, *Ṣaṭcakra nīrūpana* (ed. și trad. de Arthur Avalon, *The Serpent Power*, London-Madras, 1919). Vezi de asemenea Nota VI, 9.

<sup>25</sup> Să nu uităm totuși că numeroase școli tantrice nu utilizează simbolismul lui *kuṇḍalinī* pentru a exprima unirea contrariilor. Vezi mai sus, p. 215.

<sup>26</sup> Lama Kasi Dawa Samdup și W.Y. Evans-Wentz, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* (trad. fr. Paris, 1938), pp. 316 și urm., 322 și urm. Vezi mai jos, pp. 280 și urm.

<sup>27</sup> Pentru a reuși, frîna limbii trebuie să fi fost în prealabil tăiată. Vezi experiența personală a lui Theos Bernard, pp. 37 și urm.

<sup>28</sup> În *Gorakṣa-saṁhitā* 90, manuscrisul de la Benares lit. *cittam* în loc de *bindur* (cf. Briggs, *op. cit.*, p. 302), la fel ca și *H.Y.pr.* II, 2: „Cînd suflul se mișcă, și spiritul se mișcă; atunci cînd suflul își încetează mișcarea, spiritul devine imobil.” Cf. de asemenea IV, 21.

<sup>29</sup> Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, pp. 480 și urm. Este remarcabil faptul că folosirea acestui stil enigmatic n-a cunoscut nici o întreru-

pere în literatura indiană modernă, de la *Caryāpada* pînă în zilele noastre; vezi *ibid.*

<sup>30</sup> L. de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux*, p. 134. Pentru echivalența vajra = lingă în *H.Y.-pradīpika*, cf. Indexul ediției Walter, s.v. *vajrakandara*.

<sup>31</sup> Shahidullah îl prezintă în mod inexact ca pe un „nihilist”: cf. *Les chants mystiques de Kaṇha et de Dohā-koṣa*, p. 14: „Kaṇha și Saraha sînt nihiști. Ca și la filozofii madhyamikas, nimic nu există, nici *nir-vāṇa*, nici *bhāva* (ființa), nici *abhāva* (neființa). Adevărul este cel Nenăscut (*sahaja*), adică vacuitatea.” Într-adevăr, Kaṇha respinge „gîndul dualității”, perechile de contrarii, condiționările – și caută ne-condiționatul (*sahaja*).

<sup>32</sup> Senart remarcă faptul că textul pare alterat. Cu toate acestea, nu se poate traduce altfel. De altminteri este vorba despre o credință foarte veche, conform căreia focul își are obîrșia în vagin; cf. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 327, n.2.

<sup>33</sup> Cf. textele în P.F. Dumont, *L'Āśvamedha* (Paris, 1929), pp. 260 și urm. Pentru elementele sexuale în ceremoniile de fertilitate agricolă, cf. J.J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, I-III (Zürich, 1937).

<sup>34</sup> Pentru fundamentarea filozofică a unirii principiilor contrare, vezi Ananda K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power, in the Indian Theory of Government* (New Haven, 1942).

<sup>35</sup> Cf. H.H. Wilson, *Sketch of the Religion Sects of the Hindus* (ed. a doua, London, 1861), p. 56.

<sup>36</sup> Se cunoaște rolul jucat de fetele din caste inferioare și de curtezane în „orgiile” tantrice (*caḥra*, roata tantrică). Cu cît fata este mai depravată și mai desfrînată, cu atît ea este mai aptă pentru rit. *Doṃbi* (spălătoreasa; în limbajul secret mai semnifică și *nairātmya*) este favorita tuturor autorilor tantrici (cf. *Caryā* lui Kāṇha, în Shahidullah, *op. cit.*, pp. 111 și urm.). „O, *doṃbi!* Tu ai întinat totul!... Unii îți spun că ești urîtă. Dar înțelepții te strîng la piept... O, *doṃbi!* Nimeni nu e mai destrăbălat ca tine!” (Shahidullah, *op. cit.*, p. 120, nota). În legendele celor 84 de *mahāsiddhā* (magicieni) traduse din tibetană de Grünwedel (*Die Geschichten der 84 Zauberer*, Baessler Archiv, 1916, pp. 137-228) întîlnim adesea „motivul” fetelor de castă inferioară, pline de înțelepciune și posedînd puteri magice, care se căsătoresc cu regi (pp. 147-148), căre știu să prepare aurul (pp. 221-222) etc. Această exaltare a femeilor de castă inferioară are mai multe cauze. Ea marchează în primul rînd reacția „populară” împotriva sistemelor ortodoxe, reacție care reprezintă totodată o contraofensivă a elementelor autohtone împotriva ideologiei castelor și a ierarhiilor introduse de societatea indo-ariană. Însă acesta nu este decît unul din aspectele problemei, cel mai puțin important. Ceea ce contează în primul rînd este simbolismul „spălătoresei” și al „curtezanei”, și trebuie ținut seama de faptul că, în conformitate cu doctrinele tantrice ale identității contrariilor, „cel mai nobil și mai prețios” se află ascuns tocmai în „cel mai de jos și mai vulgar”. (Alchimiștii occi-

dentali nu procedau altfel atunci cînd afirmau că *materia prima*, identică cu *lapis philosophorum*, se găsește pretutindeni și sub o formă inferioară, *vili figura*.) Autorii de *caryā* vedeau în *dombī* pe reprezentanta „vacuității”, adică a *Grund*-ului ne-numit și imposibil de formulat, căci doar „spălătoreasa” era liberă de orice atribut sau calificativ social, etic, religios etc. Pentru rolul femeii în tantrism în calitate de ghid spiritual, vezi W. Koppers, „Probleme der indischen Religionsgeschichte” (*Anthropos*, vol. 25-26, 1940-41), pp. 798 și urm.

<sup>37</sup> Într-o asemenea măsură încît editorul textului, dr Benoytosh Bhattacharyya, a luat precauția de a înlocui cu semne XXX termenii sexuali; cf. *Śaktisāngama Tantra*: vol.I, *Kālikhaṇḍa* (Gaekwad Oriental Series, vol.61, Baroda, 1932), vol.II, *Tārākhanda* (G.O.S., vol.91, Baroda, 1941).

<sup>38</sup> S.Lévi, *Le Nepal. Étude historique d'un royaume hindou* (Paris, 1905, vol.I, pp. 346-47. Vezi de asemenea S.Lévi despre „Mahācīna”, în *Bull.École Française Extrême-Orient*, 1905. Cf. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, pp. 179 și urm.

<sup>39</sup> Chou Yi-Liang, „Tantrism in China” (*Harvard Journal of Asiatic Studies*, VIII, pp. 241-332), pp. 327-28. Însă acest elogiu al dragostei trupești se poate explica prin importanța acordată (mai ales în mediile taoiste) tehnicilor sexuale ca mijloc de prelungire a vieții; cf. Nota VI, 12.

<sup>40</sup> *Aropa* joacă un rol important în Sahajiyā: el desemnează cea dintîi mișcare către transcendență: a nu mai vedea ființa umană în aspectele ei fizice, biologice și psihologice, ci într-o perspectivă ontologică; cf. textele în Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, pp. 158 și urm.

<sup>41</sup> „Femeia nu trebuie atinsă în vederea plăcerii trupești, ci pentru perfecționarea spiritului” precizează *Anandabhairava* (citată de Bose, *Post Caitanya Sahajiyā Cults*, pp. 77-78).

<sup>42</sup> Cf., de exemplu, *Guṇavratānirdeśā*, citată în *Subhāsitasāṅgraha* (ed. Bendall, Muséon, p. 44): *bhage līṅgaṃ pratisthāpya bodhicittam na cotsrjet*. Taoismul cunoaște și el niște tehnici similare, mai directe (cf. H. Maspéro, „Les procédés de «nourir le principe vital», dans la religion taoïste ancienne”, *Journal Asiatique*, iulie-septembrie 1937, pp. 383 și urm.). Scopul acesteia nu era însă de a obține o stare nirvānică, paradoxală, ci de a economisi „principiul vital” și de a prelungi tinerețea și viața. Uneori aceste ritualuri erotice taoiste luau proporțiile unei adevărate orgii colective (Maspéro, *ibid.*, pp. 402 și urm.): probabil vestigii ale unor vechi sărbători sezoniere. Dar orizontul spiritual specific *maithunei* este cu totul diferit de cel al orgiilor arhaice, al căror unic scop era să asigure fecunditatea universală. Vezi Nota VI, 12.

<sup>43</sup> Cf. studiul nostru, „Symbolismes indiens du Temps et de l'Éternité” (*Images et Symboles*, Paris, 1952, pp. 73-119), pp. 112 și urm.

## CAPITOLUL VII

# YOGA ȘI ALCHEMIA

### Legende despre yogini alchimiști

Vajrayāna tantrică urmărea crearea unui „corp de diamant”, incoruptibil, sustras devenirii. Haṭhayoga fortifica trupul spre a-și pregăti în vederea „transmutației” finale și a-l face apt pentru „nemurire”. Așa cum am văzut, procesele tantrice se realizau într-un corp subtil, omologat în același timp Cosmosului și panteonului, un corp divinizat deja într-o anumită măsură. Detaliu important: discipolul trebuia să contemple disoluția și creația Universului și în cele din urmă să experimenteze în sine însuși „moartea” (=disoluția) și „resurecția” (=re-creația), atât a Cosmosului, cât și a corpului său subtil (p. 231). Acest proces de disoluție și re-creație amintește de *solve et coagula* din alchimia occidentală. Ca și alchimistul, yoginul operează transformări în „substanță”, iar în India aceasta este creația lui Prakṛti sau a lui Śakti (sau a Māyei, arhetip al Magicianului). Prin urmare Yoga tantrică antrena în mod inevitabil o prelungire alchimică: pe de o parte, stăpînind secretele lui Śakti, yoginul ajunge să-i imite „transformările”, iar transmutația metalelor obișnuite în aur se înscrie destul de devreme printre *siddhi*-urile tradiționale; pe de altă parte, „corpul de diamant” al vajrāyaniștilor, *siddha-deha* haṭhayoginilor nu este lipsit de asemănare cu „corpul de Glorie” al alchimiștilor occidentali; se realizează transmutația cărnii, se construiește un „corp divin” (*divya-deha*), un „corp al Gnozei” (*jñāna-deha*), demn receptacol pentru cel care este un „eliberat” în viață (*jivanmukta*)

Solidaritatea dintre Yoga și alchimie a fost sesizată atât de primii călători străini în India, cât și de popor, care a elaborat foarte repede un întreg folclor yogico-alchimic, integrînd temele elixirului nemuririi și transmutației metalelor în mitologia Yoginului-Magician. Înainte de a examina textele alchimice propriu-zise, nu este lipsit de interes să amintim anumite observații ale călătorilor și câteva legende despre alchimiști celebri: cum se



întimplă adesea, „mitul” este mai elocvent decât realitatea istorică și ne face să pătrundem mai bine sensul profund al unui fapt istoric decât documentele care-l consemnează.

Marco Polo, referindu-se la *chugchi* (yogini), care „trăiesc 150 sau 200 de ani”, scrie: „Aceștia folosesc o băutură foarte ciudată, căci prepară o poțiune alcătuită dintr-un amestec de sulfură și mercur din care beau de două ori pe lună. Aceasta le dă, spun ei, o viață foarte lungă; și ei se obișnuiesc să ia poțiunea încă din copilărie” (Yule, *Travels of Marco Polo*, edited by H. Cordier, 1903, vol.II, pp. 365 și urm.). Marco Polo pare să nu fi acordat prea mare importanță yoginilor alchimiști. Dimpotrivă, François Bernier, care a observat mai multe secte de asceți indieni, le-a dedicat câteva pagini pătrunzătoare, care au rămas de altfel, pînă la începutul secolului al XIX-lea, principala sursă de informații cu privire la yogini și fahiri (cf. *Voyages de François Bernier, Docteur en Médecine de la Faculté de Montpellier*, Amsterdam, chez David Paul Marret, 1723, t.II, pp. 121-131). El nu a omis să consemneze cunoștințele lor alchimice: „Mai sînt și alții care se deosebesc mult față de aceștia și care sînt niște personaje ciudate; ei rătăcesc aproape tot timpul dintr-o parte într-alta; sînt niște oameni cărora nu le pasă de nimic, pe care nimic nu-i afectează; oameni ascunși care, după spusele poporului, știu nu mai puțin decât să fabrice aur și să pregătească mercurul într-un fel atît de admirabil, încît una sau două boabe luate în fiecare dimineață redau corpului o sănătate desăvîrșită și fortifică într-atîta stomacul încît digeră foarte bine, și aproape că nu putem să ne săturăm” (*op. cit.*, p. 130).

Tradiția potrivit căreia asceții indieni cunosc secretul longevității cu ajutorul drogurilor poate fi întîlnită și la istoricii musulmani: „Am citit într-o carte că unii șefi din Turkestan au trimis ambasadori purtători de scrisori pentru regi din India cu următoarea misiune: ei, șefii, fuseseră informați că în India se puteau procura niște droguri avînd proprietatea de a prelungi viața omenească și cu ajutorul cărora regele Indiei ajunge la o vîrstă foarte înaintată [...], iar șefii din Turkestan cereau să li se trimită puțin din acest drog, precum și indicațiile asupra metodei prin care rishii își păstrau sănătatea atît de mult timp.”<sup>1</sup>

După Emir Khusru, în India longevitatea se obține și prin *prāṇāyāma*. „... Prin arta lor, brāhmanii pot obține longevitatea diminuînd numărul zilnic de respirații. Un yogin care a reușit să-și reducă respirația a trăit mai mult de 350 de ani” (*Nuh Si-pihr*, „Cele nouă ceruri; sau sfere”, de Emir Khusru, tradus de Elliot, *The History of India*, vol.III, London, 1871, pp. 563-564).

Iată ce mai găsim despre yogini la același autor: „Ei pot prezice evenimentele viitoare prin suflul care iese pe nări, după cum nara dreaptă sau stîngă este mai mult sau mai puțin deschisă. Ei pot de asemenea să umfle un alt corp prin propriul lor suflu. Se află mulți oameni dintr-aceștia în munții de la granița cu Kașmirul [...]. Ei pot zbura prin aer precum găinile, oricît de necrezut ar putea să pară aceasta. Ei pot chiar să se facă nevăzuți, după cum le este voia, punîndu-și antimonu în ochi. Numai cei care i-au văzut cu ochii lor pot da crezare tuturor acestor miracole” (*op. cit.*, p. 564). Recunoaștem cea mai mare parte a *siddhi*-lor yogice, și în primul rînd puterea de „a zbura prin aer”. Să notăm, în trecere, că această *siddhi* a sfîrșit prin a fi integrată în literatura alchimică (cf. Nota VII, 1).

În literatura indiană abundă aluziile la yoginii alchimiști. „Pe cînd eram băiat tînăr, îi scria ilustrul ascet jaina Hemaçandra lui Devaçandra, o bucată de aramă, unsă cu seva unui arbust [...] și așezată în apropierea focului după indicațiile tale, s-a prefăcut în aur. Spune-ne numele acestui arbust și caracteristicile sale și alte amănunte necesare în legătură cu el.”<sup>2</sup> Dar legende alchimice se cristalizează mai ales în jurul faimosului Nāgārjuna. Desigur, acest personaj legendar, despre care vorbesc Somadeva (secolul al XI-lea) în al său *Kathāsaritsāgara* și Merutunga în al său *Prabandhacintāmaṇi*, nu este același cu ilustrul învățat mādhyamika: după cum se știe, o întregă mitologie tantrică, alchimică și magică s-a adăugat biografiei faimosului filozof: este însă important să evidențiem în ce măsură, în imaginea exemplară a lui Nāgārjuna (singura care s-a impus și care a fost păstrată de memoria colectivă), tantrismul și magia se prezentau saturate de alchimie. Citim în *Kathāsaritsāgara* că Nāgārjuna, ministru al lui Chirāyus, a reușit să prepare elixirul, dar Indra i-a poruncit să nu dezvăluie nimănui întrebuintarea sa (trad. Tawney, ed. Penzer, *Ocean of Stories*, III, pp. 257 și urm.). Somadeva, ca bun brāhman, a ținut să dovedească prestigiul lui Indra, chiar și în fața unui magician atît de puternic precum Nāgārjuna. În *Prabandhacintāmaṇi*, Nāgārjuna este creatorul unui elixir cu ajutorul căruia zboară prin aer (trad. Tawney, pp. 195–196). După alte legende, cum foamea făcea ravagii prin ținut, el a fabricat aur și l-a schimbat pe cereale importate din țări îndepărtate (vezi Nota VII, 2). Vom mai avea de altfel ocazia să vorbim despre Nāgārjuna. Să amintim însă de pe acum că în India este încă vie credința în puterea yoginilor de a transmuta metalele. Russell și William Crooke au întîlnit yogini care pretindeau că preschimbă arama în aur; ei

ziceau că dețin această putere de la unul din maeștrii lor din timpul sultanului Altamish (sau Altamsh). Oman vorbește și el despre un sādhu alchimist.<sup>3</sup> Vom vedea că prestigiile alchimice se cristalizează cu precădere în jurul celor 84 de *siddha* tantrici și că, în anumite regiuni, alchimia se confundă cu Yoga tantrică și cu magia.

### Tantrism, haṭhayoga și alchimie

În descrierea pe care o face Indiei, Albiruni insistă mai ales asupra raporturilor dintre alchimie, intinerire și longevitate. „Ei posedă o știință analoagă alchimiei și care le este proprie. O denumesc *rasāyana*, cuvânt derivat din *rasa*, „aur”. Este o artă constând în unele operațiuni bazate pe droguri și pe anumite medicamente preparate, din care cea mai mare parte sînt extrase din plante. Principiile lor refac sănătatea bolnavilor incurabili și le redau bătrînilor tinerețea; oamenii revin la vîrsta imediat următoare pubertății; părul alb devine din nou negru, se regăsește acuitatea simțurilor, agilitatea tinereții și chiar vigoarea sexuală, iar viața pămîntească a oamenilor este prelungită pînă la o vîrstă foarte înaintată. Și de ce nu? N-am menționat oare, bazîndu-ne pe autoritatea lui Patañjali, că *rasāyana* este una din metodele care duc la eliberare?” (ed. C. Sachau, *Albiruni's India*, vol. I, pp. 188-189). Într-adevăr, Vyāsa și Vācaspati Miśra, comentînd o *sūtra* a lui Patañjali (Y.S., IV, 1), unde printre mijloacele de atingere a „perfecțiunilor” era vorba și despre ierburile de leac (*ausadhi*), interpretează *ausadhi* ca pe un elixir de viață lungă, obținut prin *rasāyana*.

Unii orientaliști (A.B.Keith, Lüders) și majoritatea istoricilor științei (J. Ruska, Stapleton, Reinh. Müller, E. von Lippmann) au susținut că alchimia a fost introdusă în India de către arabi: ei invocau mai ales importanța alchimică a mercurului și apariția sa tardivă în texte. Or, mercurul este atestat în „Bower Manuscript” (secolul al IV-lea d.H., cf. Hoernle, *The Bower Manuscript*, Calcutta, 1893-1912, p. 107) și poate chiar în *Arthaśastra* (secolul al III-lea î.H.) și totdeauna în legătură cu alchimia.<sup>4</sup> Pe de altă parte, un anumit număr de texte budiste vorbesc despre alchimie cu mult înainte de influența culturii arabe. *Avatamsaka Sūtra*, care poate fi datată cu aproximatie între anii 150-350 d.H. (a fost tradusă în chineză de Sikṣānanda în 695-699), spune: „Există un suc numit Hataka. Un *liang* din această soluție poate transforma în aur o mică de *liang* de bronz.” *Mahā-*

*prajñāpāramitopadeśa* (trad. Kumārajīva în 402–405) este încă și mai categorică: „Prin droguri și incantații se poate preschimba bronzul în aur. Printr-o abilită folosire a drogurilor, argintul poate fi transformat în aur, iar aurul în argint. Prin forța spirituală un om poate preschimba argila sau piatra în aur.” Acestea nu sînt singurele texte (vezi Nota VII, 3), va fi însă suficient să cităm un pasaj din *Mahāprajñāparamitāśāstra*, importantul tratat al lui Nāgārjuna, tradus în chineză de Kumārajīva (344–413 d.H., deci cu trei secole bune înaintea avîntului alchimiei arabe, care începe cu Jābir ibn Hayyān, către 760 d.H.). Printre „metamorfoze” (*nirmāṇa*), Nāgārjuna citează o lungă listă de *siddhi* (micșorarea pînă la dimensiunile unui atom, creșterea pînă la umplerea spațiului etc.; traversarea zidurilor de piatră, mersul prin aer, atingerea cu mina a soarelui și a lunii) și pentru a încheia, transformarea „pietrei în aur și a aurului în piatră”. El adaugă pe urmă: „Mai sînt încă patru feluri de *nirmāṇa* (metamorfoze): 1) în lumea dorinței (*kāmadhātu*) substanțele (*dravya*) se pot transforma cu ajutorul ierburilor (*osadhī*), al obiectelor prețioase și al trucurilor magice; 2) ființele inzestrate cu supraștiință (*abhijñā*) pot transforma substanțele prin forța puterii lor magice (*ṛddhibala*); 3) Deva-șii, Naga-șii, Asura-șii etc., prin forța de răsplată (*vipākabala*) a existențelor lor (anterioare), pot transforma substanțele; 4) ființele răsplătite într-o existență din lumea materială (*rūpadhātu*) pot transforma substanțele prin forța concentrării (*samādhibala*; trad. fr. E. Lamote, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, pp. 382–83). De unde se impune concluzia că transmutația metalelor se putea face atît prin alchimia vegetală sau minerală și magie, cît și prin „forța *samādhi*-ului”, adică prin Yoga. Vom vedea în curînd că și alte texte atestă aceeași tradiție:

Să remarcăm numai decît că nimic nu dovedește o dependență a alchimiei indiene în raport cu cultura arabă. Dimpotrivă, întîlnim ideologia și practicile alchimice în mediile ascetice, adică acolo unde, mai tîrziu, în timpul invadării Indiei de către musulmani, influența islamică nu se exercita aproape deloc. Alchimia este în legătură cu Yoga și cu tantrismul, tradiții panindiene și arhaice. Găsim Tantrele alchimice mai ales în regiunile unde islamismul a pătruns doar foarte puțin, în Nepal și în țara tamilă (unde alchimiștii se numeau *sittar*, adică *siddha*).

Aluziile cele mai precise la alchimie și cele mai numeroase nume de *siddha* alchimiști le întîlnim indeosebi în literatura și tradițiile tantrice. *Subhāsita-saṅgraha* (ed. Bendall, p. 40, strofă începînd cu: *rasaghr̥ṣṭam yathā...*) îi acordă mercurului un



rol de seamă; *Sādhanamāla* (I, p. 350; cf. *Introducerea*, pp. 85-86) menționează *rasarasāyana* ca pe cea de a cincea *siddhi*. Un text de Siddha Carpati vorbește de procese alchimice (cf. fragmentul din *Devamanusyastotra* în Tucci, *Animadversiones Indicae*, p. 137). *Śiva-saṁhītā* (III, 54) afirmă că yoginul este capabil să fabrice aur din indiferent ce metal, frecându-l cu propriile sale excremente și urină; informație analoagă în *Yogatattva-Upaniṣad* (74) unde alchimia este cu toate acestea considerată un obstacol în calea perfecțiunii yogice. Marele tratat tantric, tradus din tibetană de A. Grünwedel sub numele *Die Geschichte der 84 Zauberer* (Baessler Archiv, V, Leipzig, 1916, pp. 137-228), ne oferă indicații asupra practicilor alchimice ale *siddha*-șilor: Karnari obține elixirul din urină (pp. 165-167) și poate transmuta cuprul în argint, iar argintul în aur (pp. 205-206); Capari cunoaște tinctura cu ajutorul căreia se fabrică aur (p. 202). Guru Vyali încearcă să prepare aurul din argint și droguri (pp. 221-222) etc. Despre un alt mare maestru tantric, Vāgīśvara-kīrti, Tāranātha scria că „produceca prin magie mari cantități din elixirul vieții pe care îl împărțea altora, astfel încât bătrînii în vîrstă de o sută cincizeci de ani și mai bine redeveneau tineri” (citată de Conze, *Le Bouddhisme*, p. 177).

Toate aceste legende și aluzii la simbioza tantrism-alchimie nu mai lasă nici o îndoială asupra funcției soteriologice a operațiunilor alchimice. Aici nu este vorba de o prechimie, de o știință embrionară, ci de o tehnică spirituală care, deși operînd asupra „materiei”, caută în primul rînd „perfecțiunea spiritului”, eliberarea și autonomia. Dacă lăsăm deoparte folclorul care a proliferat în jurul alchimiștilor (la fel ca în jurul tuturor „magicienilor”), înțelegem simetria care există între alchimistul lucrînd asupra metalelor „vulgare” pentru a le transmuta în „aur” și yoginul care lucrează asupra lui însuși străduindu-se să extragă din viața sa psihomentală, obscură și aservită, spiritul liber și autonom, participant la aceeași esență ca și aurul. Căci, în India ca și într-alte părți, „aurul este nemurirea” (*amṛtam āyur hiranyam*; *Maitrāyaṇī-saṁhītā*, II, 2, 2; *Śatapathā Br.*, III, 8, 2, 27; *Aitareya-Br.*, VII, 4, 6; etc.). Aurul este singurul metal desăvîrșit, solar, și în consecință simbolismul său se înfîlnește cu simbolismul Spiritului, al libertății și al autonomiei spirituale. Se spera la o prelungire indefinită a vieții prin consumarea de aur. Dar, după tratatul alchimic *Rasaratnasamuccaya*, înainte de a-l consuma, el trebuie purificat și „fixat” cu ajutorul mercurului (text citat de P.C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, vol. I, p. 105).

Faptul că nu este vorba de o știință empirică, de o prechimie, reiese destul de limpede dintr-un capitol din *Sarva-darśana-saṅgraha*, de Mādhava<sup>5</sup> consacrat *rasesvara-darśanei*, literal „știința mercurului”. Căci eliberarea depinde de „stabilitatea corpului omenesc” și din acest motiv mercurul, care fortifică și prelungește viața, este și el un mijloc de eliberare. Un text citat de *Sarva-darśana-saṅgraha* spune că „eliberarea rezultă din cunoaștere, cunoașterea din studiu, iar studiul nu este posibil decât pentru cel ce are un corp sănătos”. Idealul ascetului este să obțină „eliberarea în viață”, să fie un *jīvan-mukta*. *Rasa* (mercurul)<sup>6</sup> este chintesența lui Śiva; mai este denumit și *pārada*, deoarece conduce la celălalt țarm al lumii. El este în egală măsură sămînța lui Hara (=Śiva), iar *abhra* (mica) este *ovum*-ul zeiței (Gaurī): substanța produsă prin împreunarea lor îl poate face pe om nemuritor. Acest „corp glorios” a fost obținut de un mare număr de *jīvan-mukta*, printre care textele îl citează pe Carvati, Kapila, Vyāli, Kāpāli, Kandalāyana.

Mādhava insistă asupra funcției soteriologice a alchimiei. „Sistemul mercurului (*rasāyana*) nu trebuie considerat un simplu elogiu al metalului, căci el este un mijloc imediat – păstrînd trupul – de atingere a scopului suprem care este eliberarea.” Iar tratatul alchimic *Rasasiddhanta*, citat de Mādhava, spune: „eliberarea sufletului vital (*jīva*) se află expus în sistemul mercurului, o, gînditorule!” Un text din *Rasārṇava* și un altul pe care Mādhava nu-l numește (*anyatrāpi*) spun că meritul dobîndit prin vederea mercurului este egal celui dobîndit prin vederea și adorarea emblemelor falice din Benares sau din alt loc sfînt.

Ca și celelalte tratate tantrice și haṭhayogice, *Rasārṇava* debutează printr-un dialog între Bhairava (Śiva) și Zcițā: ea îi cere secretul lui *jīvan-mukti*, iar Śiva îi răspunde că acesta este rareori cunoscut chiar și printre zci. Eliberarea după moarte este lipsită de valoare (strofele 4–5). După același tratat, putem prelungi indefinit viața trupului dacă reușim să controlăm suflul (*vāyu*, literal „vîntul vital”) și să întrebuițăm mercurul. Or, aceasta amintește de Yoga Nātha Siddha-șilor, care se străduiesc să stăpînescă „vîntul vital” și să regularizeze secreția Somci: această tehnică poartă chiar numele de *somasāsa* (Dasgupta, *Obscure Cults*, 292 și urm.). Mai există și o altă categorie de asceti, Siddha-șii *Suddha mārga* (ai „căii pure”), care disting două feluri de „corpuri incoruptibile”: cel al „eliberatului în viață” (*jīvan-mukta*) și cel al lui *parā-mukta*: primul este alcătuit dintr-un fel de transmutație a Măiei, este nemuritor și deasupra oricărui proces de dezintegrare, dar el sîrșește prin a fi absorbit în „Corpul

de Lumină Pură" sau „Corpul divin”, *divya-deha* sau *jñāna-deha*; al doilea corp, fiind cu desăvârșire spiritual (*cinnmaya*), nu mai aparține materiei. În limbaj tantric, aceste două corpuri incorruptibile sînt denumite respectiv *bairava* și *sākta*. După unele texte, Nātha Siddha-șii ar face și ei distincție între *siddha-deha* și *divya-deha* (vezi Dasgupta, *Obscure Cults*, 293 și urm.).

Putem spune, în rezumat, că procesele fizico-chimice ale *rasāyanei* servesc de „vehicul” unor operațiuni psihice și spirituale.<sup>7</sup> „Elixirul” obținut de alchimie corespunde „nemuririi” urmărite de Yoga tantrică: la fel cum discipolul lucrează în mod direct asupra corpului său și a vieții sale psihomentele pentru a transmuta trupul într-un „corp divin” și a elibera Spiritul, alchimistul operează asupra materiei pentru a o converti în „aur”, adică pentru a-i accelera procesul de maturație, pentru a o „termina”. Prin urmare există o solidaritate ocultă între „materie” și corpul fizico-psihic al omului, ceea ce nu este în măsură să ne surprindă dacă ne gîndim la omologia Om-Cosmos, atît de importantă în tantrism. Din moment ce, grație procesului de „interiorizare”, se cereau rezultate spirituale riturilor și operațiunilor fiziologice, trebuia să se ajungă în mod logic la niște rezultate analoage „interiorizînd” operațiunile practicate asupra „materiei”; într-o anumite condiție spirituală, comunicațiile dintre diferitele niveluri cosmice devin posibile. Alchimistul își asumă și prelungeste tradiția arhaică — atestată de numeroase mituri și comportamente „primitive” — care considera „materia” nu doar ca fiind vie, ci mai ales ca un rezervor de forțe sacre: la fel ca pentru magicianul „primitiv” și pentru tantric, pentru alchimist se punea problema „trezirii” acestor forțe și a stăpînirii lor. Cosmosul nu era opac, inert, „obiectiv”: în ochii inițiatului, el se arăta a fi viu, călăuzit de „simpatie”. Mineralele, metalele, pietrele prețioase nu erau niște „obiecte” avînd o valoare economică determinată, ci ele încarnau forțele cosmice și, în consecință, participau la sacralitate.

### Alchimia chineză

Regăsim o situație analoagă în China. Alchimia se constituie folosind principiile cosmologice tradiționale, miturile cu privire la elixirul nemuririi și la Sfinții Nemuritori, tehnicile urmărind concomitent prelungirea vieții, beatitudinea și spontaneitatea spirituală. (Vezi starea problemei și bibliografia în Nota VII, 1.) Aurul și jadelul, prin faptul că participau la principiul cosmologic

*yang*, fereau corpul de descompunere. „Dacă se pune aur și jad în cele nouă deschizături ale cadavrului, el va fi ferit de putrefacție”, scrie alchimistul Ko Hông. Iar T'ao Hung-Ching (secolul al V-lea) face următoarele precizări: „Dacă la deschiderea unui mormint vechi, cadavrul din interior pare viu, să știți că înăuntrul și în afara corpului se găsește o mare cantitate de aur și de jad. Potrivit obiceiurilor dinastiei Han, prinții și nobilii erau îngropați cu veșmintele lor împodobite cu perle și cu cutii de jad pentru a le feri trupul de descompunere.”<sup>8</sup>

Din același motiv, vasele din aur alchimic au o virtute specifică: prelungesc viața la nesfârșit. Magicianul Li Chao-Kiun îi spune împăratului Wu Ti din dinastia Han: „Aduceți jertfă cuprului (*tsao*) și veți putea face să vină ființe (supranaturale); când veți fi făcut să vină ființele (supranaturale), pulbera de cinabru va putea fi transmutată în aur galben; când aurul galben va fi fost produs, veți putea face din el ustensile pentru a bea și a mânca și atunci veți avea o longevitate prelungită. Atunci când longevitatea vă va fi prelungită, îi veți putea vedea pe prefericiții (*hsien*) din insula P'ong-lai, aflată în mijlocul mărilor. Când îi veți fi văzut și veți fi făcut sacrificiile *fong* și *chang*, atunci nu veți mai muri.”<sup>9</sup> Cel mai celebru alchimist chinez, Pao P'u Tzu (pseudonimul lui Ko Hung, 254-334; cf. Nota VII, 5) spune: „dacă din acest aur alchimic faceți farfurii și veselă, veți trăi timp îndelungat” (trad. Waley, *Notes on Chinese alchemy*, p. 4). Pentru a fi eficient, aurul trebuie „preparat”. Aurul „fabricat” este superior celui natural.<sup>10</sup> Chinezii credeau că substanțele găsite în pământ sînt impure și că pentru a putea fi asimilate este nevoie să fie „preparate”, asemenea alimentelor (Waley, p. 18).

„Dacă pînă și iarba *chu-sheng* poate prelungi viața,

De ce să nu încerci să pui Elixirul în gură?

Aurul, prin natura sa, nu vatămă;

Astfel că dintre toate lucrurile, el este cel mai de preț.

Atunci când artistul (alchimistul) îl include în regimul său,

Durata vieții sale devine veșnică...

Atunci când pulbera aurită pătrunde în cele cinci măruntaie,

Ceața este risipită așa cum risipește vîntul norii de ploaie...

Părul alb devine iarăși negru:

Dinții căzuți cresc înapoi în locurile lor.

Bătrînul ramolit este din nou un tînăr plin de dorințe:

Bătrîna decrepită este din nou o tînără fată.

Cel a cărui înfățișare s-a schimbat și care a scăpat de pericolele  
vieții

Are demnitatea de a se numi Om Adevărat.<sup>11</sup>



Prima mențiune istorică despre alchimie este de altfel în legătură cu fabricarea aurului: în anul 144 î.H., un edict imperial îi amenință cu execuția publică pe toți cei surprinși în flagrant delict de contrafacere a aurului (text reprodus de Dubs, p. 63). După W.H. Barnes, primele referiri la alchimie pot să dateze din secolul al IV-lea sau al III-lea. Dubs crede (p. 77) că întemeietorul alchimiei chineze ar fi Tsu Yen, un contemporan al lui Mencius (secolul al IV-lea). Fie că această opinie este întemeiată sau nu, important este să facem distincție între începuturile istorice și dezvoltarea unei prechimii, a alchimiei, în calitatea ei de tehnică soteriologică: aceasta din urmă era solidară (și nu a încetat să fie pînă în secolul al XVIII-lea al erei noastre) unor metode și mitologii în mare parte taoiste, care urmăreau un cu totul alt scop decît acela de „a face aur”.

Aurul avea un caracter imperial: el se găsea în „Centrul” Pămîntului și era în raporturi mistice cu *chue* (realgar sau sulfură), cu mercurul galben și cu Viața viitoare („Izvoarele Galbene”). Astfel este el înfățișat într-un text din anul 122 î.H., *Huai-nan-tzu*, unde găsim de asemenea atestată credința într-o metamorfoză grăbită a metalelor (fragment tradus de Dubs, pp. 71-73). Este posibil ca acest text să provină de la școala lui Tsu Yen, dacă nu chiar de la Maestrul însuși (*ibid.*, p. 74). Credința în metamorfoza naturală a metalelor era destul de veche în China, și o regăsim în Annam, în India, în Insulinde. Țăranii din Tonkin spun: „Bronzul negru este mama aurului”. Aurul este generat în mod natural de bronz. Dar pentru a se produce această transmutație, bronzul trebuie să petreacă un timp suficient de îndelungat în măruntaiele pămîntului. „Anamiiții sînt convinși că aurul găsit în mine s-a format acolo lent de-a lungul secolelor, și că dacă am fi săpat pămîntul la început, am fi descoperit bronz în locul în care astăzi găsim aur” (J. Przyluski, *L'Or*, p. 3). Alchimistul nu face decît să accelereze creșterea metalelor: asemenea colegului său occidental, alchimistul chinez contribuie la opera Naturii grăbind ritmul Timpului. Nu trebuie însă să uităm că transmutația metalelor în aur prezintă în aceeași măsură un aspect „spiritual”: aurul fiind metalul imperial, „perfect”, „eliberat” de „impurități” — operația alchimică urmărește implicit „desăvîrșirea” Naturii, adică, în ultimă instanță, absolvirea și libertatea ei. Gestația metalelor în măruntaiele Pămîntului se supune aceluiași ritmuri temporale care-l „leagă” pe om în condiția sa trupească și decăzută: a grăbi creșterea metalelor prin opera alchimică echivalează cu a le absolvi de legea Timpului; în mod analog, yoginul și tantricul se eliberează, prin niște

tehnici adecvate, de condiția lor temporală și cuceresc „nemurierea”. Să reamintim sentința vedică: aurul înseamnă nemurire.

Aceasta explică de ce operațiile alchimice se află întotdeauna în legătură cu eliberarea de Timp. În China este evidentă solidaritatea dintre „prepararea aurului”, obținerea „leacului nemuririi” și „evocarea” Nemuritorilor: Luan Tai se înfățișează înaintea împăratului Wu și îl asigură că poate înfăptui aceste trei miracole, dar el nu reușește decât să-i „materializeze” pe Nemuritori (Sse-ma-Tsien, *Mémoires*, trad. Chayannes, III, p. 479). Un alt personaj celebru, Liu Hsiang (79–8 î.H.) pretinde că „face aur”, dar dă și el greș (texte în Dubs, p. 74). Cîteva secole mai tîrziu Pao Pu'tzu (Ko Hung) încearcă să explice eșecul lui Liu Hsiang spunîndu-ne că el nu posedă „adevărata medicină” („piatra filozofală”), că nu era pregătit spiritual (căci alchimistul trebuie să postească o sută de zile, să se purifice cu parfumuri etc.). Nu putem efectua transmutația într-un palat, adaugă Pao Pu'tzu: trebuie să trăim în singurătate, despărțiți de profani. Cărțile nu sînt de ajuns; ceea ce se găsește în cărți nu le folosește decât începătorilor, restul este secret și se transmite exclusiv pe cale orală etc.<sup>12</sup>

Căutarea elixirului este legată de căutarea insulelor îndepărtate și misterioase, unde trăiesc „Nemuritorii”: a-i întîlni pe Nemuritori înseamnă a depăși condiția umană și a participa la o existență atemporală și beatifică. Este foarte posibil ca numeroase expediții întreprinse pentru găsirea „Insulelor supranaturale” să fi dus la descoperiri geografice — căutarea „Paradisului” sau a „Insulelor Fericiților” nu s-a aflat oare, în Occident, la originea marilor descoperiri geografice de dincolo de Ocean? Nu trebuie uitat nici faptul că la baza unor asemenea întreprinderi s-a aflat întotdeauna mitul, imaginea primordială a unui teritoriu paradisiac, sustras Timpului, unde trăiau „desăvîrșiții” și „nemuritorii” (în alte medii culturale întîlnim Śvetadvīpa — despre care vezi Nota VII, 1 — Insula Fericiților, Avallon etc.). Căutarea Nemuritorilor din insulele îndepărtate i-a preocupat pe primii împărați din dinastia Tsîn (219 î.H.: Sse-ma-tsien, *Mémoires*, II, 143, 152; III, 437) și Împăratul Wu din dinastia Han (în anul 110 î.H.: *ibid.*, III, 499; Dubs, p. 66) Nostalgia unui teritoriu mitic unde se găsește „leacul nemuririi” mai subzistă încă în Evul Mediu: „Insulelor supranaturale situate în mijlocul Mării orientale” li s-au substituit niște țări îndepărtate, însă la fel de minunate: Indiile, Asia occidentală. Împăratul T'ai Tsung (secolul al VII-lea) avea la curtea sa un brăhman cu numele de Nārāyanaswamin, pe care Wang Hsuan-ts'e îl chemase din In-

dia în anul 648 (Waley, p. 23). Acest alchimist era specializat în arta de a prelungi viața. În 664–65, călugărul budist Hsuan-chao a primit de la Kao-Tsung ordinul de a-l aduce din Cașmir pe un magician numit Lokāditya, despre care se spunea că posedă elixirul vieții.<sup>13</sup> Genghis-Han poruncește în anul 1222 alchimistului taoist Ch'ang-ch'un să vină pînă la Samarkand. Întrebat de Genghis-Han dacă posedă elixirul vieții<sup>14</sup>, Ch'ang-ch'un răspunde cu franchețe: „Posed mijloace de a proteja viața (talismane împotriva influențelor nefaste), dar nu elixirul nemuririi.”

Cu începere de la o anumită dată, autorii fac distincție între alchimia ezoterică și alchimia exoterică. Peng Hsiao, care a trăit la sfîrșitul secolului al IX-lea și în prima jumătate a celui de al X-lea, a făcut în comentariul său la tratatul *Ts'an T'ung Ch'i* o distincție netă între alchimia exoterică, care se ocupă de substanțele concrete, și alchimia ezoterică, care nu folosește decît „sufletele” acestor substanțe (Waley, *op. cit.*, p. 15). Deosebirea fusese făcută deja cu mult timp înainte de către Hui-ssu (515–577 d.H.). Alchimia „ezoterică” este expusă cu claritate în *Tratatul despre Dragon și Tigrul* de Su Tung-P'o, scris în anul 1110 d.H. Metalele „pure”, transcendente sînt identificate cu diferitele părți ale corpului, iar procesele alchimice, în loc să fie realizate în laborator, se desfășurau în trupul și conștiința experimentatorului. Su Tung-P'o afirmă: „Dragonul este mercurul, El este sămînță și sînge. Vine de la rinichi și este păstrat în ficat [...]. Tigru este plumbul. El este suflu și forță corporală. Iese din spirit și este păstrat de plămîni [...]. Cînd spiritul se mișcă, suflul și forța acționează în același timp cu el. Cînd rinichii se umplă, sămînța și sîngele curg în același timp cu ei.”<sup>15</sup> Așa cum în India alchimia s-a integrat Yogăi tantrice, în China ea a rămas întotdeauna solidară cu tehnicile taoiste. Din această cauză, ritmarea suflului — atît de importantă în mediile taoiste (pp. 71 și urm.) — face parte din disciplina alchimistului. Pao Pu'tzu scrie: „începînd să se deprindă cu o respirație corectă, practicantul trebuie să inhaleze aerul pe nas (strîngîndu-l între două degete) și să-și numere în minte bătăile inimii. Atunci cînd a numărat 120 de bătăi de inimă, el trebuie să exhaleze aerul pe gură. Scopul urmărit în această metodă de respirație este ca urechile să nu mai perceapă zgomotul inhalării, nici pe cel al exhalării [...]. Printr-o practică gradată, el trebuie să mărească intervalul de oprire a respirației [...] pînă la c mie de bătăi de inimă. Cînd un bătrîn ajunge la acest stadiu, el se va transforma într-un om tînăr...” (trad. Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, pp. 47–48).

### Alchimia, tehnică spirituală

Nu vom aborda aici studiul „originilor” alchimiei chineze: fie că ele se află în legătură cu căutarea „aurului”, a „leacului nemuririi” sau (așa cum crede Waley, pp. 18-19) a cinabrilui artificial, caracterul simbolic și sacru al acestor substanțe este evident. (Culoarea roșie reprezintă principiul vital, singele: cina-brul prelungea viața, de aici prezența sa în morminte începând cu timpurile preistorice.) Trebuie ținut seama în egală măsură și de simbolismul și caracterul sacru al metalurgiei, tehnică secretă cu ajutorul căreia se „coceau” mineralele și se „purificau” metalele și pe care alchimia o prelungea, căci și ea grăbea „desăvârșirea” metalelor. (Despre „secretele metalurgiei” și legăturile cu alchimia, vezi Nota VII, 5.) Se poate ca, începând de la o anumită dată, alături de operațiunile alchimice să se fi dezvoltat o chimie rudimentară, și ea să fi sfârșit prin a deveni o știință empirică, bazată exclusiv pe observație și experiență. Este posibil: Trebuie însă să ne ferim a confunda aceste două tipuri de experiment: alchimic și prechimic. Nimic nu dovedește că alchimiștii erau interesați de fenomenele chimice. F. Sherwood Taylor scrie referitor la alchimiștii alexandrini: „Toți cei care au întrebuințat sulful nu se poate să nu fi remarcat fenomenele curioase care se produceau după topirea sa urmată de încălzirea lichidului. Or, cu toate că sulful este menționat de sute de ori, nu se face niciodată aluzie la vreo caracteristică oarecare a sa, excep-tînd acțiunea asupra metalelor. Aceasta contrastează într-o asemenea măsură cu spiritul științei grecești clasice, încît ne duce la concluzia că alchimiștii nu erau interesați de fenomenele naturale care nu serveau scopurilor lor [...]. Nu vom găsi în alchimie începutul vreunei științe [...]. Niciodată alchimistul nu utilizează procedeele științifice.”<sup>16</sup>

Idealul alchimiei a supraviețuit chiar și în Europa, pînă în secolul al XVIII-lea: era credința că omul poate colabora la opera Naturii: „Ceea ce natura a înfăptuit la începuturi putem înfăptui și noi, întorcîndu-ne la metoda pe care a urmat-o. Ceea ce ea poate că încă mai face, cu ajutorul veacurilor, în singurătățile sale subpămîntene, noi o putem determina să încheie într-o clipă, ajutînd-o și punînd-o în niște condiții mai bune. Tot așa cum facem pîinea, am putea face și metalele.”<sup>17</sup>

Legăturile dintre Yoga și alchimie pot fi înțelese dacă se ține seama de caracterul soteriologic al acestor două tehnici: și una și cealaltă experimentează asupra „sufletului” servindu-se de corpul omenesc ca de un laborator: se urmărește „purificarea”



„perfecțiunea”, transmutația finală. Această solidaritate dintre cele două metode de experimentare — alchimică și „mistică” — este întilnită și într-altă parte. Se cunosc raporturile intime care existau între simbolismul purificării ascetice a sufletului și cel al căutării alchimice la cei mai vechi sufi (în sensul de „posesori și experimenterii ai procedurii secret și misterios al transmutației”, sens care este foarte vechi), precum Jābir ibn-Hayyān, Sā'ih'Alawī și Dhou'1 Noūn Misrī. Așa cum observă Massignon, „din punct de vedere literar se impunea *a priori* afinitatea dintre aceste două drame legendare ale experienței umane, cea a științei și cea a misticii; între alchimistul în căutarea unui elixir, apă a Tineretii, agent al transmutației universale — și ascetul în căutarea unui Spirit, instrument al sanctificării.”<sup>18</sup>

În India, tendința Yogăi de a asimila toate tehnicile concrete nu putea neglija un experiment atât de limpede precum cel al alchimiei. Osmoza dintre aceste două științe spirituale este în anumite momente desăvârșită: ambele se opun căii pur speculative, cunoașterii pur metafizice; ambele lucrează asupra „materiei vii” pentru a o transmuta, adică pentru a-i modifica regimul ontologic; ambele urmăresc eliberarea de legile Timpului, adică „deconținerea” existenței, cucerirea libertății și a beatitudinii, pentru a spune totul, „nemurirea”.

#### ADNOTĂRI

<sup>1</sup> Tradus de Elliot, *The History of India as told by its own Historians* (vol. II, London, 1869, p. 174). Legenda despre o plantă din Indii cu ajutorul căreia se poate dobîndi viața veșnică este cunoscută în Persia încă de pe timpul regelui Chosrôes (531-578); cf. Reinaud, *Mémoire sur L'Inde* (Paris, 1849), p. 130. Găsim astfel referiri la băutura nemuririi în *Jāta ka*, însă această băutură probabil că se leagă mai curînd de legenda ambroziei decît de alchimie.

<sup>2</sup> *Prabandhacintāmaṇi*, trad. C.H. Tawney, Calcutta, 1901, p. 147; cf. *ibid.*, p. 173: un călugăr obține un elixir care transmuta în aur tot ceea ce atîngea. Autorul este călugărul jaina Merutunga (secolul al XIV-lea), care a scris de asemenea un comentariu despre tratatul alchimic *Rasādhyāya*; cf. A.B. Keith, *A History of Sanskrit Literature*, p. 512. Pe tema „omului de aur”, vezi *Prabandhacintāmaṇi*, p. 8; Hertel, *Indische Märchen* (Jena, 1921), p. 235. Legenda pietrei filozofale în Indii se gă-

sește și în *Ain i Akbari* de Abdul Fadh'l Allāmi (1551-1602), trad. Blochmann și Jarret (Calcutta, 1873), vol. II, p. 197.

<sup>3</sup> E.V. Russell și Rai Bahadur Hiralal, *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India* (London, 1916), vol. II, p. 398; W. Crooke, *Tribes and Castes of the N.W. Provinces* (Calcutta, 1898), vol. III, p. 61; J.C. Oman, *The Mystics, Ascetics and Saints of India* (London, 1903), pp. 59 și urm.

<sup>4</sup> După Reinh. Müller și E. von Lippmann (*Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, II, p. 179), termenul *rāsa*, în „Bower Manuscript” nu s-ar referi la mercur; dar problema nu este încă soluționată. Despre mercur și alchimie în *Arthaśāstra*, cf. R.V. Patvardhan, *Proceedings of I Oriental Congress*, Poona, 1919, vol. I, p. CLV; Winternitz, *Some Problems of Indian Literature* (Calcutta, 1925), p. 101.

<sup>5</sup> Ediția Anandāshrama Series (a doua reimprimare), pp. 48-53; trad. Cowell și Gough (ed. IV, London), pp. 137-144.

<sup>6</sup> Mercurul era considerat de anumite Tante ca principiu generator, și sînt date aici niște indicații pentru a-i face lui Śiva un falus de mercur; cf. P.C. Ray, *op. cit.*, vol. I, *Introduction*, p. 79.

<sup>7</sup> Această tradiție a alchimiei ar mai număra încă și astăzi adepți în India. Cf. C.S. Narayanaswami Aiyar, *Ancient Indian Chemistry and Alchemy of Chemico-philosophical Siddhānta-System of the Indian Mystics* (Madras, The Third Oriental Conference, 1925).

<sup>8</sup> B. Laufer, *Jade, a study in Chinese Archeology and Religion* (Field Museum, Chicago, 1912), p. 299. Vezi de asemenea J.J.M. de Groot, *The Religious System of the Chinese* (Leiden, 1892) I, 269; J. Przyluski, „L'Or, son origine et ses pouvoirs magiques” (*Bull. École Fr. Ext. Or.*, XIV, 1914, pp. 1-17), p. 8.

<sup>9</sup> Reproducem traducerea lui Édouard Chavanner, *Les Mémoires historiques de Se-ma-Ts'ien*, vol. III, partea a doua (Paris, 1899), p. 465. Textul este tradus și de Waley, *op. cit.*, p. 2, Johnson, *Chinese Alchemy*, pp. 76-77 și Dubs, *Beginnings of Alchemy*, pp. 67-68.

<sup>10</sup> Aurul produs prin procesul de sublimare și transmutație alchimică posedă o vitalitate superioară, prin mijlocirea căreia se putea obține mîntuirea și nemurirea. Se încerca găsirea, cu ajutorul alchimiei, a aurului avînd calitatea transcendențială care să permită spiritualizarea corpului omenesc. Cf. Laufer, *Isis*, 1929, p. 331.

<sup>11</sup> *Ts'an Tung Ch'i*, cap. XXVII, trad. Waley, Note, p. 11; trad. Lu-Ch'iang Wu, p. 240-241. *Ts'an Tung Ch'i*, lucrarea alchimică atît de populară a lui Wei Po-Yang (un pseudonim în „stilul” Lao Zi, floruit 120-150 d.H.) semnifică „Unirea corespondențelor compuse”. Asupra acestui tratat vezi *An ancient Chinese treatise*, pp. 212-216; Johnson, *A study of Chinese Alchemy*, p. 133.

<sup>12</sup> Vezi rezumatul făcut de Dubs, pp. 79-80, și textele traduse de T. L. Davis și K.F. Chen, *The Inner Chapters of Pao-p'u-tzu* (*Isis*, 74, 1940-42, pp. 287-325). Despre preliminariile ascetice și spirituale ale operațiunilor alchimice, cf. de asemenea fragmentele din *Ts'an Tung-Ch'i* de Wei

Poyang, traduse de T. L. Davis și Lu-Ch'iang Wu, *Chinese Alchemy* (*The Scientific Monthly*, 1930), pp. 230, 231, 234.

<sup>13</sup> Ed. Chavannes, *Mémoires sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident* (Paris, 1894), p. 21.

<sup>14</sup> Arthur Waley, *The Travels of an alchemist. The journey of the taoist Ch'ang-ch'un from China to the Hindukush at the summons of Chingiz-Khan* (London, 1931), p. 131.

<sup>15</sup> Citat de Waley, *Notes on Chinese Alchemy*, p. 15; cf. de asemenea Lu'Ch'iang Wu și T.L. Davis, *An ancient Chinese treatise on Alchemy*, p. 225 (cap. LIX din *Ts'an Tung Ch'i*).

<sup>16</sup> F. Sherwood, Taylor, „A Survey of Greek Alchemy” (*The Journal of Hellenic Studies*, 1930, vol. 50, pp. 109-139), p. 110.

<sup>17</sup> Jean Reynaud, *Études encyclopédiques*, t.IV, p. 487, citat de A. Daubrée, „La génération des minéraux métalliques dans la pratique des mineurs du Moyen Age, d'après le *Bergbüchlein*” (*Journal des Savants*, 1890, pp. 379-392; 441-452).

<sup>18</sup> L. Massignon, *Al Hāllaj, Martyr mystique de l'Islam* (Paris, 1922), vol.II, p. 931. Despre alchimie, în legăturile ei cu gnoza ismaeleană, vezi Henri Corbin, „Le livre du Glorieux de Jābir ibn Hayyān. Alchimie et Archétypes” (*Erano-Jahrbuch*, XVIII, Zürich, 1950, pp. 47-114).

CAPITOLUL VIII  
**YOGA ȘI INDIA ABORIGENĂ**

**Căile libertății**

Am putea distinge, în această grandioasă sinteză spirituală care este tantrismul, elemente avînd origini și răsunete diferite: pe de o parte, moștenirile cultului vedic și ale brahmanismului, inovațiile *Bhagavad-Gîtei* și curente sectare, pe de altă parte, aporturile budismului medieval, ale alchimiei și ale spiritualităților autohtone. Am văzut rolul capital pe care l-au jucat tehnicile yogice în sinteza tantrică: grație lor, niște niveluri de experiență atât de eterogene ca, de exemplu, iconografia, sexualitatea și alchimia au fost omologate și integrate, sfîrșind prin a constitui planuri echivalente ale unui același itinerar spiritual. La fel ca în sintezele precedente (Epopoea, *Bhagavad-Gîtā* etc.), baza noilor valorizări au furnizat-o disciplinele specific yogice — stăpînirea suflului și metodele de meditație. Acest proces de integrare și-a urmat cursul, într-o măsură mereu sporită, chiar și după triumful tantrismului, decadența budismului vajrāyana și invazia Islamului. Nu avem pretenția de a-i expune aici istoria, uncori extrem de încilcîtă, căci ea privește aproape toate sectoarele vieții religioase și culturale a Indiei. (Vom aminti doar că diferitele forme de Yoga — devoțională, mistică, erotică sau „magică” — au exercitat o influență esențială asupra nașterii literaturilor vernaculare și, de o manieră generală, asupra formării spiritului Indiei moderne.) Ne propunem să arătăm, printr-o serie de exemple alese din mediile cele mai diferite (folclor, devoțiune populară, secte, superstiții etc.), valorizările multiple și contradictorii ale Yogăi la toate aceste niveluri culturale. Această scurtă anchetă o vom extinde asupra unor straturi din ce în ce mai excentrice și mai arhaice, pentru a îngloba în cele din urmă o bună parte din protoistoria Indiei. Investigația va fi instructivă: vom vedea că „yoginul” și *sannyāsīn*-ul pot adopta nenumărate înfățișări, de la vrăjitorul și fahirul vindecători și înfăptuitori de „miracole” pînă la asceții cei mai nobili și la misticii cei mai elevați, trecînd prin magicienii canibali și *vāmācarī* extremiști.



Dacă yoginii au putut fi confundați cu toate aceste tipuri de comportament magico-religios, este din cauză că toate tehnicile spirituale indiene participă într-un fel sau altul la Yoga. În mediile populare, yoginii au fost considerați dintotdeauna ca niște magicieni redutabili, înzestrați cu puteri supraomenești.<sup>1</sup> În pofida rezervelor lui Patañjali și ale altor forme de Yoga cu privire la *siddhi*, asimilarea yoginului cu magicianul era aproape inevitabilă. Căci spiritele neavertizate puteau face cu ușurință confuzie între *eliberare* și *libertatea absolută*, între *jīvan-mukta* și magicianul „nemuritor”, care avea acces la toate experiențele, fără a le suporta consecințele karmice. Vom vedea în cele ce urmează câteva exemple de asemenea confuzii în legătură cu Gorakhnāth și Nātha Siddha-șii. Putem înțelege fenomenul dacă ne gândim că libertatea se manifestă sub nenumărate aspecte, adesea antisociale; un om liber nu se mai simte legat de legi și prejudecăți, el se plasează în afara oricărei etici și a oricărei forme sociale. „Excesele” și „aberațiile” ale căror ecouri se fac legendele despre *vāmācarī*, atrocitățile și crimele *kāpālīka*-șilor și ale *aghorī*-lor sînt tot atîtea dovezi, pentru sensibilitatea indiană, ale unei libertăți totale cîștigate asupra condiției umane și în afara societății. Să nu uităm că, pentru gîndirea indiană, condiția umană „normală” este echivalentul sclaviei, al ignoranței și al suferinței: libertatea, cunoașterea, beatitudinea sînt inaccesibile atîta timp cît această „normalitate” nu este nimicită — și aceeași premisă fundamentează metafizic toate excesele și aberațiile, care constituie și ele mijloace eficiente pentru abolirea condiției umane. Să nu întîrziem a spune că, în India, extremiștii au rămas întotdeauna o minoritate, că marile curente spirituale nu au încurajat niciodată asemenea manifestări în care nihilismul rivaliza cu turpitudinea, că cinicii, libertinii, adepții „școlilor teribile” au trăit în cea mai mare parte a timpului la marginea ascezei și a misticii indiene. Însă toate interpretările literale ale transcenderii condiției umane erau justificate prin ideologii respectabile, atît hinduiste, cît și mähāyāniste.

Pe de altă parte, asemenea excese, asumate în numele unei doctrine a mîntuirii, deschideau calea unor sincretisme aproape inevitabile cu rituri preluate de la niveluri spirituale inferioare și cu comportamente ale grupurilor subalterne: tantrismul sfîrșește prin a integra marea și mica magie populară, Yoga erotică încurajează ieșirea la suprafață a cultelor orgiastice secrete și a maniacilor licențioși, care, fără prestigiul *maithunei* tantrice și al tehnicilor hațhayogice, și-ar fi urmat mai departe existența lor obscură la marginea societății și a vicții religioase comunita-

re. Asemenea oricărei gnoze și oricărei mistici care se răspîndesc și triumfă, Yoga tantrică nu reușește să evite degradarea o dată cu pătrunderea în straturi sociale tot mai largi și mai excentrice. Deoarece practicarea unei Yoga integrale nu este întotdeauna posibilă, acestea se vor mulțumi cu imitarea anumitor aspecte exterioare, iar unele detalii tehnice vor fi interpretate cuvînt cu cuvînt. Este riscul oricărui mesaj spiritual asimilat și „trăit” de niște mase lipsite de o inițiere prealabilă. Din perspectiva indiană, acest fenomen de degradare corespunde mișcării de cădere accelerată de la finele ciclului: pe durata *kali-yugāi*, adevărul este îngropat în tenebrele ignoranței. Din această cauză apar neîncetat noi Maeștri care readaptează doctrina atemporală la slabele posibilități ale unei omeniri decăzute. Vom vedea însă, în legătură cu Gorakhnāth și cu cei 84 de *siddha*, că mesajul mereu reinnoit al noilor Maeștri suferă eroziunea maselor (căci apariția maselor constituie nota caracteristică a *kali-yugāi*) sfîrșind prin a se degrada și a fi dat uitării; mai exact, la un anumit nivel „popular”, orice Maestru spiritual sfîrșește prin a se confunda cu imaginea arhetipală a Marelui Magician, a „cliberatului în viață”, posesor al tuturor *siddhi*-lor.

### Aghorī, kāpālika

Un aspect ni se pare important în acest proces spiritual: degradarea unei ideologii datorită neînțelegerii simbolismului pe care îl vehiculează. Iată un exemplu: se cunoaște rolul cimitirului (*śmaśāna*) și al meditației stînd pe cadavre în numeroase școli ascetice indiene. Simbolismul este frecvent evidențiat în texte: cimitirul reprezintă totalitatea vicji psihomentele hrănite de conștiința Eului; cadavrele simbolizează diferitele activități senzoriale și mentale. Așezat în centrul experienței sale profane, yoginul arde activitățile care o alimentează în același fel în care sînt arse cadavrele în cimitir. Meditînd într-un *śmaśāna*, arderea experiențelor egoiste se înfăptuiește într-o manieră și mai directă: ne eliberăm în același timp de frică, evocăm demonii teribili și ni-i supunem.

Or, există o clasă de asceți și vaiți, Aghorī sau Aghorapanthī, care au interpretat materialmente acest simbolism al „cimitirului” și al „cadavrelor”. Numele lor a fost tradus prin „non-terifiant” (*a-ghora*); *aghorapanthī* ar fi cei care urmează calea (sau cultul) lui Śiva sub această formă. Raporturile cu tantrismul sînt evidente. Aghorī mănîncă din craniile omenești, bîntuie cimi-

țirele și la sfârșitul secolului al XIX-lea încă mai practicau canibalismul: Crooke citează cazul unui aghorî din Ujjain care, în 1887, a mâncat un cadavru pe o movilă funerară (vezi Nota VIII, 1). Ei se hrăneau cu tot soiul de gunoaie și cu orice fel de carne, în afara celei de cal. Aceste practici ei le justificau zicînd că toate gusturile și inclinațiile naturale ale omului trebuie distruse, că nu există nici bine, nici rău, nici agreabil, nici dezgustător etc. Așa cum excrementele umane fertilizează un sol steril, tot astfel și asimilarea oricărui murdării fertilizează trupul și face spiritul capabil de orice meditație (Barrow, *On Aghoris*, p. 222). Pentru ei nu există deosebiri între caste sau religii; părinții sînt doar simple accidente (*ibid.*, p. 223). Aghorî se împart în două branșe: *shuddh* (cei puri) și *malin* (cei murdari). Cit despre cult, unii mărturisesc că o adoră pe Sitalā Devi, alții pe Parnagiri Devi<sup>2</sup>, iar alții pe Kālī. Oricare șaiva, din oricare castă, poate deveni *aghora*. După Barrow, chiar și jaina-șii sînt admiși, dar nu și vișnuiții (*ibid.*, p. 210). Ei nu adoră imagini. În afară de Dumnezeu, nu-l respectă decît pe *guru* (*ibid.*, p. 233). Celibatul este obligatoriu. Duc o viață de vagabonzi, iar un discipol (*chela*) nu poate deveni *guru* decît la 12 ani după moartea maestrului său spiritual. Fiecare *guru* are întotdeauna un cîine în preajmă. Cadavrele nu sînt îngropate întinse, ci așezate și cu picioarele încrucișate (vezi mai jos, p. 363).

Acești *aghorî* nu sînt decît succesorii unui ordin ascetic mult mai vechi și mai răspîndit, *Kāpālika* sau „purtătorii de crani”. *Maitrāyaṇi Upaniṣad* (VII, 8) menționează deja un *kāpālīn*; o inscripție din prima jumătate a secolului al VII-lea îi numește pe zeul Kāpāleśvara și pe asceții săi (Bhandarkar, *Vaiṣṇavism*, *Śaivism*, p. 118; cf. *Brahmasūtra*, II, 2, 37). *Kāpālika*-șii îl venerau pe Śiva sub aspectul său de Mahākala (Marele Distrugător) și Kāpālabhṛt (purtătorul de craniu). Ei se asemănau mult cu *vāmācarī* tantrici, însă împingeau pînă la extrem practicile orgiastice și cruzimea rituală. Începînd cu secolul al VI-lea, aluziile se înmulțesc: *Daśakumāracarita* în secolul al VI-lea, Hsiuen-Tsang care l-a întîlnit în timpul călătoriei sale în India (630-645), Bhavabhūti (secolul al VIII-lea) care prezintă în drama sa *Mālatī-Mādhava*, pe un *kāpālika* numit Aghoraghanta, alături pe punctul de a o sacrifica pe fecioara Mālatī zeiței Cāmundī. Un episod similar în *Prabohda Chandrodāya*, care a fost jucată în 1065: autorul este un *sannyasi* cu numele de Kṛṣṇamiśra care pare să-i fi cunoscut bine pe *kāpālika*. Iată ce spune unul dintre ei: „Colierul și podoabele mele sînt făcute din oșeninte ome-nești. Locuiesc înconjurat de cenușa morților și mîninc din cra-

ni [ ... ]. Bem licoarea din cranii de brahmani; focurile noastre sacre sînt alimentate cu creiere și plămîni ai unor oameni, amestecate cu carnea lor, și-l împăcăm pe Zeul Teribil (Mahā Bhāirava) cu victime omenеști stropite cu singele proaspăt care țîșnește din rāni făcute în grumazul lor [ ... ]. Puterea religiei noastre este atît de mare încît le poruncesc lui Hari-Hara și celor mai mari și mai bătrîni dintre zci; opresc cursa planetelor pe Cer; scufund sub Ape Pămîntul cu munții și orașele sale, iar apele le beau într-o clipită [ ... ]. Cel care se aseamănă zeilor, care are discul Lunii drept pieptene și care, cu desfătare, îmbrățișează femei la fel de frumoase ca Pārvatī, acela cunoaște beatitudinea supremă ... ”

*Kāpālika* este însoțit, în *Prabodha Chandrodāya*, de o *kāpālīnī*: îmbrăcată ca și el, *kāpālīni* cu sîni grei dansează cu el sub îndrumarea lui Bhāirava. Nu încapе nici o îndoială cu privire la riturile licențioase ale *kāpālīka*-șilor: „cele opt mari *siddhi* pot fi obținute fără a renunța la plăcerile ce decurg din organele de simț.” Rāmānuja, care distinge două categorii de *Kāpālīka*, una extremistă, cealaltă moderată, subliniază raporturile lor cu tehnicile sexuale (*Śrībhāsyā*, II, 2, 35, 38). El le atribuie *Kāpālīka*-șilor aceste cuvinte: „Cel care cunoaște adevărata natură a celor șase *mudre*, care înțelege pe cea mai înaltă dintre *mudre*, acela, meditîndu-se pe sine ca fiind așezat în poziția *bhagāsana* (adică vizualizîndu-se așezat pe *pudendum muliebre*), atinge Nirvāṇa.”

Atît călătorii europeni în Indii, cît și *Dabistān*-ul îi confundă pe *Kāpālīka* și *Aghorī* cu *yogīnī* în general. Descrierea din *Dabistān* este cît se poate de expresivă: „Anumiți membri ai acestei secte (a „*yogīnī*lor”) își amestecă excrețiile, și după ce le-au filtrat printr-o bucată de stofă, le beau, spunînd că aceasta îl face pe om capabil de mari înfăptuiri; ei pretind că știu lucruri ciudate. Pe cel care face asta îl numesc *atīlā* și de asemenea *akhori*.”<sup>3</sup> Mai departe, autorul *Dabistān*-ului îi confundă probabil pe *Kāpālīka* cu o sectă vāmācārī oarecare. Căci el spune referitor la *līṅga* și *bhaga*: „Acest cult există în multe locuri și la numeroși hinduși; un număr mare dintre ei practică *agama* în care este permis să se bea vin, iar dacă, în locul cupei obișnuite, se folosește un craniu omenesc (pe care ei îl numesc *kapāla*), băutura este încă și mai plăcută. Este permis, zic ei, să ucizi orice animal și chiar un om, și acestei fapte ei îi spun *bala* (bravură). Noaptea merg în locurile numite *śmaśānam* (cimitir) unde se ard cadavrele; acolo se îmbată, mînincă din carnea cadavrelor arse și se împreunează, de față cu alții, cu niște femei pe care le numesc *śaktipūja*.” Informațiile autorului sînt destul de precise.



El afirmă că acești tantrici preferă incestul împreunării obișnuite. Știe că *lulī* (femei publice) sînt apreciate și că poartă numele de *deva kanyā*; că sînt două feluri de cult, *bhadram* (pur) și *vacam* (impur), însă preferința se îndreaptă către cel de al doilea. El mai știe că în actul sexual femeia o personifică pe zeiță. Autorul a zărit un Kāpālika meditînd pe un cadavru, iar în Gujerat l-a întîlnit pe un anume Mahadeo care-și petrecea toate nopțile așezat pe un cadavru. Femeile sterile petreceau noaptea cu *guru*.

Foarte probabil că Mushin-i-Fāni și-a incurcat puțin informațiile și a confundat anumite ritualuri sexuale ale Kāpālika-șilor cu orgia (*rāsamandalī*) Vallabhācaryā-șilor (despre aceștia din urmă vezi Nota VIII, 2). Tendința orgiastică a Kāpālika-șilor este, cu toate acestea, incontestabilă: există chiar indicații despre orgii colective sezoniere, la care participau toți membrii sectei. După *Kaumudīmahotsava nātaka*, sărbătorile aveau loc primăvara (*vasantotsava*) și toamna (*kaumudīmahotsava*), și prezentau un pronunțat caracter orgiastic (cf. P.R. Śhastri, *The Lokāyatikas and the Kāpālikas*, p. 135). Or, la aceste ceremonii luau parte nu doar toți Kāpālika-șii, ci și „materialiștii” și „ciniicii”, Lokāyatika, adică cei care respingeau în bloc tradiția vedică și toate valorile hinduismului. Sărbătorile sezoniere și orgiile care le însoțeau constituiau note specifice ale cultului arhaic al vegetației, pre-indo-european. Este interesant de constatat că unele tradiții îi desemnează pe Kāpālika ca inițiatorii acestor orgii sezoniere, la care asistau în egală măsură Lokāyatika: sînt înglobate în același sistem sărbătorile vegetației, orgiile tantrice și comportamentele excentrice ale „materialiștilor”, ale canibalilor și ale purtătorilor de crani. Acest detaliu ne indică sensul viitoarelor coalcescențe ale Yogăi tantrice cu valorile spirituale aborigene.

Heine-Geldner a pus în legătură sacrificiile omenești și vînațoarea de capete, abundant atestate în Assam și Birmania, cu o ideologie matriarhală care mai subzistă încă în Tibet și în regiunile himalayene. În India propriu-zisă, unele din aceste elemente culturale arhaice și-au avut rolul lor mai tîrziu, în prodigiousul avînt al șaktismului tantric (al cărui centru se afla tocmai în Assam = Kāmarūpa). Acestea sînt datele etnologice ale problemei; mai există însă și un aspect istorico-religios, și anume revalorizarea spirituală a obiceiurilor preistorice comportînd sacrificii umane și cultul craniilor — și acest aspect ne interesează cel mai mult aici.

Iată cum putem să ne imaginăm procesul: 1) o ideologie arhaică, legată de un anumit simbolism lunar, implica între altele, sacrificiul omenesc și vânătoarea de capete; populații împărțind această ideologie se găseau, în epoca istorică, în zonele limitrofe hinduismului; 2) la nivelul înaltei spiritualități arhaice, cimitirul, cadavrele, scheletele au fost revalorizate și integrate într-un simbolism ascetico-mistic: a medita așezat pe un cadavru, a purta un craniu etc. constituie acum exerciții spirituale urmărind un cu totul alt gen de „valori” decât, de exemplu, vânătorii de capete; 3) atunci când cele două ideologii au intrat în contact — fie în zonele de frontieră (Assam, Himalaya), fie în regiunile Indiei interioare, unde elementele de cultură arhaică s-au păstrat mai bine — asistăm la fenomene de pseudomorfoză și de devalorizare. Înțelegem atunci cum o asemenea Yoga tantrică devine licențioasă la un anumit nivel cultural saturat de elemente matriarhale; înțelegem și de ce un oarecare kâpālin uită semnificația yogică a „cadavrului” și a „scheletului” și devine vânător de capete, regăsind astfel comportamentul canibal (mai puțin „filozofia” canibalismului care, așa cum a arătat Volhart, nu era atât de aberantă pe cât apare ea în ochii unui modern). Aceste degradări și devalorizări reciproce se explică mai ales prin „confuzionismul simbolic”, prin uitarea sau insuficiența înțelegere a unui simbolism. Vom avea ocazia să regăsim același fenomen în alte contexte culturale și cu privire la alte simbolisme, mitologii sau tehnici integrate în Yoga.

### **Gorakhnāth și cei 84 de siddha**

Un număr considerabil de yogini se revendică de la Gorakṣanātha (Gorakhnāth) și poartă numele de *Gorakhnāthi* sau *Kānphaṭa yogī*; acest termen se leagă de faptul că, la inițiere, li se perforază urechile, pentru a se introduce niște cercei uriași (*kān* = ureche, *phaṭa* = despicat). Am văzut mai sus (p. 200) că Haṭhayoga își revendică drept fondator pe Gorakhnāth, presupusul autor al primului tratat, astăzi pierdut, al școlii. În orice caz, nu încapă nici o indoială cu privire la relațiile dintre Gorakhnāth, Kanphaṭa și Haṭhayoga: Kanphaṭa își spuneau pur și simplu „yogini”, iar literatura lor cuprinde un anumit număr de texte haṭhayogice, printre care tratatele cele mai celebre, între altele *Haṭhayoga-pradīpikā*, *Gheraṇḍa saṁhitā*, *Śivasāṁhitā*, *Gorakṣa-śataka* etc. Dar acest ordin ascetic depășește frontierele ideologiei și ale disciplinelor haṭhayogice. Avem de-a face, în-

tr-adevăr, cu o mișcare destul de importantă care pare să fi fost deosebit de populară după secolul al XII-lea al erei noastre și către care au convers un mare număr de tradiții și practici religioase, magice și alchimice, în majoritate șivaite, dar și budiste.

Mișcarea declanșată de personajele istorice care au fost mai târziu mitizate sub numele de Gorakhnāth, Matsyendranāth și alți iluștri *siddha* pare să reprezinte un nou și puternic val al acestei spiritualități indiene profunde care coboară adânc în straturile aborigene ale Indiei. În zilele noastre, Gorakhnāthi prezintă toate simptomele unei secte în descompunere, originile procesului datînd probabil de mai multe secole. Însă mitologiile și folclorul cristalizate în jurul Maeștrilor lor ne permit să evaluăm enorma rezonanță populară pe care au avut-o acești Maeștri în intervalul dintre prăbușirea budismului în India orientală și zorii timpurilor moderne. Aceste mitologii și acest folclor, deși destul de „recente” din punct de vedere strict cronologic, prezintă în realitate un conținut extrem de arhaic; este emersiunea unor spiritualități ignorate vreme îndelungată și în consecință neînregistrate de mediile culturale „oficiale”, adică depinzînd mai mult sau mai puțin direct de o *tradiție livrescă*, fie ea brahmanică, budistă, jaina sau „sectară”. În legendele populare și literaturile vernaculare create în jurul lui Gorakhnāth, al Nātha-șilor și al Siddha-șilor se exprimă adevăratele nostalgii spirituale ale maselor superficial hinduizate. Or, este remarcabil că asemenea creații folclorice și literare au fost inspirate tocmai de sfinți, Maeștri tantrici și alchimiști și mai ales de „inventatorul” presupus al Hathayogăi, adică de niște *siddha* care înțelegeau *eliberarea* ca pe *cucerirea nemuririi*. Vom vedea enorma importanță a „motivului nemuririi” în folclorul și literatura despre Gorakhnāthi și Nātha-și, ceea ce ne face să credem că acest motiy — care-l prelungește și completează pe cel al lui *jivan-mukta*, „eliberatul în viață” — exprimă nostalgia sufletului indian în totalitatea sa.

Nu se știe aproape nimic despre personalitatea istorică a lui Gorakhnāth. El a fost încă de timpuriu deformat de mit, aproape divinizat: ștau mărturie nenumăratele mituri și legende atestate aproape pretutindeni în India occidentală și septentrională, din Nepal în Rajputana, din Punjab în Bengal, din Sind în Dekkan. Viața sa se situează probabil între secolele al IX-lea și al XII-lea și el a realizat o nouă sinteză între anumite tradiții șivaite (Pāśupata), tantrism și doctrinele (atît de imperfect cunoscute) ale *siddha*-șilor, adică ale unor yogini „desăvîrșiți”. În unele privințe, Gorakhnāthi se înscriu pe linia sectelor șivaite Pāśu-

pata, Lakulīsa, Kālāmukha și Kāpālika (Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpaṭa Yogis*, p. 218). Dar ei practică deopotrivă riturile tantrice ale mîinii stîngi<sup>4</sup> și, în afară de Gorakhnāth, pe care îl identifică cu Śiva, îi venerază pe cei nouă nātha și pe cei 84 de *siddha*. În acest „mediu” al *siddha*-șilor și al nātha-șilor se cuvine să situăm mesajul lui Gorakhnāth (căci în ceea ce privește personalitatea lui istorică, nu ni s-a păstrat nimic sigur).

Nu este cazul să abordăm aici problema, încă atît de puțin cunoscută, a celor 84 de *siddha* (vezi Nota VIII, 3). Să amintim doar că toți yoginii care au atins „perfectiunea” puteau primi numele de *siddha*, înșă faptul că acest termen este solidară cu cel de „putere miraculoasă” (*siddhi*) arată că era vorba în primul rînd de o „perfectiune magică”. *Haṭhayoga-pradīpika*, I, 5-9, conține o listă de *mahasiddha*-și, începînd cu Ādi-nātha (numele mistic al lui Śiva) și enumerîndu-l pe Matsyendranāth, Gorakṣa, Kāpāla, Carpaṭi etc. Ne-au fost transmise și alte liste, mai mult sau mai puțin complete, însă foarte rar se întîmplă să coincidă numele tuturor *siddha*-șilor. Confuzia a fost agravată de coalescența tradițiilor despre *siddha* și *siddhācarya* budiștilor Sahajiyā. Unele nume — și mai ales Matsyendranāth, Gorakhnāth, Nāgārjuna, Kāpāla, Carpaṭi etc. — revin cu insistență. Să subliniem că, lăsîndu-i la o parte pe Matsyendranāth și Gorakhnāth, cei mai de seamă *siddha* sînt Nāgārjuna și alchimistii (Capari, Carpaṭi etc.)

Numărul 84 nu răspunde nici unei realități istorice: este un număr mistic, atestat în toate tradițiile indiene, atît hinduse, cît și budiste, ājivija, jaina (vezi cîteva exemple în Dasgupta, *Obscure Cults*, pp. 234 și urm.). El exprimă probabil plenitudinea, totalitatea. Cei 84 de *siddha* ar reprezenta în consecință „totalitatea unei revelații”. Cît despre cei 9 nātha, numărul lor simbolizează de asemenea integralitatea unei doctrine. *Gorakṣa-siddhānta-saṅgraha* citează două texte tantrice care ilustrează cu claritate acest simbolism: *Soḍaśa-nitya-tantra* ne spune că cei 9 nātha au propagat tantrismul în diferite epoci cosmice, iar *Tantra-māhārṇava* precizează că opt nātha rezidă în cele opt direcții, iar al nouălea în centru (citat de Dasgupta, p. 237). Cu alte cuvinte, doctrina răspîndită de cei nouă Macștri acoperă „totalitatea” spațio-temporală. Nātha-șii — și în primul rînd Matsyendranāth, Gorakhnāth, Carpaṭi, Kāpāla — figurează și pe listele celor 84 de *siddha*. Putem constata, prin urmare, că tantrismul sahajiyā, atît cel hindus cît și cel budist, alchimia (Nāgārjuna, Carpaṭi), Haṭhayoga (Gorakhnāth) și Kāpālika-șii sînt solidare: reprezentanții lor se întîlnesc atît pe listele celor



nouă *nātha* cit și pe ale celor 84 de *siddha*. Poate că aici se află cheia simbolismului lor: într-o anumite epocă (probabil între secolele al VII-lea și al XI-lea) a avut loc o nouă „revelație”, formulată de maeștri care, asemenea precedesorilor lor, nu-și revendicau nici cea mai mică originalitate (n-au fost ei oare „identificați” cu Śiva sau cu Vajrasattva?), dar care au reinterpretat doctrinele atemporale potrivit necesităților timpului lor. Unul din punctele esențiale ale noii „revelații” a fost încheierea sintezei dintre elementele tantrismului vajrāyana și șivait, magie, alchimic<sup>5</sup> și Haṭhayoga. Ea prelungea oarecum sinteza tantrică. Unii dintre *nātha* și *siddha* au insistat însă mai mult decât predecesorii lor asupra valorii magiei și a Yogāi ca mijloace inestimabile de cucerire a libertății și a nemuririi. Îndeosebi acest aspect al mesajului lor a frapat imaginația populară; îi mai regăsim și astăzi ecoul în folclor și în literaturile vernaculare, motiv pentru care acestea din urmă ni se par prețioase în cercetarea noastră.

În ceea ce privește ordinul propriu-zis al Kānphaṭa-yoginilor, am văzut (p. 259) că el se integrează în tradiția șivaismului extremist. Kānphaṭa-șii servesc în calitate de pūjāri (oficanți) în templele lui Bhāiran, Sakti și Śiva (Briggs, *op.cit.*, p. 139). Mulți dintre ei merg în pelerinaj la templul vāmācāra din Hinglaj, în Belucistan, și poartă ca amănțire un colier de pietricele albe (Farquhar, *Outline*, p. 348). De altfel, primii europeni care au vorbit despre Kānphaṭa-și (de ex. Buchanam) le-au găsit asemănări cu vāmācāri. Legăturile lor cu aghorī sînt destul de strînse: în urma primei sale inițieri, un kānphaṭa primește numele de *āughar*, și se întîmplă ca un *āughar* să devină *aghorī* (Briggs, p. 71). Unii aghorī servesc în templul lui Kāmākhyā (= Durgā) în Assam. Or, acest templu era renumit pentru sacrificiile omenești, care aici au rămas în vigoare pînă în secolul al XIX-lea (ele au fost interzise sub guvernarea engleză în 1832). În 1565, o sută patruzeci de victime au fost decapitate în decursul unui singur sacrificiu.<sup>6</sup>

Dacă ținem seama că Assamul (= Kāmārūpa) era țara tantrică prin excelență, că Tantră foarte importante o exaltau pe Durgā-Kāmākhyā și îi descriau cultul sîngeros și licențios (de ex. *Yoni Tantra*, *Mahānirvāṇa Tantra* și *Kālikā Purāṇa*), că aghorī erau celebri pentru cruzimile și orgiile lor – înțelegem cum uneori numele de yogin a ajuns să-i desemneze pe cei mai extremiști dintre tantrici. Un detaliu al sacrificiilor omenești practicate în Assam prezintă interes pentru problema de care ne ocupăm: voluntarii se numesc Bhogī, și cu începere din mo-

mentul în care își proclamau intenția de a se lăsa sacrificați deveneau personaje aproape sacre, și totul se afla la dispoziția lor; puteau mai ales să dispună de toate femeile pe care le doreau. Ei erau sacrificați la festivalul anual al Zeiței, iar *Kālikā Purāṇa* consacră chiar un capitol amănunțelor decapitării, precizând în același timp că acest ritual sîngeros nu trebuie să fie îndeplinit de primele trei caste (cf. Briggs, pp. 167 și urm.). Conform textului, victima îl încarna pe Śiva însuși. Toate acestea ne aduc aminte de un alt sacrificiu sîngeros practicat în India: *meriah*-ul Gonzilor care era sugrumat, tăiat în bucăți ce se îngropau pe cîmp într-o intenție de fertilitate (cf. lucrarea noastră *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 295, și urm.). *Meriah* era și el o încarnare a divinității. Or, este semnificativ să întîlnim într-un context tantric reunindu-i concomitent pe aghori și pe kânphața-yogi același sacrificiu sîngeros care, în alte părți, era practicat în scopul fertilității agrare. Este un exemplu mai mult de coalescență între șaktism și ideologia arhaică a fecundității în care coexistă sexualitatea și moartea violentă.

În ceea ce privește teologia Gorakhnāthi-lor, ea este cu totul elementară: Śiva este Zeul lor Suprem, iar mîntuirea constă în unirea cu divinitatea prin Yoga (Tessitori, *Encycl. Rel. Ethics*, XII, p. 833). Din acest motiv Gorakhnāthi își proclamă măiestria în arta respirației (Briggs, pp. 125 și urm.). Dar ei sînt cunoscuți și respectați mai ales pentru prestigiile lor magice: trec drept tămăduitori și magicieni, au reputația de a porunci ploii, expun șerpi (Briggs, pp. 127 și urm.). Li se atribuie dominația asupra fiarelor sălbatice: ei trăiesc în junglă înconjurați de tigri pe care încalecă uneori (*ibid.*, p. 136) — „motiv” arhaic și șamanic, căci tigrul este „stăpinul inițierii”: în Asia Centrală, Indonezia, precum și în alte părți, tigrul sau alte fiare își fac apariția ducîndu-l pe neofit, călare pe spatcle lor, în junglă (simbol al lumii de dincolo; cf. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 80 și urm., 310 și urm. etc.).

Gorakhnāthi se pot căsători (Tessitori, p. 835; Briggs, p. 46); în provincia Bombay aproape toți sînt însurați, iar una din cărțile importante ale sectei, *Gorakhbodh*, scrisă în hindi, probabil în secolul al XIV-lea, admite însurătoarea. Morți, ei nu sînt incinerați, ci îngropați în postura de meditație. Se presupune că ei rămîn mereu în *samādhi*, de unde numele de *samādhi* dat mormintelor lor (Briggs, p. 41). Deasupra mormîntului se dispun simbolurile pentru *linga* și *yoni* (*ibid.*, p. 154). Obiceiul de a-i îngropa pe asceți și pe yogini este destul de vechi în India: este o modalitate de a proclama că sanniyasin-ul s-a identificat

cu Śiva, al cărui semn (*liṅga*) sanctifică mormintul și-l poate eventual transforma în sanctuar. (Despre obiceiul de a-i îngropa pe yogini, vezi Nota VIII. 4.) Să semnalăm în trecere „reificarea” *samādhi*-ului la nivelul spiritualității populare: mormintul devine un loc sacru deoarece păstrează nu un cadavru, ci corpul unui „eliberat” în stare de meditație permanentă. În legătură cu același fenomen de „reificare”, propriu mentalității populare, să notăm că *siddhi*, puterile yogice prin excelență, devin în ochii țăranilor „spirite” sau „demoni”, presupuși a-și fi dobândit magia direct de la Gorakhnāth. În unele regiuni din Punjab, Siddhi-urile sînt chiar venerate sub diferite nume, și sub formă de pictre (Briggs, pp. 137 și urm.). Vechi hierofanii locale sînt revalorizate prin prestigiul lui Gorakhnāth și se integrează în această nouă sinteză magico-religioasă care se efectuează la toate nivelurile culturale ale Indiei aborigene.

### **Matsyendranāth și mitul „transmiterii doctrinale”**

Asemenea tuturor celorlalte mari mișcări indiene, Kānpaṭṭa-yoginii afirmă că secta lor exista dinaintea Creației și că zeii Brahma, Viṣṇu și Śiva au fost primii discipoli ai lui Gorakhnāth (Briggs, p. 228). Este un mod de a exprima caracterul atemporal și veșnic al doctrinei. Majoritatea tradițiilor precizează însă că Adināth și Matsyendranāth l-au precedat pe Gorakhnāth, Matsyendranāth fiind *gurul* său nemijlocit. Este dificil să deslușim realitatea istorică pe care o pot eventual ascunde aceste tradiții. Chiar numele indică mai curînd grade spirituale decît personalități în carne și oase. Adi-nāth este o încarnare a lui Śiva, iar numele său i se atribuie și lui Buddha Vajrasattva; în anumite Tante budiste, Adi-nāth și Bhūta-nāth sînt epitete atribuite lui Vajrasattva (Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, p. 224). Aceasta înseamnă a spune că fondatorul sectei a fost Zeul însuși. Prin Yoga, Gorakhnāth se identifică cu Śiva, iar iconografia și cultul îl consideră ca pe o încarnare a lui Śiva (Briggs, p. 181, și Nota VIII. 3). Cît despre Matsyendranāth, el a devenit divinitatea tutelară a Nepalului unde a fost identificat cu Avalokiteśvara.<sup>7</sup> Personalitățile istorice și evenimentele concrete au fost foarte devreme transfigurate și au regăsit dimensiunile mistice ale figurilor exemplare și ale faptelor divine.

S-ar putea trage concluzia că Matsyendranāth și Gorakhnāth au adus o nouă „revelație” despre care afirmău că au primit-o direct de la Śiva. Mitul „transmiterii doctrinei” era bine

cunoscut și fusese frecvent utilizat în trecut: era dialogul inițiatic dintre Zeu și „Soția” sa, surprins pe ascuns de către o ființă semidivină care devine prin urmare Mesagerul. În cazul lui Matsyendranāth, povestea este următoarea: Śiva o învăța într-o zi doctrina Yoga pe soția sa Pārvatī pe țărmul mării; în timpul lecției, Pārvatī a adormit, dar Lokēśvara (= Avalokiteśvara) a auzit totul, căci se ascunsesese în apă, sub forma unui pește, de unde numele de Matsyendranāth pe care l-a purtat de atunci (Wright, *History of Nepal*, pp. 140 și urm.). Cea mai veche mențiune scrisă despre Matsyendranāth se găsește în *Kaulajñānanirṇaya*, din care un manuscris datînd din secolul al XI-lea a fost utilizat de Baggchi pentru ediția sa, iar povestea prezintă câteva variante în raport cu versiunea nepaleză: Śiva (Bhāirava) îi dezvăluie soției sale că discipolul Kārttikeya, aruncînd Śāstra (Doctrina) în mare, aceasta a fost înghițită de un pește (*Kaulajñānanirṇaya*, versul 22 și urm.). O altă legendă povestește că Śiva, rugat fiind de către o femeie să-i dăruiască un copil, i-a dat să mănince o substanță. Femeia însă n-a mincat-o, ci a aruncat-o pe o grămadă de gunoi. Matsyendranāth, care sub înfățișarea unui pește îl ascultase pe Śiva predîndu-i doctrina lui Pārvatī, a revenit după 12 ani și i-a cerut femeii să-i arate copilul. Auzind ce s-a petrecut, a trimis-o pe femeie să caute prin gunoi: ea a găsit acolo un băiat de 12 ani, care a primit numele de Gorakhnāth (S. Lévi, *Le Népal*, I, 351–352). Putem într-adevăr vedea în acest nume o derivație fie de la termenul *ghor*:- „noroi”, „glod”, „murdărie”, fie de la *ghor*:- „intens”, „terifiant”, raportîndu-se mai ales la austeritățile ascetice. Numele de Gorakhnāth poate să mai însemne și „Stăpînul turmelor” și să sugereze în acest caz unul din apelativele lui Śiva.

Mitul precizează cu claritate succesiunea „transmiterii” doctrinale: Śiva, Matsyendranāth, Gorakhnāth. Sint de asemenea instructive legendele care privesc relațiile dintre aceștia doi din urmă — relații de la Maestru la discipol. Ni se spune că Matsyendranāth, mergînd în Ceylon, s-a îndrăgostit de Regină și s-a instalat în palatul ei. Gorakhnāth l-a urmărit, l-a întîlnit în palat și l-a „adus înapoi la realitate” (motivul „readucerii la realitate” ne va reține mai tîrziu). Matsyendranāth a abandonat-o pe Regină, luîndu-i pe cei doi fii ai ei, Pārasnāth și Nirmnāth. După o altă legendă, nepaleză, Matsyendranāth a cedat tentației în următoarele împrejurări: lăsîndu-și trupul în grija discipolului său, spiritul j-a pătruns în cadavrul unui rege care tocmai murise, și l-a reanimat. (Este miracolul yogic bine cunoscut al „trecerii în corpul altuia”; sfinții se folosesc uneori de acest mijloc



spre a cunoaște voluptatea fără a se întina; Śankara însuși l-ar fi practicat.) După citva timp Gorakṣa s-a înfățișat în fața Regelui și i-a adus aminte de adevărata sa identitate (Briggs, p. 235).

Legendele din ciclul Matsyendranāth, cei doi fii ai săi și Gorakhnāth sînt de mare interes, căci ele pun în evidență, pe de o parte, caracterul arhaic al inițierii celor doi băieți și dezvăluie, pe de altă parte, unele raporturi oculte între *siddha*-și și jainism. Ni se spune că într-o zi Gorakhnāth s-a miniat pe cei doi băieți și i-a ucis; le-a spălat măruntaiele „în felul spălătoarelor” și le-a agățat pieile de un arbore — dar pe urmă i-a înviat la cererea lui Matsyendranāth (Briggs, p. 72; Dasgupta, p. 244). Este vorba evident de o moarte și de o resurecție inițiatice, anumite detalii însă (spălarea măruntaielor, atîrnarea pieilor) sînt cu siguranță șamanice, le întîlnim în inițierile șamanilor siberieni, central-asiatici, australieni (lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 48 și urm., 55 și urm. etc.). Prin urmare putem trage concluzia că, pe lîngă elementele arhaice aborigene deja citate și din care vom înmulți exemplele în cele ce urmează, secta Gorakhnāthi și-a asimilat și anumite scenarii de inițiere șamanice de o vechime incontestabilă. Această legendă ar putea indica faptul că Gorakhnāth posedea o știință ocultă ignorată de către maestrul său și în care acesta l-a rugat să-i inițieze pe cei doi băieți ai săi. Oricum s-ar fi petrecut lucrurile, adevărata inițiere a fost conferită de Matsyendranāth însuși, căci doar ca urmare a acestei inițieri Nīmnāth și Pārasnāth au întemeiat cele două secte jaina care mai există și astăzi (Briggs, p. 72). Potrivit folclorului Kānphaṭa-yoginilor, cei doi fii au fost întemeietorii jainismului. Acest anacronism disimulează probabil anumite raporturi obscure între asceții jaina și doctrina secretă a lui Matsyendranāth și Gorakhnāth. Există și alte indicații în acest sens: într-un templu jaina învecinat cu Pāidhoni (Pāe Dhūnī) se găsește un idol al lui Ghorajīnāth împodobit cu pietre prețioase (Briggs, p. 72. nota 1), iar Nīmnāthi și Pārasnāthi, deși se revendică de la Gorakhnāth, se comportă precum jaina-șii (poartă o bucată de stofă în jurul gurii pentru a evita să ucidă animalele mărunte care nu se văd).

### **Magie șamanică și căutarea nemuririi**

Folclorul cristalizat în jurul lui Gorakhnāth denotă nu doar formidabila impresie produsă de puterile sale magice asupra imaginației populare, dar și anumite trăsături șamanice, care

confirmă arhaismul miturilor și al simbolurilor puse în mișcare de apariția *siddha*-șilor. Se cunoaște istoria secetei din Nepal<sup>8</sup>, care ne-a parvenit în mai multe versiuni: Gorakhnāth, nefiind primit cu onoarea care i se cuvenea, în cursul unei vizite, a închis norii (sau pe Nāgā-șii care-i dirijau) într-un balot, s-a așezat deasupra și a rămas pierdut în meditație timp de doisprezece ani. Regele l-a rugat pe Avalokiteśvara (= Matsyendranāth), care trăia pe muntele Kāpōtal (aproape de Kāmārūpa), să salveze țara, iar sfântul a venit în Nepal; cînd l-a văzut apropiindu-se pe *gurul* său, Gorakhnāth s-a ridicat de pe balot, norii au scăpat, iar ploaia a început să cadă. Ca urmare a acestui serviciu, Matsyendranāth – Avalokiteśvara a devenit zeul tutelar al Nepalului. Să observăm în trecere că această legendă arată limpede un fapt istoric: „Matsyendranāth” a adus din Kāmārūpa (= Assam) tantrismul sau, mai exact, noua revelație a *siddha*-șilor și *nātha*-șilor, răspîndind-o în Nepal. Unele variante ne lasă să întrevădem ceva mai mult: Gorakhnāth ar fi zăvorît norii deoarece dorea să aibă o conversație cu Matsyendranāth; acesta era pierdut în meditație pe muntele Kāpōtal, dar Gorakhnāth știa că se va lăsa înduplecat și va veni în Nepal pentru a salva țara de marea secetă. Aceasta ne indică poate faptul că Gorakhnāth dorea să-l oblige pe Maestrul său să-i dezvăluie anumite secrete pe care el încă nu le cunoștea.

Stăpînirea ploii este un prestigiu universal recunoscut al șamanilor și magicienilor. Alte legende subliniază și mai limpede caracterul șamanic al mitologiei *siddha*-șilor. Gorakhnāth și-a lăsat într-o zi trupul „adormit pe rogojina sa” (adică se afla mai curînd în transă șamanică decît în *samādhi*) și a coborît în lumea subterană a Zeului Șerpilor pentru a obține tămîia magică necesară salvării vieții unei femei. Vāchal (Briggs, p. 188), aceasta fiind o coborîre în Infern tipic șamanică. (Nimic nu lipsește: transa extatică, călătoria și mai ales scopul: salvarea unei ființe omenești.) Precum șamanii, Gorakhnāth s-a preschimbat în muscă, în broască și chiar în fier (Briggs, p. 187). *Dabistān* (vol. II, p. 140) povestește lupta cu un *sannyasin* în timpul căreia Gorakhnāth s-a transformat în broască, ceea ce amintește în mod straniu de luptele dintre șamani sub formă de animale. El a transformat apa unei fîntîni în aur și pe urmă în cristal (Briggs, p. 186). Și-a întins mîna pînă la sute de kilometri, pentru a-l deranja pe un yogin din meditația sa și a-l împiedica să distrugă țara Sind (*ibid.*, p. 193). A readus la viață numeroase persoane. A creat oameni din bălegar de cal, i-a ars pînă la de șapte ori, i-a redus la cenușă și apoi i-a însușit din nou (*ibid.*,

p. 190). În poemul bengalez *Gopī-candrer Pāṃcālī*, atunci cînd Gorakhnāth a inițiat-o pe prințesa Mayanāmatī, a făcut să crească un banian dintr-o sămînță în timp de cîteva ore (este „miracolul” zis *mango-trick*). Cu ocazia aceleiași inițieri, Gorakhnāth a reușit să hrănească douăzeci și cinci de mii de yogini și discipoli cu un singur bob de orez (Dasgupta, p. 245).

Discipolii săi sînt inzestrați cu aceleași puteri magice: Nāthasii zboară prin aer, Mayanāmatī și Hāḍi-siddha săvîrșesc miracole doar prin rostirea unor *mantra*; Hāḍi-siddha își făurește cercei din Soare și din Lună<sup>9</sup>. Indra însuși îi face vînt cu evantaiul, iar Lakṣmī îi pregătește hrana; întinzînd mîna, el atinge Cerul, picioarele îi pătrund în Infern, părul de pe trupul său este asemenea unor arbori etc. (Vom nota simbolismul macran-tropic al tuturor acestor acte de bravură, simbolism care indică structura cosmică a experienței; cf. p. 110.) Că o anumită ocazie, Hāḍi-siddha rosteste o *mantra* despre o mătură: de îndată nenumărate mături cad din cer și încep să măture piața. El aruncă în fluviu o zdreanță cu 12 noduri, iar fluviul seacă într-o clipă. Așezat în poziția de meditație în parcul regal, nucile de cocos îi cad în față: Hāḍi-siddha le bea laptele și le mănîncă miezul, iar nucile își reiau singure locul în copaci. El schimbă capetele regiinelor Adunā și Padunā, taie un om în două și-l readuce imediat la viață etc. Și literaturile vernaculare abundă în asemenea bravuri magice (cf. Dasgupta, *Obscure Cults*, pp. 247 și urm., care citează *Gopī-candrer Gān*, *Gopī-candrer Sannyās* etc.).

Multe din aceste „miracole” aparțin tradiției magice universale, însă tinele au o structură evident șamanică și ne vom mai opri asupra lor. Să subliniem deocamdată afabulația mitologică care înconjoară nemurirea cucerită de Gorakhnāth și de ceilalți Nātha și Siddha. Iată cum prezintă poemul bengalez *Gorakṣa-ujjaya* celebrul episod al „captivității” lui Matsyendranāth: aflînd că macstrul său este prizonierul femeilor în țara Kadali, Gorakhnāth coboară în regatul lui Yama. La vederea sa, Yama își părăsește tronul, îi face o reverență și întreabă despre motivul care l-a adus în regatul morților. Gorakhnāth îi răspunde de îndată amintindu-i că nu are dreptul să se amestece în treburile Siddha-șilor și amenință să-i ruineze regatul: într-adevăr, abia a murmurat *mantra humiera*, că orașul a și început să se zguduie din temelii; cuprins de panică, Yama se grăbește să-i înfățișeze Maestrului cartea sorții; Gorakhnāth o examinează cu atenție, găsește pagina referitoare la destinul *gurului* său, o mo-

difică și îi șterge numele de pe lista morților (Dasgupta, pp. 254-255).

Vom reține caracterul șamanic al acestei coborâri în Infern cu scopul de a salva sufletul unei persoane dragi; fapte asemănătoare întâlnim și în alte literaturi orale (Asia Centrală, Polinezia, America de Nord). Însă povestea istorisită de *Gorakṣa-vijaya* mai este prețioasă și dintr-un alt motiv: ea ne dezvăluie simbolismul yogic al morții și al nemuririi. La vestea că *gurul* său este prizonierul femeilor la Kadalī, Gorakhnāth înțelege că Matsyendranāth este sortit morții; din această cauză el coboară în Infern, are grijă să verifice el însuși destinul maestrului său și nu părăsește regatul lui Yama decât după ce l-a modificat. El se prezintă apoi în fața lui Matsyendranāth, la Kadalī, sub chipul unei dansatoare și începe să danseze, intonând în același timp niște cîntece enigmatice. Puțin cîte puțin, Matsyendranāth își reamintește adevărata sa identitate: el înțelege că „drumul trupului” duce către moarte, că „uitarea” sa era de fapt uitarea naturii sale adevărate și nemuritoare și că „farmecele țării Kadalī” reprezintă mirajele vieții profane. Gorakhnāth îl grăbește să revină pe calea Yogāi și să-și „desăvîrșească” trupul prin *kāya-sādhana* (Dasgupta, *ibid.*, p. 256). Or, se știe că „desăvîrșirea” obținută prin alchimie și Haṭhayoga implica stăpînirea absolută a trupului și a spiritului; stăpînire inaccesibilă unui „prizonier al femeilor”.

Cucerirea nemuririi constituie una din temele preferate ale literaturii dezvoltate în jurul lui Gorakhnāth și al discipolilor săi. Este interesant să reamintim că *Gorakṣa-vijaya* se deschide prin întrebarea pusă de Durgā lui Śiva: „Cum se face, Stăpîne, că tu ești nemuritor, iar eu sint muritoare? Dezvăluie-mi adevărul, Stăpîne, ca să pot deveni și eu nemuritoare.” Or, tocmai Durgā provocase „uitarea” care era cît pe ce să-l coste pe Matsyendranāth nemurirea: ea aruncase asupra lui vraja „uitării” și, așa cum Gorakhnāth trebuia să-i explice mai tirziu Maestrului său, acest blestem simbolizează blestemul etern al ignoranței aruncat de „Natură” (= Durgā) asupra ființei umane (*Gorakṣa-vijaya*, citată de Dasgupta, p. 256).

Un întreg ciclu epic s-a constituit în jurul reginei Mayanāmatī, discipolă a lui Gorakhnāth, a soțului ei Mānik-candra și a fiului ei Gopī-candra, pe care Mayanāmatī se străduiește să-l inițieze pentru a-l face nemuritor. Lupta împotriva Morții constituie nucleul epic central. Mayanā își dă seama, grație darurilor sale mistice, că soțul ei este condamnat să moară, și ea își propune să-l învețe *mahājñāna* (secretele Yogāi) pentru a-i per-



mite să anuleze sentința lui Yama, dar regele refuză. Atunci când trimișii lui Yama ajung la palat pentru a-i lua sufletul soțului ei, Mayanā murmură niște *mantr*e, se transformă prin magie în zeița Kālī și îi lovește cu sabia, punându-i pe fugă. Unul din șefii lor, Godā-yama, i se înfățișează lui Śiva ca să-i ceară sfatul. Profitând de absența lui Mayanā, coborită la riu să ia apă, Godā-yama „extrage” sufletul regelui și-și ia zborul sub chipul unei albine. Însă Mayanāmatī, căreia nu-i scăpa nimic grație darului ei de clarviziune yogică, îl urmărește pînă în Infern. Ea pune mina pe Godā-yama și-l lovește cu un drug de fier. După numeroase episoade, Godā-yama reușește să fugă, iar Mayanā îl urmărește schimbîndu-și neincetat forma. Godā-yama se ascunde în paie, ea se transformă în șarpe; el se face șoarece, ea se face pisică; el se prefacă în porumbel, ca ia forma unui vultur, pînă cînd reușește să recupereze sufletul soțului ei. Pe lingă „motive” folclorice foarte răspîndite („urmărirea magică”), aceste legende exploatează teme evident șamanice: coborîrea în Infern, răpirea sufletului de către demonul morții și recuperarea sa de către șaman etc.

Alte poeme din același ciclu epic insistă asupra inițierii lui Mayanāmatī. Văzînd-o pe cînd nu era decît un copil, Gorakhnāth este înduioșat la gîndul că o tînără fată atît de frumoasă și de castă poate fi sortită morții asemenea restului oamenilor, și o inițiază în Yoga, făcînd-o astfel nemuritoare. După ceremonia inițiativă, el declară: „Moartea s-a angajat acum prin contract să nu-și întindă nicîcînd mina către Mayanā”; Gorakhnāth precizează că tînăra fată nu poate muri nici de foc, nici de apă, nici străpunsă de vreo armă etc. Într-adevăr, atunci cînd, mai tîrziu, Mayanāmatī săvîrșește *satī* pentru soțul ei mort și se urcă pe rug, focul nu o poate atinge. Cu alt prilej, propriul ei fiu, Gopī-candra, la cererea soțiilor sale, o supune unor torturi îngrozitoare, dar fără nici un rezultat. Să remarcăm că toate aceste probe au un caracter inițiativ, și în primul rînd de inițiere șamanică: Mayanāmatī este aruncată în foc, însă rochia nici măcar nu-i este innegrită de fum; este aruncată în fluviu, închisă într-un sac, dar zeița Gangā o primește în brațele ei ca pe un copil; Mayanā traversează un pod făcut dintr-un fir de păr și merge pe o lamă de brici; este pusă la fiert timp de șapte zile și șapte nopți într-o oală cu ulci clocotit; traversează toate fluviile într-o barcă amenajată în gluma unui bob de grîu etc. (*Gōpī-candrer Pāṃcālī. Govinda-candra-gītā. Gōpī-candrer Gān*, rezumate de Dasgupta, p. 259 și urm.). Ea însăși îi declară fiului ei: „Prin cunoașterea mistică devii nemuritor, iar cursul vieții face

cale-întoarsă către nemurire (în contracurent cu curgerea firească spre moarte și declin) la fel ca valurile refluxului. Prin grația lui Gorakhnāth eu nu cunosc moartea: pot rămâne în vid 14 *yuga*, în apă 13 *yuga*, în foc 12 ani. Atunci când universul se va năruși și în cele din urmă se va dizolva, când Pământul nu va mai fi și va rămâne doar Apa, atunci când Soarele și Luna se vor culca pentru totdeauna și întreaga creație va fi nimicită — eu voi continua să plutesc, voi fi fără de moarte” (*Govinda-candra gītā*, citată de Dasgupta, p. 260). Numai zeii cei mai mari — un Brahmā, un Nārāyaṇa — avuseseră pînă atunci curajul să proclame cu o asemenea emfază indestructibilitatea lor perenitate de-a lungul ciclurilor cosmice. Putem evalua astfel setea de nemurire care răzbate din aceste poeme epice și înțelege extraordinarul răsunset avut la toate nivelurile societății indiene.

Un alt discipol al lui Gorakhnāth, Hāḍi-siddha — căruia deja i-am citat cîteva isprăvi fachirice (p. 270) — este și el cunoscut ca un învingător al Morții. Întîlnindu-l pe Yama sau pe unul din servitorii săi, el îi lovește de opt ori la rînd. Tocmai pe Hāḍi-siddha îl alege Mayanā ca *guru* al fiului ei. Ea știe foarte bine că o dată Gopī-candra inițiat, ea nu va mai avea fiu și se lamentează că nimeni pe lume nu o va mai numi „mamă” — însă dorința de a-l face pe fiul ei nemuritor este mai puternică decît dragostea maternă și se străduiește să-l convingă să-și abandoneze soțiile și să solicite inițierea. Atunci cînd Gopī-candra pleacă cu Hāḍi-siddha în junglă (și această izolare în pădure constituie motivul inițiativ prin excelență), el nu reușește să țină pasul cu Măestrul său și rămîne pușin în urmă. Trimișii lui Yama profită de aceasta pentru „a-i extrage viața” (temă șamanică), după care se retrag în Infern. Întorcîndu-se să-l caute, Hāḍi-siddha găsește trupul neînsuflețit al tînărului rege; furios, el le poruncește tuturor tigrilor din pădure să stea de pază lingă cadavru, coboară în Infern și îi stropește pe Yama și pe toți servitorii săi, pînă cînd recuperează sufletul lui Gopī-candra (*Gopī-candrer Gān*, citat de Dasgupta, pp. 260–261).

Toate aceste aventuri tulburătoare în căutarea nemuririi, coborîrile dramatice în Infern cu scopul de a combate Moartea și a recupera sufletele furate de către trimișii ei, victoriile dobîndite asupra condiției muritoare și decăzute a omului au inflăcărat imaginația poezilor și au consolat nostalgia maselor; acolo, la fel ca și în alte părți, temele inițiatice au constituit marile „subiecte” literare, dragi publicului neștiutor de carte. Mitologia și folclorul yogic au sfîrșit prin a alimenta toate literaturile indiene vernaculare. Enormul lor succes dovedește încă o dată în ce

sens valoriza conștiința indiană Yoga: era mijlocul prin excelență de a înfringe Moartea, de a obține „puteri miraculoase”, de a se bucura încă din această viață de libertatea absolută. În pofida inevitabilei intruziuni a prestigiilor magice — care au acționat întotdeauna ca o fascinație asupra sufletului popular — imaginea exemplară a Învingătorului Morții, așa cum era ea prezentată în folclor și în literatură, corespundea destul de exact cu aceea a „eliberatului în viață” (*jīvan-mukta*), țel suprem al tuturor școlilor yogice.

Fără îndoială că folclorul și literatura cristalizate în jurul lui Gorakhnāth și al celorlalți *siddha* nu puteau acorda decît un spațiu redus ideologiei și tehnicilor care făceau posibilă cucerirea nemuririi. Cu toate acestea, cele câteva aluzii, îndeosebi în poemul *Gorakṣa-vijaya*, sînt îndeajuns de explicite, și se înțelege că metoda utilizată era cea a tantrișmului, a Haṭhayogăi și a alchimiei. Micul tratat *Yoga-vīja* ne reamintește că există două feluri de trupuri, unul „crud” (*apakva*) și celălalt „cǎpt” (*pakva*), și că acest al doilea trup îl obținem prin practica Yoga, motiv pentru care el este numit *yoga-deha*, „corpul Yogăi”; cf. textul reprodus de Dasgupta, p. 253, nota 1). Regăsim așadar tema alchimică prin excelență, cea a metalelor „crude” (imperfecte) și „coapte” (perfecte, „libere”). Nemurirea se confundă cu starea lui Śiva; se explică astfel de ce Matsyendranāth, Gorakhnāth și alți *siddha* au fost identificați cu Śiva. După cum am văzut, starea *divină* se obține realizînd în propriul trup unirea celor două principii polare: Śiva și Śakti. Școala *natha*-șilor și a *siddha*-șilor utiliza o tehnică yogico-tantrică bine cunoscută: *ultā-sādhana* sau *ujāna-sādhana*, procesul de „regres” sau „de mers împotriva curentului”, adică răsturnarea totală a comportamentului uman, de la „comportamentul respirator” (înlocuit prin *prāṇā-yāma*) pînă la „comportamentul sexual” (anulat prin tehnica „întoarcerii seminței”). Cu alte cuvinte, regăsim și aici disciplina fundamentală a Yogăi tantrice, cu toate că teme alchimice și haṭhayogice sînt puternic accentuate. Idealul suprem al școlii îl constituie libertatea, sănătatea perfectă (*ajara*) și nemurirea (*amṛta*), ceea ce se înțelege bine ținînd seama că Gorakhnāth a fost considerat „inventatorul” Haṭhayogăi. Evident, toate aceste detalii tehnice, deși atestate în textele literare, trec pe planul al doilea: rezultatele Yogăi erau cele care pasionau „publicul” obsedat de imaginile mitice ale libertății absolute și ale Nemuririi. Nicăieri nu surprindem mai bine decît în folclor și în literaturile vernaculare adevărata funcție pe care o îndeplinește Yoga în economia spirituală a întregii Indii.

### Yoga și șamanismul

Am remarcat în mai multe rînduri în mitologiile și folclorul *siddha*-șilor unele trăsături „șamanice”. Se impune acum să degajăm de o manieră mai sistematică raporturile dintre șamanism și Yoga. Pentru început, să precizăm că budismul tardiv, sub forma sa lamaistă, a influențat în mod sensibil șamanismele nord-asiatice și siberiene: cu alte cuvinte, simbolismul, ideologia și tehnicile atestate în zilele noastre la șamanii manciurieni, tunguși, buriiați etc., au fost modificate de elemente budiste, în ultimă instanță de magia indiană. De altfel este vorba de un fenomen general: cultura indiană, și mai cu seamă spiritualitatea magico-religioasă indiană, s-a răspîndit în toate direcțiile. Au putut fi identificate puternice influențe indiene în Asia de Sud-Est și în Oceania. Pe de altă parte, influențe similare, îndeosebi ale magiei aberante, tantrice s-au exercitat asupra unor populații aborigene ale Indiei, ca de exemplu bhaigașii și santalii. Putem trage concluzia că sinteza tantrică, concomitent cu utilizarea unui mare număr de elemente ale spiritualității aborigene, preariene, s-a răspîndit cu mult succes dincolo de frontierele Indiei, prin Tibet și Mongolia, pînă în Extremul Nord al Asiei, iar prin Insulele, pînă în Mările Sudului. Acesta este însă un fenomen cultural destul de recent, ale cărui debuturi coincid cu avîntul tantrismului (secolele VI-VII ale erei noastre). Dacă ne gîndim că sinteza tantrică, mai ales în elementele ei „populare” (magie rituală, *mantrayāna* etc.), a utilizat un număr considerabil de materiale aborigene, o concluzie se impune: cea care și-a purtat mesajul atît de departe este o Indie puternic asiatică, și nu India Vedelor sau a Brāhmaṇelor. Cu alte cuvinte, Asia și Oceania au fost fecundate de cultura unei Indii care absorbise și asimilase deja o bună parte din propriile ei spiritualități autohtone.

Acestea fiind spuse, problema raporturilor dintre șamanism și Yoga nu este încă soluționată: căci, dacă influența indiană (prin intermediul lamaismului) a modificat diferitele șamanisme nord-asiatice și meridionale (malaez etc.), ea nu a creat fenomenul însuși al șamanismului. Există într-adevăr nenumărate șamanisme care nu au fost atinse de elementele magico-religioase indiene (celc două Americi, Africa, Australia). Pentru a preciza și mai mult datele problemei, să reamintim că nu trebuie confundat șamanismul *stricto sensu* cu masa de ideologii și practici atestate aproape pretutindeni în lume și la toate nivelurile culturale. Există foarte importante complexe „magice” care nu au



nimic șamanic: de exemplu, „magia” agricolă, adică riturile și obiceiurile legate de fecunditatea pământului și abundența recoltelor. În India, asemenea rituri și credințe sînt foarte vechi și au o largă răspîndire; am avut deja ocazia să le constatăm coalescența cu diferite forme de Yoga și vom reveni asupra acestei probleme; dar, insistăm asupra acestui aspect, toate aceste complexe magico-religioase nu au nimic „șamanic”. Printre elementele constitutive și specifice ale șamanismului trebuie să reținem în primul rînd: 1) o inițiere care comportă dezmembrarea, moartea și resurecția simbolică a candidatului, implicînd între altele coborîrea în Infern și ascensiunea la Cer; 2) capacitatea șamanului de a întreprinde călătorii extatice în calitatea sa de tămăduitor și de psihopomp (el caută sufletul bolnavului, răpit de către demoni, îl capturează și îl reintegrează trupului; el însoțește sufletul mortului în Infern; etc.); 3) „stăpînirea focului” (șamanul atinge fără urmări neplăcute fierul înroșit, merge pe cărbuni încinși etc.); 4) facultatea șamanului de a lua forme animale (zboară precum păsările etc.) și de a deveni invizibil.

Acest complex șamanic este foarte vechi: îl găsim, într-adevăr, integral sau parțial, la australieni, în regiunile polare etc. Elementul esențial și specific al șamanismului este extazul: șamanul este un specialist al sacrului capabil să-și abandoneze trupul și să întreprindă călătorii cosmice în spirit (în transă). „Posesiunea” de către spirite, deși atestată într-un mare număr de șamanisme, nu pare să fi fost un element primar și esențial, ca indică mai curînd un fenomen de degenerescență; căci scopul suprem al șamanului este să-și abandoneze trupul și să urce la Cer sau să coboare în Infern, și nu să se lase „posedat” de spirite auxiliare, de demoni sau de sufletele morților; idealul șamanului este să stăpînească aceste spirite, nu să se lase „ocupat” de ele.<sup>10</sup>

Dacă lăsăm la o parte influențele recente (elemente tantrice, lamaiste) exercitate de India asupra șamanismelor asiatice și siberiene, problema noastră se reduce la două chestiuni distincte: 1) pe de o parte, precizarea elementelor indo-europene și preariene care, în India, pot fi considerate ca aparținînd șamanismului *stricto sensu*; 2) pe urmă izolarea printre aceste elemente a celor care prezintă anumite similitudini cu tehnicile Yoga. Am studiat în altă parte complexul șamanic în India (vezi *Le Chamanisme*, pp. 362 și urm.) și nu vom relua aici dosarul, cu atît mai mult cu cît am avut ocazia să notăm anumite trăsături în capitolele precedente (să reamintim „căldura magică” obținută

prin *tapas*, riturile și miturile de ascensiune, zborul magic, coborârile în Infern, v.p. 115 etc. Am fi putut consemna și alte elemente șamanice atestate în India vedică, de exemplu reintegrarea sufletului bolnavului de către preot sau magician, cf. *Le Chamanisme*, pp. 372 și urm.).

Ne vom limita prin urmare cercetarea la simbolismele și practicile șamanice care-și pot găsi un corespondent în vreuna din tehnicile yogice sau din *siddhi*-urile fahirice. Numai după ce vom fi stabilit acest dosar comparativ vom putea aborda problema raporturilor de structură dintre șamanism și Yoga. Deoarece cel mai popular dintre „miracolele fahirice” este „miracolul frîngției” (*rope trick*), considerat mult timp prototipul puterilor yogice, ne vom începe investigațiile cu el.

Atunci cînd, după iluminare, Buddha și-a vizitat pentru prima dată orașul natal, Kapilavastu, el a etalat cîteva „puteri miraculoase”. Pentru a-i convinge pe ai săi de forțele sale spirituale și a le pregăti conversiunea, el s-a ridicat în aer, și-a tăiat trupul în bucăți și a lăsat să cadă la pămînt capul și membrele sale, pentru a le reuni apoi sub privirile uimite ale spectatorilor. Acest miracol este evocat chiar și de către Aśvagoṣa (*Buddhacarita*, XIX, 12-13), dar el este atît de adînc înrădăcinat în tradiția magiei indiene încît a devenit miracolul-tip al fahirismului. Celebrul *rope trick* al fahirilor crează iluzia unei frîngții ridicîndu-se spre cer la mare înălțime și pe care maestrul îl face să urce pe un tînăr discipol, pînă cînd acesta se pierde din vedere. Fahirul își aruncă atunci cuțitul în aer — și membrele tînărului cad la pămînt unul după altul.

*Rope trick* are o lungă istorie în India, dar poate fi întîlnit și în regiuni atît de îndepărtate precum China, Java, vechiul Mexic și Europa medievală. Călătorul marocan Ibn Battūta l-a înregistrat în China, în secolul al XIV-lea, Melton l-a observat în Batavia în secolul al XVII-lea, iar Sahagun îl atestă, cu cuvinte aproape identice, în Mexic (cf. *Le Chamanisme*, pp. 379 și urm.). Iată mărturia lui Ibn Battūta: „... El a luat o bilă de lemn avînd mai multe găuri prin care treceau niște curele lungi. A aruncat-o în aer și bila s-a înălțat pînă n-am mai văzut-o [...] Cînd nu i-a mai rămas în mînă decît un mic capăt de curea, scamatorul i-a poruncit unuia dintre ucenicii săi să se agațe de ea și să urce, ceea ce el a făcut, pînă cînd nu l-am mai zărit: Scamatorul l-a strigat de trei ori fără a primi răspuns; atunci a apucat un cuțit în mînă, ca și cum ar fi fost mînios, s-a prins de frînghie și a dispărut și el. Pe urmă a aruncat la pămînt o mînă a copilului, apoi un picior, corpul și capul. El a coborît trăgîndu-și răsufila-

rea și gîfînd, iar hainele îi erau pătate de sînge [...]. Emirul poruncindu-i ceva, omul nostru a luat membrele și le-a lipit cap la cap, și iată-l pe copil că se ridică și se ține drept. Toate acestea m-au uimit nespus și am simțit o strîngere de inimă, asemenea aceleia pe care am încercat-o la regele Indiei, cînd am fost martorul unei întîmplări similare<sup>11</sup>... \* Cit despre Europa, numeroase texte, cu începere cel puțin din secolul al XIII-lea, fac aluzie la minuni întru totul asemănătoare, săvîrșite de vrăjitori și magicieni care dețineau în plus capacitatea de a zbura și a se face nevăzuți, la fel ca șamanii și yoginii.<sup>12</sup>

Putem deosebi în acest „miracol” două elemente șamanice distincte: 1) tăierea în bucăți (rit inițiativ) și 2) ascensiunea la cer. Să analizăm deocamdată primul element. Se știe că, pe durata „viselor inițiatice”, viitorii șamani asistă la propria lor dezmembrare de către niște „spirite” sau „demoni” care joacă rolul de maeștri ai inițierii: li se taie capul, corpul le este ciopîrțit în bucățele, li se curăță oasele etc., iar la sfîrșit „demonii” regrupează oasele și le acoperă la loc cu o carne nouă. (Vezi materialele în lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 47 și urm., cu un comentariu al tuturor acestor simbolisme.) Avem de a face aici cu niște experiențe extatice de structură inițiativă: o moarte simbolică este urmată de o înnoire a organelor și de resurecția candidatului. Este util-să amintim că viziuni și experiențe similare se întîlnesc de asemenea la australieni, la eschimoși, la triburile americane și africane (lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 55 și urm.). Ne aflăm prin urmare în prezența unei tehnici inițiativă extrem de arhaice.

Or, dacă „miracolul frînghiei” trădează unele elemente spectaculare ale schemei inițiativă șamanice, anumite ritualuri indo-tibetane îi sînt, din punctul de vedere al structurii, și mai apropiate. Iată, după rezumatul dat de Bleichsteiner, un rit tantric himalayan și tibetan, *tchoed (gtchod)*, care constă în a-ți oferi propria carne spre a fi devorată de către demoni. „La sunetul tobei făcute din craniile omenești și al trompetei cioplite dintr-un femur, se dezlănțuie dansul, iar spiritele sînt invitate să vină la petrecere. Puterea meditației face să iasă la iveală o zeiță sabie; ea se aruncă către capul celui care oficiază sacrificiul, îl decapitează și îl ciopîrțește; atunci demonii și fiarele sălbatice se reped asupra rămășițelor care zvîcnesc, devorează carnea și beau sîngele. Cuvintele rostite fac aluzie la anumite *Jatakas*-uri, care povestesc cum Buddha, în decursul vieților sale anterioare, și-a dat propria sa carne animalelor infometate și demonilor antropofagi.<sup>13</sup>

Rituri inițiatice analoge se întâlnesc și în alte părți: de exemplu în Australia sau la anumite triburi nord-americane. În cazul *tchoed*-ului ne aflăm în prezența revalorizării mistice a unei scheme de inițiere șamanică. Aspectul ei „sinistru” apare cel mai vizibil: este vorba de o experiență a morții și resurrecției, care are, asemenea tuturor experiențelor de acest fel, un caracter „terifiant”. Tantrismul indo-tibetan a spiritualizat într-o măsură și mai radicală schema inițiativă a „condamnării la moarte” de către demoni. Iată câteva meditații tantrice având ca obiect despuieră corpului de carne și contemplarea propriului schelet. Yoginul este îndemnat să-și reprezinte trupul ca pe un cadavru, iar propria-i inteligență ca pe o zeiță înfuriată, ținând un cuțit și un craniu. „Gîndește-te că ea retcază capul cadavrului și că taie trupul în bucăți pe care le aruncă în craniu drept ofrandă divinităților...” Un alt exercițiu constă în a se vedea pe sine ca un „schelet alb, luminos și enorm, din care țîșnesc flăcări atât de mari încît umplu Vidul Universului”. În sfîrșit, o a treia meditație îi propune yoginului să se contemple pe sine ca fiind transformat într-o *ḍākiṇī* înfuriată, smulgîndu-și pielea propriului trup. Textul continuă: „Întinde această piele astfel încît să acoperi Universul [...]. Și pe ea așază-ți oasele și carnea. Iar atunci cînd spiritele rele se bucură din plin de cap, închipuie-ți că *ḍākiṇī* cea furioasă apucă pielea, o înfășoară [... ] și o izbește cu putere de pămînt, reducînd-o, împreună cu tot conținutul ei, la o masă de carne și de oase pe care turme de fiare sălbatice, produse mental, o vor devora...”<sup>14</sup>

După toate aparențele, acesta este genul de meditații la care se dedau unii yogini indieni prin cimitire. (Vezi mai sus, p. 254) Or, acesta este un exercițiu spiritual specific șamanismului arctic. Asupra capacității de a se contempla pe sine însuși ca pe un schelet, șamanii eschimoși chestionați de Rasmussen au dat indicații destul de vagi, căci este vorba de o foarte mare taină. Iată ce ne spune Rasmussen: „Cu toate că nici un șaman nu este în stare să explice cum și de ce, el poate totuși, prin puterea pe care supranaturalul o conferă gîndului său, să-și despoaie trupul de carne și de sînge, în așa fel încît să nu rămînă decît oasele [...]. Privindu-se astfel, gol și întru totul eliberat de carnea și de sîngele perisabile și efemere, el se consacră pe sine însuși marii sale misiuni, (folosind) limba sacră a șamanilor, prin mijlocirea acelei părți a trupului său care este sortită să reziste cel mai mult acțiunii soarelui, a vîntului și a timpului.”<sup>15</sup>

Reducerea la un schelet și capacitatea de a se vedea pe sine însuși ca pe un schelet semnifică depășirea condiției umane



profane, adică inițierea sau eliberarea. Se știe că ținuta rituală a șamanilor siberieni se străduiește în numeroase cazuri să imite un schelet (lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 151 și urm.). Or, același simbolism este amplu atestat în Tibet și în regiunile himalayene. După o legendă, Padmasambhava dansa, pe acoperișul casei sale, un dans mistic, îmbrăcat doar cu „șapte podoabe de os”. Este cunoscut de altfel rolul pe care îl dețin craniile omenești și femururile în ceremoniile tantrice și lamais-te. Dansul zis al scheletului se bucură de o importanță cu totul deosebită în scenariile dramatice denumite *tcham*, care-și propun, între altele, să-i familiarizeze pe spectatori cu imaginile teribile ce se ivesc în starea de *bardo*, adică în starea intermediară dintre moarte și o nouă reîncarnare. Din acest punct de vedere, dansul scheletului trebuie să fie considerat ca o inițiere, căci el dezvăluie anumite experiențe postume (lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 383 și urm.).

### Ascensiune la cer. Zbor mistic

Cît despre cel de al doilea element șamanic pe care l-am identificat în *rope trick*, și anume „ascensiunea la Cer”, el constituie o problemă mai complexă. Într-adevăr, ritul ascensiunii cu ajutorul stîlpului sacrificial (*yūpa*) există în India vedică, și în afara oricărui complex șamanic: este vorba de un rit prin care se realizează „ruptura de nivel”. Cu toate acestea, frapază anumite asemănări de structură între ritualul indian și ascensiunea în arborele șamanic: se știe că acesta din urmă simbolizează Arborele cosmic; or, stîlpul sacrificial (*yūpa*) este și el asimilat cu Arborele cosmic (cf. *Rig Veda*, III, 8, 3; *Śatapatha Br.*, III, 6, 4, 13; 7, 1, 14, etc.); arborele șamanic prezintă șapte, nouă sau șaisprezece trepte, fiecare simbolizînd un Cer, iar escaladarea lui echivalează cu ascensiunea Arborelui sau a Stîlpului cosmic; or, sacrificatorul indian urcă și el la Cer, cățărîndu-se pe *yūpa*, asimilată cu Stîlpul cosmic (*Taittirīya Samhitā*, VI, 6, 4, 2 etc.). Același simbolism în legendele despre Nașterea lui Buddha: abia născut, el face șapte pași și atinge piscul lumii (*Majjimanikāya*, III, 123), la fel cum șamanul altaic escaladează cele șapte sau nouă creștături ale mesteacănului ritual pentru a ajunge la Cerul ultim (cf. lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 235 și urm., 362 și urm.). Inutil să mai adăugăm că vechea schemă cosmologică a ascensiunii celeste șamanice și vedice se prezintă aici îmbogățită cu aportul milenar al speculației meta-

fizice indiene. Celor Șapte Pași ai lui Buddha nu le mai urmează „lumea zeilor” și „nemurirea” vedică, ci depășirea condiției umane.

Concepția celor șapte ceruri, la care face aluzie *Majjimanīkāya*, își are obârșia în brahmanism, și avem de-a face probabil cu o influență a cosmologiei babiloniene, care a marcat și ea — deși indirect — concepțiile cosmologice altaice și siberiene. Budismul cunoaște însă și o schemă cosmologică, avînd nouă ceruri, profund „interiorizate” de altfel, căci primele opt corespund diverselor etape ale meditației, iar ultimul simbolizează Nirvāṇa. În fiecare din aceste ceruri se află proiectată cîte o divinitate a panteonului budist, care reprezintă în același timp o anumită treaptă a meditației yogice.<sup>16</sup> Or, se știe că la altaici cele șapte sau nouă ceruri sînt locuite de diferite figuri divine sau semi-divine pe care șamanul le întîlnește în ascensiunea sa și cu care se întreține: în al nouălea cer el se găsește în fața Ființei Supreme, Băi Ulgan. Evident, în budism nu rmai este vorba de o ascensiune simbolică la ceruri, ci de trepte ale meditației, și totodată, de „pași” spre eliberarea finală.

Sacrificatorul brahmanic urcă la cer prin escaladarea rituală a unei scări: Buddha transcende Cosmosul traversînd simbolic cele șapte ceruri; prin meditație, yoginul budist realizează o ascensiune în întregime spirituală. Din punct de vedere tipologic, toate aceste acte participă la aceeași structură: fiecare, pe planul care-i este propriu, indică o manieră particulară de a transcende lumea profană și de a atinge lumea zeilor, sau Ființa, sau absolutul. Unica mare deosebire față de experiența șamanică a ascensiunii la Cer rezidă în intensitatea acesteia din urmă: după cum am spus deja, experiența șamanică cuprinde extazul și transa. Ne reamintim însă de *muni* din *Rig Veda* care „în beția extazului” se urca pe „carul vînturilor” etc. (mai sus, p. 97); altfel spus, India vedică cunoștea și extatici a căror experiență era comparabilă cu extazul șamanic. Numai că, trebuie s-o spunem de pe acum, diferența dintre tehnica ducînd la extazul „șamanic” și metoda yogică de meditație este prea mare pentru a le putea solidariza sub indiferent ce formă. Vom reveni, de altfel, asupra acestor deosebiri la sfîrșitul studiului nostru comparativ.

Symbolismul ascensiunii extatice la Cer se înscrie în symbolismul universal răspîndit al „zborului magic” care, deși atestat în toate șamanismele și magiile „primitive”, depășește sfera șamanismului în accepția restrînsă a termenului. Nu avem a re-lua aici dosarele și comentariile pe care le-am expus în altă parte (*Le Chamanisme*, pp. 365 și urm., 415 și urm.). Însă ideea că

sfinții, yoginii și magicienii pot zbura, se regăsește pretutindeni în India. Într-adevăr, a se înălța în văzduh, a zbura precum păsările, a străbate într-o clipă distanțe uriașe, a dispăre, iată câteva din puterile magice pe care budismul și hinduismul le conferă arhaților și magicienilor. Lacul miraculos Anavatapta nu putea fi atins decât de cei care posedau puterea supranaturală de a zbura prin aer: Buddha și sfinții budiști ajungeau la Anavatapta într-o clipită, la fel cum, în legendele hinduse, *riși* se avîntau în văzduh către divină și misterioasă țară din Nord numită Svetadvîpa. Este vorba, bineînțeles, despre „pămînturi pure”, despre un spațiu mistic care participă în același timp la natura unui „paradis” și la cea a unui „spațiu interior”, accesibil doar inițiaților. Lacul Anavatapta, la fel cu Svetadvîpa sau celelalte „paradisuri” budiste sînt tot atîtea modalități de a fi la care se ajunge grație Yogăi, ascezei sau contemplației. Este însă important să subliniem identitatea de expresie dintre asemenea experiențe supraumane și simbolismul arhaic al ascensiunii și al zborului, atît de răspîndit în șamanism.

Textele budiste vorbesc despre patru feluri de puteri magice de translație (*gamana*), prima fiind cea de a zbura precum păsările.<sup>17</sup> Patañjali citează printre *siddhi* puterea pe care o pot dobîndi yoginii de a zbura prin văzduh (*laghiman*).<sup>18</sup> Tot prin „forța Yogăi”, în *Mahābhārata*, înțeleptul Nārada s-a avîntat în ceruri și a atins piscul muntelui Meru („Centrul Lumii”): de acolo de sus, el a zărit, foarte departe în Oceanul de Lapte, Svetadvîpa (*Mahābhārata*, XII, 335, 2 și urm.). Căci, „cu un asemenea corp (yogic) yoginul se preumblă pe unde dorește” (*ibid.*, XII, 317, 6). Însă o altă tradiție înregistrată de *Mahābhārata* face deja distincția dintre adevărata ascensiune mistică — despre care nu se spune că este întotdeauna „concretă” — și „zborul magic”, care nu este decât o iluzie: „Și noi ne putem înălța la ceruri și manifesta sub diferite forme, dar prin iluzie” (*māyayā: Mbh.* V, 160, 55 și urm.).

Ne dăm seama în ce sens au elaborat Yoga și celelalte tehnici meditative indiene experiențele extatice și prestigiile magice care aparțineau unei moșteniri spirituale imemorabile. Oricum ar fi fost, secretul zborului magic este cunoscut și de alchimia indiană. Iar acest miracol este atît de obișnuit pentru arhații budiști, încît *arahant* a dat verbul singalez *rahatve*, „a dispăre, a se deplasa instantaneu dintr-un loc într-altul”.<sup>19</sup> *Dākinī*, zinele vrăjitoare care joacă un rol de seamă în unele școli tantrice, sînt numite în mongolă „cele care merg prin văzduh”, iar în tibetană „cele care se înălță la Cer”.<sup>20</sup> Zborul magic și ascensiunea la Cer

cu ajutorul unei scări sau al unei frînghii sînt motive frecvente și în Tibet, unde ele nu constituie în mod necesar împrumuturi din India, cu atît mai mult cu cît sînt atestate și în tradițiile Bon-po sau derivînd din acestea. De altfel, aceleași motive joacă un rol considerabil în credințele magice și în folclorul popoarelor lolo, moso și ale chinezilor — și pot fi întîlnite aproape pretutîndeni în lumea primitivă.

Ascensiunea la Cer și zborul magic sînt încărcate de un simbolism extrem de complex, referitor mai ales la sufletul și la inteligența omenească. „Zborul” traduce uneori înțelegerea, comprehensiunea lucrurilor secrete sau a adevărurilor metafizice. „Inteligența (*manas*) este cea mai rapidă dintre păsări”, afirmă *Rig Veda* (VI, 9, 5). Iar *Pañcavimśā Brāhmaṇa* (XIV, 1, 13) precizează: „Cel care înțelege are aripi.” Se știe că la numeroase popoare sufletul este conceput sub forma unei păsări. „Zborul magic” capătă valoarea unei „ieșiri din trup”, adică traduce în mod plastic extazul, eliberarea sufletului. Dar în timp ce majoritatea oamenilor se transformă în păsări doar în clipa morții, atunci cînd își abandonează corpul și își iau zborul în văzduh — șamanii, vrăjitorii, extatici de tot felul realizează aici și ori de cîte ori o doresc „ieșirea din trup”. Acest mit al sufletului-pasăre conține în germene o întregă metafizică a autonomiei și libertății spirituale a omului.

Să reamintim în sfîrșit un „miracol” folcloric bine cunoscut, *mongo trick*: yoginul introduce în pămînt un sîmbure de mango și arborele crește sub privirile uimite ale celor de față. După o tradiție budistă consemnată în comentariul la *Dhammapada* (*Dhammapada-aṭṭhakathā*, III, 199), Buddha ar fi înfăptuit același miracol în grădina regelui Pasenadi: Gaṇḍa, grădinarul regelui, îi oferă lui Buddha un fruct de mango, iar Iluminatul îi spune să îngroape un sîmbure: el își spală apoi mîinile deasupra găurii în care l-a pus și în cîteva clipe crește un manghier de 50 de coți, acoperit de îndată cu flori și fructe. Or, miracole asemănătoare sînt atestate în mediile șamanice nord-americane: la Pueblo, de exemplu, despre șamani se pretinde că pot face să incolțească și să crească un bob de grîu sub ochii privitorului (cf. *Le Chamanisme*, p. 285, nota 2).

### „Căldura magică”. „Lumina interioară”

Să trecem la un alt grup de tehnici șamanice: „stăpînirea focului” și „căldura magică”. Șamanii și vrăjitorii au reputația



universală de „stăpîni ai focului”: ei înghit cărbuni aprinși, ating fierul înroșit, calcă pe flăcări. Pe durata ședințelor, șamanii siberieni se „încing” într-o asemenea măsură încît se lovesc cu cuțite fără a se răni, se străpung cu săbii, înghit jăratec etc. Or, numeroși yogini-fachiri fac dovada unor cutezanțe similare. Analogia dintre yogini și șamani este și mai evidentă în cazul „căldurii mistice”. Una din probele inițiatice-specifice șamanismului comportă tocmai capacitatea de a rezista frigului intens. Astfel, la manciurieni se fac, iarna, nouă găuri în gheață: candidatul-șaman trebuie să se arunce într-una din aceste găuri și să iasă înot prin cea de-a doua și așa mai departe pînă la cea de-a noua gaură (Eliade, *Le Chamanisme*, p. 114). O probă inițiativă similară există la șamanii eschimoși din Labrador: un candidat rămîne cinci zile și cinci nopți în marea înghețată, și dacă dovedește că nici măcar nu s-a udat, obține pe loc titlul de *angákkok* (*ibid.*, p. 68, n.2).

Or, anumite probe inițiatice indo-tibetane constau tocmai în a aprecia gradul de pregătire al unui discipol sau capacitatea sa de a usca, cu propriul său trup gol și în plină zăpadă, un mare număr de cearșafuri ude, pe durata unei nopți de iarnă. Această căldură „psihică” se numește în tibetană *gtūm-mō* (pronunțat *tumo*). „Niște cearșafuri sînt cufundate în apă și lăsate să înghețe, pînă cînd devin rigide. Fiecare discipol își înfășoară cite unul în jurul trupului, trebuind să-l dezghețe și să-l usuce. De îndată ce rufa s-a uscat, se introduce din nou în apă, iar candidatul se înfășoară iarăși cu ea. Operațiunea se continuă astfel pînă la ivirea zorilor. Atunci, cel care a uscat cel mai mare număr de cearșafuri este proclamat cîștigătorul concursului...”<sup>21</sup>

*Gtūm-mō* este un exercițiu yogico-tantric bine cunoscut în tradiția ascetică indiană. Am făcut deja aluzie la căldura extrem de intensă provocată de trezirea *kuṇḍalinī*-ei (mai sus, p. 213). Textele precizează că această „căldură psihică” se obține la fel de bine prin reținerea respirației ca și prin transmutația energiei sexuale<sup>22</sup>, experiența fiind însoțită întotdeauna de fenomene luminoase (amănunt important, asupra căruia va trebui să revenim). Tehnica „producerii de căldură interioară” nu este o inovație a tantrismului. *Majjīmanīkāya* (I, 244 etc.) vorbește despre „căldura” care se obține prin reținerea respirației, iar alte texte budiste (*Dhammapada*, 387, de exemplu) ne asigură că Buddha este „arzător”. Buddha este „arzător” deoarece practică asceza, *tapas* — și am văzut (p. 99) că în India *tapas* este atestat începînd cu epoca vedică, dar ideologia și practicile „transpi-

rației magice" și creația prin autotermie sînt cunoscute încă din epoca indo-europeană; mai bine spus, ele aparțin unui stadiu cultural arhaic, fiind atestate atît în cosmologiile „primitive”, cît și în numeroase șamanisme.

Avem toate motivele să credem că experiența „căldurii interioare” a fost cunoscută de către mistici și magicieni din cele mai îndepărtate timpuri. Un mare număr de triburi „primitive” își reprezintă puterea magico-religioasă ca fiind „arzătoare” și o exprimă prin termeni care au semnificația de „căldură”, „arsură”, „foarte cald” etc. Acesta este de altfel motivul pentru care magicienii și vrăjitorii primitivi beau apă sărată sau colorată și mănîncă plante deosebit de picante: ei vor să-și sporească în acest fel „căldura” interioară. În India modernă, mahomedanii cred că un om aflat în legătură cu Dumnezeu devine „arzător”. Despre oricine înfăptuiește miracole se spune că este „clocotitor”. Prin extensie, tot felul de persoane sau de acțiuni comportînd o „putere” magico-religioasă de un tip sau altul sînt considerate ca fiind „arzătoare” (cf. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 412 și urm.).

După cum era de așteptat, *puterea sacră* experimentată sub forma unei călduri extrem de intense nu se obține doar prin tehnici șamanice sau mistice. Am amintit deja (p. 100) anumiți termeni ai vocabularului războinic indo-european (*furor*, *ferg* etc.) care exprimă tocmai această „căldură extremă” și „furie” ce caracterizează incorporarea unei forțe sacre. La fel ca și șamanul, tînărul erou se „încălzește” în timpul luptei sale inițiatice. Această „mînie” și „căldură” nu au în ele nimic „profan”, nimic „natural”: este sindromul însușirii unei sacralități. „Stăpînirea focului” și „căldura interioară” sînt întotdeauna în legătură cu accesul la o anumită stare extatică, sau, la alte niveluri culturale, cu accesul la o stare necondiționată, de perfectă libertate spirituală. „Stăpînirea focului”, indiferența la căldură și, în consecință, „căldura magică” ce face suportabile atît frigul intens cît și temperatura jarului, constituie o virtute magico-mistică, care, însoțită fiind de alte isprăvi nu mai puțin extraordinare (ascensiune, zbor magic etc.), indică în mod vizibil că șamanul a depășit condiția umană și participă deja la condiția „spiritelor”.

Evident, experiența primară a *puterii* magico-religioase traducîndu-se prin „furia” inițierilor războinice sau prin „căldura” magicienilor, șamanilor sau yoginilor, a putut fi transformată, diferențiată, nuanțată printr-un travaliu ulterior de integrare și „sublimare”. Cuvîntul indian *kratu* care a început prin a desemna „energia războinicului înfocat, în primul rînd a lui Indra”, pe

urmă „forța victorioasă, forța inflăcărilor eroice, bravura, gustul luptei” și, prin extensie, „puterea” și „maiestatea” în general, a sfârșit prin a desemna „forța omului plos, care-l face capabil să urmeze prescripțiile din *ṛta* și să ajungă la fericire”.<sup>23</sup>

Rămâne totuși un fapt evident că „minia” și „căldura” provocate de o creștere violentă și excesivă a *puterii* sînt temute de majoritatea muritorilor : acest fel de putere îi privește în primul rînd, în stare „brută”, pe magicieni și pe războinici; cei care, în religie, caută încrederea și echilibrul, se feresc de „căldura” și „focul” magic. Termenul *sānti*, care în sanscrită desemnează liniștea, pacca sufletului, absența pasiunilor, înlăturarea suferințelor, derivă de la rădăcina *śam*, care are la origine sensul de a stinge „focul”, minia, febra, la urma urmei „căldura” provocată de puterile demonice.<sup>24</sup> Indianul timpurilor vedice simțea pericolul magiei: el se apăra de tentația unui exces de putere<sup>25</sup>, la fel cum, mai tîrziu, yoginul va trebui să înfrîngă tentația „puterilor miraculoase” (*siddhi*).

Am observat deja că în exercițiile yogice-tantrice, „căldura interioară” este însoțită de fenomene luminoase (mai sus, p. 111; cf. *Le Yoga tibétain*, pp. 204 și urm.). Pe de altă parte, experiențe mistice luminoase sînt atestate începînd cu Upanișadele, unde „lumina interioară” (*aṅṅtar jyotiḥ*) definește însăși esența lui *ātman* (*Bṛhad. Up.* . 1, 3, 28); în anumite tehnici budiste de meditație, lumina mistică de diferite culori indică succesul operațiunii (vezi p 172). Nu vom insista asupra locului imens deținut de lumina interioară în misticile și teologiile creștine și islamice, după cum nu ne propunem să întreprindem aici un studiu de mistică comparată; cercetarea noastră se limitează la domeniul șamanic. Să adăugăm doar că epifaniile luminoase depășesc, în India, experiența yogică, martor ascensiunea extatică a Muntei lui Śiva de către Arjuna, ascensiune care se finalizează într-o lumină supranaturală (*Mahābhārata*, VII, 80 și urm.).

„Lumina interioară” consituie însă experiența decisivă a șamanismului eschimos. Se poate spune chiar că dobîndirea ei echivalează cu o probă inițiativă. Într-adevăr, candidatul obține „iluminarea” — *qaumaneq* — după lungi ore de meditație, într-o șolitudine desăvîrșită. După șamanii chestionați de Rasmussen, *qaumaneq* constă „într-o lumină misterioasă pe care șamanul o simte în mod subit în trupul său, înăuntrul capului, chiar în mijlocul creierului, un far inexplicabil, un foc luminos, care-l face capabil de a vedea în întuneric, la propriu ca și la figurat, căci acum el reușește, chiar și cu ochii închiși, să răzbată cu privirea prin tenebre și să zărească lucruri și evenimente viitoa-

re, ascunse celorlalți oameni: el poate astfel să cunoască atât viitorul cât și secretele celorlalți". Tot după informațiile lui Rasmussen, atunci cînd candidatul experimentează pentru prima oară „iluminarea” (*qaumaneq*), este ca și cum casa în care se află s-ar înălța dintr-o dată; el vede departe înaintea sa, prin munți, întocmai ca și cum pămîntul ar fi o mare cîmpie, iar privirile sale ating marginile pămîntului. Nimic nu mai este ascuns în fața lui” (K.Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp. 112-113).

### Analogii și deosebiri

Ce concluzii se pot trage examinînd mai îndeaproape aceste dosare comparative? Să începem prin a elimina elementele care nu interesează în mod direct ideologia și tehnicile yogice. Lăsăm la o parte seria de analogii depinzînd de sistemul cosmologic și de simbolismul ascensional, atestate atât în șamanism, cât și în India (*yūpa*, cei Șapte Pași ai lui Buddha etc.): sînt niște paralelisme de structură care nu impun o apropiere între șamanism și Yoga. Doar două aspecte ale simbolismului ascensiunii ne vor reține atenția: „miracolul frîngției” și „zborul” magic sau extatic. Este locul să facem, în acest context, o dublă observație: 1) *rope trick*, deși se numără printre „miracolele” tipic fachirice, nu este parte constitutivă a nici unei tehnici yogice; el poate fi inclus pe lista *siddhi*-urilor, adică printre nenumăratele „puteri minunate” ale tradiției magice indiene; 2) cît despre „zborul” extatic, el este cunoscut cu începere din epoca vedică (p. 96), însă acest prodigiu n-a fost nici el vreodată parte constitutivă a Yogăi propriu-zise: la nivel filozofic, facultatea de a se deplasa după dorință și de a „zbură” simboliza autonomia spiritului; la nivel magic, „zborul” se număra printre *siddhi*-uri și putea fi obținut, fără deosebire, prin Yoga, alchimie sau vrăjitorie.<sup>26</sup> Pe de altă parte, așa cum am spus deja, „zborul magic” nu aparține exclusiv șamanismului, cu toate că formează unul din elementele sale specifice: „zborul” face parte integrantă din cea mai veche tradiție magică.

*Mango trick* va fi și el clasificat printre *siddhi*; acest „miracol” de structură evident șamanic a avut parte în India de o soartă curioasă: pe de o parte a devenit miracolul tip al fachirilor, pe de altă parte a fost utilizat de către filozofi (între alții Śankara) ca o imagine frapantă în vederea explicării procesului de iluzie cosmică. În tradițiile magice și șamanice mai sînt atestate și



alte *siddhi* yogice: de exemplu, intrarea în „trupul altuia” sau reînsuflețirea cadavrelor. Din punct de vedere morfologic, această *siddhi* se înscrie în rîndul „puterilor magice” mai curînd decît în cel al prodigiilor șamanice.

Există, dimpotrivă, o *siddhi* specifică Yogāi și care nu face parte din tradiția magică universală, căci presupune deja un lung travaliu spiritual: este capacitatea de cunoaștere a existențelor anterioare. Această „putere” este atestată la șamanii nord-americani: aceștia își reamintesc de existențele lor anterioare, iar unii pretind chiar că au asistat la începuturile lumii (cf. Ake Hulthkrantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians*, Stockholm, 1953, pp. 412 și urm.). Atingem aici o problemă destul de complexă și care depășește subiectul de care ne ocupăm: problema credinței, universal răspîndite, în pre existența sufletului omenesc: anumiți indivizi privilegiați — misticii, șamanii etc. — ajung să transforme această credință într-o *experiență personală*. Comparația cu India se impune: și aici, numai yoginii și cei Iluminați sînt capabili să-și reamintească existențele lor precedente; restul muritorilor acceptă doctrina transmigrației ca făcînd parte din ideologia tradițională. Însă nici Yoga clasică, nici budismul nu acordă o importanță decisivă cunoașterii existențelor anterioare; altfel spus, posesiunea acestor *siddhi* nu rezolvă de una singură problema eliberării. Ne aflăm probabil în prezența unei mitologii și a unei tehnici mistice aborigene, legată de credința în pre existența sufletului, mitologie și tehnică, pe care Yoga ca și budismul le-au asimilat și revalorizat încă din cele mai vechi timpuri.

La fel de tulburătoare sînt analogiile între „sfîrtecarea” inițiativă a șamanilor și anumite meditații yogico-tantrice implicînd fie dezmembrarea yoginului de către „demoni”, fie contemplarea propriului schelet, fie, în sfîrșit, intervenția magico-religioasă a craniilor și a cadavrelor. Aceste tipuri de exerciții spirituale nu sînt atestate în Yoga clasică: ele au fost integrate pe durata vogații tantrismului, deși este foarte probabil să fi fost cunoscute cu mult mai devreme, atît în India (Kāpālīka-și, Aghorī-i etc.), cît și în regiunile himalayene și în Tibet (unde Bon-po păstra încă o structură specific șamanică). Avem deci de-a face cu revalorizarea în termeni yogici a unei tehnici șamanice aborigene; procese similare sînt atestate pe tot parcursul marii sinteze tantrice.

Pe planul tehnicii mistice *stricto sensu*, analogia cea mai frapantă dintre șamanism și Yoga o constituie producerea „căldurii interioare”. Am prezentat acolo o tehnică universal

răspîndită, care nu este întotdeauna apanajul asceților și al magicienilor; „căldura interioară” mai era provocată și de anumite inițieri războinice. Am constatat, pe de altă parte, că această tehnică este legată de „stăpînirea focului”, performanță fahrică ce trebuie considerată ca elementul cel mai arhaic și mai universal răspîndit al tradiției magice. Se poate trage concluzia că, încă de la începuturile sale, Yoga a cunoscut producerea de „căldură interioară” prin reținerea suflului. Căci *tapas* este deja atestat în epoca vedică, iar pe de altă parte, disciplina respiratorie era practică de către acești „extatici” misterioși care au fost Vrātya-șii. Este greu de precizat originea *prāṇāyāmei*; se poate presupune că ritmarea suflului a fost rezultatul anumitor „experimentări mistice” urmărind sporirea căldurii interioare.<sup>27</sup>

În ceea ce privește intoxicația rituală cu cînepă, opiu și alte narcotice, este vorba de un obicei atestat din plin în lumea șamanică, precum și la anumiți yogîni: Se știe că însuși Patañjali socotește ierburile (*ausadhī*), alături de *samādhi*, printre mijloacele de obținere a *siddhi*-urilor (Y-S., IV, 1). „Ierburile” pot desemna fie narcoticele provocînd extazul, fie „buruienile de leac” din care se extrăgea elixirul de viață lungă (vezi p. 237). În orice caz, cînepa și drogurile din aceeași categorie provoacă extazul și nu *samādhi*-ul yogic: aceste „mijloace mistice” aparțin de drept fenomenologiei extazului (din care cunoaștem o mostră în comportamentul aceluia *muni* rigvedic, p. 97) și au fost admise doar în silă în sfera Yogăi clasice. Într-adevăr, un anumit număr de șakta și de membri ai altor mișcări extatice și orgiastice au folosit și încă mai folosesc opiul și hașișul (cf. Arbman, *Rudra*, pp. 300 și urm.; Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, 194 și urm.; etc.). Majoritatea acestor „extatici” depind într-un mod mai mult sau mai puțin direct de Śiva, cu alte cuvinte aparțin unui strat cultural aborigen.

În sfera șamanismului *stricto sensu*, intoxicația cu droguri (cînepă, ciuperci, tutun etc.) nu pare a fi un fenomen originar: pe de o parte, miturile și folclorul șamanic fac caz de o decadență a șamanilor actuali, deveniți incapabili să obțină extazul în felul „Marilor Șamani de odinioară”; pe de altă parte, s-a putut observa că, în zonele unde șamanismul se află în descompunere, iar „transa” este contrafăcută, se abuzează de substanțe toxice și de droguri. Dar chiar în sfera șamanismului trebuie făcută distincția între acest fenomen, probabil recent, de intoxicare în scopul „forțării” transei — și consumarea rituală de substanțe „arzătoare” urmărind sporirea căldurii interioare. India aborigenă a putut prin urmare să cunoască mai multe tradiții

inmemoriale cu privire la mijloacele de a obține „căldura magică”, êxtazul sau „posesiunea divină”, și toate aceste tradiții magico-extatice au putut încerca, în mai multe rînduri, să se amestece sau chiar să se substituie disciplinelor yogice: avem o dovadă în faptul că un număr destul de mare de „yogini” și de „fachiri” participă la o școală yogică determinată și practică anumite exerciții (*prāṇāyāma* etc.), prelungind în același timp numeroase tradiții extatice și orgiastice.

Dacă încercăm acum să tragem câteva concluzii generale din examenul comparativ pe care doar l-am schițat, trebuie să începem prin a distinge trei poziții spirituale: 1) *extazul* specific șamanismului; 2) *eliberarea prin samādhi*, proprie Yogăi clasice; 3) *jīvan-mukta* care se confundă aproape cu „nemurirea în trup”, formă particulară a Yogăi tantrice și alchimice, impresionînd mai cu seamă imaginația „populară” prin nostalgiile pe care le satisface. După cele spuse mai înainte, ar fi inutil să mai insistăm asupra deosebirilor de structură dintre extazul șamanic și enstaza yogică. În calitatea sa de tehnică spirituală constituită (nu discutăm despre eventualele ei „origini”), Yoga nu poate fi în nici un caz confundată cu șamanismul, nici integrată printre tehnicile extazului: scopul Yogăi clasice rămîne *autonomia* desăvîrșită, enstaza — în timp ce șamanismul se definește prin efortul său disperat de a ajunge la „condiția de spirit”, de a realiza „zborul extatic”. Există totuși un punct bine precizat unde Yoga și șamanismul se întîlnesc: este vorba despre „ieșirea din Tîmp” și abolirea Istoriei. Extazul șamanului reface libertatea și beatitudinea primordiale ale timpurilor în care, conform miturilor, omul putea să urce la Cer în carne și oase și să se întrețină cu zeii.<sup>28</sup> La rîndul său, Yoga ajunge la starea necondiționată de *samādhi* sau de *sahaja*, la spontaneitatea perfectă a lui *jīvan-mukta*, „eliberatul în viață”. Dintr-un anumit punct de vedere, putem spune că *jīvan-mukta* a abolit Tîmpul și Istoria: spontaneitatea sa se aseamănă într-o oarecare măsură cu existența paradisiacă a omului primordial evocat de către mituri. Aceasta înseamnă că, la fel ca și șamanul, yoginul se străduiește să abolească timpul istoric și să regăsească o situație ne-condiționată (și în consecință paradoxală, cu neputință de imaginat). Dar, în timp ce șamanul nu este capabil să obțină această spontaneitate decît prin mijlocirea extazului său (cînd poate „zbură”) și doar pe durata acestuia — adevăratul yogin, cel care a obținut *samādhi* devenind un *jīvan-mukta*, se bucură neîntrerupt de această situație ne-condiționată, care a reușit să abolească de-o manieră definitivă Tîmpul și Istoria.

Acastă deosebire de structură dintre șaman și yogin este semnificativă îndeosebi în ceea ce privește Yoga clasică. Am văzut însă că, foarte devreme, alte forme de Yoga s-au cristalizat alături de cea clasică, utilizând alte mijloace (de exemplu *bhakti*-ul) și urmărind alte scopuri (de exemplu obținerea unui „trup divin”). Grație acestei proliferări de noi forme yogice și procesului de coalescență cu alte tehnici mistice, ne aflăm în fața unei a treia „poziții spirituale”, și anume cea care afirmă posibilitatea de a prelungi indefinit viața într-un „trup incoruptibil”, făurită simultan de Haṭhayoga și alchimic. Nici Yoga clasică și, în general, nici o altă formă majoră a gândirii indiene nu au urmărit „nemurirea”: unei existențe prelungite indefinit, India îi prefera eliberarea și libertatea. Și totuși, așa cum am văzut (p. 273), Yoga a ajuns la un moment dat să desemneze pentru conștiința indiană nu doar instrumentul ideal, ci și „taina” cuceririi Morții. Nu există decît o singură explicație: pentru o parte a Indiei, și poate că cea mai mare, Yoga se confunda nu doar cu calea sfințeniei și a eliberării, dar și cu magia și mai ales cu mijloacele magice de a învinge Moartea. Cu alte cuvinte, mitologia lui *jīvan-mukta* satisfăcea nu numai setea de libertate, ci și nostalgia nemuririi.

Asistăm în fond la un proces neîntrerupt de osmoză și coalescență, care sfîrșește prin a modifica radical unele aspecte fundamentale ale Yogăi clasice: cu toate că aceasta din urmă nu este nici magie, nici șamanism, numeroase prodigii magice sînt acceptate printre *siddhi*, iar cîteva tehnici șamanice găsesc posibilitatea de a se omologa exercițiilor yogice. Toate acestea ne permit să întrezărim „presiunea” exercitată de substratul magico-religios imemorial care a precedat constituirea Yogăi *stricto sensu*, presiune care, începînd de la un anumit moment, a reușit să aducă la suprafață și să integreze în Yoga elemente ale unei spiritualități extrem de vechi, aborigene. Poate că însăși Yoga a primit și păstrat aportul civilizațiilor de mult dispărute, precum cea de la Mohenjo-Daro. Într-adevăr, așa cum vom vedea, hinduismul popular prezintă numeroase aspecte pe care le regăsim în religiile și culturile protoistorice ale Indiei. Înainte de a le trece în revistă, să ne oprim asupra procesului de coalescență a unor forme de Yoga „populare” cu spiritualitățile aborigene. Investigația este deosebit de instructivă: ea ne arată, ca să zicem astfel, pe viu, multiplele eroziuni, degradări și transformări care aveau loc în marginea hinduismului oficial, pregătind și anticipînd sintezele ulterioare.



### Coalescență și degradare: Yoga și religiile populare

Supraviețuirea budismului numeroase secole după invazia musulmană și ofensiva brahmanică de reconversiune confirmă succesul acestuia printre straturile populare. În unele provincii, mai ales în Orissa și Bengal, cultul și dogmele budiste continuă să găsească aderenți chiar după triumful brahmanismului (vezi Nota VIII, 6). Era însă vorba de o religie populară care nu păstra decît foarte puțin din mesajul budist original. Supraviețuirea „cripto-budismului” (după cum îl numește N.N. Vasu) este totuși semnificativă: acest budism „decadent” a putut face față ofensivei conjugate a islamului și a brahmanismului, tocmai fiindcă a devenit o religie rituală și o devoțiune mistică (*bhakti*), satisfăcînd cu alte cuvinte nevoia de cult și devoțiune specifică populațiilor aborigene. Pe plan dogmatic, el înfăptuise o sinteză între vajrayāna și brahmanism (cf. cultul Dharmei în Bengalul occidental). Yoga nu joacă practic nici un rol. Putem însă ghici excesele tantrice care se desfășurau la adăpostul budismului după numele ce li se dădeau locurilor de cult budiste: „lăcașul prostituatei” (K.R. Subramanian, *Buddhists Remains in Andhra*, p. 30).

Cultul Dharmei a supraviețuit pînă în zilele noastre, căci „hinduizarea” lui mai continua încă la începutul secolului. Într-un templu consacrat Dharmei, Haraprasad Shastri l-a văzut pe preot împărțind ofrandele în două părți și, întrebând fiind asupra motivului, acesta răspunse: „Există Dharma și în același timp Śiva, de unde împărțirea”. *Mantra* întrebuițată era: „Închinare lui Śiva care este Dharma-rāja.” Cîțiva ani mai tîrziu, H.P. Shastri a vizitat din nou templul și a constatat că preotul așezase o reprezentare simbolică a organului generator feminin (*gā-ūrī-patta*) sub statuia Dharmei ca pentru a o hinduiza cu totul (Dasgupta, *Obscure Cults*, p. 321, nota 2).

Această „hinduizare” nu decurgea fără riscuri. Ea oferea, în numeroase dăți, ocazia reintegrării unor comportamente religioase arhaice, de mult revolute în interiorul societății brahmanice. Iată un exemplu: dispunem încă din Evul Mediu de mărturiile cu privire la o ceremonie autumnală, denumită Śabarotsava, în onoarea zeiței Durgā, ceremonie care încă mai supraviețuiește în Bengal. Cei care iau parte își mînjesc trupul cu noroi și se acoperă cu frunze și flori asemeni săbărașilor, populație autohtonă, de origine australoidă, din India meridională, care a dat

de altfel numele acestei ceremonii. Două versuri din *Kālikā Purāna* (61, 21–22) dovedesc că Śabarotsava comporta cîntece rituale licențioase, mimici erotice și probabil orgii. În plus, o altă *Purāna* bengaleză din secolul al XVII-lea, *Bṛhaddharma Purāna* (III, 6, 81–83), face mențiunea că nu trebuie pronunțate, cu ocazia acestei festivități agrare, numele organelor generatoare decît în fața persoanelor care au fost inițiate în cultul lui Śakti, menționîndu-se însă că lui Śakti îi face plăcere să audă cuvinte obscene (D.C. Sirkar, *The Śakta Pīthas*, pp. 105–106).

Acest episod este deosebit de instructiv: vedem cum o sărbătoare hindusă a vegetației — și ea de origine și structură aborigenă, dar deja de mult timp „hinduizată” — adoptă și validează, în efortul ei de asimilare cu orice preț a unor sacralități excentrice, comportamentul religios al unui popor arhaic. Śabarotsava constituie un exemplu tipic în ceea ce privește procesele de integrare a religiilor aborigene în cultul Marii Zeițe a fertilității și vegetației, Durgā-Śakti.

După cum am văzut deja, Durgā-Śakti joacă un rol preponderent în tantrism și în toate formele șaktismului. Este necesar să insistăm asupra faptului că asimilarea și coalescența cultelor aborigene se înfăptuiau cu precădere pe treptele cele mai de jos ale religiei și magiei, în ceea ce numim straturile populare. Aici este locul unde întîlnim, de exemplu, complexe yogice și șaktice integrate mitologiilor și ritualurilor vegetației. Anumite zîne se numeau de altfel *yoginī*, ca pentru a sublinia originea forței lor magice, dobîndite prin Yoga. Iată cum le prezintă textele tantrice. „*Kula yoginī* locuiesc întotdeauna în toți arborii *kula*. Nimeni nu trebuie să doarmă sub arborii *kula*, nici să le facă vreun rău” (*Śaktānandatāranginī*, citată de R. Chanda, *Indo-Aryans*, p. 35). Sînt nimfe și vrăjitoare în același timp; la fel ca Marca Zeiță Durgā, a cărei imensă trupă de servitoare o alcătuiesc, fiindu-i însă uncori și epifanii, *yoginī*, *ḍākinī* și *lāmā* sînt binevoitoare și teribile în același timp. Unele texte le accentuează grația. După *Abhidāmottara Tantra*<sup>29</sup>, *yoginī* — care se împart în trei clase: *Kulajā*, *Brāhmī*, *Rudrā* — sînt niște zîne albe precum floarea de lotus, cu ochii trandafirii; ele îndrăgesc veșmintele albe și parfumate și se consacră adorării lui Sugata. *Ḍākinī* au pielea de un roșu aprins, răspîndind o mireasmă de lotus, chipul blind, ochii și unghiile roșii, și le place să-și împodobescă sălașele cu tablouri reprezentînd flori de lotus. În împrejurimile muntelui Girnar<sup>30</sup> se cunosc trei feluri de *yoginī*: Pul- (floare), Lal- (roșu) și Keśur- (păr). Ele sînt invocate în cazul unor epidemii, mai ales de holeră, în regiune.

Zine, diavolițe, vrăjitoare, toate aceste însoțitoare sau epifanii locale ale zeiței Durgā reprezintă niște divinități minore ale vegetației și în același timp ale destinului (ele aduc moartea sau bogăția), încarnând totodată forțele magiei șamanice și ale Yogăi. La Udyāta, *yoginī* erau imaginate sub înfățișarea unor femei tigru, hrănindu-se cu carne de om și capabile să se preschimbe în păsări atunci când au de traversat un fluviu.<sup>31</sup> Picturile tibetane le prezintă pe *ḍākiṇī* sub aspectul lor înfricoșător, înzestrate cu ochiul frontal, goale, cu o eșarfă verde, „o bucată de pânză roșie în jurul coapselor, iar pe spate, un cadavru ale cărui brațe se innoadă ca o eșarfă în jurul gâtului divinității...” (M. Linossier, *Les peintures tibétaines de la collection Loo*, p. 55). Oricare ar fi fost originea acestor semi-zeițe înfricoșătoare, ele au fost destul de timpuriu integrate în tantrism: le regăsim, de exemplu, figurate în *cakra*-suri, alături de alte divinități. Unele sînt de origine tibetană: *lāmā* au păstrat pînă și numele lor tibetan (*lhamo*, „diavoliță”). Acest ansamblu de fapte ilustrează coalescența cultelor populare himalayene și a tantrismului budist (vezi și Nota VIII. 7).

După tratatul alchimic *Rasaratnācara*, atribuit lui Nāgārjuna, acesta ar fi dobîndit tainele alchimiei în urma unei asceze cu o durată de 12 ani petrecută în adorarea zeiței Yakṣini care protejează arborele *Ficus religiosa* (P.C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, II, p. 7). Yakṣa și Yakṣinī alcătuiesc marea clasă a divinităților locale în care hindușii au integrat pînă la urmă toate formele religioase minore, cel mai adesea aborigene. Termenul Yakṣa apare pentru prima oară în *Jaiminiya-Brahmaṇa* (III, 203, 272), unde are semnificația de „făptură minunată”, dar sensul obișnuit de „spirit”, „geniu” se impune doar o dată cu *Gṛhya-Sūtra* (Coomaraswamy, *Yakṣas*, I, p. 5). Yakṣa sînt deja destul de cunoscute în Epopee, iar un pasaj tardiv din *Mahābhārata* precizează că oamenii avînd un temperament „sattvic” îi adoră pe zei (*deva*), cei cu temperament „rajasic” le venerază pe *yakṣa* și *rakṣasa*, iar cei cu temperament „tamasic” pe *preta* (fantomă) și pe *bhūta* (spirite ale morților, în general spirite rele). Este un prim efort de asimilare și clasificare încercat de hinduism în confruntarea cu această masă considerabilă de genii și demoni aparținînd religiozității aborigene. Relativ puține *yakṣa* au nume, însă Coomaraswamy estimează (*op.cit.*, p. 9-10) că zeița Sitāla, Olābibi (zeița holerei), cele Șapte Mume (în legătură parțială cu Kubera, „regele” Yakṣelor), cele 64 de *yoginī* și *ḍākiṇī*, anumite forme de Devī, aproape toate divinitățile Indiei meridionale și chiar Marea Durgā, au fost la început, foarte probabil,

niște Yakṣa — adică, vom adăuga noi, au fost considerate ca atare de către mediile brahmanice. În orice caz, Yakṣa și Yakṣinī reprezintă forma-tip a devoțiunii religioase aborigene; acesta este motivul pentru care atât hinduismul cât și budismul au fost obligate să le asimileze. (Hārītī, Muma demonilor, la origine o zeiță a variolei, a devenit în budism o foarte însemnată Yakṣinī.)

Altarele consacrate cultului *yakṣelor* pot fi ridicate în oricare loc. Elementul esențial îl constituie tăblia de piatră sau altarul (*veyaḍḍi, mañco*) așezat sub arborele sacru (Coomaraswamy, p. 17). Asociația arbore-altar denotă un tip cultural extrem de vechi; budismul l-a integrat în cultul pentru *caitya*. Acest termen desemna uneori doar arborele hierofanic, fără altar; alteori, *caitya* era o construcție în apropierea unui arbore. Cultul *caitya*-șilor a trecut în Tibet (*mc'od rten*), unde a dobândit un foarte pronunțat caracter funerar; mulți *caitya* au fost ridicați pentru a păstra rămășițele pămîntești ale lamașilor (cf. Tucci, *Mc'od Rten e Ts'a Ts'a*, p. 24).

Cultul *yakṣelor* avea o structură devoțională, adică se integra în marele curent popular al *bhakti*-ului. Căci, după cum a remarcat Coomaraswamy (*op. cit.*, pp. 27 și urm.). Viṣṇu și cu Śiva n-au fost singurii care să cristalizeze *bhakti*-ul popular în jurul cultului lor, toate celelalte mișcări religioase, inclusiv budismul, au procedat la fel. Acesta din urmă a adoptat motivul iconografic al „Femeii și Arborelui”, de origine preariană și ale cărui rădăcini sînt înfipte adînc în cultele vegetației. Mai mult decît atât, *yakṣele* au fost considerate ca protectoarele *stîmpelor* și reprezentate în aceleași atitudini devoționale către Buddha ca și oamenii. Cultul *yakṣelor* și al *yakṣinilor* a fost asimilat și de jainism: le găsim, într-adevăr, înfățișate ca păzitoare ale templelor. Toate acestea dovedesc vigoarea religiozității aborigene: orice formă religioasă elaborată deasupra nivelului popular — budism, jainism, brahmanism, a trebuit să țină seama în cele din urmă de cultul (*pūjā*) și devoțiunea mistică (*bhakti*) care constituie însăși structura experienței religioase a Indiei preariene.

Un alt exemplu va pune încă și mai clar în evidență solidaritatea dintre Marea Zeiță (Durgā), cultele fertilității și Yoga populară. Ne referim la *pūṭha* sau locul de pelerinaj în cinstea Marii Zeițe (oricare i-ar fi numele: Devī, Śakti, Durgā, Kālī etc.). Tantrerele, Purāṇele vorbesc de patru *pūṭha*, printre care figurează, după cum era și de așteptat, Kāmarūpa. Fiecare *pūṭha* reprezentînd de fapt prezența reală a Marii Zeițe, simbolismul cuaternar exprimă victoria în întreaga Indie a cultului lui Śakti (cele



patru *pīṭha* fiind răspândite în cele patru zări). Foarte curînd însă, numărul de *pīṭha* sporește și încep să se înregistreze variante: se cunosc liste cuprinzînd șapte, opt, patruzeci și două, cincizeci și chiar 108 *pīṭha* (în legătură cu cele 108 nume ale Zeiței). Un mit, de origine vedică și brahmanică, dar care se precizează în sensul urmărit de noi doar în *Mahābhārata* (XII, 282-283), explică mulțimea de *pīṭha*: Satī, soția lui Śiva, moare sau își pune capăt zilelor deoarece a fost maltratată de către tatăl ei, Prajāpati. Tantele și Purāṇele au dezvoltat mitul: Śiva rătăcește dansînd prin lume, cu cadavrul soției sale pe umăr. Pentru a pune capăt nebuniei lui Śiva, zeii iau hotărîrea să ciopîrțească trupul neînsuflețit; există două variante ale acestei acțiuni: după prima dintre ele (*Devībhāgavata*, VII, cap. 30; *Kālikā Purāṇa*, cap. 18 etc.), Brahma, Viṣṇu și Śani pătrund în cadavru cu ajutorul Yogăi și-l desfac în bucățele: locurile unde cad acestea devin tot atîtea *pīṭha*. Conform celei de-a doua variante, Viṣṇu îl urmărește pe Śiva și sfîrtecă trupul lui Satī cu săgețile sale (cf. D.C. Sirkar, *The Saktas pīṭha*, pp. 5 și urm.).

Mitul dezmembrării Zeiței, deși integrat destul de tîrziu în textele indiene, are un pronunțat caracter arhaic: sub diferite forme el este întîlnit în Asia de Sud-Est, în Oceania, în cele două Americi, și totdeauna în legătură cu mitul autosacrificiului Divinității în vederea creării de specii vegetale comestibile.<sup>32</sup> Simbolismul dezmembrării se regăsește, în contexte diferite, în mitologiile lunare și în șamanism. În ceea ce privește *pīṭha* avem de-a face cu un mit aborigen de fertilitate integrat în tantrism: căci, să nu uităm, *pīṭha* constituiau locurile de pelerinaj prin excelență ale tantricilor și șaktașilor. Or, și aceasta ni se pare important, *pīṭha*, considerate ca membre ale Marii Zeițe, erau în același timp niște altare aniconice, devenite locuri sacre datorită faptului că asceți și yogini au meditat acolo, dobîndînd *siddhi*-uri: altfel spus, *pīṭha* erau analoage în sfințenie acelor *samādh* unde se aflau îngropați yoginii. Prin urmare, *pīṭha* putea fi la fel de bine locul în care se găsea un membru al Zeiței (mai ales *yonī*) sau locul unde un ascet și-a obținut „desăvîrșirea yogică” (*siddha pīṭha*). *Sarvānandataranginī* menționează Mehāra (în districtul Tippera) ca un *pīṭha-sthala*, deoarece Sarvānanda și-a cîștigat acolo *siddhi*-urile sale tantrice (D.C. Sirkar, p. 3, n. 1). Avem în față un exemplu luminos ilustrînd multiplele coalescențe și sinteze ocazionate și încurajate de tantrismul yogic: un mit arhaic este integrat atît în Yoga cît și în devoțiunea populară către Marea Zeiță a fecundității: locul consacrat prin cucerirea pe cale yogică a eliberării a devenit ulterior sacru deoarece se

pretindea că ar conține un membru al Marii Zeițe; Durgā, în ipostaza ei de Śakti și soție a lui Śiva, devine Zeița yoginilor și a asceților, rămânând totuși, pentru restul populației, marea Zeiță a vegetației și a fecundității.

### Moștenirea dravidiană, mușdă, proto-mușdă

Nu vom insista aici asupra influențelor lingvistice și culturale exercitate de populațiile dravidiene asupra Indo-arienilor (vezi câteva indicații în Nota VIII, 8). Să semnalăm doar că nota esențială a hinduismului, cultul devoțional, *pūjā*, constituie un aport dravidian. Însuși termenul *pūjā* ar putea fi de origine dravidiană (Gundert și Kittel l-au asociat cu o rădăcină dravidiană, tamilă *pūsu-*, canară *pūru*, „a unge, a mirui, a vopsi”). Cât despre devoțiunea mistică, *bhakti*, ea are în mod cert o structură aborigenă, fie dravidiană, fie predavidiană; în orice caz, *bhakti* a jucat un rol considerabil în hinduism, purificându-i de excesele magiei și ale scolasticii ritualiste. *Bhakti* se adresa fie lui Dumnezeu, fie Marii Zeițe sau uneia din nenumăratele *grāmadevatā* care o reprezentau. „*Grāmadevatā* prezintă pentru noi un interes deosebit, cultul lor comportând elemente arhaice. Întreaga viață religioasă a Indiei meridionale se concentrează în jurul acestor divinități locale; manifestări ale Marii Zeițe. Or, tocmai acesta este tipul de cult care s-a impus pretutindeni în hinduismul popular; India și-a regăsit în devoțiunea către *grāmadevatā* propria ei vocație religioasă. Printre numele Marii Zeițe, manifestată în aceste „divinități rurale”, notăm Ellammā, Māriyamma, Pidārī, Ambikā (de la o rădăcină dravidiană *amma*, „mamă”). Icoanele lor sînt uneori simple imagini în piatră ale organului generator feminin (*yonī*). Marea Zeiță dravidiană nu prezintă însă trăsăturile singeroase și orgiastice ale lui Kālī-Durgā. Mai subzistă încă urme ale unui Mare Zeu primordial și androgin (*Kadaval*), dar rolul său în cult este neînsemnat. Printre numele Marelui Zeu dravidian să-l reținem pe cel de Yogī, introdus probabil ca urmare a coalescenței cu Śiva.

Locurile pentru cultul *grāmadevatā*-șilor se găsesc mai ales în apropierea arborilor. Integrat printre atâtea alte elemente de cultură arhaică, de care ne vom ocupa pe dată, acest detaliu ar putea indica un strat vechi, preagrîcol, al religiei vegetației. Se remarcă, într-adevăr, la populațiile austroasiatice din mările

Sudului, obiceiului de a conferi țărilor și etniilor nume împrumutate din lumea vegetală. Or, Jean Przyluski a demonstrat că termenul sanscrit *udumbara*, desemnând în același timp arborele *Ficus glomerata* și o regiune din Punjab împreună cu locuitorii ei, atestă existența unor populații austro-asiatice, în nordul Punjabului. Este o dovadă că populațiile predravidiene, vorbind limbi din grupul *munda* au influențat și ele cultura și religia indo-arienilor. Vom reveni asupra acestei probleme. Să remarcăm pentru moment supraviețuirea în cultul *grāmadevatā*-șilor a altor elemente ale religiei arhaice, predravidiene. Căci una din imaginile favorite ale *grāmadevatā*-șilor este ulciorul, și se întimplă ca un ulcior s-o încarneze pe Zeiță.<sup>33</sup> La festivitatea anuală a Zeiței un ulcior împodobit este purtat în procesiune în jurul satului (Oppert, *Original Inhabitants*, pp. 461 și urm.; Whitehead, *Village Gods*, p. 38 etc.). Cu ocazia ceremoniei expiatorii, toți locuitorii se întruneau în afara satului, și un ulcior (*karagam*) înfățișând-o pe Zeița furioasă este adus în mod solemn în mijlocul satului, unde rămâne timp de trei zile; acest răgaz o dată trecut, el este îndepărtat și spart în bucăți (Oppert, p. 463).

Or, hinduismul a asimilat simbolismul și funcția culturală a ulciorului. Anumite ceremonii postvedice conțineau deja „dansul ulciorului”, la care luau parte tinere fete; sensul său magic de fertilitate fiind evident (Coomaraswamy, *Yaksas*, II, p. 46). În acest exemplu însă, simbolismul sexual al ulciorului predomină asupra simbolismului acvatic și maritim, care este mai vechi. Un fragment din *Śrīlīlāsahasranāmastotram* citat de Oppert (p. 418) afirmă că Zeița supremă poate fi venerată sub indiferent ce formă, chiar și sub cea a unui ulcior. După o tradiție păstrată în sud, înțeleptul Agastya s-a născut, împreună cu Vasișta, într-un ulcior cu apă, din împreunarea lui Mitra și Varuṇa cu āpsara Urvasī.<sup>34</sup> Agastya mai este numit și *pītābdhi*, „băutor al oceanului”. O altă legendă spune că Brahmā a săvârșit un sacrificiu pentru a face cunoscute sanscrita și tamila, iar Agastya s-a născut într-un ulcior în virtutea forței magice declanșate de acest sacrificiu; înțeleptul s-a căsătorit mai târziu cu fiica Oceanului (Oppert, pp. 67-68, nota 61). Asistăm aici la binecunoscutul fenomen de interpretare în limbaj brahmanic a miturilor și religiilor străine de sfera indo-europeană.

Simbolismul acvatic însă rezistă tuturor reinterprețărilor mitologice și scolastice, sfârșind prin a se impune pînă și în textele sacre. *Devīyupanișad* povestește că zeii, întrebînd-o pe Marea Zeiță (Devī) cine era și de unde venea, primiră următorul

răspuns: „Locul nașterii mele se află în Apa dinăuntru Mării: cel care îl cunoaște obține lăcașul lui Devî” (*mama yonir apsunatah samudre ya evam veda sa devipadamānoti*). Zeița este principiul și originea zeilor și Universului. „Eu sint cea care, la începuturi, i-am creat pe părintele acestei lumi (*aham siwe pitaram asya mūdhan*; text în Oppert, pp. 425-426). Altfel spus, forța sacră încarnată de Zeița rezidă în Ape: Oceanul este conceput ca marele rezervor al sacralității de unde sfinții și eroii își absorb puterile și însușirile miraculoase. Această concepție religioasă caracterizează civilizațiile maritime ale sud-estului. Jean Przyluski a analizat un anumit număr de mituri și legende austro-asiatice, prezentând toate aceeași particularitate: eroi și zei își c. atorează condiția sa prestigioasă de Rege sau de Sfânt faptulu. de a se fi născut dintr-un animal acvatic. În Annam primul rege mitic purta numele de *long quān*, „Regele dragon”. În Indonezia, regii din San-fo-ts'i erau numiți *long tsin*, „spirit, spermă a *nāga*-șilor”. Regii din Choța-Nagpur descindeau și ei dintr-un *nāga* cu numele de Puṇḍarika, despre care se spunea că avea o răsuflare fetidă. Or, acest detaliu amintește de „prințesa cu miros de pește”, care se unea, în miturile și legendele indoneziene, cu un brahman, întemeind o dinastie. „Prințesa cu miros de pește era o *nāgī*, un spirit acvatic feminin: ea simboliza atât sacralitatea primordială concentrată în Ocean, cât și primele forme culturale aborigene. Unirea ei cu reprezentanții unui principiu spiritual opus avea semnificația fondării unei noi civilizații, a începutului unei noi istorii. După o legendă palaung, *nāgī* Thusandī l-a îndrăgît pe prințul Thuriya, fiul Soarelui; din unirea lor s-au născut trei fii: unul a devenit împărat al Chinei, altul regele Palaungilor, cel de al treilea rege în Pagan. După *Sedjarat Malayou*, regele Souran a coborît într-un cufăr de sticlă pînă pe fundul Oceanului unde, bine primit de către locuitori, s-a însurat cu fiica regelui: din această căsătorie s-au născut trei fii, iar cel dintîi a ajuns rege în Palembang” (cf. Jean Przyluski, *La Princesse à l'odeur de poisson*, passim).

Nu vom insista asupra simbolismului „unirii contrariilor”: *nāgī* (amorful, virtualul, obscuritatea) și Soarele etc. Un studiu mai detaliat al acestui simbolism ne-ar îndepărta prea mult de subiectul nostru (cf. *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 184 și urm., 357 și urm.). Să amintim doar enorma importanță a *nāga*-șilor și a șerpilor în mitologiile și cultele aborigene integrate în hinduism: la fel cu *nāgī* acvatică, *nāga* simbolizează obscuritatea, preformalul, forța sacră primordială, concentrată, de data aceasta nu în adîncurile Oceanului, ci în străfundurile



pământului. *Nāga*-șii, șerpii, reprezintă în India geniile locului, sacralitatea aborigenă (vezi Nota VIII, 9). Or, *nāga* se află întotdeauna în legătură cu magia, cu Yoga, cu științele secrete, iar folclorul care s-a dezvoltat în jurul lui Nāgārjuna ne arată cât era de vie credința că șerpii păstrează și transmit prin inițieri misterioase o „doctrină ascunsă”, atemporală.

Elementele de simbolism și de cultură maritime atestate la dravidieni și la populațiile *muṇḍa* se datorează migrațiilor micropolineziene, începute încă din preistorie, dar care s-au continuat pînă în timpurile istorice. James Hornell a pus în evidență o puternică influență polineziană asupra populației predravidiene de pe coasta meridională a Indiei. H.C. Dasgupta a atras atenția asupra unor analogii frapante între anumite jocuri din India și din Sumatra. Populațiile vorbind limbi *muṇḍa* (sau *kolaryene*), aparținind grupului lingvistic austroasiatic, au adus contribuții de seamă în cultura indiană. S-a putut demonstra existența unui mit austroasiatic încă în *Rig-Veda*: Indra slobozește din arcul său o săgeată ce străbate un munte ucigînd, de cealaltă parte, mistrețul care păzea comoara: o farfurie cu orez. Cuvintele însemnînd arc (*drumbhūṭī*), săgeată (*hunda*), farfuria cu orez (*odaná*), numele mistrețului (*Emūṣā*) sînt de origine *muṇḍa* (F. B. J. Kuiper; după același autor, 40 la sută din vocabularul vorbitorilor indo-arieni din nord este împrumutat din *muṇḍa*, fie direct, fie prin sanscrită și prakriti). Numele betelului (*tāmbula*), al nucii de betel (*guvāka*), al nucii de cocos (*nārikela*), al bananei (*kadala*) și altele încă sînt austroasiatice. Cultura orezului în terase, pe coline și pe cîmpii reprezintă de asemenea un aport austroasiatic. Termenul *liṅga*, atît de important în hinduism, înrudit cu termenul *lāṅgula* (scr. plug), derivă dintr-o rădăcină austroasiatică \**lak*, desemnînd în același timp săpăliga și organul generator masculin. (Vezi Nota VIII, 10.)

Am reamintit aceste cîteva lucruri pentru a arăta cît de adînc infipte în timp sînt rădăcinile hinduismului. Simboluri, culte, elemente de civilizație, o terminologie austroasiatică, predravidiană și dravidiană au acționat cu vigoare hrînînd, îmbogățînd, modificînd atît societatea indiană, cît și cultura și spiritualitatea ei. Contribuția cea mai însemnată la sinteza finală a hinduismului aparține specificului indian. India se înfățișează a fi conservatoare prin excelență, mai ales la nivel religios: nu s-a pierdut practic nimic din moștenirea ei imemorială. Ne vom da mai bine seama de acest lucru examinînd raporturile dintre ci-

vilizațiile protoistorice ale Indusului și hinduismul contemporan.

### Harappā, Mohenjo-Daro

Săpăturile întreprinse în Punjab, în urmă cu patruzeci de ani, de către Sir John Marshall și colaboratorii săi, continuate de E. Mackay, Vatts și Wheeler, au adus la lumină o civilizație al cărei apogeu poate fi situat între 2500-2000 î.H. (vezi Nota VII, 11). Esențialul acestei civilizații protoistorice l-au dezvăluit mai cu seamă două orașe-cetăți, Mohenjo-Daro pe Indus și Harappā pe un afluent al Indusului, Ravi. Ceea ce frapază încă de la prima vedere este uniformitatea și caracterul stagnant: nici o schimbare, nici o inovație nu au putut fi observate în mileniul de civilizație harappiană. Cele două orașe-cetăți erau probabil capitalele „Imperiului”. Uniformitatea și continuitatea culturală nu pot fi explicate decât presupunând un regim bazat pe o formă de autoritate religioasă. Varietatea tipurilor antropologice indică deja o sinteză etnică destul de avansată: proto-australozii par să reprezinte elementele cele mai numeroase și cele mai „primitive”, aborigenii; tipul „mediteranean” este probabil de origine occidentală și-l putem considera ca purtătorul civilizației agricole (într-adevăr, pretutindeni în lumea occidentală îl găsim în asociație cu agricultura; Pigott, *Prehistoric India*, p. 145); în sfârșit, au mai fost identificate alte două tipuri antropologice: mongoloid și alpin.<sup>35</sup>

Planul orașului Mohenjo-Daro arată importanța unui Mare Bazin (Great Bath), care amintește în mod straniu de „piscinele” templelor hinduse din zilele noastre. Scrierea pictografică, atestată pe un mare număr de sigilii, nu-a fost încă descifrată: pînă în clipa de față ea a dat naștere unor ipoteze fanteziste; arta, la fel cu întreaga cultură harappiană, este conservatoare și deja „indiană”: se presimte stilul artistic mai recent (Pigott, p. 187).

Însă ceea ce ne interesează în primul rînd este religia: după Sir John Marshall, ea este atît de specific indiană încît doar cu greu poate fi deosebită de hinduism (*op.cit.*, vol. I, p. VII). Regăsim cultul Marii Zeițe precum și pe al unui zeu ce ar putea fi considerat ca un prototip al lui Siva, alături de zoolatrie (*ibid.*, p. 67), de falism (p. 58 și urm.), de cultul arborilor (*op. cit.*, planșa XII, fig. 18) și de ape (*ibid.*, p. 75), adică toate elementele care vor intra mai tîrziu în marea sinteză hindusă. Cultul Zeiței Mame era deosebit de răspîndit; s-au găsit nenumărate figuri-

ne, unele reprezentând niște zeițe aproape goale.<sup>36</sup> Acestea din urmă se aseamănă cu Kālī-Durgā, căreia i-au servit probabil drept model. Nici un popor arian nu a înălțat vreo divinitate feminină la rangul suprem pe care îl avea în civilizația de la Mohenjo-Ādaro și pe care îl deține astăzi Kālī în hinduism.

Dar faptul cel mai important pentru studiul nostru este descoperirea, la Mohenjo-Daro, a unui tip iconografic putând fi considerat ca prima reprezentare plastică a unui yogin. Insuși Marele Zeu, cel în care a fost identificat prototipul lui Śiva, este înfățișat în postura specific yogică (pl. XII, fig. 17). Sir John Marshall îl descrie cu aceste cuvinte (vol. I, p. 52): „Zeu, care are trei fețe, este așezat pe un tron indian scund într-o atitudine caracteristică pentru Yoga, cu picioarele încrucișate sub el, călcii lângă călcii, iar degetele mari de la picioare întoarse în jos [...]. Pe pieptul său se află un pectoral triunghiular sau poate o serie de coliere. Falusul este descoperit (*ūrdhvamedhra*), însă ceea ce pare falus s-ar putea să nu fie în realitate decât capătul centurii. O pereche de coarne îi încoronează creștetul. De o parte și de alta a zeului se găsesc patru animale, un elefant și un tigrul la dreapta sa, un rinocer și un bivol la stînga. În spatele tronului sînt doi cerbi...” Unul dintre ultimii autori care s-au pronunțat în legătură cu această problemă, Stuart Pigott, scrie la rîndul său: „Nu încapă nici o îndoială că avem aici prototipul marelui zeu Śiva în ipostaza sa de Stăpîn al fiarelor sălbatice și Prinț al yoginilor. Poate că a fost conceput cu patru fețe, privind împreună cu cele patru animale ale sale către cele patru zări ale pămîntului. Aceasta amintește și de elefantul simbolic, leul, calul și taurul coloniștilor maurya de la Sarnath, din secolul al III-lea î.H. Cerbii de pe tronul zeului marchează o altă trăsătură semnificativă de continuitate cu religia ulterioară și cu Sarnath; căci, așezați într-o manieră similară, ei sînt tovarășii nedespărțiți ai lui Buddha în reprezentările Predicii din Parcul Cerbilor” (*Prehistoric India*, p. 202).

Pe sigilii au fost descoperite și alte divinități înfățișate în poziția *āsana*. În sfîrșit, a mai fost scoasă la lumină o statuie (vol. III, pl. XCVIII), foarte probabil a unui yogin. Sir John Marshall o descrie după cum urmează: „Ea reprezintă în mod vădit pe cineva aflat în postura unui yogin, acesta fiind motivul pentru care pleoapele sînt închise mai mult de jumătate, iar privirea coborîtă înspre vârful nasului [...]. Este probabil statuia unui preot sau mai curînd cea a unui preot-rege, lipsindu-i coarnele la care ar fi trebuit, evident, să ne așteptăm în cazul în care ar fi fost vorba de o reprezentare a divinității inșeși. Faptul că po-

sedă un caracter religios sau cvasireligios, este sugerat de conținutul robei sale, în formă de trifoi, motiv rezervat în Sumer obiectelor de natură religioasă" (vol.I, pp. 44, 54).<sup>37</sup>

Aceste fapte doar cu greu ar putea fi minimalizate, iar răsunetul lor este enorm. Între civilizația protoistorică a Indusului și hinduismul modern nu există soluție de continuitate: Marea Zeiță și Zeul creator („Șiva”), cultul vegetației (arborele pipal, atât de specific hinduismului) și falismul, omul sfânt în poziția *āsana* practicând poate *ekāgratā*, le întâlnim în ambele, în prim plan. „Legăturile dintre religia harappiană și hinduismul contemporan prezintă evident un interes major, deoarece oferă anumite explicații multiplelor trăsături care nu pot fi derivate din tradițiile ariene aduse în India o dată cu prăbușirea civilizației Harappa sau după aceea. Credințele străvechi mor greu: este posibil chiar ca vechea societate istorică indiană să datoreze mai mult Harappei decât invadatorilor vorbind sanscrită” (Piggott, *op.cit.*, p. 203).

De altminteri, numeroase elemente culturale identificate la Harappa și Mohenjo-Daro se regăsesc în India de azi; de exemplu căruța cu două roți este la fel cu cea folosită în zilele noastre în Sindh, ambarcațiunile se aseamănă cu cele care navighează în prezent pe Indus, tehnica olăritului pare a fi la fel ca cea întrebuintată astăzi în satele din Sindh, și același lucru se poate spune despre arhitectură, ornamentele nazale, despre modul de aplicare a kohlului, pieptenele de fildeș, etc. (cf. Gordon Childe, *New Light on the Most Ancient East*, London, 1935, pp. 210, 222 etc.). Folosirea turbanului, necunoscută în textele vedice, atestată după Brāhmaṇe, era populară la Harappa (Piggott, p. 269). Amănuntele sînt susceptibile de controversă, este însă greu să ne îndoim de caracterul indian al civilizației de la Mohenjo-Daro, indiferent care i-ar fi fost originile. Este foarte posibil ca făuritorii acestei civilizații să fi împrumutat anumite forme religioase de la populația aborigenă (Mockay, *op.cit.*, p. 99). Am văzut importanța elementului protoaustraloid, care forma, după cît se pare, stratul inferior al societății. Acest element supraviețuiește pînă astăzi la triburile autohtone din sudul Indiei (Gordon Childe, p. 208). El a pătruns fără îndoială în sinteză harappiană, după cum va pătrunde ulterior în sintezele hinduiste.

Cître anul 2000, civilizația Indusului se găsea în defensivă; la puțin timp după aceea, o parte din Harappa a fost incendiată de către invadatorii coboriți din nord-vest. Acești „barbari” nu erau încă indo-europenii, dar invazia lor a fost neîndoielnic în legătură cu mișcarea generală a Vestului în care se aflau impli-



cați și indo-europenii (Piggott, p. 255). Citeva secole mai târziu, aceștia din urmă vor pune capăt cu brutalitate la tot ceea ce încă mai subzistă din civilizația Indusului. Nu cu mult timp în urmă se mai credea că indo-arienii nu ar fi întâlnit pe parcursul invaziei lor în India decît triburi aborigene, aflate din punct de vedere cultural la nivelul etnografic: este vorba despre acci *dasyus*, ale căror „cetăți”, pe care zeul Rig vedic Indra le ataca și le distrugea, treceau drept niște modeste valuri de pămînt. Însă Wheeler a demonstrat că celebrul imn din *Rig Veda* (I, 53) glorificîndu-l pe Indra aflat pe punctul de a cuceri cetățile *dasyus*-ilor, se referă de fapt la fortificațiile solide ale orașior Harappa și Mohenjo-Daro (Piggott, p. 263). De unde putem trage concluzia că indo-arienii au întâlnit, în decursul înaintării lor spre India centrală, nu doar triburi aborigene, ci și pe ultimii supraviețuitori ai civilizației Indusului, cărora le-au dat lovitură de grație. Pe plan cultural harappienii erau net superiori indo-europenilor: civilizația lor urbană și industrială nu suferea comparație cu „barbaria” indo-europeană. Harappienilor le lipsea însă vocația războinică (li se poate atribui chiar un fel de teocrație industrială și mercantilă); slab pregătiți pentru a face față unui popor tînăr și agresiv, ei au fost înfrinți și nimiciți.

Cu toate acestea, distrugerea culturii Indusului nu a putut fi definitivă. Prăbușirea unei civilizații urbane nu echivalează pur și simplu cu extincția culturii, ci doar cu regresul către niște forme rurale, larvare, „populare”. (Este un fenomen verificat cu prisosință în Europa din timpul și de după marile invazii barbare.) Dar, destul de devreme, „arianizarea” Punjabului a declanșat începutul marii sinteze care va fi într-o zi hinduismul. Marele număr de elemente „harappiene” atestate în hinduism nu poate fi explicat decît printr-un contact, inițiat de timpuriu, între cuceritorii indo-europeni și reprezentanții culturii Indusului. Acești reprezentanți nu erau în mod necesar creatorii culturii Indusului sau descendenții lor direcți: ci puteau fi tributarii, prin iradiere, ai anumitor forme culturale harappiene, pe care le-au păstrat în regiuni mărginașe, cruțate de primele valuri ale arianizării: s-ar explica în acest fel faptul următor, straniu în aparență: cultul Marii Zeițe și al lui Śiva, falismul și dendrolatria, ascetismul și Yoga etc. apar pentru prima dată în India ca expresie religioasă a unei foarte evolute civilizații urbane, cea a Indusului — pe cînd în India medievală și modernă, majoritatea acestor elemente religioase caracterizează culturile „populare”. A existat cu siguranță, încă din epoca harappiană, o sinteză între spiritualitatea aborigenilor australoizi și cea a

„stăpînilor”, creatorii civilizației urbane. Este însă de presupus că s-a păstrat nu doar această sinteză, ci și aportul specific și aproape exclusiv al „stăpînilor” (aport referitor mai ales la concepțiile lor teocratice): altfel nu s-ar putea explica importanța considerabilă pe care o dobîndesc brahmanii după epoca vedică. Este foarte probabil ca toate aceste concepții religioase harappiene – contrastînd puternic cu cele ale indo-europenilor – să fi fost păstrate, cu inevitabilele regresii, în straturile „populare”, aflate la marginea societății și a civilizației noilor stăpîni ariogloți: de acolo ele au izvorît, în valuri succesive, pe durata sintezelor ulterioare care au dus la formarea hinduismului.

## ADNOTĂRI

<sup>1</sup> Ch. Maurice Bloomfield, *On false ascetics and nūns in Hindu fiction* (*Journal Amer. Orient. Soc.*, 44, 1924, pp. 202-242), mai ales pp. 213-218).

<sup>2</sup> Zeiță adorată la Pali, în apropiere de Ajmer, și considerată ca zeița tutelară a asceților, *op.cit.*, p. 210.

<sup>3</sup> *The Dabistān or School of Manners* (translated from the original Persian with Notes and Illustrations, by David Shea and Anthony Frazer, Paris, 1843), vol. II, pp. 129-160. Să reamintim că *Dabistān* a fost compilat de Mushin-i-Fāni în secolul al XVII-lea.

<sup>4</sup> D. Wright, *History of Nepal* (Cambridge, 1877), p. 140; W. Crooke, *The Tribes and Castes of the North Western Provinces and Oudh*, III (Calcutta, 1896), p. 158 (citîndu-l pe Buchanam); Briggs, *op.cit.*, p. 172.

<sup>5</sup> *Gorakṣa sarīhītā*, lucrare atribuită lui Gorakhnāth, figurează printre tratatele alchimice; cf. P.C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, vol. II, p. XCVI.

<sup>6</sup> E. Wait, *A History of Assam* (ed. a 2-a, Calcutta, 1926), p. 58.

<sup>7</sup> Sylvain Lévi, *Le Népal*, I, pp. 347 și urm. După Tucci, Matsyendranāth ar fi un nume mistic acordat oricărui *siddha* care a atins un anumit grad de perfecțiune spirituală: *matsya*, „pește”, este interpretat de școala din Kashmir ca desemnînd „simțurile” (*indriya*); cf. Tucci, *Ani-madversiones Indicae*, pp. 133-134. P.C. Bagghi respinge această ipoteză: numele de Matsyendranāth ar indica profesiunea de „pescar”; cf. *Kaulajñānirṇaya and Some Other Minor Texts of the School of Matsyendranātha*, pp. 6 și urm. Rămîne însă de explicat tot simbolismul „peștelui” și al „pescarului”, prezent în nenumărate contexte culturale, și întotdeauna în legătură cu o „revelație”, mai precis cu trecerea unei

doctrină din starea de uitare sau de „ocultație” în starea de manifestare plenară.

<sup>8</sup> S. Lévi, *Le Népal*, I, pp. 352 și urm.; H.O. Oldfield, *Sketches from Nepal* (London, 1880), II, pp. 325 și urm.; Briggs, pp. 196 și urm.

<sup>9</sup> Nu trebuie însă să uităm sensul simbolic al acestei expresii; vezi mai sus, p. 217.

<sup>10</sup> „Posedarea” de către un *gandharva* și chiar tehnica spiritistă de comunicare cu un mediu sint atestate deja în *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, III, 7, 1, însă aici nu există nimic „șamanic”.

<sup>11</sup> *Voyages d'Ibn Batoutah*, text arab, însoțit de o traducere de C. Defrémery și Dr. B.R. Sanguinetti, t. IV (Paris, Société Asiatique, 1822), pp. 291-292. Pentru bibliografiile referitoare la miracolele fachirice, vezi Nota VIII, 5.

<sup>12</sup> Cf. exemplele grupate de A. Jacobi, *Zum Zerstückelung und Wiederbelebungs-wunder der indischen Fakire* (Archiv für Religionswissenschaft, vol. 17, 1914, pp. 455-475), pp. 466 și urm. Este încă anevoios să se decidă clar dacă *rope trick*-ul vrăjitorilor europeni se datorează unei influențe a magiei orientale, sau dacă derivă din vechi tehnici șamanice locale. Faptul că, pe de o parte, *rope trick* este atestat în Mexic și că, pe de altă parte, dezmembrarea inițiativă a magicianului se întâlnește și în Australia, Indonezia și America de Sud ne îndeamnă să credem că, în Europa, ar putea fi vorba de o supraviețuire a tehnicilor magice locale, pre-indo-europene.

<sup>13</sup> R. Bleichsteiner, *L'Église jaune* (trad. fr., Paris, 1937), pp. 194-195. Despre *gichod* vezi și Alexandra David-Neel, *Mystiques et magiciens du Thibet* (Paris, 1929), pp. 126 și urm.

<sup>14</sup> Lama Kasi Dawa Samdup și W.Y. Evans-Wentz, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* (tr.fr. Paris, 1938), pp. 315 și urm., 322 și urm.

<sup>15</sup> Knud Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos* (Copenhagen, 1929), p. 114.

<sup>16</sup> Cf. W. Ruben, „Schamanismus im alten Indien” (*Acta Orientalia*, 17, 1939, pp. 164-205), p. 169; Eliade, *Le Chamanisme*, p. 365.

<sup>17</sup> Cf. *Visuddhimagga*, p. 396, Despre *gamana*, v. Sîgurd Lindquist, *Siddhi und Abhiñra* (Uppsala, 1935), pp. 58 și urm.

<sup>18</sup> *Yoga-Sūtra*, III, 45; cf. *Gheraṇḍa Saṁhitā*, III, 78. Despre tradițiile similare din Epopee, cf. E.W. Hopkins, *Yoga Technique in the Great Epic*, pp. 337, 361.

<sup>19</sup> A.M. Hocart, „Flying Through the Air” (*Indian Antiquary*, 1923, pp. 80-81), p. 80.

<sup>20</sup> Cf. J. van Durme, „Notes sur le lamaïsme” (*Mélanges chinois et bouddhistes*, I, 1932, pp. 263-319), p. 374, n. 2.

<sup>21</sup> Alexandra David Neel, *Mystiques et magiciens du Thibet*, pp. 228 și urm.

<sup>22</sup> Cf. Lama K.D. Samdūp et W.Y.-Wentz, *Le Yoga tibétain*, pp. 168 și urm., 201 și urm., 205 și urm. etc.

<sup>23</sup> Kasten Rönnow, „Ved. kratu. eine wortgeschichtliche Untersuchung” (*Le Monde Oriental*, vol.26, 1932, pp. 1-90); cf. G. Dumézil, *La naissance d'archanges* (Paris, 1945), pp. 145 și urm. În Găthā „sensul termenului *khratu* corespunde mai ales acestui din urmă sens, moral, în exclusivitate religioasă, al vedicului *kratu*: *khratu* este efortul religios al omului pios, ceea ce s-ar putea numi bravura cucernică a omului în lupta împotriva răului, care rezumă viața credinciosului” (Dumézil, *op.cit.*, p. 15).

<sup>24</sup> Cf. D.J. Hoens, *Sānti. A contribution to ancient Indian religious terminology* (s-Gravenhage, 1951), în spec. pp. 177 și urm.

<sup>25</sup> Ghicim în acest comportament reacția ambivalentă în fața sacru-lui; pe de o parte te simți atras de puterea magico-religioasă, pe de altă parte simți repulsie. Asupra sensului acestei ambivalențe, vezi lucrarea noastră *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 26 și urm., 393 și urm.

<sup>26</sup> În India neariană, „zborul” este atributul specific al vrăjitorilor și vrăjitoarelor; cf. W. Koppers, *Probleme der indischen Religionsgeschichte*, pp. 768 (Santal), 783 (Orissa) etc.

<sup>27</sup> Dr. J. Filliozat crede că se poate stabili o corelație între originile Yogăi și „o doctrină savantă”: cea a *prāṇei* ca element esențial al vieții. „Este clar că, văzînd în suflul respirator motorul comun al psihismului și al vieții, indienii să fi căutat ca, acționînd asupra lui, să obțină efecte totodată spirituale și fizice [...]. Cu toate acestea, singură existența teoriei nu dă socoteală de amănuntele procedeelelor. A fost însă de ajuns că a furnizat ideea de a se recurge la ele. Experimentarea a făcut restul. Rezultatele fiziologice obținute pe parcursul încercărilor și repercusiunile lor asupra stării psihice au determinat alegerea și au îndrumat perfecționarea mijloacelor practice. Existența teoriei cel puțin explică de ce au fost făcute încercările”: J. Filliozat, „Les origines d'une technique mystique indienne” (*Revue Philosophique*, 1946, pp. 208-220), 217-218. Ipoteza este seducătoare; ezităm însă să corelăm originile unei tehnici mistice cu tentativele de experimentare a unei teorii filozofice. Procesul contrar ni se pare mai plauzibil: „experimentarea mistică” ar fi precedat teoria savantă a suflurilor. După cum reamintește dr. Filliozat (p. 217), suflurile erau asimilate, încă din India vedică, cu Vînturile cosmice. Începuturile *prāṇāyāmei* trebuie să le căutăm, foarte probabil, într-o experiență de structură „cosmică”, însă asemenea experiențe erau de ordin mistic, ele nu se întreprindeau ca urmare a vreunei teorii savante. Polivalența Yogăi, succesul ei crescînd într-o Indie din ce în ce mai asiatică ne indică poate direcția în care trebuie să-i căutăm „originile”. Să precizăm totuși că alternativa nu este între o origine savantă și una „populară”, ci între cea dintîi și o tradiție spirituală preariană, reprezentată de niște etnii superioare din punct de vedere cultural indo-europeenilor din timpurile vedice. Problema Mohenjo-Daro rămîne deschisă (mai sus, pp.298 și urm.).

<sup>28</sup> Vezi cartea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, passim*; și studiul „La Nostalgie du paradis dans les traditions primitives” (*Diogenes*, nr. 3, 1953, pp. 31-45).



<sup>29</sup> Text analizat de Rajendralāla Mitra, *The Sanskrit Buddhist Literature in Nepal* (Calcutta, 1882), pp. 2 și urm.

<sup>30</sup> Cf. G. Oppert, *On the Original Inhabitants of Bharatavarsa or India* (Westminster, 1893), p. 571. nota.

<sup>31</sup> A. Grünwedell, „Der Weg nach Sambhala“ (*Abhandlungen d. könig. Bayer. Akademie d. Wissenschaften, Phil.u.hist.Klasse, XXIX, 3. Abh.*, München, 1915), p. 28 (17 a). Inutil să mai insistăm asupra structurii șamanice a acestei mitologii a vrăjitoarelor.

<sup>32</sup> Cf. A.W. Macdonald, „A propos de Prajāpati“ (*Journal Asiatique*, 1952, pp. 323-338); Mircea Eliade, „La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques“ (*Eranos-Jahrbuch, XXII, 1953, pp. 57-95*).

<sup>33</sup> Whitehead, *The Village Gods on South India*, pp. 37 și urm.; 55, 64, 98 etc. Zeița-ulcior se numește în tamilă Kumbāttāl, în sanscrită Kumbhamātā, iar în canară Garigadevara (Oppert, *Original Inhabitants*, pp. 274 și urm.).

<sup>34</sup> De unde numele său de Kumbhasambhava (născută din Kumbhamātā, Zeița-ulcior), Kumbhayoni și Ghaṭodbhava (Oppert, p. 24, nota 25).

<sup>35</sup> Vezi descrierea în Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro*, vol.II, pp. 599-648. *Ibid.*, I, p. 42, tentativa prematură de a pune în legătură aceste patru tipuri etnice cu familiile lingvistice munda și dravidiene.

<sup>36</sup> Unul din numele Marii Zeițe a hinduismului este Aparnā, „cea fără veșmint de frunze“, cu alte cuvinte „cea goală“.

<sup>37</sup> Ernest Mackay, *La civilisation de l'Indus* (trad. fr., Paris 1936), p. 68, este mai circumspect: „Este posibil însă ca alta să fie situația, căci ochi foarte asemănători au fost observați la străvechi figurine de argilă provenind din Kiș și Ur.“

## CONCLUZII

În finalul acestei lucrări se impun mai multe observații cu caracter general. Nu se pune problema să rezumăm ansamblul expunerii noastre și nici să revenim asupra rezultatelor fiecărui capitol în parte. Este însă necesar să atragem atenția asupra câtorva fapte, și în primul rînd că Yoga constituie o *dimensiune specifică a spiritului indian*, într-o asemenea măsură, încît pretutindeni unde au pătruns religia și cultura indiană întîlnim și o formă mai mult sau mai puțin pură de Yoga (vezi Nota IX, 1). În India, Yoga a fost integrată și valorizată de către toate mișcările religioase, atît hinduiste cît și „eretice”. Diversele forme de Yoga creștine sau sincretiste ale Indiei moderne constituie încă o dovadă că experiența religioasă indiană implică în mod necesar metodele yogice de „meditație” și de „concentrare”. Căci, așa cum am văzut, Yoga a sîrșit prin a absorbi și integra tot felul de tehnici spirituale și mistice, de la cele mai elementare pînă la cele mai complexe. Cu numele generic de yogîni sînt desemnați atît sfinții și misticii, cît și magicienii, orgiastici și vulgarii fahiri și vrăjitori. Fiecare din aceste tipuri de comportament magico-religios corespunde de altfel unei forme determinate de Yoga.

Pentru a deveni ceea ce este de multe secole, adică un corpus panindian de tehnici spirituale, trebuie ca Yoga să fi răspuns din plin necesităților celor mai profunde ale sufletului indian. Am văzut felul în care a răspuns: Yoga a însemnat, încă de la origini, reacția împotriva speculațiilor metafizice și a exceselor unui ritualism fosilizat: ea reprezenta aceeași *tendință către concret*, către experiența personală pe care o regăsim în devoțiunea populară exprimată prin *pūjā* și *bhakti*. Întîlnim cîte o formă de Yoga ori de cîte ori se pune problema *experimentării sacralui* sau a dobîndirii unei perfecte stăpîniri de sine, care este ea însăși primul pas spre stăpînirea magică a lumii. Este un fapt destul de semnificativ că cele mai nobile experiențe mistice precum și dorințele magice cele mai îndrăznețe se realiza-

ză prin tehnica Yoga, sau mai exact spus, că Yoga se poate adapta la fel de bine uneia sau alteia dintre căi. De acest lucru pot da seama mai multe ipoteze. Cea dintâi ar invoca cele două tradiții spirituale care, după multiple tensiuni, și la capătul unui lung travaliu de sinteză, au sfârșit prin a constitui hinduismul: tradiția religioasă a indo-europenilor ariogloși și cea a aborigenilor (destul de complexă, după cum am văzut, și comportând elemente dravidiene, muṇḍa, protomuṇḍa și harappiene). Indo-europenii aduceau o societate cu o structură patriarhală și cultul zeilor Cerului și ai atmosferei, într-un cuvânt „religia Tatălui”. Aborigenii prearieni cunoșteau deja agricultura și urbanismul (civilizația Indusului) și în general participau la „religia Mamei”. Hinduismul, așa cum se înfățișează el de la finele Evului Mediu, reprezintă sinteza celor două tradiții, însă cu o predominare vizibilă a factorilor aborigeni: aportul indo-europenilor a fost în cele din urmă complet asiaticizat. Hinduismul semnifică victoria religioasă a elementului autohton.

Deși concepția magică a lumii este mai accentuată la indo-europeni, vom ezita să punem pe seama lor tendința magică atestată în complexul Yoga și să facem din tendința mistică meritul exclusiv al aborigenilor. Ni se pare mai întemeiat să atribuim aportului indo-european importanța considerabilă a ritualismului și speculațiile la care a dat el loc, pentru a le rezerva aborigenilor tendința spre concret în experiența religioasă, nevoia unei devoțiuni mistice față de niște divinități personale sau locale (*īstadevatā, gramādevatā*). În măsura în care reprezintă o reacție împotriva ritualismului și a speculațiilor scolastice, Yoga participă la tradiția aborigenă și se opune moștenirii religioase indo-europene. Am avut de altfel frecvent ocazia să subliniem rezistența mediilor ortodoxe, adică tributare tradițiilor indo-europene, în fața diverselor forme de Yoga. Să reamintim că absența complexului Yoga la celelalte grupuri indo-europene confirmă că această tehnică este o creație a solului asiatic, a teritoriului indian. Dacă avem dreptate să corelăm originile ascezei yogice cu religia proto-istorică a Indusului, sîntem îndreptățiți să tragem concluzia că ne aflăm în fața unei forme arhaice de experiență mistică, dispărută pretutindeni în rest. Într-adevăr, și s-o repetăm încă o dată, Yoga nu se lasă clasificată printre nenumăratele forme de mistică primitivă, desemnate în mod curent cu numele de șamanism; Yoga nu este o tehnică a extazului: dimpotrivă, ea se străduiește să realizeze concentrarea absolută cu scopul de a ajunge la enstază. În istoria universală a misticii, Yoga clasică ocupă un loc propriu, de altfel dificil de precizat. Ea reprezintă o „fosilă vie”, o modalitate a spiritua-

lității arhaice care nu a supraviețuit nicăieri altundeva. (Să reamintim că acest concept de „fosilă vie” a fost utilizat cu folos în mai multe domenii ale biologiei, între altele în speologie. Trogloditiți care populează astăzi peșterile aparțin unei faune de mult timp revolută. „Sînt adevărate fosile vii, scrie prof. Racoviță, și reprezintă adesea stadii foarte vechi ale istoriei vieții: terțiar și chiar secundar.” Peșterile păstrează astfel o faună arhaică, deosebit de importantă dacă vrem să înțelegem grupurile zoomorfe primitive care nu sînt fosilizabile. În acest sens putem vorbi de anumite modalități arhaice ale spiritualității care s-au menținut pînă în prezent ca „fosile vii”; ele sînt cu atît mai interesante pentru istoria spiritului uman cu cît nu lasă urme „documentare”, nu sînt, am spune noi, „fosilizabile”.)

Caracterul arhaic al Yogăi își găsește o altă confirmare în structura sa inițiativă. Am atras atenția asupra simbolismului yogic al morții și renașterii: moarte față de condiția umană profană, renaștere la o modalitate transcendentă (pp. 16 și urm.). Yoginul se străduiește să „răstoarne” cu totul comportamentul obișnuit: el își impune un imobilism pietrificat al trupului (*āsana*), ritmarea și oprirea suflului (*prāṇāyāma*), fixarea fluxului psihomental (*ekāgrata*), imobilitatea gîndirii, „oprirea” și chiar „întoarcerea” seminței. La toate nivelurile omenești, el face tocmai *contrariul* a ceea ce viața îl îndeamnă să facă. Or, simbolismul „contrariului” indică în același timp condiția *post mortem* și condiția divină: se știe că dreapta pe pămînt corespunde dincolo cu stînga, un vas spart aici echivalează cu unul întreg în lumea de dincolo de mormînt și în lumea zeilor etc. „Răsturnarea” comportamentului obișnuit îl plasează pe yogin în afara vieții. El nu se oprește însă la jumătatea drumului: morții îi urmează o renaștere inițiativă. Yoginul își făurește un „trup nou”, la fel cum neofitul societăților arhaice dobîndește și el un trup nou ca urmare a inițierii.

La prima vedere, *refuzul Vieții* impus de Yoga ar putea să pară terifiant, căci comportă mai multe simbolisme funerare: experiențe constituind tot atîtea anticipări ale morții. Procesul anevoios și complicat de detașare și în final de eliminare a tuturor conținuturilor aparținînd nivelurilor psihofiziologice ale experienței umane nu amintește el oare de procesul morții? Într-adevăr, pentru India, moartea se traduce printr-o separare brutală a Spiritului de toate experiențele psihofiziologice. Și, privind mai îndeaproape misterul eliberării, regresul elementelor (*tattva*) către *prakṛti* are în egală măsură semnificația unei anticipări a morții. Am afirmat-o mai sus (p. 231): anumite exerciții yogico-tantrice nu sînt decît o „anticipare vizualizată” a descompunerii și a întoarcerii elementelor în circuitul Naturii, un fenomen pe care în



mod normal îl declanșează moartea. Numeroase experiențe de dincolo de mormânt descrise în *Bardo Thödol*, Cartea tibetană a Morții, corespund în mod straniu cu exercițiile de meditație yogico-tantrice.

Știm acum că această Moarte anticipată este o Moarte inițiativă, adică este urmată cu necesitate de o re-naștere. În vederea acestei renașteri la un alt mod de a fi yoghinul sacrifică tot ceea ce, la nivelul existenței profane, pare important. Sacrificiu al „vieții”, dar și al „personalității” sale. Văzut din perspectiva unei existențe profane, un asemenea sacrificiu devine de neînțeles. Se cunoaște însă răspunsul filozofiei indiene: perspectiva existenței profane este falsă: și aceasta dintr-un dublu motiv: viața desacralizată este suferință și iluzie, și, pe de altă parte, nici una din problemele ultime n-ar putea fi rezolvată din perspectiva unei asemenea vieți. Să ne reamintim răspunsul pe care îl dă Sāṃkhya-Yoga problemelor referitoare la cauza și începutul pseudo-sclaviei Spiritului în circuitul materiei și al vieții: sînt probleme insolubile în actuala condiție umană; altfel spus, sînt „mistere” pentru orice inteligență ne-eliberată (pentru orice inteligență căzută, am spune). Dacă dorim să ajungem la înțelegerea acestor „mistere”, trebuie să ne ridicăm la un alt mod de a fi, în care scop este necesar să „murim” față de această viață și să sacrificăm personalitatea născută din temporalitate și creată de istorie (personalitatea fiind înainte de orice memoria propriei noastre istorii). Idealul Yogăi, starca de *jīvan-mukta*, este de a trăi într-un „prezent etern”, în afara Timpului. „Eliberatul în viață” nu se mai bucură de o conștiință personală, adică alimentată de propria sa istorie, ci de o conștiință-martor, care este luciditate și spontaneitate pure. Nu vom încerca să descriem această stare paradoxală: dobîndită prin „moartea” condiției umane și renașterea la un mod de a fi transcendent, ea este ireductibilă la categoriile noastre. Să subliniem totuși un fapt, de interes mai curînd istoric: Yoga reia și prelungește simbolismul imemorial al inițierii; cu alte cuvinte, ea se integrează într-o tradiție universală a istoriei religioase a omenirii: cea care constă în a anticipa moartea în vederea asigurării renașterii la o viață sanctificată, căreia, altfel spus, i s-a conferit *realitate* prin incorporarea sacrului. Însă India s-a avîntat deosebit de departe pe acest plan tradițional. Pentru Yoga, renașterea inițiativă se traduce prin dobîndirea nemuririi sau a libertății absolute. Explicația coexistenței în Yoga a „magiei” și a „misticii” trebuie căutată în însăși structura acestei stări paradoxale, situată dincolo de existența profană: totul este în funcție de sensul pe care îl atribuim libertății.

## APENDICE, NOTE, BIBLIOGRAFII

### Nota I. 1: Texte și bibliografii Sāṃkhya

Substantivul *sāṃkhya* a fost interpretat în diverse feluri. Garbe (*Die Sāṃkhya Philosophie, eine Darstellung des Indischen Rationalismus*, Leipzig, 1894, pp. 131-134) îl derivă din termenul „*saṃkhyā*” („număr”), și crede că înseamnă „numărătoare”, „căutare”, „analiză” („*Untersuchung, Prüfung, Unterscheidung, Erwägung*”). Oldenberg (*Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915, p. 351, nr. 129) înclină mai curînd spre sensul de „acțiune de examinare”, „calcül” sau „numărătoare prin enumerarea elementelor constitutive”, Jacobi (*Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1919, p. 28) crede că „*sāṃkhya*” înseamnă determinarea unui concept prin enumerarea conținutului său; mai înainte (*Gött. Gel. An.*, 1955, p. 209; *Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṃkhya-Yoga, Nachrichten der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1896, pp. 43-58, în spec. pp. 47-53) ei a emis ipoteza că acest cuvînt cuprinde investigația categoriilor existenței. Nu este exclus ca toate aceste semnificații să fi fost cunoscute și acceptate în vechea Indie. Totuși, sensul de „discriminare” și „discernămint” pare mai probabil, căci scopul principal al acestei filozofii este disocierea sufletului de *prakṛti* (cf. de asemenea, A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, 1925, *Harvard Oriental Series*, vol. II, pp. 535-551).

Cel mai vechi tratat este *Sāṃkhya-Kārikā* al lui Iśvarakṛṣṇa. (Cea mai bună ediție aparține lui S. S. Suryanarayana Sastri, *The Sāṃkhya Kārikā of Iśvara Kṛṣṇa, With an Introduction, translation and notes*, University of Madras, 1930. Există de asemenea numeroase traduceri: Colebrooke, London, 1837; Davies, London, 1881; Garbe, Leipzig, 1891; Sinha, Allahabad, 1915; cf. E. A. Welden, *I Metri delle Sāṃkhya-Kārikās, Studi italiani di Filologia Indo-Iranica*, vol. VIII, fasc. 3, Firenze, 1912.) Data acestui text nu este încă stabilită cu certitudine. Ea nu poate fi, în orice caz, posterioară secolului al V-lea, deoarece călugărul budist Paramārtha a tradus *Sāṃkhya-Kārikā* în chineză în secolul al VI-lea. (Cf. Takakusu, *Sāṃkhya Kārikā étudiée à la lumière de la version chinoise, Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient*, vol. IV, 1904, pp. 1-65, 978-1 064). Radhakrishnan (*Indian Philosophy*, vol. II, London, 1927, pp. 254-255) este de părere că *Sāṃkhya-Kārikā* a fost alcătuită către anul 200 d.H. în timp ce Belvalkar (*Māṅharavṛtti*, p. 168, *Annals of the*

*Bhandarkar Institute*, vol. V, pp. 133-168, Poona, 1924) inclină să creadă că data redactării ei trebuie fixată în secolul I sau al II-lea d.H.

Oricare ar fi data exactă pentru *Sāṃkhya-Kārikā*, este sigur că Iśvarakṛṣṇa nu este primul autor *sāṃkhya*: *Kārikā* 70 reamintește că înțeleptul Kapila, fondatorul mitic al sistemului, i-a comunicat doctrina lui Asuri, iar acesta la rândul său i-a transmis-o lui Pañcaśikha; de la Pañcaśikha a preluat-o Iśvarakṛṣṇa. Despre Kapila, vezi Garbe, *Die Sāṃkhya Philosophie*, pp. 25-29; Jacobi, *Gött. Gel. Anzeiger* 1919, p. 26; Radhakrishnan, *op.cit.*, pp. 254 și urm.; V.V. Sovani, *A critical study of the Sāṃkhya System on the lines of Sāṃkhya Kārikā, Sāṃkhya-Sūtra and their commentaries (Allahabad University Studies, vol. VII, 1931, pp. 387-432), pp. 391-392*; G. Kaviraj, *Introduction à Jayamaṅgalā* (Calcutta, 1926), p. 2 (Kapila considerat ca *siddha* în literatura alchimică).

Citeva fragmente din Pañcaśikha au ajuns pînă la noi: *Sāṃkhya-Sūtra*, I, 127; VI, 68 etc. Despre acest autor, vezi: Garbe, *Pañcaśikha Fragmente (Festgruss an Rudolf v. Roth, pp. 77-80)*; Keith, *The Sāṃkhya System*, ed. a II-a, Calcutta, 1924, p. 48; Jacobi, *Sind nach dem Sāṃkhya-Lehrer Pañcaśikha die Puruṣas von Atomgröße? Bulletin of the Oriental Studies of London*, vol. VI, 1931, pp. 385-388; Hopkins, *The Great Epic of India*, ed. a II-a, New Haven, 1920, pp. 142-152. Tradiția chineză (Takakusu, *Bull. Éc. Fr. Extr.-Or.*, vol. IV, pp. 25 și urm.) îi atribuie lui Pañcaśikha tratatul *Saṣṭitantra* pe care Iśvarakṛṣṇa mărturisește că l-a rezumat. Despre *Saṣṭitantra*, vezi F.O. Schrader, *Das Saṣṭitantra (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. 68, pp. 101-110)*; M. Hiriyanna, *Saṣṭi-tantra and Vārṣaganya (Journal of Oriental Research, vol. III, pp. 107-112)*; Keith, *Sāṃkhya Philosophy*, pp. 69-74.

Este probabil să fi existat mai multe „școli” *Sāṃkhya*, deosebindu-se în special prin teismul lor mai mult sau mai puțin nuanțat și prin concepția lor asupra sufletului. Chiar și la comentatorii tardivi mai întâlnim încă tradiția unei pluralități de „școli” *Sāṃkhya*. Guṇaratna (secolul al XIV-lea), comentatorul la *Saddarsānamuccaya*, menționează două școli *Sāṃkhya*: *maulikya* (originală) și *uttara* (tardivă). Prima afirmă că există cite un *prakṛti* (*pradhāna*) pentru fiecare suflet (*ātman*), în timp ce a doua consideră, asemenea *Sāṃkhyei* clasice, că există o singură *pradhāna* pentru toate sufletele individuale (Dasgupta, *op.cit.*, p. 217; cf. Kali Pada Bhattacharya, *Some Problems of Sāṃkhya Philosophy and Sāṃkhya Literature*, p. 515, *Indian Historical Quarterly*, vol. VIII, 1932, pp. 509-520; C.A.F. Rhys Davids, *ibid.*, IX, 2, 1933, pp. 585-587). Dasgupta a crezut că poate regăsi o doctrină *Sāṃkhya* preclasică la Caraka (*op.cit.*, pp. 213-216; vezi însă Jean Filliozat, *La Doctrine classique de la médecine indienne*, Paris, 1949, p. 166); O. Strauss la *Vātsyāyāna (Eine alte Formel der Sāṃkhya-Yoga-Philosophie bei Vātsyāyāna, Festgabe Jacobi, 1926, pp. 358-368)*. Despre *Sāṃkhya* preclasică, vezi acum E.H. Johnston, *Early Sāṃkhya* (Londra, 1937).

Primul comentariu la *Sāṃkhya-Kārikā* este *Jayamaṅgalā* atribuită lui Śankara (ed. Haradatta Sarma, *Calcutta Oriental Series*, nr. 19, Calcutta, 1926); dată incertă, în orice caz anterioară lui Vācaspati Miśra (cf.

Sarma, *Jayamaṅgalā and the other commentaries on Sāṅkhya-saptatī*, *Indian Historical Quarterly*, 1929, pp. 417 și urm.) Această lucrare nu prezintă un prea mare interes filozofic.

*Sāṅkhya-tattva-kaumudī* de Vācaspati Mīśra (secolul al IX-lea) s-a bucurat de o largă difuzare, fiind unul din cele mai utilizate și mai discutate tratate Sāṅkhya. (Text sanscrit și traducere engleză de Gangānath Jhā, Bombay, 1896; traducere germană de R. Garbe, *Der Mondschein der Sāṅkhya-Wahrheit, Vācaspatimīśra's Sāṅkhya-tattvakaumudī in deutscher Übersetzung, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sāṅkhya-Philosophie*, München, 1892, ; cf. A. Barth, *Oeuvres*, vol. II, Paris, 1914, pp. 136-137).

Se cunoaște o glosă la *Sāṅkhya-tattva-kaumudī*, aparținând lui Nāgārjuna (*Sāṅkhyacandrikā*).

*Māṅharavṛtti*, recent descoperită (o ediție aproximativă de Pandit Viśhnu Prasad Sarma, Benarès, 1922, *The Chowkambā Sanskrit Series*, nr. 296), a iscat o serie de controverse în legătură cu prioritatea ei asupra unui alt comentariu la *Īśvara Kṛṣṇa*, *Gauḍapādabhāṣya*. După S.K. Belvalkar, descoperitorul manuscrisului, *Māṅharavṛtti* nu este altceva decât comentariul sanscrit care a fost tradus în chineză de Paramārtha între anii 557-569 și care pînă în prezent era considerat pierdut. (Belvalkar, *Māṅharavṛtti and the date of Īśvara Kṛṣṇa*, p. 172, *Bhandarkar Commemoration Volume*, 1917, pp. 171-184). Confruntarea dintre *Māṅharavṛtti* și versiunea franceză dată de Takakusu comentariului lui Paramārtha (*Bull. Éc. Fr. Ext. Orient*, vol. IV, pp. 978-1064) îl determină pe Belvalkar să creadă că ele ar fi identice. Același savant consideră și *Gauḍapādabhāṣya* (secolul al VIII-lea) ca fiind un rezumat la *Māṅharavṛtti* (a cărei dată o fixează înaintea secolului al VI-lea). Dhruva (*Proceedings of the I Oriental Conference*, Poona, p. 275) devansează încă și mai mult data la care a fost alcătuită *Māṅharavṛtti*: bazindu-se pe un pasaj din *Anuyogadvāra* în care este citată *Māṅharavṛtti*, el este de părere că data acestui din urmă tratat trebuie fixată în secolele II-III, dacă nu chiar în secolul I. Opinia sa însă nu a fost împărtășită.

Cronologia propusă de Belvalkar pentru diferitele comentarii la *Īśvarakṛṣṇa*, precum și prioritatea deținută de *Māṅharavṛtti* față de *Gauḍapādabhāṣya* au fost controversate; vezi Belvalkar, *Māṅharavṛtti* (*Annals of the Bhandarkar Institute*, vol. V, Poona, 1924, pp. 133-168); S. Suryanarayana Sastri, *The Chinese Suvarṇa-saptatī and the Māṅhara-vṛtti* (*Journal of Oriental Research*, 1930, pp. 34-40; *id.*, *Māṅhara and Paramārtha*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1931, pp. 623-639: evidențiază deosebirile dintre cei doi autori); Umeshā Misra, *Gauḍapādabhāṣya and Māṅharavṛtti* (*Allahabad University Studies*, vol. VII, 1931, pp. 371-386: respinge opinia lui Belvalkar conform căreia *Gauḍapādabhāṣya* nu ar fi decât un rezumat la *Māṅharavṛtti*; dar el o situează pe aceasta din urmă în secolele X-XIII, ceea ce pare puțin probabil); A.B. Keith, *The Māṅhara Vṛtti* (*Bull. of the School of Oriental Studies*, London, vol. III, 1923-25, pp. 551-554; emite ipoteza că Māṅhara, ca și Paramārtha și Gauḍapāda au utilizat cu toții un comentariu anterior, astăzi pierdut).



Gauḍapāda, comentatorul lui Iśvarakṛṣṇa, nu poate fi același personaj cu autorul la *Maṇḍūkya-kārikā*: deosebirile dintre filozofii sînt prea evidente. Cf. Amar Nath Ray, *The Maṇḍūkya Upaniṣad and the Kārikās of Gauḍapāda* (*Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, pp. 564-569); B.N. Krishnamurti, Sarma, *New Light on the Gauḍapādā-Kārikās* (*Review of Philosophy and Religion*, Poona, vol. II, nr. I). *Gauḍapādabhāṣya* a fost editată și tradusă în engleză de H.H. Wilson (Londra, 1836; numeroase retipăriri).

*Sāṃkhya-pravacana-sūtra*, atribuită de tradiție lui Kapila, este cel de al doilea tratat clasic important al școlii. Data sa probabilă este secolul al XIV-lea, căci nici Guṇaratna, nici Mādhava în al său *Sarvadarśana-saṅgraha*, nu se referă la el. Cîteva comentarii: Aniruddha (secolul al XV-lea) scrie *Sāṃkhya-sūtravṛtti* (ed. R. Garbe, Calcutta, Biblioteca Indica, 1888; o bună traducere engleză aparținînd aceluiași: *Aniruddha's Commentary*, Calcutta, Biblioteca Indica, 1892). Mahādeva (după 1600) compune o glosă (*vṛttisara*) care nu prezintă mare interes (principalele fragmente au fost studiate și traduse de Garbe). *Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya* de Vijñānabhikṣu (secolul al XVI-lea) este cel mai important dintre comentariile Sūtrilor (ediția R. Garbe, Harvard Oriental Series, 1895; traducere germană de același, *Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya*, *Vijñānabhikṣu's Commentar zu den Sāṃkhya sūtras*, Leipzig, 1889; în vol. IX din *Abhandlungen für die Kunde der Morgenlandes*; traducere engleză parțială de J.R. Ballantyne, *The Sāṃkhya Aphorismus of Kapila*, London, 1885; traducere integrală de Nandalal Sinha, *The Sāṃkhya Philosophy*, Containing: 1) *Sāṃkhya pravachana sūtram*, with the *Vṛtti* of Aniruddha, and the *Bhāṣya* of Vijñāna Bhikṣu and extracts from the *Vṛtti sāra of Mahādeva Vedantin*; 2) *Tattva Samāsa*; 3) *Sāṃkhya Kārikā: Pañchaśikha Sūtram*, Allahabad, *Sacred Books of the Hindus*, 1915). Cf. Udaya Vira Shastri, *Antiquity of the Sāṃkhya Sūtras* (*Proceedings, Vth Indian Oriental Congress*, Lahore, 1930, vol. II, pp. 855-882).

*Tattva Samasa*, tratat sumar, conținînd doar 22 *śloka*, i-a fost atribuit lui Kapila, deși textul este destul de tardiv (secolele XIV-XV). Max Müller (*Six Systems of Indian Philosophy*, London, 1899, pp. 242 și urm.) credea, în mod eronat, că acesta este cel mai vechi text al literaturii Sāṃkhya.

Despre Sāṃkhya vezi și: R. Garbe, *Sāṃkhya und Yoga* (Strassburg, 1896, *Grundriss der Indo-Ārischen Philologie*; P. Deussen, *Die nach-vedische Philosophie der Inder* (ed. a III-a, Leipzig, 1920), pp. 408-506; O. Strauss, *Zur Geschichte des Sāṃkhya* (*Wiener Zeit. z. Kunde d. Morgenlandes*, vol. 27); H. Oldenberg, *Zur Geschichte der Sāṃkhya Philosophie* (*Nachr. d. Königl. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen*, 1917, pp. 218-247); A.B. Keith, *The Religion and Philosophy*, pp. 535-551; Hopkins, *The Great Epic*, pp. 97-157; Radhakrishnan, *op.cit.*, pp. 249-353; Haraprasad Shastri, *Chronology of the Sāṃkhya System* (*Journal of Bihar-Orissa Research Society*, iunie 1923); Abhay Kumar Majumdar, *The Sāṃkhya Conception of Personality* (Calcutta Univ., 1-30); H. de Glasenapp, *La*

*Philosophie indienne* (trad.fr., Paris, 1951), pp. 157 și urm.: Despre relațiile dintre Sāṃkhya și budism, cf. mai sus, pp. 370-372.

### Nota I. 2 : Patañjali și textele Yogăi clasice

Identificarea celor doi Patañjali — autorul *Yoga-Sūtrelor* și gramaticianul — a fost acceptată de Liebich, Garbe și Dasgupta și contestată de Woods (*The Yoga-System of Patañjali*, *Harvard Oriental Series*, 1914, pp. XIII-XVII), Jacobi (*The Dates of the Philosophical Sūtras of the Brahmins*, *Journal of American Oriental Society*, vol. XXXI, 1901, pp. 1-29, in spec., *Ueber das ursprüngliche Yogasystem*, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademien der Wissenschaften*, vol. XXVI, 1929, pp. 581-624, in spec. 583-584; *Id.*, *Ueber das Alter der Yoga-sastra*, *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, III, 1931, pp. 80-88) și A.B. Keith (*Sāṃkhya System*, pp. 65-66; *Some Problems of Indian Philosophy*, *Indian Historical Quarterly*, vol. VIII, 1932, pp. 425-441, in spec. p. 433). Dasgupta respinge afirmația lui Woods (*op.cit.*, p. XV) după care conceptul de substanță (*dravya*) diferă la cei doi Patañjali. Dimpotrivă, el găsește numeroase asemănări între *Yoga-Sūtra* și *Mahābhāṣya*; întâlnim, de exemplu, în ambele lucrări doctrina despre *sphota*, deși este o doctrină puțin răspândită; și una și cealaltă debutează în același fel (*Yoga-Sūtra*: *atha yogānuśāsanam*; iar *Mahābhāṣya*: *atha śabdānuśāsanam*). Dasgupta (*op.cit.*, p. 230) crede că primele trei capitole din *Yoga-Sūtra* au fost alcătuite de Patañjali gramaticianul și le-a fixat data în secolul al II-lea î.H. În ceea ce privește ultimul capitol (al IV-lea), Dasgupta vede în el o adăugire târzie. Pe de o parte, terminologia diferă față de primele trei, iar pe de altă parte, se repetă lucruri care au fost deja spuse. A.B. Keith nu acceptă interpretarea lui Dasgupta: *Yoga-Sūtra* ar fi opera unui singur autor, care nu este, în orice caz, același cu autorul *Mahābhāṣyei*; Jacobi (*Ueber das Alter der Yoga-sastra*), comparând vocabularul *Yoga-Sūtrelor* cu cel din *Mahābhāṣya*, trage concluzia că ele nu coincid. Bazându-se pe aceste rezultate, Jacobi și Keith descoperă în cartea a IV-a din *Yoga-Sūtra* urme evidente de polemică antibudistă, de unde ar urma că perioada lui Patañjali nu poate fi în nici un caz anterioară secolului al V-lea. Jacobi a stabilit încă de mult timp că dacă un text filozofic indian se referă la Vijñānavāda, el este posterior secolului al V-lea (*The Dates of the Philosophical Sūtras*, pp. 2, 25). Or, *Yoga-Sūtra*, IV, 16, pare a se referi la Vijñānavāda. Keith (*Some Problems of Indian Philosophy*, p. 433) și Hauer (*Das IV. Buch des Yogasūtra. Ein Beitrag zu seiner Erklärung und Zeitbestimmung*, pp. 132-33, *Studia Indo-Iranica, Ehrengabe für W. Geiger*, Leipzig, 1931, pp. 123-133) precizează că nu este vorba de un Vijñānavāda nedeterminat, ci de doctrinele lui Asaṅga și Vasubandhu.

Împotriva acestor critici, Jvala Prasad (*The Date of the Yoga-Sūtra*, *Journal of Royal Asiatic Society*, 1930, pp. 365-375) încearcă să dovedească faptul că *sūtra* IV, 16 nu aparține textului lui Patañjali, nefăcînd decît să reia un aspect al comentariului lui Vyāsa (secolele VII-VIII), în care acesta polemizează cu Vijñānavādin-ii. Rāja Bhoja observase, cu

mult înainte, că această sūtra este o interpolare a lui Vyāsa, ceea ce l-a determinat să n-o comenteze. De altfel, Dasgupta și Prasad arată că nu avem nici un motiv să credem că ar fi vorba de Vasubandhu sau Asaṅga, chiar dacă autorii la care se referă *Yoga-Sūtra* IV, 16 sînt Vijñānavādīn-ii. Textul s-ar putea la fel de bine referi la o școală idealistă mai veche, așa cum găsim în primele Upanișade. „De exemplu, filozofia unui text atît de vechi precum *Aitareya-Araṇyaka* are tot ce este necesar pentru a fi considerată ca Vijñānavāda: toate lucrurile sînt prezentate drept cunoaștere (*prajñānam*) și neavînd existență decît în și prin cunoaștere” (*op.cit.*, p. 371). Totuși, L. de la Vallée-Poussin a arătat în mai multe rînduri dependența *Yoga-Sūtrei* de budismul scolastic: cf. *Notes bouddhiques*, 3 (*Académie de Bruxelles*, 1922); *id. Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali* (*Mémoires bouddhiques et chinois*, V, Bruxelles, 1937, pp. 223-242); Vezi mai jos, Nota V, 1.

Cea mai cunoscută dintre edițiile sanscrite ale *Yoga-Sūtrei* a fost publicată de *Anandāshrama Sanskrit Series* (nr. 47): cu comentariul (*Yoga-bhāṣya*) lui Veda-Vyāsa (secolele VII-VIII) și glosa (*Tattvāiśārādī*) lui Vācaspati Miśra (secolul al IX-lea). *Yoga Sūtra* a fost tradusă în engleză de către Woods (*The Yoga Systems of Patañjali*, *Harvard Oriental Series*, 1914) și Rāma Prasāda (*Patañjali's Yoga Sūtra, with the commentary of Vyāsa and the gloss of Vāchaspatimīśra*, Allahabad, 1910, *Sacred Books of the Hindus*, ed. a III-a, 1924). Cf. de asemenea J.W. Hauer, *Eine Uebersetzung der Merksprüche des Patañjali und des Kommentar des Vyāsa* (*Yoga*, vol. I, 1931, pp. 25-43); G. Jhā, *The Yogadarshana* (trad. a *Yoga-Sūtrei* cu comentariul lui Vyāsa, ediția a II-a, Madras, 1934). Regele Bhoja (începutul secolului al XI-lea) a scris comentariul *Rājamartanda* despre *Yoga Sūtra* (ediție și versiune engleză de Rājendralāta Mitra, Biblioteca Indica, Calcutta, 1886). Vijñāna Bhikṣu a comentat *Yoga-bhāṣya* lui Vyāsa (*Yoga-vārttika*; ediție „The Pandit”, New Series, vol. V-VI) și a scris de asemenea un mic tratat despre doctrina lui Patañjali (*Yoga-sārasaṅgraha*, ediție și versiune engleză de Ganganath Jhā, Bombay, 1894). *Yoga-Sūtra* a mai făcut obiectul unui comentariu, *Manīprabhā* de Rāmānanda Sarasvatī (secolul al XVI-lea; tradus de Woods, *Journal of American Oriental Society*, 1914, pp. 1 și urm.) Despre celelalte comentarii, cf. Aufrecht, *Catalogus Catalogorum*, p. 480. Dintre toate aceste tratate, cele mai prețioase sînt ale lui Vyāsa și Vijñāna Bhikṣu. Bhoja aduce adesea interpretări interesante.

Despre doctrinele și practicile Yoga, vezi S.N. Dasgupta, *A Study of Patañjali* (Calcutta University, 1920); *Yoga as Philosophy and Religion* (London, 1924); *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought* (Calcutta, 1930); *A History of Indian Philosophy* (vol. I, Cambridge, 1922), pp. 226 și urm.; S. Radhakrisnan, (*Indian Philosophy*, vol. II, London, 1927), pp. 336 și urm.; Paul Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde* (vol. I, pp. 290 și urm., pp. 300 și urm.); J.W. Hauer, *Die Anfänge der Yoga-praxis* (Stuttgart, 1922); *id.*, *Der Yoga als Heilweg* (Stuttgart, 1932); Richard Rösel, *Die psychologischen Grundlage der Yoga Praxis* (Stuttgart, 1928); S. Lindquist, *Die Methoden des Yo-*

ga (Lund, 1932); Alain Daniélou, *Yoga. The Method of Re-integration* (London, 1949); Jacques Masui, *Yoga, science de l'homme intégral* (texte și studii publicate sub direcția lui Jacques Masui, Paris, 1953); vezi de asemenea bibliografiile notate mai jos, în legătură cu budismul, tantrismul și Hathayoga.

### Nota I. 3 : Despre materialiști

Mărturiile cele mai prețioase despre Lokāyata și combaterea filozofică a opiniilor lor se găsesc în capitolul întâi din *Sarva-darśana-saṅgraha* și în *Tattva-saṅgraha* de Śāntarākṣita, śloka 1857-1864 (ediția Gaekwad Oriental Series, vol. XXX-XXXI, Baroda, 1926, cu comentariul lui Kamalaśīla). Vezi de asemenea G. Tucci, *Linee di una storia del materialismo indiano* (R. Ac. Naz. dei Lincei, Ser.V. vol. XVII, fasc.VII, Roma 1924); L. Sualı, *Matériaux pour servir à l'histoire du matérialisme indien* (Muséon, vol. IX, 1908, pp. 277 și urm.); F. Max Müller, *The Six Systems of Indian Philosophy* (London, 1903), pp. 94-104; Dakshināranjan Shastri, *Chārvākashashti* (Calcutta, 1928); id. *A Short History of Indian Materialism* (Calcutta, 1930); R.A. Schermerhorn, *When Did Indian Materialism Get Its Distinctive Titles?* (*Journal of the American Oriental Society*, 1930, vol. 50, pp. 132-138). P.J. Abs, *Some Early Buddhist Texts in Relation to the Philosophy of Materialism in India* (*Actes du XVIII-e Congrès International des Orientalistes*, Leiden, 1932, pp. 157-159); Walter Ruben, *Materialismus im Lieben des alten Indien* (*Acta Orientalia*, XIII, 1934, pp. 128-162).

### Nota I. 4 : Sinele și experiența psihomentală

Prin natura sa proprie (*svabhāva*) spiritul este etern (*nitya*), pur (*suddha*), iluminat (*buddha*) și liber (*mukta*), afirmă *Sāṃkhya-Sūtra*, I, 19. Iar Vijñāna Bhikṣu, comentind acest pasaj, încearcă să demonstreze că „relația” dintre spirit și experiența mentală este iluzorie. Un alt text (*Sāṃkhya-Sūtra*, I, 58) precizează că toate calitățile atribuite spiritului (de ex. capacitatea de înțelegere, voința etc.) sînt simple „formulări verbale”, căci ele nu corespund realității (*tattva*). În acest sens trebuie înțeleasă *Sāṃkhya-Sūtra*, III, 56, unde spiritul este declarat „omnipotent” (*sarvavit, sarvakartā*). Aniruddha, comentind *Sāṃkhya-Sūtra*, I, 97, explică faptul că inteligența (*buddhi*), individualitatea (*ahamkāra*) și simțurile (*īndriyanī*) formează un „suflet empiric” (*jīva*), un „suflet vital”, capabil să acționeze; nu trebuie însă confundat *jīva* cu *puruṣa*. Această distincție este făcută și de către Śankara, care postulează existența unui „suflet suprem” și a unui suflet empiric (*jīvātman*). Un alt text (*Sāṃkhya-Sūtra*, I, 160) spune că spiritul are o asemenea natură încît nu s-ar putea afirma despre el nici că este aservit, nici că este liber (*vyāvṛtta-ubhayarūpaḥ*; cel puțin acesta este sensul pe care i-l dă Vijñāna Bhikṣu). Vezi și Narendra, comentind *Tattvasamasa* 4; *Sāṃkhya-Sūtra* I, 96; I, 106; I, 162; III, 41 etc. și în primul rînd Vyāsa și Vācaspati



Miśra ad *Yoga Sūtra*, I, 4, 5; III, 34; IV, 22. Despre *puruṣa* în Sāṃkhya preclasică, vezi E.H. Johnston, *Early Sāṃkhya* (London, 1937), pp. 52 și urm.

*Nota I, 5 : Cele trei guṇe*

Cu privire la *guṇe* există un număr considerabil de texte în toate tratatele și comentariile Sāṃkhya și Yoga. Spicuim: Iśvara Kṛṣṇa, *Kārikā* II, 16, cu comentariile lui Māthara, Gauḍapāda și V. Miśra; *Yoga Sūtra*, II, 15; II, 19 (importantă explicația lui Vyāsa și a lui V. Miśra); IV, 13; IV, 32; V. Miśra, *Tattva Vaiśārādī*, I, 16 etc. Émile Senart a încercat să explice apariția teoriei *guṇelor* în gândirea indiană prin intuiții cu mult mai vechi, postvedice (cf. *Rajas et la théorie des trois guṇa*, *Journal Asiatique*, 1915, II, pp. 151 și urm.) V. Henry (*Physique vedique*, *Journal Asiatique*, 1915, II, 385) reduce primele speculații asupra *guṇelor* la următoarea schemă: căldură (domoală) → căldură (intensă) → suferință → ascetism. Într-un studiu mai recent (*La théorie des guṇas et la Chāndogya Upaniṣad*, *Études Asiatiques*, vol. II, pp. 285–292), É. Senart își reia și completează cercetările referitoare la preistoria *guṇelor*. Analizând un text din *Chāndogya Up.* (VI, 2–4), Senart rezumă astfel concepția upanișadică despre alcătuirea lumii: „trei elemente cosmice se combină în proporții variabile pentru a constitui substanța lumii sensibile; *tejas*, *āpas*, *anna*” (p. 286) ... „Trei etaje între care frazeologia vedică distribuie universul perceptibil. *Tejas* căruia îi este atribuit luciul roșiatic (*rohita*), *āpas* cu culoarea albă (*śukla*), *anna* cu culoarea neagră (*kṛṣṇa*) corespund fără îndoială regiunii superioare a Soarelui, regiunii norilor, luminată de o strălucire mai temperată, regiunii terestre, lipsită de orice luminozitate proprie, care produce vegetalele” (p. 287). J. Przyluski (*La théorie des guṇas*, *Bull. Oriental School*, London, VI, 1930–32, pp. 25–35) găsește analogii cu triada iraniană și crede că poate desluși influențele semitice din concepția celor trei *guṇe*. O expunere excelentă și o interpretare filozofică penetrantă, în Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, pp. 243 și urm.; *id.* *Yoga Philosophy*, pp. 70–111. Cf. de asemenea R. Garbe, *Sāṃkhya Philosophie*, pp. 209–220; Radhākṛiṣṇan, *Indian Philosophy*, vol. II, pp. 263–65; Hopkins, *Great Epic*, pp. 119 și urm. etc. Despre istoria teoriei *guṇelor* în gândirea indiană preclasică, vezi acum E.H. Johnston, *Early Sāṃkhya* (London, 1937), pp. 25–41.

*Nota I, 6 : Logica și teoria cunoașterii Sāṃkhya-Yoga*

Pe cât de importantă și originală este contribuția Sāṃkhyei la cosmologie, pe atât de sumare îi sînt logica și teoria cunoașterii. Recunoscînd necesitatea unui canon care să fundamenteze validitatea cunoașterii, Sāṃkhya și Yoga considerau totuși secundare speculațiile asupra silogismului (elaborate de Nyāya) sau asupra „evidenței în sine” a percepției (teorie îndrăgită de școala Mīmāṃsā), neglijînd cel mai adesea penetrantele analize epistemologice inaugurate de filozofii budiști. Despre logica indiană, vezi Satis Chandra Vidyabhusana, *A History of Indian Logic* (Calcutta University Press, 1921); A.B.Keith, *Indian Logic and Atomism*,

(Oxford, 1921); S. Sugrura, *Hindu Logic* (Philadelphia, 1900); H. U. Vaisesika Philosophy (London, 1917); B. Faddegon, *The Vaiśeṣika-System, described with the help of the oldest texts* (Amsterdam, 1918); Th. Stcherbatsky, *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der Späteren Buddhisten* (München, 1924, ed. franceză, Paris, 1926); *id.* *Buddhist Logic* (Leningrad, 2 vol., 1930-32, „Biblioteca Buddhica”); G. Tucci, *Pre-Dignāga Buddhist Logic* (Baroda, 1930). Vezi și notele bibliografice despre publicațiile recente în *Mémoires chinois et bouddhiques*, I (Bruxelles, 1932), pp. 415-416.

Vyāsa (secolul al VII-lea) și Vijñāna Bhikṣu (secolul al XVI-lea) acordă o oarecare importanță problemelor de logică, însă aceasta nu este comparabilă cu interesul pe care îl arată metafizicii și psihologiei. Vyāsa (*bhasya* ad Y-S. III, 52) schițează o analiză a timpului: pentru el, ca și pentru logicienii budiști, reală este doar *clīpa*, „momentul”; succesiunea momentelor, precum și diviziunea arbitrară a timpului în ore, zile, luni etc. nu posedă o *realitate obiectivă*, fiind doar construcții mentale. Interpretarea lui Vyāsa a fost probabil inspirată de către filozofii budiști, în special Vasubandhu (cf. Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism*, London, 1923, p. 43).

La fel ca în toate celelalte sisteme indiene, la baza logicii Sāṃkhya-Yoga găsim definiția *pramāṇei*, „dovada”, „modul de cunoaștere”, altfel spus, instrumentele care asigură validitatea unei cunoașteri. Išvara Kṛṣṇa reamintește: „percepția (*dr̥ṣṭam, pratyakṣa*), inferența (*anumāna*) și mărturia corectă (*aptā vacanam*) sînt cele trei dovezi” (*Sāṃkhya-Kārikā*, 4). Percepția este „cunoașterea prin mijlocirea simțurilor” (*Kārikā*, 5). Vācaspati Miśra, interpretînd acest pasaj, precizează că percepția este rezultatul procesului mental (*buddhī*) în care predomină *sattva* și care se obține atașînd obiectului simțul perceptiv. Cu alte cuvinte, percepția este o activitate a simțurilor îndreptată înspre obiecte, mulindu-se pe acestea și prezentîndu-i intelectului (*buddhī*) formele lor.

Regăsim o definiție identică în *Sāṃkhya Sūtra*: „*pratyakṣa* este cunoașterea care rezultă din atașamentul (față de obiecte) și le reprezintă forma” (I, 89). Vijñāna Bhikṣu (ad S. S., I, 89) precizează: această „cunoaștere este un fel de modificare a intelectului care se îndreaptă către obiectul cu care se află în relație”. Dar *puruṣa* nu este influențat de această „modificare” a lui *buddhī*. Cf. și J.H. Woods, *La théorie de la connaissance dans le système du Yoga* (*Journal Asiatique*, mai-iunie 1918, pp. 385-389).

În rezumat, este evident că prin „percepție”, Sāṃkhya și Yoga înțeleg o activitate psihomentală orientată către obiecte, acestea existînd ca atare și nefînd considerate nici senzații, nici momente, nici iluzii. Cu asemenea premise, este lesne de înțeles de ce Sāṃkhya nu s-a preocupat prea mult de problemele percepției, de vreme ce afirma validitatea datelor obținute printr-o intuiție directă a realității exterioare.

Inferența sau raționamentul (*anumāna*) corespunde teoriei școlii Nyāya, și Sāṃkhya nu a contribuit în nici un fel la dezvoltarea ei. Influența budistă nu este atestată. Este o teorie a inferenței în care percepția se

află și ea implicată (*Tattva Kaumudī*, 34). Iată definiția lui Išvara Kṛṣṇa (*Kārikā*, VI): „inferența se bazează pe termenul major și pe termenul minor, și este de trei feluri” — definiție ininteligibilă în lipsa comentariilor. Dar dacă formula este atât de sumară, este din cauză că avem de-a face cu un adevăr universal cunoscut și acceptat. Numai materialiștii Cārvāka negau *anumāna* ca dovadă (*pramāṇa*), pe motiv că termenul mediu (*vyāpti*, „concomitență permanentă”) este el însuși un adevăr care are nevoie să fie justificat prin inferență, și astfel ne plasăm într-un cerc vicios.

Inferența este de trei feluri: 1) a priori (*pūrvavat*), atunci când efectul este inferat pornindu-se de la cauză (deducem ploaia din prezența norilor); 2) a posteriori (*śesavat*) atunci când cauza este inferată din efect (deducem ploaia din creșterea râului); 3) *sāmānyatodriṣṭa* atunci când inferența merge de la general la general (V. Miśra, *Tattva Kaumudī*, 35). Vijñāna Bhikṣu (ad *Sāṃkhya-Sūtra*, I, 135) dă un exemplu din acest ultim gen de inferență: existența *guṇelor* este dedusă din existența lui *mahat*. Pentru Sāṃkhya, inferența servește la dovedirea existenței principiilor (*tattva*) și ea se află implicată în întreg eșafodajul cosmologic pe care l-am schițat mai înainte (mai sus, pp. 28 și urm.). Una dintre trăsăturile specifice ale sistemului, *pluralitatea sufletelor*, se justifică tot prin inferență. Sāṃkhya pornește de la un adevăr universal acceptat în India: și anume că au existat oameni care s-au eliberat prin cunoaștere, fiind vorba despre înțelepți (Kapila, Asura etc.) și rși. Dacă ar fi existat un suflet universal și unic — primul suflet omenesc care s-ar fi eliberat de iluzia fenomenală ar fi atras după sine eliberarea tuturor sufletelor și nu am mai avea astăzi în univers nici existență, nici suferință.

#### *Nota I, 7 : Sāṃkhya și critica existenței lui Dumnezeu*

Argumentele aduse de autorii Sāṃkhya împotriva existenței lui Dumnezeu sînt destul de mediocre (la fel ca și „dovezile” contrare ale lui Patañjali și Vyāsa pentru a demonstra existența lui Išvara). Nu există dovadă a existenței lui Dumnezeu, spune *Sāṃkhya-Sūtra*, I, 92. Dumnezeu nu poate să existe, deoarece el nu ar putea fi decît eliberat sau aservit (*ibid.*, I, 93). Un spirit aservit nu ar putea fi Dumnezeu, căci ar fi dominat de *karma*; pe de altă parte, un spirit liber nu ar putea fi Creatorul, căci fiind absolut detașat de materie, nu ar putea avea percepții, nici dorința vreunei activități oarecare și, în sfîrșit, nu ar deține nici un mijloc de a influența materia (*Aniruddha ad Sāṃkhya-Sūtra*, I, 93). Acest argument este îndreptat împotriva lui Nyāya. Într-adevăr, *Aniruddha* (ad S. S., III, 57) scrie: „Dacă Dumnezeu este conceput ca un spirit acceptat de către noi, nu avem nimic de obiectat împotriva existenței sale; nu există însă nici o dovadă despre un Dumnezeu așa cum îl consideră filozofia Nyāya.” Tot în *Sāṃkhya Sūtra* citim (V, 10-11): „Nu există nici o dovadă despre existența unui Išvara etern; căci deducerea existenței sale este imposibilă, lipsind termenul mediu (*vyāpti*).” Acest „termen mediu” ar trebui să realizeze legătura dintre Creație și Creator. Dar

Creația se explică prin *prakṛti*, și prin urmare intervenția unui agent exterior este inutilă. De altminteri, reamintesc autorii Sāṃkhya, însăși tradiția, avîndu-și fundamentul în revelația vedică, vorbește de *prakṛti* ca de unicul principiu al Creației.

Aceleași argumente le regăsim la Vācaspati Miśra (comentariu la *Kārikā*, 57). Cu toate acestea, *Sāṃkhya-Kārikā* nu critică nicăieri în mod explicit existența lui Dumnezeu. Ateismul lui Iśvarakṛṣṇa este mai puțin ferm decît cel din *Sāṃkhya-Sūtra*; după cum se exprimă Sastrī (p. XXIX din Introducerea la ediția sa la *Sāṃkhya-Kārikā*) „Iśvarakṛṣṇa este mai puțin preocupat să-l nege pe Dumnezeu decît să încerce să se dispenseze de el.” În rest, o Sāṃkhya „teistă” s-a dezvoltat pornind de la *Śvetāśvatara Upaniṣad* și a fost vulgarizată prin *Bhagavad-Gītā* (vezi mai jos, pp. 330 și urm.).

Cf. de asemenea R. Garbe, *Sāṃkhya-Philosophie*, pp. 191-195; *id.* *Sāṃkhya und Yoga*, p. 17; Dasgupta, *Yoga Philosophy*, pp. 231-238; G. Tucci, *Linee di una storia del materialismo indiano*, pp. 42 și urm.

### Nota I. 8 : Sāṃkhya și budismul

Există o bibliografie considerabilă cu privire la raporturile dintre Sāṃkhya, Yogă și budism. Nu avem intenția de a o reuni aici. (Pentru publicațiile vechi, vezi *Introducerea* lui Garbe la traducerea la *Anirudha-vṛtti*, pp. 1-11; *Introducerea* reprezintă esențialul unui studiu publicat mai întîi în *Abhandlungen der königl. Bayer. Akad. d. Wissenschaften*, I. Cl. XIX. Bd. pp. 522 și urm.) Problema arc. în rest, două părți net deosebite; influențele Sāṃkhyei asupra budismului și cele ale Yogăi asupra budismului. Dacă aportul ideilor Sāṃkhya la formația filozofică a lui Buddha sau a budismului primitiv este contestată de către unii indianiști, majoritatea săvanților consideră totuși ca sigură influența tehnicilor spirituale Yoga (vezi mai jos, p. 337).

Max Müller și Oldenberg au fost primii care au respins tradiția — pînă atunci unanim acceptată — că budismul derivă din Sāṃkhya. Garbe (în studiul său mai sus menționat din *Abhandlungen* și în *Die Sāṃkhya Philosophie*, Leipzig, 1894, pp. 3-5) încearcă să justifice această tradiție, indicînd opt puncte comune între Sāṃkhya și budism, dintre care cele mai importante ar fi: budismul, ca și Sāṃkhya, sînt „filozofii enumerative”, adică fac uz în mod exagerat de clasificări, enumerări și scheme; ambele sînt pesimiste, antisacrificiale și antiascetice; ambele afirmă că spiritul nu trebuie confundat cu experiența psihomentală; ambele consideră eliberarea ca scopul suprem al omului. Garbe crede că Sāṃkhya nu și-a putut imprumuta toate ideile și schemele sale din budism; căci este greu să ni-l imaginăm pe creatorul unui sistem filozofic împrumutîndu-și elementele de la o religie care lasă nesoluționate toate chestiunile importante (într-adevăr, budismul primitiv refuza discutarea problemelor ultime ca nefiind în nici un fel necesare mîntuirii sufletului).



Jacobi (*Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṃkhya-Yoga*, Nach. königl. Ges. Wiss. zu Götting., 1896, 43–58) acceptă concluziile lui Garbe pe care le întărește făcînd să reiasă relațiile intime dintre *nidāna* și „categoriile” Sāṃkhyei (pp. 47–53) și reamintește că, după mărturia lui Aśvaghosa din *Buddhacarita*, primul maestru al lui Buddha. Arāḍa (pāli, Alāra), „era un partizan al Sāṃkhyei” (p. 55). Jacobi consideră de asemenea că mărturia lui Aśvaghosa reprezintă o tradiție istorică autentică (p. 57). El revine asupra subiectului în studiul său *Ueber das Verhältnis der buddhistischen Philosophie zu Sāṃkhya-Yoga und die Bedeutung des Nidānas* (*Zeit.Deut.Morg.Gesell.*, vol. 52, 1900, pp. 1–15), unde își precizează opinia. „Budismul apare nu ca un decalc, ci ca o interpretare personală a Sāṃkhyei; aceasta nu i-a servit budismului de model, ci a fost baza pe care el s-a ridicat” (p. 1). Despre Sāṃkhya prezentată de Aśvaghosa (care a trăit, să nu uităm, cu mai multe secole înainte de lui Iśvarakṛṣṇa!), vezi E.H. Johnston, *The Buddhacarita* (*Panjab University Oriental Publications*, nr. 32, Calcutta, 1936), pp. LVI și urm., 166 și urm.; *id.* *Early Sāṃkhya* (London, 1937), pp. 35 și urm., 54 și urm.

H. Oldenberg, după ce a negat în al său *Buddha* influențele Sāṃkhyei asupra budismului, critică afirmațiile lui Jacobi (*Buddhistische Studien*, *Zeit.Deut.Morg.Gesell.*, vol. 52, p. 693) și se întreabă dacă Buddha, deși pătruns de practicile ascetice Yoga, a adoptat și ideile Sāṃkhya. El revine mai pe larg asupra acestui subiect în cartea sa *Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen, 1915), pp. 178–223, și în *Zur Geschichte der Sāṃkhya Philosophie* (*Nach.Götting*, 1917, pp. 218–237). Așa cum a remarcat L. de la Vallée-Poussin (*Indo-européens*, p. 311, nota), Oldenberg s-a convins încetul cu încetul de influența exercitată de Sāṃkhya asupra budismului. Acest punct de vedere este împărtășit și de Pischel (*Buddha*, ed. a doua, pp. 65 și urm.). Cf. de asemenea: F. Lipsius, *Die Sāṃkhya Philosophie als Vorläuferin des Buddhismus* (Heidelberg, pp. 106–114); Tucci, *Il Buddhismo* (Foligno, 1926), pp. 58 și urm.

A.B. Keith (*The Sāṃkhya System*, ed. a doua, pp. 23–33; cf. *Buddhist Philosophy*, pp. 38–43) alege calea de mijloc. „Singura concluzie care rezultă din documente este că unele din concepțiile budismului sînt foarte apropiate de cele ale Sāṃkhyei” (*The Sāṃkhya System*, p. 29). Printre ideile comune Sāṃkhyei și budismului, Keith enumeră concepția despre *saṃskāra*, concepția asupra cauzalității, corespondența dintre cele patru adevăruri ale lui Buddha și cele patru etape ale doctrinei eliberării din Sāṃkhya-Yoga, analogia dintre experiența „eliberării” în budism și cea din Sāṃkhya etc. El descoperă însă și destule deosebiri între cele două sisteme. „Sîntem prin urmare întemeiați să tragem concluzia că Sāṃkhya clasică nu a constituit sursa budismului, iar influența exercitată asupra acestuia trebuie că a venit din partea unui sistem Sāṃkhya mai apropiat de cel din Epopee, doar dacă nu preferăm ipoteza unei forme mai vechi a doctrinei care ar fi fost sursa comună a budismului și a Sāṃkhyei din Epopee” (*The Sāṃkhya System*, p. 31).

„Dovada influenței Sāṃkhyei este evident indirectă și, prin ea însăși, nu este completă” (*Buddhist Philosophy*, p. 142).

Vezi și E. Hultsch, *Sāṃkhya und Yoga in Śiśupālayadha* (Festgabe R. Garbe, Erlangen, 1927, pp. 78–83); Walter Liebenthal, *Satkārya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner* (Stuttgart, 1934); J.W. Hauser, *Das Laṅkāvatāra-Sūtra und das Sāṃkhya* (Stuttgart, 1927); Satishchandra Vidyābhūṣana, *Sāṃkhya Philosophy in the Land of the Lamas* (*Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1907, pp. 571 și urm.)

### Nota 1, 9 : Critica budismului de către Sāṃkhya

Realismul Sāṃkhyei respingea în mod necesar idealismul și relativismul școlilor budiste medievale. În textele Sāṃkhya tîrzii întîlnim polemici cu idealismul budist. Să le examinăm pe cele mai însemnate.

În legătură cu realitatea lumii exterioare, Vācaspati Miśra scrie (*Tattva vaiśārādi*, I, 3): „Desigur, sideful ca atare (*svarūpa*) rămîne acclăși, indiferent dacă percepția asupra lui este justă sau falsă”, altfel spus, indiferent dacă-l percepem (corect) ca sidef, sau dacă-l percepem (eronat) ca argint. La rîndul său, autorul *Sāṃkhya-Sūtrei* (I, 42) face afirmația peremptorie: „(lumea) nu este o simplă idee, (deoarece avem) o percepție directă a realității” (*na vijñānamātram bāhyapratīteh*). Comentînd acest pasaj, Aniruddha explică după cum urmează obiectivitatea lumii (*jagat*): dacă era o simplă idee (*vijñāna*) — așa cum susțin budiștii — nu am avea experiența (*pratyaya*) că „acesta este un vas”, ci că „eu sînt un vas” (*aham ghatah iti pratyaya syāt, na tu ayam ghatah iti*). Dacă adversarul replică: experiență „acesta este un vas”, deși are aparențele realității obiective, se datorează unei „impresii specifice” (*vāsanāvīśesa* — Aniruddha răspunde că aceste „impresii specifice” trebuie să fi avut alte impresii anterioare care să le fi determinat; în acest caz, există întotdeauna un substratum pe care îl acceptăm în spatele impresiilor (căci altfel am avea *regressum ad infinitum*), substratum care nu poate fi decît realitatea exterioară. Pe de altă parte, dacă același adversar budist obiectează că „obiectul exterior nu poate exista, deoarece nu există un întreg (*avayavin*) care să fie distinct de părți (*avayava*); părțile și întregul făcînd doar una (*avayavāvayavinorekatvāt*), căci sînt percepute ca una (*ekatvapratīteh*)” — răspunsul este că adesea „întregul” se mișcă în același timp cu „părțile” (arborele pe timp de furtună), dar se întîmplă uneori ca numai „părțile” să se miște, nu și „întregul” (arborele pe o briză ușoară).

Cu toate acestea, unii idealști (budistii *śūnyavāda*, care postulează vidul ca substratumul ultim al realității) aduc o nouă obiecție: „deoarece o cunoaștere fără obiecte este imposibilă (*nirvīśayasya jñānasya adarśanāt*), nu poate exista cunoaștere în lipsa obiectelor”. La acestea, Vijñāna Bhikṣu răspunde (ad *Sāṃkhya-Sūtra*, I, 43): „din inexistența lumii exterioare nu ar rezulta decît vidul, și nu gîndirea (*tarhi bāhyābhāve śūnyameva prasajyeta, na tu vijñānamapī*). De ce? Fiindcă nonexistența lumii exterioare implică de asemenea nonexistența gîndului; și se poate

stabili prin inducție (*anumānasambhavāḥ*) că, la fel cu intuiția realității exterioare, intuiția ideii este vidă de obiect (*avastuvisaya*)."

Vijñāna Bhikṣu, în comentariul său, la S.-S. I, 45, îi mai combate și într-alt fel pe śunyahada care postulează vidul ca fiind *Grund*-ul existenței. Cei care afirmă că „existența ca atare este perisabilă” manifestă o simplă opinie de ignorant. Căci „substanțele simple” nu pot fi distruse deoarece nu există cauze distructive. Nu ar putea fi distruse decât „substanțele compuse”. Și tot aici este locul să remarcăm că timpul nu intervine ca agent distructiv al obiectelor exterioare. A spune, de exemplu, că „ulciorul nu mai există” înscamnă a lua la cunoștință noile condiții în care se află acest obiect. Dar Vijñāna Bhikṣu nu încheie paragraful fără a propune o ultimă obiecție: „dacă admiteți că există o dovadă a existenței vidului, atunci vidul se exclude prin însăși această dovadă; dacă nu o admiteți, atunci, dată fiind lipsa de dovezi, vidul nu este dovedit; dacă spuneți că vidul se afirmă prin el însuși, aceasta ar implica faptul că el posedă inteligență și așa mai departe”. O altă respingere a vidului de către Vijñāna Bhikṣu (ad S.-S. I, 47) este de ordin escatologic: vidul nu poate fi scopul sufletului, fiindcă eliberarea (*mokṣa*) după care sufletul tinjește este un lucru real.

În rezumat, argumentele Sāṃkhyei împotriva budiștilor se ridică: 1) împotriva doctrinei „momentelor” (*kṣana*) în numele recunoașterii obiectelor percepute anterior; 2) împotriva idealismului (*vijñānavāda*) datorită perceperii obiectelor exterioare; 3) împotriva vidului (*śūnyavāda*) prin reducere la absurd.

Realismul Sāṃkhyei a fost criticat atât de către Śankara (*Brahma Sūtra*, II, 11, 1-10) cât și de diversele școli idealiste budiste (Cf. de exemplu *Vijñaptimātratāsiddhi* a lui Vasubandhu, tradusă din chineză și adnotată de L. de la Vallée-Poussin, tom I, Paris, 1928, pp. 23-26).

### Nota II, 1 : Obstacolele în calea concentrării

O listă de nouă obstacole în calea concentrării se află în *Yoga-Sūtra*, I, 30. Vyāsa le explică astfel: 1) *vyādhi* (boală) este perturbarea echilibrului fiziologic; 2) *styāna* (apatia) este lipsa dispoziției pentru muncă a spiritului; 3) *saṃśaya* (nehotărîre) este noțiunea care se dezbate între cele două părți ale unei probleme; „aceasta poate fi așa sau așa”; 4) *pramāda* (neglijență, nesimțire) este lipsa de inițiativă care împiedică *samādhi*; 5) *ālasya* (moliciune) este inerția spiritului și a corpului datorită „greutății” (*gurutva*); 6) *avīratī* (senzualitate) este dorința care ia naștere atunci cînd obiectele simțurilor pun stăpînire pe spirit; 7) *bhrantī darśana* (noțiune falsă, nevalidă) este falsă cunoaștere; 8) *alabhadabhūmikātva* (incapacitatea de a vedea realitatea din cauza mobilității care clatină temeliile); 9) *anavasthitattva* (instabilitate), care nu poate păstra o continuitate a gîndirii, tocmai din cauză că spiritul nu a atins *ekāgratā*. La aceste obstacole se adaugă durerea (*duḥkha*), disperarea (*dāurmanasya*) etc. (Y.-S., I, 31) „Pentru a le preveni, să ne obișnuim cu adevărul” (Y.-S., 32). De asemenea, cultivînd prietenia universală (*maitrī*), mila (*ka-*

ruṇā), mulțumirea (*mudilā*) și prin indiferență la fericire, mizerie, virtute sau vicii – se purifică spiritul (*Y.-S.*, I, 33). Toate acestea aparțin domeniului comun al eticii indiene, și găsim ilustrări atât în literatura ortodoxă, cât și în cea populară și sectară.

### Nota II, 2 : Despre āsana

Termenul tehnic de *āsana* nu este dintre cei mai arhaici. Nu-l întâlnim în cele mai vechi Upanișade (este menționat pentru prima oară în *Śvetāśvatara Upanișad*, II, 10). Îl întâlnim în *Bhagavad-Gītā*, unde are același sens ca și în *Kṣurikā Upanișad* și *Buddhacarita* lui Aśvaghoṣa (secolul I d.H.): cf. Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (Edinburgh, 1906), pp. 387–388; E.W. Hopkins, *Yoga Technique in the Great Epic* (*Journal of American Oriental Society*, XII, pp. 333–379), p. 348. Numeroase referințe despre *āsane* în *Śanti-Parva* din *Mahābhārata*, capitolele 237, 241, 317. Nu ne putem însă îndoi de vechimea acestei practici; textele vedice fac uncori aluzie la postura yogică (cf. J.W. Hauer, *Die Anfänge der Yoga Praxis*, pp. 21–31) și numeroase sigilii găsite la Mohenjo-Daro reprezintă divinități în poziția *āsana* (vezi mai sus, pag. 299). Printre Upanișadele yogice care vorbesc îndelung despre *āsane*, notăm *Trisūkhībrahmāṇa-Upanișad*, 34–52. Tratatul haṭhayogic *Gheraṇḍa Saṁhitā* descrie 32 de *āsane*; *Haṭhayogapradīpikā* definește 15, iar *Śiva Saṁhitā*, 84. Pentru Haṭha Yoga, posturile au o valoare magică foarte accentuată; de exemplu *padmāsana* vindecă orice boală (*Gheraṇḍa Saṁhitā*, II, 8) *muktāsana* și *vajrāsana* conferă „puteri miraculoase” (*ibid.*, II, 11–12), *mṛtāsana* calmează agitațiile spiritului (II, 19), *bhujangāsana* trezește Kuṇḍalinī (II, 42–43) etc. Există *āsane* care „cuceresc moartea”, *mṛtyum jayati*, clișeu caracteristic textelor haṭhayogice. Cf. Theos Bernard, *Haṭha Yoga* (Columbia University Press, New York, 1944) și mai sus, p. 200.

Despre *āsana* în canonul pāli, cf. *The Yogāvacara's Manual of Indian Mysticism as Practised by Buddhists*, editat de T.W. Rhys Davids (Londra, 1896) și tradus de Woodward sub titlul de *Manual of a Mystic* (Londra, 1916), p. 1, nota 2.

Cf. de asemenea Arthur Avalon, *The Serpent Power* (ed. II, Madras, 1924), *passim*; R. Rössel, *Die psychologischen Grundlagen der Yoga-Praxis* (Stuttgart, 1928), pp. 16–23.

### Nota II, 3 : Despre concentrarea yogică

Prima atestare explicită în Upanișade: *Kāṭhaka Up.*, VI, 11. Pasajele din *Mahābhārata* au fost semnalate și comentate de Hopkins, *Yoga-technique in the Great Epic*, pp. 351 și urm. Despre cele cinci *dhāraṇā* în jainism, cf. R. Garbe, *Sāṁkhya und Yoga*, pp. 39 și urm. Principalele pasaje din *Yoga-Sūtra* și din comentariile sale sint reproduse și analizate de Sigurd Lindquist, *Die Methoden des Yoga* (Lund, 1932), pp. 104 și



urm. — trebuie însă ținut seama de faptul că acest autor reduce meditația și concentrarea yogice la diferite forme de autohipnoză.

Pentru o experiență personală de concentrare yogică, vezi Theos Bernard, *Haṭha Yoga*. Cf. de asemenea observațiile pertinente ale dr. Jean Filliozat, *Sur la „concentration oculaire” dans le Yoga* (studiu publicat în: *Yoga: Eine internationale Zeitschrift*, I, 1931, pp. 93–102) și remarcile lui Oliver Lacombe, *Sur le Yoga indien (Études Carmélitaines*, octombrie 1937, pp. 170 și urm.).

#### Nota II, 4 : *Samādhi*

Despre sensul la *samādhi* în porțiunea didactică a *Mahābhāratei*, cf. Hopkins, *Yoga-technique in the Great Epic*, pp. 337 și urm.

Pasajele importante din *Yoga-Sūtra* (mai ales I, 41–46) cu comentariile lui Vyāsa, Vācaspati Miśra și Bhoja, sînt reproduse și analizate cu folos în S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, pp. 118 și urm., 144 și urm.

Asupra identității termenilor *samādhi* = *samāpatti*, vezi mai ales Vyāsa, ad. Y.-S., I, 43–4 și Vācaspati Miśra, ad. I, 42–43.

Asupra paralelismului celor patru *dhyāna* budiste și al celor patru varietăți de *samprajñāta samādhi*, cf. É. Senart, *Bouddhisme et Yoga (Rev. Hist. des Religions*, 1900, pp. 345–364), pp. 349 și urm., Louis de la Vallée-Poussin, *Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali (Mélanges chinois et bouddhiques*, V, Bruxelles, 1937, pp. 223–242), pp. 229–230. „Ne vom pune întrebarea de care parte, a Yogăi sau a budismului, au fost elaborate pentru prima dată aceste concepte și doctrine comune? O verosimilitate vecină cu certitudinea indică Yoga” (Oldenberg, citat de La Vallée-Poussin, p. 230). Vezi de asemenea mai jos, p. 337.

#### Nota II, 5 : *Siddhi*, „puterile miraculoase”

Textele Yogăi clasice se află reunite în S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, pp. 169–182; (*id.*, *Siddhi und Abhiñña. Eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga* (Uppsala, 1935), unde sînt analizate documentele budiste, mai ales *Viśuddhimagga* lui Buddhaghosa. Bună bibliografie a surselor referitoare la *abhiññā*, în Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgarjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, tomul I (Louvain, 1944), p. 329, n. 1.

Despre *siddhi* în literatura haṭhayogică, vezi de ex., *Śiva-Saṃhita*, III, 41 și urm. Despre *siddhi* în tantrism și în folclorul yogic, vezi mai sus, p. 262. Cf. de asemenea și legendele despre *siddha*, pp. 300 și urm.

#### Nota III, 1 : *Vrātya* și extaticii timpurilor vedice

Problema *vrātya*-șilor a fost tratată de o manieră exhaustivă de către M. Winternitz, *Die Vrātyas (Zeitschrift für Buddhismus*, 1924–1925, pp. 48 și urm., 311 și urm.) și mai ales de către J.W. Hauer, *Der Vrātya*,

*Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens*. I (singularul apărut): *Die Vrātya als nichtbrahmanische Kultgenossenschaften arischer Herkunft* (Stuttgart, 1927). Despre keśin din *Rig Veda*. X. 136, cf. Hauer, *Die Anfänge der Yoga-praxis*, p. 169 și urm.; *id.*, *Vrātya*, pp. 324 și urm.

Despre ascetism și literatura *śramana*, vezi indicațiile bibliografice în L.de la Vallée-Poussin, *Indo-Européens et Indo-Iraniens. L'Inde jusque'en 300 av. J.-C* (nouă ediție adăugită, Paris 1936), pp. 290 și urm., 378 și urm. Materiale abundente asupra religiozității populare în epoca vedică se vor găsi în Ernst Arman, *Rudra. Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus* (Uppsala, 1922), în special pp. 64 și urm. Despre „societățile masculine” de structură inițiativă și extatică, lucrările lui Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938); *id.*, *Vāyu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte* (Lund, 1941). Despre elementele șamanice, cf. W. Ruben, *Schamanismus im alten Indien* (*Acta Orientalia*. 17. 1939, pp. 164–205) și M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 362–388.

### Nota III, 2 : Cele cinci sufluri

Cele cinci „sufluri” sînt *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna* și *uyāna*. Arthur H. Ewing a alcătuit o listă exhaustivă a menționării lor în literatura vedică: *The Hindu Conception of the Functions of Breath* (*Journal of American Oriental Society*, vol. XXII, partea a 2-a, 1901, pp. 249–308). Iată esențialul concluziilor sale: *prāṇa* este suflul care se mișcă în sus pornind de la ombilic sau de la inimă și cuprinde atât inspirația cit și expirația; *apāna* este un termen care are mai multe semnificații: suflul anusului și al scrotului, al intestinului gros, al ombilicului; *vyāna* este suflul care străbate toate membrele corpului; *udāna* cuprinde atât eructația cit și suflul care poartă sufletul către cap în starea de *samādhi* sau la moarte; *samāna* este suflul localizat în abdomen și este considerat ca asigurînd digestia.

După G.W. Brown, *Prāṇa and Apāna* (*Journal Amer. Orient.Soc.*, XXXIX, 1919, pp. 104–112), *prāṇa* este suflul toracic, *apāna* suflul abdominal. Jean Filliozat, *La Doctrine classique de la Médecine indienne* (Paris, 1949), pp. 142 și urm. respinge în parte rezultatele lui Ewing. Deja în *Rig Veda* *prāṇa* este suflul părții superioare a corpului, *apāna* cel al părții inferioare. „*vyāna* circulînd prin mijlocul corpului este tocmai cel care le reunește” (p. 148).

În orice caz, nimic nu ne îndreptățește să traducem *prāṇa* și *apāna* prin „expirație” și „inspirație”, căci textele fac aluzie la *prāṇa* și *apāna* „în interiorul uterului”, la rolul *prāṇei* în dezvoltarea embrionului (de ex. *Ath. Veda*, XI, 4. 14). „Or, dintre toate suflurile organice imaginabile, singurele care nu ar putea fi în joc la embrion sînt inspirația și expirația” (Filliozat, p. 147). Trebuie să se țină întotdeauna seama de omologia suflu = vînt cosmic, atestată din timpurile vedice (cf. *Rig Veda*, X. 90, 13: vîntul ia naștere din răsufierea Omului cosmic; *Ath. Veda*, XI, 4.

15: „vîntul este cel pe care îl numim suflu” etc.; cf. Fillozat, pp. 52 și urm.) „Deoarece vîntul este *prāna* sau răsufllarea Omului cosmic în general, el este un suflu interior, căci vîntul circulă înăuntru Universului, corp al gigantului cosmic” (*ibid.*, p. 147). Suflul interior este cunoscut și de către tradiția chineză: vezi mai sus, p. 61. Pentru mitologia indo-iraniană a Vîntului-Suflu cosmic, cf. Stig Wikander, *Vāyu* (Uppsala, 1941), pp. 84 și urm.

### Nota III, 3 : *Tapas și dikṣā*

Vezi H. Oldenberg, *Die Religion des Veda* (ed. a 2-a, 1917), pp. 397 și urm.; A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (ed. a 2-a, Breslau, 1927-1928), I, pp. 482 și urm.; Hermann Guntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), pp. 347 și urm.; J.W. Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis*, pp. 55 și urm.; A.B. Keith, *The Religion and the Philosophy of the Veda and Upanishads* (Cambridge, Mass., 1925), I, pp. 300 și urm.; S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* (Paris, 1898), pp. 103 și urm. Cf. și M. Eliade, *Le Chamānisme*, pp. 369 și urm. După Barth „nimic nu dovedește că ceremonia (*dikṣā*) datează într-adevăr din vremea Imnurilor [...] nu întîlnim acolo nici *dikṣā*, nici *dikṣita*, nici vreun alt termen echivalent, nici aluzii formale la ceva asemănător”; vezi și E. de la Vallée-Poussin, *L'Inde jusqu'en 300 avant J.-C.*, pp. 368 și urm. Concepția este totuși arhaică: nu vedem nici un motiv ca ea să fi lipsit la indienii vedici, deoarece mitologia și tehnica transpirației, de altminteri universal răspîndite, sînt atestate la germani, la sciți, la iranieni.

### Nota III, 4 : *Hinduizarea religiei autohtone*

Asimilarea zeilor aborigeni este un proces care mai continuă și astăzi. Ne mulțumim să amintim cîteva observații ale folcloriștilor indieni, mai ales Sarat Chandra Mitra, căci literatura pe această temă este imensă. „Conversiunea” la hinduism este cu toate acestea destul de superficială: subzistă întotdeauna anumite elemente trădînd caracterul „primitiv” al noilor zei sau al noilor culte. Astfel, de exemplu, atunci cînd triburile aborigene se convertesc, ele acceptă divinitățile hinduse (în majoritatea cazurilor divinități feminine), dar nu fac apel pentru cult la serviciile brahmanilor: vezi S.C. Mitra, *On the Conversion of Tribes into Castes in Nord Bihar* (*Journal of Anthropological Society of Bengal*, XII, nr.6, pp. 735-743), despre un trib orăon adorînd-o pe zeița Bhagavati sub un arbore bătrîn; S.C. Mitra, *On the Cult of the Jujube Tree* (*Man in India*, V, 1925, pp. 115-131) despre demonul vegetal Itokumāra, al cărui cult nu este celebrat decît de tinerele fete nemăritate, fără concursul brahmanilor.

Întîlnim și cazuri în care pe vechile locuri de cult preariene s-au construit temple hinduse, dar ai căror preoți sînt *paria*; sacralitatea locului este cea care contează (fenomen bine cunoscut în istoria religiilor; cf. lucrarea noastră *Traité*, pp. 117 și urm. despre continuitatea locurilor

sacre). În timpul sărbătorii Zeiței-Mamă (Ammāl sau Attal), care durează 16 zile, un paria este păzit și hrănit în templu, ca logodnic al zeiței. Un paria înnoadă *tāli* în jurul gâtului lui Egāttāla, zeița tutelară a Madrasului. În provincia Mysore, un Holiya este considerat preotul zeiței locale, iar șeful paria din sat stăpînul satului (G. Oppert, *On the Original Inhabitants of Bharatavarsa or India*, Westminster, 1893, p. 52). Și într-alte părți paria celebrează ritualul zeiței în locul brāhmanilor (cf. W. Crooke, *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, London, 1894, p. 47). Paria aparțin triburilor preariene; ei cunosc secretele Zeiței și îi reprezintă pe „stăpînii sacralității primordiale”.

Chiar și atunci cînd sînt integrate dogmatic și juridic în hinduism, avînd asimilate mitologia brahmanică, regimul castelor etc., triburile aborigene se lipsesc în majoritatea cazurilor de serviciile brāhmanilor. Asemenea vechilor divinități autohtone, vechile ceremonii religioase supraviețuiesc, dar sub alte nume și își modifică uneori semnificația. Triburile mai venerază încă locurile sacre – un arbore, un lac, un izvor, o peșteră – frecventate de către divinitățile lor tutelare. În scopul de a și le asimila, hinduismul identifica aceste divinități tutelare cu multiplele manifestări ale lui Śiva sau ale lui Kālī (Durgā); cît despre vechile locuri de cult, ele erau validate prin episoade din mitologia hindusă. De exemplu: zeița Kālījai, divinitate tutelară a lacului de la Chilca (Orissa), a cărei structură aborigenă este confirmată și de faptul că i se sacrifică pui de găină; cf. S.C. Mitra, *The Cult of the Lake-Goddess of Orissa* (*Journal Anthropol. Soc.*, Bombay, XII, 1921, pp. 110–197). Vezi și Nanimadhab Chaudhuri, *Rudra-Śiva as an agricultural Deity* (*Indian Historical Quarterly*, XV, iunie 1939, pp. 183–196: cultul lui Śiva la triburile semi-hinduizate, pp. 185 și urm.); S.C. Mitra, *Notes on Tree-Cults, in the District Patna in S. Bihar* (*Journal Bihar-Orissa Research Society*, 1928, pp. 278–279); *id.*, *On the Worship of the Pipal Tree in N. Bihar* (*ibid.*, decembrie 1920, pp. 570–572). Despre cultul pipalului există o literatură imensă: pentru referirile din Epopee și Purāṇe, cf. J.J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich-Leipzig), II, pp. 132–134; pentru perioada cea mai veche, cf. Nanimadhab Chaudhuri, *A Prehistoric Tree-Cult* (*Ind.Hist.Quarterly*, 1943, XIX, pp. 318–329).

Zeița Durgā-Kālī, chemată să joace un rol decisiv în tantrism (vezi pp. 179 și urm.), a fost foarte probabil o divinitate aborigenă a vegetației și agriculturii. Simbioza tantrism – cult al vegetației mai este încă deceleabilă în Bengal: cf. Chintaharan Chakravartī, *The Cult of Bāro Bhāiyā of Eastern Bengal* (*Journal of Asiatic Society of Bengal*, XXVI, 1930, n. 1, pp. 379–388), despre cultul celor „doisprezece frați”. Bāro Bhāiyā, și al mamei lor Vanadurga, în regiunile Kotalipada și Farīdpur. Cultul este celebrat în preajma unui arbore *aśvatha* sau *sheora*, marțea sau vineră, zile favorabile liturghiei tantrice; se sacrifică țapi, oi și bivoli. După *mantra* care se rostește, Vanadurga corespunde cu Durgā din iconografia tantrică.

Structura cosmo-vegetală a Durgāi, atestată în Purāṇe și în literatura tantrică, a făcut-o populară mai ales la triburile aborigene în curs



de hinduizare. *Devī-Māhātmya*, cap. 92, 43-4 (= *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, 81-93) exaltă marea victorie a zeiței asupra demonilor secetei Mahiṣa, Sumbha și Nisumbha: „Pe urmă, o Zei ! voi hrăni (literal voi susține) întregul Univers din aceste vegetale care întrețin viața și care cresc din trupul meu chiar și în perioada ploilor. Voi deveni atunci glorioasă pe pământ precum Sākamharī („purtătoare de ierburi” sau „care hrănesc ierburile”) și, chiar în acel timp, îl voi înjunghia pe marele asura numit Durgama”; cf. pentru contextul liturgic al acestui mit, S.C. Mitra, *On the Cult of the Tree Goddess in Eastern Bengal (Man in India*, II, 1922, pp. 230 și urm.); mitul, H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, pp. 190 și urm. Un rit important, *navapatrikā* (cele „nouă frunze”), pune în lumină caracterul vegetal al lui Durgā: „OM, o, frunză (*patrikā*), o, nouă frunze ale Durgāi! Tu îi ești dragă lui Mahādeva: primește toate aceste ofrande și apără-mă, o, regină a cerurilor. OM, slavă Durgāi care sălășuiește în cele nouă frunze!” (Mitra, *op.cit.*, pp. 232-33).

Ca divinitate a arborilor, o întâlnim pe Durgā mai ales în districtele Mymensingh și Tippera, unde ea este cunoscută sub numele de Bana Durgā. Ea locuiește în arborele *sheora* (*Streblus asper*), câteodată în rădăcinile arborelui *udumā* (*Ficus glomerata?*). Bana Durgā este adorată înaintea ceremoniei de investitură cu cordonul sacru, înaintea ceremoniei căsătoriei, în general înaintea oricărui ritual de bun augur. La Comilla, în districtul Tippera, ea este adorată în rădăcina arborelui *Kāmīni* (*Murraya exotica*) prin formula: „(Plecăciune zeiței) Durgā care sălășuiește în arborele *sākota*.” De obicei i se sacrifică porci și 21 de cocoși cu ocazia la Pujā. Acesta este un amănunt prețios pentru determinarea originii și a caracterului ei nearian. S.C. Mitra compară ofrandele de ouă de rață stropite cu cinabru cu ofrandele de rațe care i se aduc în Bengalul meridional unei divinități neariene, Dakshina Rāya, avînd aspectul unui tigru. (Cf. *On the Worship of Dakshina Rāyā as a Rain God, Journ. Anthr. Soc.*, Bombay, XIII, nr. 2, 1924). Obiceiuri neariene în legătură cu cultul zeiței Kālī se întîlnesc și în sărbătoarea populară *Kālī-Nautch*, în timpul căreia grupuri de dansatori mascați străbat străzile după ce, cu trei zile mai înainte, au adorat-o pe zeiță la miezul nopții, în apropierea unui arbore banyan (vezi Dharendra Nath Majumdar, *Notes on Kālī-Nautch, Man in India*, III, 1923, pp. 202-205). Vom avea prilejul să revenim asupra raporturilor dintre Durgā și cultele populare ale vegetației (vezi p. 290). Este important să subliniem de pe acum neobosita putere de absorbție a hinduismului, care mai transformă încă, în zilele noastre, triburile aborigene în caste și sub-caste, iar divinitățile lor în epifanii ale lui Śiva și Durgā.

### Nota III. 5 : Upanișadele

Despre *brahman* vezi Jarl Charpentier, *Brahman. Eine sprachwissenschaftlich-exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung* (Uppsala, 1932); G. Dumézil, *Flamen-Brahman* (Paris, 1935); A.B. Keith, *New theories as to brahman Jhā Commemoration Volume*, Poona, 1937, pp.

214 și urm.); B. Heimann, *Studien zur Eigenart indischen Denkens* (Tübingen, 1930), pp. 40 și urm.; H.G. Narahari, *Atman in Pre-Upanishadic Vedic Literature* (Adyar, 1944), pp. 22 și urm.; L. Renou, *Sur la notion du brahman* (*Journal asiatique*, 237, 1949, pp. 7-46); J. Gonda, *Notes on Brahman* (Utrecht, 1950).

Upanișade: pentru edițiile, traducerile și studiile critice apărute pînă în 1931, a se raporta la L. Renou, *Bibliographie Védique*, §96-116. Semnalăm: R.D. Ranade, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy* (Poona, 1926); H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen, 1915); P. Deussen, *Die Philosophie der Upanishaden* (ed. a 4-a. Leipzig, 1920; trad. engleză, Edinburg, 1906); P. Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, I (Paris, 1907), pp. 63 și urm.; Barua, *Pre-Buddhistic Philosophy* (Calcutta, 1920); S.N. Dasgupta, *Indian Idealism* (Cambridge, 1933), pp. 20 și urm.; id., *A History of Indian Philosophy*, I (Cambridge, 1922); A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, pp. 534 și urm.; Maryla Falk, *Il Mito psicologico nell'India antica* (*Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Serie VI, vol. VIII, fasc.V, pp. 289-738, Roma, 1939), in spec. pp. 346-397, 421-569; Walter Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden* (Bern, 1947).

Despre speculațiile mistice în legătură cu somnul (*Brhad.Up.*, IV, 3, și urm.) cf. B. Heimann, *Studien zur Eigenart indischen Denkens*, pp. 130 și urm.

*Kaṭha Upanișad*, trad. L. Renou (Paris, 1943); cf. Ananda K. Coomaraswamy, *Notes on Kaṭha Upanișad* (*New Indian Antiquary*, I, 1938, pp. 43-56, 83-108, 198-213).

*Śvetāśvatara Up.*, trad. și comentariu de Alette Silburn (Paris, 1948); vezi și Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems* (Strasbourg, 1913), pp. 106-111; Richard Hauschild, *Die Svetāśvatara-Upanișad. Eine Kritische Ausgabe mit einer Uebersetzung und einer Uebersicht über ihre Lehren* (Leipzig, 1927; extr. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1927); J.W. Hauer, *Die Svetāśvatara-Upanișad, ein monotheistischer Traktat einer Rudra-Śiva-Gemeinde* (*Zeit. d. Deutsch. Morg. Gesell.*, 1930, pp. 37 și urm.); id., *Glaubensgeschichte der Indogermanen*, I (Stuttgart, 1937), pp. 208 și urm.; E.H. Johnston, *Some Sāṃkhya and Yoga Conceptions of the Svetāśvatara Upanișad* (*J. Roy. Asiat. Society*, 1930, pp. 855-878). *Śvetāśvatara*, VI, 13, menționează clar valabilitatea soteriologică a filozofiei Sāṃkhya alături de practica Yoga.

*Māṇḍūkya Upanișad*, trad. Em. Lesimple (Paris, 1944); cf. H. Zimmer, *Philosophies of India*, pp. 372 și urm.

*Maitri Upanișad*, trad. și comentariu Anne-Marie Esnoul (Paris, 1952). Cf. Hopkins, *The Great Epic*, pp. 33 și urm.; Dasgupta, *Yoga Philosophy* (Calcutta, 1930), pp. 65-66; Hauer, *Der Yoga als Heilweg*, pp. 26 și urm.; E.A. Walden, *The Sāṃkhya Teachings in the Maitri Upanișad* (*Amer. Jour. Philology*, vol. XXXV, pp. 32-52).

Deussen a încercat să prezinte schematic practica Yoga, așa cum se găsea ea în Upanișadele medii — de la *Maitrāyaṇī* la *Harṇsa* — urmînd fiecare *aṅga*. Lista citatelor este aici destul de completă, ceea ce ne scutește de a o reproduce. Cf. P. Deussen, *The Philosophy of the Upaniṣads*, pp. 387-395. *Yama* și *niyama* nu apar în listele clasice; *āsana* este menționată pentru prima dată în *Śvetaśvatara*, II, 10; cele trei momente ale *prāṇāyāmei* (*recaka*, *pūraka*, *kumbhaka*) apar în *Khurika* 5 etc.; *pratyāhāra*, așa cum am văzut, se găsește deja menționată în *Chāndogya*, VIII, 15, iar *dhāraṇā* în *Maitrāyaṇī*, VI, 34; *dhyāna* și *sa-mādhi* nu au același sens în Upanișadele clasice ca în *Yoga-Sūtra*. Ediția curentă a Upanișadelor yogice este cea a lui Sastri: *Yoga Upaniṣads with the commentary of Sri Upaniṣad-Brahma-Yogin*, edited by Pandit A. Mahadeva Sastri (Adyar Library, 1920); trad. engleză de Srinivasa Alan-gar: *Yoga Upaniṣad* (Adyar Library, 1938, ed. a 2-a, 1952).

### Nota III, 6 : „Sunetele mistice”

*Bṛhadāraṇyaka Up.*, V, 9 vorbește despre „freamătul pe care îl auzim atunci cînd ne astupăm urechile; cînd ești pe punctul de a scăpa (prin moarte), nu mai auzi acest zgomot”. *Vaikhānasasmārtasūtra*, V, 1 (ed. Caland, pp. 68-69) precizează că muribundul aude un „sunet de clopoțel” care se diminuează treptat pînă în clipa morții. În canonul pāli, același semnal este atribuit vocilor divinității: după *Dīgha*, I, 152, „vocea Deva-șilor și a *yakșelor* se spune că este asemănătoare cu a unui clopoțel de aur”. Sunetul de clopoțel este perceput în anumite poziții corporale și meditații tantrice: de exemplu, în *anāhatacakra* (cf. *Mahānirvāṇa Tantra*, V, 146). *Nāda-bindu-Upaniṣad* (31 și urm.) descrie toate sunetele mistice pe care le aude yoginul atunci cînd meditează în poziția *siddhā-sana*, în timp ce practică *vaiṣṇavimudrā*. La fel, *Dhyāna-bindu*, a cărei meditație fundamentală începe prin concentrarea mistică asupra silabei OM, menționează mai multe sunete stranii: „*nāda* este localizată în *vī-nādaṇḍa* (coloana vertebrală); sunetul de la mijloc seamănă cu cel al scoicilor marine etc. Ajuns în cavitatea (corespunzătoare elementului) *ākāśa*, seamănă cu strigătul pāunului” (102). Vezi și *Haṭhayogapradī-pikā*, IV, 79 și urm. și *Gheraṇḍa Saṁhitā*, V, 78 și urm.

Există în prezent în India o sectă religioasă, Radhaswami, care practică meditația asupra „sunetului mistic”, meditație pe care o numește *shabd-yoga*, „Yoga sunetului”. Centrul Radhaswami-lor se află la Beas, aproape de Kapurthala, unde această sectă posedă un templu destul de frumos. În cursul vizitei pe care am făcut-o la Beas în noiembrie 1930, informatorii mei mi-au descris această meditație ca trebuind să înceapă cu o concentrare „în mijlocul sprîncenelor”; cînd auzim sunetul de clopoțel, este primul semn că meditația despre *shabd* este valabilă. Una dintre fazele meditației este senzația de ascensiune. Cf. *Discourses on Radha-Swami Faith* (Discourses made by Babugi Sahib and compiled by Mr. Myron H. Phelps of New York, fără dată, probabil 1914; fără interes, căci nu dă aproape deloc informații precise despre tehnică).

Audițiile mistice se pretează, fără îndoială, la diverse valorizări. Fo-Tu-Teng, călugăr budist de la Koutcha, care a vizitat Kașmirul și alte regiuni ale Indiei, ajunge în China în 310 și face dovada unor numeroase capacități magice: printre altele, el profetiza după sunetele de clopoțel; cf. A.F. Wright, *Fo-Tu-Teng. A Biography (Harvard Journal of Asiatic Studies, XI, 1948, pp. 321-370), pp. 337 și urm., 346, 362.*

Autorul tratatului *Dabistān* vorbește și el despre meditația asupra „sunetului absolut” (în arabă *sant mutluk*, în hindi *anahid*); meditație numită în mod curent *azad awa* sau „voce liberă” (*The Dabistān or School of Manners*, vol. I, p. 81; *Dabistān*, voluminos tratat asupra religiilor indiene, a fost compilat de către Mushin-i-Fāni în secolul al XVII-lea). Conform acestuia, meditația asupra sunetelor mistice a fost cunoscută și de către Mahomed (revelația „sunetelor de clopoțel”, *sant mutluck*), iar Hafiz le amintește în catrenul:

Nimeni nu știe unde sălășluiește iubitul meu;  
singurul lucru care se știe este că sunetul clopoțelului apropie!

*Dabistān* descrie după cum urmează meditația auditivă: „Credincioșii își îndreaptă auzul și înțelegerea către creier și, în timp ce se află în noapte, acasă ori în pustiu, ei aud această voce, pe care o consideră ca *dhikr* al lor...”

După unii autori mistici arabi, *dhikr* actualizează zgomote sau voci care se fac auzite „în circumferința capului”; zgomote „de trompete și cymbale”, „zgomote ale apei, zgomotul vântului, vocea unui foc foarte fierbinte, glasul morilor, pasul cailor, glasul frunzelor din arbori atunci când suflă vântul asupra lor...” (Ibn’Atā’Allah, citat de L. Gardet, *La mention du nom divin en mystique musulmane, Revue Thomiste, 1952, pp. 641-679, p. 667.*

Despre audiții mistice similare, cf. W.Y. Evans-Wentz, *Milarepa* (Oxford, 1928), p. 37 etc. Discuție în Röscl, *Die psychologischen Grundlagen*, pp. 67-68.

### Nota III, 7 : Liste de asceți

Iată o listă citată de Varāha Mihira, și despre care comentatorul ei Utpala spune că a fost alcătuită de către maestrul jaina Kālakācārya (vezi extrasele din Utpala în *Indian Antiquary*, 1912, p. 187): *sākya* (purtătorul de robă roșie); *ajīvika*; *bhikṣu* (sau *Samyāsī*); *caraka* (purtătorul de craniu); *nirgantha* (ascetul gol, jaina); *vāṇyāsāna* (sihastru). Există alte două liste (Bühler, *Barābar and Nāgārjuni hill-cave inscriptions of Asoka and Dasāratha, Journ. Bombay Asiatic Soc.*, vol. XX, p. 362; cf. *Journ. Roy. Asiatic Soc.*, 1911, p. 960). Prima menționează: *tāvasia* (*tāpasika*, „sihastru”); *kāvālia* (*kāpālika*, „purtătorul de craniu”); *rattavada* (*raktapata*, „purtătorul de robă roșie”); *cadardī* (*ekadandī*, „ascetul cu baston”, *ajīvika*); *jai* (*yatī*); *caraa* (*caraka*); *khavanaī* (*ksapanaka*). Cea de-a doua listă: *jalana* (*jvalana*, *sāgnika*); *hara* (*iśvarabhakta*, „adorator al divinității”); *sugaya* (*sugata*, „budist”); *keśava* (*keśavabhakta*, „adora-



tor al lui Keśava", *bhāgavata*); *sui* (*śrutimārgarata*, „cel care aderă la *śruti*", adică *mimansaka*); *brahma* (*brahmabhakta*, „adorator al lui Brahma", *vānaprastha*); *nagga* („gol"). Toate aceste liste nu uită să menționeze sectele tantrice (*Kāpalika*, *ūrdhvaśravaka*). Vezi și pp. 360 și urm.

#### Nota IV, 1 : *Mahābhārata*

Vezi: H. Oldenberg, *Das Mahābhārata (Seine Entstehung, sein Inhalt, seine Form)*; Göttingen, 1922); H. Jacobi, *Mahābhārata (Inhaltsausgabe, Index und Konkordanz der Kalcuttaer und Bombayer Ausgaben)*; Bonn, 1903); Hopkins, *The Great Epic of India* (New Haven, 1901; ed. a II-a 1920); Joseph Dahlmann, *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch* (Berlin, 1895; vezi discuția în Bart, *Oeuvres*, vol. IV, pp. 347-403). O bibliografie abundentă în Winternitz, *Geschichte d. indischen Literatur*, I, pp. 623 și urm.; III, 263. Interpretarea etnologică a tradițiilor păstrate de *Mahābhārata* în G.-J. Held, *The Mahābhārata, an ethnological Study* (Amsterdam, 1935) și Charles Autran, *L'Épopée hindoue. Étude de l'arrière-fonds ethnographique et religieux* (Paris, 1946). Stig Wikander a pus în lumină mitologia vedică subiacentă legendelor Pāṇḍava-șilor; *La légende des Pāṇḍava et la substructure mythique du Mahābhārata* (tradusă și adnotată de G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, IV, Paris, 1948, pp. 37-53; vezi și Dumézil, *ibidem*, pp. 55-85); cf. Stig Wikander, *Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde* (*La Nouvelle Cléo*, nr. 7, iulie 1950, pp. 310-329).

#### Nota IV, 2 : *Sāṃkhya* în *Mokṣa-Dharma*

Versurile 11 039-11 040 sînt o adevărată *crux translatoris*. Considerate de către Hopkins (*Great Epic*, pp. 104 și urm.) ca dovada unui *Sāṃkhya* ateist în *Mokṣa-Dharma*, ele au fost interpretate de F. Edgerton în sens cu totul opus (*The Meaning of Sāṃkhya and Yoga, American Journal of Philology*, 1929, vol. 45, pp. 1 și urm., în spec. pp. 27-29).

Hopkins traduce *anīśvaraḥ katham mucyed* prin „cum poți fi mîntuit fără Dumnezeu?" și crede că această întrebare este pusă de către cei ce practică Yoga. Edgerton traduce *anīśvara* prin „suprem, fără stăpîn"; ceea ce, după el, exclude orice aluzie la ateismul *Sāṃkhya*ei. Interpretarea lui Edgerton confirmă vederile lui Dahlman asupra semnificației originare a *Sāṃkhya*ei preclasice (cf. *Die Sāṃkhya Philosophie*, pp. 5 și urm.), însă traducerea sa pentru *anīśvara* a fost respinsă de Hopkins (*op. cit.*) și A.B. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, vol. II, pp. 543-44. Vezi și Oldenberg, *Zur Geschichte der Sāṃkhya-Philosophie*, p. 231.

Cît despre pluralitatea „sufletelor" — notă caracteristică a *Sāṃkhya*ei clasice — o găsim menționată în *Mokṣa-Dharma*: „după învățăturile *Sāṃkhya* și Yoga, există multe suflete în lume: ei nu admit că ar exista un singur suflet" (*Mahābhārata*, XII, 11 714). Dar citind cu atenție contextul, înțelegem că este vorba de o pluralitate de suflete empirice, *anīma*, nucleu ale experiențelor psihice, limitate și individuate, într-un cu-

vint de suflet „neîluminat” vrăjit de iluzia de-a fi individualizat și izolat. Este vechea iluzie pe care o combat Upanișadele: iluzia de a fi limitat de experiențele mentale. În *Mokṣa-Dharma*, sufletele empirice sînt emanații ale Sufletului Universal, unicul, Brahman, și prin iluminare, se întorc la el. Însă Ișvara Kṛṣṇa, negîndu-l pe Dumnezeu (Ișvara) ca suflet unic și creator, trebuia să accepte o pluralitate infinită de *puruṣa*, suflete complet izolate unul de celălalt, fără nici o posibilitate de comunicare între ele. În rezumatul doctrinei Sāṃkhya, dat de poemul epic tamil *Maṇimēkalai*, se afirmă că există un singur *puruṣa*. Această concepție Sāṃkhya din *Maṇimēkalai* se aseamănă mult cu cea din *Mokṣa-Dharma* (cf. S.S. Suryanarayana Sastri, *The Maṇimēkalai Account of the Sāṃkhya*, *Journal of Indian History*, vol. VIII, decembrie 1929, pp. 5-6. Despre această problemă, vezi E.H. Johnston, *Early Sāṃkhya* (London, 1937), pp. 9 și urm., 27 etc.

#### Nota IV, 3 : Arta de a pătrunde într-un corp străin

Maurice Bloomfield, *On the art of entering another's body, a hindu fiction motif* (*Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 56, 1914, pp. 1-43). Arta de a pătrunde într-un corp străin (*parapurakāya-praveśa*) este precedată, în *Yogaśāstra* (VI, 1) lui Hemacandra, de „arta de a separa sufletul de trup”, numită *vedhaviddhi*. Vezi și Sigurd Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, pp. 13 și urm. Folclorul religios și laic abundă în exemple de „pătrundere într-un corp străin” și mai ales în cadavre; cf. Th. Benfey, *Das Pancatantra*, I, p. 123 (corpul regelui Candragupta a fost ocupat, după moartea sa, de către o *yakṣa*); *Prabandha-cintāmani*, trad. C.H. Tawney (Calcutta, 1901), p. 170, 10 (regele pătrunde în corpul propriului său elefant mort); Penzer-Tawney, *The Ocean of Story*, vol. I, p. 37 etc.; Jacques Bacot, *La Vie de Marpa le „traducteur”* (Paris, 1937), p. 70 (Marpa a făcut „un transfer de viață” în cadavrul unui porumbel; porumbelul a înviat, în timp ce corpul lui Lama era „asemenea unui cadavru”). Amănunte interesante despre tehnica *parakāya-praveśa* în Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines* (Oxford, 1935), pp. 26 și urm. Tantrismul cunoștea destul de bine această tehnică; cf. *Kaulajñānanirṇaya*, IV. 2; VII. 31 și urm.

#### Nota IV, 4 : Bhagavad-Gītā

Literatura despre Bhagavad-Gītā este imensă. Cf. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur* (ed. a 2-a), vol. I, pp. 365 și urm., vol. III, p. 625 (pentru bibliografia polemicilor în jurul tezei lui Garbe); o expunere sumară în Carpenter, *Theism in Medieval India* (London, 1921), pp. 249-267; interpretări filozofice în S.K. Belvalkar, *Vedānta Philosophy* (vol. I, Poona, 1929, pp. 84-134) și Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* (vol. II, Cambridge, 1932, pp. 437-552). Traducerea cea mai des citată și care a fost făcută din punct de vedere indian rămîne cea a lui

Telang, in *Sacred Books of the East*, vol. VIII (Oxford, ed. a 2-a, 1908). Despre traducerea lui Hill (Oxford, 1928), vezi observațiile lui Carpenter, în *Indian Antiquary*, 1929. Tot de Carpenter, *Some Remarks on the Gītā*, în *Indian Antiquary*, iulie 1930, pp. 122 și urm. Cf. ediția și traducerea lui Franklin Edgerton, 2 vol. (Harvard, 1944). Pentru o interpretare psihologică a practicii Yoga în *Bh.-Gītā* vezi Hauer, *Der Yoga als Heilweg*, pp. 61 și urm. De adăugat la bibliografia din Winternitz: Étienne Lamotte, *Notes sur la Bhagavad-Gītā* (Bruxelles și Paris, 1929); F. Otto Schrader, *The Kashmir Recension of the Bhagavadgītā* (Stuttgart, 1930); R. Otto, *Die Urgestalt der Bhagavad-Gītā* (Tübingen, 1934); *id.*, *Die Lehr-Traktats der Bhagavad-Gītā* (*ibid.*, 1935: Otto distinge opt texte atașate nucleului vechi *Ūr-Gītā*); S.K. Belvalkar, *The So-Called Kashmir Recension of the Bhagavad-Gītā* (*New Indian Antiquary*, II, 1939, pp. 211-251). *Anugītā* (*Mahābhārata* XIV, 16-51) formează un fel de apendice la *Bhagavad-Gītā*: amalgamul dintre Sāṃkhya-Yoga și Vedānta este împins și mai departe.

#### Nota IV, 5 : Pāñcarātra

Noțiunea de Yoga, așa cum o găsim în *Bhagavad-Gītā*: mijloc de a-și încredința cu totul sufletul lui Kṛṣṇa – se întâlnește mai ales în literatura Pāñcarātra, adică a acestei secte vișnuite care are drept bază cultul lui Kṛṣṇa. Astfel, de exemplu, în *Ahīrbudhnyā Saṃhītā* (cap. 31-32, dedicat Yogāi), Yoga este numită „adorarea inimii” (*hridaya-ārādhanā*) sau „sacrificiu extern” (*bāhyayajñā*). Sufletul, în puritatea sa originală, adică separat de materie, este încă în contact cu toate lucrurile; el este descris în aceiași termeni ca și în *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, IV, 3, 23, și urm. și în *Īśa Up.*, 5. Yoga este definită ca o „unire a sufletului omenesc cu sufletul suprem” (*jivātmaparamātmānoḥ samyoga*). Prin meditația Yoga se dobândește, încă din această viață, experiența unirii cu Dumnezeu, rezervată celor care sînt „cliberați”.

Istoria sectei Pāñcarātra sau Bhāgavata a rămas destul de obscură – în ciuda lucrărilor lui Bhandarkar, Grierson, Schrader. Oricum ar fi, putem afirma că această sectă s-a născut din nucleu teiste autohtone (ariene sau neariene) – și nu sub influența creștinismului, cum crezuse Weber. „Filozofia” sa, bazată pe Sāṃkhya, este foarte eclectică, iar mistică sa are ca fundament cultul lui Viṣṇu-Vāsudeva. *Bhagavad-Gītā* a rămas cartea sfântă a acestor secte, în timp ce doctrinele și mesajul lor au fost răspindite de *Saṃhītā*, tratate care s-au păstrat mai ales în India meridională și care n-au început să fie studiate decît o dată cu publicarea, de către O. Schrader, a ediției critice la *Ahīrbudhnyā Saṃhītā* (2 vol., Adyar, 1916). O *saṃhītā* cuprinde patru subiecte: *jñāna* sau filozofie, *yoga* sau practică mistică, *kriyā* sau construcția de temple și dedicarea de imagini și *caryā* sau activitatea socială și rituală. Fiecare *saṃhītā* acordă preponderență unuia sau altuia din aceste subiecte, neglijînd sau chiar ignorîndu-le pe celelalte. Bibliografia critică asupra literaturii și istoriei Bhāgavata este imensă. Vezi documentele arheologice, aduna-

te și discutate de Ramprasad Chanda, *Archaeology and Vaishnava tradition* (Calcutta, 1920). Despre cronologie și filozofie, O. Schrader, *Introduction to the Pāñcharātra and the Ahirbuddhnyā Samhītā* (Adyar, 1916). Discuții și opinii în Grierson, *The Nārāyanīya and the Bhāgavatas*, *Indian Antiquary*, 1908, pp. 253-54; A. Govindacarya Svamin, *The Pāñcharātra of Bhāgavat-Shastra* (*Journal Royal Asiatic Society*, 1911); Bhandarkar, *Vaishnavism, Saivism and Minor Religious Systems*, pp. 38-41, 100; Hemchandra Ray Chaudhuri, *Materials for the Study of Early History of the Vaishnava Sect* (Calcutta, 1920; documentație și bibliografie bogate); S.K. De, *Bhāgavatism and Sun-Worship* (*Bull. Orient. School*, London, 1931, vol. VI, pp. 669-672). Despre celebrul pasaj din Patañjali gramaticianul în care se vorbește de reprezentarea iconografică a lui Kṛṣṇa, vezi Sten Konow, *Das Indische Drama* (1920), p. 44; Sylvain Lévi, *Le Théâtre Indien*, vol. I, p. 314; de altfel, bibliografia despre această problemă este imensă (cf. Vallée-Poussin, *L'Inde aux temps de Mauryas*, Paris, 1930, pp. 187-188). Tot despre Bhāgavata, J.E. Carpenter, *Theism in Medieval India*, pp. 220-221; Hopkins, *The Great Epic of India*, pp. 144-145; Shripal Krishna Belvalkar, *The Brahma Sūtra of Bādarāyana* (Poona, 1923; fasc. II, pp. 129-132); D. L. De, *Pāñcarātra and the Upaniṣads* (*Ind. Hist. Quart.*, IX, 1933, pp. 645-662); L. Silburn în Renou și Fillozat, *L'Inde classique*, I, pp. 647 și urm.

#### Nota. V, 1 : Yoga și budismul

Esențialul despre biografia lui Buddha și despre doctrinele și tehnicile budiste îl vom găsi în: E.J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History* (London, 1927); Étienne Lamotte, *La Légende du Bouddha* (*Rev.Hist.Rel.*, 1947-1948, pp. 37-71); J. Bacot, *Le Bouddha* (Paris, 1947); A. Foucher, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde* (Paris, 1949); André Bareau, *La date du Nirvāṇa* (*Journal Asiatique*, 1953, pp. 27-62); G. Tucci, *Il Buddhismo* (Foligno, 1926); Ed. Conze, *Le bouddhisme dans son essence et son développement* (Oxford, 1951; trad. fr. Marie-Simone Renou, Paris, 1952); Louis de la Vallée-Poussin, *Nirvāṇa* (Paris, 1925); *id.*, *La Morale bouddhique* (Paris, 1927); *id.*, *Dogme et philosophie du Bouddhisme* (1931); A.B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylan* (Oxford, 1923); Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (New York, 1943); etc. etc. Vezi cu începere din 1930: *Bibliografie bouddhique* (Paris), sub conducerea lui Marcelle Lalou. Vezi și *Hōbōgirin*, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, redactor șef Paul Demiéville, 3 fasc. (Tokyo-Paris, 1929-1937).

Despre Buddha „rege al medicilor” și despre budism „nouă medicină”, *Hōbōgirin*, III, pp. 230 și urm. Despre raporturile dintre Yoga și budism: E. Senart, *Bouddhisme et Yoga* (*Rev. Hist. Relig.*, noiembrie 1900, pp. 345-364); S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga* (Lund, 1932), pp. 73 și urm.; C. Rhys Davis, *Religiöse Uebungen in Indien und der religiöse Mensch: I- Jhāna (oder Dyhāna) im Buddhismus, II- Fernwirkung (televo-*



lition) im frühen Buddhismus, III- Mensch und Kommunion (Eranos-Jahrbuch, I, Zürich, 1934, pp. 95-134); Louis de la Vallée-Poussin, *Le bouddhisme et le Yoga de Patanjali* (Mémoires chinois et bouddhiques, V, Bruxelles, 1937, pp. 223-242).

Despre nirvāṇa și esența sa yogică există o literatură abundentă: vezi mai ales L. de la Vallée-Poussin, *Nirvāṇa*; Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa* (Leningrad, 1927); A.B.Keith, *The Doctrine of Buddha* (Bull. Oriental School, London, VI, 1931, pp. 393-404); Th. Stcherbatsky, *The Doctrine of Buddha* (ibid., 1932, pp. 867-896); J. Przyluski și E. Lamotte, *Bouddhisme et Upaniṣad* (Bull. École Française Extrême-Orient, XXXII, 1932, pp. 141-169): „Nirvāṇa derivă de la rădăcina va, „a răsufla”. Ea desemnează propriu-zis o stare în care suflul încetează să se mai miște: această noțiune trebuie să fi fost împrumutată din teoria somnului profund, așa cum apare ea în Upaniṣade” (ibid., p. 154). Cf. și Ananda K. Coomaraswamy, *Some pāli words* (Harvard Journal of Asiatic Studies, IV, 1938, pp. 116-190), pp. 156-163.

Despre structura mistică a *asaṃskṛtei*, vezi André Barreau, *L'Absolu en philosophie bouddhique. Évolution de la notion d'asaṃskṛta* (Teză de doctorat în litere, Paris, 1951, Centrul de Documentare Universitară, dactilografiat).

#### Nota V. 2 : Samādhi budist și jhana

Pentru budiști, *samādhi* era doar o stare preliminară unor anumite etape superioare care sînt străbătute înainte de atingerea *nirvāṇei*. Prin *samādhi* pot fi obținute cele cinci feluri de înțelepciune supremă și chiar condiția de Arhat. „A fi într-un *samādhi* perfect” este al cincilea din cele „opt gânduri ale omului de seamă”, afirmă *Ekottara* chineză (Przyluski, *Parinirvāna et les funérailles de Bouddha*, *Journal Asiatique*, 1918, nr. 3, nov.-dec., p. 438). Buddhaghosa (*Aṭṭhasālinī*, 118) afirmă că *samādhi* este identic cu *citas' ekaggatā*, „concentrarea spiritului”, „fixarea fluxului mental într-un singur punct”. „Această concentrare a spiritului numită *samādhi* are ca trăsătură caracteristică absența distragerii, a vagabondajului (spiritului); esența sa este concentrarea într-un fascicul a stărilor mentale care apar în același timp cu ea; condiția ei este calmul care îi precedă apariția; ea are drept suport înțelepciunea (căci s-a spus: „Cel ce este calm cunoaște și vede”)... Semnificația ei este stabilitatea mentală” (cit. Rhys Davids, *The Yogāvacara's Manual*, Introducere, p. XXVII). Termenul de *samādhi* nu se întâlnește, după Rhys Davids, înainte de *Pitaka*, nici în pāli și nici în sanscrită. *Mahāvīyutpatti* dă o listă de 118 *samādhi* (P.Oltramare, *La Théosophie Bouddhique*, p. 357, nota 2). *Anguttara*, I, 299 (*sutta* 163), *Samyutta* IV, 363 și *Vinaya*, 3, 93 dau o listă de trei specii de *samādhi*: *suñhata* (caracterizată prin vacuitate), *appanīhita* (absența scopului) și *animitta* (absența semnelor). Buddhaghosa le explică astfel: lipsită de poftă, de dorințe rele, de stupiditate; fără scop, fiindcă s-a renunțat la renașterea în cer; fără semne, fiindcă lipsesc cele trei semne, *lakṣaṇa* (Rhys Davids, *op. cit.*, p. XXVII). Aceste

explicații sînt însă exterioare, scolastice. Sensul negativ al acestor trei *samādhi* superioare (*samyaksamādhi*) trebuie înțeles ca refuzîndu-se oricărei clasificări și delimitări. Vezi și *Abhidharmakośa*, VIII, p. 183; L. de la Vallée-Poussin, *Muśīla et Nārada*, pp. 203 și urm. (Harivarman despre cele șapte *samādhi*); E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, p. 321 (Nāgārjuna despre cele șapte *samādhi*); *id.*, II, pp. 1028 și urm. (despre *dhyāna*), I 035 și urm. (*dhyāna* și *samāpatti*); Hōbōgirin, III, pp. 283 (*jhāna*); A. Coomaraswamy, *Some pāli words*, pp. 138 și urm. (*jhāna, samādhi*).

### Nota V. 3 : *Dhyāna ne-budiștilor și pseudo-dhyāna budiștilor*

Potthapāda spune: „Încă de mult, Domnule, atunci cînd, cu diverse prilejuri, diferiți maeștri, *samana* și brāhmani, s-au strîns și se aflau așezați în sala de conferințe, discuția a ajuns la transă (*abhisamvānāro-dho*, «suspendarea conștiinței»), iar întrebarea era: «Așadar cum este provocată, Domnilor, suspendarea conștiinței?» [...]. Un altul spunea: «Există *samana* și brāhmani avînd o mare putere și influență. Ei sînt cei care fac să pătrundă conștiința în om și cei care i-o retrag. Cînd o introduc în el, omul devine conștient; cînd o extrag el devine inconștient.» Astfel explică alții oprirea conștiinței” (*Potthapāda Sutta, Digḅa*, I, 180 și urm.). Buddhagosa arată că la baza acestei opinii se află modul în care anumiți vrăjitori fac farmecele (*athabbanikā athabbanam payojeṭṭi*, poate: „preoții Atharva fac un farmec Atharva”) în urma cărora un om pare mort, ca și cum capul i-ar fi fost tăiat: după care, îl readuc la condiția sa naturală. (Notă de R. Davids, *Dialogues*, I, pp. 246-247.) Despre transele și extazurile maeștrilor lui Buddha, cf. *Majjhimanikāya*, I, 164; vezi și A.B. Keith, *Buddhist Philosophy*, pp. 124, 139, 144 și L. de la Vallée-Poussin, *Nirvāṇa*, p. 77, n. 2.

Există pe de altă parte pseudo-dhyāna, iar accia dintre credincioși care pretindeau că au atins starea de Arhat și că posedă *alamariya-ṇa-sīḁadassanam* (cunoașterea extraordinară) încetau de a mai fi membri ai comunității (la această pseudo-dhyāna se referă cea de-a patra regulă Pārājika). Vezi cazul celor patru pseudo-dhyāna – adică *dhyāna „lalce”*, probabil simple stări hipnotice – în Przyluski, *La Légende de l'Empereur Açoka* (Paris, 1923), pp. 390-391. Venerabilul Upagupta îi dovedește tînui tînăr din Mathura, care credea că realizase cele patru etape ale condiției de Arhat, că s-a înșelat, că nu realizase decît niște transe iluzorii.

### Nota V. 4 : *Căi și etape ale meditației*

Textele canonice referitoare la *jhāna* și *samāpatti* sînt amintite în E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, II, p. 1 023, n. 3. Despre *samāpatti* în *Abhidharma*, cf. L. de la Vallée-Poussin, *Muśīla et Nārada*, pp. 215 și urm. (mai ales *Abhidharma-Kośa*, II, 212 și urm): *id.*.

*La morale bouddhique*, pp. 74 și urm. Pentru interpretarea lui Nāgārjuna, cf. E. Lamotte, *Traité*, II, pp. 1 023-1 095. Există o simetrie semnificativă între cele patru etape ale carierei unui sfânt budist (*śrotāparṇa*, *sakṛdāgāmin*, *anagāmin*, *arhat*) și cele patru *dhyāna*. După cum remarcă Przyłuski, această tetradă aparține spiritului indian în general. Triadismul primelor Upanișade (trei „stări” de conștiință, „trei lumi”, trei *guṇe*, trei Vede etc.) a fost înlocuit de tetradă. Cea de-a patra „stare” psihică este *turiya* sau *caturtha*, care exprimă noțiunea de absolut, de infinit, de nelimitat și care a fost împrumutată și de către budiști (Jean Przyłuski și Étienne Lamotte, *Bouddhisme et Upanișad*, *Bull. École Fr. Extr. Orient.*, t. XXXII, 1932, pp. 141-169, în particular, pp. 160 și urm.

### Nota V, 5 : Siddhi și abhijñā

Sursele despre *abhijñā* sînt semnalate în E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, p. 329, nr.1. Dintre lucrările recente menționăm: L. de la Vallée-Poussin, *Le Bouddha et les Abhijñā* (*Muséon*, 1931, pp. 335-342); Sigurd Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, pp. 169-187; *id.*, *Siddhi und Abhijñā. Eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga* (Uppsala, 1935); P. Demiéville, *Sur la mémoire des existences antérieures* (*Bull. École Fr. Extrême-Orient*, 1927, pp. 283-298).

Unele texte vorbesc de șase sau chiar șapte Înalte Științe; cf. *Mahāvīyutpatti*, § 14.

Despre caracterul șamanic al anumitor *siddhi*, vezi cartea noastră, *Le Chamanisme*, pp. 365 și urm. și mai sus, pp. 267 și urm.

Despre elementele populare, vezi Joseph Mason, *La religion populaire dans le Canon pāli* (Louvain, 1942).

### Nota V, 6 : Paribbājaka, Ajīvika

Despre ascetii și călugării contemporani cu Buddha, cf. T.W. Rhys Davids, *Buddhist India* (London, 1903), pp. 141-148; Bimala Charn Law, *A Short Account of the Wandering Teachers on the Time of the Buddha* (*Journal of Asiatic Society of Bengal*, 1918, vol. XIV, pp. 399-406); *id.*, *Influence of the Five Heretical Teachers on Jainism and Buddhism* (*ibid.*, 1919, pp. 123-136); *id.*, *Gautama Buddha and the Paribbājakas* (*ibid.*, 1925, pp. 123-136). B.C. Law crede că *paribbājaka*-șii pot fi considerați ca precursori ai unei științe politice, și el notează câteva coincidențe cu *Arthasāstra* (cf. *Wandering Teachers*, pp. 402-406). În realitate, este vorba doar de opinii antisacerdotale prin care se manifestă curentul general al epocii. Rarele elemente care pot fi stabilite în legătură cu doctrinele heterodoxe au fost sistematizate de B. Barua, *Prebuddhist Philosophy* (Calcutta, 1920) și B.C. Law, *Influence of the Five Heretical Teachers*. Cf. de asemenea H. Jacobi, *On Mahāvīra and His Predecessors* (*Indian Antiquary*, vol. IX, pp. 158 și urm.); A.L. Basham, *History and Doctrines of Ajīvikas* (London, 1951), pp. 11 și urm., 80 și urm., 94 și urm.

Despre Ajīvika și Makkhali Gosāla, vezi A.F.R. Hoernle, *Ajīvikas*, în *Hasting, ERE*, I, pp. 259-268 (cf. observațiile lui K.B. Pathak, *Indian Antiquary*, vol. 41, pp. 88-89 și D.R. Bhandarkar, *ibid.*, pp. 286-290); J. Charpentier, *Ajīvika*, *Journal of Royal Asiatic Society*, 1913, pp. 669-674; B. Barua, *The Ajīvikas*, *Journal of the Department of Letters*, Calcutta, vol. II, 1920, pp. 1-80; *id.*, *Prebuddhistic Philosophy*, pp. 297-318; A. L. Basham, *History and Doctrines of the Ajīvikas. A vanished Indian religion* (London, 1951), excelentă monografie folosind și sursele tamile. Biografia lui Makkhali Gosāla ne-a fost păstrată, cu deformațiile inevitabile, în *Bhagavatī-Sūtra* jainilor (XV, i și urm.; trad. Hoernle în appendicele la *Uvāgasāo Sūtra*; trad. Leumann în Rockhill, *Life of Buddha*, pp. 251-254).

### Nota VI, 1 : Despre literatura tantrică

Nu cu mult timp în urmă, se mai aprecia că începuturile literaturii tantrice trebuiau plasate în secolul al VII-lea după Iisus Hristos (cf. de exemplu Winternitz, *Geschichte der Indischen Literatur*, Leipzig, 1907, vol. I, p. 482 etc.). Un manuscris în caractere gupta al *Kubjūkāmata Tantrai* nu poate fi mai vechi de secolul al VII-lea (H.P. Shastri, *A Catalogue of Palm-leaf and selected Paper Mss. belonging to the Durbar Library*, Nepal, Calcutta, 1905, vol. I, p. 87 din Introducere). Un manuscris al *Paramesvaramata Tantrai* datează din 858, deși originalul este mai vechi (Shastri, *ibid.*, pp. 52, 87, vol. II, Calcutta, 1915, p. 21 din Introducere). Alte tratate tantrice se situează, după manuscrisele existente, între secolele al VIII-lea și al IX-lea. Ele au fost însă scrise cu mult mai înainte. De altfel, fără a purta numele de Tandre, unele lucrări au un conținut strict tantric (de ex. *Mahāmeghasūtra*, secolul al VI-lea, se ocupă de *dhāraṇī* și *mantra*; cf. C. Bendall, *The Megha-sūtra, text and translation*, *Journal of Royal Asiatic Society*, 1880, pp. 286-311). G. Tucci a dovedit, în plus, că unele școli tantrice existau cu câteva secole mai devreme; de exemplu, tratatul *Suvarṇaprabhāsasūtra* a fost tradus în chineză în prima jumătate a secolului al V-lea (cf. Tucci, *Animadversiones Indicae*, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XXVI, 1930, I, pp. 128 și urm.). Același lucru îl putem spune despre *Mahāmāyurvidyā-rajnī*, deja tradusă de Kumārajīva către 405 d.H. În *Tattvasiddhīsāstra* de Harivarman (secolul al IV-lea d.H.) și în *Madhyāntānugamaśāstra* de Asaṅga – al cărei original s-a pierdut, păstrându-se doar traducerea chineză – găsim menționat numele unei școli tantrice, *na ya sin mo* (Nyāyasauma, Nayasamyā, Nayasauma). Tucci, care studiază istoria acestei școli, dovedește că vechimea ei este neîndoielnică. (Vezi și Chintaram Cakravarti, *The Soma or Sauma Sect of the Saivas*, *Indian Historical Quarterly*, 1932, pp. 221-223; Sauma sînt în legătură cu tantrismul.) *Aryamañjuśrīmūlā-tantra*, care este cu siguranță anterioară secolului al V-lea al erei noastre, conține capitole consacrate Zeițelor, *mudrelor*, *mantrelor* și *maṇḍalelor* (Tucci, p. 129; Przyluski, *Bull. École Fr. Extr.*



*Orient*, vol. 23, 1923, pp. 306 și urm). În *Mahāyāna-samparigraha-sāstra* (Nanjio, nr. 1183; R. Kimura, *Hinayāna și Mahāyāna*, p. 40) și *Mahāyānasūtrālaṅkārasāstra* lui Asaṅga (ediția S. Lévi, pp. 83 și urm), întâlnim pasaje despre repetarea numelui lui Buddha ca mijloc de eliberare, care se aseamănă mult cu textele tantrice posteroare.

Mai ales în legătură cu un pasaj din *Mahāyānasūtrālaṅkāra* (IX, 46), în care este vorba de *Maithunasya parāvṛttau*, s-a discutat despre vechimea practicilor sexuale în budism: Sylvain Lévi traducea *parāvṛtti* prin „revoluție”, și era vorba, după el, de perechi mistice de Buddha și Bodhisattva. Winternitz a propus însă ca prin *parāvṛtti* să se înțeleagă „a deturna, a se desface”; cf. *Notes on the Guhyasamāja Tantra and the Age of the Tantra* (*Indian Hist. Quarterly*, IX, 1933, pp. 1-10). P.C. Bagghi observă pe drept cuvânt că interpretarea lui Winternitz este insuficientă: *parāvṛtti* semnifică literal „a înapoia, a întoarce (funcțiunile spiritului) în punctul opus”; cf. Bagghi, *A Note on the word parāvṛtti* (*Ind. Hist. Quart.*, IX, reproducă în volumul *Studies in the Tantras*, Calcutta University, 1939, pp. 86-92). Vezi și Ananda K. Coomaraswamy, *Parāvṛtti = Transformation, Regeneration, Anagogy* (*Festschrift Winternitz*, pp. 232-236) și L. de la Vallée-Poussin, *Notes de bibliographie bouddhique (Mélanges chinois et bouddhiques*, III, 1934-1935, pp. 400-401).

Unii orientaliști sînt inclinați să exagereze vechimea Tantrelor. Astfel Braja Lal Mukerjī, *Tantra Shastra and Veda* (în volumul lui Sir John Woodroffe, *Shakti and Shakta*, ed. a III-a, pp. 95-105) și C. Chakravarti, *Antiquity of Tantricism* (*Indian Historical Quarterly*, VI, 1930, pp. 114-126) încearcă să demonstreze solidaritatea perfectă dintre tantrism și Vede. B. Bhattācāryya crede că practicile și doctrinele tantrice au fost introduse chiar de către Buddha; cf. *An Introduction to Buddhist Esotericism* (London, 1932), p. 48; și Introducerea la ediția *Sādhana-mālā*, pp. XVI-XVII. Toate aceste păreri sînt excesive: se remarcă în Tantrism elemente foarte vechi dintre care unele aparțin protoistoriei religioase a Indiei, însă introducerea lor în budism și hinduism a început destul de tîrziu, în orice caz nu mai devreme de primele secole ale erei noastre.

B. Bhattācāryya, editorul la *Guhyasamāja tantra* (*Gaekwad's Oriental Series*, vol. 53, Baroda, 1931), propune datarea acestui text (pe care îl atribuie lui Asaṅga) în secolul al III-lea (p. XXXVII). După Winternitz (*Notes on the Guhyasamāja Tantra*) nici un indiciu precis nu ne permite să-i atribuim acest tratat marelui filozof Asaṅga. Totuși, multe Tantrisme budiste fac acest lucru: cf. S.B. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism* (University of Calcutta, 1950), p. 46, nota 4. Importanța la *Guhyasamāja* este atestată de numeroasele sale comentarii: cf. Marcelle Lalou, *Répertoire du Tanjur*, p. 13; pentru comentariile lui Tson-kha-pa, cf. E. Obermiller, *Tson-kha-pa le pandit* (*Mélanges chinois et bouddhiques*, III, 319-338), pp. 335-337. Vezi și G. Tucci, *Some glosses upon the Guhyasamāja* (*Mélanges chinois et bouddh.* III, pp. 339-353).

Despre originea și răspîndirea tantrismului, vezi S. Ch. Roy, *Caste, Race and Religion in India* (*Man in India*, XIV, 1934, pp. 39-63, 75-220, 271-311), pp. 92 și urm.; W. Koppers, *Probleme der indischen Religion*

geschichte (Anthropos, 25, 1940-1941, pp. 761-814), 773 și urm. și *passim*; R.C. Hazra, *Influence of Tantra on the Tattvas of Raghunandana* (Ind. Hist. Quart., IX, 1933, pp. 678-704); Sylvain Lévi, *On a Tantrik fragment from Kucha* (ibid. XII, 1936, pp. 199-214); P.C. Bagghi, *On some Tantrik texts studied in Ancient Kambuja*; id., *Further notes on Tantrik texts studied in Ancient Kambuja*; id., *On Foreign elements in the Tantra* (studii republicate în volumul *Studies in the Tantras*, pp. 1-26, 45-60); B. Bhattācāryya, *The Cult of Bhūtadāmarā* (Proceedings and transactions of the Sixth All-India Oriental Conference, Patna, 1933, pp. 349-370).

Despre tantrism se mai poate consulta: E. Burnouf, *Introduction à l'étude du Bouddhisme Indien*, (ed. a 2-a, Paris, 1876), pp. 465 și urm.; Barth, *Oeuvres*, vol. I, pp. 178 și urm.; Wilson, *Sketch* (ed. 1846), pp. 159 și urm.; Rajendralal Mitra, *Sanskrit Buddhist Literature of Nepal* (Calcutta, 1882, pp. 17 și urm.; Wassilief, *Le Bouddhisme*, pp. 162 și urm.; L. de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux* (Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, London, 1898), pp. 118 și urm.; La Vallée-Poussin, *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la Dogmatique*, (ed. III, Paris, 1925), pp. 378 și urm.; Kern, *Der Buddhismus*, vol. II, pp. 521 și urm.; Winternitz, *Geschichte*, vol. I, p. 482; Bhandarkar, *Report on the search for Sanskrit manuscripts in the Bombay Presidency, during the year 1883-1884* (Bombay, 1887), pp. 87 și urm.; Haraprasad Sastri, *Notices of Sanskrit manuscripts, second series*, vol. I, 1900, pp. XXIV și urm.; H. Kern, *Manual of Indian Buddhism* (Strasbourg, 1896), pp. 133 și urm.; Waddel, *Lamaism*, pp. 147 și urm.

Despre Vajrayāna, vezi și: H.P. Shastri, *Discovery of a Work by Aryadeva in Sanskrit* (Journal of Royal Asiatic Society of Bengal, 1898; cf. id., *Buddhism in Bengal since the Muhammadan Conquest*, D, ibid., 1895, pp. 55 și urm.; B. Bhattācāryya, *Origin and Development of Vajrayāna* (Ind. Hist. Quart., 1927, pp. 733 și urm.; cf. id., *Buddhists in Bengal*, Dacca Review, vol. II, nr. 7; id., *Glimpses of Vajrayāna*, Proceedings of the Madras Oriental Conference, p. 134 și urm.; id., *The Home of Tantric Buddhism*, B.C. Law Volume, Calcutta, 1945, I, pp. 354-361); S.K. De, *The Buddhist Tantric Literature of Bengal* (New Indian Antiquary, I, Bombay, 1938-1939, pp. 1-23); Rahula Sāṅkrtyāyana, *Recherches bouddhiques: I- Les origines du Mahayāna; II- L'origine du Vajrayāna et les 84 Siddhas* (Journal Asiatique, 1934, pp. 195-230); G. Tucci, *Animadversiones Indicae, passim*; id., *Tibetan painted Scrolls* (Roma, 1949), pp. 209-249 (pp. 211 și urm. comparație cu gnosticismul); id., *Buddhist Notes* (Mélanges chinois et bouddhique, IX, 1951, pp. 173-220); H. von Glase-napp, *Tantrismus und Saktismus* (Ostasiatische Zeitschrift, XII, 1936, pp. 120-133); id., *Die Entstehung des Vajrayāna* (Zeit. Deutsche Morg. Gesell., 1936, pp. 546-572); id., *Buddhistische Mysterien* (1940; trad. fr. 1944); id., *Ein buddhistischer Initiationsritus der javanischen Mittelalters* (Tribus, N.F., II-III, 1952-54, pp. 259-274; este vorba de *San hyan Kamahāyānam mantrānaya*, text tantric tradus în javaneză în secolul al XIII-lea, editat de J. Kats în 1910 și reeditat de K. Wulff în 1935); L. de

la Vallée-Poussin, *Notes de bibliographie bouddhique (Mélanges chinois et bouddhique, V, 1937, pp. 277 și urm.)*. Despre tantrismul din China și Tibet: Lin Li-Kouang, *Puṇyodaya (Na-l'i), un propagateur du Tantrisme en Chine et au Cambodge à l'époque de Hiuan-Tsang (Journal Asiatique, 1935, pp. 83-100)*; Chou Yi-Liang, *Tantrism in China (Harvard Journal of Asiatic Studies, VIII, 1945, pp. 241-332)*; Li An-Che, *rNin ma-pa, the early form of Lamaism (Journal Royal Asiatic Society, 1948, pp. 142-163)* și mai ales G. Tucci, *Tibetan painted Scrolls, passim* (vezi și *Indo-Tibetica, I, pp. 93-135, III, p. 75* despre *Tattvasamgraha*).

Despre Nāgārjuna: bibliografie bună în articolul lui Nalinaksha Dutt, *Indian Hist. Quarterly, 1931, 633-653*; de adăugat bibliografiile notate de L. de la Vallée-Poussin, *Mélanges chinois et bouddhiques, I, p. 383, n. 2, 392 și urm.; III, 365, 374 și urm.; V, 270*. Vezi mai ales Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, traducere adnotată, I-II (Louvain, 1944, 1949), și darea de seamă a lui P. Demiéville, *Journal Asiatique, 1950, pp. 375-395*. Pentru tradițiile medicale și alchimice referitoare la Nāgārjuna, vezi Jean Filliozat, *La Doctrine classique de la Médecine indienne* (Paris, 1949), pp. 9 și urm., 12 și urm. Cf. și S. Lévi, *Un nouveau document sur le bouddhisme de basse époque dans l'Inde (Bulletin London School Oriental Studies, VI, 1931, pp. 417-429, pp. 420-421; și nota noastră VII, 2*.

Printre edițiile recente ale textelor tantrice budiste, să notăm:

*Sādhanamālā* (ed. B. Bhattācāryya, 1928, *Gaekwad Oriental Series*); B. Bhattācāryya, *Two Vajrayāna Works (Gaekwad Or. Ser., 1929; conține Prajñopāyavinīścayastddhi și Jñānasiddhi)*; Louis Finot, *Manuscripts sanskrīts de Sādhanas retrouvés en Chine (Journal Asiatique, 1934, 2, pp. 1-86; ediție și traducere a unor mici texte tantrice)*; P.C. Bagghi, *Kaulajñānanirṇaya and some minor texts of the school of Matsyendra-nātha (Calcutta Oriental Series, 1934; este vorba de trei mici tratate: Akulavīratāntra, Kulānandatāntra, Jñānakārikā)*; *Sekoddeśalikā* of Nadapāda (ed. Mario Carelli, GOS, Baroda, 1941).

Pentru Tantele hinduse, se va face referire la *Tantrik Texts*, editate sub îndrumarea lui Arthur Avalon (Sir John Woodroffe) începînd din 1913 (douăzeci de volume în 1952). Cele mai importante sînt: *Kūlāmava Tantra* (vol. V din *Tantrik Texts*, editat de Tārānātha Vidyāratna, London, 1917; text fundamental pentru școala Kaula); *Kālivilāsa Tantra* (vol. VI, 1917, editată de P.C. Tarkatīrtha); *Mahānirvāṇa-Tantra* (trad.: *The Tantra of the Great Liberation*, ed. a 2-a, Madras, 1927); *Tantra-Tattva* (trad.: *The Principles of Tantra*, 2 vol., London, 1914-1916); *Śaṭcakra-nirūpaṇa* și *Pādukāpañcaka* (trad.: *The Serpent Power*, ed. a 3-a, Madras-London, 1931). Vezi și *Śaktisāngama Tantra*, ediție B. Bhattācāryya, 4 vol. (GOS, Baroda, 1932 și urm.); Arthur H. Ewig, *The Śaradātīlaka-tantra (Journ. Am. Orient. Soc., 1902, vol. 23, pp. 65-76)*.

Lucrări generale despre tantrism: Sir John Woodroffe, *Shakti and Shaktā* (ed. a 3-a, Madras-London, 1929); *id.*, *The Garland of Letters* (Madras, 1922); P.H. Pott, *Yoga en Yantra* (Leiden, 1946); J. Evola, *Lo Yoga dello Potenza. Saggio sui Tantra* (Milano, 1949); Shashi Bhusan

Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism* (University of Calcutta, 1950); *id.*, *Obscure religious cults as back-ground of Bengal Literature* (*ibid.*, 1946).

Se va consulta cu folos: Sir John Woodroffe, *Kuṇḍalinī Sakt* (*Yoga. Int. Zeit. für wissensch. Yoga-Forschung*, I, 1931, pp. 65-73); Heinrich Zimmer, *Zur Bedeutung des indischen Tantra-Yoga* (*Eranos-Jahrbuch*, I, 1933, pp. 9-94); Ananda Coomaraswamy, *The Tantric Doctrine of Divine Biunity* (*Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute*, 19, 1938, pp. 173-183).

### Nota VI, 2 : Despre tantrism și iconografie

Reamintim că ritualul vedic nu necesita nici temple și nici statui ale zeilor. Cultul imaginilor este atestat destul de târziu în texte (secolul al IV-lea î.H.); după tradiția indiană, el s-ar fi dezvoltat printre Śudra. J.N. Farquhar, *Temple and Image Worship in Hinduism* (*Journal of Royal Asiatic Society*, 1928, pp. 15-23), vede în Śudra niște aborigeni arianizați care, admiși în societatea vedică, și-au adus propriile lor ritualuri. Ipoteză verosimilă dacă ținem seama de structura religiozității aborigene; vezi mai jos, pp. 368 și urm.

Privitor la influența ideilor tantrice asupra artei budiste, vezi L. Bacher, *Ostasiatische Zeitschrift*, 24, 1938, pp. 74 și urm. Tantrismul a elaborat o concepție originală asupra naturii zeilor. *Mahāsukhaprakāśa* de Advayavajra (cf. *Advayavajrasaṃhara*, ediție H.P. Shastri, pp. 50-51) afirmă că zeii sînt manifestările Vidului universal (*śūnya*) și că nu au, în consecință, existență ontologică. *Sādhanamālā* explică originea divinităților pornind de la „Vid” printr-un proces care comportă patru etape: 1) perceperea corectă a *śūnya-iei*; 2) legătura cu *bīja-mantra*; 3) concepția unei imagini iconice; 4) reprezentarea obiectivă, proiectată în afara divinității (Introducere la *Sādhanamālā*, II, pp. 122 și urm.). Despre iconografia tantrică, vezi: A. Foucher, *Études sur l'iconographie bouddhique de l'Inde* (Paris, 1900-1905, al doilea studiu, pp. 59 și urm., 101 și urm.); Gopinath Rao, *Elements of Hindu Iconography* (Madras, 1914); Alice Getty, *The Gods of Northern Buddhism* (Oxford, 1914); B. Battācāryya, *The Indian Buddhist Iconography* (Oxford, 1924); A.K. Gordon, *The Iconography of Tibetan Lamaism* (1939); *id.*, *Tibetan Religious Art* (New York, 1952).

Pentru înțelegerea simbolismului arhitectonic și iconografic indian, se va face referire cu folos la marea lucrare a lui Paul Mus, *Barabudur* (Hanoi, 1935 și urm.), la lucrările lui Coomaraswamy: *Elements of Buddhist Iconography* (Harvard Univ. Press, 1935), *The Philosophy of Medieval and Oriental Art* (*Zalmoxis*, I, Bucurest, 1938, pp. 20-49), *Figures of Speech or Figures of Thought* (London, 1945), la seria *Indo-Tibetica*, de Giuseppe Tucci (mai ales volumele III-IV, *I Tempi del Tibet Occidentale e il loro simbolismo artistico*, Roma, 1935). Vezi și: Marcelle Lalou, *Iconographie des étoffes peintes (pata) dans le Mañjuśrīmūlakalpa* (Paris, 1930); Jeanine Auboyer, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne* (Paris, 1949); Mme de Mallmana, *Introduction à l'étude d'Avalokiteśvara*



(Paris, 1948); Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*, 2 vol. (Calcutta, 1946).

Despre cultul lui Tārā, cf. Waddell, *The Indian Buddhist Cult of Avalokita and His Consort Tārā* (*Journal Royal Asiatic Society*, 1894, pp. 51-91).

### Nota VI, 3 : Despre ascezele și Yoga jainiste

*Jñānāmava* de Śubhacandra, ed. Nirnayasāgara Press (ed. a 2-a, 1913): Yoga (cap. XXII, pp. 232-238), *dhyāna* (cap. XXV, pp. 253 și urm.), *prāṇāyama* (cap. XXIX, pp. 284 și urm.), *maṇḍala* (pp. 287 și urm.). Găsim aici o curioasă clasificare a fazelor respirației: expiră ia prin nara dreaptă și inspirația prin nara stângă sînt rele, expirația p în nara stîngă și inspirația prin nara dreaptă sînt bune (pp. 292 și urm.).

*Yogaśāstra* de Hemacandra, tratatele lui Haribhadra (*Yogabindu*, *Yogadr̥ṣṭisamuccaya*, *Yogavimśikā* și *Sodaśaka* conțin un mare număr de detalii tehnice și chiar elemente de folclor yogic. Vezi o expunere a doctrinelor lor în Nathmal Tatia, *Studies in Jaina Philosophy* (Banaras, 1951; Jain Cultural Research Society), pp. 289 și urm.; cf. de asemenea R. Garbe, *Sāṅkhya und Yoga*, pp. 39 și urm.

Esențialul din filozofia și religia jaina va fi găsit în H. von Glasenapp, *Der Jainismus* (Berlin, 1925), A. Guérinot, *La Religion djaina* (Paris, 1926), Walter Schribring, *Die Lehre der Jainas, nach den alten Quellen dargestellt* (Berlin, 1935; face parte din *Grundriss*); C.-J. Shah, *Jainism in North India, 800 BC-AD. 526* (London, 1932).

Despre *siddhi*, *yogini* etc. în tradiția jaina, vezi Kalipada Mitra, *Magic and Miracle in Jaina Literature* (*Indian Hist. Quarterly*, XV, iunie 1939, pp. 175-182). Adris Benerji, *Origin of Jain Practices* (*Journal of the Oriental Institute*, Baroda, 1952, I, pp. 308-316) compară reprezentarea lui *tīrthankara* de către arta jaina „cu brațele căzînd deasupra genunchilor” (*ājānulambita-bāhu-dvayam*) cu figurinele găsite la Harappa și ale căror brațe cad și ele deasupra genunchilor (cf. M.S. Vats, *Harappa*, pl. XCIII, pp. 331-332, fig. 300 și 318). A. Banerji crede că poate stabili o relație între nuditatea asceților jaina și nuditatea figurilor protoistorice de la Harappa (cf. Vats, fig. 307-308, 317-318; și fig. 13-14, 18-19, 22 din Mohenjo-Daro). Despre această problemă, vezi și mai jos, Nota VIII, 11. Despre elementele arhaice, vezi P.C. Bagchi, *Primitive Elements of Jainism* (*Journal Depart. of Letters*, Calcutta Univ., vol. V, 1921, pp. 349-364). Despre simbolismul iconografic cf. Ananda Coomaraswamy, „The Conqueror's Life” in *Jaina Painting* (*Journal of the Indian Society of Oriental Art*, decembrie 1935, pp. 1-18).

### Nota VI, 4 : Despre *mudrā*

Sursele referitoare la sensul termenului *mudrā* au fost grupate de O. Stein, *The Numeral 18* (*Poona Orientalist*, I, 3, pp. 1-37), p. 21, notă, și pertinent analizate de J. Przyluski, *Mudrā* (*Indian Culture*, II, 1936, pp.

715-719). Încă în 1892, O. Francke propunea ca *mudrā* să fie tradusă prin „scriere sau artă de a citi” (*Zeit.f. Deutsche Morg. Gesell.*, 1892, pp. 731-734); cf. critica lui A. Coomaraswamy. *Journ. American Orient., Soc.*, 1928, vol. 48, pp. 279-281. Fritz Hommel, *Pali muddā= babylonisch musarū und die Herkunft der indischen Schrift* (*Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für W. Geiger zur Vollendung des 75 Lebensjahr.*, Leipzig, 1931, pp. 73-84) crede că *mudrā*, în pāli *muddā*, „scriere, pecete”, ar deriva din babiloniană (*musarū*, „scriere, pecete”) prin intermediul persanei vechi care a înlocuit *zenda* (*musarū* > *muzrā* > *mudrā*).

În India, *mudrā* este în legătură: 1) cu dansul (cf. Meerwarth, *Les Kathakalis du Malabar, Journal Asiatique*, 1926, pp. 193-284; Vasudeva Padubal, *Kathakali and Diagram of Hand Poses*, Trivandrum, Governmental Press, 1930); 2) cu limbajul simbolic (Penzer, *The Ocean of Stories*, vol. I, pp. 46, 80-82, cu o bună bibliografie; semnalăm Dracott, *Simla Village Tales*, pp. 47-50; Knowles, *Folk-Tales of Kashmir*, pp. 215, 220; W. Crooke, *Secret Messages and Symbols Used in India, Journal of Bihar Orissa Research Society*, 1919, V, pp. 451 și urm.; de adăugat J. Auboyer, *Mudrā et Hasta ou le langage par signes, Oriental Art*, III, 1951, pp. 153-160); 3) cu iconografia (vezi mai ales Ananda Coomaraswamy, *The Mirror of Gesture*, Cambridge, 1917); 4) în fine, cu ritualul propriu-zis (Tyra de Kleen, *Mudrās, The Ritual Hand-Poses of the Buddha-Priests and the Shiva Priests of Bali*, London, 1925, ed. a 2-a, 1942; Aisaburo Akiyama, *Buddhist Hand-Symbol*, Yokohama, 1939, prețioasă mai ales pentru ilustrații).

După *Śabdastomamahaniddhi*, p. 488 (citat de C. Oppert, *The Original Inhabitants of India*, p. 414, n. 170), *mudrā* pare să mai aibă încă un sens: a minca „fried grain” (grăunțe prăjite).

*Mudrele* au o importanță considerabilă în ritualurile sectelor budiste japoneze de origine tantrică: cf. *Si-do-in-dzou. Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendai et Shingon* (Paris, 1899, pp. 3-5, 15, 23, 31-32, 38 etc.). Nu vom aminti simbolismul gesturilor în celelalte religii (vezi, de ex., S. Langdom, *Gesture in Sumerian and Babylonian Prayer, Journal Royal Asiat. Soc.*, 1919, pp. 531-556 și paralelele franceze aduse de J.J. Modi, *Asiatic Papers*, vol. III, Bombay, 1927, pp. 170-194). Este însă interesant de constatat că valorizarea simbolică a gesturilor rituale se menține chiar și în mysticile cele mai evolute. O tradiție persană anterioară secolului al XIV-lea îi atribuie lui Al Hallāj un scurt text asupra simbolismului celor cincisprezece atitudini care se impun pe durata rugăciunii canonice: „a-ți clăti gura înseamnă să dobândești sinceritatea; a aspira apă înseamnă să te lepezi de orgoliu; a te ridica în picioare înseamnă să participi la permanența divină, sau sub acoperământul cortului; a te prosterna înseamnă să te izolezi în solidaritatea divină etc.” (L. Massignon, *Al Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, vol. II, 782). Vezi și L. Gardet, *Mention du nom divin*, p. 665.

Despre *mudrā* în ritualurile tantrice, cf. *Mahānirvāṇa Tantra* (ed. Avalon, Madras, 1927), III, 4 și urm. (*karanyāsa* și *anganyāsa*), V, 48, 74 (*yonimudrā*), 86-112 (*jñāna mudrā*) etc.; *Śaradatilaka Tantra*, VI, 75-

111; *Kāmaratna Tantra* (ed. Pandit Hemchandra Goswami Tattabhusan, Shillong, Assam Govern. Press, 1928). p. 5 și urm. Vezi și Guluk, *Hayagrīva*, pp. 51 și urm.; S.B. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism*, pp. 113, 177-178, 187 și urm.

În tantrismul mîinii stîngi, *mudrā* este numele partenerii în ritul sexual (vezi p. 216). Nu este lămurit cum s-a ajuns la această desemnare; Przulski reamintește că *mudrā*, literal „pecete”, mai înseamnă și „uter”. Dar, așa cum vom vedea în cele ce urmează, adevăratul sens al împreunării sexuale în ritualul tantric este „imobilizarea” *boddhicittei* (care, în contexte de acest gen, înseamnă semen virile). *Bandha* și *mudrā* utilizate de Haṭhayoga sînt poziții corporale prin mijlocirea cărora se ajunge la controlul mușchilor și al nervilor regiunii genitale: or, conform textelor, acest control se află în legătură cu controlul suflurilor. Se reușește stăpînirea seminței la fel cum se stăpînesc suflurile, ea putînd fi „oprită”, „imobilizată” în aceeași manieră în care este oprit suflul pe durata lui *kumbhaka*. Trebuie ținut seama de faptul că „imobilizarea” seminței prin *prāṇāyāma* este întotdeauna în legătură cu o imobilizare similară a stărilor de conștiință (vezi p. 218).

#### Nota VI. 5 : Mantra și dhāraṇī

Despre *mantra* în vedism și brahmanism, cf. M. Winternitz, *Geschichte d. indischen Literatur*, I, 148 și urm., 236 și urm.; în budism, *ibid.*, II, 275; în Tantră, I, 481 și urm. *Dhāraṇī* în epoca prebudistă; *ibid.*, I, 94 și urm.; 103 și urm.; termenul apare pentru prima oară în budism o dată cu *Lalitavistara* și *Saddharmapuṇḍarīka* (*ibid.*, II, 380); Waddel crede că tehnica a existat încă de la începuturile budismului; cf. *The Dhāraṇī Cult in Buddhism, Its Origin, Deified Literature and Images* (*Ostasiatische Zeitschrift*, I, 1912-1913, pp. 155 și urm.; vezi și *Indian Antiquary*, vol. 43, 1914, pp. 37 și urm., 49 și urm., 92 și urm). Studii de ansamblu: Wassilief, *Le Bouddhisme*, pp. 144 și urm; L. de la Vallée-Poussin, *Études et matériaux*, pp. 119 și urm.; J.W. Hauer, *Die Dhāraṇī im nordlichen Buddhismus und ihre Parallele in der sogenannten Mithrasliturgie* (Stuttgart, 1927); J. Woodroffe, *The Garland of Letters* (Madras, 1922; expune mai ales speculațiile tantrismului tîrziu); J. Evola, *Lo Yoga della potenza* (Torino, 1949), pp. 234 și urm. Liste de *dhāraṇī*, texte, interpretări mahāyāna: *Vijñāntimātratāsiddhi, La siddhi de Hiuan tsang*, tr. și adn. de L. de la Vallée-Poussin (Paris, 1928), II, 613-614; *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, tr. și adn. de Étienne Lamotte, I (Louvain, 1944), pp. 318 și urm.; R. Dajima, *Étude sur le Mahāvairocana-sūtra* (Paris, 1936), p. 103 etc. *Mantra și dhāraṇī* în cultul Hayagrīva, R.H. van Gulik, *Hayagrīva, the Mantrayanic Aspect of Horse-Cult in China and Japan*, pp. 48 și urm.; în Japonia, M.W. Visser, *Ancient Buddhism in Japan* (1928-1935), II, 520 și urm; cf. de asemenea Lucian Scherman, *Siddha. Sanskrit letters as mystical symbols in later Buddhism outside India* (*Art and Thought, Hommage à Coomaraswamy*, London, 1947, pp. 55-62).

Aproape fiecare Tantra comportă prezentarea unui anumit număr de *mantră*; semnalăm mai ales *Saradātīlaka Tantra*, cap. VI-XXIII. *Tan-*

*trābhīdhāna*, împreună cu *Vija-nighantu* și *Mudrā-nighantu* (editate de Tārānātha Vidyāratna, *Tantrik Texts*, I, 1913) constituie un fel de dicționar în care se dau sensurile tantrice ale vocalelor și consoanelor. Important și foarte util: *Dakshinamūrti, Uddhārakosa. A dictionary of the secret Tantric syllabic code* (editat de Rāghu Vira și Shodo Taki, Lahore, 1938).

Despre teoria sunetului, se va face referire mai ales la doctrinele *Mīmāṃsā*. Vezi Umesha Mirta, *Physical Theory of Sound and Its Origin in Indian Thought* (Allahabad University Studies, vol. II, 1926).

Pentru practicile zen, cf. D. S. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen* (trad. fr., Paris, 1944), III, pp. 203 și urm.

Text important al șivaismului kașmirian (*Tantrasara* de Abhinavagupta, ed. Bombay, 1918, pp. 12-17), tradus și comentat de G. Tucci, *Teoria e practica del mandala*, pp. 66-68.

Despre personificarea mitică a mantrei, cf. J. Przyluski, *Les Vidyārāja* (*Bull. École française Extr. Or.*, 1923, vol. 23, pp. 301-318, în spec. pp. 308 și urm.).

#### Nota VI. 6 : Dhīkr

Hughes, *Dictionary of Islam* (London, 1885), pp. 703 și urm. rezumă tehnica *dhīkr* după Maulawi Shah Waliyullah, din Delhi. Cf. Louis Massignon, *Passion d'al-Hallāj*, pp. 696 și urm.; *id.*, *Le souffle dans l'Islam* (*Journal Asiatique*, 1943-1945, pp. 436-438); vezi acum L. Gardet, *La mention du nom divin (dhīkr) en mystique musulmane* (*Revue Thomiste*, 1952, pp. 642-679; 1953, pp. 197-216). Autorul pune în concordanță „*dhīkr* al limbii” cu *dhāraṇā*, iar *dhīkr* al inimii cu *dhyāna* (p. 670, 205). „Dacă analiza noastră făcută experienței *dhīkr*-ului este corectă, trebuie să spunem că această experiență, prin influența ei succesivă asupra tuturor zonelor individului, de la conștient la inconștient, se prezintă ca un mijloc mai „blind”, dar oarecum lăaturalnic și hazardat, mai puțin sigur, de atingere a scopului explicit al Yogāi” (*ibid.*, p. 207).

Pe tema raporturilor dintre mistica islamică și Indiă, vezi L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922), pp. 75 și urm., 86 și urm.; M. Moreno, *Mistica musulmana e mistica indiana* (*Annali Lateranensi*, Citta del Vaticano, 1946, pp. 103-212: *samādhi*, 125 și urm., extaze artificiale, 136 și urm., *fariā* și *nirvāṇa*, 156 și urm.). Vezi și Émile Dermenghem, *Techniques d'extase en Islam* (în *Yoga, Science de l'homme integral*, publicat sub îndrumarea lui Jacques Masui, Paris, 1953, pp. 274-283).

#### Nota VI. 7 : Maṇḍala

Fiecare Tantra are o *maṇḍala* care îi este specifică. Vezi G. Tucci, *Some Glosses upon the Guhyasamāja* (*Mélanges chinois et bouddhiques*, III, Bruxelles, 1935, pp. 339-353), pp. 341 și urm. despre *maṇḍala* din *Guhyasamāja Tantra*; cf. Mario E. Carelli, *Sekoddesatīkā of Nāḍapāda (Nāropā) being a commentary of the Sekoddesā section of the Kālacakra*



*Tantra* (Gaekwad Oriental Series, XC, Baroda, 1941), pp. 25 și urm.; B. Bhattāchāryya, *Nispannayogāvalī* (descrierea a 26 de maṇḍale, text de Abhayakaragupta, de la minăstirea Vikramasīla, Gaekwad Or. Series, CLX, Baroda, 1949). Vezi A. Foucher, *Étude sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde*, vol. II (Paris, 1905), pp. 8 și urm.; A. K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography* (Cambridge-Harvard, 1938); M. W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japan* (Paris, 1929), I, pp. 159-175; L. Finot, *Manuscrits sanskrits de Sādhanas* (*Journal Asiatique*, iulie-septembrie 1934, pp. 1-86), pp. 13 și urm.; H. Zimmer, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild* (Berlin, 1926), pp. 54 și urm., 94 și urm.; Paul Mus, *Barabudur*, I, pp. 320 și urm.; P. H. Pott, *Yoga en Yantra* (Leiden, 1946); *Hobogirin*, III, p. 279 (*chakuji*, „a alege terenul”); E. Suzuki, *Mandara*, (*Eastern Buddhism*, VII, mai 1936); Chou Yi-Liang, *Tantrism in China* (*Harvard Journal of Asiatic Studies*, VIII, pp. 241-332; W. E. Clark, *Two Lamaistic Pantheons* (Cambridge, Harvard Univ. Pr., 1937), I, pp. XV-XVIII; Lin Li-kouang, *Puṇyodaya (Na-t'i), un propagateur du tantrisme en Chine et au Cambodge à l'époque de Huan-tsang* (*Journal Asiatique*, 1935, 2, pp. 83-100).

Despre simbolismul maṇḍalei și raporturile sale cu simbolismul arhitectonic, cf. P. Mus, *Barabudur, passim*; G. Tucci, *Il simbolismo architettonico dei tempi di Tibet Occidentale* (*Indo-Tibetica*, III-IV, Roma, 1938); *id.*, *Mc'od rten e Ts'a nel Tibet Indiano ed Occidentale. Contributo allo studio dell'arte religiosa tibetana e del suo significato* (*Indo-Tibetica*, I, Roma, 1932); despre simbolismul circumambulațiunii templelor, cf. Gisbert Combaz, *L'évolution du stūpa en Asie* (*Mélanges chinois et bouddhiques*, III, Bruxelles, 1935, pp. 93-144), pp. 124 și urm.; despre raporturile dintre simbolismul stofelor pictate (*pata*) și al maṇḍalei, cf. Marcelle Lalou, *Iconographie des étoffes peintes (pata) dans le Mañjuśrīmūlakalpa* (*Buddhica* VI, Paris, 1930).

Despre ansamblul problemei, vezi: Giuseppe Tucci, *Teoria e pratica del maṇḍala* (Roma, 1949).

Despre simbolismul centrului, cf. M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1949), pp. 321 și urm.; *id.*, *Le Mythe de l'Éternel Retour* (Paris, 1949), pp. 30 și urm.; *id.*, *Images et Symboles* (Paris, 1952), pp. 47 și urm. Despre simbolismul psihologic al maṇḍalei, vezi C. G. Jung, *Psychologie und Alchimie* (Zürich, 1944), pp. 139 și urm.; *id.*, *Gestaltungen des Unbewussten* (Zürich, 1950), pp. 187 și urm.

#### Nota VI, 8 : Despre literatura Haṭhayoga

Vezi J. N. Farquhar, *Outline of the Religious Literature of India* (London, 1920), p. 384; G. W. Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpaṭa Yogis* (Calcutta, 1938), pp. 251-258; Dr. Mohan Singh, *Gorakhnātha and Medieval Hindu Mysticism* (Lahore, 1937), pp. 8 și urm. Vezi și mai jos, Nota VIII, 3.

Numeroase ediții ale *Goraḷṣasāta* cu comentariile sale (*Goraḷṣa Paddhati* etc); ediție și traducere la *sāta* de Briggs, *op. cit.*, pp. 284-

303. Despre *Gorakṣasamhitā*, vezi și Tucci, *Animadversiones Indicae*, pp. 134-136.

*Haṭhayogapradīpikā*: ediție cu comentariul lui Brahmānanda și glosele lui Śrīdhara (Bombay, 1889; mai multe reimprimări); trad. germană adnotată de Hermann Walter: *Svātmārāna's Haṭhayogapradīpikā (die Leuchte des Haṭhayoga) aus dem Sanskrit übersezt* (München, 1893, Diss.); ediție și traducere engleză de Brahmānanda Bhaba (Bombay, 1889), Srinivāsa Iyāngar (Bombay, 1893; ultima reimprimare: Adyar-Madras, 1933), Pañcam Sinh (Allahabad, 1915, în seria „Sacred Books of the Hindus”; numerotarea strofelor diferă uneori între cele două ediții).

*Gheraṇḍa samhitā*: ed. Bhuvanama Chandra Vasaka (Calcutta, 1877); trad. engleză de Rai Bahadur Śrīs Chandra Vasu (Bombay, 1895, Allahabad, 1914, în colecția „Sacred Books of the Hindus”, Adyar, 1933); trad. germană de Richard Schmidt, *Fakire und Fakirtum in alten und modernen Indien* (Berlin, 1908, ed. a 2-a, 1921).

*Śiva samhitā*: ed. și trad. engleză de Rai Bahadur Srisa Chandra Vidyarnanda (Lahore, 1884 ; reeditare Allahabad, 1923, „Sacred Books of the Hindus”).

Un mare număr de extrase din aceste trei tratate va fi găsit în Theos Bernard, *Haṭha Yoga* (Columbia Univ. Press, New York, 1944) și Alain Danielou, *Yoga, the method of re-integration* (London, 1949). Vezi și H. Zimmer, *Lehren des Haṭhayoga. Lehrtexte (Yoga. Eine Internationale Zeitschrift, I, pp. 45-62)*.

Pentru interpretarea în termeni medicali a anatomiei și fiziologiei tantrice, vezi, între altele, Major Basu, *Hindu System of Medicine* (studiu publicat în „Guy's Hospital Gazette”, 1889, reprodus parțial în Introducerea la *Śiva-samhitā*, Allahabad, 1923). Cf. de asemenea R. Roesel, *Die psychologischen Grundlagen der Yoga praxis* (Stuttgart, 1928), pp. 39 și urm.; Dr. V. Rele, *The mysterious Kuṇḍalinī* (Bombay, 1929).

Observații științifice asupra haṭhayoginilor: Charles Laubry și Thérèse Brosse, *Documents recueillis aux Indes sur les „Yoguis” par l'enregistrement simultané du pouls, de la respiration et de l'électrocardiogramme* (*Presse Médicale*, nr. 83, 14 oct. 1936). Vezi și Hubert Risch, *Le Haṭha Yoga. Exposé sommaire de la méthode, quelques expériences physiologiques et applications thérapeutiques* (Teză la Facultatea de Medicină din Paris, 1951); Jean Filliozat, *Les limites des pouvoirs humains dans l'Inde (Limites de l'Humain, Études carmélitaines 1953, pp. 23-38)*, cu indicații bibliografice suplimentare.

#### Nota VI. 9 : Cakra, ādhāra etc.

Pentru doctrina cakra-surilor: *Ṣaṭcakranirūpaṇa* și *Pādukāpañcaka* (ediție și traducere engleză de Sir John Woodroffe, *The Serpent Power*, ed. a 3-a, Madras-London, 1941); *Kulārṇava Tantra* (ed. Tārānātha Vidyāratna, *Tantrik Texts*, vol. V, London, 1917), cap. VIII; *Gorakṣasataka*

(ediție de la Poona, reprodusă în Briggs, *Gorakhnāth and the Kanphaṭa Yogis*, Calcutta-Oxford, 1938, pp. 284-304).

Despre *ādhāra*, vezi Briggs, *op. cit.*, pp. 317 și urm. Descriere și interpretare a *calkra*-surilor în J. Evola, *Lo Yoga della potenza*, pp. 311 și urm. Amintim că tradiția isihastă (vezi mai sus, p. 63) distinge, după unii autori, patru „centri” de concentrare și rugăciune: 1) centrul cranian cerebro-frontal (localizat în regiunea dintre sprâncene); 2) centrul buco-laringian (corespunzând „gîndirii celei mai obișnuite: cea a inteligenței care se exprimă în conversație, corespondență și în primele stadii ale rugăciunii”, A. Bloom); 3) centrul pectoral („situat în partea superioară și mediană a pieptului”. „Stabilitatea gîndirii, deja vădit colorată de un element legat de timus, este cu mult mai mare decît în cazurile precedente, dar tot gîndirea este cea care definește coloratura emoțională și care este modificată de către aceasta”, A. Bloom); 4) centrul cardiac (situat „în partea superioară a inimii, cu puțin dedesubtul mamelonului stîng”, după Părinții greci; „puțin deasupra”, după Teofan Schimnicul și alții. „Este locul fizic al atenției perfecte”; Antoine Bloom, *L'Hesychasme, Yoga chrétien?*, pp. 185 și urm.

*Nota VI. 10 : Despre „limbajul intențional”*

Haraprasad Shastri, în cartea sa, *Bauddhagan o Dohā* (Calcutta, 1916), explică *sandhyā-bhāsā* în felul următor: „toate lucrările Saḥajayāna sînt scrise în *sandhyā-bhāsā*; aceasta este o *bhāsā* (limbă) de lumină și obscuritate („*alo-ā-dhāri*”), jumătate lumină, jumătate obscuritate; unele porțiuni sînt inteligibile, altele nu. Altfel spus, în aceste discursuri asupra *dharmei*, care sînt atît de elevate, găsim menționate și diverse alte lucruri”. După Viduṣhekar Shastri (*Sandhā-bhāsā*, *Ind. Hist. Quarterly*, 1928, IV, 287-296), „cuvîntul *sandhāya* al budiștilor este același cu termenul *abhisandhāya* întilnit în textele brahmanice”. Sursele chineze permit să conchidem că *sandhabhāsya* înseamnă *ābhī-prāyika vacana*, adică „limbaj intențional”. Aceași interpretare a termenului este susținută de P.C. Bagghi, *The Sandhābhāsā and Sandhāvācāna* (*Ind. Hist. Quart.*, 1930, VI, 384-484, articol republicat în *Studies in the Tantras*, 27-33), care aduce alte mărturii din sursele chineze și mai alés din capitolul al 13-lea din *Hevajatantra*, consacrat limbajului *sandhā-bhāsa*. Numeroase texte poetice și mistice scrise în „limbajul intențional” au fost grupate de S. Dasgupta într-un apendice al cărții sale *Obscure Religious Cults* (pp. 477 și urm.: *Enigmatic Language of the Old and Medieval Poets*).

Despre *Dohā*, vezi N. Shahidullah, *Les Chants mystiques de Kāṇha ei de Dohā-koṣa* (Paris, 1928); B. Bhattācāryya, *The Date of the Buddha Gān o Dohā* (*Journ. Behar Orissa Research Society*; XIV, 1928, pp. 341-357); S. Dasgupta, *op. cit.*, pp. 61 și urm., 93 și urm., 423 și urm. și *passim*: P.C. Bagghi, *Materials for a critical edition of the old Bengali Caryāpadas. A comparative study of the text and the Tibetan translation*, Part. I (Calcutta University Press, 1938, reprint from the *Journal of De-*

partment of Letters, vol. XXX), cf. de asemenea Anath Basu *Tattvasabhāvadṛṣṭogītikūdohā* (*Ind. Hist. Quart.* 1924, pp. 676 și urm.; C. Bendall: *Subhāsītā-saṅgraha* (Museon, serie nouă, IV-V, Louvain, 1905), pp. 71 și urm.

### Nota VI. 11 : „Prin aceleași fapte...”

*Prajñopāyavinīścaṃsiddhi* (I, 15) lui Anangavajra, maestrul lui Indrabhuti, repetă același adagiu. În acest tratat, ca și în *Jñānāsiddhi* de Indrabhuti, *maithuna* este recomandată cu insistență (ed. B. Bhattācāryya, *Two Vajrayāna Works, Gaekwad Orient. Series*, Baroda, 1929, pp. 20-29, 33-35 etc). *Mudrā* (soția rituală) trebuie să-i fie prezentată lui *guru*, iar ritul nu se poate desfășura decît prin intermediul unei inițieri asigurate de *guru*. În afară de *maithuna* cu *mudrā* consacrată pentru acest prilej, yoginul se poate bucura de oricîte femei dorește, poate consuma băuturi alcoolice, fura, chiar ucide, fără ca prin aceasta să comită un „păcat”. Indrabhuti precizează, de altminteri, la sfîrșitul lucrării sale, că *Jñānāsiddhi* trebuie ținută secretă și comunicată numai celor inițiați, căci altfel s-ar produce un rău imens.

*Subhāsita-saṅgraha* (ed. Bendall, p. 38) citează cîteva versuri din *Cittaviśuddhiprakaraṇa* de Aryadeva în același sens ca și adagiul din *Jñānāsiddhi*: *yena yena hi badhyante jantavo rundrakarmaṇā, sopāyena tu tenaiva mucyante bhavabandanāt* etc. De altfel, deja *Sutrālamkāra*, (XIII, 11-13) afirmă că „prin *kleśa* (pasiune sau întinare) se poate ieși din *kleśa*” (*kleśata eva kleśanihsaranam*), citat de L. de la Vallée-Poussin, *A propos du Cittaviśuddhiprakaraṇa d'Aryadeva*, în *Bulletin of the Oriental School of London*, VI, 1931, p. 413. Despre acest tratat al lui Aryadeva, cf. Prabhuhai Patel, *Bōddhicittavivarana* (*Ind. Hist. Quart.* VIII, 1932, pp. 790-793); *id.*, *Cittaviśuddhiprakaraṇa* (*ib.*, IX, 1933, pp. 705-721); ediția textului sanscrit și a traducerii tibetane a fost alcătuită de către același savant: cf. D.B. Patel, *Cittaviśuddhiprakaraṇa of Aryadeva* (Santiniketan, 1949); vezi și H. de Glasenapp, *Mystères bouddhistes* (trad. fr., Paris, 1944), pp. 32 și urm.

### Nota VI, 12 : Reținerea suflului și oprirea seminței în China

Henri Maspéro a studiat în memoriul său: *Les procédés de „Nourir le Principe vital” dans la religion taoïste* (*Journal Asiatique*, 1937, pp. 177-252, 353-430) teoriile și tehnicile chineze de respirație (vezi mai sus, p. 61). Este important să observăm aici anumite asemănări cu metodele tantrice vizînd oprirea concomitentă a suflului și a emisiei seminale. Iată un fragment din *Biographie de l'Homme Réel de Pure-Transcendance maître P'ei*, „mic roman hagiografic”, pe care Maspéro consideră că-l poate data în secolul al V-lea: textul numără metoda întoarcerii seminței printre cele cinci rețete ale Nemuritorului maestru Tsiang: „Prin meditația perfectă trebuie îndepărtat (orice) gînd (exterior): bărbații și



femeile vor putea atunci practica metoda Vieții Veșnice. Acest procedeu este absolut secret: nu-l transmiteți decât celor înțelepți! [...]. Ori de câte ori se practică (acest procedeu), trebuie să se intre în meditație: este necesară în primul rând pierderea conștiinței propriului corp și a lumii exterioare. După care se va scrișni din dinți în șapte rînduri și se va rosti această rugăciune: Fie ca Esența Albă-Originară a Metalului să răspîndească viața printre cele Cinci Flori (cele cinci viscere) ale mele. Fie ca Seniorul Bătrînul-Galben din Centru să-mi armonizeze sufletele și să pună ordine în Esența mea. Fie ca Marea Esență a Augustului-Suprem, coagulînd umorile, să facă Transcendentul dur precum un os. Fie ca cele șase sufluri ale Marelui-Real Fără-Superior să se înfășoare înăuntru! Fie ca Bătrînul Misterios de Esență Superioară să facă să revină Esența pentru a-mi repara creierul! Faceți ca să unesc (*yin* și *yang*), ca să se topească Embrionul și să fie ferit Giuvaerul!

Rugăciunea odată terminată, oamenii își vor păstra (spiritul fixat asupra) rinichilor conservînd cu tărie Esența și distilînd Suflul, care urmează coloana vertebrală și urcă la Ni-houan împotriva curentului: este ceea ce se numește „a face să revină la Origine”, *houan-yuan*; femeile vor păstra (spiritul fixat asupra) inimii hrănind spiritele, distilînd un foc imuabil, făcînd să coboare Suflul din cei doi sini în rinichi de unde el urcă înapoi prin coloana vertebrală și merge astfel la Ni-houan: este ceea ce se numește „a transforma realul”, *houa-tchen*. La capătul a o sută de zile, se ajunge la Transcendență. Dacă practici (acest procedeu) un timp foarte îndelungat, devii în mod spontan Om-Adevărat, și, trăind veșnic, străbați secolele. Este metoda de a nu muri\* (trad. Maspéro, pp. 386-387).

Să remarcăm simbolismul alchimic al respirației și al actului sexual. R.H. van Gulik, *Erotic colour prints of the Ming period, with an essay, on Chinese sex life from the Han to the Ch'ing dynasty, 206 B.C. — 1644 A.D.* (privately published in fifty copies, Tokyo, 1951), a pus în lumină omologarea terminologiei alchimice și a terminologiei sexuale, în tratarea taoiste (pp. 115 și urm.: femeia este asimilată cu creuzetul etc.).

Iată un alt text: „O Carte a Nemuritorilor spune: principiul de a face să revină Esența pentru a repara creierul constă în a te împreuna pentru ca Esența să fie foarte agitată; (pe urmă) cînd ea o să iasă, se prinde repede (penisul) cu cele două degete mijlocii ale mîinii stîngi în spatele scrotului și înaintea anusului, se strînge cu tărie, și se expulzează îndelung Suflul pe gură în același timp în care se scrișnește din dinți de mai multe zeci de ori fără a se reține Suflul. Atunci, cînd se emite Esența, Esența nu poate ieși, ci se întoarce din Tija de Jad (penisul) și urcă pentru a intra în creier. Acest procedeu și-l transmit Nemuritorii; ei fac legămînt, bînd sînge, să nu-l transmită fără discernămînt” (*Yu-fang tche-yao*, I b, trad. Maspéro, p. 385). Cf. și van Gulik, p. 78.

Aceste tehnici sexuale reprezintă foarte probabil o influență tantrică: concepția unirii sexuale ca o unire spirituală a principiilor masculin și feminin reprezentate de Soare și de Lună amintește în mod straniu de

Haṭhayoga și Sahajiyā. Pentru aceleași practici în Japonia, vezi van Gulik, pp. 85 și urm.

#### Nota VI. 13 : Sahajiyā și vișnuism

Despre *sahajiyā*, vezi Manindra Mohan Bose, *An Introduction to the Study of the Post-Chaitanya Sahajiyā Cult* (*Journal of the Department of Letters*, Calcutta University, vol. 16, pp. 1-162, 1927) și *Post-Chaitanya Sahajiyā Cult* (Calcutta, 1930). Shashibushan Dasgupta, *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature* (Calcutta, 1946), pp. 131 și urm.

Despre literatura mistică vișnuită, cf. Dineschandra Sen, *History of Bengali Language and Literature* (Calcutta University, 1911); *The Vaishnava Literature of Mediaeval Bengal* (1917); *Chaitanya and His Age* (1922); *Chaitanya and His Companions* (1917); Melville T. Kennedy, *The Chaitanya Movement* (Oxford, 1925).

Despre „emoția” (*rasa*) pe care trebuie s-o cultivăm în relațiile cu divinitatea, vezi Abhayakumar Guha, *Rasa-Cult in the Chaitanya Charitāmata* (*Sir Asutosh Mookerjee Silver Jubilee Volumes*, vol. III, part III, pp. 368-388, Calcutta, 1927). S.K. De a dedicat un studiu erudit problemei clasificărilor retorice ale sentimentelor mistice: *The Bhakti-Rasa-Shastra of Bengal Vaisnavism* (*Indian Historical Quarterly*, XIII, 1932, pp. 643-688). Iată o listă de *anubhāva* („rezultate”) care urmează și întăresc o emoție mistică provocată prin dragoste de Kṛṣṇa: *nṛtya* (dans), *viluṭhīta* (a se rostogoli pe pământ), *gūā* (cintec), *krośana* (strigăte violente), *tanu-moṭana* (contorsiunea corpului), *humkāra* (urlete), *jṛmbhā* (căscat), *śvāsa-bhūman* (abundență de suspine), *lokānapekṣitā* (disprețul opiniei comune), *lālāsra* (a avea spume la gură), *aṭṭa-hāsa* (a rîde zgomotos), *ghūrnā* (amețeală) și *hikkā* (sughîț). Toate aceste clasificări retorice corespund unor experiențe concrete.

#### Nota VII. 1 : Alchimişti, yogini și „zborul magic”

*Rasāmāra*, citată de Mādhava în tratatul său *Sarva-darśana-saṅgraha* (p. 88, ediția „Anandāshrama Series”; trad. Cowell, p. 140), menționează procesul yogic *dehavedha* cu ajutorul căruia se poate zbura prin văzduh (vezi și P.C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, vol. I, p. 76 din Introducere). Este binecunoscuta *siddhi*, specifică atât Yogăi cit și șamanismului. În India există un număr considerabil de legende despre regi și magicieni zburători (cf. de exemplu Tawney-Penzer, *The Ocean of Story*, vol. II, pp. 62 și urm.; III, 27, 35; V, 33, 35, 169 și urm.; VIII, 26 și urm., 50 și urm. etc.). Lacul miraculos Anavatapta nu putea fi atins decît de către cei care posedau puterea supranaturală de a zbura prin văzduh: Buddha și Arhații ajungeau la Anavatapta într-o clipită, la fel cum, în legendele hinduse, rși se avîntau în văzduh către divina și misterioasa țară din nord numită Śvetadvīpa: cf. W.E. Clark, *Sakadvīpa and*

*Svetadvīpa* (*Journal of American Oriental Society*, vol. 39, 1919, pp. 209–242); K. Rönnow, *Some Remarks on Śvetadvīpa* (*Bull. Oriental School of London*, V, pp. 253 și urm.); despre Anavatapta, cf. T. Waters, *On Yuan Chwang's Travels in India* (London, 1904–1905), vol. I, p. 35; M.W. de Visser, *The Arhats in China and Japan* (Berlin, 1923, IV. *Sonderveröffentlichungen der Ostasiatischen Zeitschrift*), pp. 24 și urm.; despre Śvetadvīpa, cf. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 367 și urm.; Otto Maenchen-Helfen, *Śvetadvīpa in Pre-Christian China* (*New Indian Antiquary*, II, 1939, pp. 166–168); despre zborul Arhaților, cf. de Visser, *op. cit.*, pp. 172 și urm.; Sylvain Lévi și Ed. Chavannes, *Les seize arhats protecteurs de la loi* (*Journal Asiatique*, 1916, pp. 1–50, 189–304), pp. 23, 263 și urm. ,

Despre „zborul magic” în China, cf. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 394 și urm.; B. Laufer, *The Prehistory of Aviation* (*Field Museum, Anthropological Series*, XVIII, nr. 1, Chicago, 1928), pp. 14 și urm.; în Tibet, cf. J. Bacot, *Marpa le Traducteur* (Paris, 1936), pp. 13 și urm.

Despre legenda celor trei munți supranaturali care se găsesc în mijlocul mării și de care nimeni nu se poate apropia, vezi Ed. Chavannes, *Les Mémoires Historiques de Sse-Ma-Tsien*, vol. II, Paris, 1897, pp. 152–153. Vezi de asemenea E.W. Hopkins, *The Fountain of Youth*, *Journ. Amer. Soc.*, vol. 26, 1905, pp. 1–67.

#### Nota VII. 2 : Nāgārjuna alchimist

Pentru biografia lui Nāgārjuna, vezi A. Grünwedel, *Tarantha's Edelsteinmine* (Berlin, 1914), pp. 14 și urm.; Max Walleser, *The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese sources* (Hirth Anniversary volume, London, 1923, pp. 421–455) și mai sus, Nota VI. 1, p. 389. Despre raporturile cu alchimia, P.C. Ray, *Hindu Chemistry*, vol. I, pp. 92 și urm. din Introducere; A. Grünwedel, *Die Geschichten der 84 Zauber*, pp. 221–222; J. Filliozat, *Nāgārjuna et Agastya, médecins, chimistes et sorciers* (*Actes du XX<sup>e</sup> Congrès international des Orientalistes*, 1938, Bruxelles, 1940, pp. 228 și urm.; *id.*, *La doctrine classique de la médecine indienne* (Paris, 1949, p. 10). Nu este exclus ca, în afară de alchimia tantrică propriu-zisă, anumite observații mineralogice să fi fost integrate tradiției alchimice și transmise sub numele lui Nāgārjuna: simbioza între „adevărul mistic” (sau metafizic) și „adevărul observațional” (rudimente de gândire științifică și de experiment chimic) este un fenomen atestat în toată istoria alchimiei. Astfel, de exemplu, în *Rasopaniṣad* (ed. K.S. Sāstri, *Trivandrum Sanskrit Series*, nr. 92; vezi raportul de Barnett, *Journ. Royal Asiat. Soc.*, 1930, pp. 445–446) găsim următoarea indicație (16 *ādhyaya*, vers 10 și urm.): „Înțeleptul Nāgārjuna a avut viziunea acestui procedeu magic: în regatul de la miazăzi Kerala unde sînt atîtea păduri, nu departe de mare, într-un sat cu numele de Afecțiune (*prīṭī*), se extrag rocile în formă de *pippalī* care conțin zăcăminte de aur. Ele se iau și se transformă într-o pudră fină. Această pudră se tratează cu sînge de cal; se lichefiază de șapte ori cu ajutorul singelui omenesc; se pisează din nou în apă de busuioc cu cele cinci produse ale vacii; după care se efec-

tuează uscarea conform regulilor astfel încît să se formeze un fel de clei care se trece prin sită: lichidul obținut se toarnă pe cupru în proporție de unu la sută (?); fiecare parte din cuprul astfel tratat este dublată; totul se topește laolaltă și se amestecă apoi cu o bucată de aur; se amestecă de asemenea cu micre, lapte etc: se obține atunci un aur splendid, la fel de strălucitor ca și aurul din riu" (trad. Sylvain Lévi, *Kaniska et Sātavāhana. Journal Asiatique*, 1936, pp. 61-121, pp. 104 și urm.; textul fusese deja utilizat de către S. Lévi în articolul său: *Un nouveau document sur le bouddhisme de basse époque dans l'Inde. Bull. Oriental School of London*, 1931, p. 421).

### Nota VII, 3 : Despre alchimia indiană

Cf. A. Waley, *References to Alchemy in Buddhist Scriptures (Bulletin of the School of Oriental Studies, London, vol. VI, pp. 1102-1103)*. Aluzii la alchimie mai găsim în *Mahāyāna-saṅgrahabhasya* (Nanjiō, 1171; tradusă în chineză de Hsüan-tsang, către 650) și în *Abhidharma Mahāvibhāsā* (Nanjiō, 1263; trad. Hsüan-tsang, 656-659). Unele indicații cu privire la Nāgārjuna alchimist la E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, t. I (Louvain, 1944), p. 383, nota 1. Vezi și O. Stein, *References to Alchemy in Buddhist Scriptures (Bull. School Orient. Studies, VII, 1933, pp. 262 și urm. și Nota VII, 2)*.

Pentru alchimia și prechimia indiene, vezi P.C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, vol. I (ediția a 2-a, Calcutta, 1903), vol. II (ed. a 2-a, Calcutta, 1925); cf. și *Rasacharya Kaviraj Bhudeb Mookerjee, Rasajda-midhi or Ocean of Indian Chemistry and Alchemy*, 2 vol. (Calcutta, 1926-1927): compilație fără valoare, dar care conține un mare număr de citate din lucrări alchimice tradiționale). Despre rolul mercurului în alchimia indiană P.C. Ray, *op. cit.*, I, p. 105 din Introducere; E. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* (Berlin, 1919), p. 435; vol. II (Berlin, 1931), p. 179; Jolly, *Der Stein der Weisen* (Windisch-Festschrift, Leipzig, 1914), p. 98. Despre *sittar*-ele tamile, cf. A. Barth, *Oeuvres*, I (Paris, 1914), p. 185; J. Filliozat, *Journal Asiatique*, 1934, pp. 111-112: *sittar*-ele împart *sarakku* (substanțe, ingrediente) în *ān* și *pen-sarakku*, ingrediente masculin și feminin, grupare care reamintește binomul *yin-yang* din speculația chineză. L. Wiegner (*Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, ed. a 2-a, Hienhien, 1927, p. 395) crede că alchimistul taoist Ka-hung (*Pao-p'u-tzu*), din secolul al III-lea, a imitat tratatul *Rasaratnākara*, atribuit lui Nāgārjuna. În acest caz, *Rasaratnākara*, care era considerată ca datînd din secolul al VII-lea sau al VIII-lea (cf. Lamotte, *Traité de la Grande Vertu*, I, p. 383, nr. 1), „ar putea într-adevăr să-și aibă originea în epoca lui Nāgārjuna, budist din secolul al II-lea" (J. Filliozat, *La Doctrine classique de la médecine indienne*, p. 10). Mai există însă și posibilitatea ca alchimia tamilă să fi suferit influența chineză (cf. J. Filliozat, *Taoïsme et Yoga*, în *Dân Viêt-nam*, nr. 3, august 1949, pp. 113-120, în spec. p. 120).



Despre manuscrisele alchimice din fondul Cordier, vezi J. Filiozât, *Journal Asiatique*, 1934, pp. 156 și urm.

Starea problemelor cu privire la alchimia greco-egipteană, in R.P. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I (Paris, 1944), pp. 217 și urm.

Despre psihologia simbolismului alchimic, cf. C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie* (Zürich, 1944, ediția a 2-a, 1952); *id.*, *Die Psychologie der Uebertragung* (Zürich, 1946). Despre metafizica alchimiei, cf. J. Evola, *La tradizione hermetica* (Bari, 1931).

#### Nota VII. 4 : Alchimia chineză

Traducerile textelor alchimice și starea problemelor vor fi găsite în următoarele lucrări: E. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, vol. I, pp. 449-461; vol. II, pp. 65-66; O. Johnson, *A Study of Chinese Alchemy* (Shanghai, 1928); A. Waley, *Notes on Chinese Alchemy* (*Bull. Orient. School of London*, VI, 1930, pp. 1-24); W.A. Martin, *The Lore of Cathay or the Intellect of China* (New York, 1901), p. 41-71; A. Forke, *The World Conception of the Chinese* (London, 1925), pp. 227-300; Mircea Eliade, *Alchimia asiatică* (București, 1935), p. 9-44; Dr. Tenney L. Davis și Lu-Ch'iang Wu, *Chinese Alchemy* (*The Scientific Monthly*, New York, 1930, vol. XXXI, p. 225-235); *id.*, *Tao Hung Ching* (*Journal of Chemical Education*, 1932, vol. 9, p. 859-862); Lu-Ch'iang Wu și Tenney L. Davis, *An Ancient Chinese treatise on alchemy entitled Ts'an Tung Ch'i, written by Wei Po-Yang about 142 A.D.* (*Isis*, 1932, vol. 18, pp. 210-289); B. Laufer, Raport de Johnson, *Isis*, 1929, vol. 12, pp. 330-332; J.R. Partington, *Nature*, 1927, vol. 119, p. 11; vol. 120, p. 158; vol. 128, 1931, pp. 1074-1075; B.F. Read, *Nature*, vol. 12, 1927, pp. 877-878; Masumi Chikashige, *Oriental Alchemy* (Tokyo, 1936); W.H. Barnes, *Possible Reference to Chinese Alchemy in the Fourth or Third Century B.C.* (*The China Journal*, vol. 23, 1935, pp. 75-79); T.L. Davis, *The Dualistic Cosmology and Its Relation to the Background of Chinese and of European Chemistry* (*Isis*, vol. 35, 1936, pp. 334 și urm.); William H. Barnes și H.B. Yuen, *T'ao, the Recluse (A.D. 452-536), Chinese Alchemist* (*Ambix*, vol. 2, 1946, pp. 138-147); Homer H. Dubs, *The Beginnings of Alchemy* (*Isis*, vol. 38, 1947, pp. 62-86).

Despre Ko Hung (Pao P'u Tzu) vezi: P. Wiegner, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine* (ed. a 2-a, Hienhien, 1922), pp. 385-406; A. Forke, *Ko Hung, der Philosoph und Alchemist* (*Archiv f. Geschichte der Philosophie*, vol. 41, 1932, pp. 115-127); Johnson, *op. cit.*, pp. 133-134; T.L. Davis, *Ko Hung, (Pao P'u Tzu), Chinese Alchemist of the Fourth Century* (*Journal of Chemical Education*, vol. 11, 1934, pp. 517-520); Lu-Ch'iang Wu și T.L. Davis, *Ko Hung on the Yellow and the White* (*Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 70, 1935, pp. 221-284); acest ultim articol conține traducerea capitolelor IV și VI din tratatul lui Ko Hung; capitolele I-III sint traduse de Eugen Feifel, *Monumenta Serica*, vol. 6, 1941, pp. 113-211 (vezi *ibid.*

vol. 9, 1944, o nouă traducere a capitolului IV, tot de Feifel), iar capitolele VII și VIII de T. L. Davis și K. F. Chen, în studiul lor *The Inner Chapters of Pao-pu-tzu (Proceedings Am. Acad. of. Arts and Sciences, vol. 74, 1940-42, pp. 287-325)*.

H.H. Dubs crede că originea alchimiei trebuie căutată în China secolului al IV-lea î.H. După acest autor, alchimia nu putea lua naștere decît într-o civilizație în care aurul era puțin cunoscut și se ignorau metodele de dozaj ale cantității de metal pur; or, în Mesopotamia aceste metode erau răspîndite încă din secolul al XIV-lea î.H. ceea ce face puțin probabilă originea mediteraneană a alchimiei (Dubs, pp. 80 și urm.). Accastă opinie nu pare însă să fi fost acceptată de către istoricii alchimiei (vezi F. Sherwood Taylor, *The Alchemist*, New York, 1949, p. 75). Dubs crede că alchimia a pătruns în Occident prin călătorii chinezi (op. cit., p. 84). Cu toate acestea, nu este exclus ca alchimia „științifică” să reprezinte în China o influență străină (cf. Laufer, *Isis*, 1929, pp. 330-331). Se știe că An Shih-Kao, faimosul traducător part al scrierilor budiste, care în secolul al II-lea a petrecut o perioadă în China, cunoștea bine magia și astrologia iraniene (H. Maspéro, *Communautés et moines bouddhistes chinois aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 1910, p. 222 și urm.; Prabodh Chandra Bagchi, *Le Canon Bouddhique en Chine: Les traducteurs et les traductions*, vol. I, Paris, 1927, pp. 8, 23; P. Pelliot, *T'oung Pao*, vol. 19, 1919, pp. 64 și urm.). Nu știm totuși dacă el cunoștea și alchimia (Walcy, *Notes*, p. 23). Astrologia chineză a fost influențată de către astrologia indiană (L. de Saussure, *Les origines de l'astronomie chinoise*, Paris, 1930, *passim*). Relațiile comerciale și culturale dintre China și Iran sînt de altfel destul de vechi (cf. B. Laufer, *Sino-Iranica*, Chicago, Field Museum, 1919, pp. 189 și urm.). Rolul regatului part în comerțul sino-roman a fost bine pus în evidență, după sursele chineze, de F. Hirth, *China and the Roman Orient* (Shanghai, 1885), p. 42, 70, 173, 174. Pentru rolul arabilor, vezi Hirth și W.W. Rockhill, *Chan Ju Kua; His Work on the Chinese and Arab Trade... entitled Chu-fan-chi* (Petersburg, 1911), pp. 2-15. Vezi și cartea noastră, *Alchimia asiatică*, pp. 42-44. Despre pătrunderea ideilor mediteraneene în China, cf. Dubs, op. cit., pp. 82-83, notele 122-123.

#### Nota VII, 5 : Metalurgie și alchimie

Am studiat în altă parte raporturile dintre șamani și fierari, cf. *Le Chamanisme*, pp. 408 și urm. Tradițiile mitologice chineze solidarizează pe întemeietorii de dinastii cu „secretele” metalurgice; vezi Marcel Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne* (Paris, 1926), vol. II, pp. 609 și urm. și *passim*. Cuptoarele pentru topirea metalelor erau asimilate cu principiile cosmice: Yu pune cinci cuptoare în legătură cu yang și patru în legătură cu yin, căci chinezii distingeau metale masculine și feminine; Granet, op. cit., p. 496; F. de Mély, *L'alchimie chez les Chinois (Journal Asiatique, 1895, pp. 314-340; articol de consultat cu prudență)*, pp. 330 și urm. Cuptoarele deveniră un fel de judecători, prin sim-

plul fapt că în ele se îndeplinea o operațiune sacră; ele puteau recunoaște virtutea, iar cea mai mare pedepsă care i se putea aplica unui condamnat era să fie fiert într-un asemenea cuptor. Construirea unui cuptor era un act de virtute și trebuia făcută de un om pur care cunoștea „riturile artei” (Granet, *op. cit.*, pp. 491, 496).

*Rig Veda* (X. 72. 2) mai păstrează încă tradiția anumitor droguri vegetale (*jaratibhih osadhibhih*) pe care le posedau fierarii; cf. despre această problemă Manindra Nath Banerjee, *Iron and Steel in the Rgvedic Age* (*Indian Historical Quarterly*, vol. V, nr. 3, 1929, pp. 432-437); *id.*, *On Metals and Metallurgy in Ancient India* (*Ind. Hist. Quart.*, 1927, pp. 121-133, 793-802).

Nu vom insista asupra raporturilor, infinit de complexe, existând între Ciclopi, Dactili, Cureți, Telchini și prelucrarea metalelor; cf., R. Eisler, *Das Gainzeichen und die Queniter* (*Le Monde Oriental*, vol. 23, 1929, pp. 48-112; fierari dansatori, vrăjitori); Bengt Hemberg, *Die Kabiren* (Upssala, 1950), pp. 286 și urm.; *id.*, *Die Idaischen Daktylen* (*Eranos*, vol. 50, Upssala, 1952, pp. 41-59).

Este probabil că mineralele extrase dintr-o mină erau asimilate cu niște embrioni: cuvântul babilonian *kubu* a fost tradus de către unii autori prin „embrion”, de către alții prin „avorton”; vezi bibliografia și esențialul controverselor în cartea noastră *Forgerons et Alchimistes* (Paris, 1956), pp. 75 și urm. În orice caz, există o simetrie secretă între metalurgie și obstetrică: sacrificiul care se săvârșea uneori în preajma cuptoarelor unde se preparau mineralele seamănă cu sacrificiile obstetrice; cuptorul era asimilat cu un uter: aici „mineralele-embriion” trebuiau să-și desăvârșească creșterea, și aceasta într-un timp sensibil mai scurt decât ar fi fost nevoie dacă rămineau ascunse sub pământ. La rîndul său, alchimistul reia și întregeste opera Naturii, acționînd totodată în a se „face” pe sine: el visează să „încheie” creșterea metalelor, să le transmute în aur.

#### Nota VIII. 1 : Despre Aghorī, Kāpālīka și cultul craniilor

Vezi W. Crooke, *Aghorī* (*Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, pp. 210-213); *id.*, *Tribes and Castes of the N.W. Provinces* (1896), vol. I, pp. 26 și urm.; H. Balfour, *Life of an Aghorī Fakir* (*Journal of Anthropological Institute*, 26, 1897, pp. 340-357); H.W. Barrow, *On Aghoris and Aghorapanthis* (*Journal Anthropological Society of Bombay*, vol. III, 1893, pp. 197-251). Studiul lui Barrow, întemeiat pe documente culese de Leith, este cel mai sigur și mai bogat din toate cite au fost scrise pînă în prezent. Găsim o bibliografie completă și o abundență informație orală. Vezi și Buchanam, în Montgomery, *The History, Antiquities, Topography and Statistics of Eastern India*, vol. II (London, 1836), pp. 492 și urm. Despre aghorī la sfîrșitul secolului al XIX-lea, vezi Oman, *The Mystics, Ascetics and Saints of India* (London, 1903), pp. 164-167. Fragmente din două comentarii inedite la *Prabodha Chandrodaya* au fost publicate de Tucci, *Animadversiones Indicae*, p. 131. Ace-

lași autor reproduce o listă de 24 de Kāpālika după Sābara-Tantra; o listă identică, ce se găsește în *Gorakṣasiddhāntasamgraha*, precizează, în plus, că acești 24 de Kāpālika au fost creați de Nātha (Śiva) pentru a lupta cu cele 24 de avataruri ale lui Viṣṇu (cf. *Animadversiones Indicae*, p. 129). Despre coalescența Kāpālika-șilor cu Lokāyatika, cf. Dakshina Ranjan Shastri, *The Lokāyatikas and the Kāpālikas (Indian Hist. Quarterly, VII, 1931, pp. 125-137)*.

Pentru rolul craniilor în lamaism, cf. W.W. Rockhill, *On the use of skulls in Lamaist ceremonies (Proceedings of the American Oriental Society 1888, pp. XXIV-XXXI)*; B. Laufer, *Use of human skulls and bones in Tibet (Field Museum of Natural History, Department of Anthropology, Leaflet nr. 10, Chicago, 1923)*, care are în vedere (p. 5) o influență a tantrismului șivait. Însă influențele indiene s-au suprapus probabil peste un vechi fond de credințe locale, căci craniile joacă un rol religios și dinvatoriu în șamanismul siberian; cf. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 223, 383 și urm. etc. Despre relațiile protoistorice dintre cultul craniilor și ideea reînnoirii vieții cosmice, în China și Indonezia, cf. Carl Hentze, *Zur ursprüngliche Bedeutung des chinesischen Zeichens t'ou = Kopf (Anthropos, vol. 45, 1950, pp. 801-820)*.

Pentru cultul craniilor în India occidentală și regiunile limitrofe, vezi R. Heine-Geldern, *Kopffjagd und Menschenopfer in Assam und Birma (Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, vol. 47, 1917, pp. 1-65)*; *id.*, *Mutterrecht und Kopffjagd im westlichen Hinterindien (ibid., vol. 51, 1921, pp. 106-140)*; W. Schmidt, *Mutterrecht und Kopffjagd im Westlichen Hinterindien (Anthropos, vol. 14-15, 1919-1920, pp. 1138-1146)*.

Pentru sacrificiile umane oferite lui Śiva și Kālī, în Kāmarūpa (Assam), țară tantrică prin excelență, cf. E.A. Gait, *Human Sacrifices in Ancient Assam (Journal of Asiatic Society of Bengal, vol. 67, 1898, pp. 56-65)*; W. Koppers, *Probleme der indischen Religionsgeschichte (Anthropos, 1940-41), pp. 761-814)*, pp. 775 și urm.

#### Nota VIII, 2 : Despre „orgiile” Vallabhācārya-șilor

Despre *rāsamaṇḍalī* (literal „cercuri de joc”), degenerând adesea în orgii, cf. Wilson, *Sketch of the Religious Sects of the Hindus*, ed. II, p. 119; Growse, *Mathura* (ed. III, Allahabad, 1883), pp. 283, 295 etc.; Carpenter, *Theism in Medieval India*, pp. 443 și urm.; Bhandarkar, *Vaishnavism*, p. 76; Farquhar, *Outline*, pp. 312 și urm.; H. von Glasenapp, *Die Lehre Vallabhācāryas (Zeit. f. Iranistik u. Indianistik, Bd. 9, 1934, pp. 268-330)*.

Excesele erotice ale „Māhārājahilor” practicînd *rās-maṇḍalī* pînă la turpitudinea patologică, au fost denunțate de un violent pamflet, *History of the Sect of Māhārājas, or Vallabhācāryas, in Western India* (London, 1865), și de aici și-au extras informațiile toți autorii posteriori. Orgii similare aveau loc în mediile șaktice și tantrice din regiunile himalayene, mai ales la Garhwal; era *colī-mārg* (*colī* = sutien), numită astfel deoarece



se primea ca parteneră de rit femeia al cărei sutien fusese tras la sorți (Ward, Wilson și Aitkinson, citați de Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpḥaṭa Yogis*, pp. 173 și urm.). Este interesant de remarcat că Fryers descrie niște orgii care se asemănau cu acelea ale vāmācārī-ilor, punindu-le pe seama perșilor din India (cf. *A New Account of East India and Persia*, ediția W. Crooke, vol. I, 1912, p. 294; vol. II, p. 255). Despre orgiile sacre din Persia musulmană, vezi S.G. Benjamin, *Persia and the Persians* (London, 1883), p. 353-355; C.J. Wills, *In the Land of the Lion and Sun, or Modern Persia* (London, 1891), p. 154, 339 etc. Găsim practici similare în *Chirāgh-Kush*, „stingerea lămpilor”; cf. N. Elias, E.D. Ross, *A History of the Moghuls of Central Asia* (London, 1898), p. 218, nota. Westermarck (*History of Human Marriage* pp. 51 și urm.) și după el Crooke (Fryers, vol. II, p. 255, nota I), sînt înclinați să constate autenticitatea acestor mărturii.

Totuși, după cîte știm despre sectele rusești (K.K. Grass, *Die russischen Sekten*, 2 vol., Leipzig, 1907-1909; discuție în R. Hertz, *Mélanges de Sociologie religieuse et de Folklore*, Paris, 1928, pp. 229 și urm.) precum și despre sectele inochentiștilor din Basarabia, asemenea orgii sacre nu sînt cituși de puțin improbabile.

#### Nota VIII, 3 : Gorakhnāth, Matsyendranāth și cei 84 de siddha

Pentru Gorakhnāth și yoginii Kānpḥaṭa, vezi Dalpatrām Prānjivan Khakhar, *History of the Kānpḥātas of Kachh* (*Indian Antiquary*, vol. VII, 1878, pp. 47-53); G.S. Leonard, *Notes on the Kānpḥāṭāyogis* (*Ind. Antiquary*, vol. VII, 1878, pp. 298-300); W. Crooke, *The Tribes and Castes of North Western Provinces and Oudh*, vol. III (Calcutta, 1896), pp. 153-159; L.P. Tessitori, în „*Encyclopaedia of Religions and Ethics*”, vol. XII, pp. 833-835; Mohan Singh, *Gorakhnāth and Medieval Hindu Mysticism* (Lahore, 1937); George W. Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpḥaṭa Yogis* (Calcutta-Oxford, 1938); Shashibhusan Dasgupta, *Obscure Religious Cults* (Calcutta, 1946), pp. 219-287, 442-460. Despre cultul lui Gorakhnāth în Bengal, vezi S.C. Mitra, *On the Cult of Gorakhnāth in Eastern Bengal* (*Journ. Dep. Letters*, Calcutta University, 1926, pp. 16-21). Zeul este protectorul vacilor: cf. de asemenea S.C. Mitra, *On the Cult of Gorakhnāth in the District of Rangpur in N. Bengal* (*Journ. Anthr. Soc. Bombay*, vol. XIV, 1927, Nr. I, pp. 1-5); Geo W. Briggs, *The Chamars* (Madras, 1920), pp. 149 și urm.

Pentru Matsyendranātha, cf. Tucci, *Animadversiones Indicae*, pp. 133 și urm.; Sylvain Lévi, *Le Népal*, pp. 347 și urm.; P.C. Bagghi, *Kaulajñāna nirṇaya and some other minor texts of the school of Matsyendranātha* (Calcutta, 1934), pp. 8-32 din Introducere; S.B. Dasgupta, *Obscure Cults*, pp. 442 și urm.

Pentru cei 84 de siddha, vezi Albert Grünwedel, *Die Geschichten der vierundachtzig Zauber (mahasiddhas), aus dem tibetischen übersezt* (*Baessler-Archiv*, vol. V, Leipzig, 1916, pp. 137-228); Guru Udhil (pp.

205-206); *Indrapāla și Lui-pa* (pp. 215-216); *Guru Luipa* (143 și urm.); *Lilapada* (144); *Virupa* (pp. 145-147); *Dombi* (pp. 147-148); *Gorakhnāth* (pp. 153-154); *Capari* (pp. 201-202); *Vyāli* (pp. 221-222); Karuni și Nāgārjuna (pp. 165-167) etc. Cf. Tucci, *Animadversiones Indicae*, p. 138; Waddel, *Lamaism*, p. 42; S. Lévi, *Un nouveau document sur le bouddhisme de basse époque dans l'Inde* (*Bull. School Orient. Stud.*, 1931, vol. VI, pp. 417-429; despre Nāgārjuna, pp. 420-421); Rāhula Sāṅkrtyāyana, *Recherches bouddhiques* (*Journal Asiatique*, 1934, pp. 195-230); Baggchi, *Kaulajñāna-nimaya*, pp. 20 și urm.; Briggs, *Gorakhnāth*, pp. 136 și urm.; S.B. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, pp. 232 și urm.; V.V. Raman Sastri, *The Doctrinal Culture and Tradition of the Siddhas* (*Cultural Heritage of India, Sri Ramakrishna Centenary Volume*, vol. II, pp. 303-319); S.K. De, *Buddhist Tantric Literature in Bengal*, pp. 15 și urm. (Kukkuripāda, Lui-pā, Matsyendranāth, Gorakhnāth, Kanhu-pā etc.). Despre raporturile cu alchimia, vezi mai sus, p. 240.

#### Nota VIII. 4 : Îngroparea asceților

Obiceiul de a-i îngropa pe asceți și yogini, în loc de a le arde cadavrele, este destul de vechi în India; cf. A.B. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, p. 417, nr. 3 *Vaikhānasasāsmartasūtra* (V, 8) menționează riturile funerare ale yoginilor și ale *yati*-lor – ale căror cadavre sînt înhumate în apropierea cursului unei ape – și ale *sannyasi*-nilor (X, 8). Era firesc să nu fie date focului trupurile celor care dobîndiseră eliberarea, al căror suflet era deja identificat cu Dumnezeu. Asceții erau îngropați în poziție de meditație, iar pe mormintele lor se ridicau *līnga*. Multe din aceste morminte au devenit mai tirziu temple. W. Simpson a sperat să găscască în acest obicei originea arhitecturii religioase indiene (cf. *Some Suggestions of Origin in Indian Architecture, Journal of Royal Asiatic Society*, 1888, pp. 49-71). „Trupurile călugărilor, spre deosebire de cele ale altor hinduși, sînt îngropate, iar cimitirul (minăstirii) conține circa 200 de morminte. Trupul este îngropat în poziția așezat, iar în cazul simplilor novici, o ridicătură de cărămidă de trei sau patru picioare înălțime ajunge pentru acoperirea mormintului. Pentru călugări mai de seamă este necesar un templu: în interiorul acestuia și imediat deasupra cadavrului se așază obligatoriu un *līngam*. Se pare că pînă și pentru novici *līngam*-ul era considerat ca necesar... Între Gayā și Buddha Gayā se găsesc mai multe minăstiri de *sannyasini* hinduși, și peste tot mormintele sînt la fel” (*op. cit.*, p. 56).

Asceții sînt îngropați așezați sau în postura yogică, cea care i-a condus către eliberare. Identificarea lor cu Śiva este atestată de *līngam*-ul ridicat pe mormintele lor. Cf. și *Archaeological Survey of India, Southern Circle*, 1911-1912, p. 5; „*sannyasinii* nu sînt arși, ci îngropați, și se construiește un altar cu *līngam* pentru marcarea locului”; *ibid.* 1915-1916, p. 34: „în cazul *sannyasinilor* [...] o platformă de zidărie este înălțată uneori pe amplasamentul mormintului lor [...], iar un *līngam* de piatră este pus ca pentru a proclama lumii că trupul îngropat dede-

subt a ajuns la forma sacră de Śiva-liṅga" (A. Coomaraswamy, *Journal Americ. Orient. Soc.* 1918, p. 264).

În unele locuri, craniul yoginului este spart pentru a se permite „sufletului și suflului” să iasă. Oman descrie în felul următor ceremonia la care asistase în provincia Madras: „corpul lui *saddhu* a fost pus în mormînt în poziția așezat, deasupra sa a fost îngrămădită o anumită cantitate de sare și s-a acoperit cu pămînt. Pe urmă, de creștetul raș al capului său, încă vizibil, s-au spart numeroase nuci de cocos pentru a-i sparge craniul și a permite sufletului prizonier să plece. Fragmentele de nuci de cocos care fuseseră folosite pentru eliberarea sufletului celui mort erau foarte căutate de către cei de față” (Oman, *Mystics and Ascetics*, p. 157; cf. și Abbé Dubois, *Moeurs*, partea a II-a, cap. 36). Zdrobirea craniului este un obicei funerar care se întîlnește și în alte părți. În Malaezia se consideră că sufletul părăsește trupul prin creștetul capului. Amintim că *hala*, tămăduitorul la semangi, este îngropat cu capul ieșind din mormînt; cf. Paul Schebesta, *Les Pygmées* (trad. fr., Paris, 1940), p. 154.

#### Nota VIII, 5 : Yogini și fachiri

Ar fi interesant de urmărit primele informații care au pătruns în Europa despre yogini și „miracolele” fachirice. Garbe evidențiază citeva (*Sāṃkhya und Yoga*, p. 47-48). Cf. și Ueber den willkürlichen Scheintod indischer Fakirs, în *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, Berlin, 1903, pp. 199 și urm. Pasajul din cartea lui Honigberger, *Thirty-five years in the East* (London, 1852) despre yoginul Haridas care s-a îngropat timp de 40 de zile, este reprodus în apendice la *An Introduction to the Yoga Philosophy* (ed. a 2-a, Allahabad, 1925, pp. 64-70) de Rai Bahadur Srisa Chandra Vidyarnava. Wilson (*Sketch of the Religious Sects of the Hindus*, Calcutta, 1846, p. 133, nota) relatează, după *Asiatic Monthly Journal* (martie, 1829), povestea unui yogin care putea rămîne suspendat în aer un timp considerabil (12-40 de minute). El accepta să repete oriunde această performanță „nu pentru bani, ci cu amabilitate”. Același yogin putea să rămînă mai multe ore sub apă. „El refuza să explice cum făcea aceasta, mulțumindu-se să spună că, la el, este o obișnuință.” Monnier-Williams (cf. *Indian Antiquary*, oct. 1878, t. VIII, p. 265) povestește citeva cazuri de miracole yogice despre care a auzit vorbindu-se sau pe care le-a văzut el însuși. Despre „rope trick” există o bibliografie abundentă: cf. R. Schmidt, *Fakire und Fakirtum* (Berlin, 1921), pp. 167 și urm.; Massignon, *Al Hallaj*, vol. I, pp. 80 și urm. („rope trick” în legendele hagiografice musulmane); Yule-Cordier, *The Book of Ser Marco Polo* (Londres, 1921), I, pp. 318 și urm.; Hayes O'Grady, *Silva Gadelica* (London, 1892), p. 321 („miracolul frînghiei” atribuit lui Manannan Mac Lir, zeu marin). Oman (*Mystics and Ascetics*, pp. 183-184) citează după *Civil and Military Gazette* (Lahore, mai 1895) cazul unui yogin care se îngroa-

pă și reînvie după zece zile, dând o perfectă descriere a Cerului. Levitația, incombustibilitatea corpului și alte miracole fahirice sînt cunoscute de altminteri și în alte zone geografice (Cf. Leroy, *La Lévitacion*, Paris, 1928; *id.*, *Les hommes-salamandres*, Paris, 1931).

Descrieri ale yoginilor și ale asceților tantrici se întilnesc în relatările călătorilor arabi, persani și chinezi. „Se remarcă în India o populație cunoscută sub numele de *baykardji*. Acești oameni umblă goi, iar părul le acoperă trupul și părțile naturale; ei își lasă unghiile să crească, astfel încît să formeze un fel de cuie; nu îndepărtează decît bucățile care se rup. Trăiesc precum călugării rătăcitori; fiecare dintre ei poartă la gît un fir de care este agățat un craniu omenesc...” (Abu-Zeyd-Al-Hassan de Suraf, trad. Reinaud, *Relation de voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et en Chine*, tome I, Paris, 1845, pp. 133-134; alte descrieri în Reinaud, *Mémoire sur l'Inde antérieurement au milieu du XI<sup>e</sup> siècle d'après les écrivains arabes, persans et chinois*, în *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, vol. 18, pp. 1-399, Paris, 1849). Ma Huan, în descrierea sa a Cochinelui, vorbește despre „*choki* (yogini) care duc o viață la fel de austeră ca și taoiștii din China, dar sînt căsătoriți” (Geo. Phillips, *Calicut and Aden, Journal of Royal Asiatic Society*, aprilie 1896, p. 343). Tot despre yoginii din Cochinchina, vezi W.W. Rockhill, *Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the Coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century*, Part IV (*T'oung Pao*, 1915, vol. XVI, pp. 450-451), unde găsim menționate textele lui Ibn Batuta, Nicolo di Conti și Duarte Barbosa despre yoginii din Malabar. Alte descrieri în Fryer, *A New Account of East India and Persia* (ediția W. Crooke, 1912 etc.), vol. I, p. 138, vol. II, p. 35 (un ascet purtînd un inel de aur pe membrum virile), II, p. 77 (despre lingayați), II, p. 104.

Nu trebuie pierdut din vedere faptul că yoginii și sādhdhu au contribuit la unificarea spirituală a Indiei, prin peregrinările lor de-a lungul și de-a latul țării, prin așezămintele și locurile lor sfinte. Deși împărțiți în nenumărate secte, tehnicile lor ascetice și itinerarele mistice difereau foarte puțin între ele. Ordinele religioase indiene au fost „militarizate” în cursul Evului Mediu. India a cunoscut și ea ordinele de cavaleri-asceti, organizații probabil în vederea apărării călugărilor împotriva musulmanilor. Cu timpul, aceste ordine „militarizate” s-au transformat în unele regiuni în adevărate bande care terorizau satele. Doinația britanică le-a suprimat și dezarmat: totuși, mai găsim încă și astăzi în unele temple armele acestor „ordine militare”, iar la *Kumbh-Mela sannyasini* poartă în procesiune lănci de lemn, embleme ale armelor de odinioară. Cf. J.N. Farquhar, *The Fighting Ascetics of India* (*Bulletin of John Ryland's Library*, Manchester, 1925); *id.*, *The Organisation of the Sannyasis of Vedānta* (*Journal of the Royal Asiatic Society*, iulie, 1924). Numeroase documente inedite despre activitatea „cavalerilor-asceti” în secolul al XVIII-lea au fost publicate de către Rai Sahib Jamini Mohan Ghosh, *Sannyasi and Fakir Raiders in Bengal* (Calcutta, 1930).



*Nota VIII. 6 : Despre budismul tîrziu și „cripto-budism”*

Mahopādhyaya Haraprasad Shastri atrage atenția, printre primii, asupra budismului din epoca tîrzie; cf. un rezumat al operei sale și bibliografia lucrărilor sale în articolul pe care i l-a consacrat Narendra Nath Law, *Indian Historical Quarterly*, IX, 1933, pp. 307-414 (mai ales pp. 356-396). Vom evidenția în primul rînd lucrările sale: *Buddhism in Bengal since the Muhamnadan Conquest* (*Journal Asiat. Soc. Bengal*, 1895, partea I, mai ales pp. 57 și urm.) și *The Discovery of Living Buddhism in Bengal*. Materiale bogate (îndeosebi importante extrase din *Sūnya Purāṇa*) în cartea lui Nagendra Nath Vasu, *The Modern Buddhism and its followers in Orissa* (Calcutta, 1911): supraviețuiri ale *sūnya* și *dharma* (pp. 45 și urm.), cultul *dharmeri*, pp. 14, 21, 111 etc. Vezi și Maheswar Neog, *The Worship of Dharma in Assam* (*Journal Asiatic Society Bengal*, 1951, pp. 219-224). Putem urmări supraviețuirea budismului popular în Bengal și în provincia Orissa prin construcțiile de *stūpa* și *caitya* care au continuat să fie ridicate pînă în vremurile recente; Vasu, pp. 139 și urm.; cf. și Ramprasad Chanda, *Bhanja Dynasty of Mayurbhanj and their ancient Capital Khiching* (Mayurbhani, 1929; rapoartele săpăturilor arheologice 1922-1925). Despre budismul decadent, cf. Benoy Kumar Sarkar, *The Folk-Element in Hindu Culture* (London, 1917), pp. 169, 181 și urm. etc; P.C. Bagchi, *Decline of Buddhism in India and its causes* (*Sir Asutosh Mookerjee Silver Jubilee Volume*, Calcutta, 1925, vol. III, pp. 405-421). *Sūnya-Purāṇa* a fost editată de N.N. Vasu (ediția Parisat); o nouă ediție a fost dată de Charuchandra Banerjee, cu studii importante aparținînd lui M. Shahidullah, Basant Kumar Chatterjee și Charuchandra Banerjee. Despre cultul *Dharmeri*, cf. S.B. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, pp. 297-358, 461-478.

Despre înrădăcinarea cripto-budismului în mediile populare, cf. S.C. Mirra, *The Cult of the Tortoise-shaped deities of Midnapur and Bankura in Western Bengal*, în *Some curious cults of Bengal* (*Journal Anthropological Society Bombay*, vol. XI, nr. 5), pp. 446-454.

Despre budismul tîrziu (secolul al XIV-lea) atestat de călătoriile unui preot indian, Dhyāna Ghadra, în alte provincii decît Bengal și Orissa (Madras, Punjab, Coromandel etc.), cf. Arthur Waley, *New Light on Buddhism in Medieval India* (*Mémoires chinois et bouddhiques*, I, 1932, pp. 355-376).

*Nota VIII. 7 : Yoginī, dākīnī, yakṣa, Durgā*

Despre influența cultelor aborigene și exotice asupra tantrismului, vezi; G. Tucci, *Tracce di culto lunare in India* (*Rivista di Studi Orientali*, XII, 1929-1930, pp. 419-427), p. 423, n. 1; *id.*, *Animadversiones Indicae*, pp. 156 și urm.; P.C. Bagchi, *On foreign element in the Tantra* (*Ind. Hist. Quart.*, VII, 1931, pp. 1-16, reprodus în *Studies in the Tantra*, pp. 45-60); despre eventualele influențe iraniene asupra iconografiei budiste,

cf. A. Grünwedel. *Alt-kutscha. Archäologische und religionsgeschichtliche Forschungen an Temara-Gemälde aus buddhistischen Höhlen der ersten acht Jahrhunderte nach Christi Geburt* (Preuss. Turfan-Exped., Berlin, 1920), partea I, pp. 54 și urm.

Despre cultele vegetației în India, vezi bogatele materiale din J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, 3 vol. (Zürich-Leipzig, 1937) și Odette Viennot, *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne* (Paris, 1954). Despre Durgā, cf. și Pratāpachandra Ghosa, *Durgā Pūjā* (Calcutta, 1841); E.A. Payne, *The Saktas. An introductory and comparative study* (Calcutta-Oxford, *Religious Life of India Series*); Sten Konow, *A European parallel to the Durgā Pūjā* (*Journal Asiat. Soc. Bengal*) 1925, pp. 315-324); W. Koppers, *Probleme der indischen Religionsgeschichte, passim*. Despre relațiile dintre tantrism și vrăjitoria feminină, cf. S.N. Roy, *The witches of Orissa* (*Journal Anthropol. Soc. Bombay*, XIV, 1929, pp. 185-200) și W. Koppers, *op. cit.*, pp. 783 și urm. Despre yakṣa, yakṣiṇī, dākiṇī: N. Péri, *Hārīti, la Mère-de-demons* (*Bull. École Française Extr.-Orient*, XVII, 1917, nr. 3, pp. 1-102, în spec. pp. 38 și urm.; 81 și urm. – cultul tantric, magie inferioară etc.; vezi și Jean Filliozat, *Étude de démonologie indienne: le Kumāratantra de Rāvana*, Paris, 1937, și articolul nostru: *Notes de démonologie*, *Zalmoxis*, I, 1938, pp. 197-203); Ananda K. Coomaraswamy, *Yakṣas*, I-II (*Smithsonian Miscellaneous Collection*, Washington, 1928, 1929); M. Linossier, *Les peintures tibétaines de la collection Loo* (*Mélanges Linossier*, 1932, vol. I, pp. 1-97, în spec. 53 și urm.); Jitendra Nath Banerjea, *Some Folk Goddesses of Ancient and Mediaeval India* (*Ind. Hist. Quart.*, XIV, 1938, pp. 101-109); M. Lalou și J. Przyluski, *Yakṣa et Gandharva dans le Mahāsamayasūtranta* (*Harvard Journal of Asiatic Studies*, III, 1938, pp. 40-46); Joseph Masson, *La religion populaire dans le Canon pāli* (Louvain, 1942), pp. 126-131; Charles Autran, *L'Épopée hindoue* (Paris, 1946), pp. 170-190.

Despre motivul „femeia și arborele”: J.Ph. Vogel, *The Woman and Tree or śālabharṅikā in Indian Literature and Art* (*Acta Orientalia*, VII, 1929, pp. 201-231); despre yakṣele protectoare ale stânelor, cf. Ramaprasad Chanda, *Mediaeval Sculpture in Eastern India* (*Journal Depart. Letters*, Calcutta University, vol. III, 1920, pp. 225-246), p. 236.

Despre caitya: V.R. Ramchandra Dikshitar, *Origin and Early History of Caityas* (*Ind. Hist. Quart.*, XIV, 1938, pp. 440-451); în India meridională: K.R. Subramanian, *Buddhist Remains in Andhra* (Madras, 1932), pp. 24 și urm.; N. Venkata Ramanayya, *An Essay on the origin of the South Indian Temple* (Madras, 1930), pp. 53 și urm.; în Tibet: Giuseppe Tucci, *Mc'od Rten e Ts'a Ts'a nel Tibet indiano ed occidentale* (*Indo-Tibetica*, I, Roma, 1932), pp. 24 și urm.

Despre yakṣa și yakṣiṇī în iconografia jaina, vezi J. Burges, *Digambara Jaina Iconography* (*Indian Antiquary*, dec. 1903, pp. 459-464), p. 464.

Despre pūtha, vezi Dines Chandra Sirkar, *The Sākta pūthas* (*Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*, XIV, nr. 1, 1948, pp. 1-108).

*Nota VIII, 8.: Aportul dravidian*

S-au explicat de curînd transformările limbii indo-ariene datorate influenței dravidienei; vezi, de ex., R. Caldwell, *A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages* (ed. a 3-a, London, 1913); Sten Konow, *Linguistic Survey of India*, vol. IV, pp. 278 și urm., cf. S.K.Chatterji, *The Origin and Development of the Bengali Language* (Calcutta, 1926), I, pp. 174 și urm. Caldwell susținea în principal că flexiunea sanscritei și apariția cerebralelor se explică prin dravidiană, dar tendința către cerebralizare există deja în indo-iraniană; cf. Jules Bloch, *Sanskrit et dravidien* (*Bull. Soc. de Linguistique de Paris*, XXV, 1924, pp. 1-24; trad. engleză în P.C. Bagghi, *Pre-Aryan and pre-Dravidian in India*, Calcutta, 1929, pp. 35-59); *id.*, *Some Problems of Indo-Aryan Philology*, (*Bull. London School Oriental Studies*, V, 1930, pp. 719-756), pp. 730-744; *id.*, *L'Indo-Aryen, du Vêda aux temps modernes* (Paris, 1934), pp. 321-331. Fenomenul cerebralizării este cunoscut și în limbile mușda; cf. J. Bloch, *Some Problems*, pp. 731-732, J. Przyhuski, *Un ancien peuple de Penjab: les Udumbara*, *Journal Asiatique*, 1926 (trad. Bagghi, *Pre-Aryan and Pre-Dravidian*, p. 156). Cît despre influențele aborigene asupra sanscritei, Jules Bloch are în vedere mai curînd influențele mușda, în special în ceea ce privește vocabularul (vezi Nota VIII, 10).

Au fost propuse apropieri între dravidiană și etruscă, dravidiană și uraliană; cf. Schrader, *Dravidisch und Uralisch* (*Zeitschrift f. Iranistik u. Indianistik*, III, 81 și urm.); T. Burrow, *Dravidian Studies*, IV: *The Body in Dravidian and Uralian* (*Bull. London. School Orient. Studies*, XI, 1944, pp. 328-356).

Despre antropologia și etnologia dravidienei, cf. G. Montadon, *La Race, les Races* (Paris, 1933), pp. 174-177; *id.*, *Traité d'Ethnologie culturelle* (Paris, 1934), pp. 180 și urm., A.L. Kroeber, *Anthropology* (1923), pp. 470 și urm.

Pentru viața religioasă a populațiilor dravidiene și pentru *grāmadevatā*, materiale și bibliografie se vor găsi în G. Oppert, *On the original inhabitants of Bharatavarsa or India* (Westminster, 1893); W.T. Elmore, *Dravidian Gods in Modern Hinduism* (New York, 1913); H. Whitehead, *The Village Gods of South India* (ed. a 2-a, Madras, 1921). Cf. și S. Ch. Roy, *Oraon Religion and Customs* (Ranchi, 1928); J.S. Chandler, *Names of God in the Tamil Language which Denote His Oneness* (*Journal Americ. Orient. Soc.*, vol. 45, 1925, pp. 115-118); O.R. von Ehrenfels, *Traces of a Matriarchal Civilization among the Kolli Mahāyālis* (*Journal Royal Asiat. Soc. Bengal*, IX, 1943, pp. 29-82).

Aportul religiozității dravidiene la hinduism a fost considerabil: vom ezita cu toate acestea în a-l urma pe un G.W. Brown (*The Sources of Indian Philosophical Ideas*, în *Studies in Honour of Maurice Bloomfield*, Oxford, 1920, pp. 75-88) atunci cînd el revendică o origine dravidiană pentru toate marile intuiții și noțiuni fundamentale ale gândirii indiene:

Despre *pūjā*, vezi: Jarl Charpentier, *The Meaning and Etymology of Pūjā* (*Indian Antiquary*, 1927, pp. 93-99, 130-136; în germană, în *Fest*

gabe H. Jacobi, 1926, pp. 276-297); J. Przyluski, *Totémisme et végétalisme dans l'Inde (Revue Hist. d. Religions, 1927, pp. 347-364)*.

*Grāmādevatā* pot lua orice formă: *Grāmādevatāprattiṣṭhā* menționează printre nenumăratele „forme” craniul lui Brahmā, capul lui Viṣṇu, craniul lui Renukā, fața lui Draupadī, corpul lui Sītā, Pramātha (cortejiul care îl urmează pe Śiva), Pāriṣada (însoțitorii lui Viṣṇu), demonii de tot felul, *yoginī*, diversele tipuri de idoli ai lui Śakti în lemn, piatră sau argilă etc. (Oppert, *op. cit.*, p. 455).

### Nota VIII, 9 : Șerpi, dragoni, nāga

Despre cultul și simbolismul șarpelui, vezi: J.Ph. Vogel, *Serpent Worship in Ancient and Modern India (Acta Orientalia, II, 1924, pp. 279-312)*, în special pp. 305 și urm. despre *nāga* în Kashmir și Punjab (cf. B.R. Beotra, *Gods and Temples in the Suket States, Journal Asiat. Soc. Bengal, 1931, pp. 165-176*, în spec. pp. 170 și urm.); J.Ph. Vogel, *Indian Serpent-Lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art (London, 1926)*, pp. 35 și urm.; M. Winternitz, *Der Sarpabali, ein altindischer Schlangencult, (Mitteil. d. anthrop. Gesell. in Wien, XVIII, 1888, pp. 25 și urm.)*. Nu vom reține ipoteza lui F. Oldham (*The Sun and the Serpent, London, 1905*), conform căreia *nāga* ar fi fost făpturi omenești despre care se credea că ar cobori din Soare. Kern a văzut, primul, că *nāga* erau în legătură cu Apela. Dragonii și șerpii sînt identificați cu „stăpînii locurilor”, cu „autohtonii”; cf. Charles Autran, *L'Épopée hindoue (Paris, 1946)*, pp. 66-169). Despre simbolismul metafizic al Șarpelui – care reprezintă modalitatea preformală a Universului, „Unul” nefragmentat care precede întreaga Creație, cf. Ananda Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn (Washington, 1938)*. *id.*, *Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci (Speculum, ianuarie 1944, pp. 1-25)*.

Singurul caz de ofiolatrie indiană cu sacrificii umane, cunoscut pînă în prezent, a fost întîlnit la Khasi din Assam: divinitatea-șarpe se numește U Thlen. Despre miturile în legătură cu U Thlen, vezi R.T. Gurdon, *The Khasis (London, 1914)*, pp. 175-178; Mrs. Rafy, *Folk-tales of the Khasi (London, 1920)*, pp. 58-64. Un caz recent de sacrificiu, datînd din 1924, este raportat de S. Ch. Mitra, *On a recent instance of the Khasi custom of offering human sacrifices to the Snake Deity (Journal Anthr. Soc. Bombay, vol. XIII, nr. 2, 1924, pp. 1-7)*, 5-6.

Despre diferitele modalități de prezentare iconografică a zeilor *nāga*, vezi Gisbert Combaz, *L'Inde et l'Orient Classique (Paris, 1937)*, pp. 56 și urm.; cf. *id.*, *Masques et Dragons en Asie (Mélanges chinois et bouddhiques VII, 1939-1945, pp. 102 și urm., Dragonul; 136 și urm., makara, în India; 172 și urm., Dragonul în China)*.

J. Przyluski, în articolul său *La Princesse à l'odeur de poisson et la Nāgī dans les traditions de l'Asie Orientale (Études Asiatiques, 1925, vol. II, pp. 265-284)*, studiază un grup de legende în care se reflectă anumite aspecte ale civilizației maritime din Sud-Est. „Idea subiacentă: una din forțele magico-religioase care-i fac pe eroi rezidă în ape [...]. Net opusă



aceleia a popoarelor continentale, indo-arieni și chinezi, ai căror zei sălășuiau pe piscurile munților și în straturile superioare ale atmosferei. În China, puterea divină și autoritatea vin de sus; împăratul este Fiul Cerului" (p. 281). O altă idee, complementară cu sacralitatea Apelor: suveranitatea aparține femeilor și se transmite prin femei. Cf. și J. Przyluski, *Dragon chinois et Nāga indien (Monumenta Serica, III, 2, 1938, pp. 602 și urm.)*. *id.*, *Le Prologue-cadre des Mille et une Nuits et le thème de svayamvara. Contribution à l'histoire des contes indiens (Journal Asiatique, 1924, pp. 101-137; urme de matriarhat în povestirile indiene, în Cambodgia, în folclorul chinez etc.)*.

Despre simbolismul acvatic, vezi cărțile noastre: *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 168 și urm.; *Images et Symboles*, pp. 164 și urm.

### Nota VIII. 10 : Muṇḍa, proto-muṇḍa

Esențialul bibliografiei pînă în 1933 va fi găsit în C. Régamey, *Bibliographie analytique des travaux relatifs aux éléments anaryens dans la civilisation et les langues de l'Inde (Bull. École Fr. Extr.-Orient, 1934, pp. 429-566)*. Punctul de pornire al tuturor cercetărilor despre muṇḍa se află în studiile lui Wilhelm Schmidt în care acesta stabilește raporturi precise între grupul lingvistic mon-khmer și limbile din Malaezia; cf. W. Schmidt, *Die Mon-khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Australasiens (Archiv für Anthropologie, N.F.V., 1906, pp. 50-109; trad. franceză de dna J. Marouzeau, Bull. Éc. Fr. Extr.-Or., VII, 1907, pp. 213-263; VIII, 1908, pp. 1-35)*. Descrierea limbilor muṇḍa, Grierson, *Linguistic Survey*, vol. IV, (1906), pp. 1-275; cf. și vol. I, *Introductory*, pp. 32-38. S.K. Chatterji, (*The Study of Kōl, Calcutta Review, 1923, pp. 455 și urm.*) preferă să numească acest grup lingvistic kola-rian (de la kōl, pronunțarea ariană a unui vechi cuvînt muṇḍa care semnifică „om”).

Despre influența limbilor și a culturilor austroasiatice asupra sanscritei și a culturii indo-europenilor, vezi: Sylvain Lévi, *Préaryen et pré-dravidien dans l'Inde (Journal Asiatique, 1923, pp. 1-57; trad. engleză de P.C. Baggchi, Pre-aryan and pre-dravidian, Calcutta, 1929, pp. 63-126)*; J. Przyluski, *De quelques noms anaryens, en indo-aryen (Mémoires de la Société de Linguistique de Paris, vol. 22, 1921, pp. 205-210)*; *id.*, *Emprunts anaryens en indo-aryen (Bulletin de la Société de Linguistique, vol. 24, pp. 118-123; scr. lāṅgala, plug. laguḍa, bāj, liṅga: rădăcină comună austroasiatică lak)*; *id.*, *Emprunts anaryens en indo-aryen (ibid., 1924, vol. 24, pp. 255-258; denumirile betelului în austroasiatică)*; *id.*, *ibid.*, vol. 25, pp. 66-75 (scr. bāna, „săgeată”, cuvinte austroasiatice de tip panah); *id.*, *ibid.*, vol. 26, pp. 98-103 (denumirea elefantului etc.); *id.*, *ibid.*, vol. 30, 1930, pp. 196-201; *id.*, *La numération vigésimale dans l'Inde (Rocznik Orientalistyczny, vol. IV, 1926, pp. 230-237)*; *id.*, *Bengali Numeration and Non-Aryan Substratum (trad. engleză în Baggchi, Pre-aryan and Pre-dravidian, pp. 25-32)*; F.B.J. Kuiper, *An Austro-Asiatic Myth in the Rig Veda (Mededelingen der koninklijke Nederlandse Akade-*

*mie van Wetenschappen*, Amsterdam, 1950, vol. 13, nr. 7, pp. 163-182; Indra și mistrețul pe care îl ucide cu o săgeată trasă printr-un munte); *id.*, *Proto-Munda Words in Sanskrit (Verhandeling der kon. Nederl. Ak. v., Wetenschappen*, vol. 51, nr. 3, Amsterdam, 1948); *id.*, *Munḍa and Indonesian (Orientalia Neerlandica*, pp. 372-401).

Cit despre migrațiile austroasiatice în India, Paul Rivet crede că „din sudul Asiei sau din Insulinde, într-o epocă extrem de îndepărtată, au pornit o serie de migrații umane care s-au răspândit în evantai prin Pacific și Oceanul Indian și care, după ce au populat toate insulele acestor două oceane, au atins la est Lumea Nouă, la nord Japonia, la vest Europa și Africa” (*Les Océaniens*, p. 250. *Journal Asiatique*, 1933, pp. 235-256). Primul val trebuie să fi fost australian, al doilea melanezian. În regiunea Bēnarēsului au fost găsite petroglife identice cu cele australiene. Utilizarea bumerangului a supraviețuit în Celebes, în sud-estul Indiei și în Gujerat (p. 236). „Sînt din ce în ce mai convinși că a existat, în tot bazinul Mediteranei și într-o parte mai mult sau mai puțin mare a Africii, un substrat oceanian, care a acționat asupra populațiilor de diverse origini care au invadat aceste regiuni în decursul vremurilor” (Paul Rivet, *Sumérien et Océanien*, Paris, 1929, p. 8). Centrul de răspîndire a fost fără îndoială Asia meridională sau Insulindele (*ibid.*, p. 9). Pentru R. Heine-Geldern, dimpotrivă, sosirea dravidienilor în India ar fi precedat-o pe aceea a austroasiaticilor: cf. *Ein Beitrag zur Chronologie des Neolithikums in Südostasiens (Festschrift W. Schmidt*, Wien, 1928, pp. 809-843; despre migrațiile munḍa, pp. 814-830); *id.*, *Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesiens (Anthropos*, vol. 27, 1932, pp. 543-619). Cf. și Dr. Tauber, *Entwicklung der Menschheit von der Ur-Australiern bis Europa auf Grund der neuesten Forschungen über die Wanderungen der Ozeanier (Zürich-Leipzig*, 1932).

Excelent studiu de stratigrafie culturală a diferitelor populații indiene în Herman Niggermeyer, *Totemismus in Vorderindiens (Anthropos*, vol. 27, 1932, pp. 407-461; 1933, pp. 579-619).

Despre influențele polintziene în India meridională, vezi: James Hornell, *The Origin and Ethnological Significance of the Indian Boat Designs (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, vol. VII, 1920, fasc. 3); *id.*, *The Boats of Ganges (ibid.*, vol. VIII, 1921, fasc. 3). Analogii Sumatra-India: H.C. Das Gupta, *A Few Types of Indian Sedentary Games (Journal Asiat. Soc. Bengal*, vol. 22, 1926, pp. 143-148, 211-214); *id.*, *On a Type of Sedentary Game Prevalent in Shahpur (ibid.*, vol. 26, 1930, pp. 411-412; *sher-bakr*, „tigru-țap”, joc atestat în Orissa, Tibet și Sumatra).

Vezi și Walter Ruben, *Ueber die Literatur der vorarischen Stämme Indiens (Deutsche Akademie d. Wissenschaften zu Berlin*, Heft 15, 1952).

### Nota VIII, 11 : Harappā și Mohenjo-Daro

Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Culture*, 3 vol. (London, 1931, în colaborare); E. Mackay, *The Indus Civilization* (London, 1935; trad. fr., Paris, 1936); M.S. Vats, *Excavations at Harappā* (1940);

Heinz Mode, *Indische Frühkulturen und ihre Beziehungen zum Westen* (Basel, 1944; pp. 165-171, bibliografie); H. Heras, *More about Mohenjo-Daro* (*New Indian Antiquary*, I, 1939, pp. 637-641); Fr. Gelpke, *Induskultur und Hinduismus. Vorarische Elemente der indischen Kultur* (*Ostasiatische Zeitschrift*, N.F., XVII, 1941, pp. 201-205); V. Goloubèv, *Essais sur l'art de l'Indus. I: L'homme au châte de Mohenjo-Daro* (*Bull. Éc. Fr. Extr.-Orient*, vol. 38, 1938 - publicat 1940 - pp. 255-280: referitor la imaginea în care s-a crezut a se recunoaște un yogin în meditație; autorul crede că este vorba despre efigia unui preot; influența artei statuare a Asici anterioare). Despre toate aceste probleme, vezi admirabila sinteză a lui Stuart Piggott, *Prehistoric India* (Penguin Books, 1950; *Harappā et Mohenjo-Daro*, pp. 132-213).

Nu vom reține nenumăratele încercări de descifrare a inscripțiilor de pe Indus: cf., de ex., W. de Hevesy, *The Eastern Island and the Indus Valley Scripts*, *Anthropos*, vol. 33, 1938, pp. 808-814 (dar vezi și R. von Heine-Geldern, *Die Osterinselschrift*, *ibid.*, pp. 815-909); B. Hrozny, *In-schriften und Kultur der Proto-Inder von Mohenjo-Daro und Harappā* (*Archiv Orientalny*, XII, 1941, pp. 192-159; XIV, 1942, pp. 1-102); Despre cultul vegetației în civilizațiile Indusului, vezi Odette Viennot, *Le Culte de l'arbre dans l'Inde ancienne* (Paris, 1954), pp. 7-19.

*Nota IX, 1 : Difuzarea tehnicilor yogice și contacte culturale între India și lume*

Despre Yoga tibetană, vezi: L.A. Waddell, *Lamaism in Sikkim* (*The Gazetteer of Sikkim*, Calcutta, 1894, p. 241-392), mai ales pp. 305 și urm. (despre „pozițiile meditative” și tehnicile respiratorii); Alexandra David Neel, *L'entraînement psychique chez les Thibétains* (*Bull. de l'Institut Général Psychologique*, 1927, pp. 179-207) și *Mystiques et Magiciens du Thibet*, Paris, 1929, pp. 245 și urm. Vezi și: J. Bacot, *Milarépa* (Paris, 1925), pp. 200 și urm.; W.Y. Evans-Wentz, *Tibet's Great Yogi Milarepa* (Oxford, 1928), pp. 194 și urm.; *id.* *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* (trad. fr., Paris, 1938), *passim*; A. Grünwedel, *Die Legenden des Nā-ropa, des Hauptvertreters des Nekromanten-und Hexentum* (Leipzig, 1936; dar vezi și G. Tucci, în *Journal Roy. Asiat. Soc.* 1935, pp. 677-688); S. Hummel, *Die Lamaistischen Tempelfahrten und ihre Beziehung zu Yoga*, *Tribus*, I, Stuttgart, 1952-1953, pp. 239-252. Despre Yoga în Mongolia, A.M. Pozdnejev, *Dhyāna und Samādhi im mongolischen Lamaismus* (*Zeitschrift für Buddhismus*, VII, 1926, pp. 378-421). Despre *dhyāna* (ch'an) în China, cf. Ed. Conze, *Le Bouddhisme* (trad. fr., Paris, 1952), pp. 199 și urm.; John Blomfield, *The Path of Sudden Attainment. A treatise of the Ch'an (Zen) School of Chinese Buddhism*, by Hui Hai of the Tang Dynasty (London, 1948); despre zen, cf. D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, I-III (London, 1927, 1933, 1934); *id.*, *Introduction to Zen Buddhism* (London, 1949); *id.*, *Manual of Zen Buddhism* (Kyoto, 1935; traduceri de texte).

Despre difuzarea tehnicilor spirituale indiene în Indonezia a fost spus totul în monumentală lucrare a lui Paul Mus, *Barabudur* (Hanoi, 1935). Vezi și J. Przyluski, *Le bouddhisme tantrique à Bali, d'après une publication récente* (*Journal Asiatique*, 1931, pp. 159-167); tantrismul javanez se apropie de cel al sectei japoneze Shingon, dar reprezintă o etapă anterioară (*op. cit.*, p. 160). Despre contactele culturale dintre India și China, cf. Elmer H. Cutts, *Chinesse-Indian contacts prior to the latter half of the first century* (*Indian Historical Quarterly*, XIV, 3, sept. 1938, pp. 486-502); Prabodh Chandra Bagchi, *India and China. A thousand years of cultural relation* (ed. a 2-a, Bombay, 1950, pp. 221-222, bibliografie).

Despre contactele culturale dintre India și Europa, materialele și bibliografiile esențiale se vor găsi în Henri de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (Paris, 1952); E. Lamotte, *Les premières relations entre l'Inde et l'Occident* (*La Nouvelle Clio*, V, 1953, pp. 83-118); despre influențele indiene, cf. *Mémorial Sylvain Lévi* (Paris, 1937), pp. 190, 206-207, 210-212 etc.; Marcel Mauss, *Rapports historiques entre la mystique hindoue et la mystique occidentale* (extras de 11 pagini din *Actele Congresului de istorie a creștinismului*, Paris, 1928). „Lassen semnalase deja că, la Plotin, procedeele preparatorii în vederea extazului erau remarcabil de asemănătoare cu cele ale budismului și ale diferitelor sisteme brahmanice [...]. Într-adevăr, într-un papyrus magic din secolul al II-lea, găsim menționate anumite credințe hinduse (Cf. Norden, *Geburt des Kindes*, 1924, p. 112); Isis este comparată aici cu Mâyā, nume și personificare a mamei lui Buddha și de asemenea a Marii Iluzii.” Dar vezi și H. de Lubac, *Textes alexandrins et bouddhiques* (*Recherches de science religieuse*, vol. 27, 1937, pp. 336-351); Jean Filliozat, *La doctrine des brâhmanes d'après saint Hippolyte* (*Revue Hist. Relig.*, iulie-decembrie 1945, pp. 59-91); *id.*, *Les échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne* (*Revue Historique*, ian.-martie 1949, pp. 1-29); *id.*, *La doctrine classique de la médecine indienne* (Paris, 1949), pp. 205 și urm.

Problema influențelor indiene asupra teologiei și misticii creștine a fost abordată în ansamblul ei de către Ernst Benz, *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie* (Akademie der Wissenschaften u.d. Literatur, Jahrgang 1951, nr.3, Wiesbaden, pp. 172-202; vezi mai ales pp. 197 și urm., *Ammonios Sakas et la diffusion de la philosophie indienne dans les milieux néo-platoniciens et chrétiens d'Alexandrie*). Nu trebuie însă pierdut din vedere că influența s-a exercitat și în sens invers: în *Ișvaragītā*, o imitație tardivă, șivaită a *Bhagavad-Gītei*, Yoga, interpretată ca unire a sufletului omenesc cu Dumnezeu (Ișvara = Śiva), este desemnată ca *sunaphā*; termenul se întâlnește și în opera astrologică a lui Varāhamihira (secolul al VI-lea d.H.). Or, el este de origine greacă (Winternitz, *Geschichte d. Ind. Litteratur*, III, 567, 569, 571); Plotin și Proclus întrebuițau cuvântul *synapē* în sensul de unire mistică între suflet și spirit; vezi P.E. Dumont, *Sunaphā. Note sur un passage de l'Ișvaragītā du Kūrmapurāṇa* (*Bull. Classe Lettres. Sciences morales et poli-*



*tiques de l'Académie de Belgique*, V<sup>e</sup> série, t. XVII, pp. 444-450). Cf. și Olivier Lacombe, *Note sur Plotin et la pensée indienne (Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses, 1950-1951, Paris, 1950, pp. 3-17).*

BIBLIOGRAFII ADIȚIONALE

- Pagina 15 și Nota I,2 (Patañjali și textele Yogăi clasice): J.W. Hauer, *Der Yoga. Ein Indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart, 1958 (vezi și Paul Hacker, *Orientalistische Literaturzeitung*, 1960, nr. 9-10, col. 521-28); J. Filliozat, *La Nature du Yoga dans sa tradition* (în: Dr. Thérèse Brosse, *Études Instrumentales des Techniques du Yoga*, Paris, 1963, pp. I-XXVIII).
- Pagina 19 și Nota I,1: J.A.B. van Buitenen, *Studies in Sāṃkhya*, *Journal of American Oriental Society*, LXXX, (1956), pp. 153-57; LXXXII, (1957), 15-25, 88-107.
- Pagina 20 și Nota I,2: H. Ritter, *Al-Biruni's Übersetzung des Yoga-Sūtra des Patañjali*, *Oriens*, IX, 1956, 165-200; Shlomo Pines and Tuvia Gelblum, *Al-Biruni's Arabic version of Patañjali's Yogasūtra: a translation of his first chapter and a comparison with related Sanskrit texts*, *BSOS*, XXIX, 1966, 302-325.
- Pp. 51 și urm.: A. Janacek, *The „Voluntaristic“ Type of Yoga in Patañjali's Yoga-Sūtra*, *Archiv Orientalni*, XXII, 1954, 69-87.
- P. 63 (despre *dhīkr*): G.C. Anawati and Louis Gardet, *Mystique musulmane*, Paris, 1961, pp. 186-89, 193-233, 238-255.
- Pp. 63-65 (despre isihasm): W. Nölle, *Hesychasm und Yoga*, *Bizantinische Zeitschrift*, XLVII, pp. 95-103; E. von Ivanka, *Bysantinische Yogis?*, *Zeitsch. f. Deutsche Morg. Gesell.*, LII, pp. 234-39. Vezi și Jean Marie Déchanet, *Yoga chrétien en dix leçons*, Paris, 1964.
- Pp. 66 și urm.: G. Oberhammer, *Meditation und Mystik in Yoga des Patañjali*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sud-Ostasiens*, IX, 1965.
- Pp. 99 și urm. (*tapas*): Chauncey Y. Blair, *Heat in the Rig Veda and Atharva Veda (American Oriental Series, vol. 45, New Haven, 1961).*
- Pp. 102 și urm. (*dīkṣā*): J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague, 1965, pp. 315-462.
- Pp. 113 și urm.: Anton Zigmund-Cerbu, *The Sadāṅgayoga, History of Religions*, III, 1, 1963, pp. 128-134.
- Pp. 177 și urm. și Nota VI, 1 (despre literatura tantrică): Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition*, London, 1965, cu o vastă bibliografie, pp. 303-336; Chintaharan Chaktavarti, *The Tantras:*

- Studies on Their Religion and Literature, Calcutta, 1963; Jan Gonda, *Die Religionen Indiens, II: Der Jüngere Hinduismus*, Stuttgart, 1963, pp. 26-52; Kees W. Bolle, *The Persistence of Religion*, Leiden, 1965, in spec. pp. 1-78; Hakuyū Hadanū, *A Historical Study in the Problems concerning the Diffusion of Tantric Buddhism in India*, in: *Religious Studies in Japan*, Tokyo, 1959, pp. 287-299; H.V. Guenther, *The Jewel Ornament of Liberation* (London, 1959); *id.*, *Yuganaddha—The Tantric View of Life* (Chowkhamba Sanskrit Series, ediția a 2-a, Varanasi, 1964); *id.*, *The Life and Teachings of Nāropa*, translated from the original Tibetan with a philosophical Commentary based on the Oral Transmission (Oxford, 1963); D.L. Snellgrove, *Buddhist Himalaya*, London, 1957, in spec. pp. 51-90, 202-211; *id.*, *The Hevajra Tantra*, 2 vol., London, 1959; A. Wayman, *The five-fold ritual symbolism of passion*, in: *Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism* (Koyasan, 1965), pp. 117-144; S.K. Chatterji, *Tantra and Brahmanical Hinduism*, *ibid.* 145-166; E.D. Saunders, *Some tantric techniques*, *ibid.* 167-177; K.W. Bolle, *Devotion and Tantra*, *ibid.* 217-228; André Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergique de la parole dans certains textes tantriques*, Paris, 1963; *Vijñānabhairava*, text tradus și comentat de Lilian Silburn, Paris, 1961; *Paramārthasāra* de Abhinavagupta, tradusă de L. Silburn, Paris, 1957; Abhinavagupta, *Essenza dei Tantra (Tantrasāra)*, trad. de Ranielo Gnoli, Torino, 1960; Lilian Silburn, *Techniques de la transmission mystique dans le Shivaïsme du Cachemire*, *Hermes*, IV, Paris, 1966-67, pp. 158-175.
- Pp. 186 și urm. (Mantra): J. Gonda, *The Indian Mantra*, *Oriens*, XVI, 1963, pp. 244-297.
- Pp. 192 și urm. și Nota VI, 7 (Maṇḍala): Erik Haarh, *Contributions to the Study of Maṇḍala and Mudrā*, *Acta Orientalia*, XXIII, 1958, 57-91; J. Schubert, *Das Reis-Maṇḍala*, *Asiatica. Festschrift F. Weller* (Leipzig, 1954), 594 și urm.; Ariane Macdonald, *Le Maṇḍala du Mañjuśrīmūlakalpa*, Paris, 1962; Helmut Hoffman, *Literarhistorische Bemerkungen zur Sekoddeśatīka des Nadapada*, *Beiträge zur Indischen Philologie und Altertumskunde*, VII, Hamburg, 1951, pp. 140-147.
- Pp. 196 și urm. și inițierea tantrică: J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, 435-447; Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition*, pp. 185-198.
- Pp. 211 și urm. (Kuṇḍalinī): E. Dale Saunders, *A Note on Śakti and Dhyanibuddha*, *History of Religions*, I, 2, 1962, 300-306; G. Dekker, *Der Kuṇḍalinī-Yoga*, *Asiatische Studien*, IX, 1955, pp. 51 și urm.; A. Bharati, *The Tantric Tradition*, pp. 261 și urm.
- Pp. 215 și urm. și Nota VI, 10 (despre „limbajul intențional”): A. Bharati, *The Tantric Tradition*, pp. 164-184.
- Pp. 218 și urm. și Nota VI, 11 și 12 („Prin acleași fapte...”): A. Bharati, *op. cit.* pp. 244 și urm.; Alex Wayman, *Female Energy and Symbo-*

- lism in the Buddhist Tantras, History of Religions*, II, 1, 1962, 73-111; A. Bharati, *Sakta and Vajrayāna, their place in Indian Thought*, in: *Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism* (Koyasan, 1965), pp. 73-99.
- Pp. 226 și urm. (dragostea de tip *parakiyā ratī*): Edward C. Dimock, *The Place of the Hidden Moon, Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava-Sahajiyā Cult of Bengal*, Chicago, 1966, în spec. pp. 166 și urm., 222 și urm., 241 și urm.
- Pp. 258 și urm. și Nota VIII, 3 (Gorakhnāth, Matsyendranāth și cei 84 de siddha): Toni Schmidt, *The Eighty-Five Siddhas*, Stockholm, 1958.
- Pp. 298 și urm. și Nota VIII, 11 (Harappā și Mohenjo-Daro): H.P. Sullivan, *A re-examination of the religion of the Indus civilization, History of Religions*, IV, 1964, 115-125; Mario Çappieri, *Ist die Indus-Kultur und ihre Bevölkerung wirklich verschwunden?*, *Anthropos*, LX, 1965, 719-762; J. Gonda, *Change and Continuity*, pp. 7-37.
- Nota IV, 5 (Pañcarātra): J.A. van Buitenen, *The Name „Pañcarātra”, History of Religions*, I, 2, 1962, 291-299.
- Nota VI, 1: P.H. Pott, *Yoga en Yantra*, a fost tradusă în engleză: *Yoga and Yantra. Their interrelation and their significance for Indian Archaeology*, The Hague, 1966.
- Nota VI, 3 (despre Yoga jainistă): Robert H.B. Williams, *Jaina Yoga: a survey of the mediaeval sravakācāra*, London, 1963.
- Nota VI, 4 (despre Mudre): E. Dale Saunders, *Mudra: A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture* (New York, 1960).
- Nota VI, 8 (despre literatura Haṭha Yoga): Dr. Thérèse Brosse, *Études Instrumentales des techniques du Yoga, Experimentation psychosomatique*, Paris, 1963 (*Publications de l'École Française d'Extrême Orient*, vol. LII); Jean Bruno, *Yoga et training autogène, Critique*, nr. 159-60, august-septembrie, 1960, 781-807.
- Nota VI, 12 (Reținerca suflului și oprirea seminței în China): R.H. van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, 1961.
- Nota IX, 1 (Difuzarea tehnicilor yogice): Li An-Che, *The Bkañ bryud Sect of Lamaism*, JAOS, LXIX, 1949, pp. 51-59; Chang Ch'eng-chi, *Teachings of Tibetan Yoga*, New York, 1963.

## INDICE

- abhidharma*, 168-169.  
*abhijñā* (Înalte Științe), 339.  
*abhișeka* (rit de consacrare), 194.  
*abhyāsa* (practică), 41, 44, 201.  
 aborigene (religii), 291.  
 acțiune (sensul, în Yoga, 44; în *Bhagavad-Gītā*, 138).  
 acvatic (simbolism), 296.  
*ādhāra* (suport, receptacul), 210, 351.  
*advaya* (Unitate absolută), 182.  
 Aghorī, 254, 360.  
*ahimsā* (non-violență), 52-53.  
*ajīvika*, 166.  
*ājñā cakra*, 210 (v. *cakra*).  
*aklișta* (stări „pure” de conștiință), 47.  
 alchimie (și Yoga, 236, 355-361; indiană, 239, 271, 355-361; chineză, 243, 358-360.; și metalurgie, 360-361).  
 ambivalență, 21.  
*anāhata cakra*, 209.  
*aṅga* („membre” ale Yogăii), 52.  
 Anirudha, 19, 226.  
*asamprajñāta samādhi* (samādhi fără suport), 77, 80, 85.  
*asamskṛta* („absolut”), 17, 147.  
*āsana* (posturi yogice), 55, 200, 324.  
 ascensune la cer, 277 (v. „zbor mistic”).  
 ascetism (v. *tapas*).  
 așceți (îngroparea lor), 363-364.  
*ātman* (în Upanișade), 15, 23, 25, 26, 30, 106.  
 atomi, 29.  
 audiții mistice, 189 (v. sunete mistice).  
 austroasiatice (mituri și legende, 296; aport, 370-371).  
*avidyā*, 15, 26, 34, 45 (v. ignoranță).  
 Axis Mundi, 106 (v. Centrul Lumii).  
*Bhagavad-Gītā*, 142, 335.  
*bhakti*, 39, 74, 292 (v. mistică).  
*bhavapratyaya* (metodă „naturală” pentru obținerea *samādhi*-ului), 86.  
 Bhoja, 20, 314.  
*bhūmi* („planul” experienței yogice), 43.  
*bīja-mantra*, 188 (v. *mantra*).  
*bījasamādhi*, 80 (v. *samādhi*).  
*brahmacarya* (abstinență sexuală), 52.  
 Brahman, 15, 106 (în Upanișade).  
*Brāhmaṇa*, 101.  
 Buddha, 22, 27, 146 (și Yoga), 274 (rope trick).  
 budism (tardiv, 289, 366; și Sāṃkhya, 320-322; și Yoga, 337-338; v. tantrism).  
 Buddhaghosa, 169.  
*buddhi* (intelligență, intelect), 26, 34.  
 Caraka, 20.  
*cakra*, 203, 208, 351.  
 „cale facilă” (tantrismul), 181.  
 „cale de mijloc” (în tantrism), 208.  
 căi de mintuire, 18.



- căldură interioară (magică, psihică). 213, 281, 285-286.
- Centru (mersul către). 197.
- „Centrul Lumii”. 106-107.
- „Centri” (v. *caḥra*).
- China (tehnici de fiziologie mistică). 60, 351.
- cimitir. 254.
- citta* (intelect). 42, 68.
- cittavṛtti*. 44, 52 (vezi conștiință, stări de conștiință).
- cittabhūmi* (modalitate a conștiinței). 42.
- coborîre în Infern. 268 (v. șamanism).
- coincidența contrariilor. 91, 220-221 (v. împreunarea contrariilor).
- concentrare („într-un singur punct”. 51; obstacole în calea. 323; v. și *dhāraṇā*).
- condiția umană. 27, 42 (v. sclavie).
- conștiință (stări de. 25; modalități ale. 39, 58; v. *cittavṛtti*).
- conștiință cosmică (stări de). 188.
- contacte culturale India-Europa. 373.
- corp (elogiul său, în *Hathayoga*). 198.
- „corp subtil”. 46, 204.
- „corp glorios”. 242.
- „cosmicizare” (a omului prin *Yoga*). 90.
- Cosmos. 20, 28.
- cranii (cultul lor). 257-258, 360-361.
- Creație cosmică. 32.
- cripto-budism. 289, 366.
- cunoaștere (metafizică). 23, 108 (v. *vidya*, *jñana*, *prajñā*).
- cunoaștere (obținută prin „revelație”). 35.
- cunoașterea existențelor anterioare. 82.
- darśana*. 17, 23.
- Dākiṇī. 290-291, 377.
- deprecierea Vieții și a Cosmosului. 21.
- devenire universală. 22.
- dezgust (de propriul corp). 55.
- dhāraṇā* (concentrare). 68, 117 (în *Upanișade*).
- dhāraṇī*. 186.
- dharmamegha-samādhi*. 80.
- dhātī* („curățare”). 201.
- dhīkr*. 63, 190, 349.
- dhyanā* (meditație yogică). 52, 69, 75, 227, 338-339.
- Dhyānabindu-Upanișad*. 119-120.
- dīkṣā*. 101, 327.
- divinități terifiante. 194.
- ḍombī* (spălătoreasa). 223.
- dorințe. 26.
- dragoste mistică. 225.
- dravidian (moștenire. 294; aport. 378-379).
- durerea existenței. 23, 39-40.
- Durgā*. 183, 290, 377-378 (v. *Sakti*).
- ekāgra* (modalitate a conștiinței). 42.
- ekāgratā* („într-un singur punct”). 57.
- eliberare. 15, 36, 39; prin cunoaștere în *Upanișade*. 108 (v. *mokṣā*, *mukti*).
- eliberat în viață. 40 (v. *jīvanmukta*).
- elixir alchimic. 243.
- erotica mistică. 121, 218 (v. *mathuna*).
- existențe anterioare (cunoașterea lor). 160, 285.
- experiență (funcția ei ambivalentă). 44-45.
- experiență mistică. 155.
- expirație (*rekaca*). 59.
- extatici (în *Rig Veda*). 96.
- fakiri. (v. *yogīni*). 364-365.
- femeie (misterele ei). 179 (o încarnază pe *prakṛtī*). 222 (divină).
- fenomene luminoase. 191.

- „fiziologie mistică” (subtilă), 60.  
foc (stăpînirea lui), 281, 284 (v. șamanism).  
folclor yogic, 137 (în Mahābhārata), 266 (în literaturile vernaculare).
- Gauḍapada, 26, 312.  
Gorakhnāth, 199, 258-259, 362.  
grație (a lui Ísvara), 78.  
grāmadevatā, 294.  
guṇa (modalități ale lui prakṛti), 28, 42, 317-318.  
guru (importanța în tantrism), 182.
- Hāḍi-siddha, 267, 270.  
Harappa, 372, 398.  
Haṭhayoga, 200 (originea), 200 (literatură), 351-352 (texte și bibliografie).  
hinduizare (a budismului tîrziu, 289; a religiilor autohtone, 328-329).  
hipnotism (în tradițiile ascetice indiene), 74.
- iconografie, 182 (tantrică), 189.  
idā, 205.  
iddhi, 157 (v. și siddhi).  
ignoranță metafizică, 18, 20, 24, 34 (v. avidyā).  
iluzie, 34.  
imago mundi, 197.  
inconștient, 198.  
individuație (prin „conștiința de sine”), 31.  
indriya (activitate senzorială), 51.  
Indus (civilizația protoistorică), 298.  
influențe indiene, 372.  
inițiere, 17, 174, 198, 220, 231, (în Brāhmaṇe, 102; în budism, 148; în ordinul ājīvika, 167; într-o maṇḍala, 193; șamanică, 265; a lui Mayanāmatī, 269).  
inversare (procesul de), 230.  
interiorizare rituală, 103.  
isihasm, 63.  
Ísvara (Dumnezeu), 18, 89 (rolul său în yoga clasică, 72).  
Ísvāraprañidhāna (devoțiune față de Ísvara), 73.  
Ísvara Kṛṣṇa (autorul la Sāmkhya-Kārika), 19, 310.  
împreunarea contrariilor, 227 (v. coincidența contrariilor).  
indoială (neliniște cauzată de), 55.  
îngroparea (asceților), 363-364.
- jainism, 166, 184 (tantrism jaina); 345-346 (yoga jaina).  
jhāna (exerciții yogice budiste), 151, 337.  
jīvanmukta („eliberat în viață”), 36, 87, 149, 236, 242, 271, 287, 309.  
jñānendriya (cele cinci simțuri cognitive), 29.
- kali-yuga, 177, 180, 182.  
Kāmārūpa (= Assam), 261.  
kānphaṭa-yogī, 199, 258.  
kāpālika, 254, 360.  
karma (fapte), 15, 21, 22, 34, 46.  
karmendriya (cele cinci simțuri conative), 29.  
kasina (suporturi ale meditației), 170.  
Kaṭha Upaniṣad (Yoga în), 108.  
keśin, 97.  
khecarīmudrā, 120, 213.  
kleśa (modalitate „dureroasă” a conștiinței), 46.  
klīṣṭa (întinare), 46.  
Kṛṣṇa, 137 (în Bhagavad-Gītā), 226 (în mistica vișnuită).  
kṣipta (modalitate instabilă a conștiinței), 42.  
kṣiptavkṣipta, 51.  
kumbhaka (păstrarea aerului), 59.  
kuṇḍalinī, 120, 208, 211.
- Labirint, 194.

- „a lega”. „a lega împreună”. 16.  
 „Limbaj intențional” (limbaj secret). 215, 352-353.  
*līṅga* (corp subtil). 46.  
 logică (în Sāṃkhya-Yoga). 317-319.  
 Logos, 24.  
 Lokāyata, 25, 257 (v. materialiști).  
 lotusul inimii, 69.  
 lumină interioară, 69, 283.
- Mahābhārata (Yoga în). 75, 333.  
*mahāpralāya*, 21, 30.  
*mahat* (masă energetică), 28.  
 Mahāvīra, 164, 166-167.  
*Maitri Upaniṣad* (Yoga în). 113.  
*maithuna*, 218, 222.  
 Makkali Gosāla, 166.  
 Mamā (religie a), 179 (v. Sakti).  
*manas* (simțul intern), 29.  
*maṇḍala*, 184.  
*Māṇḍukya-Upaniṣad* (Yoga în). 111.  
*mango-trick*, 267, 284.  
*mañipūra-cakra*, 209.  
*mantra*, 186, 188-189, 349.  
 Manu, 23.  
 Marea Zeiță, 179 (v. Durgā, Sakti).  
 maritimă (cultură), 295.  
 martor (*sākṣin*), 26.  
 materialiști (Lokāyata), 25, 316.  
 Matsyendranāth, 259, 260, 263, 362.  
*māyā*, 15, 25, 38.  
 Mayanāmatī, 268.  
 meditație budistă, 150.  
 memorie, 46 (importanța ei pentru buduști, 161).  
 mercur, 239 (v. alchimie).  
 „a merge împotriva curentului” (*ujāna sādhana*), 230.  
 metalurgie (și alchimie), 360-361.  
 „miracolul fringhiei” (v. rope trick).  
 Mohenjo-Daro, 298, 372.  
*mokṣa* (eliberare), 15, 17, 21 (v. *muktī*).  
*Mokṣadharmā* (Yoga în), 135.  
 morală, 36.  
 moarte (a condiției profane, 174; urmată de renaștere, 17, 308; inițiativă, 149, 231; cucerirea morții, 199).  
*mūḍha* (modalitate confuză a conștiinței), 42.  
*mudrā*, 186, 346-347.  
*muktī*, 15, 21, 36 (v. *mokṣa*, eliberare).  
*mūlādhāra cakra*, 208.  
*muṇḍa* (aport), 370-372.  
*muni* (în Rig Veda), 97.  
 mistică (budistă, 168; vișnuită, 226).
- Nādabindu Upaniṣad* (Yoga în), 120.  
*nāḍī*, 70, 201, 205.  
*nāga, nāgī*, 296, 369-370.  
 Nāgārjuna, 238, 356.  
*nātha*, 260.  
*nāyikā* (femele credincioasă, parteneră de rit), 227.  
 necondiționat, 147 (în mesajul lui Buddha), 174, 229; (v. *sahaja*).  
 nemurire, 108 (în Upaniṣade), 267 (motiv al).  
*neti! neti!* 21, 25.  
*nirbija samādhi* (*samādhi* fără sămînță), 80, 86 (v. *samādhi*).  
*niruddha* („complet stăvilită”), 42.  
 Nirvāna, 15, 17, 148.  
*nirvicāra samādhi*, 80.  
*nirvītarka samādhi*, 78.  
*nīyama* (discipline yogice), 52.  
*nīyati* (fatalitate, destin), 166.  
 Nyāya, 23, 25.  
*nyāsa* (protecție rituală a divinităților), 185.
- OM, 50 (în *Yoga-Sūtra*, 54; în Upaniṣade, 111).  
 om (solidaritate cu Cosmosul), 21.  
 orgii (ale Vallabhācārya-șilor), 361.

- padmāsana*, 56.  
*Pāncarātra*, 336.  
*pancatattva*, 224.  
 Paradis, 195.  
 paradox (*samādhī*), 91.  
*paramānu* (atomi), 29.  
*paribbājaka* (asceți rătăcitori), 163, 340-341.  
*pariṇāma* (dezvoltare), 29.  
*parāvṛtti*, 229.  
 Patañjali, gramaticianul, 20;  
 autorul *Yoga-Sūtrei*, 20, 313.  
 personalitate umană, 37, 40.  
*phalatrṣṇa* (dorință de fruct), 49.  
*phalatrṣṇavairāgya* (renunțare la fructele faptelor sale), 141-142.  
*piṅgalā*, 203.  
*pīṭha* (locuri de pelerinaj), 292.  
*prajñā*, 23; 58.  
*Prajñāpāramitā*, 179.  
*prakṛti*, 19, 21, 25, 26, 36.  
*prānāyāma* (disciplina respirației), 57 (în *Yoga-Sūtra*), 60 (taoism), 201 (Haṭha-Yoga).  
*pratyāhāra* (retragerea simțurilor), 68-69.  
 prostituată, 98.  
 psihanaliză, 48, 164.  
*pūjā*, 227, 294.  
*purāka* (inspirarea aerului), 59.  
 purificări (în Haṭha-Yoga), 201.  
*puruṣa*, 19, 20, 23, 26, 37-38, 40, 74, 88.  
 puteri miraculoase, 157 (v. *siddhī*).  
  
*Rādhā*, 255.  
*rajas* (*gūṇa*), 28, 42.  
*rasa rasāyana*, 241 (v. alchimie).  
 realitatea lumii (pentru Sāṃkhya-Yoga), 20.  
*recaka* (expirarea aerului), 59.  
 regresie (proces de), 271.  
 reintegrare, 89.  
 Rege (simbolism regal), 194.  
 religii aborigene (integrate în hinduism), 289.  
 renaștere (la un alt mod de-a fi), 16.  
 renunțare (valoarea magică a, 84; la fructele faptelor sale, 141).  
 rețete tehnice de concentrare, 18.  
 resorbție cosmică, 231.  
 respirație (tehnica yogică a, 57; în taoism, 60; în islam, 62-63; în isihasm, 63-64; v. *prānāyāma*).  
 „respirație embrionară”, 60.  
 reținerea seminței (în Upanișade, 117; în tantrism 218).  
 reținerea suflului (în *Brāhmaṇe*, 101).  
 revelație doctrinară (mitul), 263.  
 rituri (fără valoare pentru eliberare) 36.  
*Rgvidhāna* (magie și Yoga în), 121.  
*ṛtambharāprajñā* (facultatea cunoașterii absolute), 80.  
*rope trick*, 274.  
 ruptură, 16.  
  
*satcidānanda*, 25.  
 sacrificiu (doctrina, 101-102; interior, 103; în *Bhagavad-Gītā*, 141).  
*sādhana* (realizare), 181, 182.  
*sahaja* (necondiționat), 228.  
*Sahajiyā*, 226.  
*sahasrāra cakra*, 210.  
*sakṣin* (martor), 26.  
*samādh* (mormintul yoginilor), 262.  
*samādhī* (în Yoga clasică 42, 75.; nu este o transă hipnotică, 76; poate fi provocat de lășvara, 74; cu suport, 76; caracterul său paradoxal, 88; budist, 338-339; bibliografie, 325).  
*samapattī*, 78 (în Yoga clasică), 153 (în budism).  
*samarasa* (experiența Unității), 223, 228.  
*sāṃkhya* (sensul termenului), 18.



- Sāṃkhya (originea ideilor, 19; cronologia textelor, 19, 24; și Yoga, 20, 24; în Mahābhārata, 133, 334; și budismul, 317-320; istoricul textelor, ediții, bibliografie, 310).
- samprajñata samādhi* (*samādhi* cu suport), 76.
- saṃsāra*, 44.
- saṃskāra*, 52 (distrușe de *samādhi*), 76, 87.
- saṃtosa* (serenitate), 53.
- samyama*, 69 (definiție), (produce *siddhi*-urile), 74, 81.
- sattva* (*guṇa*), 26, 42.
- savicāra samādhi*, 79.
- savitarka samādhi*, 78.
- semen virile (reținerea, întoarcerea), 214 (în China), 353-354.
- siddha* (cci 84), 259, 363 (caracterul șamanic al inițierii lor, 265).
- siddhi* (puteri miraculoase), 55 (în China), 81 (în *Yoga-Sūtra*), 83 (lista celor opt *mahāsiddhi*), 117 (în *Yogatattva Up.*), 122 (în *Rgvidhāna*), 157 (în budism), 201 (în Hatha-Yoga), 238 (alchimice), 274 (fahricice), 279, 284, 325, 339.
- Sine, 20, 25, 317 (v. *puruṣa*, *ātman*).
- simpatie (între om și Cosmos), 31.
- sistem de filozofie (sensul indian al termenului), 17.
- skambha* (stîlp, asimilat cu Brahman), 106.
- somn hipnotic (cum să fie evitat), 173.
- soteriologie (scopul metafizicii), 23.
- speculativi (în budism), 155, 169.
- spirit, 20, 25, 33 (v. *puruṣa*, *ātman*, Sine).
- stări de conștiință, 41 (*cittavṛtti*).
- stūlabhūtaṇi* (molecule), 29.
- subconștient, 46.
- sulfuri (în vedism), 98 (cele cinci sulfuri), 327-328 (v. *prāṇāyāma*).
- suferință (negată ca și realitate), 40.
- sunete mistice, 115, 119, 186, 331-332.
- suṣumṇa*, 70, 113, 120, 237.
- svādhiṣṭhana cakra*, 209.
- silabe mistice, 185.
- Śakti, 179 (v. femeie).
- Śankara, 27.
- Śiva, 182.
- śraddha* (credință), 43.
- śūnya* (vid), 181, 184, 189.
- Śvetāśvatara Up.* (Yoga în), 110.
- șamanism, 265, 270 și Yoga, 272.
- șerpi, dragoni, 369-370 (v. *nāga*).
- tamas* (*guṇa*), 28, 42.
- tanmātra* (elemente subtile), 29, 79.
- tantrism, 177, 181 (budist), 341-342 (literatură), 345 (iconografie).
- taoism, 60 (respirația embrionară), 247 (alchimie), 341-342 (erotică).
- tapas* (asceză), 54 (în *Yoga-Sūtra*), 99 (în *Brahmāṇe*), 135 (în *Mahābhārata*), 327 (bibliografie critică).
- teleologie (a Creației), 32, 36.
- Timp, 160-161 (existență în), 230 (abolirea lui), 245 (în alchimie), 287 (ieșirea din).
- transă hipnotică (diferită de *samādhi*), 75.
- turiya*, 70, 112.
- ulcior, 295.
- ultā-sādhana*, 271 (v. a merge împotriva curentului).
- unire, 16.
- unire sexuală (în religia vedică), 98 (v. *maithuna*).
- unitate absolută (*advaya*), 182.
- unitate primordială, 91.

- upādhi* (relație iluzorie), 34, 37.  
*upāyapratyaya* (metodă „artificială” pentru a obține *samādhi*), 86.  
 Upanișade, 105, 330–331 (ediții, bibliografie).  
 Upanișade yogice, 116.  
  
*Vācaspati Miśra*, 20, 312–313.  
*Vaikhānasasmārtasūtra* (asceji și contemplativi în), 124.  
*Vajrayāna* (tantrism budist), 177.  
*Vallabhācārya*, 362.  
*vāmācāri*, 115 (v. tantrism).  
*vāsanā* (latențe psihice), 45, 51.  
*Vasubandhu*, 168.  
 Veda (elemente extatice în), 96.  
 Vedānta, 23, 26, 38–39 (critica Sāṃkhyei).  
 Vegetație (cultele ei), 294 (v. *Durgā*).  
*videha* („dezincarnați”, zci), 44, 84.  
*vidya*, 23.  
*Vijñāna Bhikṣu*, 20, 313.  
*vikṣipta* (modalitate „stabilă și instabilă” a conștiinței), 42, 75.  
 Viṣṇuism, 354.  
*viśuddha cakra*, 210 (v. *cakra*).  
 vizualizare (a imaginilor divine), 183.  
*Vrātya*, 326.,  
*Vyāsa*, 20, 313.  
  
 Yakṣa, Yakṣinī, 291, 377–378.  
*yama* (înfrinări yogice), 52.  
*yantra*, 192.  
 Yoga, 16 (etimologie), 17 (caracterul inițiativ), 17–18 (sistem de filozofie), 41 (definiția lui Patanjali), 108 (în Upanișade), 130 (în Epopee), 138, 141–142 (în *Bhagavad-Gītā*), 150 (în budism), 337–338 (și budismul), 373–374 (difuzarea tehnicilor).  
*Yoga-bhāṣya*, 20, 313–314.  
*Yogācāra*, 170.  
*Yoga-Sūtra*, 16, 17, 313.  
*Yogatattva Upaniṣad*, 116.  
*Yogāvacara's Manual of Indian Mysticism*, 170.  
*Yogavarttika*, 20, 315.  
 yogini, 225 (alchimiști), 364–365.  
*Yoginī* (zine magiciene), 352.  
*yoginī* (partenere în ritul tantric), 222.  
*yogyāta* („corespondență simpativă”), 34.  
 zbor mistic, 237–238, 278.

## CUPRINS

CUVÎNT ÎNAINTE . . . . .	7
1 – DOCTRINELE YOGA . . . . .	15
2 – TEHNICILE AUTONOMIEI . . . . .	51
3 – YOGA ȘI BRAHMANISMUL . . . . .	96
4 – TRIUMFUL YOGĂI . . . . .	130
5 – TEHNICI YOGA ÎN BUDISM . . . . .	146
6 – YOGA ȘI TANTRISMUL . . . . .	177
7 – YOGA ȘI ALCHEMIA . . . . .	236
8 – YOGA ȘI INDIA ABORIGENĂ . . . . .	252
CONCLUZII . . . . .	306
APENDICE, NOTE, BIBLIOGRAFII . . . . .	310
INDICE . . . . .	376

Apărut 1993

Culegere și paginare ADISAN

Tiparul executat sub comanda nr. 30.348  
Regia Autonomă a Imprimeriilor  
Imprimeria CORESI  
Piața Presei Libere, 1, București  
ROMÂNIA





**Lucrarea tratează un aspect esențial al spiritualității indiene, fiind expresia definitivă a concepției lui Eliade despre Yoga. Conține formularea clasică a doctrinei (după *Yoga-Sutra* lui Patañjali), precum și varietățile de Yoga din cadrul brahmanismului, al curentelor tantrice, din alchimie etc., punîndu-se accentul pe contribuția aborigenă, preariană. Problemele analizate sînt de mare interes atît pentru cultura europeană, preocupată de valorizarea tradiției orientale, cît mai ales pentru cultura română, al cărei ilustru reprezentant în lume a fost Mircea Eliade.**