

27.41

rennici Yoga



mircea

eliade

univers enciclopedic

2 / ELI

Redactor: MARIA STANCIU

Tehnoredactor: LILIANA KIPPER

MIRCEA ELIADE

TEHNICI YOGA

Traducere de
MIHAELA COSMA

ISBN 973-9436-88-9



univers enciclopedic
București, 2000

Născut în 1907 la București (România), Mircea Eliade a trăit, între 1928–1932, în India, a pregătit o teză de doctorat despre Yoga, a predat filosofia la Universitatea din București, între 1933–1940. Atașat cultural la Londra, apoi la Lisabona, va fi, din 1945, profesor la École des Hautes Études, la Paris, și va începe, în această perioadă, să scrie direct în limba franceză. Apoi, a predat la Sorbona, în diferite universități europene și, din 1957 până în anul morții, 1962, va fi titularul catedrei de Istoria religiilor de la Universitatea din Chicago. În acest domeniu, lucrările sale se impun ca tot atâtea modele: *Nouptea de Sânziene* (deși așa apare în text, ar fi mai bine să se citeze printre romane — *nota trad.*), *Sacru și profan*, *Nostalgia originilor*. Dar Mircea Eliade este și romancier și nuvelist: *Nouptea bengaleză*, *Bătrânul și ofițerul*, *Nuntă în cer*. De asemenea, a publicat fragmente din jurnalul intim și *Memorii* (*Les promesses de l'équinoxe*, *Les moissons du solstice*).

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE	9
-----------------------------	---

Capitolul I DOCTRINELE

1. Yoga și Sāṅkhya	17
2. Omul în Cosmos	23
3. Ecuația durere-existență	28
4. Sinele	32
5. Substanța	35
6. Relația „Spirit”-„Substanță”	38
7. În ce fel este posibilă eliberarea?	42

Capitolul II TEHNICILE

1. Punct de plecare	48
2. Structura vieții psihice normale	49
3. Subconștientul	53
4. Tehnica Yoga	58
5. Pozițiile și disciplina respirației	63
6. „Concentrarea”	68
7. Rolul lui „Dumnezeu”	74
8. Samādhi	78
9. Considerații sumare	89

Capitolul III YOGA ȘI HINDUISMUL

1. Interiorizarea rituală	97
2. Tehnica Yoga în Upanishade	103
3. Yoga și hinduismul	113

Capitolul IV TEHNICA YOGA ÎN BUDDHISM ȘI ÎN TANTIRISM

1. Meditație și „puteri miraculoase” în buddhismul primitiv	124
2. Tehnica jhāna	132
3. „Cunoaștere” și „experiență”	137
4. Tantrismul	146
5. Tantrism și Haṭhayoga	158
6. Erotica mistică	167

Capitolul V CONCLUZII

1. Originile tehnicilor Yoga	178
2. Considerații finale	186

NOTE

NOTA A Ediții și traduceri ale textelor Sāṃkhya și Yoga	196
NOTA B Despre āsana	199
NOTA C Prāṇāyāma în ascezele extra-indiene	200
NOTA D „Sunetele mistice”	205
NOTA E Despre literatura tantrică	206
NOTA F Despre literatura haṭhayoginā	207

VOCABULAR SUMAR DE TERMENI TEHNICI	209
------------------------------------	-----

CUVÂNT ÎNAINTE

Filosofie, gnoze, „tehnici mistice”, gândirea orientală incită curiozitatea Occidentului de îndeașuns de multă vreme, pentru ca să mai putem spera să vedem, într-o bună zi, așternută în scris istoria acestei reușite. Cartea ar merita acest efort. În așteptarea acestui eveniment, nu este cătuși de puțin un act de temeritate să prezicem că, în ansamblul ei, Yoga va deține un loc privilegiat. Importanța intrinsecă a subiectului ar fi suficientă pentru a-i garanta acest loc, fie și în absența aurei de mister care a însoțit întotdeauna difuzarea ei în afara granițelor Indiei. „Mister” real, de altfel. Poate că nici o altă tehnică orientală nu presupune o inițiere atât de dură și de îndelungată. Chiar și din rândurile elitei care se retrage în *ashram*-urile Himalayei, numai un număr restrâns reușește să pătrundă secretele Yoga. Acest ezoterism funciar și natural s-a văzut, în plus, complicat și printr-o prea puțin scrupuloasă supralicitare. Pentru trebuințele Occidentului, Yoga a fost încărcată de mistere de un soi suspect, care nu i-au dat un plus de senzațional decât alterându-i semnificația și valoarea. În această privință, abundența de exemple mai degrabă ne pune în încurcătură, până-ntr-atât am văzut înmulțindu-se, în cele două lumi, tratatele de „Yoga pe înțelesul tuturor”. Aproape de ficcare dată, autorii promet să „reveleze” celui interesat „secretele” milenare ale înțelepciunii hinduse. N-am dori să punem la îndoială buna lor credință, dar, din

nefericire, toate revelațiile anunțate în materie de tehnici Yoga ridică tot atâtea noi probleme, cel mai adesea, insolubile.

Astfel, în cele din urmă, ne vedem în impasul de a reveni la întrebarea inițială: ce se poate spune, cu adevărat util, despre Yoga, fără a comite un abuz la adresa vreunei curiozități descumpănite și fără a decepționa acele spirite avide de o informație pertinentă? Să lăsăm deoparte studiile care se adresează exclusiv indianistului. Numai două tipuri de carte mi se par a fi justificate de o reală utilitate:

1. Un tratat practic al tehnicilor Yoga.

2. O expunere de ansamblu, care să includă, pe de o parte, doctrinele și practicile Yoga, iar pe de alta, istoria acestora, ca și istoria influențelor exercitate în domeniul atât de vast al spiritualității indiene.

După părerea noastră, tratatul practic întâmpină dificultăți considerabile și, în multe privințe, prezintă numeroase primejdii pentru cititor. Într-adevăr, elementele esențiale ale practicilor yogine sunt departe de a putea fi întotdeauna transmise prin texte scrise, ca și, de altfel, pe cale orală. Transmiterea lor nu poate fi concepută fără o demonstrație — să zicem — de gimnastică ori de fiziologie, directă și concretă. În aceste practici intră nenumărate gesturi — atitudini corporale, de exemplu — care n-ar putea fi învățate decât după niște modele; intră, deopotrivă, nenumărate „experiențe fiziologice” (printre altele, creșterea voluntară a temperaturii corpului) care necesită supraveghere și îndrumare din partea unui maestru. Sortit, așadar, dintru început la a rămâne incomplet, un asemenea tratat ar fi, în plus, și periculos. Chiar și avertizați cum se cuvine, s-ar mai găsi totuși cititori care să se încapătâneze să execute fără control unele sau altele dintre exerciții, cu riscul de a suferi grave accidente. Practica nesupravegheată a ritmicii respiratorii (prāṇāyāma) s-a soldat în mod frecvent cu afecțiuni pulmonare tipice. Mai este oare cazul să menționăm tulburările nervoase la care se expune amatorul imprudent care practică anumite tehnici tantrice, și ne gândim îndeosebi la cele ale „eroticii mistice”?

În detaliile ei, practica Yoga îi poate rămâne închisă unui occidental. Dar, din acest motiv, nu înseamnă că fenomenul încetează să prezinte un interes extrem. Trebuie numai ca el să fie tratat la justa sa valoare, adică, totodată, ca doctrină soteriologică, tehnică mistică și ca autentică istorie a spiritualității Indiei. Într-adevăr, istoria fenomenului Yoga coincide aproape cu cea a spiritualității indiene. Departe de a constitui apanajul vreunei școli filosofice sau al vreunei secte magico-religioase, tehnicile Yoga au fost adoptate și folosite de către toate gnozele și soteriologiile. Am avut ocazia de a insista asupra caracterului pan-indian pe care îl prezintă Yoga în lucrarea mea *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (Paris-București, 1936)¹, a cărei documentație și ale cărei concluzii sunt, desigur, dezvoltate în prezentul studiu. Pe de altă parte, anumite particularități pun în evidență un aspect adeseori neglijat al misticii indiene, respectiv, *voința de cucerire a realului*. Profesorul Masson-Oursel a subliniat, cu mult timp în urmă, ideea că India nu cunoaște numai o *eliberare* negativă, idee care a constituit vreme îndelungată o adevărată dogmă, ci și o *libertate* de ordin pozitiv. Vom vedea cum o asemenea Yoga pune în practică această libertate pentru a se înstăpâni în mod absolut asupra vieții și pentru a accede la o victorie absolută asupra realului.

În această privință, problemele pe care le ridică Yoga prezintă câteva analogii cu anumite probleme ale filosofiei occidentale moderne. Nenumărate scrupule ne-au determinat să ne abținem de la a risca în expunerea noastră fie și cea mai mică apropiere între aceste diferite tradiții filosofice. Discreția în cauză nu implică o respingere, din partea noastră, a fundamentului sau a posibilității existenței unor astfel de apropieri. Ne gândim, de exemplu, la ceea ce s-ar putea numi preliminariile existențialiste ale atâtor gnoze și tehnici indiene. Trebuie totuși să menționăm că, pentru India, „existențialismul” — și alături de el numeroase alte soluții filosofice occidentale — nu ar putea constitui decât preliminarii ale unor doctrine ori ale unei tehnici. Un indian nu va accepta niciodată să reducă omul la condiția umană. Pentru el, o asemenea condiție.

oricât de plină de disperare am presupune-o noi, nu este în nici un caz, definitivă. Ea poate fi depășită, oricând, și de către oricine, chiar dacă această depășire n-ar consta decât în pura neantizare a condiției înseși.

Yoga nu-l interesează numai pe indianist ori numai pe istoricul gândirii orientale. Ea așteaptă deopotrivă un răspuns din partea etnologului, a medicului, a psihologului și a filosofului. Scriind acest studiu, am avut în vedere, înainte de orice altceva, aceste ultime categorii de cititori. De aceea, n-am evitat câtuși de puțin parantezele sau glosele care să le atragă atenția și să-i încurajeze să abordeze frontal necunoscutele pe care le presupune Yoga, în conformitate cu propria lor metodă și cu exigențele impuse de obiectul studiat. Prin faptul că ne adresăm unui cititor non-indianist, nu ne-am considerat niciodată în drept să escamotăm dificultățile sau să simplificăm expunerea prin vreo idee preconcepțuită, evitând zonele prea aride ori nereținând decât textul „nobil” și edificator.

Cititorul va aproxima cu ușurință aplicațiile practice pe care tehnicile Yoga le pot sugera ori promite psihologiei și medicinei. Nu ne-am oprit mai îndelung asupra lor, din cauză că nu ne recunoaștem competența necesară unei dezbateri profitabile în aceste domenii.

Punctele de vedere exprimate aici referitoare la teoriile și la tehnicile Yoga sunt rezultatul celor trei ani de studii urmate la Universitatea din Calcutta, sub îndrumarea profesorului Surendranath Dasgupta, și unei șederi de șase luni în *ashram*-ul din Rishikesh, din munții Himalaya.

Un curs ținut la Universitatea din București în 1934–1935 ne-a permis să punem bazele unui studiu comparat al tehnicilor contemplative asiatice.

În anul imediat următor, am reluat problema, de data aceasta în cadrul istoriei generale a religiilor. La invitația domnilor P. Masson-Oursel și L. Renou, am expus o parte din concluziile acestei cărți în două comunicări susținute la Institutul de civilizație indiană de la Sorbona. Discuțiile generate de aceste comunicări au fost, pentru noi, dintre cele mai prețioase. Domnișoara

Adrienne Coffard a revăzut o primă redactare în limba franceză a acestei cărți, iar prietenul nostru Mihail Șora a tradus din limba română importante note care îi conferă prezentului text fiziologia sa proprie.

În fine, savantul, prieten și coleg, domnul Georges Dumézil, a avut bunăvoința de a revedea, cu o deosebită atenție, întreaga lucrare. Suntem bucuroși să le exprimăm, cu această ocazie, întreaga noastră recunoștință.

Paris, octombrie 1946

Accastă nouă ediție ne-a dat prilejul să corectăm și să amplificăm textul.

Paris, octombrie 1974

NOTE

¹ O nouă ediție, revăzută și considerabil adăugită, a fost publicată cu titlul *Le Yoga Immortalité et Liberté* (1956, ultima ediție 1972).

TRANSCRIERI

Caracterele *italice* folosite într-un cuvânt scris cu caractere romane și invers transcriu foneme specifice: *r* = *r* + un *i* foarte scurt; *n* = *n* din germ. *Anker*; *m* = fr. *n* (*m*) nazalizat; *ñ* = *n* muiat (*gn*) din franceză; *t*, *th* = engl. *t*; *d*, *dh* = engl. *d*; *h* (*visarga*) o oprire bruscă a emisiei vocalei precedente.

NOTA TRADUCĂTOAREI

Pentru unificarea transcrierilor am adoptat soluțiile propuse de Sergiu Al. George în lucrările sale.

Capitolul I

DOCTRINELE

1. YOGA ȘI SĀMĀKHYA

„Yoga” este un termen echivoc. Foarte frecvent în literatura și în tradiția orală indiană, semnificația lui a variat de la un secol la altul, de la o tradiție la alta. Nu putem vorbi cu folos despre Yoga înainte de a preciza despre care „Yoga” este vorba. Într-adevăr, după cum vom vedea în cele ce urmează, există și o Yoga „clasică”, sistematică, dar există, deopotrivă, și Yoga populară, „barocă”, există și Yoga ascetică, dar și o alta, erotică, pandant al celei dintâi. Dacă în anumite tradiții orale sau în anumite secte Yoga este în primul rând un sistem de practici „magice” (accentul căzând pe voința și pe autodisciplina practicantului), în alte tradiții, dimpotrivă, Yoga este îndeosebi un mijloc prin care se obține acea *unio mystica*, uniune a sufletului omenesc și a sufletului divin. Vom încerca să demonstrăm în acest eseu că diversitatea extremă a semnificațiilor și a valorilor este revelatoare tocmai prin funcția pe care Yoga o deține în istoria spiritualității indiene. Dar, înainte de a cerceta corespondențele existente între toate aceste semnificații atât de variate, ba chiar contradictorii, se cuvine să le analizăm pe fiecare în parte.

Yoga, a cărui rădăcină este *yuj* („a lega [laolaltă]”, „a ține strâns [legat]”, „a înhăma”, „a pune în jug”) este un termen care, în general, e folosit pentru a desemna o *tehnică de asceză*, o *metodă de contemplare*. Orice altă definiție n-ar face decât să trimită la una sau la alta din categoriile particulare de Yoga. Într-adevăr,

dacă am spune: o tehnică de așeză și o metodă de contemplare având drept scop eliberarea Sinelui al cărui prizonier este omul am defini astfel Yoga „clasică”, prin excelență, „filosofia” Yoga, expusă de Patañjali, în celebrul său tratat *Yoga-Sūtra*. Iar dacă am preciza scopul urmărit de această așeză și de această metodă de contemplare, spunând, de pildă, că el constă în obținerea uniunii mistice a „sufletului” omenesc și a „sufletului” divin, am da o definiție care nu s-ar potrivi decât acelei Yoga din *Bhagavad-Gītā*, sau din alte tradiții mistice. De fapt, același termen *yoga* a permis marea diversitate de semnificații: într-adevăr, dacă etimologie *yuj* înseamnă „a lega”, este evident totuși că „legătura” la care trebuie să ajungă respectiva acțiune de a lega presupune, ca o condiție prealabilă, ruperea legăturilor care unesc spiritul cu lumea. Cu alte cuvinte: *unio mystica* nu poate avea loc dacă, în prealabil, nu ne-am „rupt” de lume, dacă n-am început prin a ne sustrage circuitului cosmic, pentru că altfel nu am ajunge nicicând să ne regăsim, și nici să ne „autostăpănim”; chiar și în accepția mistică a termenului, respectiv aceea care semnifică *uniunea*, Yoga implică „detășarea” prealabilă de materie, emanciparea în raport cu „lumea”. În acest caz, accentul cade pe efortul omului („a pune în jug”), pe autodisciplină, datorită căreia el poate obține „concentrarea” spiritului, înainte chiar de a cere — așa cum se întâmplă în variantele mistice de Yoga — ajutorul divinității. „A lega [laolaltă], „a ține strâns [legal]”, „a pune în jug”, toate acestea au drept scop *unificarea* spiritului, abolirea risipirii și a automatismelor care caracterizează conștiința profană. În cazul școlilor de Yoga „devotională” (mistică), această „unificare” precede adevărata uniune, respectiv cea a sufletului omenesc cu Dumnezeu.

Dintre toate semnificațiile pe care le are cuvântul *yoga* în literatura indiană, cea mai bine precizată se raportează la „filosofia” Yoga (*Yoga-darșana*), îndeosebi așa cum este ea expusă în tratatul lui Patañjali, *Yoga-Sūtra*, ca și în comentarii. Evident, un *darșana*¹ nu este un sistem filosofic, în sens occidental. El este totuși un sistem de afirmații coerente, coextensiv experienței umane, pe care

își propune să o interpreteze în ansamblul ei, și care are drept scop „eliberarea omului de ignoranță” (oricât de diferite ar fi, pe alocuri, accepțiile al căror vehicul este susceptibil a fi cuvântul „ignoranță”). Yoga este unul dintre cele șase „sisteme ale filosofiei” indiene ortodoxe (ortodoxe înseamnă, în această situație, tolerate de brahmanism, spre deosebire de „sistemele” eretice, cum ar fi, de exemplu, buddhismul sau jainismul). Iar această Yoga „clasică”, așa cum a fost ea formulată de Patañjali și interpretată de comentatori, este și cea mai cunoscută în Occident. Probabil pentru că face parte dintre cele șase *darșana* ortodoxe și pentru că, astfel, este foarte bogată în documente scrise etc. Însă, după cum vom vedea în prezentul eseu, privilegiul de care s-a bucurat *Yoga-Sūtra* a lui Patañjali este, cel puțin parțial, exagerat. Alături de Yoga „clasică” au existat și continuă să existe nenumărate alte forme de Yoga, nu mai puțin interesante decât cea dintâi, atât din punct de vedere teoretic, cât și tehnic.

Ne vom începe studiul printr-o trecere în revistă a teoriilor și a practicilor Yoga, așa cum au fost ele formulate de Patañjali. Avem mai multe motive de a proceda astfel: în primul rând, pentru că expunerea lui Patañjali este un „sistem de filosofie” (*Yoga-darșana*); în al doilea rând, pentru că un număr considerabil de indicații practice referitoare la tehnica ascetică și la metoda contemplativă sunt concentrate în acest sistem, indicații pe care alte variante de Yoga (cele asistemice) le „deformează”, sau mai degrabă le colorează în conformitate cu propriile lor puncte de vedere; în fine, pentru că *Yoga-Sūtra* este rezultatul unui uriaș efort, nu numai de a aduna și de a clasifica o serie de practici ascetice și de rețete contemplative, pe care India le cunoștea din timpuri imemorabile, ci și de a le pune în valoare, dintr-un punct de vedere teoretic, și pentru a le fundamenta, justificându-le și integrându-le într-o filosofie.

Patañjali nu este însă creatorul „filosofiei” Yoga, după cum nu este — și nici nu putea fi — inventatorul tehnicilor Yoga. El însuși mărturisește (*Yoga-Sūtra*, I, 2) că, în realitate, nu face decât să

corecteze (*atha yogānushāsanam*) tradițiile doctrinare și tehnice ale Yoga. Într-adevăr, mediile închise de asceți și de mistici indieni cunoșteau practicile yogine cu mult înaintea lui. Referitor la cadrele teoretice și la temeiul metafizic pe care Patañjali îl dă acestor practici, aportul său este minim. În linii mari, el reia, de fapt, dialectica Sāṃkhya, pe care o duce la un teism destul de superficial, de altfel, și în care exaltă valoarea practică a meditației. Sistemele filosofice Yoga și Sāṃkhya seamănă într-atât, încât cea mai mare parte a afirmațiilor făcute de unul sunt valabile și pentru celălalt. Diferențele esențiale dintre ele sunt puțin numeroase: 1. În timp ce Sāṃkhya este un sistem ateist, Yoga este unul teist, dat fiind că postulează existența unui Dumnezeu suprem (*Īvara*); 2. Dacă, după Sāṃkhya, singura cale de salvare, de mântuire este aceea a cunoașterii metafizice, Yoga acordă o mai mare importanță tehnicii concentrării.

Patañjali s-a limitat, așadar, să redacteze un manual sumar, sau, mai degrabă, un „*aide-mémoire*”, însemnări pentru uzul ascetilor care începeau să practice meditația Yoga; manual care, de altfel, este aproape de neînțeles în absența explicațiilor comentatorilor. Dintre toate rețetele tehnice păstrate de tradiția ascetică, Patañjali le-a ales pe acelea care fuseseră îndeajuns verificate de o experiență similară. Formulându-le și sistematizându-le, el le-a integrat într-un *darṣana*, într-o „filosofie”; el explică valoarea pragmatică a acestora și încearcă să justifice rolul lor în obținerea eliberării. Efortul propriu-zis al lui Patañjali s-a orientat în special către coordonarea materialului filosofic — luat din Sāṃkhya — în jurul rețetelor tehnice ale concentrării, ale meditației și ale extazului. Datorită lui Patañjali, Yoga a devenit, dintr-o tradiție „mistică”, așa cum era, un *darṣana*, adică un „sistem de filosofie”.

Tradiția indiană consideră Sāṃkhya drept cel mai vechi *darṣana*. Numele *sāṃkhya* a fost interpretat în diferite feluri; cel mai probabil pare sensul de „discriminare”, scopul principal al acestei filosofii fiind disocierea dintre spirit (*purusha*) și materie (*prakṛti*). Cel mai vechi tratat este *Sāṃkhya-Kārikā* a lui Īvara

Krishna; data acestuia nu este încă în mod cert fixată, dar în nici un caz ea nu poate fi ulterioară secolului al V-lea după Iisus Hristos (vezi nota A de la sfârșitul volumului). Dintre comentariile la *Sāṃkhya-Kārikā*, cel mai util este *Sāṃkhya-tatva-Kaumudī* de Vāchaspati Miśra (secolul al IX-lea). Printre principalele texte de filosofie din Sāṃkhya, trebuie să cităm și *Sāṃkhya-pravacana-sūtra* (care datează, probabil, din secolul al XIV-lea), însoțit de comentariile lui Anirudha (secolul al XV-lea) și ale lui Vijñābhikṣu (secolul al XVI-lea).

Desigur, importanța cronologiei textelor Sāṃkhya nu trebuie exagerată. În general, orice tratat filosofic indian cuprinde concepții anterioare datei redactării lui, concepții adeseori foarte vechi. Dacă într-un text filosofic întâlnim o interpretare „nouă”, nu trebuie să credem că ea nu a fost concepută înainte. 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 identificate în aceste texte filosofice. Nu este deloc exclus ca aceste referințe să aibă ca obiect opinii mult mai vechi decât acelea la care par să facă aluzie. În India — și cu atât mai greu în altă parte —, dacă se poate fixa data redactării diferitelor texte, este cu mult mai dificil de fixat cronologia ideilor filosofice.

O îndelungată controversă, care nu a luat încă sfârșit, îl are drept obiect pe Patañjali, autorul unor *Yoga-Sūtra*. Câțiva comentatori indieni (regele Bhoja, Cakrapānidatta, comentatorul lui Caraka, în secolul al XI-lea, și alți doi din secolul al XVII-lea) l-au identificat pe Patañjali drept autorul lucrării *Mahābhāshya*, marele comentariu al gramaticii lui Panini. Identificarea a fost acceptată de Liebich, Garbe și Dasgupta, dar contestată de Woods, Jacobi și A.B. Keith. Dasgupta crede că primele trei capitole din *Yoga-Sūtra* au fost compuse de gramaticianul Patañjali, în secolul al II-lea înainte de Iisus Hristos, cel de-al patrulea capitol fiind o adăugire târzie. Însă această ipoteză nu a fost acceptată și, dat fiind că în acest ultim capitol Jacobi și Keith au descoperit urme evidente de

polemică antibuddhistă (*Yoga-Sūtra*, IV, 16 se referă la școala Vijñānavāda), lucrarea lui Patañjali nu ar putea fi anterioară secolului al V-lea. Jvala Prasad încearcă să demonstreze că *Yoga-Sūtra*, IV, 16 nu aparține textului lui Patañjali, ca nefăcând decât să reia o parte din comentariul lui Vyāsa (secolele VII–VIII), în care acesta polemiza cu adepții școlii Vijñānavāda. Cu mult înainte, Raja Bhoja observase deja că această *sūtra* era o interpolare a lui Vyāsa, ceea ce l-a determinat să nu o mai comenteze. De altfel, Dasgupta și Jvala Prasad arată că, deși autorii la care se referă *Yoga-Sūtra*, IV, 16 sunt adepții școlii Vijñānavāda, nu avem nici un motiv să credem că este vorba despre Vasubandhu sau despre Asanga, după cum afirmă Keith și Hauer. Textul s-ar putea referi deopotrivă la o școală idealistă mult mai veche, despre care ne informează primele Upanishade.

Oricare ar fi adevărul în această privință — iar în ceea ce ne privește împărtășim părerea lui Dasgupta și a lui Jvala Prasad —, aceste controverse în jurul datării *Yoga-Sūtrei* sunt de o relevanță destul de slabă, căci este sigur că tehnicile prezentate de Patañjali au o vechime considerabilă. Nu putem contesta nici vechimea speculațiilor asupra lui Brahman sau asupra „conștiinței universale”, care au dat naștere doctrinelor Sāṃkhya. Tehnicile de asceză și de meditație rezumate de Patañjali nu sunt descoperirile lui, și nici ale epocii sale; ele fuseseră experimentate cu multe secole înaintea lui. De altfel, autorii indieni prezintă rareori un sistem personal; de cele mai multe ori, ei se mulțumesc să reformuleze doctrinele tradiționale în termeni ai prezentului. Este ceea ce putem verifica mult mai evident în cazul lui Patañjali, al cărui scop unic este de a compila un manual practic al unor tehnici foarte vechi.

Vyāsa (secolele VII–VIII) ne-a oferit deja un comentariu al acestora, *Yoga-bhāṣya*, iar Vāchaspatimiśra (secolul al IX-lea) o glosă, *Tattvavaiśārādī*, care se numără printre cele mai importante contribuții de natură a asigura înțelegerea *Yoga-Sūtrei*. Regele Bhoja este (la începutul secolului al XI-lea) autorul comentariului *Rājamārtaṇḍa*, iar Rāmānanda Sarasvatī (în secolul

al XVI-lea, al comentariului *Maniprabhā*. În fine, Vijñānabhikṣu a adnotat *Yoga-bhāṣya* de Vyāsa, în tratatul său *Yogavārttika*, remarcabil din toate punctele de vedere².

2. OMUL ÎN COSMOS

Pentru gândirea indiană, ignoranța este „creatoare”. Folosindu-ne de terminologia celor două principale școli Vedānta, am putea spune că lumea este o creație subiectivă a inconștientului uman, a „neștiinței” (*ajñāna*, cf. *Gauḍapādīya*, II, 12; *Vedāntasiddhāntamuktāvalī*, 9, 10), sau proiecția cosmologică a lui Brahman, „marea iluzie” (*māyā*), căreia numai ignoranța noastră îi conferă realitate ontologică și validitate logică (cf. Śaṅkarāchārya, *Āṇḍakabhāṣya*, 1. 2, 22).

Chiar dacă formulele nu sunt întotdeauna atât de exacte ca cele pe care le-au menționat, putem totuși afirma că *ignoranta* sau *iluzia* sunt considerate de gândirea indiană drept sursă permanentă a formelor cosmice și a devenirii universale. Lumea, în special așa cum se înfățișează ea în experiența umană, este o multiplicitate în neîncetată devenire; ea este creatoare de forme infinite de numeroase. Această lume, întregul Cosmos adică, nu poate fi, însă, pentru metafizica Vedānta, decât o „iluzie”, dacă nu chiar proiecția unei „magii” divine; căci singura realitate susceptibilă de a fi gândită este ființa (*sat*): unul, egal cu sine însuși, imobil, autonom, fără „experiență”, fără devenire.

După ce au criticat-o, Sāṃkhya și Yoga, ca filosofii realiste, resping dialectica idealismului, oricare ar fi acesta: vedantin sau buddhist. Pentru aceste școli, lumea este reală. Dar — și prin aceasta regăsim o unitate de vederi pe care am putea-o numi pan-indiană —, deși reală, lumea rămâne în continuare o creație a „ignoranței” omenești, cu alte cuvinte: dacă lumea, cu nenumăratele sale forme, își află un temei și dacă ea durează, aceasta se datorează „ignoranței” spiritului. Pentru Sāṃkhya și pentru Yoga,

nenumăratele „forme” ale Cosmosului, ca și procesul de manifestare și de dezvoltare nu există decât în măsura în care spiritul, Sinele (*purusha*) se ignoră pe sine, și, prin chiar această „ignoranță”, ordinea metafizică „suferă” și este „aservită”³. Atunci, în acel moment în care toate „spiritele” (*purusha*) își vor fi regăsit libertatea, perfectă lor autonomie, formele cosmice, creația, în ansamblul ei, se vor resorbi în substanța primordială (*prakṛti*).

Înclinăm să vedem în această afirmație fundamentală (mai mult sau mai puțin explicit formulată), conform căreia ignoranța este creatoare, motivul deprecierei Vieții și a Cosmosului, depreciere pe care nici una dintre marile construcții ale gândirii indiene nu a încercat să o disimuleze. Nici un gânditor indian important și nici un sistem filosofic nu au recunoscut vreo valoare oarecare vieții, și nici nu au manifestat prea mult interes pentru Cosmos în toată măreția lui — mai mult chiar, niciodată ei nu au văzut în ideea de „creație” atributul exclusiv al divinității. În India, orice zeu și orice demon sunt „creatori” — datorită „magiei” lor și datorită „ignoranței” celor care le suportă creația. „A crea” nu este un privilegiu exclusiv al divinității (acolo unde, într-adevăr, am putea vorbi de divinitate). Și un yogin poate fi „creator”, tocmai datorită „magiei” lui; creator, în toate sensurile termenului, inclusiv în sens cosmologic.

Textele indiene repetă până la sațietate această teză, conform căreia cauza „robiei” sufletului și, în consecință, sursa nesfârșitelor suferințe care transformă condiția umană într-o permanentă dramă rezidă în *solidarizarea omului cu Cosmosul*, în participarea lui, activă sau pasivă, directă sau indirectă, la Creație, la Natură. *Nen! Nen!* — exclamă înțeleptul din Upanishade: „Tu nu ești așa! Nu ești nici așa!” Cu alte cuvinte: tu nu aparții Cosmosului, nu ești în mod necesar implicat în Creație; în mod necesar, adică în virtutea legii proprii a ființei tale. Pentru gândirea indiană, prezența omului în Cosmos este fie o nefericită întâmplare, fie o iluzie. Această poziție negativă, aproape „polemică”, a spiritualității indiene față de Cosmos este cel mai bine formulată în sistemele în

care accentul cade asupra ontologiei. Într-adevăr, dacă afirmăm realitatea absolută a Spiritului — în orice fel, de altfel, în care l-am concepe: fie un singur spirit, ca în monismul vedantin, fie împărțindu-se într-o multitudine de spirite, lipsite de orice posibilitate de a comunica între ele, ca în pluralismul Sāṃkhya-Yoga — suntem obligați să devalorizăm Creația și să denunțăm orice legătură a „sufletului” cu Cosmosul. *Ființa* nu poate întreține nici o relație cu *neființa*; or, Natura nu deține o realitate ontologică veritabilă; ea este, într-adevăr, devenire universală. Deoarece după cum vom vedea în cele ce urmează — iar în această privință, chiar și sistemele Sāṃkhya și Yoga, deși realiste, sunt de aceeași părere cu filosofii idealiste — formele cosmice nu au realitate absolută: în cele din urmă, ele se resorb, în urma unei „mari disoluții” (*mahāpralāya*) în materia primordială (*prakṛti*).

Trebuie să precizăm, încă de la început, că deprecierea Cosmosului și a Vieții, detașarea de „forme”, și chiar disprețul față de ele reprezintă o atitudine specifică *filosofiei* și, în bună parte, *misticii* indiene din perioada imediat următoare Upanishadelor; ca nu este câtuși de puțin atitudinea celor mai vechi texte vedice. Ba chiar, și acest aspect ni se pare mai interesant, nu este câtuși de puțin atitudinea „Indiei”, în general. Autorii imnurilor vedice credeau, în primul rând, în viața lor și în cea a copiilor lor, ei credeau în forță, în prosperitate și în fecunditate. Într-adevăr, Indra, arhetipul eroului, al elementului masculin prin excelență, al fecundatorului la numeroase niveluri (căci el este cel ce, despiciând norii, fertiliza pământul, și asigura fecunditatea animalelor și a femeilor) era cel mai popular dintre zeii vedici: numai în Rig Veda îi sunt închinat 250 de imnuri, în timp ce doar zece îi sunt închinat lui Varuna și 35 lui Mithra, Varuna și Adityas laolaltă. Economia acestei sumare cărți nu ne îngăduie să cercetăm multiplele cauze (presupunând, desigur, că ele ar putea fi cunoscute) care s-au aflat la originea acestei mișcări de idei care, de la viziunea mitologică a Vedelor a ajuns la filosofia „pesimistă” post-upanishadică. De altfel, este greșit — și vom justifica îndată această afirmație —

să aplicăm ansamblului acestei filosofii calificativul de „pesimistă”. Nu trebuie să negăm totuși că filosofia, ca și o bună parte din mistica indiană — de altfel — manifestă, aproape întotdeauna, o atitudine depreciativă, dacă nu chiar hotărât negativă față de „Creație”, față de „formele” „Vieții”. De aici provine slabul interes pe care îl manifestă filosofia indiană față de „legile” cosmice. Cosmosul, în totalitatea lui, fiind un produs al „ignoranței”, ceea ce contează în primul rând este cunoașterea exactă a modalităților acestei „ignoranțe”. Chiar și rarele și modestele încercări de descifrare a legilor evoluției cosmice își află justificarea — după cum vom vedea în cele ce urmează — în aceeași dialectică a „ignoranței”.

De altfel, nu numai Vedele valorizează Cosmosul și Viața; după cum notam mai sus, exemplul unei atitudini pozitive în ceea ce privește creația ne este oferit și de alte sectoare ale spiritualității indiene, în special de ceea ce am putea numi „spiritualitatea populară” indiană. În acest sens, este suficient să amintim, de exemplu, numărul mare de simboluri ale fertilității, deosebit de abundente în arta și în iconografia indiană. De fapt, originile acestei spiritualități „populare” arhaice sunt extra-ariene; ele pot fi aflate și în cosmologiile aevatice sud-asiatice, ca și în cultele preistorice ale diferitelor Mari Zeițe ale fecundității. Dar, ceea ce ne interesează în mod deosebit pentru moment este că în India pre-ariană, ca și în India arhaică, medievală sau modernă a existat și continuă să existe — alături de o „filosofie” și de o mistică neinteresate de „forme”, de Creație, sau care, mai degrabă, se străduiesc în mod activ să se detașeze de acestea — o spiritualitate „populară”, pentru care valoarea vieții constă în capacitatea de a crea „forme”: spiritualitatea în care divinitatea este adorată tocmai pentru că este „creatoare” (și „distrugătoare”) de nenumărate Universuri. Desigur, această concepție „populară”, care își află expresia în simboluri, mituri și iconografie, a fost „interpretată” uneori printr-una din nenumăratele glose și mistici care abundă în istoria Indiei: apologia vieții și a plenitudinii de a fi, omagiul extatic adus creației nesfârșite, admirația frenetică a multiplicității formelor au

fost și ele „interpretate” ca fiind un moment din devenirea universală, un miraj al „iluziei” cosmice. O mare parte din istoria speculației filosofice indiene este alcătuită din asemenea „interpretări” și „re-valorizări” ale tradițiilor vedice sau extra-vedice. Vom regăsi acest proces de „asimilare” și de „re-interpretare”, dacă vom studia istoria tehnicilor yogine. Dar, pe fundalul tuturor acestor interpretări și re-valorizări, rămâne totuși faptul, de o importanță capitală pentru prezentul eseu, că, în paralel cu filosofia și cu o bună parte din mistica indiană, posterioare perioadei Upanishadelor — în care atitudinea negativă față de Cosmos și de Viață reprezintă caracteristica cea mai evidentă — India a cunoscut, încă din cele mai vechi timpuri, și o atitudine contrară, care consta în a valoriza „formele”, Viața, Cosmosul, și în a adera total la ele. Aceste distincții, ca și completările sau rectificările la care vom ajunge — sperăm — în discutarea tehnicilor Yoga își vor revela adevărata importanță în ultimele capitole ale acestei cărți.

Pentru moment, vom semnală numai că, în unele dintre sistemele filosofiei indiene, Cosmosul, Creația — a căror sursă este „ignoranța” omenească — au totuși o funcție ambivalentă. Pe de o parte, ele îl fac pe om să parcurgă, datorită nesfârșitelor jocuri de iluzii, nenumărate cicluri de existență; pe de altă parte, în mod indirect, ele îl ajută să-și caute și să-și ale „mântuirea” sufletului, autonomia, libertatea absolută (*moksha, mukti*). Într-adevăr, cu cât omul suferă mai mult, așadar, cu cât este mai solidar cu Cosmosul, cu atât crește în el mai puternic dorința de eliberare și cu atât mai mult îl frământă setea de „mântuire”. Pe această cale — și aceasta nu în pofida, ci în virtutea propriei lor magii și datorită suferinței neconținut alimentate de neobosita lor devenire — „iluzile” și „formele” se pun în slujba omului, al cărui țel suprem este: eliberarea, mântuirea: „De la Brahman și până la firul de iarbă, Creația (*syshṭi*) este spre binele sufletului, până când el va ajunge la cunoașterea supremă” (*Sāṃkhya-pravacana-sūtra*, III, 47). Cunoașterea supremă înseamnă nu numai eliberarea de „ignoranță”, ci și, ba chiar în primul rând, eliberarea de „durere” de „suferință”.

3. ECUAȚIA DURERE-EXISTENȚĂ

„Pentru înțelept, totul este suferință” (*duḥkameva sarva vivekināḥ*), scrie Patañjali (*Yoga-Sūtra*, II, 15). Patañjali nu este însă nici primul și nici ultimul care constată această suferință universală. Cu mult înainte de el, Buddha spusese: „Totul este durere, totul este trecător” (*sarvam duḥkham, sarvam anityam*). Acesta este un laitmotiv al întregii speculații indiene post-upanishadice. Tehnicile soteriologice, ca și doctrinele metafizice își găseseră rațiunea de a fi în această suferință universală, deoarece ele nu au valoare decât în măsura în care îl eliberează pe om de „durere”. De orice natură ar fi ea, experiența umană dă naștere la suferință. „Trupul este durere, pentru că el este lăcașul durerii; simțurile, obiectele, percepțiile sunt suferință, pentru că ele conduc la suferință; plăcerea însăși este suferință, pentru că este urmată de suferință” (Aṅgruddha, comentând *Sāṃkhya-Sūtra*, II, 1). Iar Ișvara Krishna, autorul celui mai vechi tratat Sāṃkhya afirmă că la baza acestei filosofii se află dorința omului de a se elibera de tortura celor trei suferințe: a nefericirii, a mizeriei cerești (provocate de către zei), a mizeriei pământești (provocate de natură) și a mizeriei interioare sau organice (*Sāṃkhya-Kārikā*, I).

Această durere universală nu conduce totuși la o „filosofie pesimistă”. Nici o filosofie și nici o gnoză indiană nu slăbesc în disperare. Dimpotrivă, revelația „durerii” ca lege a existenței poate să fie considerată drept *conditio sine qua non* a eliberării; această universală suferință are, intrinsec, o valoare pozitivă, stimulatoare. Ea le reamintește neîncetat înțeleptului și ascetului că singura modalitate care le rămâne pentru a ajunge la libertate și la beatitudine este aceea a retragerii din lume, a renunțării la bunuri și la ambiții, a izolării totale. De altfel, omul nu este singurul care suferă, durerea este o necesitate cosmică, o modalitate ontologică, modalitate căreia îi este sortită orice „formă” care se manifestă ca atare. Fie că ești un zeu, sau o insectă minuscule, simplul fapt de a exista în timp, de a avea o durată, implică durerea. Spre

deosebire de zei și de alte ființe vii, omul are posibilitatea să-și depășească efectiv condiția și să abolească, astfel, suferința. Certitudinea că există un mijloc de a pune capăt durerii — certitudine comună tuturor, pe care o împărtășesc în egală măsură filosofiiile și misticile indiene — nu poate conduce la „disperare” și nici la „pesimism”. E adevărat că suferința este universală, dar dacă știm cum să procedăm pentru a ne elibera, ea se dovedește a nu fi definitivă. Într-adevăr, deși condiția umană este pe veci sortită durerii — determinată fiind, ca orice condiție, de către *karman*⁴ —, fiecare individ care împărtășește această condiție o poate depăși, putând anula forțele karmice care o guvernează.

Scopul tuturor filosofiilor și al tuturor misticilor indiene este tocmai „eliberarea” de suferință. Fie că această eliberare se obține în mod direct, prin cunoaștere, așa cum afirmă, de exemplu, Vedānta și Sāṃkhya, fie că se obține prin intermediul tehnicilor contemplative, cum crede, alături de Yoga, cea mai mare parte a școlilor buddhiste, adevărul este că nici o știință nu are valoare dacă nu urmărește „mântuirea” omului. „În afară de aceasta, nimic altceva nu merită să fie cunoscut”, spune *Çvetāçvatara Upanishad* (I, 12). Iar Bhoja, comentând un text din *Yoga-Sūtra* (IV, 22), afirmă că știința care nu are drept obiect eliberarea este lipsită de orice valoare. În India, cunoașterea metafizică are întotdeauna un scop soteriologic. De aceea, este apreciată și căutată numai cunoașterea metafizică (*vidyā, jñāna, prajñā*), adică acea cunoaștere a realităților ultime; întrucât numai prin ea se poate obține eliberarea. Într-adevăr, omul se „trezește” numai prin „cunoaștere”, eliberându-se de iluziile lumii fenomenelor. Prin „cunoaștere”, înseamnă: prin practica retragerii — ceea ce-l va face să-și regăsească propriul centru, să coincidă cu adevăratul său spirit (*puruṣa, ātman*). Astfel, cunoașterea se transformă în meditație mistică și metafizica devine soteriologică. Chiar și „logica” indiană a avut, la începuturile ei, o funcție soteriologică. Manu folosește termenul *ānvikṣhirī* („știință a controverselor”, a dezbatelor) ca pe un echivalent pentru *ātmavidyā* („știință a sufletului”, a lui *ātman*), pentru

metafizică (*Manusmṛiti*, VII, 43). Argumentația corectă — adică una conformă normelor — eliberează sufletul: acesta este punctul de pornire în școala Nyāya. De altfel, primele controverse logice, din care, ulterior, s-a născut *darṣana* Nyāya, au avut drept obiect tocmai textele sacre, diferitele interpretări de care era susceptibilă o anumită trimitere a Vedelor: toate aceste controverse aveau drept scop să facă posibilă săvârșirea exactă a unui ritual, în conformitate cu tradiția. Or, această tradiție sacră, a cărei expresie o constituie Vedele, este *revelată*. În aceste condiții, să cauti sensul cuvintelor înseamnă să rămâi în contact permanent cu Logosul, cu realitatea spirituală absolută, supraumană și supraistorică. După cum rostirea exactă a textelor vedice are drept efect o eficiență maximă a ritualului, tot așa, *înțelegerea exactă* a unei sentențe vedice are drept efect purificarea inteligenței și contribuie astfel la eliberarea spiritului. Orice „ignoranță” parțială abolită îl apropie pe om cu un pas de libertate și de beatitudine.

Importanța considerabilă pe care o acordă „cunoașterii” toate metafizicile indiene și chiar tehnica de *asceză* și metoda de contemplare care este Yoga se explică foarte lesne dacă ținem seama de cauzele suferinței umane. Suferința din viața omului nu se datorează unei pedepse divine, și nici vreunui păcat originar, *cu ignoranței*. Dar nu oricărei ignoranțe, ci numai ignoranței privind adevărata natură a *spiritului*, acelei ignoranțe care ne face să confundăm „spiritul” cu fenomenele psiho-mentale, aceea care ne face să atribuim „calități” și predicate principiului etern și autonom care este spiritul; pe scurt, unei ignoranțe de ordin metafizic. Este firesc, prin urmare, ca o cunoaștere metafizică să suprimă această „ignoranță”. Această cunoaștere de ordin metafizic îl conduce pe discipol până în pragul iluminării, adică până la adevărul „sine”. Și tocmai această „cunoaștere de sine” — nu în sensul profan, ci în sensul ascetic și spiritual al expresiei — este scopul urmărit de o mare parte din speculațiile indiene, chiar dacă fiecare dintre acestea indică o cale diferită pentru atingerea lui.

Pentru Sāṃkhya și pentru Yoga, problema este clară. Dat fiind că suferința are drept sursă ignoranța „spiritului” — adică aceea confuzie dintre spirit și stările psiho-mentale —, eliberarea nu se poate dobândi decât dacă această „confuzie” este suprimată. Diferențele existente în această privință între Sāṃkhya și Yoga sunt nesemnificative. Numai metoda este diferită: Sāṃkhya caută să obțină eliberarea exclusiv prin *gnoză*, în timp ce Yoga afirmă că sunt indispensabile, pentru aceasta, o *asceză* și o *tehnică* de meditație. Pentru ambele *darṣana*, suferința umană își are rădăcinile într-o iluzie; într-adevăr, omul crede că viața sa psiho-mentală — activitatea simțurilor, sentimentele, gândurile și procesele volitive — este identică cu spiritul, cu Sinele. Astfel, el confundă două realități perfect autonome și opuse, între care nu există nici o conexiune reală, ci numai relații iluzorii, căci **experiența psiho-mentală nu aparține „spiritului”, ci aparține „naturii” (*prakṛti*)**; stările de conștiință sunt produșii rafinați ai aceleiași substanțe care creează lumea psihică și biologică. Între stările psihice și obiectele neînsufleteite sau fapăturile vii nu există decât diferențe de grad. Între stările psihice și Spirit există însă o diferență de ordin ontologic: ele aparțin la două moduri distincte ale ființei. Obținem eliberarea atunci când am înțeles acest adevăr și când „spiritul” își recapătă libertatea inițială. Astfel, Sāṃkhya crede că cel care vrea să obțină eliberarea trebuie să înceapă prin a cunoaște treptat esența și formele Naturii (*prakṛti*), precum și legile ce îi determină evoluția. Pe de altă parte, Yoga acceptă și ea această analiză a Naturii, dar nu conferă valoare decât practicii contemplative, singura în stare să dovedească în mod experimental autonomia și atotputernicia spiritului. Prin urmare, înainte de a expune metodele și tehnicile Yoga, se cuvine să vedem care este concepția despre Natură și Spirit, concepția despre cauza falsei lor solidarități în *darṣana* Sāṃkhya; în fine, trebuie să vedem în ce constă de fapt calea gnostică pe care o preconizează această „filosofie”. Este necesar, de asemenea, să verificăm în ce măsură coincid doctrinele sistemelor Sāṃkhya și Yoga, și care sunt afirmațiile teoretice ale

acestui ultim *darṣana*, care își au punctul de pornire în experiențele „mistice”, absente din Sāṃkhya.

4. SINELE

Spiritul („sufletul”) — ca principiu transcendent și autonom — este acceptat de către toate filosofii indiene, cu excepția buddhiștilor și a materialiştilor (*lokāyata*). Ceea ce diferă însă sunt căile prin care aceste variate *darṣana* încearcă să îi dovedească existența și să îi explice esența. Pentru școala Nyāya, sufletul-spirit este o entitate fără calități, absolută, inconștientă. Dimpotrivă, Vedānta definește *ātman*-ul ca fiind *saccidānanda* (*sat* = ființă; *cit* = conștiință; *ānanda* = beatitudine) și consideră spiritul drept 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 celor două „filosofii”, despre *puruṣa* putem afirma numai că *este* și *cunoaște* (este vorba, desigur, despre acea cunoaștere metafizică ce rezultă din contemplarea propriului mod de a fi).

Ca și *ātman*, din Upanishade, *puruṣa* este inexprimabil (expresia *neti, neti*: „Nu așa! Nu așa!” din *Bṛhadāraṇyaka Upanishad*, III, 9, 26, se regăsește în *Sāṃkhya-Sūtra*, III, 75). „Atributele” sale sunt negative. „Spiritul este cel ce vede (*vākshin* = „martor”), el este izolat (*kaivalyam*), indiferent, simplu spectator inactiv”, scrie Içvara Krishna (*Sāṃkhya-Kārikā*, 19), iar Gaudapada, în comentariul său, insistă asupra pasivității eterne a lui *puruṣa*. Fiind ireductibil, lipsit de calități (*nirguṇatvat*), *puruṣa* nu posedă „inteligentă (*ciddharma*; *Sāṃkhya-Sūtra*, I, 146), căci el nu are dorințe. Dorințele nu sunt eterne, prin urmare ele nu aparțin spiritului. Spiritul este veșnic liber (*Sāṃkhya-Sūtra*, I, 162), iar „stările de conștiință”, fluxul vieții psiho-mentale îi sunt străine. Dacă acum *puruṣa* ne apare totuși ca „agent” (*kartri*), aceasta se datorează atât iluziei omenești, cât și unei apropieri *sui-generis* care se

numește *yogyata*, și care desemnează un fel de armonie prestabilă între cele două realități, în mod esențial distincte, care sunt Sinele (*puruṣa*) și inteligența (*buddhi*; aceasta din urmă nefiind decât un „produs mai rafinat” al materiei sau al substanței primordiale, așa cum vom vedea în cele ce urmează).

Aceeași poziție o găsim la Patañjali: în *Yoga-Sūtra*, II, 5, el ne amintește că ignoranța constă în a considera ceea ce este efemer, impur, dureros și non-spirit ca fiind etern, pur, beatitudine și spirit. Yyāsa (*Yoga-Sūtra*, II, 18) precizează o dată în plus că percepția memoria, raționamentul (gândirea) etc. aparțin, de fapt, inteligenței (*buddhi*) și că aceste facultăți îi sunt atribuite lui *puruṣa* numai prin efectul unei iluzii.

Or, o asemenea concepție despre *puruṣa* ne pune, încă de la început, în fața câtorva dificultăți. Dacă, într-adevăr, Spiritul este veșnic pur, impasibil, autonom și ireductibil, atunci cum poate el accepta să fie însoțit de „experiența psiho-mentală”? Și cum este posibilă o asemenea relație? Vom examina cu mai mult folos soluția pe care Sāṃkhya și Yoga o propun acestei probleme, când vom cunoaște mai bine raporturile dintre Sine și Natură. Vom vedea atunci că efortul celor două *darṣana* este orientat îndeosebi asupra problemei adevăratei naturi a straniului „raport” care-l leagă pe *puruṣa* de *prakṛti*. Însă nici *originea* și nici *cauza* acestei situații paradoxale nu au făcut obiectul unei adevărate dezbateri în *Sāṃkhya-Yoga*. De fapt *de ce* a acceptat Sinele să fie antrenat pe o orbită străină, în speță cea a Vieții, și să dea astfel naștere omului ca atare, omului concret, istoric, sortit tuturor dramelor, sfâșiat de toate suferințele? Când și cu ce ocazie a început existența omului (această tragedie), dacă este adevărat că modalitatea ontologică a spiritului este, așa cum am văzut deja, exact la antipodul condiției umane, Sinele fiind etern, liber și pasiv?

Cauza și *originea* acestei asocieri dintre Spirit și experiență sunt două aspecte ale unei probleme pe care Sāṃkhya și Yoga o consideră insolubilă, dat fiind că ea depășește capacitatea actuală a înțelegerii omenești. Într-adevăr, omul „cunoaște” și „înțelege”

prin mijlocirea a ceea ce Sāṃkhya-Yoga numește „intelect” (*buddhi*). Însă acest „intelect” nu este nici el altceva decât un produs — extrem de rafinat, este adevărat — al materiei, al substanței primordiale (*prakṛti*). Fiind un produs al Naturii, un „fenomen”, *buddhi* nu poate întreține relații de cunoaștere decât cu alte „fenomene” (care, ca și el, fac parte din seria infinită de creații ale substanței primordiale); în nici un caz el n-ar putea cunoaște Sinele: pentru că nu ar putea întreține nici un fel de relații cu o realitate transcendentă. Numai un alt instrument de cunoaștere decât *buddhi*, și care nu implică deloc materia, ar putea accede la înțelegerea cauzei, precum și a originii acestei paradoxale asocieri dintre Sine și Viață (deci, cu „materia”). Or, o asemenea cunoaștere este imposibilă în actuala condiție umană. Ea nu se „dezvăluie” decât aceluia care, rupându-și lanțurile, a depășit condiția „umană”; „intelectul” nu participă în nici un fel la această revelație, care este mai degrabă cunoaștere de sine, a Sinelui însuși.

Sāṃkhya știe care este cauza „robirii, a servitudinii” — adică a condiției umane, a suferinței —, ignoranța metafizică, cea care, prin intermediul legii karmice, se transmite de la o generație la alta; însă momentul istoric în care această ignoranță și-a făcut apariția nu poate fi stabilit, după cum este imposibil să se fixeze data creației. Legătura dintre Sine și viață, precum și „robirea, aservirea”, care decurg din aceasta (pentru Sine) nu au istorie, ele sunt dincolo de timp, sunt veșnice. Să vrei să afli o soluție acestor probleme este nu numai zadarnic, ci este și o copilărie. Sunt probleme prost puse, și, după un vechi obicei brahman (Çāṅkara, *Vedānta-Sūtra*, III, 2, 17), respectat de Buddha însuși, în repetate rânduri, unei probleme prost puse nu i se răspunde decât prin tăcere. Singura certitudine pe care o putem avea în această privință este că omul se află în condiția numită încă din timpurile cele mai îndepărtate și că scopul cunoașterii nu este deșarta căutare a cauzelor prime și a originilor istorice ale acestei condiții, ci eliberarea.

5. SUBSTANȚA

Patañjali nu se referă decât în trecere la *prakṛti* (*Yoga-Sūtra*, IV, 2, 3) și la modalitățile ei, *guṇa* (*Yoga-Sūtra*, I, 16; II, 15, 19; IV, 13, 32, 34), și numai pentru a preciza raporturile acestora cu viața psiho-mentală și cu tehnicile eliberării. El presupune cunoscută analiza substanței, urmărită îndeaproape de autorii Sāṃkhya.

Prakṛti este tot atât de reală și de eternă precum *puruṣa*. Deși perfect omogenă și inertă, această substanță primordială are, ca să spunem așa, trei „aspecte”, trei „moduri de a fi”, care îi permit să se manifeste în trei modalități diferite, care se numesc *guṇa*: 1. *sattva* (modalitate a luminozității și a inteligenței); 2. *rajas* (modalitate a energiei motrice și a activității mentale); 3. *tamas* (modalitate a intervenției statice și a opacității psihice). Totuși, aceste *guṇa* nu trebuie să fie considerate ca fiind diferite de *prakṛti*, căci ele nu sunt niciodată independente una de cealaltă; în orice fenomen fizic, biologic sau psiho-mental, ele există toate trei, laolaltă; deși în proporții inegale (tocmai această inegalitate permite apariția unui „fenomen”, de orice natură ar fi el; altfel, echilibrul și omogenitatea primordială datorită cărora *guṇa* ar fi într-un echilibru perfect ar persista veșnic. Observăm că *guṇa* au un caracter dublu: pe de o parte obiectiv, pentru că ele constituie fenomene ale lumii exterioare, pe de alta subiectiv, pentru că ele întemeiază, alimentează și condiționează viața psiho-mentală.

De îndată ce iese din starea inițială de echilibru perfect (*alīṅga, aryakta*) și primește specificații condiționate de „instinctul său teleologic” (asupra căruia vom reveni), *prakṛti* se înfățișează sub forma unei mase energetice numite *mahat* („cel mare”). Antrenată de impulsul evoluției (*pariṇāma*, „dezvoltare”), *prakṛti* trece de la stadiul de *mahat* la cel de *ahaṃkāra*, care înseamnă: masă unitară apercceptivă, lipsită încă de experiența „personală”, dar având conștiința obscură de a fi un ego (de aici provine expresia *ahaṃkāra*; *aham* = ego). De la această masă apercceptivă, procesul „evoluției” se desparte în două direcții opuse, dintre care una

conduce către lumea fenomenelor obiective, cealaltă către lumea fenomenelor subiective (sensibile și psiho-mentale). *Ahaṃkāra* are proprietatea de a se transforma calitativ în funcție de predominanța uneia sau alteia dintre cele trei *guṇa*. Atunci când în interiorul *ahaṃkāra* predomină *sattva* (modalitatea luminozității, a purității și a înțelegerii), își fac apariția cele cinci simțuri cognitive (*jñānendriya*) și *manas*, simțul intern; acesta din urmă servește drept centru de legătură între activitatea perceptivă și cea bio-motrice (Aniruddha, comentarii la *Sāṃkhya-Sūtra*, II, 40); bază și receptacul al tuturor impresiilor (*ibid.*, II, 42), el coordonează activitățile biologice și psihice, în special activitățile subconștientului. Atunci când, dimpotrivă, echilibrul este dominat de *rajas* (energia motrice care face posibilă orice experiență fizică sau cognitivă) apar cele cinci simțuri conative (*karmendriya*). În sfârșit, atunci când domină *tamas* (inertția materiei, întunericul conștiinței, zăgazul pasiunilor) își fac apariția cele cinci simțuri *tanmātra*, cele cinci elemente „subtile” (potențiale), nucleele genetice ale lumii fizice. Dar aceste *tanmātra* iau naștere printr-un proces de condensare care tinde să producă structuri din ce în ce mai vulgare, atomii (*paramāṇu*) și moleculele (*sthūlabhūtaṇi*), adică, literal: „particulă materială densă”) care, la rândul lor, dau naștere organismelor vegetale (*vriksha*) și animale (*çarīra*). În acest fel, corpul omului, precum și „stările de conștiință”, și chiar „inteligenta” lui sunt, toate, creații ale uneia și aceleiași substanțe.

Vom observa că, în conformitate cu *Sāṃkhya* și *Yoga*, Universul — obiectiv sau subiectiv — nu este decât dezvoltarea unei etape inițiale a naturii, *ahaṃkāra*, aceea în care, pentru prima dată, din masa omogenă și energetică s-a ivit conștiința individualității, printr-o a percepție iluminată de ego. Ca aproape toate sistemele indiene, *Sāṃkhya*-*Yoga* acordă o importanță capitală *principiului individuației prin „conștiința de sine”*. Observăm că geneza lumii este un act posibil, și că din această „conștiință de sine” (care este, desigur, cu totul diferită de „trezirea” lui *puruṣa*) decurge evoluția lumii fizice. Fenomenele obiective și psiho-fiziologice au o

matrice comună, singura diferență care le separă este *formula* acelor *guṇa*, întrucât *sattva* predomină în fenomenele psiho-mentale, *rajas* în fenomenele psiho-fiziologice, în timp ce structurile „materiei” sunt alcătuite din produși din ce în ce mai inerti și mai denși ai lui *tamas*.

Datorită lui *pariṇāma*, materia a produs forme infinite (*vikāra*) din ce în ce mai complexe, din ce în ce mai variate. *Sāṃkhya* crede că o creație atât de vastă, un edificiu de forme și de organisme atât de complicat necesită o justificare și o semnificație în afara ei. O *prakṛti* primordială, informă și veșnică poate avea un sens; însă lumea, așa cum o vedem noi, nu este o substanță omogenă: dimpotrivă, ea prezintă un număr foarte mare de structuri și de forme distincte. Complexitatea Cosmosului, numărul infinit al „formelor” sale sunt ridicate de *Sāṃkhya* la rang de argumente metafizice. „Creația” este fără îndoială produsul ignoranței noastre metafizice, existența Universului și polimorfismul Vieții se datorează falsei păreri pe care omul o are despre sine, în sensul că el confundă adevăratul Sine cu stările psiho-mentale. Dar, așa cum observam mai înainte, nu putem ști care este *originea* și nici care este *cauza* acestor false păreri. Ceea ce știm, ceea ce vedem este că *prakṛti* are una dintre cele mai complicate „evoluții”, și că ea nu este simplă, ci „compusă”. Or, bunul-simț ne spune că orice compus există pentru un altul. Astfel, de exemplu, patul este un ansamblu alcătuit din mai multe părți, dar această colaborare provizorie între părți nu există pentru ea însăși, ci pentru om, în folosul lui (*Kārikā*, 17, cu comentariile sale etc.). *Sāṃkhya* scoate astfel la iveală caracterul teleologic al Creației; dacă, într-adevăr, Creația nu ar avea misiunea de a servi Spiritul, atunci ea ar fi absurdă, lipsită de sens. În Natură, totul este compus, așadar totul trebuie să aibă un „adminstrator” (*adhyakṣaḥ*), cineva care să se poată servi de acești compuși. „Aministratorul” în cauză nu ar putea fi activitatea mentală, și nici stările de conștiință (ele însele produși extrem de complecși ai unei *prakṛti*). Trebuie să existe, așadar, o entitate care să depășească toate categoriile substanței

(*guṇa*) și care să fie de sine stătătoare (Vāchaspati Miṣra, 122, în *Kārikā*, 17).

Prima dovadă a existenței spiritului pe care o descoperă Sāṃkhya este: *samhataparārthatvat puruṣasya*, ceea ce înseamnă „cunoașterea existenței spiritului prin combinare în folosul altuia”, maximă din abundență repetată în literatura indiană (*Sāṃkhya-Sūtra*, I, 66; Vāchaspati, în *Kārikā*, 17; *Yoga-Sūtra*, IV, 24; *Bṛhadāraṇyaka*, II, 4, 5). Vāchaspati adaugă: dacă cineva obiectează că evoluția și eterogenitatea substanței au drept scop de a servi altor „compuși” (așa cum este cazul, de exemplu, cu scaunul, acest „compus” fiind creat în vederea aceluși alt „compus”, care este corpul omenească), îi putem răspunde că acești compuși trebuie să existe și ei la rândul lor, pentru ca alți „compuși” să se folosească de ei; seria de interdependențe ne-ar conduce în mod fatal la un *regressus ad infinitum*. „Și pentru că noi putem evita acest *regressus*, continuă Vāchaspati postulând existența unui Principiu rațional, evident că nu are nici un sens să multiplicăm inutil seria de relații dintre compuși (*Tattva Kaumudī*, 121). În conformitate cu acest postulat, spiritul, Sinele, este un principiu simplu și ireductibil, autonom, static, neproductiv, neimplicat în activitatea mentală sau senzorială etc. Deși Sinele (*puruṣa*) este învăluit de iluziile și de confuziile Creației cosmice, *prakṛti* este dinamizată de acest „instinct teleologic” orientat în întregime către eliberarea lui *puruṣa*. Să ne amintim că „de la Brahman și până la ultimul fir de iarbă Creația există în folosul spiritului, până când el va atinge cunoașterea supremă” (*Sāṃkhya-Sūtra*, III, 47).

6. RELAȚIA „SPIRIT”–„SUBSTANȚĂ”

Dacă filosofia Sāṃkhya nu explică nici cauza, nici originea straniei asocieri care s-a stabilit între spirit și experiență, ea încearcă totuși să explice natura acestei asocieri, să definească tipul relațiilor lor mutuale. Nu este vorba aici despre o relație *reală*, în

adevăratul sens al cuvântului, așa cum există, de exemplu, o relație între obiectele exterioare și percepții. Într-adevăr, relațiile reale implică schimbarea și pluralitatea, or, acestea sunt modalități fundamentale opuse naturii spiritului.

„Stări de conștiință” nu sunt decât produși ai lui *prakṛti* și nu pot întreține nici un fel de raporturi cu spiritul sau cu Sinele, acesta aflându-se prin chiar esența lui deasupra oricărei experiențe. Însă —și aici se află, pentru Sāṃkhya, cheia acestei situații paradoxale — partea cea mai subtilă, mai fluidă, cea mai purificată a vieții mentale, adică inteligența, alcătuită din „luminozitate” (*sattva*), are o calitate specifică; respectiv, ea se poate reflecta în spirit. Înțelegerea lumii exterioare nu este posibilă decât datorită reflectării inteligenței în *puruṣa*. Dar Sinele nu este alterat de această reflectare a inteligenței în el și nu-și pierde, din această cauză, modalitățile ontologice (imposibilitatea, eternitatea etc.). La fel cum o floare (*japā*, trandafirul de China, exemplul clasic al filosofiei indiene) se reflectă într-un cristal, tot așa inteligența se reflectă în *puruṣa* (*Yoga-Sūtra*, I, 41). Însă numai un ignorant îi poate atribui cristalului calitățile florii (formă, dimensiuni, culoare). Atunci când obiectul (floarea) se mișcă, imaginea lui se mișcă în cristal, deși acesta rămâne neclintit. Este o iluzie să credem că spiritul este dinamic numai pentru că experiența mentală este astfel. În realitate, nu este vorba decât despre o relație iluzorie (*upādhi*), datorată unei „corespondențe simpatetice” (*yogyatā*) între Sine și inteligență.

Spiritul este prins de o veșnicie în această relație iluzorie cu viața psiho-mentală (deci cu „materia”). Iar atât timp cât ignoranța (*avidyā*) persistă — această iluzie care constă în a atribui spiritului calități ce nu-i aparțin de fel — existența continuă, în virtutea *karmei*, și, o dată cu ea, continuă să existe durerea. Să insistăm asupra acestui aspect. Iluzia sau ignoranța constă în confuzia pe care o facem între veșnicul și imobilul *puruṣa* și fluxul vieții psiho-mentale (*Sāṃkhya-Sūtra*, III, 41). Să spui „eu sufăr”, „eu vreau”, „eu urăsc”, „eu cunosc”, și să crezi că acest „eu” se referă

la spirit înseamnă să trăiești în iluzie și să o prelungești; pentru că toate actele sau intențiile noastre, prin simplul fapt că sunt justificabile prin *prakṛti*, „materia”, sunt condiționate și conduse de karma. Aceasta înseamnă că orice faptă care își are punctele de pornire în iluzie (adică are la bază *ignoranta*, confuzia între Spirit și non-spirit) este fie săvârșirea efectivă a unei virtualități create printr-un act anterior, fie proiecția unei alte potențialități care, la rândul ei, își reclamă actualizarea în existența prezentă sau într-o existență viitoare. Atunci când stabilim următoarea echivalență: „Eu vreau” = „spiritul vrea”, prin chiar acest act se declanșează o anumită forță, sau o alta a fost însământată, deoarece confuzia a cărei expresie este această echivalență este un „moment” din circuitul veșnic al energiilor cosmice.

Aceasta este legea existenței: ca orice lege, ea este trans-subiectivă, dar validitatea și universalitatea ei sunt (la) originea durerii de care este afectată existența. După Sāṃkhya, nu există decât o singură cale de a obține mântuirea: să cunoaștem în mod adecvat spiritul (vom vedea îndată că este și „calea” propusă de Yoga). Iar prima etapă a cuceririi acestei „cunoașteri” constă în a nega că spiritul are atribute; ceea ce înseamnă 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* (pentru că toate „valorile”, toate „sensurile” sunt create de inteligență, în măsura în care ea se reflectă în *puruṣa*). „Durerea” există numai în măsura în care experiența se raportează la personalitatea umană considerată identică lui *puruṣa*, Sinelei. Dat fiind însă că această relație este iluzorie, ea poate fi cu ușurință suprimată. Atunci când *puruṣa* este cunoscut, *valorile* sunt anulate; atunci durerea nu mai este nici durere, nici non-durere, ci un simplu *fapt*; „fapt” care, deși își păstrează structura senzorială, își pierde valoarea, sensul. Trebuie să înțelegem bine acest aspect deosebit de important pentru doctrinele Sāṃkhya și Yoga, și asupra căruia, după părerea noastră, nu s-a insistat suficient. Pentru a ne elibera de durere, Sāṃkhya și Yoga *neagă durerea ca atare*, suprimând astfel orice relație între

suferință și Sine. Din momentul în care înțelegem că Sinele este liber, veșnic și inactiv, nimic din ce ni se întâmplă, dureri, sentimente, dorințe, acte volitive, gânduri, *nu ne mai aparține*. Toate acestea constituie un ansamblu de fapte cosmice, condiționate de legi care sunt reale, desigur, dar de o realitate care nu are nimic în comun cu ceea ce noi numim *puruṣa*. Durerea este un fapt cosmic, iar omul îndură acest fapt sau contribuie la perpetuarea lui numai în măsura în care acceptă să se lase atras de o iluzie.

Cunoașterea este o simplă „trezire” care dezvăluie esența Sinelei, a „spiritului”. Cunoașterea nu „produce” nimic, ea dezvăluie imediat realitatea. Această cunoaștere adevărată și absolută — care nu trebuie să fie confundată cu activitatea intelectuală, de esență psihologică — nu este obținută prin *experiență*, ci printr-o *revelație*. Nimic divin nu intervine aici, întrucât Sāṃkhya neagă existența lui Dumnezeu (Yoga o acceptă, dar vom vedea că Patañjali nu-i acordă o prea mare importanță). Revelația are la bază cunoașterea realității ultime, adică această „trezire”, în care obiectul și subiectul se identifică perfect (Sinele se „contemplă” pe sine; el nu se „gândește”, pentru că gândirea este ea însăși o experiență, și ea atare ține de *prakṛti*).

Pentru Sāṃkhya, aceasta este singura cale, nu există o alta. Speranța prelungește și chiar agravează mizeria, nefericirea umană; este fericit numai cel ce a pierdut orice speranță (*Sāṃkhya-Sūtra*, IV, 11), „căci speranța este cel mai mare chin din câte există, iar disperarea este cea mai mare fericire” (text din *Mahābhārata*, citat de comentatorul Mabadeva Vedāntin, în *Sāṃkhya-Sūtra*, IV, 11). Riturile și practicile religioase nu au nici o valoare (*Sāṃkhya-Sūtra*, III, 26), dat fiind că au la bază dorințe și cruzime. Morala însăși nu conduce la nimic decisiv. Indiferența (*vairāgya* = renunțare), ortodoxia (*śruti*) și meditația nu sunt decât instrumente indirecte pentru mântuire. Pentru Sāṃkhya, singurul mijloc perfect și definitiv este cunoașterea metafizică (*Sāṃkhya-Sūtra*, III, 23).

Procesul cognitiv este realizat în mod firesc de intelect; însă acesta este o formă extrem de evoluată a „materiei”. Atunci cum

mai este posibil ca eliberarea (*mukti*) să fie realizată prin colaborarea lui *prakṛti*? Sāṃkhya răspunde prin argumentul teleologic: materia (*prakṛti*) acționează instinctiv în scopul eliberării „spiritului” (*puruṣa*). Intelectul (*buddhi*), fiind manifestarea cea mai desăvârșită a lui *prakṛti*, facilitează, datorită posibilităților sale dinamice, procesul de eliberare, servind drept treaptă preliminară revelației. Inteligența îl conduce pe om până în pragul „trezirii”. De îndată ce această autorevelație s-a împlinit, intelectul, precum și toate celelalte elemente psiho-menale (și deci materiale) pe care i le atribuim în mod greșit lui *puruṣa* se retrag, se detașează de spirit pentru a se resorbi în *prakṛti*, fiind prin aceasta asemănătoare unei „dansatoare care pleacă după ce a satisfăcut dorința stăpânului” (această comparație este foarte frecventă atât în *Mahābhārata*, cât și în tratatele Sāṃkhya; cf. *Kārikā*, 59). Patañjali adoptă exact aceeași poziție (cf. *Yoga-Sūtra*, II, 18 etc.): *prakṛti* face cu puțință experiența și, prin chiar aceasta, continuă eliberarea Sineului.

7. ÎN CE FEL ESTE POSIBILĂ ELIBERAREA?

De fapt, Sāṃkhya-Yoga a înțeles că „spiritul” (*puruṣa*) „nu se poate naște și nici nu poate fi distrus, că el nu este nici aservit, nici activ (căutând în mod activ eliberarea); că el nu este nici însetat de libertate și nici eliberat” (Gaudapada, *Māṇḍūkya-Kārikā*, II, 32). „Prin modalitatea sa, el exclude ambele posibilități” (*Sāṃkhya-Sūtra*, I, 100). Sinele este pur, etern și liber: el nu ar putea fi aservit, pentru că nu ar putea întreține relații cu nimic altceva decât cu el însuși. Însă omul crede că *puruṣa* este aservit și crede că el poate fi eliberat. Acestea sunt iluzii ale vieții noastre psiho-mentale. Deoarece, de fapt, spiritul „robit” este liber dintru eternitate. Eliberarea lui ne apare ca o dramă, pentru că noi adoptăm un punct de vedere specific omului; spiritul nu este decât „spectator” (*sākṣin*), după cum „eliberarea” (*mukti*) nu este decât

o luare la cunoștință, constientizarea libertății sale veșnice. Eu cred că sufăr, eu cred că sunt robit, eu doresc eliberarea. În clipa în care — „trezindu-mă” — înțeleg că acest „eu” (*asmitā*) este un produs al materiei (*prakṛti*), înțeleg de îndată că întreaga existență nu a fost decât un lanț de momente dureroase, și că adevăratul spirit „contempla impasibil” drama „personalității”. Astfel, personalitatea umană nu există ca element ultim, nu este decât o sinteză a experiențelor psiho-mentale, și ea se distruge, cu alte cuvinte încetează să acționeze, de îndată ce revelația este un fapt împlinit. Asemănătoare prin aceasta cu toate creațiile materiei (*prakṛti*), personalitatea umană (*asmitā*) acționează și ea în vederea unei „treziri”; din acest motiv, eliberarea o dată dobândită, devine inutilă.

Așa cum o concep Sāṃkhya și Yoga, situația spiritului (*puruṣa*) este oarecum paradoxală; deși pur, etern și intangibil, spiritul se poate totuși asocia, fie și numai în mod iluzoriu, cu materia; fie și numai pentru a lua cunoștință de modalitatea sa de a fi și de a se „elibera”, el este în continuare obligat să se folosească de un instrument creat de *prakṛti* (în acest caz, inteligența). Desigur, dacă privim lucrurile astfel, existența umană ne apare dramatică și chiar lipsită de sens. Dacă spiritul este liber, atunci de ce oamenii sunt condamnați să sufere în ignoranță sau să lupte pentru o libertate pe care deja o dețin? Dacă *puruṣa* este perfect pur și static, atunci de ce îngăduie el impuritatea, devenirea, experiența, durerea și istoria? Numărul întrebărilor ar putea spori. Filosofia indiană ne amintește însă că nu trebuie să judecăm Sinele din punct de vedere logic sau istoric, adică încercând să aflăm cauzele care au determinat starea de lucruri actuală. Realitatea trebuie acceptată așa cum este ea.

Nu este mai puțin adevărat că, în această privință, poziția pe care o are Sāṃkhya este greu de susținut. De aceea, pentru a evita paradoxul unui Sine absolut lipsit de contact cu Natura, și totuși autor, în polida lui însuși, al dramei omenești, buddhismul a suprimat în totalitate „sufletul-spirit”, înțeles ca unitate spirituală ireductibilă, și l-a înlocuit prin „stările de conștiință”. Dimpotrivă,

pentru a evita dificultatea privind relațiile dintre suflet și Univers, Vedânta neagă realitatea Universului, considerându-l o iluzie, *māyā*. Sāṃkhya și Yoga nu au vrut să nege realitatea ontologică, nici pe cea a Spiritului, nici pe cea a Substanței. De aceea, Sāṃkhya a fost criticată, mai ales din cauza acestei doctrine, atât de către Vedânta, cât și de către buddhism.

Vedânta critică, de asemenea, concepția despre pluralitatea Sinelei (*puruṣa*), așa cum a fost ea formulată de către Sāṃkhya și Yoga. Într-adevăr, afirmă aceste două *darṣana*, există tot atâtea *puruṣa* câți oameni sunt. Și fiecare *puruṣa* este o monadă, complet izolat; căci Sinele nu poate avea nici un contact, nici cu lumea înconjurătoare (provenind din *prakṛti*), și nici cu celelalte spirite. Cosmosul este populat de acești *puruṣa*, eterni, liberi, imobili; monade între care nu este posibilă nici o comunicare. După Vedânta, această concepție este neîntemeiată, iar pluralitatea Sinelei — a mai multor „sine” — este o iluzie. Aceasta este, în orice caz, o concepție tragică și paradoxală despre spirit, care este astfel izolat nu numai de lumea fenomenelor, ci și de alți „sine” eliberați. Totuși, Sāṃkhya și Yoga erau obligate să postuleze multiplicitatea unor *puruṣa*; căci, dacă n-ar fi existat decât un singur Spirit, mântuirea ar fi fost o problemă infinit mai simplă, primul om eliberat ar fi determinat eliberarea întregului neam omenesc. Dacă n-ar fi fost decât un singur Spirit universal, existența concomitentă a „spiritelor eliberate” și a „spiritelor robite” n-ar fi fost posibilă. Mai mult chiar, în acest caz, n-ar fi putut coexista nici moartea, nici viața, nici diversitatea sexelor și a faptelor (*Kārikā*, 18). Paradoxul este evident: această doctrină reduce varietatea infinită a fenomenelor la un principiu unic, materia (*prakṛti*); ea face să se nască dintr-o singură matrice Universul fizic, Viața și Conștiința — și cu toate acestea afirmă pluralitatea spiritelor, deși prin natura lor acestea sunt în mod esențial identice, unește astfel ceea ce pare atât de diferit — fizicul, vitalul și mentalul — și izolează ceea ce, îndeosebi în India, pare cu desăvârșire unic și universal: spiritul.

Să examinăm mai îndeaproape concepția despre eliberare (*mokṣa*) în doctrinele Sāṃkhya și Yoga. La fel ca pentru majoritatea școlilor filosofice indiene — cu excepția, firește, a celor influențate de devoțiunea mistică (*bhakti*) — mântuirea este, de fapt, o eliberare de *ideea de rău și de durere*. Ea nu înseamnă decât conștientizarea unei situații existente anterior, dar asupra căreia ignoranța își aruncase vălurile. Suferința dispare de la sine, de îndată ce înțelegem că este *exterioară spiritului*, că ea nu se referă decât la „personalitatea” umană (*asmitā*). Într-adevăr, să ne imaginăm viața unui „eliberat”. Acesta va continua să acționeze, pentru că potențialele existențelor anterioare, precum și cele ale proprii sale existențe anterioare „trezirii” cer să fie actualizate și consumate, conform legii karmice. Însă această activitate nu mai este *a sa*; ea este obiectivă, mecanică, dezinteresată, pe scurt, ea nu mai urmărește obținerea „fructului, a rodului” său. Atunci când „cel eliberat” acționează, el nu are conștiința lui „eu acționez”, ci pe aceea a unui „se acționează”; cu alte cuvinte, el nu antrenează Sinele într-un proces psiho-fizic. Prin urmare, existența celui eliberat durează atât timp cât este necesar pentru ca potențialele deja germinate să fie actualizate și consumate. Dat fiind că forța ignoranței nu mai acționează, nu mai sunt create noi nuclee karmice. Atunci când „potențialele” menționate sunt distruse, eliberarea este absolută, definitivă. Am putea chiar afirma că cel eliberat nu are „experiența” eliberării. După „trezire”, acționează cu indiferență, dar când ultima moleculă psihică se detașează de el, atunci ajunge la un mod de a fi necunoscut muritorilor, tocmai pentru că este absolut; un fel de nirvāṇa buddhistă.

„Libertatea” pe care o dobândește indianul, prin intermediul cunoașterii metafizice sau prin Yoga, este totuși reală, concretă. Paul Masson-Oursel a remarcat, și pe bună dreptate, că nu este adevărat că India ar fi căutat eliberarea numai pe cale negativă, deoarece ea vrea să realizeze eliberarea în mod pozitiv. Într-adevăr, „eliberatul în viață” își poate extinde oricât de departe dorește sfera acțiunii; el nu are a se teme de nimic, pentru că, în ceea ce-l

privește, actele sale nu mai au *consecințe* și, prin urmare, nici *limite*. Dat fiind că nimic nu îl mai poate robi, „eliberatul” își poate permite totul, în orice domeniu de activitate, căci cel care acționează nu mai este *el*, în calitate de „sine”, ci un simplu instrument impersonal.

Cât despre concepția soteriologică a Sāṃkhya, ea ni se pare îndrăzneată. Pornind de la un dat inițial al oricărei filosofii indiene, *durerea*, și făgăduind eliberarea omului de durere, Sāṃkhya și Yoga sunt obligate ca, la capătul itinerarului lor, să nege durerea ca atare, *durerea omenească*. Privită din perspectiva mântuirii, această cale nu conduce la nimic și nicăieri, întrucât ea pornește de la axioma că Spiritul este absolut liber — adică neîntinat de durere — și ajunge la aceeași axiomă, anume că Sinele nu este angajat decât în mod iluzoriu în drama existenței. Singurul termen care ne interesează în această ecuație, *durerea*, este lăsat la o parte; Sāṃkhya nu *suprimă* suferința omenească, ci o *neagă ca realitate*, neagă posibilitatea ei de a stabili un raport real cu Sinele. Suferința rămâne, dat fiind că este un fapt cosmic, dar își pierde semnificația. Ignorată, suferința este suprimată. Desigur această suprimare nu este empirică (stupefiantă, sinucidere), căci, din punctul de vedere al indianului, orice soluție empirică este iluzorie, fiind ea însăși o forță karmică. Soluția oferită de Sāṃkhya îl scoate însă pe om în afara umanității, pentru că ea nu este realizabilă decât prin distrugerea personalității umane. Practicile Yoga propuse de Patañjali urmăresc același scop.

Aceste soluții soteriologice pot părea „pesimiste” unei conștiințe occidentale, pentru care personalitatea rămâne, în pofida a tot, axul oricărei morale și al oricărei misitici. Dar ceea ce contează în primul rând pentru India nu este atât salvarea *personalității*, cât dobândirea *libertății* absolute. Din moment ce această libertate nu poate fi dobândită în actuala condiție umană, și din moment ce personalitatea poartă cu sine suferința și drama, este evident că cele care trebuie sacrificate sunt condiția umană și „personalitatea”. De

altfel, acest sacrificiu este pe deplin compensat prin cucerirea — devenită astfel posibilă — a libertății absolute.

S-ar putea replica, desigur, la toate acestea, că sacrificiul cerut este prea mare pentru ca roadele lui să mai poată prezenta vreun interes, oricât de mic. Condiția umană, a cărei dispariție este cerută, nu este oare, de fapt, și în pofida a tot, singurul titlu de noblete al omului? Sāṃkhya și Yoga îi răspund anticipat acestei eventuale observații a unui occidental atunci când afirmă că atât timp cât nivelul vieții psiho-mentale nu va fi depășit omul nu va putea decât să speculeze asupra „stărilor transcendente care vor fi prețul dispariției conștiinței normale; că orice judecată de valoare care se referă la aceste „stări” este automat invalidată, prin simplul fapt că cel care o emite se definește prin propria sa condiție, care este de un ordin cu totul diferit decât acela la care se presupune că se referă judecata de valoare.

NOTE

¹ *Darṣana* = vedere, viziune, înțelegere, punct de vedere, doctrină etc. (din radicalul *dr̥ṣ* = a vedea, a contempla, a înțelege, a cuprinde etc.).

² Referitor la edițiile și la traduceri ale acestor texte, vezi, la sfârșit, nota A, unde se găsește și o bibliografie a lucrărilor critice europene cele mai importante.

³ Cu riscul de a abuza de ele, ne vedem obligați să folosim ghilimelele atunci când transcriem expresiile de mai sus, așa încât să nu trădăm, prin traducere, dincolo de o limită admisă, doctrinele indiene pe care ne-am propus să le expunem. Vom vedea, de nenumărate ori, în ce sens se poate afirma despre Sine, despre „suflet”, că „suferă” sau că sunt „aservite”.

⁴ Să amintim semnificațiile acestui termen: lucrare, acțiune și destin (consecință ineluctabilă a unor acte săvârșite într-o existență anterioară); produs, efect etc.

Capitolul II TEHNICILE

I. PUNCT DE PLECARE

Yoga clasică începe acolo unde ia sfârșit Sāṃkhya. Patañjali își însușește aproape integral filosofia Sāṃkhya, dar el nu crede că o cunoaștere metafizică ar putea, ea singură, să-l conducă pe om la eliberarea supremă. Într-adevăr, gnoza nu face decât să pregătească terenul în vederea dobândirii libertății (*mukti*). Eliberarea trebuie cucerită, ca să spunem așa, prin luptă acerbă, în special prin intermediul unei tehnici ascetice și al unei metode de contemplare, care nu sunt altceva decât *Yogadārṣana*. Telul urmărit de Yoga, ca și cel urmărit de Sāṃkhya, este suprimarea conștiinței normale în favoarea unei conștiințe calitativ deferite, care să fie capabilă de o înțelegere exhaustivă a adevărului metafizic. Or, suprimarea conștiinței normale nu este chiar atât de ușor de obținut pentru Yoga. Pe lângă gnoză, *dārṣana*, Yoga presupune și o practică (*abhyāsa*), o asceză (*tapas*), pe scurt, o tehnică fiziologică, față de care tehnica strict psihologică rămâne subsidiară.

Patañjali definește Yoga astfel: „suprimarea stărilor de conștiință” (*Yogaḥ cittavrttiṇirodhah*, *Yoga-Sūtra*, I, 2). Prin urmare, tehnica Yoga presupune cunoașterea experimentală a tuturor „stărilor” care tulbură o „conștiință” normală, profană, neiluminată¹. Aceste „stări de conștiință” sunt în număr nelimitat. Însă toate alcătuiesc trei categorii care corespund, fiecare, celor trei posibilități de „experiențe”: 1. erorile și iluziile (vize, halucinații, erori de percepție, confuzii etc.); 2. totalitatea experiențelor psihologice

normale (tot ceea ce simte, percepe sau gândește un profan, cineva care nu practică Yoga); 3. experiențele para-psihologice pe care le declanșează tehnica Yoga, accesibile, desigur, numai inițiaților.

Pentru Patañjali, fiecareia dintre aceste „clase” (sau categorii) de „experiențe” îi corespunde o știință sau un grup de științe pe care experiența le ia drept model și care o readuc între limitele ei firești atunci când ea le depășește. De exemplu, teoria cunoașterii, ca și logica, au sarcina de a evita erorile simțurilor și confuziile conceptuale. „Psihologia”, dreptul, morala au ca obiect totalitatea „stărilor de conștiință” ale unui om „normal”, stări pe care ele le evaluează și le clasifică în același timp. Dat fiind că pentru Yoga și pentru Sāṃkhya orice experiență psihologică este produsă prin ignorarea adevăratei naturi a Sinelui (*purusha*), rezultă că faptele psihice „normale”, deși reale din punct de vedere strict psihologic, și validate din punct de vedere logic (ele nefiind iluzorii, așa cum sunt visul sau halucinația) sunt totuși *false* din punct de vedere metafizic. Într-adevăr, metafizica nu recunoaște drept validă decât o a treia categorie de „stări”, respectiv acele „stări” care precedă en-staza (*samādhi*) și care pregătesc eliberarea.

Așadar, scopul urmărit de Yoga lui Patañjali este abolirea primelor două categorii de experiențe (născute, respectiv, din eroarea logică și din eroarea metafizică) și înlocuirea lor printr-o „experiență” enstatică, suprasenzorială și extra-rațională. Datorită lui *samādhi* este definitiv depășită condiția umană — care este dramatică, născută din suferință și consumată în suferință — și se obține în sfârșit aceea libertate totală la care aspiră cu atâta ardoare sufletul indian.

2. STRUCTURA VIEȚII PSIHICE NORMALE

Vyāsa (*Yoga-Sūtra*, I, 1) clasifică modalitățile conștiinței (sau „planurile mentale”, *citta bhūmi*) după cum urmează: 1. instabilă (*kshipta*); 2. confuză, obscură (*mūḍha*); 3. stabilă și instabilă

(*vikshipta*); 4. fixată într-un singur punct (*ekāgra*); 5. total înfrântă (*niruddha*). Primele două modalități sunt comune tuturor oamenilor, căci, din punctul de vedere al indienilor, viața psiho-mentală și dinamică este, de obicei, confuză. A treia modalitate a conștiinței, *vikshipta*, se dobândește fixând „ocazional și provizoriu” spiritul, prin intermediul exercitiului atenției (de exemplu, într-un efort de memorie, sau cu ocazia rezolvării unei probleme de matematică etc.); dar ea este trecătoare și nu este de nici un folos pentru eliberare (*mukti*), dat fiind că nu a fost obținută prin Yoga. Numai ultimele două modalități menționate mai sus sunt „stări” yogice, adică provocate prin asceză și meditație.

Același Vyāsa (*Yoga-Sūtra*, I, 2) arată că orice conștiință normală este susceptibilă să se manifeste în trei modalități diferite, în funcție de una dintre cele trei *guṇa*, care e dominantă. Căci omul, viața și conștiința sa — ca și Cosmosul în totalitatea lui — sunt emanații ale unciei și aceleiași *prakṛti*, emanații care nu se deosebesc în ceea ce privește natura lor decât prin predominanța unciei dintre cele trei modalități constitutive ale substanței, respectiv cele trei *guṇa*. Într-devăr: 1. atunci când în conștiință domină *sattva* (puritate, iluminare prin înțelegere), aceasta se manifestă ca *prakhyā* (vivacitate, iluminare; în orice caz, stare de limpezime mentală și de seninătate); 2. atunci când predomină *rajas* (energia), conștiința este *pravṛtti*, este activă și plină de energie, încordată și voluntară; 3. atunci când domină *tamas* (opacitate, greutate), conștiința este *sthiti*, este inertă, într-o stare de rapaus și de somnolență. După câte observăm, Patañjala-Yoga păstrează intactă imemoriala tradiție indiană conform căreia omul (microcosmosul) este omolog macrocosmosului. Singura modificare este că ea transpune această omologare în vocabularul propriei sale „fizici”, conform căreia, cele trei *guṇa* se regăsesc în mod identic, atât în Natură și în Viață, cât și în „stările de conștiință”.

Evident, această clasificare a modalităților și a „dispozițiilor” conștiinței nu este făcută numai în vederea simplei cunoașteri. Pe de o parte, ea reintegrează „psihologia” Yoga în tradiția ecumenică

indiană, în care clasificările și omologările sunt firești. Pe de altă parte — și acest aspect ne interesează în mod prioritar — ierarhizarea „stărilor de conștiință” este prin ea însăși un mijloc de a le domina și de a dispune de ele după dorință. Căci, spre deosebire de Sāṃkhya, Yoga își propune să „distrugă” una după alta diferitele grupe, specii și varietăți de „stări de conștiință” (*cittavṛtti*). Or, această „distrugere” nu poate fi realizată dacă nu începem prin a cunoaște, experimental, ca să spunem așa, structura, originea și intensitatea a ceea ce este sortit „distrugerii”.

Aici, cunoaștere „experimentală” înseamnă: metodă, tehnică, practică. Nu putem obține nimic fără să acționăm (*kriya*) și fără să practicăm asceza (*tapas*): acesta este un leitmotiv al literaturii yogice. Cărțile II și III din *Yoga-Sūtra* sunt consacrate în mod special acestei *activități* yogice (purificări, poziții ale trupului, tehnici respiratorii etc.)². Iată de ce practica Yoga este indispensabilă. Într-adevăr, încrederea (*śraddhā*) în eficiența acestei metode se poate obține numai după ce primele rezultate ale acestei tehnici au fost verificate prin experiență (Vyāsa, *Yoga-Sūtra*, I, 34). Desigur, practica Yoga presupune o lungă serie de exerciții care trebuie să fie realizate succesiv, pe îndelete, fără nerăbdare, fără să fim tulburați de „dorința individuală” de a obține cât mai repede „conjunția” (*śamādhī*). Vyāsa (*Yoga-Sūtra*, III, 6) ne amintește, în această privință, că numai după ce am cucerit deja un anumit „plan” (*bhāmi*), adică după ce am experimentat deja mental toate modalitățile unui anumit exercițiu Yoga (meditație, contemplare) putem trece la un „plan” superior (cu excepția, desigur, a rarelor cazuri în care, disprețuind anumite exerciții inferioare — de exemplu, acela de a citi gândurile unei persoane străine etc. —, yoginul își concentrează gândul asupra lui Dumnezeu, *Iṣvara*): „În ceea ce privește natura planului imediat următor (superior), continuă Vyāsa, ea nu poate fi revelată decât de practica Yoga. De ce? Pentru că stă scris (în scrierile sfinte): „Yoga trebuie cunoscută prin Yoga; Yoga se manifestă prin Yoga etc.”

Negarea realității experienței yogine sau critica anumitor aspecte ale acesteia sunt neavenite din partea unei persoane căreia îi este străină cunoașterea nemijlocită a practicii; deoarece aceste stări yogine depășesc condiția care ne circumscribează, atunci când le criticăm.

„Încercarea de a stabili superioritatea unui adevăr prin argumente discursive ține de îndeletnicirea femeilor, dar atribuția bărbatului este cucerirea lumii prin propria lui putere”, spune un text (*Tantrattva*) care, deși târziu, exprimă totuși o atitudine caracteristică școlilor yogine și tantrice. Termenul *abhyāsa* („practică, exercițiu, aplicație”) este foarte des folosit în tratatele de Hāthayoga. „Prin *abhyāsa* obținem succesul, prin practică, eliberarea. Conștiința perfectă se dobândește prin faptă, prin act. Yoga se dobândește prin acțiune (*abhyāsa*). Prin *abhyāsa* putem păcăli moartea. Prin practică dobândim forța de a profetiza (*vāk*) și facultatea de a ne deplasa oriunde dorim, printr-un simplu exercițiu de voință” (*Īśa Sāṃhitā*, IV, 9–11). Am putea cita la nesfârșit texte de acest gen; toate se bazează pe necesitatea experienței directe, a „săvârșirii”, a „realizării” practicii. Patañjali și după el nenumărați maestri Yoga și Tantra, știu că *cittavṛtti*, „vârtejurile de conștiință”, nu pot fi controlate și, în cele din urmă, abolite, dacă, în prealabil, nu sunt „experimentate”. Cu alte cuvinte, nu ne putem elibera de existență (*saṃsāra*) dacă nu cunoaștem concret viața. De fapt, condiția umană, deși dramatică, nu este disperată, pentru că experiențele însele tind să elibereze spiritul (în special, generând dezgustul pentru *saṃsāra* și nostalgia renunțării). Mai mult chiar, numai prin *experiențe* dobândim libertatea. De aceea zeii (*videha*, „dezîntrupăți”) — care nu trăiesc „experiențe”, dat fiind că ei nu au un trup — au o condiție de existență inferioară condiției umane și nu pot atinge eliberarea completă.

Funcția ambivalentă a „experiențelor” — care îl „aservesc” pe om, dar totodată îl provoacă să se „elibereze” — este specifică spiritului indian. Ea își va dezvălui și mai profund implicațiile metafizice atunci când vom trece la examinarea varietăților „baroce”

de Yoga (tantrismul, erotica mistică etc.). Putem însă de pe acum să descifrăm în Yoga o tendință care îi este specifică și pe care nu am întâlnit-o ca atare în *darṣana* Sāṃkhya. Este vorba despre o tendință către concret, către act, către faptă, către proba experimentală. Într-adevăr, chiar și Yoga „clasică” a lui Patañjali (și cu atât mai mult celelalte specii de Yoga) acordă o importanță deosebită *experienței*, respectiv cunoașterii diferitelor „stări de conștiință”. Nu e nimic de mirare aici, dat fiind că țelul pe care îl urmărește, în general, Yoga este de a rarefia, de a disloca și, în cele din urmă, de a abolii aceste „stări de conștiință”. Această tendință de a cunoaște concret, „experimental”, pentru a putea „stăpâni”, în cele din urmă, ceea ce am reușit întrucâtva să posedăm prin cunoaștere, va fi împinsă până la limitele ei extreme de tantrism.

3. SUBCONȘTIENȚUL

Așadar, yoginul trebuie „să manevreze”, „să opereze” asupra acestor „vârtejuri” (*vṛtti*) care alcătuiesc fluviul psiho-mental al omului. Cauza lor ontologică este, desigur, ignoranța (*Yoga-Sūtra*, I, 8). Dar, spre deosebire de Sāṃkhya, Yoga afirmă că pentru a obține distrugerea totală a „stărilor de conștiință” (*cittavṛtti*) nu este suficientă numai abolirea ignoranței metafizice. Deoarece, chiar dacă „vârtejurile” actuale ar fi nimicite, altele le-ar lua locul fără întârziere, meru altele care ar ieși din uriașele rezerve de latențe îngropate 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 subconștiente specifice”. Obstacolele pe care aceste forțe subliminale le ridică pe calea care duce la eliberare sunt de două feluri: pe de o parte, *vāsanā* alimentează neîncetat fluviul psiho-mental, seria infinită de *cittavṛtti*, pe de altă parte, prin chiar modalitățile lor specifice (subliminală, „germinală”), *vāsanā* să se manifeste, să se „actualizeze” sub forma actelor de conștiință. Astfel — chiar

dacă deține o practică îndelungată și chiar dacă a parcurs mai multe etape din întinerarul său ascetic — yoginul riscă să fie de-turnat prin invazia unui puternic flux de „vârtejuri” psiho-mentale generate de *vāsanā*.

„*Vāsanā* își au originea în memorie”, scrie Vyāsa (*Yoga-Sūtra*, IV, 9), subliniind astfel caracterul lor subliminal. Viața este o continuă descărcare de *vāsanā*, care se manifestă prin *vṛtti*. În termeni de psihologie, existența umană este o neconținută actualizare a subconștientului, prin „experiențe”. *Vāsanā* condiționează caracterul specific al fiecărui individ, iar această condiționare este conformă atât cu ereditatea, cât și cu situația karmică a individului. Într-adevăr, tot ceea ce definește specificitatea netransmisibilă a individului, precum și structura instinctelor umane este produs de *vāsanā*, de subconștient. El se transmite fie într-un mod „impersonal”, de la o generație la alta (prin limbaj, moravuri, civilizație: transmisiune etnică și istorică), fie direct (prin transmigratie karmică; referitor la aceasta, trebuie să amintim că potențialele karmice se transmit prin intermediul unui „corp animic”, *linga*; literal, „corp subtil”). O bună parte din experiența umană se datorează acestei moșteniri rasiale și intelectuale, acestor forme de acțiune și de gândire create prin jocul unor *vāsanā*. Aceste forțe subconștiente determină viața majorității oamenilor. Numai prin Yoga ele pot fi cunoscute, controlate și „arșe”.

Toate „stările de conștiință” sunt „dureroase” (*kleṣa*). Modalitatea „dureroasă” a stărilor de conștiință explică, de altfel, dinamismul lor frenetic; e ca și cum, prin apariția lor fulgurantă, polimorfă, vibratilă, „stările de conștiință” ar încerca să-și compenseze „impuritatea” (*kliṣṭa* se poate traduce și prin „condiție păcătoasă, de păcat”, „pângărire”), lipsa de „realitate” ontologică (deoarece, după cum am văzut, ele nu sunt decât manifestarea provizorie a materiei cosmice). Viteza cu care „vârtejurile” își au locul unul altuia în „conștiința” unui profan este consolatoare. Soarta materiei este continua transformare; iar dacă această transformare fără răgaz și fără odihnă este „dureroasă” (*kleṣa*), ea

permite (ba chiar, exacerbând durerea, ea invită la aceasta) ieșirea din circuitul cosmic.

Căci ceea ce caracterizează conștiința umană — precum și Cosmosul, în totalitatea lui — este tocmai circuitul neîntrerupt care se stabilește între diferitele niveluri bio-mentale. Faptele omului (*karma*), provocate de stările psiho-mentale (*cittavṛtti*) dau, într-adevăr, naștere, la rândul lor, altor *cittavṛtti*. Dar „stările de conștiință” sunt ele însele rezultate ale actualizării latențelor subliminale, ale acelor *vāsanā*. Astfel, circuitul latențe—conștiință—acte—latențe etc. (*vāsanā—vṛtti—karma—vāsanā* etc.) este neîntrerupt. Dat fiind că ele sunt manifestări ale materiei cosmice (*prakṛti*), toate aceste modalități ale „substanței psihice” sunt reale, și, ca atare, nu ar putea fi nimicite în virtutea unui simplu act de cunoaștere (așa cum, în exemplul clasic al filosofiei indiene, este „distrusă” iluzia de a te afla în fața unui șarpe, atunci când, privind mai îndeaproape, îți dai seama că „șarpele” nu era în realitate decât un băț). Combustia stărilor subliminale despre care vorbește Yoga înseamnă, de fapt, că Sinele (*puruṣa*) se desprinde de fluxul vieții psihice. În acest caz, energia mentală care, fiind determinată de legea karmică și proiectată prin ignoranță, ocupa până acum orizontul conștiinței, întunecând-l, iese (și ea!) de pe orbita „individuală” în interiorul căreia se mișca (*asmita*, personalitate) și, lăsată în voia ei, se reintegrează în cele din urmă în *prakṛti*, în matricea primordială. Eliberarea omului „eliberează” în același timp un fragment de materie, permițându-i acesteia să se reîntoarcă în unitatea primordială din care a provenit. Datorită tehnicii Yoga, „circuitul materiei psihice” ia sfârșit. În acest sens, putem afirma că yoginul contribuie direct și personal la starea de repaus a materiei, la abolirea cel puțin a unui fragment din Cosmos. Vom vedea sensul profund indian pe care îl are această colaborare a yoginului la starea de repaus a materiei și la restaurarea unității primordiale.

Să precizăm că, după Patañjali, într-o conștiință plină de stări „dureroase” (*kliṣṭa*, „impure”) nu pot exista și alte stări, fără să fie „pure” (*akliṣṭa*). De altfel, chiar dacă ar exista, ele nu s-ar putea

manifesta, fiind blocate de stările *kliṣṭa*. Iată cum explică autorii tratatelor Yoga solidaritatea umanității în rău, în durere, și rezistența pe care condiția umană însăși o opune mesajului renunțării. Durerea este un dat universal, dar sunt puțini aceia care au curajul renunțării și puterea de a străbate până la capăt itinerarul eliberării, deoarece atât timp cât viața este dominată de *kliṣṭa*, orice virtute care le depășește este imediat blocată, sortită eșecului. Din această nostalgie pentru stările pure, izolate (*akliṣṭa*, „pure” nu în sens moral, ci metafizic) ia naștere dorința de cunoaștere, și prin cunoaștere se revelează natura experienței, iar *kliṣṭa* pot fi îndepărtate în urma unui proces cognitiv superior (*viveka*, discriminare metafizică). După cum vom vedea în continuare, rolul subconștientului (*vāsanā*) este considerabil în psihologia și tehnica Yoga, întrucât el condiționează nu numai experiența actuală a omului, ci și predispozițiile sale native, precum și deciziile voluntare ce vor urma. Din acest moment, devine inutilă încercarea de a modifica stările de conștiință (*cittavṛtti*), atât timp cât latențele psiho-mentale (*vāsanā*) nu au fost, la rândul lor, controlate și stăpânite. Dacă vrem ca „distrugerea”, „abolirea” acelor *cittavṛtti* să reușească, e absolut necesar ca circuitul subconștient–conștiință să fie întrerupt. Este exact ceea ce încearcă să obțină Yoga prin folosirea unui ansamblu de tehnici care, toate, își propun să anihileze fluxul psiho-mental și să favorizeze „oprirea” acestuia.

Înainte de a examina diferitele tehnici, să menționăm, în trece, profunzimea analizelor psihologice ale lui Patañjali și ale comentatorilor. Cu mult înaintea psihanalizei, Yoga a arătat importanța rolului pe care îl joacă subconștientul. Într-adevăr, ea vede obstacolul cel mai serios pe care îl are de depășit yoginul în dinamismul propriu al inconștientului. Și aceasta, din cauză că latențele — ca și cum un straniu impuls le-ar împinge către auto-extincție — vor să iasă la lumină, să devină, actualizându-se, stări de conștiință. Rezistența pe care subconștientul o opune oricărui act de renunțare și de asceză, oricărui act care ar putea avea ca efect eliberarea Sinelui pare un semn al fricii resimțite de subconștient,

fie și numai la ideea că masa de latențe nemanifestate încă și-ar putea rata menirea, ar putea fi nimicită înainte de a fi avut timp să se manifeste și să se actualizeze. Setea de actualizare manifestată de *vāsanā* este totuși străbătută, de la un capăt la altul, de setea de extincție, de „repaus”, pe care o constatăm la toate nivelurile Cosmosului. Cu toate că extincția latențelor psiho-mentale care decurge din actualizarea lor nu marchează decât o schimbare în modul de a fi al Naturii, nu e mai puțin adevărat că fiecare *vāsanā*, manifestată separat ca „stare de conștiință”, *piere* ca atare; desigur, alte *vāsanā* îi vor lua locul; însă, în ceea ce o privește pe ea, actualizându-se, a încetat pur și simplu să mai fie. Intensitatea circuitului bio-mental provine tocmai din faptul că „latențele” și „formele” tind mereu să se anuleze ele însele. Orice „apariție” și orice „dispariție” în orizontul vital, ca și în orizontul psiho-mental trădează, totuși, *refuzul de sine însuși*, setea de a înceta să „fi ceea ce ești”. Privite din această perspectivă, orice „formă”, orice „apariție” și orice „stare” (oricare ar fi ele) care populează Universul sunt acționate de același instinct de eliberare care îl animă pe om. Întreg Cosmosul manifestă aceeași tendință ca și omul de a se reintegra în Unitatea primordială. Atunci când anumite forme ale buddhismului Mahāyāna vorbesc despre salvarea întregului Cosmos, ele se referă tocmai la această reintegrare și la acest repaus final al „lucrurilor”, al „ființelor” și al „formelor”.

Vorbeam ceva mai înainte despre asemănarea care există între Yoga și psihanaliză. Într-adevăr, comparația se poate susține, deși cu câteva rezerve, toate, de altfel, în favoarea tehnicii Yoga. Spre deosebire de psihanaliză, Yoga nu vede în inconștient numai *libido*-ul. Ea scoate cu adevărat la iveală circuitul care leagă conștiința și subconștientul, ceea ce o determină să considere subconștientul ca matrice și, totodată, ca receptacul al tuturor faptelor, gesturilor și intențiilor egotiste, adică dominate de „setea de rod” (*phalatrishṇā*), de dorința de auto-satisfacție, de saturare, de multiplicare. Tot ceea ce vrea să se manifeste, adică să capete „formă”, să-și arate „puterea”, să-și precizeze „individualitatea” vine din

subconștient și se reîntoarce în subconștient (datorită „însămânțării” karmice). Chiar dacă această tendință către „formă” este echivalentă, în fond, cu tendința de auto-extincție pe care o au latențele (căci, așa cum afirmam înainte, actualizarea latențelor este, în același timp, „sinuciderea” lor), nu e mai puțin adevărat că, din punctul de vedere al spiritului pur (*purusha*), această tendință către formă este una egotistă. Scopul vizat de ea este „rodul”, altfel spus: un câștig.

Tot spre deosebire de psihanaliză, Yoga consideră că subconștientul poate fi dominat, stăpânit prin asceză, și chiar „cucerit”, prin intermediul tehnicilor de unificare al stărilor de conștiință, despre care vom discuta îndată. Experiența psihologică și para-psihologică a Orientului, în general, și cea oferită de Yoga, în special, fiind incontestabil mai extinsă și mai organizată decât experiența pe care o au la bază teoriile occidentale ale spiritului, probabil că, și în această privință Yoga are dreptate, oricât de paradoxal ar părea, subconștientul poate fi cunoscut, dominat și cucerit.

4. TEHNICA YOGA

Punctul de pornire în meditația Yoga este concentrarea asupra unui singur obiect, de orice natură, care poate fi un obiect fizic (punctul dintre sprâncene, vârful nasului, un obiect luminos etc.), un gând [un adevăr metafizic sau Dumnezeu (*Ivara*)]. Această concentrare decisă și continuă se numește *ekāgratā* („într-un singur punct”) și se dobândește prin dezintegrarea fluxului psiho-mental (*sarvārthatā*, atenție multilaterală, discontinuă și difuză, *Yoga-Sūtra*, III, 11). Aceasta este chiar definiția tehnicii Yoga: *yogah cittavṛttinirodhaḥ* (*Yoga-Sūtra*, I, 2).

Ekāgratā, concentrarea într-un singur punct, are ca rezultat imediat cenzura promptă și lucidă a tuturor distragerilor și a tuturor automatismelor mentale care domină, și care, la drept vorbind, constituie conștiința profană. Abandonat în voia asociațiilor (tele

insele produse de senzații și de *vāsanā*), profanul își petrece ziua lăsându-se invadat de o înfinitate de momente disparate și într-un fel exterior lui însuși. Simțurile sau subconștientul aduc neîncetat în conștiință obiecte care o domină și care o modifică, în funcție de forma și de intensitatea lor. Asocierile dispersează conștiința, patimile o violentează, „setea de viață” o trădează, proiectând-o în afară. Chiar și în eforturile sale intelectuale, omul este pasiv; deoarece destinul gândirii profane (frânate nu de *ekāgratā*, ci numai de concentrările ocazionale, *kshiptavikshipta*) constă în a fi gândit de către obiecte. Sub aparența „gândirii” se ascunde, în realitate, un flux nedefinit și dezordonat, alimentat de senzații, de cuvinte și de memorie. Cea dintâi datorie a yoginului este să gândească, adică să nu se lase gândit. Din acest motiv, practica Yoga începe prin *ekāgratā*, care blochează fluviul mental și constituie în acest fel un „bloc psihic”, un continuum ferm și unitar. Exercițiul acestei *ekāgratā* tinde să le controleze pe cele două generatoare ale fluidității mentale: activitatea senzorială (*indriya*) și cea a subconștientului (*saṃskāra*). Controlul constă în capacitatea voinței de a interveni, și încă imediat, în funcționarea acestor două surse de „vârtejuri” mentale (*cittavṛtti*). Un yogin poate dobândi după voie, oricând dorește, discontinuitatea conștiinței, cu ale cuvinte, el poate să provoace oricând și oriunde concentrarea atenției sale într-un „singur punct” și poate deveni insensibil la orice alt stimul senzorial ori mnemonic. Prin *ekāgratā* se dobândește o voință adevărată, adică puterea de a face să reacționeze nestânjenit un important sector din activitatea bio-mentală.

Este de la sine înțeles că *ekāgratā* nu se poate dobândi decât prin practica a numeroase exerciții și tehnici, în care fiziologia deține un rol fundamental. Ar fi cu neputință să se ajungă la *ekāgratā* dacă, de exemplu, corpul s-ar afla într-o poziție obositoare, sau pur și simplu incomodă, sau dacă respirația ar fi dezordonată, aritmică. Din acest motiv, tehnica Yoga implică mai multe categorii de practici fiziologice și de exerciții spirituale (numite *aṅga*, „membre”) pe care trebuie să le fi deprins dacă vrem să obținem

ekāgratā și, în cele din urmă, concentrarea supremă, *samādhi*. Aceste „membre” ale Yoga pot fi considerate un grup de tehnici dar totodată și etape ale itinerarului ascetic și spiritual la capătul căruia se află eliberarea definitivă. Ele sunt: 1. înfrânările (*yama*); 2. disciplinele (*niyama*); 3. atitudinile și pozițiile corpului (*āsana*); 4. ritmul respirației (*prāṇāyāma*); 5. eliberarea activității senzoriale de sub influența obiectelor exterioare (*pratyāhāra*); 6. concentrarea (*dhāraṇā*); 7. meditația Yoga (*dhyāna*); 8. *samādhi* (*Yoga-Sūtra*, II, 29; cu această *sūtra* își începe Patañjali expunerea despre tehnica Yoga, care se continuă în cartea a III-a).

Primele două categorii de practici, *yama* și *niyama*, constituie, desigur, preliminariile inevitabile ale oricărei asceze: prin urmare, ele nu prezintă nici o particularitate specific yogină. „Înfrânările” (*yama*) purifică de câteva păcate sancționate de orice morală, dar pe care viața socială le tolerează. Or, aici, comandamentele morale nu mai pot fi încălcate — așa cum se întâmplă după toate aparențele, în viața civilă — fără ca cel care se află în căutarea eliberării să întâmpine un risc imediat, ce decurge chiar din acțiunea sa. În Yoga, orice greșală își face imediat vizibile consecințele. Vyāsa (*Yoga-Sūtra*, II, 30) ne oferă câteva explicații, care nu sunt lipsite de interes, referitoare la cele cinci „înfrânări” (*ahimsā*, „să nu ucizi”, *satya*, „să nu minți”, *asteya*, „să nu furi”, *brahmacharya*, „abstinența sexuală”, *aparigraha*, „să nu fii avar”). „*Ahimsa* înseamnă să nu provoci durere nici unei creaturi, în nici un fel și niciodată. Înfrânările (*yama*) și disciplinele (*niyama*) care urmează își au rădăcina în *ahimsa* și tind să o perfecționeze... Sinceritatea (*satya*) constă în acordul dintre vorba și gândul nostru cu fapta noastră. Vorba și gândul corespund celor văzute, auzite ori deduse de noi. Rostim o vorbă pentru a comunica o cunoaștere. Putem afirma că ne-am folosit de ea pentru binele altuia și nu pentru a-l prejudicia, numai dacă vorba a fost înșelătoare, confuză ori sterilă. Dacă totuși se dovedește că ea a adus prejudicii creaturilor, fie și numai pronunțată, rostită ca atare (adică fără înșelătorie, confuzie ori în mod steril), atunci ea nu este adevărul: nu este decât un

păcat... Astfel, fiecare trebuie să gândească foarte atent și numai apoi să rostească adevărul, pentru binele tuturor ființelor... Să furi (*steaya*) înseamnă să-ți însușești ilegal lucruri aparținând altcuiva. Abținerea de la furt (*asteya*) constă în anihilarea dorinței de a fura. *Brahmacharya* înseamnă înfrânarea forțelor secrete (adică a forței generatoare: *brahmacharyam guptendriyasyopasthasya samyamah*)³. Absența avariției (*aparigraha*) înseamnă să nu-ți apropriezi lucruri străine și este o consecință a înțelegerii pe care o ai despre păcatul de a te atașa de lucruri, și despre prejudiciul provocat prin acumularea, conservarea sau distrugerea bunurilor.”

În paralel cu aceste înfrânări, yoginul trebuie să practice și *niyama*, adică o serie de „discipline” corporale și psihice. „Curățenia, seninătatea (*saṁtosha*), asceza (*tapas*), studiul metafizicii Yoga și efortul de a face din Dumnezeu (*Īvara*) rațiunea tuturor acțiunilor tale, toate acestea alcătuiesc disciplinele” (*Yoga-Sūtra*, II, 32). Curățenia (*śauca*) înseamnă purificarea interioară a organelor; astfel, resturile alimentare și toxinele sunt imediat eliminate (ceea ce se obține printr-o serie de „purgații” artificiale, asupra cărora insistă îndeosebi Hatha yoga; Yoga se ocupă aproape exclusiv de fiziologie și de fiziologia subtilă). Vyāsa precizează că această *śauca* implică și îndepărtarea impurităților spiritului. Definiția seninătății (*saṁtosha*) ar fi „absența dorinței de a amplifica necesitățile existenței”. „Asceza (*tapas*) constă în a îndura contrariile, cum ar fi, de exemplu, dorința de a mânca și dorința de a bea; cald și frig; dorința de a rămâne în picioare și cea de a se așeza; absența cuvintelor (*kāṣṭha mauma*) și absența mimicii care ar putea descoperi vederii sentimentul sau gândurile (*ākāra mauma*); Vāchaspati Mișra subliniază că „absența indicțiilor faciale prin care se trădează secretul intim al spiritului constituie controlul de sine, așa încât gândul nu mai este transmis la întâmplare și oricui”. Studiul înseamnă cunoașterea științelor referitoare a eliberarea de existență (*moksha*) sau repetarea silabei OM⁴ etc.” (Vyāsa, *Yoga-Sūtra*, II, 32).

Evident, chiar și pe durata exercițiilor (care sunt mai degrabă de ordin moral și, în ansamblu, fără o structură yogină) apar

dificultăți, produse în cea mai mare parte de subconștient. Dintre toate obstacolele întâlnite pe durata concentrării, tulburarea provocată de îndoială este cea mai periculoasă. Pentru a o depăși, Patañjali recomandă inducerea gândului contrar: „pentru a evita sau pentru a îndepărta tulburarea provocată de îndoială, instaurarea contrariilor” (II, 33: *vitarkabādhana pratipakshabhāvanam*). Unii traducători înțeleg prin *vitarka* „gânduri vinovate” și traduc „pentru a evita tulburarea provocată de gândurile vinovate”. De fapt, *vitarka* înseamnă „îndoială, incertitudine”, iar Patañjali se referă, desigur, la „îspitirea prin îndoială” pe care o cunoște și o combat toate tratatele de asceză). În comentariul său, Vyāsa sugerează câteva gânduri care trebuie actualizate și fructificate în clipa incertitudinii. În *sūtra* următoare (II, 34), Patañjali explică natura acestor „îndoieli” sau „vicii”. Este interesant să observăm că din acest moment lupta yoginului împotriva oricăruia dintre „obstacole” capătă un caracter magic. Orice ispită pe care el o învinge echivalează cu o forță pe care și-o însușește în acest mod. Desigur, asemenea forțe nu sunt morale; sunt forțe magice. „Să renunți la o ispită nu înseamnă numai să te purifici, în sensul negativ al acestui cuvânt, ci să obții un câștig real, pozitiv: prin aceasta, yoginul își extinde puterea asupra a ceea ce la început făcuse obiectul unei renunțări. Mai mult chiar, el reușește să *stăpânească* nu numai obiectele la care renunțase, ci și o forță magică infinit mai prețioasă decât toate obiectele ca atare. De exemplu, cel care practică înfrânarea *asteya* (să nu furi) „vede apropiindu-se de el toate giuvaerurile” (*Yoga-Sūtra*, II, 37). Vom avea ocazia să revenim asupra acestei „forțe magice” (*siddhi*) pe care o obține yoginul prin disciplina sa. El este, desigur, îndemnat să renunțe chiar și la această „putere magică”, tot așa cum a renunțat la pasiunile omenești, în schimbul cărora i-a fost acordată această putere. Este remarcabilă concepția despre acest echilibru, aproape fizic, între renunțare și roadele magice ale renunțării.

5. POZIȚIILE ȘI DISCIPLINA RESPIRAȚIEI

Tehnica Yoga propriu-zisă nu începe decât de la cel de-al treilea „membru din Yoga” (*yagāṅga*). Acest al treilea „membru” este *āsana*, cuvânt care desemnează postura yogină bine cunoscută, și pe care *Yoga-Sūtra* (II, 46) o definește după cum urmează: *sthiraśukham*, „stabil și plăcut”. Descrierea acestei *āsana* figurează în numeroase tratate de Haṭhayoga; în tratatul lui Patañjali, această descriere este numai schițată, pentru că *āsana* se învață de la un *guru* (și nu prin mijlocirea unei descrieri). Important este faptul că *āsana* conferă corpului o stabilitate rigidă și, în același timp, reduce la minimum efortul fizic. În acest fel este evitată iritanta senzație de oboseală, de enervare a anumitor părți ale corpului, sunt reglate procese fiziologice și i se permite atenției să se ocupe exclusiv de partea fluidă a conștiinței. La început, *āsana* este incomodă și chiar insuportabilă. Dar, după un oarecare antrenament, efortul de a menține corpul în aceeași poziție devine minim. Or, acest fapt are o deosebită importanță, efortul trebuie să dispară, poziția meditativă trebuie să devină firească; numai astfel ea facilitează concentrarea. „Postura devine desăvârșită atunci când efortul de a o realiza dispare, așa încât să nu mai existe mișcări în corp. Desăvârșirea este atinsă, de asemenea, atunci când spiritul se transformă în infinit (*anantasamāpattibhyām*), adică atunci când își face din ideea de infinit propriul său conținut” (Vyāsa, *Yoga-Sūtra*, II, 47). Iar Vāchaspati, comentând interpretarea dată de Vyāsa, notează: „Cel ce practică *āsana* va trebui să depună un efort care constă în suprimarea eforturilor corporale firești. Altfel, postura ascetică despre care este vorba nu va putea fi realizată”. În ceea ce privește „spiritul transformat în infinit”, aceasta înseamnă o suspendare totală a atenției față de prezența propriului trup.

Āsana este una dintre tehnicile caracteristice ale ascezei indiene. O regăsim în Upanishade și chiar în literatura vedică, dar aluziile referitoare la ea sunt mai numeroase în Epocă și în Purane. Evident, în literatura Haṭhayoga, aceste *āsana* joacă un rol din ce

în ce mai important; tratatul *Gheraṇḍa-Saṃhitā* descrie treizeci și două de tipuri de *āsana*. Iată cum se obține, de exemplu, una dintre cele mai ușoare și mai comune poziții meditative, *padmāsana*: „Așezați piciorul drept peste pulpa piciorului stâng și invers, piciorul stâng peste pulpa piciorului drept; încrucișați-vă mâinile la spate și apucați cu ele călcăiele picioarelor (mâna dreaptă pe călcăiul drept și mâna stângă pe călcăiul stâng). Apăsați bărbia în piept și fixați-vă privirea pe vârful nasului” (*Gheraṇḍa-Saṃhitā*, II, 8). Găsim asemenea liste și descrieri despre *āsana* în majoritatea tratatelor tantrice și hathayogice (vezi nota B, de la sfârșitul volumului). Scopul acestor poziții de meditație este mereu același: „încetarea totală, anularea tulburării provocate de contrarii” (*Yoga-Sūtra*, II, 48). În acest fel, se obține o anumită „neutralitate” a simțurilor: conștiința nu mai este tulburată de „prezența trupului”. Se ajunge la prima etapă a căii ce duce la izolarea conștiinței; punțile care ar permite comunicarea cu activitatea senzorială încep să dispară.

Āsana marchează în mod clar transcenderea condiției umane. Dacă această „oprire”, această invulnerabilitate în raport cu contrariile, cu lumea exterioară, reprezintă o regresie către condiția vegetală sau o transcendere către arhetipul divin, iată, formulată ideografic, o problemă pe care o vom analiza mai târziu, dacă vrem să o facem în mod profitabil. Pentru moment, să ne mulțumim a observa că *āsana* este primul pas concret făcut în vederea abolirii modalităților de existență specific umane. Este sigur că poziția trupului — imobil, hieratic — imită, în orice caz, o altă condiție decât pe aceea a condiției umane: yoginul în starea *āsana* poate fi omologat unei plante sau unei statui divine: în nici un caz el nu ar putea fi omologat omului, pur și simplu, care, prin definiție, este mobil, agitat, aritmic. La nivelul „corpului”, *āsana* este o *ekāgratā*, o concentrare într-un singur punct: corpul este „încordat”, „concentrat” într-o singură poziție. După cum *ekāgratā* pune capăt fluctuației și dispersiei „stărilor de conștiință”, tot așa *āsana* pune capăt mobilității și disponibilității trupului, reducând

infiniatea de poziții posibile ale omului la una singură, o postură arhetipală, iconografică. Vom vedea îndată că tendința către „unificare” și către „totalizare” este specifică tuturor tehnicilor Yoga. Sensul profund al acestor „unificări” ni se va dezvălui ceva mai târziu. Dar scopul lor imediat este încă de pe acum mai mult decât evident, și acest scop este abolirea (sau depășirea) condiției umane, care rezultă din refuzul de a te conforma celor mai elementare înclinații omenesti. Refuzul de a te mișca (*āsana*), de a te lăsa pradă fluviului impetuos al stărilor de conștiință (*ekāgratā*) va continua printr-o serie întreagă de „refuzuri”, foarte variate.

Cel mai important, și, în orice caz, cel mai specific yogin dintre aceste diferite refuzuri este disciplina respirației (*prāṇāyāma*), altfel spus, „refuzul” de a respira ca majoritatea oamenilor, adică într-un fel aritmic. Iată cum definește Patañjali acest refuz: „*Prāṇāyāma* este oprirea mișcărilor inspiratorii și expiratorii și se obține după ce a fost realizată *āsana*” (*Yoga-Sūtra*, II, 49). Patañjali vorbește despre „oprire”, despre suspendarea respirației: cu toate acestea, *prāṇāyāma* începe prin ritmarea cât mai lent cu putință a respirației; acesta este scopul său inițial. Există un număr foarte mare de texte pe tema acestei tehnici ascetice indiene; dar majoritatea nu fac decât să repete formulele tradiționale. Deși *prāṇāyāma* este un exercițiu Yoga specific și de mare importanță, Patañjali nu-i consacră decât trei *sūtra*. El este preocupat în primul rând de practicile ascetice; găsim detalii tehnice în comentariile lui Vyāsa, Bhoja și ale lui Vāchaspati Mișra, dar îndeosebi în tratatele hathayogice.

O aluzie făcută de Bhoja (*Yoga-Sūtra*, I, 34) ne dezvăluie sensul profund al acestei *prāṇāyāma*: „Toate funcțiile organelor fiind precedate de cea a respirației — există întotdeauna o legătură între respirație și conștiință în funcțiile lor — atunci când toate funcțiile organelor sunt suspendate, respirația realizează concentrarea conștiinței asupra unui singur obiect”. Mi se pare importantă această afirmație conform căreia „există întotdeauna o legătură între respirație și stările mentale”. Este vorba, în acest caz, despre

o observație care depășește simpla înregistrare a faptului brut, cum în fi, de exemplu, acela că respirația unui om furios este agitată, în timp ce respirația celui care se concentrează (chiar dacă o face în mod provizoriu și fără nici un scop specific yogin) este ritmată și încetinită 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 experimentată de către yogini încă din cele mai vechi timpuri, a servit drept instrument de „unificare” a conștiinței. „Unificarea” despre care este vorba aici trebuie să fie înțeleasă în sensul că, ritmându-și respirația și încetinind-o progresiv, yoginul poate „pătrunde”, adică poate experimenta, ba chiar în deplină luciditate, anumite stări de conștiință care, în stare de veghe, îi sunt inaccesibile, și îndeosebi stările de conștiință caracteristice somnului. Într-adevăr, este sigur că ritmul respirator al unui om care doarme este mai lent decât al celui în stare de veghe. Realizând, prin *pranayāma*, acest ritm specific somnului, yoginul poate pătrunde „stările de conștiință” specifice somnului, fără ca pentru aceasta să renunțe la luciditatea sa.

Psihologia indiană cunoaște patru modalități ale conștiinței (în funcție de „starea” enstatică): conștiința diurnă, cea a somnului cu vise, cea a somnului fără vise și „conștiința cataleptică”. Fiecare dintre aceste modalități de conștiință este în legătură cu un ritm respirator specific. Prin *prāṇāyāma*, adică prelungind din ce în ce mai mult expirația și inspirația (scopul acestei practici fiind de a lăsa să treacă între cele două momente ale respirației un interval de timp cât mai lung cu putință), yoginul poate pătrunde toate modalitățile conștiinței. După părerea oamenilor obișnuiți, între aceste modalități diverse există o discontinuitate; astfel, trecerea de la starea de veghe la cea de somn se face în mod inconștient. Yogiul trebuie să-și păstreze continuitatea conștiinței, adică să rămână, ferm și lucid, în fiecare din aceste „stări”⁶.

Dar experimentarea celor patru modalități ale conștiinței — care le corespunde în mod firesc un anumit ritm respirator —, și „unificarea” „conștiinței” (ca rezultat al faptului că yoginul

suprimă discontinuitatea dintre cele patru modalități) nu pot fi obținute decât după o practică îndelungată. Scopul imediat al unei *prāṇāyāma* este mai modest. Prin acest exercițiu este dobândită, mai întâi, o „conștiință continuă”, singura care (poate) face posibilă meditația yogină. În general, respirația omului profan este aritmică, ea variază fie în funcție de tensiunea mentală, fie în funcție de circumstanțele exterioare. Această aritmicitate produce o fluiditate psihică periculoasă și, în consecință, instabilitatea și dispersia atenției. Prin efort, omul poate deveni atent. Însă pentru Yoga, efortul este o „exteriorizare”. Respirația trebuie să fie ritmată, dacă nu pentru a fi cu totul „uitată”, cel puțin până-ntr-atât încât să nu ne incomodeze prin discontinuitatea ei. Prin *prāṇāyāma* se încearcă, așadar, suprimarea efortului respirator; ritmarea respirației trebuie să devină ceva atât de mecanic, încât yoginul să o poată uita.

Prin *prāṇāyāma*, yoginul încearcă să cunoască nemijlocit și imediat pulsația propriei vieți, energia organică eliberată de inspirație și expirație. *Prāṇāyāma*, am spune noi, este o atenție dirijată, orientată asupra vieții organice, o cunoaștere prin acțiune, o intrare calmă și lucidă în esența însăși a vieții. Yoga le recomandă credincioșilor săi să trăiască, iar nu să se lase pradă ispitelor vieții. Activitățile senzoriale îl stăpânesc pe om, îl alterează și îl descompun. Concentrarea asupra acestei funcții vitale care este respirația are drept efect, în primele zile de practică, o inexprimabilă senzație de armonie, o plenitudine ritmică, melodică, o nivelare a tuturor asperităților fiziologice. Apoi, ea face sensibil un sentiment obscur de prezență în trup, o conștiință calmă a propriei măreții. Evident, acestea sunt date simple, accesibile tuturor, verificate de către toți cei care experimentează această disciplină preliminară a respirației. Theodor Stecherbatzky (*Nirvāṇa*, p. 15, nota 2) amintea că, după părerea lui O. Rosenberg, care încercase câteva exerciții Yoga, într-o mănăstire japoneză, am putea compara această agreabilă senzație cu „muzica, îndeosebi atunci când ea este executată chiar de către cel în cauză”.

Ritmul respirației se obține printr-o armonizare a celor trei „momente”: inspirația (*pūraka*), expirația (*reçaka*) și reținerea aerului (*kumbhaka*). Aceste trei momente trebuie să ocupe, fiecare, o durată egală. Prin exercițiu, prin practică, yoginul ajunge să le prelungească destul de mult, pentru că, după cum declară Patañjali, scopul acestei *prāṇāyāma* este o suspendare a respirației pe o durată cât mai lungă, la care se ajunge prin încetinirea progresivă a ritmului.

Durata respirației are ca unitate de măsură *mātrāpramāṇa*. În conformitate cu *Skanda Purāṇa*, un *mātrā* este egal cu timpul necesar unei respirații. *Yoga-cintamāṇi* precizează că această respirație se referă la cea a somnului, care este egală cu 2 1/2 *pala* (un *pala* desemna durata unei clipiri din ochi). În practica *prāṇāyāma*, *mātrāpramāṇa* servește drept unitate de măsură, și înseamnă încetinirea progresivă a fiecărui „moment” al respirației, până când se ajunge de la unu la douăzeci și patru de *mātrā*. Yoginul măsoară aceste *mātrā*, fie repetând în minte silaba mistică *om*, de câte ori este necesar, fie mișcând, rând pe rând, degetele mâinii stângi. (Despre tehnicile respiratorii în taoism, la esihști și în mistica islamică, vezi nota C, de la sfârșitul volumului.)

6. „CONCENTRAREA”

Āsana, *prāṇāyāma* și *ekāgratā* au reușit să suspende — fie și numai pe durata limitată a exercițiului respectiv — condiția umană. Nemișcat, ritmându-și respirația, fixându-și privirea și atenția asupra unui singur punct, yoginul depășește în mod concret, experimental, modalitatea profană a existenței. El începe să devină autonom în raport cu Cosmosul; tensiunile exterioare nu-l mai tulbură (într-devăr, depășind „contrariile”, el este insensibil atât la frig, cât și la căldură, la lumină, cât și la întuneric etc.); activitatea senzorială nu-l mai proiectează în afară, către obiectele simțurilor; fluxul psiho-mental nu mai este nici constrâns, nici dirijat de

distrageri, de automatisme și de memorie; el este „concentrat”, „unificat”. Această retragere în afara Cosmosului este însoțită de o adâncire în sine ale cărei progrese sunt solidare cu cele ale retragerii. Yoginul se întoarce în sine, se ia în posesie pe sine, ca să spunem așa, se înconjoară de „fortificații” din ce în ce mai solide, pentru a se apăra de o invazie din afară, cu alte cuvinte, el devine invulnerabil.

Este de la sine înțeles că o asemenea concentrare, experimentată la toate nivelurile (*āsana*, *prāṇāyāma*, *ekāgratā*), este însoțită de o atenție sporită în ceea ce privește propria viață organică. Felul în care un yogin își simte corpul pe durata exercițiului este cu totul altul decât simte un profan. Stabilitatea trupului, încetinirea ritmului respirator, îngustarea câmpului conștiinței până la a-l face să coincidă cu un punct, ca și rezonanța pe care o are din acest motiv, până și cea mai slabă pulsație a vieții interioare, toate sunt de natură a-l face pe yogin asimilabil unei plante. De altfel, această omologare nu ar implica nici o determinare peiorativă nici chiar dacă ea ar corespunde realității. Pentru conștiința indiană, modalitatea vegetală nu înseamnă o sărăcire, ci, dimpotrivă, o îmbogățire a vieții. În mitologia puranică, precum și în iconografie, rizomul și lotusul devin simboluri ale manifestărilor cosmice. Ele simbolizează creația printr-un lotus care plutește desupra apelor primordiale. Vegetația înseamnă întotdeauna prea-plinul, fertilitatea, rodirea tuturor germenilor. În ceea ce privește pictura indiană (cea de la Ajanta, de exemplu), beatitudinea personajelor devine manifestă prin gesturile lente, unduitoare, asemenea lianelor acvaticе; ai chiar impresia că prin venele acestor figuri mitice nu curge sânge, ci sevă vegetală.

A priori, așadar, această omologare a yoginului în stare de concentrare cu o plantă nu este cu totul neverosimilă. Nostalgia pe care o trăiește indianul atunci când visează la circuitul închis și continuu al vieții organice — circuit din care lipsese și asperitățile, și momentele explozive (altfel spus, așa cum se realizează el la un nivel vegetativ al vieții) — este un fapt real. Totuși, nu credem

că abolirea, prin nemișcare, a condiției umane, ritmul impus respirației, concentrarea într-un singur punct au drept scop ultim acest pas în urmă pe care l-ar întruchipa integrarea în modalitatea vegetală a vieții. Tot ceea ce se urmărește în *Yoga-Sūtra* lui Patañjali, și mai ales tot ce s-ar putea urmări în celelalte specii, „baroce”, ale Yoga, infirmă în mod cert o asemenea ipoteză. Considerăm că simetriile vegetale pe care le regăsim în postură, respirația și concentrarea yogină pot fi pe deplin explicate prin simbolismul arhaic al „renașterii” (păstrat în India, în toată coerența sa originală). Morfologic, s-ar putea omologa *āsana* și *prāṇāyāma* „respirației embrionare”, atât de populară în taoism, și anumitor ceremonii de inițiere și regenerare care au loc într-un spațiu închis, simbol al matricei. Nu este aici locul să insistăm mai îndelung asupra acestei ceremonii; este sigur însă că ele presupun, toate, proiectarea magică a practicantului într-un timp auroral. *Incipit vita nova* (și întreaga regenerare este o „nouă naștere”) nu este cu puțință decât dacă timpul scurs este abolit, ca și „istoria”, dacă momentul actual coincide cu momentul mitic al începuturilor, cel al Creației lumilor, al cosmogoniei. În acest sens, poziția corpului și „respirația embrionară”⁷ a yoginului, deși urmăresc (cel puțin în *Yoga-Sūtra*, dar și în alte forme de Yoga) un cu totul alt țel, pot fi considerate modalități ontologice embrionare, vegetative.

Pe de altă parte, *āsana* și *ekāgratā* imită un arhetip divin, poziția yogină are o valoare religioasă în sine. Este adevărat că yoginul nu imită „gesturile” și nici „pasiunile” divinității — și nu fără motiv! Întrucât acel Dumnezeu din *Yoga-Sūtra*, *Īvara*, este spirit absolut, care nu numai că nu a creat lumea, dar nici măcar nu intervine, nici direct, nici indirect, în istorie. Prin urmare, ceea ce imită yoginul — care nu imită gesturi — este mai degrabă modalitatea de a fi specifică acestui spirit pur, absolut. Transcenderea condiției umane, „eliberarea”, desăvârșita autonomie a lui *puruṣa* — toate își află modelul arhetipal în *Īvara*. Renunțarea la condiția umană, adică practica Yoga, are o valoare religioasă, în sensul că yoginul imită modul de a fi al lui *Īvara*: nemișcare, concentrare asupra

propriului Sine. În alte specii de Yoga, *āsana* și *ekāgratā* pot dobândi, desigur, valențe religioase, prin simplul fapt că yoginul devine, datorită lor, o statuie vie, care imită astfel modelul iconografic.

Ritmarea și, în ultimă instanță, suspendarea respirației, facilitează în mare măsură concentrarea (*dhāraṇā*). Deoarece, ne spune Patañjali (*Yoga-Sūtra*, II, 52, 53), datorită *prāṇāyāma* vâlul tenebrelor se destramă, iar intelectul devine capabil (*yogya*) de concentrare (*dhāraṇā*, II, 53) yoginul poate controla calitatea concentrării sale prin *pratyāhāra* (termen tradus, în general, prin „retragere” a simțurilor, sau „abstragere”, dar pe care preferăm să-l traducem prin „facultatea de a elibera activitatea senzorială de sub influența obiectelor exterioare”). Patañjali îl explică astfel: „*pratyāhāra* este facultatea prin care intelectul (*citta*) posedă senzațiile, le domină, ca și cum contactul ar fi real” (II, 54).

Comentând această *sūtra*, Bhoja consideră că simțurile, în loc să se orienteze către obiect, „rămân în ele însele” (*svatūpamātra svasthānam*). Deși simțurile nu se mai îndreaptă către obiectele exterioare, și chiar dacă activitatea lor încetează, intelectul (*citta*) nu-și pierde, din această cauză, proprietatea de a avea reprezentări senzoriale. Atunci când *citta* dorește să cunoască un obiect exterior, el nu se folosește de o activitate senzorială: el poate cunoaște acest obiect prin *puterile* de care dispune. Fiind obținută direct prin contemplație, această „cunoaștere” este, din punct de vedere yogin, mai reală decât cunoașterea obișnuită. „Atunci, scrie Vyāsa, înțelepciunea (*prajñā*) yoginului cunoaște toate lucrurile așa cum sunt ele (*Yoga bhāṣya*, II, 45).

Această retragere a activității senzoriale de sub influența obiectelor exterioare (*pratyāhāra*) este etapa ultimă a ascezei psiho-fiziologice. De acum înainte, yoginul nu va mai fi „distras” sau „tulburat” de simțuri, de activitatea senzorială, de memorie etc. Orice activitate este suspendată. Fiind masa psihică ce pune în ordine și clarifică senzațiile venite din afară, *citta* poate servi drept oglindă pentru obiecte, fără ca simțurile să se interpună între el și acest obiect. Profanul este incapabil să dobândească această

libertate, deoarece spiritul său, în loc să fie stabil, este, dimpotrivă, constrâns, violentat fără încetare de activitatea simțurilor, de subconștient și de „dorința de a trăi”. Realizând *citta vṛtti nirodhaḥ* (adică suprimarea stărilor psiho-mentale), *citta* rămâne în el însuși (*svatīpamātra*). „Autonomia” intelectului nu antrenează însă suprimarea „fenomenelor”. Deși rămâne detașat de fenomene, yoginul continuă să le contemple. În loc să cunoască prin intermediul formelor (*rūpa*) și al stărilor mentale (*cittavṛtti*), așa cum făcuse până atunci, yoginul contemplă direct esența (*tattva*) tuturor obiectelor.

Autonomia față de stimulii lumii exterioare și față de dinamismul subconștientului, autonomie pe care yoginul o obține prin *pratyāhāra*, îi permite acestuia să experimenteze o triplă tehnică, pe care textele o numesc *saṁyama*. Termenul desemnează ultimele etape ale meditației yogine, pe ultimele trei „membre” Yoga (*yogaṅga*), respectiv: concentrarea (*dhāraṇā*), „meditația” propriu-zisă (*dhyāna*) și „staza” (*samādhi*). Aceste exerciții spirituale nu sunt posibile decât după ce toate celelalte exerciții fiziologice au fost repetate până când yoginul a ajuns să-și stăpânească perfect corpul, subconștientul și fluxul psiho-mental. Numim „subtile” aceste exerciții, pentru a arăta limpede că ele nu implică nici o nouă tehnică fiziologică. Ele se aseamănă până-ntr-atât încât — abordând unul dintre ele (concentrarea, să spunem) — yoginul nu se poate menține decât cu greu la nivelul acesta, și i se întâmplă chiar să alunece, fără voia lui, în „meditație” sau în „en-stază”. Iată motivul pentru care cele trei exerciții Yoga sunt desemnate printr-un nume comun: *saṁyama* (Vachāspati Mișra, *Vyāsa*, III, 1).

„Concentrarea” (*dhāraṇā*), de la rădăcina *dhṛ*, „a ține legat strâns”, este de fapt o *ekāgratā*, o „fixare într-un singur punct”, dar al cărei conținut este strict noțional. Altfel spus, *dhāraṇā* — și prin aceasta ea se deosebește de *ekāgratā*, al cărei unic scop este oprirea fluxului psiho-mental și fixarea într-un singur punct — *dhāraṇā* realizează această „fixare” în scopul de a *înțelege*. Iată definiția pe care i-o dă Patañjali: „fixarea gândirii într-un singur punct” (*deḥabandhaḥcittasya dhāraṇā*; *Yoga-Sūtra*, III, 1). Vyāsa

precizează că această concentrare se face de obicei asupra „centrului ombilicului, în lotusul inimii, în lumina capului (expresie curentă în fiziologia mistică indiană), asupra vârfului nasului, a palatului sau a oricărui alt loc și obiect exterior. Vijñanabhikṣu îi propune yoginului concentrarea asupra unui obiect spiritual, și în primul rând asupra propriului său *puruṣa*. Alte texte largesc mult mai mult posibilitățile fixării gândirii într-un singur punct: ele desemnează drept puncte susceptibile pentru fixarea gândirii fie o „arteră” (*sūshumṇā*), fie un zeu (Indra, Prajapati, Hiranyagarbha). Meditația (*dhyāna*) asupra obiectului pe care-l avem în vedere este însă întotdeauna pregătită printr-o astfel de fixare a gândirii (*dhāraṇā*). Iată cum definește Patañjali *dhyāna*: „Un curent de gândire unificată” (*Yoga-Sūtra*, III, 2), iar Vyāsa adaugă la această definiție următoarea glosă: „Continuum al efortului mental (*pratyayasyaikatānatā*) în vederea asimilării obiectului meditației, liber de orice efort” de a asimila alte obiecte (*pratyayānatāreṇāparāmrishṭo*)”.

Este inutil să precizăm că „meditația” yogină este cu totul diferită de meditația profană. În primul rând, într-o experiență psiho-mentală normală, nici un „continuum” mental nu poate dobândi densitatea și puritatea pe care ne permit să le atingem procedeele yogine. În al doilea rând, meditația profană se oprește fie asupra formei exterioare a obiectelor la care meditează, fie asupra valorii acestora, în timp ce *dhyāna* permite „pătrunderea” obiectelor și „asimilarea lor magică”. Iată, de exemplu, meditația yogină asupra „focului” (care începe prin concentrare, *dhāraṇā*, asupra câtorva cărbuni încinși ce se află în fața yoginului); nu numai că ea îi dezvăluie yoginului fenomenul combustiei și sensul lui profund, ci, în plus, îi permite: 1. să identifice procesul fizico-chimic ce are loc în jăratie cu procesul de combustie din interiorul corpului omenesc; 2. să identifice acest joc cu focul solar etc.; 3. să unifice conținuturile tuturor acestor focuri, pentru a obține o viziune asupra existenței, concepută ca „foc”; 4. să pătrundă în interiorul acestui proces cosmic, fie până la nivelul astral (Soarele), fie, în

sfârșit, până la nivelul infinitezimal („grăuntele de foc”); 5. să reducă toate aceste niveluri la o modalitate comună tuturor, respectiv *prakṛti* în calitate de „joc”; 6. să „stăpânească” focul interior prin *prāṇāyāma*, prin suspendarea respirației (respirația = foc vital); 7. în fine, să exindă, printr-o nouă „pătrundere”, această „stăpânire” până la cea a jăriticului însuși pe care îl are atunci în fața ochilor (căci, dacă procesul combustiei este absolut identic, de la un capăt la altul al Universului, orice stăpânire parțială a acestui proces asigură, cu certitudine, „stăpânirea” sa totală) etc.

Prin această descriere, de altfel destul de aproximativă, a câtorva exerciții care au o legătură cu „meditația asupra focului”, nu avem pretenția că dezvăluim *dhyāna* în mecanismul ei: ne-am limitat la a prezenta câteva aspecte ale acesteia. De altfel, exercițiile care îi sunt specifice — și nu e nimic de mirare în asta — rămân indescritibile. Actul „pătrunderii” în „esența focului” este deosebit de greu de explicat: el nu trebuie conceput nici în formele imaginației poetice, nici în acelea ale unei intuiții bergsoniene. „Meditația” yogină se deosebește net de aceste două elanuri iraționale, prin coerența ei, prin starea de luciditate care o orientează în permanență și care o caracterizează. Într-adevăr, „continuumul mental” nu scapă niciodată voinței yoginului. Acest continuum nu se îmbogățește nici o singură dată pe căi lăaturalnice, prin asociații necontrolate, prin analogii, simboluri etc. Meditația nu încetează nici o clipă să fie un *instrument* de pătrundere în esența lucrurilor, adică, în cele din urmă, un instrument de *luare în posesie*, de „asimilare” a realului⁸.

7. ROLUL LUI „DUMNEZEU”

Spre deosebire de Sāṃkhya, Yoga afirmă existența unui Dumnezeu. *Īṣvara* (literal, „Domn, Stăpân”). Desigur, acest Dumnezeu nu este creator (după cum am văzut, Cosmosul, viața și omul au fost „create” de *prakṛti*, căci toate provin din substanța

primordială). *Īṣvara* poate accelera, însă, la anumiți oameni, procesul de eliberare; el îi ajută să ajungă mai repede la *samādhi*. Domnul-Dumnezeu menționat de Patañjali este mai degrabă un Dumnezeu al yoginilor. El nu-i poate veni în ajutor decât unui yogin, adică unui om care a ales deja calea Yoga. De altminteri, rolul lui *Īṣvara* este destul de modest. De exemplu, el poate face ca yoginul care l-a ales drept obiect al concentrării să obțină *samādhi*. După Patañjali (*Yoga-Sūtra*, II, 45), acest ajutor divin nu este efectul vreunei „dorințe” ori al vreunei „emoții” — căci Dumnezeu nu poate avea nici dorințe, nici emoții —, ci al unei „simpatii metafizice” între *Īṣvara* și *puruṣa*, simpatie care se explică prin corespondența între structurile lor. *Īṣvara* este un *puruṣa* liber dintru eternitate, neatins de durerile și de impuritățile existenței (*Yoga-Sūtra*, I, 24). Comentând acest text, Vyāsa precizează că deosebirea dintre „spiritul eliberat” și *Īṣvara* este următoarea: cel dintâi a fost cândva într-o relație (fie ea și iluzorie) cu experiența psihomentală, în timp ce *Īṣvara* a fost întotdeauna liber. Dumnezeu nu se lasă atras nici prin ritualuri, nici prin devoțiune, nici prin credința în „harul” său; „esența” lui colaborează instinctiv, ca să spunem așa, cu Sinele care vrea să se elibereze prin Yoga.

Este vorba mai degrabă de o simpatie de ordin metafizic, care leagă două entități înrudite. S-ar părea că această simpatie pe care o arată față de câțiva yogini — adică față de cei câțiva oameni care-și caută eliberarea prin tehnicile Yoga — a epuizat capacitatea pe care o avea *Īṣvara* de a se interesa de soarta oamenilor. Din acest motiv, nici Patañjali și nici Vyāsa nu reușesc să explice în mod convingător intervenția lui Dumnezeu în Natură. Înțelegem că *Īṣvara* a pătruns oarecum din afară în dialectica Sāṃkhya-Yoga. Deoarece ne amintim că Sāṃkhya afirmă (iar Yoga își însușește această afirmație) că substanța (*prakṛti*) colaborează, prin „instinctul său teleologic”, la eliberarea omului. Astfel, rolul pe care-l are Dumnezeu în dobândirea acestei libertăți este unul lipsit de importanță, dat fiind că substanța cosmică este cea care își asumă

sarcina eliberării numeroșilor Sine (*purusha*) prinși în mrejele iluzorii ale existenței.

Deși a introdus în dialectica doctrinei soteriologice Sāṃkhya, acest element nou și (în cele din urmă) absolut inutil, *Iṣvara*, Patañjali nu-i acordă totuși importanța pe care i-o vor acorda comentatorii târzii. În *Yoga-Sūtra* contează în primul rând tehnica; altfel spus: voința și capacitatea de stăpânire de sine și de concentrare a yoginului. De ce a simțit totuși Patañjali nevoia de a-l introduce pe *Iṣvara* în doctrină? Fiindcă *Iṣvara* corespundea unei realități de ordin experimental; într-adevăr, *Iṣvara* poate să provoace *samādhi*, cu condiția ca yoginul să practice exercițiul numit *iṣvarapranidhāna*, adică devoțiunea către *Iṣvara* (*Yoga-Sūtra*, II, 45). Propunându-și să adune și să clasifice toate tehnicile Yoga validate de „tradiția clasică”, Patañjali nu putea să negligeze o serie de experiențe pe care numai concentrarea în *Iṣvara* le făcuse posibile. Cu alte cuvinte, alături de o tradiție Yoga eminentemente magică și care nu făcea apel decât la voința și la forțele personale ale ascetului, exista și o altă tradiție, „mistică”, în care etapele finale ale practicii Yoga erau cel puțin înlesnite prin devoțiune — fie ea și foarte rarefiată, foarte „intelectuală” — față de un Dumnezeu. De altfel, cel puțin așa cum apare el la Patañjali și la Vyāsa, *Iṣvara* nu are nici măreția Dumnezeului creator și atotputernic, și nici patosul specific unui Dumnezeu dinamic și lipsit de naturalețe din diversele mistici. În fond, *Iṣvara* nu este decât un arhetip al yoginului: un macroyogin; el este, probabil, un patron al anumitor secte yogine. Într-adevăr, Patañjali precizează că *Iṣvara* a fost un *guru* al înțelepților din timpuri imemorale; pentru că, adăugă el, *Iṣvara* nu este înlănțuit de Timp (*Yoga-Sūtra*, I, 26).

Să reținem totuși de pe acum un detaliu a cărui semnificație nu ni se va dezvălui decât mai târziu: Patañjali introduce un „Dumnezeu” căruia nu-i acordă, ce-i drept, decât un rol destul de modest, într-o dialectică a eliberării în care prezența lui nu era necesară: celui care îl ia drept obiect al concentrării sale, *Iṣvara* îi poate înlesni dobândirea lui *samādhi*. Dar — după cum vom

vedea — *samādhi* poate fi dobândit și fără această „concentrare în *Iṣvara*”. Yoga pe care o practică Buddha și contemporanii săi va renunța la această „concentrare în Dumnezeu”. Într-adevăr, ne putem imagina cu ușurință o Yoga care să accepte întru totul dialectica Sāṃkhya, și nu avem nici un motiv să credem că o asemenea Yoga, magică și atee, nu a existat. Patañjali a fost totuși nevoit să-l introducă în Yoga pe *Iṣvara*; pentru că *Iṣvara* era, ca să spunem așa, un dat experimental: într-adevăr, yoginii apelau la *Iṣvara*, deși ei s-ar fi putut elibera numai prin practicarea și respectarea tehnicii Yoga.

Este vorba, aici, de polaritatea magie-mistică, pe care vom învăța să o cunoaștem mai bine, în toate formele ei, nenumărate, în cele ce urmează. Este însă remarcabil rolul din ce în ce mai activ pe care ajunge să-l dețină *Iṣvara* la comentatorii târzii. Vāchaspati Miśra și Vijñana Bhikṣhu, de exemplu, îi acordă o mare importanță lui *Iṣvara*. Este adevărat că acești doi comentatori îi interpretează pe Patañjali și pe Vyāsa din perspectiva spiritualității contemporane lor. Or, ei trăiesc într-o epocă în care întreaga Indie era îmbibată de curenți mistice și devoționale. Tocmai această victorie aproape universală a „misticii” apare drept una dintre cele mai semnificative în Yoga „clasică” care s-a îndepărtat astfel de caracteristica sa originară, și anume, de „magie”. Astfel, sub influențele conjugate ale anumitor idei vedantine și ale devoțiunii mistice, *bhakti*, Vijñana Bhikṣhu stăruie îndelung asupra „harului special al lui Dumnezeu” (*Yoga-sāra-saṃgrāha*, în textul sanskrit, pp. 9, 18–19, 45–46). Un alt comentator, Nilakaṇṭha, afirmă că, deși inactiv, Dumnezeu îi ajută pe yogini asemenea unui magnet (cf. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, p. 89). Același autor îi atribuie lui *Iṣvara*, o „voință” aptă să predestineze viețile oamenilor; căci el îi silește pe aceia pe care vrea să-i înalte să săvârșească fapte bune, iar pe aceia pe care vrea să-i nimicească, să facă fapte rele” (*ibid.*, p. 88). Cât de departe suntem de rolul modest atribuit de Patañjali lui *Iṣvara*...

8. SAMĀDHI

Să ne amintim că ultimele trei „membre din Yoga” (*yogaṅga*) reprezintă niște „experiențe” și niște „stări” atât de strâns legate una de alta, încât au fost desemnate cu același nume: *saṃyama*. Să obții *saṃyama* într-un „plan” anume (*bhumi*) înseamnă: să obții și să realizezi totodată „concentrarea” (*dhāraṇā*), „meditația” (*dhyāna*) și „staza” (*samādhi*); acest „plan” sau nivel poate fi, de exemplu, cel al materiei inerte (pământul etc.), sau cel al materiei incandescente („focul” etc.). Trecerea de la „concentrare” la „meditație” nu necesită practica nici unei tehnici noi. Totodată, din momentul în care yoginul a reușit să se „concentreze” și să „mediteze”, nici un exercițiu Yoga suplimentar nu mai este necesar pentru a realiza *samādhi*. *Samādhi*⁹, „en-staza” yogină, este rezultatul final și încoronarea tuturor eforturilor și exercițiilor spirituale ale ascetului. Dificultățile pe care trebuie să le depășim dacă vrem să înțelegem cu exactitate în ce constă această „stază” yogină sunt numeroase.

Aceste dificultăți persistă chiar dacă nu am lua în considerare semnificațiile secundare atribuite conceptului de *samādhi* în literatura buddhistă, ca și în varietățile „baroce” de Yoga, și ne-am opri numai asupra sensului și a valorii pe care i le atribuie 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 monovalentă: modalitățile ei sunt foarte numeroase. Procedând gradat, din etapă în etapă, să încercăm să vedem la ce se referă *samādhi*. Mai întâi, cuvântul este folosit într-o accepție gnoseologică; *samādhi* este acea stare contemplativă în care gândirea percepe nemijlocit forma obiectului, fără ajutorul categoriilor și al imaginației (*kalpanā*); stare în care obiectul se dezvăluie „în sine” (*svatīpa*) în ceea ce are el esențial, și ca și cum „ar fi golit de sine însuși” (*arthamātranirbhāsam svarūptaṇyamiva*; *Yoga-Sūtra*, III, 3). Comentând acest text, Vāchaspati Miśra citează un fragment din

Vishnu Purāṇa (VI, 7, 90), unde se afirmă că yoginul care a încetat să folosească „imaginația” nu mai consideră actul și obiectul meditației ca fiind distincte unul de celălalt. Există o coincidență reală între cunoașterea obiectului și obiectul cunoașterii; acest obiect nu se mai înfățișează conștiinței în relațiile care îl delimitează și îl delinesc ca fenomen, ci „ca și cum ar fi golit de el însuși”. Iluzia și imaginația (*kalpanā*) sunt astfel definitiv suprimate de *samādhi*.

Nu trebuie totuși să considerăm această stare yogină drept o simplă transă hipnotică. „Psihologia” indiană cunoaște hipnoza, și o atribuie unei stări mentale de concentrare ocazională și provizorie (*vikshipta*). Unele texte din Mahābhārata dezvăluie concepția populară indiană referitoare la transa hipnotică; conform acestei concepții, transa nu este decât un baraj automat al „fluviului conștiinței”, și nu o *ekāgratā* yogină. Indienii nu confundau întotdeauna hipnoza cu transele yogine, ceea ce reiese clar, de exemplu, dintr-un fragment din Mahābhārata (XIII, 40, 46, 47, 50–51; 41, 13, 18). Cum trebuia să plece în pelerinaj pentru a săvârși un sacrificiu, Devaçarman îl roagă pe ucenicul său, Vipulā, să o apere pe soția sa, Ruci, de farmecezele zeului Indra. Atunci, Vipulā o privește în ochi, iar Ruci nu este conștientă de influența magnetică a privirilor. O dată „fixat” acest ochi al operatorului, spiritul său trece în trupul lui Ruci, și aceasta rămâne împietrită, aidoma unei picturi”. Atunci când Indra intră în cameră, Ruci ar vrea să se ridice și să-și îndeplinească îndatoririle de gazdă, dar, „cum fusese imobilizată și subjugată” de către Vipulā, „îi fu imposibil să schițeze vreo mișcare”. Indra rosti: „Îndemnat de Ananda, zeul Iubirii, am venit pentru dragostea ta, tu, femeie cu surâsul voios!” Dar Ruci, care dorea să-i răspundă, „nu se simți în stare să se ridice și să-i vorbească”, pentru că Vipulā „îi subjugase simțurile, înlănțuindu-i-le prin lanțurile Yoga” (*babandha yogabandhāiḥ ca tasyāḥ sarvendriyāṇisah*) și îi era cu neputință să se miște (*nirvikāra*, „de nefolosit”, 41, 3–12). Procesul hipnotic este rezumat astfel: „prin unirea (*saṃyogya*) razelor ochilor lui cu razele ochilor ei, el pătrunse în trupul femeii, tot așa cum vântul pătrunde aerul” (40, 56–57)¹⁰.

Pe de altă parte, Bhatta Kallata descrie în tratatul său *Spanda Kārikā*, diferențele existente între transa hipnoticului și a somnambulului, pe de o parte, și *samādhi*, pe de alta. Starea *vikṛipta* nu este decât o paralizie, de origine emotivă sau volitivă, a fluxului mental; nu trebuie să confundăm acest baraj cu *samādhi*, care se obține numai prin *ekāgrata*, adică după suprimarea pluralității de stări mentale (*sarvāthatā*; *Yoga-Sūtra*, III, 11).

Mai degrabă decât „cunoaștere”, *samādhi* este însă o „stare”, o modalitate enstatică specifică în Yoga. Vom vedea îndată că această „stare” face posibilă auto-dezvăluirea Sinelui (*puruṣa*) datorită unui act care nu este parte constitutivă a nici unei „experiențe”. Dar nu orice *samādhi* dezvăluie Sinele și nu orice „stază” face ca eliberarea finală să fie reală. Patañjali și comentatorii săi disting mai multe feluri sau etape ale concentrării supreme. Atunci când *samādhi* se obține cu ajutorul unui obiect sau al unei idei (adică prin fixarea gândirii într-un punct spațial sau asupra unei idei), „staza” poartă numele de *samprajñāta samādhi*. Atunci când, dimpotrivă, *samādhi* se obține în afara oricărei relații (fie de ordin exterior, fie de ordin mental), adică atunci când se obține o „conjunție” în care nu intervine nici o „alteritate”, ci care este pur și simplu o înțelegere deplină a ființei, ceea ce se realizează este *asamprajñāta samādhi* („stază nediferențiată”). Prin urmare, avem de-a face cu două categorii de „stări”, total diferite: prima serie de stări se obține prin tehnica Yoga a concentrării (*dhāraṇā*) și a meditației (*dhyāna*); cea de-a doua cuprinde, de fapt, o singură „stare”, și anume en-staza neprovocată, „raptul”. Fără îndoială că și *asamprajñāta samādhi* se datorează tot eforturilor prelungite ale yoginului. Ea nu este un dar, și nici o stare de grație. Nu poți ajunge la ea fără ca în prealabil să fi experimentat îndeajuns toate varietățile de *samādhi* incluse în prima categorie. Ea este încoronarea nenumăratelor „concentrări” și „meditații” care au precedat-o. Dar ea sosește fără să fie chemată, provocată ori pregătită în mod special: iată de ce o putem numi un „rapt”.

Evident, „en-staza diferențiată”, *samprajñāta samādhi*, cuprinde mai multe etape. Aceasta se datorează faptului că ea este perfectibilă și că nu realizează o „stare” absolută și ireductibilă. În prima etapă, gândirea se identifică cu obiectul gândit, meditat în „totalitatea sa esențială”, căci un obiect este alcătuit dintr-un lucru, dintr-o noțiune și dintr-un cuvânt, iar aceste trei „aspecte” ale realității se găsesc, pe toată durata meditației, în perfectă coincidență cu gândirea (*citta*). Această „identificare” poartă numele de *savitarkā* (*Yoga-Sūtra*, I, 42), etapă imperfectă și pe care trebuie s-o depășești dacă vrei să ajungi la *nirvitarkā samādhi* (etapă „non-argumentativă”). Această a doua etapă este explicată de Vyāsa (*Yoga-Sūtra*, I, 43), după cum urmează: „*Citta* devine *nirvitarkā* după ce memoria încetează să mai funcționeze, adică după ce iau sfârșit asociațiile verbale sau logice; în momentul în care obiectul este golit de nume și de sens; în care gândirea se reflectă imediat, luând forma obiectului și strălucind exclusiv cu acest obiect în el însuși (*svarūpa*)”. În această meditație, gândirea este eliberată de prezența „eului”, întrucât actul cognitiv („eu cunosc acest obiect” sau „acest obiect îmi aparține”) nu se mai produce; gândirea este (devine) ea însăși acest obiect (*Vāchaspati Miśra*, I, 43). Obiectul nu mai este cunoscut prin asociații — adică el nu mai este integrat în seria reprezentărilor anterioare, nu mai este localizat prin relații exterioare lui (denumire, dimensiune, întrebuințare, categorie) și, ca să spunem așa, sărăcit prin procesul obișnuit de abstractizare al gândirii profane — el este perceput direct, în nuditatea sa existențială, ca un dat concret și ireductibil.

Să observăm că, în aceste etape, *samprajñāta samādhi* se dovedește a fi o „stare” obținută datorită unei anumite „cunoașteri”. Contemplația face posibilă en-staza; la rândul ei, en-staza permite o pătrundere mai profundă în realitate, provocând (sau înlesnind) o nouă contemplație, o nouă „stare” yogină. Nu trebuie să uităm nici o clipă această trecere de la „cunoaștere” la „stare”, căci, după părerea noastră, ea este trăsătura ce caracterizează *samādhi* (ca și orice „meditație” indiană, de altfel). În *samādhi*, se produce

„ruptura de nivel” pe care dorește să o realizeze India, și care este trecerea paradoxală de la *a jī* la *a cunoaște*. Această „experiență” supra-rațională, în care realitatea este dominată și asimilată de cunoaștere, conduce în cele din urmă la fuziunea tuturor modalităților ființei. Vom vedea în cele ce urmează că aici se află sensul profund și funcția principală a lui *samādhi*. Pentru moment, dorim să insistăm asupra faptului că atât *savitarkā*, cât și *nirvitarkā samādhi* sunt „stări-cunoaștere” obținute prin concentrarea asupra unității formale a „obiectelor”.

Dar și această etapă trebuie depășită, dacă vrem să pătrundem în esența însăși a lucrurilor. În acest fel își începe yoginul meditația *savicāra* („reflexivă”); gândirea nu se mai oprește asupra aspectului exterior al obiectelor materiale (obiecte care sunt alcătuite din agregate de atomi, din particule fizice etc.); dimpotrivă, ea cunoaște direct, nemijlocit, aceste nuclee energetice infinitezimale pe care tratatele Sāṃkhya și Yoga le numesc *tanmātra*. Atunci când gândirea se identifică acestor *tanmātra*, fără ca ea să experimenteze, în același timp, „sentimentele” pe care *tanmātra* le produc, prin chiar natura lor energetică, adică atunci când yoginul le „asimilează în mod ideal”, fără ca din aceasta să rezulte vreun sentiment de suferință sau de plăcere, de violență sau de inerție etc., se ajunge la meditația *nirvicāra*. Atunci, gândirea se confundă cu aceste nuclee infinitezimale de energie care constituie adevăratul temei al universului fizic. Este o adevărată cufundare în esența însăși a lumii fizice, nu numai în fenomenele specificate și individuate (Vyāsa și Vāchaspati-Mișra analizează aceste etape în comentariile lor la *Yoga-Sūtra*, I, 44, 45).

Etaplele *savitarkā*, *nirvitarkā* și *savicāra* se numesc *bijāsamādhi* („*samādhi* cu sămânță, germen”, cu suport), în timp ce *nirvicāra samādhi* se numește *nirbija samādhi* („fără sămânță, germen; fără suport. Această „stare” este o „concentrare inconștientă a obiectului” (Vyāsa, *Yoga-Sūtra*, I, 2). Din acest moment, se manifestă „facultatea cunoașterii absolute” (*rtambharāprajñā*; *Yoga-Sūtra*, I, 48). Ar fi greșit să credem că această „concentrare inconștientă a

obiectului” este o simplă transă în care conștiința s-ar vîda de conținut, atunci când știm că „nimic nu devine obiect real al cunoașterii”. Într-adevăr, *nirbija samādhi* nu este „vidul absolut”. „Starea” și totodată „cunoașterea” pe care le exprimă acest termen se referă la absența totală a obiectelor din conștiință, și nicidecum la o conștiință absolut golită, vidă. Deoarece, dimpotrivă, până în acel moment, conștiința este plină până la saturatie de o intuiție directă și totală a ființei. Într-adevăr, „facultatea de cunoaștere absolută” nu este nimic altceva decât descoperirea plenitudinii ontologice, în care ființa și cunoașterea încetează de a fi disjuncte. Fixată în *samādhi*, conștiința (*citta*) poate avea acum revelația imediată a Sinelui (*puruṣa*). Datorită contemplării (care este, de fapt, „participare”), durerea existenței este abolită (Vijñāna Bhikṣu, *Yoga-sāra-saṃgrāha*, ed. G. Jha, p. 5). Mai există alte două stadii superioare: 1. *ānāndanugata*, obținut prin meditație asupra fericirii, a cărei manifestare este luminozitate eternă și autoconștiința lui *sattva*, și 2. *āsmītanugata*, la care se ajunge în momentul în care intelectul (*buddhi*), perfect izolat de lumea exterioară, nu-l mai reflectă decât pe *puruṣa*. Vom vedea îndată care sunt implicațiile acestei „reflectări” a Sinelui; ele nu sunt numai de ordin enstatic, pentru că pun în discuție statutul ontologic al omului, în totalitatea sa.

Dar, înainte de a aborda problemele pe care le ridică *asamprajñāta samādhi*, să privim mai îndeaproape rezultatele celorlalte varietăți de *samādhi*. Singurele rezultate care îl pot interesa pe yogin sunt, evident, rezultatele de ordin practic, adică: pătrunderea în regiunile inaccesibile experienței normale, luarea în posesie a zonelor conștiinței și a sectoarelor realității rămase până atunci invulnerabile, ca să spunem așa. Ajuns în acest stadiu al disciplinei sale meditative, yoginul dobândește acele „puteri miraculoase” (*siddhi*) cărora le este consacrată cartea a III-a din *Yoga-Sūtra*, începând cu *sūtra* 16. „Concentrându-se”, „meditând” și realizând *samādhi* față de un anumit obiect sau față de o întreagă clasă de obiecte, cu alte cuvinte practicând *saṃyama*¹¹, yoginul dobândește anumite „puteri” oculte asupra „obiectului” sau a „obiectelor” experimentate.

Astfel, de exemplu, practicând *saṁyama* asupra distincției dintre „obiect” și „idee”, yoginul cunoaște „sunetele” tuturor creațiilor (*Yoga-Sūtra*, III, 19). Practicând *saṁyama* asupra reziduurilor subconștiente (*saṁskāra*), el își cunoaște existențele anterioare (III, 18). Prin *saṁyama* exercitată asupra „noțiunilor” (*pratyaya*), yoginul cunoaște „stările mentale” ale altor oameni (III, 19). „Cunoașterea stărilor mentale nu implică însă și cunoașterea obiectelor care le-au generat, acestea din urmă nefiind în legătură directă cu gândirea yoginului. El cunoaște emoția mentală a iubirii, dar nu cunoaște obiectul iubirii” (Yyāsa, *ibid.*). *Samyama* desemnează — după cum tocmai am amintit — ultimele trei „membre Yoga”; *dhāraṇā*, *dhyāna* și *samādhi*. Yoginul începe prin a se concentra asupra unui „obiect”, asupra unei „idei”; sau, de exemplu, asupra reziduurilor subconștiente (*saṁskāra*). După ce a reușit să obțină *ekāgratā* în ceea ce privește aceste reziduuri, el începe să le „mediteze”, adică să le asimileze magic, să și le însușească. *Dhyāna*, meditația, face cu puțință *samprajñātā samādhi*, în speță *bija samādhi*, adică *samādhi* cu suport (evident, în cazul de față suporturile sunt chiar reziduurile subconștiente). Prin en-staza yogină atinsă pornind de la aceste reziduuri, se ajunge nu numai la înțelegerea și asimilarea lor magică (ceea ce se putuse deja obține prin *dhāraṇā* și prin *dhyāna*), ci și la transmutarea „cunoașterii” înseși în „posesiune”. *Samādhi* are ca rezultat identificarea neîntreruptă a celui care meditează cu ceea ce el meditează. Este evident că, înțelegând aceste reziduuri subconștiente până la a deveni el însuși aceste reziduuri, yoginul nu numai că le cunoaște în calitate de reziduuri, ci le reintegrează în ansamblul din care fuseseră desprinse; pe scurt, el poate retrăi la modul ideal (adică fără să fi trăit „experiența” lor) existențele sale anterioare.

Să amintim și celălalt exemplu (*Yoga-Sūtra*, III, 19): prin *saṁyama* asupra „noțiunilor”, yoginul realizează întreaga serie infinită a „stărilor psiho-mentale” ale altor oameni: căci, din clipa în care „stăpânește dinăuntru” o noțiune, yoginul vede ca pe un ecran toate „stările de conștiință” pe care această noțiune este

susceptibilă să le trezească în sufletul celorlalți oameni. El vede o infinitate de situații cărora le poate da naștere această noțiune, căci, nu numai că el a asimilat conținutul „noțiunii”, ci, mai mult, a pătruns chiar în dinamismul ei inferior, și-a însușit destinul uman al noțiunii etc. Unele dintre aceste puteri sunt încă și mai miraculoase. În lista sa de *siddhi*, Patañjali menționează toate „puterile” legendare care obsedează, cu o intensitate egală, mitologia, folclorul și metafizica Indiei. Spre deosebire de textele folclorice, Patañjali ne dă câteva explicații, foarte sumare, referitoare la aceste „puteri”. Astfel, de exemplu, dorind să explice de ce *saṁyama* asupra formei corpului îl poate face invizibil pe cel care o practică, Patañjali afirmă că *saṁyama* face ca trupul să devină imperceptibil pentru restul oamenilor, și, „nemaieexistând un contact direct al ochilor cu lumina, corpul dispare” (*Yoga-Sūtra*, III, 20). Aceasta este explicația pe care o dă Patañjali disparițiilor și aparițiilor yoginilor, miracolul menționat de nenumărate texte religioase, alchimice și folclorice indiene. Iată comentariul lui Vāchaspati Mișra (*ibid.*): „Corpul este alcătuit din cinci esențe (*tattva*). El devine un obiect perceptibil ochiului, datorită faptului că are o formă (*rūpa*, care mai înseamnă și «culoare»). Prin această *rūpa*, corpul și forma lui devin obiecte ale percepției. Atunci când yoginul practică *saṁyama* asupra formei corpului, el distruge perceptibilitatea culorii (*rūpa*) care este cauza percepției corpului. De aceea, atunci când posibilitatea percepției dispare, yoginul devine invizibil. Lumina imprimată ochiului unei alte persoane nu mai vine în contact cu corpul care a dispărut. Cu alte cuvinte, corpul yoginului nu constituie obiect de cunoaștere pentru nici un alt om. Yoginul dispare atunci când nu dorește să fie văzut de cineva”. Acest text al lui Vāchaspati Mișra încearcă să explice un fenomen yogin prin teoria percepției, fără să recurgă la miracol. De altfel, tendința generală a textelor yogine mai importante este aceea de a explica orice fenomen metapsihic și ocult prin „puterile” dobândite de practicant și de a exclude orice intervenție supranaturală.

Patañjali menționează și celelalte „puteri” care se pot obține prin *saṃyama*, cum ar fi puterea de a cunoaște momentul morții (*Yoga-Sūtra*, III, 21), sau puterile fizice extraordinare (III, 23), ori cunoașterea lucrurilor „subtile” (III, 24) etc. Practicând *saṃyama* asupra Lunii, se obține cunoașterea și sistemului solar (III, 26); asupra plexului ombilicului (*nābhīcakra*), se obține cunoașterea sistemului corpului (III, 28), asupra cavității gâtului (*kanthakūpe*), dispariția senzațiilor de foame și de sete (II, 29); asupra inimii, cunoașterea spiritului (III, 33). „Cunoașterea” obținută prin tehnicile *saṃyama* este, de fapt, o luare în posesie, o asimilare a realităților asupra cărora meditează yoginul. Tot ceea ce este „meditat” este — prin chiar virtutea magică a meditației — asimilat, posedat¹².

Nu este greu de înțeles că profanii au confundat dintotdeauna aceste „puteri” (*siddhi*) cu vocația Yoga. În India, un yogin a fost întotdeauna considerat un *mahāsiddha*, un deținător de „puteri oculte”, un „magician”. Întreaga istorie spirituală a Indiei, în care „magicianul” a jucat întotdeauna un rol important, ne demonstrează că această opinie profană nu este total eronată. India nu a putut uita niciodată că omul poate deveni, în anumite circumstanțe, „om-zeu”. Ea nu a putut accepta actuala condiție umană alcătuită din suferință, neputință și precaritate. Ea a crezut întotdeauna în existența „oamenilor-zei”, a „magicienilor”, căci ea a avut tot timpul în față exemplul yoginilor. Este o evidență că toți acești „oameni-zei” și „magicieni” au dorit depășirea condiției umane. Dar foarte puțini dintre ei reușeau să treacă de condiția de *siddha*, condiția „magicianului”. Cu alte cuvinte, erau foarte puțini cei care izbuteau să reziste celei de-a doua tentații, cea a magiei.

Într-adevăr, ne amintim că, în concepția Indiei, renunțarea are o valoare pozitivă. Cel care renunță nu se simte, prin aceasta, micșorat ori slăbit, ci, dimpotrivă, îmbogățit: pentru că forța pe care o dobândește renunțând la o plăcere oarecare întrece cu mult plăcerea la care renunțase. Datorită renunțării, a ascezei (*tapas*), oamenii, demonii sau zeii pot deveni atât de puternici, încât ar fi o amenințare pentru economia întregului Univers. În mituri, în

legende și povestiri sunt nenumărate episoade în care personajul principal este un om sau un demon care, datorită puterii magice obținute prin „renunțare”, tulbură până și liniștea unui Brahma ori a unui Vishnu. Desigur însă că îndată ce ascetul acceptă să se folosească de forțele magice dobândite prin înfrângerile sale posibilitatea pe care o avea de a dobândi noi forțe dispăre. Cel ce renunță la viața profană ajunge în cele din urmă bogat în forțe magice; însă acela care cedează tentației de a se folosi de aceste forțe magice va sfârși prin a fi un simplu „magician” căruia îi lipsește puterea de a se depăși. Numai o nouă renunțare și o luptă victorioasă împotriva tentației magiei aduc, o dată cu ele, o nouă îmbogățire spirituală a ascetului. Potrivit lui Patañjali și conform întregii tradiții Yoga clasice — ca să nu mai vorbim de metafizica vedantină, care disprețuiește orice „putere” — yoginul se folosește de nenumărate *siddhi* pentru a dobândi din nou libertatea supremă, *asamprajñāta samādhi*, și nicidecum pentru a obține stăpânirea elementelor-stăpânire, la urma urmei, fragmentară și provizorie. Căci, după părerea lui Patañjali, nu „puterile oculte”, ci *samādhi* reprezintă adevărata „stăpânire”.

Între diferitele „stadii” de *samprajñāta samādhi* există o continuă oscilație, datorată nu instabilității gândirii, ci legăturii intime, organice care există între aceste „stadii”. Yoginul trece de la unul la celălalt, conștiința sa disciplinată și purificată exersându-se rând pe rând, în diverse varietăți de contemplație. Atunci când gândirea devine cu desăvârșire imobilă, atunci când *citta* nu mai este tulburat nici măcar de oscilația între modalitățile meditației, se ajunge la *asamprajñāta samādhi*, en-stază a vacuității totale, lipsită de conținut senzorial și de structură intelectuală, stare necondiționată, care nu mai este „experiență” (pentru că nu mai există aici nici un fel de relație între conștiință și lume), ci „revelație”. Îndeplinindu-și misiunea, intelectul (*buddhi*) se retrage, despărțindu-se de *puruṣa*, și se reintegrează în *prakṛti*. Sinele rămâne liber, autonom, contemplându-se pe sine însuși. Conștiința este suprimată, adică ea nu mai funcționează, elementele ei constitutive resorbindu-se în

substanța primordială. Yoginul ajunge la eliberare: aiudoma unui mort, el nu mai are nici o relație cu lumea, este un „mort-viu”, un „mort în viață”.

Aceasta ar fi situația yoginului ajuns în *asamprajñāta samādhi*, atât timp cât el este privit din afară și judecat din punctul de vedere al dialecticii eliberării și al raporturilor dintre Sine și substanță, așa cum a fost elaborată această dialectică de Sāṃkhya. În realitate, dacă ținem seama de „experiența” diferitelor *samādhi*, situația yoginului este mai paradoxală și nesfârșit mai plină de măreție. Să analizăm așadar mai atent ce vrea să însemne „reflexia” lui *purusha*. În acest act de concentrare supremă, „cunoașterea” este echivalentă cu o „apropriere”. Și aceasta deoarece revelarea nemediată a lui *purusha* este în același timp descoperirea experimentală a unei modalități ontologice inaccesibile programului. Nu putem concepe acest moment decât ca pe un paradox; căci, o dată ajunși aici, nu am mai putea preciza în nici un fel în ce măsură se mai poate vorbi despre contemplarea Sinelui sau despre o transformare ontologică a omului. Simpla „reflexie” a lui *purusha* este mai mult decât un act de cunoaștere mistică, pentru că îi permite acestuia să aibă „stăpânire” asupra lui însuși. Yoginul intră în posesie de sine printr-o „stază nediferențiată”, al cărei unic conținut este *ființa*. Dacă am reduce această „luare în posesie” la o simplă „cunoaștere de sine”, oricât de profundă și de absolută ar fi aceasta, am trăda paradoxul indian. „Luarea în posesie a Sinelui” modifică într-adevăr radical regimul ontologic al omului. „Descoperirea de sine”, auto-reflexia lui *purusha* determină o „ruptură de nivel” la scară cosmică: ca urmare a apariției sale, modalitățile realului sunt abolite, ființa (*purusha*) coincide cu ne-ființa („omul” propriu-zis), cunoașterea devine „stăpânire” magică, datorită absorbirii integrale a cunoscutului de către cel cunoscător. Și cum, de data aceasta, obiectul cunoașterii este Ființa pură, lipsită de orice formă și de orice atribut, *samādhi* conduce la asimilarea Ființei pure. Autorelevarea lui *purusha* echivalează cu o luare în posesie

a Ființei în toată plenitudinea ei. În *asamprajñāta samādhi*, yoginul este efectiv Ființa în totalitatea ei.

Evident, situația este paradoxală; căci el este în viață, și totuși eliberat; are un corp și totuși se cunoaște, iar prin aceasta este *purusha*; trăiește în durată, dar participă în același timp la nemurire; coincide în sfârșit cu Ființa în totalitatea ei, deși nu este decât un fragment din acesta etc. Chiar de la începuturile ei, însă, spiritualitatea indiană tinde către această situație paradoxală. Căci ce altceva sunt „oamenii-zei” despre care vorbeam decât „locul geometric” în care coincid divinul și umanul, ființa și ne-ființa, eternitatea și moartea. Întregul și partea? Și, poate mai mult decât orice alte civilizații, India a trăit întotdeauna sub semnul „oamenilor-zei”.

9. CONSIDERAȚII SUMARE

Să recapitulăm etapele acestui lung și anevoios itinerar propus de Patañjali. Încă de la început, scopul său este foarte clar: eliberarea omului de condiția sa umană, cucerirea libertății absolute, realizarea necondiționatului. Metoda presupune nenumărate tehnici (fiziologice, mentale, mistice), care, toate, au o trăsătură comună: caracterul lor antiprofan, sau, mai curând, antiuman. Profanul trăiește în societate, se căsătorește, își întemeiază o familie; Yoga recomandă singurătatea și castitatea absolută. Profanul este „posedat” de propria sa viață; yoginul refuză să „se lase trăit”; el îi opune mișcării neîncetate poziția sa statică, imobilitatea *āsanei*; el îi opune respirației agitate, aritmice și multiforme *prāṇāyāma*, și speră chiar să reușească reținerea totală a respirației, fluxului haotic al vieții psiho-mentale el îi răspunde prin „fixarea gândirii într-un singur punct”, primul pas către retragerea definitivă din lumea fenomenală pe care o va obține *pratyāhāra*. Toate tehnicile yogine îndeamnă la același gest: să faci exact contrarul a ceea ce natura umană te obligă. Nu există întrerupere, ruptură între izolare, castitate și *saṃyama*. Orientarea rămâne mereu aceeași: să

reacționezi împotriva tendinței „firești”, „profane”, în ultimă instanță, „umane”.

Această totală opoziției față de viață nu este nouă, nici în India, și nici în altă parte: recunoaștem cu ușurință în ea polarizarea arhaică și universală dintre sacru și profan. Sacrul a fost dintotdeauna ceva „cu totul diferit”, „cu totul altceva” decât profanul. Iar judecată în funcție de acest criteriu, Yoga lui Patañjali, ca și toate celelalte Yoga, își păstrează o valoare religioasă. Omul care își refuză condiția și care reacționează conștient împotriva ei, străduindu-se să o abolească, este un om însetat de necondiționat, de libertate, de „putere”; într-un cuvânt, de una din nenumăratele modalități ale sacrului. Această „răsturnare a tuturor valorilor umane” pe care o urmărește yoginul este validată, de altfel, printr-o îndelungată tradiție indiană; căci, în perspectivă vedică, lumea zeilor este exact inversul lumii noastre (mâna dreaptă a zeului corespunde mâinii stângi a omului, un obiect sfârâmat aici, pe pământ, rămâne intact în lumea cealaltă etc.). Prin refuzul pe care îl opune vieții, yoginul imită un model transcendent: *Ivara*. Și, chiar dacă rolul pe care-l joacă acest Dumnezeu în lupta pentru eliberare se dovedește destul de modest, imitarea unei modalități transcendente își păstrează valoarea religioasă.

Trebuie să menționăm că yoginul se desolidarizează de viață, în etape. El începe prin a suprima deprinderile vitale cele mai puțin esențiale: comoditățile, distracțiile, zadarnica pierdere de timp, risipirea forțelor sale mentale etc. Apoi, el încearcă să unifice funcțiile vitale cele mai importante: respirația, conștiința. Disciplinarea respirației, ritmarea ei, reducerea ei la o singură modalitate — cea a somnului profund — echivalează cu unificarea tuturor tipurilor respiratorii. În planul vieții psiho-mentale, *ekāgratā* urmărește același scop: fixarea fluxului conștiinței, realizarea unui continuum psihic fără nici o fisură, „unificarea” gândirii. Chiar și cea mai elementară dintre tehnicile yogine, *āsana*, propune o finalitate similară: dacă ar fi ca vreodată să ajungem să avem conștiința „totalității” corpului nostru, resimțit ca unitate, nu am putea-o face

decât experimentând una dintre aceste posturi hieratice. Simplificarea extremă a vieții, calmul, seninătatea, poziția statică a corpului, ritmarea respirației, concentrarea în același punct etc., toate aceste exerciții urmăresc același scop, și anume abolirea multiplicității și a fragmentării, reintegrarea, unificarea, totalizarea.

Putem observa astfel în ce măsură, retrăgându-se din viața omească profană, yoginul regăsește o alta, mai profundă, mai adevărată — pentru că este „ritmată” —, viața însăși a Cosmosului. Într-adevăr, putem considera că primele etape yogine sunt un efort către „cosmicizarea omului. Transformarea haosului vieții bio-mentale profane într-un Cosmos este o ambiție pe care o putem ghici în toate tehnicile psiho-fiziologice, de la *āsana* până la *ekāgratā*. Am arătat într-o altă lucrare (*Cosmical homology and Yoga*, „Journal of the Indian Society of Oriental Art”, iunie-decembrie 1937, pp. 188–203) că o mare parte din tehnicile yogine și tantrice se explică prin scopul de a omologa corpul și viața omului, pe de o parte, cu astrele și ritmurile cosmice, pe de alta, în primul rând cu Luna și cu Soarele. Nu se poate obține eliberarea finală fără cunoașterea unei etape prealabile de „cosmicizare”, nu se poate trece direct de la haos la Libertate. Faza intermediară este Cosmosul, adică realizarea ritmului în toate planurile vieții bio-mentale. Or, acest ritm este vizibil în structura Universului însuși, datorită rolului „unificator” pe care îl joacă astrele, și îndeosebi Luna (pentru că Luna este cea care măsoară timpul și integrează în același ansamblu o infinitate de realități eterogene). Fiziologia mistică indiană se întemeiază, în mare parte, pe identificarea „sorilor” și a „lunilor” la nivelul corpului omenesc.

Desigur, această „cosmicizare” constituie doar o fază intermediară, menționată sumar de către Patañjali, dar care este de o deosebită importanță pentru celelalte școli mistice indiene. Obținută după „unificare”, „cosmicizarea” continuă același proces, și anume de a-l reface pe om la alte dimensiuni, uriașe, de a-i asigura experiențe macrantropice. Însă nici acest macrantrop nu poate avea decât o existență provizorie. Întrucât scopul final nu va fi atins

decât atunci când yoginul va fi reușit să se „retragă” înspre propriul său centru și să se desolidarizeze complet de Cosmos, devenind impermeabil la experiențe, necondiționat și autonom. Această „retragere” finală are semnificația unei rupturi de nivel, a unui act de adevărată transcendență. *Samādhi*, cu toate echivalentele sale tantrice, este, prin chiar natura sa, o „stare” paradoxală, dat fiind că goleşte și în același timp umple până la sațietate ființa și gândirea.

Observăm că cele mai importante experiențe yogine și tantrice implică un paradox asemănător. În *prāṇāyāma*, viața coexistă cu oprirea respirației (care este, într-adevăr, contradicția flagrantă a vieții); în experiența tantrică fundamentală („oprirea fluxului seminal”), „viața” coincide cu „moartea”, „actul” redevine „virtualitate”. Fără îndoială, paradoxul se dovedește a face parte chiar din funcția ritualului indian (ca, de altfel, din orice alt ritual); căci, prin magia ceremonialului, un obiect oarecare încorporează divinitatea, un „fragment” (în cazul sacrificiului vedic, cărămida altarului) coincide cu „Întregul” (Zeu Prajāpati), Neființa coincide cu Ființa. 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 și concretă, experimentală. Prin *samādhi*, yoginul transcende contrariile și reunește, într-o experiență unică, vidul și prea-plinul, viața și moartea, ființa și neființa. Mai mult chiar: ca toate stările paradoxale, *samādhi* are valoarea unei reintegrări a variatelor modalități ale realului într-o singură modalitate: plenitudinea nediferențiată anterioară Creației, unitatea primordială. Yoginul care ajunge la *asam-prajñāta samādhi* împlinește totodată și un vis, care constituie o obsesie a spiritului omenesc încă de la începuturile „istoriei” sale: coincidența cu Întregul, recuperarea Unității, refacerea nondualității inițiale, abolirea Timpului și a Creației (adică a multiplicității și a eterogenității cosmice); și, în special, abolirea bipartiției realului în obiect și subiect.

Ne-am înșela profund dacă am considera că această reintegrare supremă este o simplă regresie în indistinctul primordial. Yoga se deschide vizând planul paradoxului, și nu se închide vizând o banală și facilă extincție a conștiinței. Din timpuri imemorabile, India cunoștea numeroase „transe” și „extaze” obținute prin narcotice și prin toate celelalte mijloace de golire a conștiinței. Nu avem dreptul să integrăm *samādhi* în nenumăratele categorii de evaziune spirituală. Eliberarea nu poate fi asimilată „somnului profund” al existenței prenatale, chiar dacă, în aparență, recuperarea totalității obținute prin en-staza nediferențiată se aseamănă cu beatitudinea preconștiinței foetale a ființei omenesti. Trebuie să ținem întotdeauna seama de un fapt, care este fundamental, și anume: yoginul acționează asupra tuturor nivelurilor conștiinței și ale subconștiințului, pentru a-și croi drum către tranșconștient (cunoașterea — posesiune a Sinelui, a lui *puruṣa*). El pătrunde în „somnia profund” și în „starea a patra” (*turiya*, starea cataleptică) cu o luciditate perfectă, fără să se afunde în autohipnoză. Importanța pe care toți autorii o acordă stărilor yogine de supraconștiință este o dovadă că reintegrarea finală urmează *această* direcție, și că nu se îndreaptă către o „transă” mai mult sau mai puțin profundă. Cu alte cuvinte, recuperarea prin *samādhi* a non-dualității inițiale aduce următorul element nou în raport cu situația primordială (cea care exista înainte de bipartiția realului în obiect-subiect): *cunoașterea unității și a beatitudinii*. O „reîntoarcere la origini” există, dar cu deosebirea că „eliberatul în viață” recuperează situația originară îmbogățită cu dimensiunea *libertății și a conștiinței*. Cu alte cuvinte, el nu recuperează o situație „dată” automat, mecanic, ci reintegrează plenitudinea originară, după ce, în prealabil, a instaurat acest mod de a fi inedit și paradoxal: *conștiința libertății*, care nu există nicăieri altundeva în Cosmos, nici la nivelurile vieții, nici la cele ale „divinității mitologice” (zeii, *deva*), și care nu există decât în cazul Ființei Supreme.

Acum, ne putem da foarte bine seama de caracterul inițiativ al Yoga, căci și în inițiere are loc o „moarte”, în vederea unei

„renașteri”, dar noua naștere nu repetă „nașterea naturală”; neofitul nu regăsește lumea profană, o lume pentru care el murise în timpul inițierii, ci o lume sacră, o lume care corespunde unui nou mod de a fi, *inaccesibil nivelului „natural” (profan) al existenței*.

NOTE

¹ Acest termen traduce sensul indian: după cum observa Paul Masson-Oursel, „India nu cunoaște «stări» de conștiință. Fenomenul obiectiv sau subiectiv este *vṛtti*, „vârtej” (*L'Inde antique et la civilisation indienne*, p. 249). Suntem totuși obligați să păstrăm terminologia curentă, tocmai pentru a nu complica și mai mult înțelegerea sistemelor indiene.

² „Acțiune” nu înseamnă totuși agitație, efort cu orice preț. Vāchaspati Mișra (*Yoga-Sūtra*, II, 1; cf. Vijñāna Bhikṣu, *Yogasāra-saṃgraha*, II, 42), insistă în mod deosebit asupra următoarelor aspecte: a) acțiunea (*kriyayoga*) nu trebuie exagerată, pentru ca echilibrul psihologic să nu fie tulburat; b) ea nu trebuie realizată în vederea unor rezultate, a unor „roade” (altfel spus, cu „sete”, cu „pasiune”); ea nu trebuie să fie rezultatul „dorinței” umane, al satisfacerii poftelor și ambițiilor, ci rezultatul dorinței — calme, potolite — de a ieși din „uman”.

³ Yoga acordă o importanță capitală acestor forțe secrete ale capacității „generatoare” care, atunci când sunt consumate, dispersează energia cea mai prețioasă, diminuează capacitatea cerebrală și fac dificilă concentrarea; dacă, dimpotrivă, ele sunt străpânite și „frânate”, facilitează ascensiunea contemplativă. Cu toate acestea, trebuie să adăugăm că abținerea sexuală (*brahmacharya*) nu înseamnă numai renunțarea la acte sexuale, ci și „arderea” ispitei carnale înseși. Instinctul nu trebuie să rămână subteran, difuz în subconștient, și nici nu trebuie „sublimat”, ca în cazul misticilor, ci pur și simplu distrus, „dezdăcănat” din conștiință și din simțuri (vom vedea, în continuare, în ce sens valorizează tantrismul și alte secte energia sexuală și „erotică mistică”. Evident, Patañjali reprezintă prin excelență tradiția ascetică).

⁴ Silaba mistică OM este întruparea esenței întregului Cosmos. Este teofania însăși, redusă la stadiul de fonem. Speculațiile referitoare la silaba OM sunt numeroase. Este totuși ciudat să constatăm că Vyāsa stabilește o corespondență între *cunoașterea* științelor despre mântuire și o *tehnică* mistică, dat fiind că în acest caz trebuie numai să repetăm silaba OM, și nu trebuie să ne lansăm în speculații pe tema ei.

⁵ Este motivul pentru care, în *prāṇāyāma*, novicele adoarme, cel mai adesea, de îndată ce a reușit să-și regleze ritmul respirației după ritmul respirator caracteristic stării de somn.

⁶ În *ashram*-urile himalayene din Hardwar, Rishikesh, Svargashram, unde am locuit între septembrie 1930 și martie 1931, numeroși anahoreți^{*} ne-au mărturisit că țelul unei *prāṇāyāma* era de a-l face pe practicant să pătrundă în starea *nīriya*, „cataleptică”. Am observat noi înșine pe unii care își petreceau o bună parte a zilei și a nopții într-o profundă „transă” yogină, timp în care respirația era de-abia perceptibilă. Fără îndoială, stările „cataleptice” pot fi provocate intenționat de către yoginii experimentați. Misiunea dr. Tereza Bosse în India (vezi Ch. Laubry și Tereza Bosse, *Documents recueillis aux Indes sur les «yogins» par l'enregistrement simultané du pouls, de la respiration et de l'électrocardiogramme*, „Presse Médicale”, nr. 83, din 14 octombrie 1936) a demonstrat că încetinirea respirației și a contracțiilor cardiace până la o limită pe care, de obicei, n-o observăm decât în pragul unei morți inevitabile este un fenomen fiziologic autentic, pe care yoginii îl pot realiza datorită voinței lor, și nu ca urmare a unei autosugestii. Evident, un asemenea yogin poate fi înmormântat fără ca vreo primejdie să-l amenințe. „Încetinirea respirației este uneori de așa natură, încât unii pot fi înmormântați de vii fără nici un pericol, pentru un timp limitat, păstrând o cantitate de aer care, firește, ar fi cu totul insuficientă pentru a le asigura supraviețuirea. După părerea lor, această mică rezervă de aer este necesară pentru că le-ar permite câteva inspirări în cazul în care vreun accident i-ar face să iasă, pe durata experimentului, din starea Yoga, și le-ar pune astfel viața în primejdie, în scopul de a reintra în acea stare” (dr. J. Fillozat, *Megie et Médecine*, Paris, 1943, pp. 115–116).

⁷ Conform surselor taoiste, scopul acestei respirații este acela de a imita respirația fătusului în pântecul matern. „Revenind la începuturi, reîntorcându-te la origini, a lungi bătrânețea la *T'ai-si K'ou Kiue* (formule ale respirației embrionare), citat după Maspero *Les procédés de «Nourrir le Principe vital» dans la religion taoïste ancienne*” („Journal Asiatique”, aprilie–iunie 1937, p. 198). Vom analiza această formulă a timpului reversibil pe care o regăsim, deopotrivă, în mitologiile și în riturile arhaice.

⁸ După cum vom vedea în cele ce urmează, meditația Yoga joacă un rol deosebit de important în tehnicile buddhiste.

^{*} Un *samvāsīn* este un anahoret fără adăpost și fără nici o obligație față de societate. (Nota trad.)

⁹ Semnificațiile termenului *samādhi* sunt: unire, totalitate, absorbire în, concentrare totală a spiritului, conjuncție. Noi l-am tradus prin en-stază, stază, conjuncție.

¹⁰ Desigur, transa hipnotică se realizează prin mijloace yogine, însă, în ea însăși, ea nu este o experiență yogină. Episodul despre Vipulă este o dovadă că, până și în literatura populară, deloc tehnică, hipnoza era cunoscută și descrisă cu suficientă exactitate. Hipnoza este explicată prin „pătrunderea în trupul celui alt; credință extrem de veche și care a dat naștere la nenumărate povești și legende. În *Mahābhārata*, XII, 290, 12. *rishi* Uçanas, maestru Yoga, se proiectează în zeul bogăției, Kubera, și astfel, devine stăpân al tuturor bogățiilor zeului. Un alt episod (XV, 26, 26–29) ne relatează că ascetul Vidura, la moarte, își părăsește trupul sprijinit de trunchiul unui copac și pătrunde în trupul lui Yudhistira, care asimilează astfel toate virtuțile ascetului (cf. Maurice Bloomfield, *On the art of entering another's body, a hindu fiction motif*, p. 9, în „Proceedings of the American Philosophical Society”, Philadelphia, vol. 56, 1914, pp. 1–43). Mult mai cunoscute sunt însă episoadele relative la pătrunderea în cadavre, care, astfel, capătă viață; cf. indicațiilor lui Penzer-Tawney, în *The Ocean of stories*, I, 37; cf. *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, pp. 156 și urm.

¹¹ Trebuie să amintim că *saṁnyama* desemnează ultimele etape ale tehnicii yogine, și anume: concentrarea (*dhāraṇā*), „meditația” (*dhyāna*) și *samādhi*.

¹² Bhoja (*Yoga-Sūtra*, III, 44) face o listă pentru cele opt „mari puteri” (*mahāsiddhi*) ale yoginului: 1. *animan* (micșorare), adică puterea de a deveni infim ca și atomii; 2. *laghiman* (absența greutateii), puterea de a deveni la fel de ușor ca lâna; 3. *gariman* (greutate); 4. *mahiman* (ilimitare), puterea de a atinge orice obiect, la orice distanță s-ar afla el (de exemplu, puterea de a atinge Luna etc.); 5. *prākāmya* (voința irezistibilă); 6. *īcchā* (supremație asupra trupului și a lui *manas*); 7. *vaçitva* (dominație asupra elementelor); 8. *kāmavasāgitva* (satisfacerea dorințelor).

Capitolul III YOGA ȘI HINDUISMUL

I. INTERIORIZAREA RITUALĂ

În capitolele precedente am expus doctrinele și tehnicile Yoga, așa cum sunt ele sistematizate și formulate de Patañjali și de comentatorii săi, în *Yoga-Sūtra*. Dar, pentru a determina cu exactitate locul pe care-l ocupă Patañjali în ceea ce am putea numi „istoria tehnicilor indiene meditative”, am fost obligați să facem neconținut aluzie la alte varietăți de Yoga — „baroce”, populare — care constituie un pandant în raport cu Yoga „clasică” a autorului nostru. Mai mult chiar: ni s-a întâmplat de mai multe ori să includem ansamblul practicilor Yoga în problematica generală a spiritualității indiene. Spre deosebire de orice alt *darçana*, *yogadarçana* nu este numai un „sistem filosofic”; transgresând limitele pe care i le-ar fi impus în cazul în care ar fi fost un „sistem”, în înțelesul strict al termenului, exigențele de rigoare strict filosofică, *yogadarçana* influențează un mare număr de practici, de credințe și de aspirații pan-indiene. Yoga este pretutindeni prezentă, atât în tradiția indiană orală, cât și în literatura sanscrită și vernaculară. Desigur că, în general, această Yoga „pretutindeni prezentă” — cel mai adesea sub formă de clișee tradiționale — nu este Yoga clasică, sistematică, a lui Patañjali, ci, aproape întotdeauna, o Yoga populară și proteică. Putem afirma că Yoga este o dimensiune specifică a spiritualității indiene. Simplul fapt că ea este prezentă pretutindeni — în aspecte extrem de variate — este o dovadă că această tehnică mistică este o creație autohtonă a Indiei.

În capitolele care urmează, ne propunem să prezentăm câteva dintre varietățile Yoga — cele mai importante —, tocmai pentru a vedea dacă și în ce măsură ele corespund sau se deosebesc de cele din *yogadarșana* lui Patañjali și ale comentatorilor. Desigur, nu poate fi vorba, aici, despre o expunere istorică a ideilor și a practicilor yogine. Am încercat o asemenea expunere istorică în cartea noastră *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (1954). Ne vom limita să le conturăm, aici, în linii mari, și să menționăm câteva din documentele importante, referitoare la polivalența tehnicilor yogine.

Încă de la început, se pune întrebarea: Care este raportul dintre Yoga și hinduism? Există practici și filosofeme yogine aproape în întreaga istorie a spiritualității indiene (și îndeosebi în istoria recentă). Este de ajuns însă o privire rapidă asupra religiei vedice pentru ca să ne dăm seama că, în cazul în care nu este cu desăvârșire absentă, Yoga nu este prezentă decât într-o formă rudimentară și de interes modest. Desigur, ceea ce numim hinduism este mai mult decât o formă evoluată a religiozității vedice. În marea sinteză hiduistă, putem identifica nenumărate elemente extra-brahmanice și extra-ariene care au acoperit, în cele din urmă, atât panteonul vedic, cât și formele vedice ale religiozității. Dar, pe tot parcursul istoriei sale milenare, hiduismul nu renunță nici o clipă la metoda care îi este specifică și care constă în a omologa unor scheme sau unor valori brahmanice orice element extra-brahmanic pe care vrea să-l asimileze. Nici un element străin nu ar putea pătrunde în hinduism, fără ca în prealabil să fi dobândit (sau să-i fi fost atribuită) o semnificație brahmanică, oricât de artificială și de improprie ar fi aceasta. Un zeu local nu este integrat panteonului indian decât atunci când el își găsește (sau i se găsește) drept străbun mitic unul dintre marii zei vedici. Un ritual extra-brahmanic nu este validat decât din momentul în care el este omologat „sacrificiului” vedic. Nimic nu este acceptat în interiorul hiduismului (fie că este vorba despre un loc de cult, un obicei sau un mit etc.) fără ca în prealabil să i se fi găsit o asemănare oarecare cu formele religiozității brahmanice. În hiduism, nu este acceptat decât ceea ce el poate *absorbi*,

asimila. Pe nesimțite, din omologare în omologare, și din asimilare în asimilare, religia Indiei ariene cunoaște o schimbare totală: vedismul se transformă în brahmanism; la rândul său, în timpul evului mediu, acesta se transformă în ceea ce ne-am obișnuit să numim — cu un termen foarte aproximativ — „hinduism”, unde se întâlnesc toate curentele mistice sectare, ca și toate cultele populare. Dar sinteza acestor elemente eterogene s-a săvârșit sub semnul ortodoxiei. Nu s-a proclamat nici o asimilare care să nu fi fost validată în prealabil și al cărei obiect să nu fi fost, în nenumărate moduri, omologat valorilor tradiționale. Vom vedea în continuare că această „victorie” a ortodoxiei nu are de fapt decât rolul de a camufla o serie impresionantă de bătălii pierdute, în urma cărora tradiția vedico-brahmanică reușește să-și păstreze autoritatea și formulele, dar își pierde conținutul. Pentru moment, ne interesează cel mai mult această constantă pe care o reprezintă omologarea valorilor heterodoxe valorilor ortodoxe, omologare care, pentru o formă religioasă extra-brahmanică, reprezintă singura modalitate de a obține dreptul de a fi admise în brahmanism, și, mai târziu, în hinduism.

La rândul lor, practicile yogine a trebuit să se folosească de aceeași modalitate, și să urmeze același itinerar. De negăsit în textele vedice¹, le putem totuși descoperi în hinduism. În hinduism, aceste tehnici au o autoritate egală numai cu cea a filosofemelor al căror subiect este identitatea dintre *âtman* și *Brahman*. Ele nu ar fi putut dobândi această autoritate dacă, în prealabil, nu ar fi fost acceptate de brahmanism, de ortodoxie. După cum am văzut, această acceptare nu ar putea avea loc decât ca urmare a unei omologări între „obiectul care trebuie acceptat” și una dintre valorile fundamentale ale ortodoxiei. Pentru Yoga — care este, în primul rând, o *practică* ascetică — singura valoare ortodoxă căreia ea (Yoga) i-ar putea fi omologată (adică totalitatea disciplinelor fizilogice și meditative care o alcătuiau) ar fi *sacrificiul*. Pe de o parte pentru că sacrificiul era un act care ajungea la cucerirea realității, un act magic; pe de altă parte, pentru că intervenise în economia însăși a sacrificiului vedic un element nou, adică „interiorizarea

rituală", experiența mistică a anumitor gesturi și acte care fuseseră înaintea simple gesturi și acte concrete. Tehnica yogină pătrunde în brahmanism datorită unei interpretări *proprio modo* a sacrificiului vedic; și anume, decretând că anumite practici specifice (cum ar fi, de exemplu, disciplina respirației) sunt o „interiorizare rituală”. Rămâne să vedem dacă această „interiorizare” nu se datorează ea însăși acțiunii elementelor nebrahmanice, cu alte cuvinte, dacă nu putem recunoaște — către sfârșitul epocii vedice — o tendință către „experiența mistică” a sacrificiului, tendință care ne va conduce la Upanishade și la devoțiunea religioasă care are drept obiect o divinitate personală (*bhakti*).

Să ne amintim de importanța deosebită pe care o are sacrificiul în religia vedică. Aici, el este atotputernic. Zeii înșiși subzistă datorită ofrandelor rituale. „O, Indra, sacrificiul te-a făcut atât de puternic... Cultul a venit în ajutorul trăsnetului tău atunci când ai spintecat dragonul” (*Rig Veda*, III, 32,12). Sacrificiul este principiul vieții și sufletul tuturor zeilor și al tuturor ființelor (*Çatapatha Brāhmaṇa*, VIII, VI, 1, 10 etc.). La început, zeii erau muritori (*Taittirīya Saṃhitā*, VIII, IV, 2, 1 etc.); ei au devenit divini și nemuritori prin sacrificiu (*ibid.*, VI, III, 4, 7; VI, III, 10, 2 etc.); ei trăiesc din darurile pământului, după cum oamenii trăiesc din darurile cerului (*ibid.*, III, II, 9, 7 etc.).

Cu timpul, sacrificiul vedic ia o mare amploare, iar semnificația lui devine mai profundă. El însuși devine zeu mai puternic decât ceilalți, pentru că, prin magia lui, el este temelul tuturor. Valoarea magică a sacrificiului este menționată în numeroase imnuri vedice, dar adevărata elaborare a ritualului se datorează ansamblului *Brāhmaṇa*. Acest ansamblu ritual, cel mai amplu și cel mai complicat din câte au creat vreodată oamenii” (A. Barth), elaborează o întreagă simbolică a sacrificiului și a pieselor sacrificiale. Datorită eficienței ritului, oficiantul devine el însuși zeu (*devātma*) și dobândește nemurirea. Întrucât un sacrificiu are valoarea unei „noi nașteri”, prin forța sacrificială, ceea ce este omenesc și efemer devine divin

și etern. „Preoții îl transformă în embrion pe cel cărui îi oferă consacrară (*dīkshā*); spune *Aitareya Brāhmaṇa* (1, 3).

Cu timpul, această concepție despre sacrificiu ca instrument de „divinizare” și de „nemurire” ia amploare; iar în anumite Brahmane, întâlnim afirmația că numai „cei care știu sunt nemuritori”. Știința la care fac trimitere aceste texte înseamnă, pentru început, săvârșirea perfectă a sacrificiilor; știința plină de taine, ba chiar de taine ciudate (de exemplu, *Aitareya Brāhmaṇa*, III, 33, 6 etc.). Dar, cu timpul, această știință a sacrificiilor și a tehnicii liturgice își pierde valoarea, și o nouă știință, cea a *cunoașterii lui Brahman* îi va lua locul. Se trece astfel de la ritualismul magic la gnoză, iar această evoluție își va găsi desăvârșirea în Upanishade, care îi vor oferi o amploare necunoscută până atunci.

Însă Brahmanele ne interesează acum și dintr-un alt punct de vedere: mai ales din cauza noțiunii de *substituere a sacrificiului* și din cauza anumitor practici Yoga rudimentare pe care le găsim în ele. Într-adevăr, sacrificiului concret i se substituie un „sacrificiu interior”, cu alte cuvinte, piesele rituale și actele ceremonialului se confundă cu anumite organe și funcții ale corpului omenesc. Iar ceea ce se obține prin intermediul sacrificiului concret — respectiv nemurirea, participarea la condiția divină (*devātma*) — se poate obține la fel de bine prin asceză și prin Yoga.

Încă din epoca vedică, valoarea magico-sacră a sacrificiului se identifică, desigur timid și confuz, cu valoarea magică a ascetismului (*tapas*), *Rig Veda* (X, 167, 1) afirmă că India a dobândit cerul prin *tapas*, iar această idee este împinsă foarte departe în *Brāhmaṇa*: „Zeii și-au dobândit rangul divin prin austeritate” (*tapas*; cf. *Taittirīya Br.*, III, 12, 3, 1). De fapt, *tapas* este și el un „sacrificiu”, și astfel este el înțeles de autorii Brahmanelor și ai Upanishadelor. Dacă într-un sacrificiu vedic zeilor li se oferă *soma*, unt topit și focul sacru, în practica ascetică (*tapas*), li se oferă un „sacrificiu interior”, în care funcțiile fiziologice se substituie libațiilor și obiectelor rituale. Respirația este adesea identificată cu o „libație neîntreruptă”. *Vaikhāṇasasmārta sūtra*, II, 18,

vorbește despre *prāṇāgnihotra*, adică despre „sacrificiul zilnic în respirație”. Concepția despre acest „sacrificiu interior” este una fecundă, care va îngădui ca și cei mai autonomi asceți și mistici să rămână în sânul brahmanismului, iar mai târziu al hinduismului.

Iată un text brahmanic, în care *prāṇāyāma* este omologată uncia dintre cele mai renumite varietăți de sacrificiu vedic, *agnihotra* (jertfă a focului pe care fiecare cap de familie trebuie să o practice în fiecare zi): „ci îl numesc *agnihotra* interior”. Atât timp cât vorbește, omul nu poate respira, și atunci el își oferă respirația cuvântului; atât timp cât respiră, el nu poate vorbi, și atunci el își oferă cuvântul respirației. Acestea sunt cele două ofrande și jertfe continue și nemuritoare; în stare de veghe sau în somn, omul le oferă fără încetare. Toate celelalte jertfe au o finalitate și participă la natura actului (*karma*). Cunoscând acest sacrificiu, cei din vechime nu ofereau *agnihotra* (*Kaushitaki-Brāhmaṇa Upanishad*, II, 5).

Această formă de sacrificiu este denumită, în general, „sacrificiu mental”. Noi am prefera să-l numim „interiorizare rituală”, întrucât ea nu implică numai o orățiune mentală, ci și o profundă asimilare a funcțiilor fiziologice cu viața cosmică. Această omologare a organelor și a funcțiilor fiziologice cu regiunile și cu ritmurile cosmice este o trăsătură pan-indiană. Regăsim urme ale acesteia încă din Vede, dar ea va ajunge cu adevărat la coerența unui „sistem” de-abia în tantrism (datorită, în bună măsură, aportului experimental al tehnicilor yogine).

Textul citat se referă, fără îndoială, la anumiți asceți care practicau *prāṇāyāma*, omologată de ei cu sacrificiul concret numit *agnihotra*. Această omologare îi scutea de proba concretă — *agnihotra*. Nu este decât un exemplu de validare, prin tradiția ortodoxă, a unui exercițiu care, în sine, nu are nici o legătură cu această tradiție. Or, omologarea are drept consecință practică substituția (pe care ea o justifică). Astfel, asceza se transformă într-un echivalent al sacrificiului, al ritualului vedic. Din acest moment, înțelegem cu ușurință cum au pătruns în tradiția brahmanică celelalte practici yogine și cum au fost ele acceptate de aceasta.

2. TEHNICA YOGA ÎN UPANISHADE

De altfel, nu trebuie să ne imaginăm că această omologare s-a realizat într-o singură direcție. Nu numai practicanții Yoga încercau să obțină validarea atitudinii și a metodelor de către brahmanism. Dimpotrivă, ortodoxia însăși lua adeseori inițiativa în acest sens. Numărul infim al „erezilor” care au marcat cei trei mii de ani de viață religioasă indiană se datorează deopotrivă neconținutelor eforturi ale numeroaselor secte și curente de a fi validate în sânul tradiției, cât și neconținutei acțiuni asimilatoare și „hinduizante” a ortodoxiei. În India, ortodoxie înseamnă, în primul rând: dominația spirituală a unei caste, cea a brahmanilor. „Sistemul” său teologic și ritual poate fi redus la două elemente fundamentale: 1. se consideră că Vedele alcătuiesc un *corpus* scriptic inalterabil; 2. sacrificiul deține de departe cea mai mare importanță. Cele două elemente sunt prin excelență statice. Și totuși istoria religioasă a Indiei indo-ariene ni se dezvăluie ca fundamental dinamică, în perpetuă transformare. Acest fenomen se explică printr-o dublă acțiune, inițiată și susținută până în prezent de ortodoxia brahmanică: 1. datorită hermeneuticii, Vedele au fost neconținut reinterpretate; 2. datorită omologărilor mitice, rituale sau religioase, întreaga complexitate culturală și mistică extra-ortodoxă s-a redus, ca să spunem așa, la un numitor comun și, în cele din urmă, a fost absorbită de ortodoxie.

Evident, ortodoxia nu practica această absorbție decât în momente de criză, adică atunci când vechile ei scheme rituale și doctrinale nu mai erau pe placul propriilor elite și când, *extra muros*, aveau loc importante „experiențe religioase sau predici ascetico-mistice”. De-a lungul istoriei, putem observa o reacție împotriva schematismului ritual brahmanic, ca și împotriva excesului de „abstracțiuni”, reacție care își are punctul de pornire chiar în sânul societății indiene. Volumul acestei reacții va crește pe măsură ce India va li din ce în ce mai „brahmanizată” și mai „hinduizată”, adică pe măsură ce asimilarea elementelor extra-brahmanice

și extra-ariene va fi mai puternică. O dată asimilate de către brahmanism, elementele nebrahmanice vor impune, în schimb, celor dintâi, propriile lor necesități religioase și propriul lor orizont doctrinal. Nu este acum nevoie să intrăm în detaliile acestui foarte complex fenomen spiritual. Este sigur însă că, de multă vreme, sacrificiul vedic nu mai satisfăcea anumite elite, care doreau să accedă la o experiență religioasă concretă și să dobândească o tehnică meditativă reală.

Upanishadele reacționează și ele, la rândul lor, împotriva ritualismului. Ele sunt expresia experiențelor și a meditațiilor realizate la granița ortodoxiei brahmanice. Ele satisfăceau nevoia de absolut pe care schemele abstracte ale ritualismului erau departe de a o putea satisface. În această privință, poziția acelor *rishi* din Upanishade era asemănătoare poziției yoginilor: și unii și ceilalți abandonează ortodoxia (sacrificiul, viața civilă, familia) și, în deplină simplitate, încep să caute absolutul. Este adevărat că Upanishadele se mențin pe linia metafizicii și a contemplației, în timp ce Yoga face apel la asceză și la tehnica meditativă. Dar acesta nu este un motiv pentru care osmoza dintre mediile upanishadice și cele yogine să fi suferit o ruptură. Anumite metode yogine sunt chiar acceptate de către Upanishade, ca exerciții preliminare de purificare și de contemplație. Cu timpul, doctrina Yoga dobândește drepturi depline pentru a pătrunde în brahmanism. Această simbioză are drept consecință apariția unei întregi categorii de Upanishade, numite Upanishadele yogine. Yoginii profită de aureola vechilor Upanishade și își ornează scrierile cu epitetul „upanishadice”; la rândul lor, *rishi* upanishadici vor prelua recentul, dar marele renume al yoginilor, al acelor care pot dobândi totodată eliberarea și stăpânirea magică a lumii. Iată de ce o rapidă trecere în revistă a elementelor yogine prezente în Upanishade nu poate fi decât instructivă: ea ne-ar ajuta să întrevădem progresul în etape al acceptării tehnicii Yoga de către brahmanism, ca și uimitorul polimorfism al celor dintâi. Căci — să nu uităm asta — de acum înainte vom avea de-a face cu bogata și, uneori, ciudata morfologie a tehnicii Yoga „baroce”.

În accepția sa tehnică, întâlnim pentru prima dată termenul *yoga* în *Taittiriya Upanishad*, II, 4 (*yoga ātmā*), și în *Kāṭha Upanishad*, II, 6, 11 (textul cel mai apropiat de sensul clasic) etc. Putem decela însă prezența practicii yogine și în celelalte Upanishade, chiar și în cele mai vechi. Astfel, de exemplu, un fragment din *Chāndogya Upanishad* (VIII, 15) ne permite să conchidem asupra existenței practicii *pratyāhāra*; de asemenea, întâlnim adesea *prāṇāyāma* în *Bṛhadāraṇyaka Upanishad* (de exemplu, I, 5, 23). Va trebui să așteptăm însă o Upanishadă de pronunțată nuanță sectară, cum este *Çvetāçvatara*, pentru a găsi indicații precise și elaborate referitoare la tehnica yogină. Într-adevăr, ea îl evocă pe înțeleptul care „își menține imobil trupul cu cele trei părți superioare” (pieptul, ceafa, capul), înțelept care, „după ce și-a înăbușit respirația în corp”, respiră pe nări cu o suflare redusă” (*Çvetāçvatara*, II, 8–9). Probabil că acest *rishi* practică Yoga „într-un loc unificat și pur, unde nu există pietre și nici foc sau nisip, plăcut simțului interior prin sunete, apă etc., și care nu displace privirii, apărat de vânt printr-o depresiune (a solului). Ceata, fumul, soarele, focul, vântul, insectele fosforescente, fulgerele, cristalul, luna sunt aspecte preliminare care, în Yoga, produc manifestarea lui *brahman*. După ce cvintupla calitate a Yoga s-a manifestat, țâșnind din pământ, din apă, din foc, din vânt și din spațiu, pentru cel care a dobândit un corp alcătuit din focul Yoga, nu mai există nici boală, nici bătrânețe și nici moarte. Senzația de agilitate, sănătate, absența dorințelor, strălucire a tenului, calitate înaltă a vocii, miros plăcut, diminuare a excreției, se spune că acestea ar fi primul efect conferit de Yoga” (*ibid.*, II, 9–13; trad. L. Silburn).

Prin precizările aduse, care trădează o îndelungată familiarizare cu „fiziologia mistică”, prin aluziile la fenomene acustice și luminoase, acest text anunță o întreagă categorie de Upanishade, ulterioare celei numite *Maitrāyaṇī Upanishad*, și cunoscute chiar sub numele de „Upanishade yogine”. Având un conținut teoretic mai puțin bogat și trădând un suflu speculativ destul de modest, unele dintre aceste Upanishade sunt importante tocmai datorită stângăciilor

și a indiscrețiilor lor. Prin intermediul acestor texte, întrezărim posibilitatea de a cunoaște, ceva mai îndepărtat, antrenamentul ascetic practicat de *rishi* și de yoginii sectari ai evului mediu indian. Deoarece fiecare dintre aceste tratate dezvăluie un „secret” care îi este specific: fiziologie mistică sau tehnică a meditației auditive, detalii de liturghie și de iconografie „interiorizate”, aluzii destul de precise la practicile tantrice. Nu trebuie să uităm că toate aceste Upanishade își extrag seva din nenumărate tradiții: asceză pre-vedică și brahmanică, mistică buddhistă, vishnuistă și shivaistă, tantrism etc. Le menționăm aici numai din considerente de comoditate, căci, din punct de vedere istoric, ar fi trebuit să discutăm despre ele după buddhism.

Maitrāyaṇī Upanishad — pe care o putem considera ca fiind punctul de plecare pentru toată această categorie de Upanishade medievale și târzii — pare să fi fost scrisă aproximativ în aceeași epocă — dacă nu cumva mai târziu — cu *Bhagavad-Gītā* (prin urmare, între secolul al II-lea înainte de Hristos și secolul al II-lea după Hristos; în orice caz, înaintea fragmentelor didactice din Mahābhārata). Tehnica yogină propriu-zisă este expusă în capitolul al VI-lea (§ 18–29), dar, ca în toate celelalte Upanishade, regăsim aproape pe tot parcursul ei nenumărate referințe la aceasta (de exemplu, dezgustul față de trup, I, 3; totul este trecător, I, 4; originea trupului omenesc, III, 4; pasiunile generate de *tamas* și *rajas*, III, 5 etc.). *Maitrāyaṇī Upanishad* nu cunoaște decât cinci din cele opt *āṅga* cunoscute de Yoga clasică (cf. *Yoga-Sūtra*, II, 29); lipsește din ea *yama*, *niyama* și *āsana*, în schimb regăsim menționată *tarka*, „reflecția”, „forța gândirii”. Explicația dată pentru *dhāraṇā* este interesantă prin naturalismul său fiziologic: „Acela care apasă vârful limbii de cerul gurii și care își stăpânește vocea, spiritul și respirația, acela îl vede pe Brahman prin intermediul lui *tarka*” (VI, 20). Citind acest text, ne dăm seama de importanța meditației auditive. Într-adevăr, *Maitrāyaṇī* menționează adeseori valoarea metafizică a silabei mistice OM și rezultatele excepționale la care conduce meditația asupra ei (prin intermediul acesteia,

poate fi văzut Brahman și poate fi dobândită nemurirea; OM este identic cu Vishnu, cu toți zeii, cu toate suflurile, *prāṇa*, cu toate sacrificiile etc., VI, 5, 23).

Am putea explica această supremație a meditației asupra silabei mistice OM atât prin spiritul de sinteză și prin sincretismul specific acestei categorii de Upanishade, cât și prin succesul experimental al unei tehnici a meditației auditive, pe care India o cunoștea în trecut, după cum o cunoaște și în zilele noastre (vezi nota D). Capitolul al VI-lea, 22, conține o foarte obscură încercare de a explica meditația privind „vorbirea” și „non-vorbirea” (încercare pe care o putem considera drept un document al preistoriei teoriilor asupra sunetului fizic, *śabda*). Afflăm în ea indicii referitoare la o altă metodă de experiență mistică auditivă: „Aceștia ascultă sunetul eterului inimii lor, în timp ce își astupă urechile cu degetele. Ei compartă (acest sunet) cu șapte zgomote: cu cel al râurilor, cu cel al unui clopoțel, al unui vas din aramă, cu cel al roților unei trăsurii, cu orăcăitul broaștelor, cu zgomotul pe care-l face ploaia, cu vocea unui om care vorbește într-o peșteră. După ce ascetul a trecut dincolo de acest sunet experimentat în mod diferit, și după ce el s-a stabilit în Brahman, nemanifestat, în Sunetul suprem, sunetele devin indistincte și de nedistins, tot așa cum felurile parfumuri ale florilor se pierd în gustul mierii”.

Aceste detalii referitoare la „sunetele mistice” sunt dovada unei experiențe meditative sigure, întrucât mai multe dintre aceste sunete (cel al clopoțelului, de exemplu) sunt confirmate și de alte documente indiene și extra-indiene (vezi nota D). Chiar și interpretarea pe care *Maitrāyaṇī Upanishad* o dă practicii Yoga are la bază audițiile mistice. „Acest proces se numește Yoga, pentru că yoginul reunește în acest fel *prāṇa*, silaba OM și Universul cu toate formele sale nenumărate. Unitatea respirației, a conștiinței și a simțurilor — urmată de anihilarea tuturor acestor concepte —, aceasta este Yoga” (VI, 25). Cel care, timp de șase luni, lucrează corect atinge uniunea desăvârșită (VI, 28). Această „foarte secretă știință”

nu trebuie comunicată însă decât urmașilor și discipolilor, și numai cu condiția ca aceștia să fie apti de a o primi (VI, 29).

Numai trei dintre cele nouă Upanishade yogine au o importanță deosebită: *Yogatattva*, *Dhyānabindu* și *Nādabindu Upanishad*. *Yogatattva* pare să cunoască cel mai bine detaliile practicilor yogine: ea menționează cele opt *āṅga* și distinge cele patru feluri de Yoga (Mantrayoga, Lagayoga, Haṭhayoga și Rājayoga). Ea cuprinde o largă expunere despre *prāṇāyāma* (36 și urm.) și detalii de fiziologie mistică destul de importante (de exemplu, *kevala kumbhaka*, adică suspendarea totală a respirației se manifestă și prin simptome fiziologice: la începutul practicii, respirația devine abundentă, apoi cantitatea de flegmă crește în proporții neobișnuite). O lungă listă de *siddhi*, de puteri oculte, este o dovadă a mediului magic în care a fost elaborată această Upanishadă; căci ea vorbește despre „clarviziune, claraudiență, despre posibilitatea de a te deplasa într-o clipă la mari distanțe, despre facultatea de a vorbi frumos, de a lua orice formă, de a deveni invizibil și despre posibilitatea de a prefăce fierul în aur, ungându-l cu excremente” (73 și urm.). Această ultimă *siddhi* arată limpede raporturile reale dintre o anumită formă de Yoga și alchimie, raporturi asupra cărora va trebui să revenim.

Yogatattva Upanishad menționează o fiziologie mistică mult mai bogată decât cea din *Yoga-Sūtra*. Cele „cinci părți” ale corpului corespund celor cinci elemente cosmice (pământul, apa, focul, vântul și eterul), iar fiecărui element îi corespunde o literă mistică anume și o *dhāraṇā* anume, guvernată de un zeu; realizând meditația care îi revine, yoginul devine stăpân al elementului corespunzător. Iată cum trebuie procedat pentru a reuși: „Se spune că de la glezne până la genunchi este regiunea *prthivī* (pământul); [imaginea iconografică a acestui element] are forma unui pătrat, de culoare galbenă și are [ca *mantra*] litera *la*. Menținându-și respirația, și în același timp litera *la*, de-a lungul regiunii solului (*prthivī*, adică de la glezne până la genunchi) și contemplându-l pe Brahma [care are] patru chipuri și patru guri de culoare galbenă,

[yoginul] trebuie să practice *dhāraṇā* în acest loc timp de două ore. Astfel, el dobândește puterea de a domina pământul. Dacă a dobândit această putere de a stăpâni pământul, moartea nu mai prezintă pentru el o amenințare”. Elementului *āpas* (apa) îi corespunde litera mistică *va* și *dhāraṇā* trebuie să se concentreze în regiunea care ține de la genunchi până la rect. Dacă realizează această *dhāraṇā*, yoginul nu trebuie să se mai teamă de moartea prin apă. Elementului *agni* (focul) îi corespunde litera *ra* și regiunea de la rect până la inimă; realizând *dhāraṇā* în acest loc, yoginul devine imun la combustie. Regiunea cuprinsă între inimă și mijlocul sprâncenelor este cea a lui *vāyu* (aer) și îi corespunde litera *ya*; cel care reușește această *dhāraṇā* nu trebuie să se mai teamă de atmosferă. Din mijlocul sprâncenelor și până la vârful capului se întinde regiunea ce îi revine lui *ākāśa* (eterul, spațiul cosmic), căreia îi corespunde litera *ka*; prin *dhāraṇā*, dobândești puterea de a străbate aerul. Toate aceste *siddhi* sunt familiare atât tradițiilor mistico-ascetice indiene, cât și folclorului referitor la yogini.

Samādhi este descris ca situația paradoxală în care se găsesc *jīvātma* (sufletul individual) și *paramātma* (Spiritul Universal) din clipa în care nu se mai deosebesc unul de celălalt. Atunci, yoginul poate face tot ceea ce-i place; dacă vrea, poate fi absorbit în *para-brahman*; dacă, dimpotrivă, vrea să-și păstreze trupul, poate rămâne pe pământ și poate stăpâni toate puterile, *siddhi*. De asemenea, el poate deveni zeu, poate trăi înconjurat de onoruri, în ceruri, poate lua toate formele dorite. „Yoginul devenit Dumnezeu poate trăi oricât dorește.”

În această *Yogatattva Upanishad* este vorba, așadar, despre o tehnică yogină re-valorizată din perspectiva dialecticii vedantine: *jīvātma* și *paramātma* iau locul lui *puruṣa* și lui *Iṣvara*. Sinele și Dumnezeu. Dar și mai semnificativ decât această nuanță vedantină este accentul experimental care caracterizează această Upanishadă, în ansamblul ei. Textul păstrează caracteristicile unui manual tehnic, și cuprinde indicații foarte precise pentru uzul ascetilor. „Puterile” la care se face aluzie sunt bine cunoscutele

siddhi yogine. Scopul pe care-l urmărește această disciplină este clar exprimat; este vorba despre dobândirea condiției de „om-zeu”, a longevității nelimitate și a libertății absolute. Acesta este leit-motivul tuturor varietăților baroce de Yoga, cărora tantrismul le va da cea mai mare amploare.

Nādabindu Upanishad este importantă îndeosebi datorită descrierii „sunetelor mistice”. Ea începe prin personificarea iconografică a silabei mistice OM — pe care o reprezintă sub forma unei păsări a cărei aripă dreaptă ar fi litera *a* etc. — și descrie apoi valoarea ei cosmică (diferitele „lumi” care îi corespund etc.). Urmează o serie de detalii interesante despre fenomenele auditive care însoțesc anumite exerciții Yoga. Prin sunetul auzit în poziția *siddhāsana* și care îl face surd la orice zgomot venit din lumea exterioară, în cincisprezece zile yoginul dobândește starea *turiya* (adică starea „cataleptică”). La început, sunetele percepute sunt violente (asemenea celor ale oceanului, ale tunetului, ale cascadelor); apoi, ele capătă o structură muzicală (de *mardala*, de clopot și de corn); în cele din urmă, sunetul devine foarte fin (sunete de vioară, de *viṇā*, de flaut, de albină). Yoginul trebuie să se străduiască să obțină sunete cât mai subtile cu putință, pentru că numai astfel va progresa în meditația sa. În cele din urmă, yoginul va trăi experimental unirea cu *parabrahman*, care nu are nici un sunet (*aśabda*). Probabil că această stare meditativă este asemănătoare unei stări cataleptice, deoarece textul afirmă că „yoginul rămâne ca mort; el este un eliberat (*mukta*)”. În această stare *unmani* (atinsă în momentul în care yoginul a depășit și auditiia mistică), trupul său este „aidoma unei bucăți de lemn; el nu simte nici căldura, nici frigul, nici bucuria, nici durerea”. El nu mai aude nici un sunet.

Și această Upanishad își trădează originea „experimentală”. Speculațiile și contemplația pură, metafizică, care ocupau un loc de mare cinste în primele Upanishade, cedează acest loc unor indicații foarte precise de fiziologie „subtilă”. Fără îndoială, *Nādabindu Upanishad* a fost elaborată într-un mediu yogin specializat în „audiții mistice”, adică în obținerea „extazului” prin concentrarea

asupra sunetelor. Nu trebuie să uităm însă că o asemenea „concentrare” nu poate fi obținută decât prin practica unei tehnici yogine (*āsana*, *prāṇāyāma* etc.) și că scopul ultim la care ea tinde este transformarea întregului Cosmos într-o vastă teofanie sonoră.

Dintre toate Upanishadele târzii, cea mai bogată în indicații tehnice și în revelații „mistice” este, fără îndoială *Dhyānabindu*. Caracterul ei magic și anti-devoțional transpare încă de la primele rânduri, unde se spune că oricât de grave ar fi păcatele unui om, ele pot fi anulate prin *dhyāna-yoga*. Acesta este și punctul de vedere al tantrismului extremist: totala emancipare a practicantului față de toate legile morale și sociale. Ca și *Nādabindu*, *Dhyānabindu* începe cu o descriere iconografică a silabei OM, care trebuie „contemplată” ca și cum ar fi identică cu Brahman. Fiecare dintre aceste silabe (*a + u + m*) are o culoare „mistică” și este omologată unui zeu. De altfel, asimilarea cu zei (în acest caz lipsiți de orice valoare religioasă, fiind doar niște simboluri iconografice) nu este specifică numai silabei OM. Și *prāṇāyāma* este identificată cu cei trei zei principali ai panteonului vedic: „Se spune că Brahma este inspirația, Vishnu reținerea (sufletului, a respirației), iar Rudra, expirația”. Se recomandă totuși obținerea *prāṇāyāmei* prin concentrarea asupra silabei OM.

Fiziologia „subtilă” ocupă o mare parte a lucrării; se menționează că „lotusul inimii” are opt petale și treizeci și două de filamente. *Prāṇāyāma* capătă o valoare deosebită; inspirația trebuie să se facă prin cele trei „vene mistice”, *susumṇā*, *idā* și *pingala*, și trebuie absorbită „între sprâncene”, locul care este totodată „rădăcina nasului și lăcașul nectarului”. Sunt menționate patru *āsana*, trei *cakra* („centre”) și zece nume de *nāḍī* („vene” din fiziologia indiană mistică). Este amintită de asemenea „trezirea” lui *Parameśvarī*, adică a lui *Kundalinī*, proces tantric specific, asupra căruia va trebui să revenim. Descoperim și un element de magie erotică, o tehnică prezentând unele analogii cu gesturile „orgiastice” ale unor *vāmācharī* (tantra „mâinii stângi”) și cu cele ale secței mistice Sahajiyā. Nu este vorba, desigur, decât despre niște

indicații, și nu despre niște instrucțiuni precise și amănunțite. De exemplu, se dau asigurări că cel care dobândește *khecharimudrā* „nu-și pierde niciodată virilitatea, chiar dacă este îmbrățișat de o femeie”. (Este vorba, prin urmare de a o oprire a emisiei seminale, ca în tantrism.) Și în continuare: „*Bindu* (care în limbajul secret înseamnă *semen virile*) nu părăsește trupul atât timp cât se practică *khecharimudrā*. Atunci când *bindu* ajunge în perineu, el face cale întoarsă, obligat fiind de un violent efort depus de *yonimudra*. Acest *bindu* este de două feluri: alb și roșu... *Bindu* (adică *semen virile*) se găsește în organele genitale... *Rajas*, care își are lăcașul în *yonī*, are o culoare asemănătoare coralului (în acest context, *rajas* înseamnă secreția organelor genitale feminine). Unirea lor este foarte rară. *Bindu* este Shiva, iar *rajas* este Çakti...”. În lexicul eroticii mistice indiene, toți acești termeni au sensuri foarte precise. Este vorba mai ales despre „ruptura de nivel”, despre unificarea celor două principii polare (Shiva și Çakti), despre transcenderea tuturor contrariilor, realizată printr-o practică erotică foarte secretă, asupra căreia vom reveni. Trebuie să menționăm însă de pe acum caracterul experimental și tantric al acestei Upanishade. Să observăm, așadar, că acest curent de magie erotică, care se va dezvolta, mai târziu, în Tantră, nu era străin, la începuturile sale, de practicile yogine; că, încă de la început, aceste practici aveau valori multiple și puteau fi acceptate și utilizate în vederea urmăririi unor „căi” multiple.

Caracterul tehnic, experimental, al Upanishadelor din categoria yogină merită să fie semnalat. Aici nu mai găsim ca unic instrument al eliberării primatul cunoașterii pure, ori dialectica Absolutului. Identitatea *ātman-Brahman* nu se mai dobândește prin simpla contemplație, ci, dimpotrivă, se realizează experimental, printr-o tehnică ascetică și printr-o fiziologie mistică; cu alte cuvinte, printr-un proces de transformare a corpului omenesc într-un corp cosmic, unde venele, arterele și organele reale joacă un rol cu totul secundar în raport cu „centrii” și cu „venele” în care pot fi experimentate sau „trezite” forțe cosmice ori divine. Tendința

către concret și către experimental — chiar dacă acest „concret” înseamnă localizarea aproape anatomică a anumitor forțe cosmice — este specifică întregului curent mistic din evul mediu indian. Devoțiunea, cultul personal și fiziologia mistică iau locul ritualismului învechit și speculației metafizice. În acest curent, calea către eliberare tinde să devină un itinerar ascetic, o tehnică mai lesne de învățat decât metafizica vedantină sau mähāyanică.

3. YOGA ȘI HINDUISMUL.

Putem urmări pătrunderea gradată a practicii Yoga, considerată ca o desăvârșită cale de mântuire, atât în literatura juridică și teologică, cât și în fragmentele didactice și religioase ale Epopeii. Ar fi greu să precizăm etapele acestui proces, al cărui termen ultim este cucerirea aproape totală a spiritualității indiene de către Yoga. Este suficient să menționăm că este vorba despre lucrări a căror redactare are loc în perioada cuprinsă între secolul al II-lea înainte de Hristos și secolul al IV-lea după Hristos. (Pentru mai multe detalii, vezi *Le Yoga*, pp. 199 și urm.) Dar mult mai interesantă pentru cercetarea noastră este coincidența dintre această victorie a practicilor yogine și dezvoltarea irezistibilă a devoțiunii mistice populare. Într-adevăr, instalarea tehnicii Yoga chiar în centrul hinduismului s-a produs într-un moment de criză a ortodoxiei; adică exact în momentul în care aceasta valida în bloc toate mișcările mistice „sectare”. În expansiunea lui, brahmanismul — ca de altfel orice religie victorioasă — a fost obligat să accepte numeroase elemente care, la origine, îi erau străine, dacă nu cumva chiar ostile. Asimilarea formelor religiozității autohtone, pre-ariene, începe foarte devreme, încă din timpurile vedice. De această dată, însă, adică la începutul evului mediu indian (în această perioadă care durează de la înflorirea buddhismului până la *Bhagavad-Gītā*), asimilarea cunoaște dimensiuni tulburătoare. Uneori, avem impresia unei revoluții victorioase, în fața căreia ortodoxia brahmanică nu-i

rămâne decât să se încline. Ceea ce numim „hinduism” datează din aceste vremuri necunoscute îndeajuns, în care vechiul panteon vedic se vede eclipsat de uriașa popularitate a unui Shiva, a unui Vishnu ori a unui Krishna. Nu pot fi studiate, aici, în mod profitabil, cauzele acestei profunde și vaste transformări. Pentru moment, este de ajuns să arătăm că una dintre principalele cauze ale acestei transformări a fost tocmai nevoia unei experiențe religioase mai concrete, a unei devoțiuni mistice mai accesibile, intime și personale pe care o resimțeau masele populare. Or, practicile yogine tradiționale (adică populare, „baroce”, nesistematice) ofereau exact o experiență mistică de acest tip, întrucât, disprețuind ritualurile și știința teologică, ele se bazau aproape exclusiv pe datele imediate, concrete, încă incomplet filtrate de substratul lor fiziologic.

Desigur, această infiltrare din ce în ce mai profundă a tehnicilor yogine în sânul ortodoxiei a întâmpinat o oarecare rezistență. Din când în când, s-au auzit voci care au protestat împotriva propagandei făcute de asceții și de „magicienii” care pretindeau că eliberarea finală (*mukti*) și „puterile oculte” (*siddhi*) nu puteau fi obținute decât prin practicarea disciplinelor lor. E de la sine înțeles că această rezistență este caracteristică în primul rând cercurilor oficiale ale brahmanismului ortodox, cerc de juriști și de metafizicieni vedantini. Și unii și ceilalți păstrau o cale de mijloc, „*le juste milieu*”, în raport cu tehnicile ascetice și contemplative ale Yoga, pe care le considerau când excesive, când contrare idealului vedantin. Astfel, de exemplu, Manu notează: „Dacă își domină până-ntr-atât și organele, și conștiința, el își poate atinge scopul fără să-și mai chinuie trupul prin Yoga” (*Smṛti*, II, 98)². În același sens, Çankara amintește că Yoga „conduce la posesia puterilor extraordinare”, dar că „beatitudinea supremă nu poate fi atinsă prin Yoga” (comentariu la *Vedānta-Sūtra*, trad. Thibault, vol. I, pp. 223–298). Adevăratul vedantin alege cunoașterea pur metafizică.

Dar reacțiile de acest gen sunt sporadice. Într-adevăr, dacă tradiția vedantină continuă să vadă în practicile Yoga numai un mijloc de a intra în posesia puterilor magice sau, în cel mai bun caz,

o purificare în vederea mântuirii, la care numai cunoașterea metafizică poate conduce, nu e mai puțin adevărat că majoritatea tratatelor juridico-teologice validează asemenea practici și uneori le glorifică. De exemplu, *Vasishtha Dharma Çāstra* ne asigură că: „Cel-de-două-ori-născut nu poate ajunge la această condiție care poate fi obținută prin practica Yoga, nici chiar prin recitarea zilnică a Vedelor, și nici chiar prin sacrificii” (XXV, 7). Valoarea magică și purificatoare a acestei practici este unică: „Dacă își reține de trei ori respirația fără întrerupere, urmând regula Yoga, păcatele comise într-o zi și o noapte vor fi imediat șterse” (XXVI, 1). Iar un alt tratat teologico-juridic, *Vishṇusmṛiti*, confirmă valoarea miraculoasă a acestei tehnici yogine: „Acela care meditează, obține tot ceea ce meditează; atât de mare este puterea miraculoasă a meditației”. Este adevărat că, în textul care urmează, se precizează — și această precizare este importantă — că scopul yoginului trebuie să fie eliberarea finală, și nu obținerea „puterilor” către care îl va conduce meditația sa. „De aceea, yoginul trebuie să îndepărteze din gândurile lui tot ceea ce este trecător și să mediteze numai la ceea ce este netrecător, veșnic. Nimic nu este însă netrecător, cu excepția lui *puruṣa*. Unindu-se cu el (printr-o meditație continuă), yoginul dobândește eliberarea finală” (XCII, 11–14). Același sfat este dat și de *Yoga-Sūtra*.

De-abia o dată cu ultimele părți adăugate în Mahābhārata am putea vorbi despre o „hinduizare” totală a practicilor yogine; deoarece, în această Epopee care s-a bucurat de un mare succes în mediile populare, Yoga deține un loc important. Se știe că în primele două secole ale erei creștine au fost introduse în poem numeroase texte mistico-teologice, filosofice și juridice, fie în forma unor piese unitare (de exemplu, cărțile XII, XIII), fie sub forma unor episoade separate. Astfel, aceste elemente variate alcătuiau o adevărată enciclopedie cu o accentuată tentă vishnuistă. Unul dintre primele fragmente adăugate (după cât se pare, aceasta s-a petrecut înainte de era creștină) este *Bhagavad-Gītā* (în cartea a VI-a); cel mai important dintre aceste adaosuri se găsește în cartea a VII-a,

Mokshadharma; în aceste două fragmente adăugate se regăsesc cele mai frecvente aluzii la Yoga și la Sāṃkhya.

Desigur însă că nici unul dintre acești doi termeni nu este folosit în accepția sa clasică. Este vorba despre o literatură, dacă nu „populară”, atunci cel puțin plină de elemente populare, și care se adresează în primul rând maselor de credincioși. Ultimele cărți adăugate Mahābhāratei sunt de fapt lucrări de propagandă vishnuistă, o propagandă destul de confuză și care se folosește de tot ce-i permite să-i slăvească pe Vishnu și pe Krishna. Este interesant să atragem atenția asupra rolului pe care l-a avut Yoga în această glorificare. Dar, în *Mokshadharma*, Yoga nu mai înseamnă, ca la Patañjali, *cittavṛttinirodha*; el desemnează, pur și simplu, *orice disciplină practică*, după cum termenul Sāṃkhya desemnează, în acest caz, *orice cunoștință metafizică*. Diferențele care opuneau sistemul clasic Sāṃkhya (care era ateist) și sistemul clasic Yoga (care era teist) se estompează până la dispariția lor totală.

Fluiditatea sensului termenului Yoga în Epopee a fost evidențiată, într-un studiu exhaustiv, de către Hopkins (*Yoga technique in the Great Epic*, în „Journal of American Oriental Society”, XXII, 1901, partea a II-a, pp. 333–379). Yoga are uneori sensul de „metodă” (de exemplu, *Gītā*, III, 3), alteori de „activitate” (*Mokshadharma*, v. 11682), sau de „forță” (*ibid.*, 11675 și urm.), de „meditație” (11691 etc.), sau de „renunțare” (*sannyasa*) ca în *Gītā*, VI, 2) etc. Această diversitate de sensuri corespunde unei reale diversități morfologice. Termenul *Yoga* are o pluralitate de sensuri tocmai pentru că Yoga *este* o mulțime de lucruri. Într-adevăr, Epopeii este locul de întâlnire a nenumărate tradiții ascetice și populare, fiecare dintre ele deținând o „Yoga” — adică o tehnică „mistică” — specifică. Numeroasele secole de-a lungul cărora noi episoade au fost interpolate în text permit tuturor acestor forme de Yoga barocă să-și găsească un loc (și o justificare); ceea ce are drept rezultat transformarea Epopeii într-o enciclopedie. Regăsim astfel în Mahābhārata practici „magice” foarte vechi, care îl ajută pe yogin să ajungă la extaz; pentru a-l îndupleca pe Indra, Pându stă o zi întreagă într-un picior și reușește, în acest fel, să

dobândească *samādhi* (I, 123, 26). Alteori, Yoga se confundă cu asceza pură, *tapas* (de exemplu, XII, 153, 36). *Yati* (ascet) și yogin devin termeni echivalenți și ajung să desemneze, amândoi, orice ființă care dorește să-și concentreze spiritul” (*yuyukshat*) și al cărei obiect de studiu îl constituie nu Scrierile Sfinte (*Çāstra*), ci silaba mistică OM. Înțelegem cu ușurință că „studiul silabei OM” desemnează, în acest caz, tehnicile de audiție mistică, de repetiție și de „asimilare” a anumitor formule magice (*dhārāṇi*), de incantație etc.

Oricare ar fi însă metoda aleasă, aceste practici conduc la dobândirea unei forțe pe care textele noastre o numesc „forța Yoga” (*yogabalam*). Oricui ar afirma că această forță este o „forță magică” oarecare i-am putea răspunde că *yogabalam* nu poate fi dobândită fără ca în prealabil să fi fost realizată „fixarea conștiinței” (*dhāraṇā*); or, această „fixare” nu este obținută decât prin încetinirea progresivă a ritmului respirației (XII, 192, 13–14). În paragrafele introduse ulterior, Mahābhārata abundă în rezumate și în scheme mnemotehnice ale practicilor yogine. Cea mai mare parte dintre acestea reflectă clișeele tradiționale: „un yogin care, devotat marelui legământ, își fixează cu pricepere sufletul subtil în locurile următoare: ombilic, ceafă, cap, inimă, stomac, șolduri, ochi, urechi și nas, arzând grabnic toate faptele bune și rele, fie acestea cât un munte (în mărime) și străduindu-se să ajungă la Yoga supremă, este eliberat (de capcanele existenței) dacă aceasta îi este voia” (XII, 301, 39 și urm.).

Un alt text (V, 52 și urm.) insistă asupra dificultăților acestor practici și atrage atenția asupra primejdiei care-l amenință pe cel care dă greș. „Aspră este calea cea mare și puțini sunt cei ce o străbat până la capăt, dar mare vinovat este numit cel care, după ce a pornit pe drumul Yoga (renunță să continue) face cale întoarsă”. Este vorba despre bine cunoscutul pericol al tuturor acțiunilor magice, care dezlanțuie forțe capabile să-l ucidă pe magician, dacă acesta nu este destul de puternic să le supună prin voința sa și să le canalizeze după dorința sa. Prin asceza yoginului, a fost

descătușată o forță impersonală și sacră, asemenea energiilor eliberate de orice alt act ceremonial magic sau religios.

Bhagavad-Gītā, una dintre interpolările masive din cartea a VI-a a Mahābhāratei, acordă doctrinei Yoga o deosebită importanță. Evident, Yoga pe care o prezintă și o recomandă Krishna în această capodoperă a spiritualității indiene nu este nici Yoga clasică a lui Patañjali, nici ansamblul tehnicilor „magice” întâlnite până acum, ci o Yoga adecvată ca experiență religioasă vishnuită: o metodă în vederea dobândirii de *unio mystica*. Dacă ținem seama de faptul că *Bhagavad-Gītā* nu reprezintă numai o culme a spiritualității indiene ecumenice, ci și o foarte amplă încercare de sinteză în care sunt validate și integrate devoțiunii vishuite toate „căile” mântuirii, atunci importanța pe care Krishna o acordă doctrinei Yoga are valoarea unui adevărat triumf al tradiției umane. Puternica tentă teistă pe care i-o imprimă Krishna ne ajută mult să înțelegem funcția pe care o deținea Yoga în ansamblul spiritualității indiene. Într-adevăr, aceasta înseamnă că, pe de o parte, yoga poate fi înțeleasă ca o disciplină mistică având ca scop unirea dintre sufletul omenească și cel divin; pe de altă parte, în această calitate — respectiv ca „experiență mistică” — Yoga a fost înțeleasă și aplicată de marile curente devoționale populare, „sectare” care își găsesc ecou în interpolările din Mahābhārata.

Nu este cazul să întreprindem o analiză detaliată a *Bhagavad-Gītei*. Pentru ceea ce ne interesează aici — adică sensul pe care îl atribuie poemul tehnicilor yogine — este suficient să amintim că problema fundamentală din *Bhagavad-Gītā* este de a afla dacă și acțiunea poate conduce la dobândirea mântuirii, sau dacă singura modalitate de a o dobândi este *meditația mistică*; cu alte cuvinte, conflictul dintre „acțiune” (*karma*) și „contemplație” (*çama*). Krishna încearcă să depășească această dilemă (care a constituit o permanentă obsesie a spiritualității indiene, încă din epoca imediat ulterioară Vedelor), demonstrând că cele două metode până la el contrarii sunt în egală măsură valide, orice individ având posibilitatea să aleagă metoda pe care actuala sa situație karmică îi îngăduie să o practice: așadar, fie „acțiunea”, fie gnoza și

contemplația mistică. În acest punct, Krishna recurge la „Yoga”: o Yoga care nu era încă acel *darçana* al lui Patañjali, dar nici Yoga „magică” la care se referă alte texte din Mahābhārata. Ceea ce evocă Yoga, iar Krishna elogiază, slăvește poate fi, după caz, „acțiune” și „contemplație”, deoarece pentru un *muni* care vrea să practice Yoga metoda este acțiunea (*karma*); pentru acela care a ajuns deja la *yogārūḍha* (adică cel care este absorbit într-o meditație profundă și care nu mai trebuie să învingă nici o ispită și nici o distragere), calea recomandată este *çama* sau contemplația (VI, 3). Înțelegem, așadar, că, pentru *Bhagavad-Gītā*, acțiunea (*karma*) este necesară atât timp cât simțurile nu vor fi fost încă supuse și cât activitatea psiho-mentală nu va fi fost încă disciplinată.

De acum înainte, se cuvine să disociem între cele două feluri de „acțiune” despre care vorbește *Bhagavad-Gītā* și pe care ea le denumește cu un singur termen: *karma*. Mai întâi, este vorba despre acțiunea pe care am amintit-o (VI, 3) și care intră în opoziție cu *çama*, contemplația: *ārurukshor muner yogam karma kārṇam ucyate*, „pentru a ajunge la Yoga, arma lui *muni* este acțiunea”: *karma* are, aici, sensul de „efort”, de „acțiune”, care tinde să devină mântuirea. Adescori, însă, este vorba, în *Bhagavad-Gītā* despre *karma* în sensul de „acțiune” în general, adică acțiunea care subsumează orice *faptă* omenească (de exemplu, IV, 14 și urm.). De altfel, importanța *Bhagavad-Gītei* constă în încercarea de a „salva” și aceste fapte profane, acțiuni al căror scop nu este — și nici nu ar putea fi — eliberarea. Și, mai ales, să le salveze prin Yoga. Într-adevăr, Krishna îi dezvăluie lui Arjuna că „omul de acțiune” se poate salva, cu alte cuvinte, se poate sustrage consecințelor participării sale la viața lumii, *continuând în același timp să acționeze*. Prin „om de acțiune” se înțelege omul care nu se poate retrage din viața civilă, pentru a-și afla mântuirea prin gnoză sau prin devoțiune mistică. Singurul lucru pe care el trebuie să-l respecte este *să se detașeze de faptele sale și de consecințele lor*, cu alte cuvinte, să renunțe la fructele faptelor sale” (*phalatrīṣṇavairāgya*), pe scurt: *să acționeze impersonal*, fără pasiune, fără dorințe, ca și cum ar acționa în locul altuia, prin procură. Dacă respectă cu strictețe

această regulă, faptele sale nu vor mai însămânța noi potențialități karmice, și nici nu-l vor mai aservi circuitului karmic. „Indiferent la fructul faptelor sale, mereu mulțumit, liber de orice lanț, oricât de agitat ar putea fi, în realitate el nu mai acționează...” (IV, 20, trad. Sénart).

Marca originalitate a *Bhagavad-Gitei* este de a fi insistat asupra acestei „Yoga a acțiunii”, care se poate obține prin „renunțarea la fructele faptelor sale” (*phalatr̥ṣṇavairāgya*). Iată motivul succesului său, succes fără precedent în India. Căci, de acum înainte, oricărui om îi este permis să spere că se va mântui, prin *phalatr̥ṣṇavairāgya*, chiar dacă, din motive foarte diferite, va fi obligat să participe în continuare la viața socială, să aibă o familie, griji, să ocupe funcții, să comită chiar și fapte „imorale” (precum Arjuna, care-i ucidea pe dușmanii săi în război). Să acționezi fără patimă, mecanic, fără să fii animat de „dorința fructului” înseamnă să dobândești o auto-stăpânire și o seninătate pe care numai Yoga le poate oferi. Așa cum spune Krishna: „Acționând fără nici un fel de restricție, el rămâne totuși credincios căii Yoga”. Această interpretare a tehnicii Yoga — în care ni se arată un instrument ce ne permite să ne detașăm de lume — este caracteristică uriașului efort de sinteză a autorului *Bhagavad-Gitei*, care dorea să reunească toate vocațiile (ascetică, mistică, activă); ea este însă, în același timp, și o dovadă a flexibilității doctrinei Yoga, care se poate adapta tuturor experiențelor religioase și care poate răspunde tuturor nevoilor.

Pentru a reveni la tehnica yogină propriu-zisă, să ne amintim că, după cum am văzut, Krishna distinge mai multe etape ale acesteia: „acțiunea” (adică *efortul*, disciplina) este necesară la început în vederea dobândirii stării de *yogārūḍha*; ea nu este indispensabilă celui care are deja acces la „contemplație” (*cama*). Să cercetăm mai îndeaproape această tehnică, așa cum o înțelege și cum o expune *Bhagavad-Gītā* (VI, 11 și urm.). Deși ea morfologic (poziții ale corpului, fixarea vârfului nasului etc.) această tehnică este asemănătoare celei expuse de Patañjali, meditația despre care vorbește

Krishna se deosebește de cea din *Yoga-Sūtra*. În primul rând, *prāṇāyāma* nu este menționată în acest context. (*Bhagavad-Gītā*, IV, 29 și V, 27 se referă la *prāṇāyāma*; aici, însă, ea este mai mult decât un exercițiu Yoga, este o meditație de substituție, un „ritual interiorizat”, așa cum aflăm în epoca Brahmanelor și a Upanishadelor.) În al doilea rând, în *Gītā*, meditația Yoga nu-și atinge scopul suprem decât dacă yoginul se concentrează în Krishna.

„Cu sufletul senin și fără teamă, statornic în legământul făcut de a urma calea castității (*brāhmacari*), cu intelectul hotărât și gândindu-se neconținut la Mine, el trebuie să practice Yoga, luându-Mă drept scop ultim. Astfel, dedicându-și neîncetat sufletul meditației și stăpânindu-și intelectul, yoginul dobândește pacea care își are sălașul în Mine și a cărei limită ultimă este *nirvāṇa* (VI, 14–15)¹. Devoțiunea mistică (*bhakti*), al cărei obiect este Krishna, îi conferă acestuia un rol mult mai important decât cel pe care-l deținea, în *Yoga-Sūtra*, *Içvara*. În *Gītā*, Krishna este unicul țel; el justifică practica și meditația Yoga; în el se „concentrează” yoginul; prin grația sa (iar în *Bhagavad-Gītā* conceptul de Grație începe deja să prindă contur, anunțând luxurianta dezvoltare pe care o va avea în literatura vishnuistă) yoginul atinge *nirvāṇa*, care nu este nici *nirvāṇa* buddhismului târziu, nici *śamādhi* din *Yoga-Sūtra*, ci o stare de uniune mistică desăvârșită între suflet și Dumnezeuul său.

Un adevărat yogin (*vigatakalmaṣaḥ*, „eliberat de corupția” Sinelui și a răului) atinge cu ușurință beatitudinea înfinită (*atyantaṁ sukham*) produsă de contactul cu Brahman (*brahmasaṁsparṣam*, VI, 28). Nu trebuie să ne mire invocarea lui Brahman într-un text în care se face apologia lui Krishna. În *Bhagavad-Gītā*, Krishna este Spiritul pur: „marele Brahman” nu este decât „matricea” sa (*Yoni*, XIV, 3). „Eu, Tatăl, sunt cel care dă sămânța” (XIV, 4). Krishna este „temeiul lui Brahman”, după cum tot el este și temeiul Nemuririi, al Nepieritorului, al Legii eterne și al fericirii desăvârșite (XIV, 27). Dar, deși în acest context Brahman se află în condiția „feminină” de *prakṛti*, natura sa este spirituală. *Muni* ajunge la el prin Yoga (V, 6). „Infinita beatitudine” care rezultă

din unirea cu Brahman îi permite yoginului să vadă „sufletul (*ātman*) în toate ființele și în toate ființele în suflet” (VI, 29). Iar în strofa următoare, legătura mistică dintre yogin și Dumnezeu își află temeiul tocmai în identificarea acestui *ātman* al ființelor cu Krishna. „Pe acela care Mă vede pretutindeni și care toate le vede în Mine, eu nu-l părăsesc niciodată, și niciodată el nu Mă părăsește. Cel care, fixat în unitate, Mă adoră pe Mine, Cel care locuiește în toate ființele, acel yogin locuiește în Mine, oricare ar fi felul său de a trăi” (VI, 30–31). În *Icā Upanishad* (cap. VI), regăsim motivul din strofa citată anterior (*Gītā*, VI, 30), ceea ce dovedește că au existat în Upanishade curente teiste, transmise *Gītei*, unde au cunoscut o impresionantă înflorire. Krishna, zeu personal și izvor al adevăratelor experiențe mistice (*bhakti*) este identificat, aici, cu Brahman din metafizica, pur speculativă, a celor mai vechi Upanishade.

Totuși, cele mai înalte elogii nu îi sunt dedicate yoginului complet desprins de durerea și de iluziile acestei lumi, ci aceluia care consideră durerea și bucuria altuia ca fiind ale sale (VI, 32). Acesta este un leitmotiv al misticii indiene, și în special al misticii buddhiste. Întreaga simpatie a autorului *Bhagavad-Gītei* se îndreaptă către acela care practică o astfel de Yoga. Dacă în această viață el dă greș, atunci va renaște într-o familie de yogini pricepuți și va reuși să desăvârșească într-o altă viață ceea ce nu a putut duce la bun sfârșit în cea actuală (VI, 41). Krishna îi dezvăluie lui Arjuna că numai încercarea de a merge pe calea Yoga îl înalță pe om deasupra celui care s-a limitat să practice vechile rituri prescrise de *Vede* (VI, 44). În fine, Krishna nu uită să menționeze că cea mai bună și cea mai recomandabilă dintre căile care conduc la mântuire este calea oferită de Yoga (VI, 46).

Acesta este triumful suprem al practicilor yogine. Nu numai că ele sunt acceptate de *Bhagavad-Gītā*, această culme a spirituității indiene, dar chiar li se conferă un statut de prim ordin. Este adevărat că această Yoga este purificată de rămășițele sale magice (asceza strictă etc.) și că cea mai importantă dintre vechile sale tehnici, *prāṇāyāma*, încetează de a juca un rol semnificativ. E

deopotrivă adevărat că meditația și concentrarea devin, aici, instrumente ale unei *unio mystica* cu un Dumnezeu care se revelează ca Persoană. Cu toate acestea, acceptarea practicilor yogine de către curentul mistic și devoțional vishnuit dovedește popularitatea considerabilă a acestor practici, precum și ecumenismul tipic indian. Discursul lui Krishna are valoarea unei validări, în fața întregului hinduism, a unei Yoga specific indiană de obținere a uniunii mistice cu Dumnezeul personal. O uriașă parte a literaturii yogine moderne publicată în India și în lume își găsește justificarea teoretică în *Bhagavad-Gītā*⁴.

NOTE

¹ De negăsit, desigur, ca disciplină meditativă elaborată, bine organizată. Căci putem totuși afla, în unele texte vedice, rudimente de asceză și chiar câteva elemente ce anunță tehnicile yogine; cf. Haver, *Die Anfänge der Yogapraxis*.

² Ganganath Yha, *Manu-Smṛti. The laws of Manu with Bhāṣya of Medhātithi*, vol. I, partea a II-a, p. 363, Calcutta, 1921, traduce *yogatah*, după Medhātithi, prin *by careful means*, însă comentatorii Nārāyaṇa și Nandana, continuați de Bühler (*Sacred Books of the East*, vol. 45, p. 48) îi dau lui *yogatah* sensul de „prin practica Yoga”.

³ E. Sénart traduce astfel acest vers: „Yoginul... atinge calmul, pacea supremă care-și are lăcașul în mine” (*çāntim nīrvāṇaparamāṃ matsamīhām adhigacchati*). Noi am optat pentru o traducere mai laxă, dar, credem, mai aproape de spiritul textului.

⁴ Vezi *Le Yoga*, pp. 151–166.

Capitolul IV

TEHNICA YOGA ÎN BUDDHISM
ȘI ÎN TANTRISM1. MEDITAȚIE ȘI „PUTERI MIRACULOASE”
ÎN BUDDHISMUL PRIMITIV

Cunoaștem foarte puține date precise referitoare la Buddha și la mesajul său originar. După moartea Iluminatului, buddhismul devine, foarte repede, ceea ce probabil nu era în perioada în care inițiatorul său mai trăia, adică o „religie” (cult al relievelor etc.) și o „filosofie” (interpretare dialectică a mesajului lui Buddha). Nu ne vom ocupa aici nici de buddhism ca religie și nici de buddhism ca filosofie. Ceea ce ne interesează este prezența tehnicilor Yoga de-a lungul pateticei istorii a buddhismului, patetică din cauza numărului mare și al intensității „asimilărilor”, „interpretărilor” și „erezilor” cărora le-a dat naștere, atât în India, cât și în celelalte vaste regiuni asiatice unde a pătruns datorită zelului misiionarilor. Oricât de puțin numeroase și oricât de aproximative ar fi însă datele pe care le deținem, putem trasa totuși cu destulă siguranță, în linii mari, poziția pe care o deține Buddha față de spiritualitatea contemporană lui. Buddha se opune atât ritualismului brahmanic, cât și ascetismului exagerat și speculațiilor metafizice. Prin urmare, el se opune, în același timp, ortodoxiei brahmanice („sacrificiului”, filosofemelor referitoare la identitatea dintre *âtman* și Brahman), cât și nenumăratelor „erezii” mistico-ascetice care apăruseră în afara granițelor societății tradiționale. Cu toate acestea, problema durerii și a eliberării de durere — așa cum a experimentat-o și a formulat-o Buddha — este comună întregii spiritualități post-upanishadice și, ca atare, ea corespunde într-

totul filosofiei Sāṃkhya-Yoga. Nu există nici un obstacol pentru ca Sāṃkhya-Yoga și Vedānta să preia referenul buddhist *sarvaṃ dukham, sarvaṃ anityam*, „totul este durere, totul este trecător” (ceea ce s-a și petrecut, de altfel). Așadar, Buddha respinge și ortodoxia rituală și speculativă, și „ereziiile” mistico-ascetice, în același timp însă el acceptă, ba chiar își asumă, principalele laitmotive ale spiritualității indiene. Cum se poate explica această poziție paradoxală?

Buddha respinge ritualismul brahmanic, neagă eficiența soteriologică a sacrificiului vedic, pentru că, din punctul lui de vedere, ritualul nu poate rezolva problema durerii. Această atitudine antiritualistică nu este însă nouă în India. Upanishadele marcaseră cu mult timp în urmă, ba chiar în sânul comunității brahmanice, momentul depășirii ritualismului, ca să nu mai vorbim despre nenumăratele erezii extrabrahmanice. Ritualismul cedase locul fie speculațiilor metafizice ale Upanishadelor, fie diferitelor Yoga pre-clasice, care erau tehnici ascetice și meditative. În acest sens, Buddha poate fi asimilat numeroșilor „reformatori” upanishadici și yogini. În cele din urmă, o asemenea perspectivă trădează totuși „mesajul” istoric al lui Buddha. Într-adevăr, deși face parte din șirul reformatorilor upanishadici (adică antiritualiști), Buddha neagă și respinge rezultatele la care ajunseseră aceștia. Speculația upanishadică ajunsese la rezultatele următoare: fundamentul Universului este „Spiritul pur”, Brahman; adevăratul Sine al omului este *âtman*, și el „Spirit pur”, nemuritor, etern; *âtman* este identic cu Brahman, iar beatitudinea și mântuirea omului constau în descoperirea, în *realizarea* acestei identități. Buddha neagă această teorie: pe de o parte, el neagă existența Sinelui, a „sufletului” (*âtman*, *puruṣa*) omenesc. Simplificând, am putea afirma că Buddha își asumă, critica inexistentă încă, și pe care Vedānta o va formula mai târziu la adresa ideii de realitate cosmică — cu corecția, totuși, că el respinge anticipat teza vedantină a unui spirit pur, a unui Brahman, presupus în spatele unui Cosmos iluzoriu și trecător. Am putea afirma totodată că el își însușește, înainte ca

ea să fie formulată, nemiloasa analiză la care Sāṃkhya și Yoga clasică vor supune, mai târziu, ideea de „personalitate” umană și de viață psiho-mentală — cu corecția, totuși, că el respinge anticipat teza Sāṃkhya-Yoga despre un Sine (*puruṣa*) considerat pe deplin autonom față de stările psiho-mentale. Pentru Buddha, Universul, viața, „sufletul” sunt, în egală măsură, trecătoare, în neconținută devenire și, prin urmare, „dureroase” și „iluzorii”. Singura idee din moștenirea spirituală pan-indiană, ortodoxă, pe care Buddha o acceptă fără rezerve, este ideea de *karma* (lege a cauzei și a efectului). În conformitate cu această lege, tot ceea ce face omul este rezultatul unei acțiuni trecute și sămânță pentru o acțiune viitoare. *Karma* explică și esența actuală, și ciclul transmigrațiilor, și durerea. Eliberarea de *karma* înseamnă transcenderea durerii și ieșirea din ciclul transmigrațiilor. Eliberarea definitivă este *nirvāṇa*.

Opunându-se ritualismului vedic (într-adevăr, ce altceva face sacrificiul dacă nu să-l înlănțuie și mai puternic pe om în ciclul karmic al cauzelor și a efectelor?), și refuzând rezultatele la care ajunsese speculația upanishadică și post-upanishadică — în special cele referitoare la existența lui Brahman și a unui Sine (*ātman*, *puruṣa*) pe care aceasta îi concepea în afara oricărei legături cu viața psiho-mentală — Buddha respinge totodată și excesele ascetice ale diferitelor școli mistice contemplative contemporane lui. Aceasta înseamnă că Buddha refuză până și ideea unei Yoga magice, populare, în care accentul ar cădea pe înfrânare (mai mult sau mai puțin neobișnuită) și pe asceză (cel mai adesea grotescă). Însă critica pe care Buddha o formulează la adresa acestor excese ascetice, ca și la adresa puterilor yogine (*siddhi*), nu invalidează Yoga ca atare, Yoga — ca tehnică meditativă prin excelență. Orice interpretare am da nirvanei — fie că o înțelegem ca „extincție”, fie, dimpotrivă, ca „saturație ontologică” — este sigur că nu o putem concepe ca fiind străină doctrinei Yoga, și nici situată la un alt nivel decât cel yogin. Este foarte probabil că „Yoga” pe care a cunoscut-o și a practicat-o Buddha, ca și formulările oferite de

Yoga clasică erau diferite de practicile vremii sale. În perioada de ascetism excesiv care a precedat iluminarea, Buddha „experimentase” nenumărate tehnici contemplative. Formula la care s-a oprit el, considerată ca atare, ca tehnică de meditație, este puțin originală; ea este originală numai în măsura în care a fost validată ca urmare a experiențelor personale ale lui Buddha, și în măsura în care a fost integrată într-un mesaj soteriologic ireductibil.

Mesajul lui Buddha se adresa omului ca atare, omului prins în lanțurile transmigrației, omului care suferă. Pentru Buddha, ca și pentru Yoga (fie clasică, fie barocă, în toate formele), mântuirea nu se obține decât în urma unui efort personal, a unei experiențe. Adevărurile revelate de Buddha conduc la mântuire numai dacă sunt experimentate, actualizate, realizate. Este adevărat că, mai târziu, anumite școli buddhiste vor acorda o valoare mai mare „filosofiei” decât „experienței meditative”. Cele două tendințe — cea a „experimentatorilor” (*jhāyin*), dacă ne este permis să ne exprimăm astfel, și cea a „speculatorilor” (*dharmayoga*) — sunt două constante ale buddhismului. Textele canonice au încercat de mult, încă de la începuturi, să le pună în acord. O *sūtra* din *Anguttara* (III, 355), asupra căreia L. de la Vallée-Poussin ne-a atras (în ultimul timp) de nenumărate ori atenția, în *Mélanges chinois et bouddhiques*, V, Bruxelles, 1937, p. 191) spune: „Călugării care practică extazul (*jhāyin*) îi blamează pe călugării care respectă doctrina (*dharmayoga*), și invers. Dimpotrivă, ei trebuie să se respecte unii pe alții. Într-adevăr, sunt rari oamenii care își petrec timpul atingând prin trupurile lor (adică „realizând”, „experimentând”) elementul nemuritor (*amata dhātu*, adică Nirvāṇa). Rari sunt și cei care văd realitatea profundă (*arthapada*), pătrunzând-o prin *prajñā*, prin inteligență”. Textul subliniază dificultatea extremă a celor două „căi”: cea a gnozei și cea a experienței meditative. Într-adevăr, sunt rari aceia pentru care Nirvāṇa este o experiență; și la fel de rari sunt aceia care „văd” realitatea așa cum este ea, și care — prin intermediul acestei viziuni intelectuale — cuceresc eliberarea. Cu timpul, toate modalitățile de a se apropia

de Buddha pe calea „experienței” vor deveni echivalente: acela care învață și înțelege Canonul asimilează „corpul doctrinal” al lui Buddha; pelerinul care ajunge lângă o *stîpa* ce conține rămășițele Iluminatului are acces la corpul mistic-arhitectonic al aceluiași Buddha. Dar în prima etapă a buddhismului, problema care se punea era aceeași din Sāṃkhya-Yoga: cui îi aparține prioritatea, „inteligentei” sau „experienței”?

Suficiente dovezi atestă credința lui Buddha în strânsa legătură dintre cunoaștere și o experiență meditativă de tip Yoga. Pentru el, cunoașterea nu valora prea mult atât timp cât ea nu era „realizată” prin experiența personală. În ceea ce privește „experiența meditativă”, ea era validată de „adevărurile” descoperite de Buddha. Iată, ca exemplu, următoarea afirmație: „Trupul este trecător”. Adevărul acestei afirmații nu putea fi asimilat decât prin contemplarea unui cadavru. Contemplarea cadavrului n-ar avea însă nici o valoare eliberatoare dacă nu s-ar întemeia pe un adevăr (*acest trup este trecător; orice trup este trecător*; nu există mântuire decât în legea lui Buddha. Toate adevărurile revelate de Buddha trebuie validate în conformitate cu practica yogină, adică prin meditație și experimentare.

Iată motivul pentru care Ananda, ucenicul preferat al Maestrului, deși unic în materie de erudiție (conform *Theragāthā*, v. 1 024, ar fi învățat 82 000 de *dhamma* ale lui Buddha însuși și 2 000 ale celorlalți ucenici) a fost totuși exclus din conciliu: pentru că el nu era Arhat, adică nu avea o „experiență yogină” desăvârșită. „În ceea ce-l privește pe sthavira Ananda, care a ascultat, a reținut, a recitat și a meditat nenumărate tipuri de *sūtra*, înțelepciunea (*prajñā*) este uriașă, în timp ce concentrarea gândirii (*citta-saṃgraha*) este mediocră. Or, pentru a putea dobândi starea (de Arhat) care constă în distrugerea impurităților, ambele calități sunt în egală măsură necesare (*Mahāprajñāpāramitāśāstra* de Nāgārjuna, trad. E. Lamotte, vol. I, Louvain 1944, p. 233; originalul sanskrit s-a pierdut, dar lucrarea s-a păstrat în mai multe traduceri chinezești și tibetane). Un text celebru din *Samyutta*

(II, 115) îi pune față în față pe Musila și pe Nārada, fiecare reprezentând un anumit grad de desăvârșire buddhistă. Cei doi posedă aceeași știință, însă Nārada nu se consideră Arhat, deoarece nu a realizat experimental „contactul cu Nirvāṇa”. Iată explicația pe care o dă în acest sens: „După cum un călător care, chinuit de sete, ar găsi un puț în deșert, și ar privi în acest puț, el ar ști îndată [că este vorba de] «Apă», dar nu și-ar ocupa timpul atingându-l cu trupul său, tot așa, eu am văzut clar: «Distrugere a existenței, Nirvāṇa», însă eu nu sunt un Arhat, fără vicii” (cf. altor texte, în Louis de La Vallée-Poussin, *Musila et Nārada*, „Mélanges chinois et bouddhiques”, V, Bruxelles, 1937, pp. 189–222).

În ceea ce numim, cu un termen destul de aproximativ, tehnica meditației buddhiste, înțelegerea și „experiența yogină” sunt egale. Scopul imediat al meditației este „refacerea” conștiinței ascetului — o conștiință „purificată” și „lărgită”, care reflectă mai clar adevărurile lui Buddha. Primele etape ale meditației își propun să creeze o nouă „experiență imediată” a propriei vieți psihice și chiar fiziologice. Prin toate actele sale — mers, poziție a corpului, respirație etc. — ascetul trebuie să redescopere, concret, experimental, „adevărurile” dezvăluite de Maestru: el trebuie să-și transforme toate mișcările și toate gesturile în pretexte pentru meditație. *Maha Sattipathana Suttanta* (*Dīgha*, II, pp. 291 și urm.) menționează că, după ce și-a ales un loc izolat propice meditației sale, *bhikkhu* trebuie să devină conștient de toate actele fiziologice pe care până atunci le săvârșea mecanic și inconștient. „Inspirând profund, el înțelege temeinic această inspirație; expirând scurt, el înțelege etc. Iar prin practică el se străduiește să fie conștient de toate expirațiile..., de toate inspirațiile sale; și se exersează în a-și încetini expirațiile și inspirațiile...”

Acest proces nu mai este un simplu exercițiu *prāṇāyāma*, ci și o meditație asupra „adevărurilor” buddhiste, o permanentă experimentare a irealității materiei¹. Căci acesta este scopul meditației: asimilarea totală a „adevărurilor” fundamentale, transformarea lor într-o „experiență neîntreruptă”, difuzarea lor, ca să spunem așa,

în toată ființa călugărului. Într-devăr, textul din *Dīghanikāya* (I, 292) afirmă, în continuare: „În mersul său înainte sau înapoi, un ascet înțelege perfect ceea ce face; privind sau fixând un obiect, el înțelege perfect ceea ce face; ridicându-și brațul sau lăsându-l să cadă la loc, el înțelege perfect ceea ce face; purtându-și pelerina sau hainele, luându-și strachina de mâncare, el înțelege perfect ceea ce face; atunci când mănâncă, bea, mestecă, gustă..., când elimină..., când merge ori rămâne așezat, când doarme sau când stă de veghe, când vorbește sau când tace, el înțelege perfect ceea ce face”.

Scopul acestei lucidități este lesne de înțeles. Orice ar face, și fără încetare, *bhikku* trebuie să-și înțeleagă în aceeași măsură și trupul și sufletul, pentru ca să-și dea seama neconținut de friabilitatea lumii fenomenale și de irealitatea „sufletului”. Comentariul *Sumaṅgala Vilāsinī* trage următoarea concluzie din meditația asupra gesturilor corporale: „Ei spun că există o entitate vie care merge, o entitate vie care se odihnește; există însă cu adevărat o entitate vie care merge sau care se odihnește? Nu există așa ceva” (Warren, *op. cit.*, p. 378, nota). Într-adevăr, în concepție buddhistă, există numai „stări de conștiință”, „agregate” psiho-mentale — nu există un „suflet” unitar și ireductibil.

Însă atenția permanentă acordată propriei vieți fiziologice, tehnica de nimicire a iluziilor generate de o falsă concepție despre „suflet” constituie numai niște preliminarii. Adevărata meditație buddhistă începe o dată cu experimentarea celor patru stări psihice numite *jhāna* (cf. skr. *dhyāna*). Vom reveni asupra acesteia. Înainte să expunem tehnica buddhistă a meditației, datorită căreia „înțelegem” adevărurile și obținem stările rarefiate de conștiință, stări care deschid „accesul” către Nirvāṇa, trebuie să explicăm structura yogină a „puterilor miraculoase” (*iddhi*, skr. *siddhi*) pe care tehnica meditației ne permite să le dobândim. „Puterile miraculoase” fac parte din cele cinci Științe Înalte (*abhiññā*: 1. *siddhi*; 2. ochiul divin (*divyacakṣus*); 3. auzul divin (*divyaśrotra*); 4. cunoașterea gândurilor celuilalt (*paracittajñāna*) și 5. amintirea existențelor

anterioare (*pūrvanirvāsānusmṛti*). Nici una din cele cinci *abhiññā* (în pali. *abhiññā*) nu se deosebește de „puterile” de care dispune yoginul care nu este buddhist. Deoarece, limitându-ne la un exemplu clasic, *bhikku* „dispune de Puterile miraculoase (*iddhi*) în diferitele sale modalități; fiind unu, el devine multiplu, o dată devenit multiplu, el redevine unu; devine vizibil sau invizibil; fără să întâmpine rezistență, străbate un zid, un meterez, un deal, ca și cum ar străbate aerul, pătrunde travesând de sus în jos pământul ca și cum ar trece prin apă: merge pe apă fără să se scufunde, ca și cum ar merge pe uscat, stând cu picioarele încrucișate sub el, călătorește în cer, asemenea păsărilor care au aripi. Oricât de mari, oricât de puternice ar fi, el atinge și simte sub mâna sa chiar și Luna și Soarele, rămânând în trupul lui, el atinge până și Cerul lui Brahma...”. „Cu acest auz fin, ceresc, care depășește auzul omenesc, el aude în același timp sunetele omenești și pe cele cerești, fie ele depărtate sau apropiate...” „Pătrunzând cu inima lui inimile celorlalte ființe, ale celorlalți oameni, el le cunoaște...” „Cu inima devenită limpede, curată etc., el își orientează și își îndreaptă inteligența către cunoașterea memoriei existențelor anterioare” (*Sāmañña Phalla Sutta*, § 87 și urm.; *Dīgha*, I, pp. 76 și urm.). Asemenea liste de *iddhi* devin clișee pe care le aflăm în aproape toate textele ascetico-mistice indiene (vezi Sigurd Lindquist, *Siddhi und Abhiññā*, Uppsala, 1935, precum și bibliografiile întocmite de La Vallée-Poussin, *Abhidharmakosha*, VII, pp. 97–126 și de E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sage*, p. 329, nota 1). Contemporanii lui Buddha le cunosc, iar Buddha însuși nu a negat niciodată realitatea lor. În epoca predicilor sale, se experimenta chiar și practica yogină a „suspendării conștiinței” (*abhiśaṇṇa-nirodha* (cf. *Poṭṭhapada Sutta*, § 6 și urm.; *Dīgha*, I, pp. 180 și urm.)).

Dar, așa cum ne puteam aștepta, Buddha nu îndeamnă la dobândirea acestor „puteri miraculoase” și, în orice caz, el interzice practica lor ostentativă (cf., de exemplu, *Vinaya*, II, 112). Pentru Buddha, ca și mai târziu pentru Patañjali, *iddhi*, ca și celelalte

abhiññā, sunt inutile, dacă nu chiar primejdioase: ele constituie tot atâtea obstacole care se înalță în calea spre eliberare. În ceea ce privește impresia pe care etalarea cu ostentație a acestor „puteri” yogine ar putea-o lăsa laicilor, Buddha observă, și pe bună dreptate, că o asemenea ostentativă etalare nu oferă în mod necesar o consacrare, nici superiorității doctrinei, și nici tehnicii buddhiste. Într-adevăr, spectatorii ar putea crede că nu este vorba decât despre unul dintre acele miracole, foarte obișnuite, obținute prin magie. „Dacă un credincios (adică un buddhist) ar anunța că deține puterile mistice (*iddhi*), de exemplu, fiind unu să devii multiform etc., cel necredincios i-ar spune: «Ei bine, domnule, există o vrajă care se numește *gandharva*. Toate acestea se pot obține prin puterea ei!» Ei bine, Kevaddha! Tocmai pentru că înțeleg ce primejdie reprezintă practica minunilor mistice (*iddhi*), le detest, le disprețuiesc și mi-e rușine de ele” (*Kevaddha Sutta*, pp. 4 și urm.; *Digha*, I, pp. 212 și urm.). Or, Buddha recomandă *jhāna*, meditația yogină, tocmai pentru că ea îi permite ascetului să pătrundă dincolo de realitățile sensibile, să înțeleagă realitățile suprasensibile și să le transforme, dar nu pentru a intra vreodată în posesia lor. *Jhāna* este necesară ca vehicul, ca o experiență prin care conștiința poate aspira să obțină intuiția nirvanei.

2. TEHNICA JHĀNA

Tehnica meditației buddhiste a fost formulată, dacă nu pentru prima dată, cel puțin cel mai clar cu puțință, în *Poṭṭhapāda Sutta*, § 10 și urm. (*Digha*, I, pp. 182 și urm.). Vom cita câteva fragmente mai ample din acest important text: „Atunci când *bhikkhu* percepe că cele cinci piedici (*nīvarana*)² au fost nimicite într-însul, el este mulțumit; fiind mulțumit, el este bucuros; bucuros, el simte o bunăstare a întregii ființe; având această senzație de bunăstare, el este fericit; fiind fericit, inima lui este împăcată. Eliberat de dorințe și de toate condițiile negative, el intră și rămâne în prima *jhāna*,

o stare născută din detașare (*vivekaja*: „născut din singurătate”), în care subzistă reflecția și înțelegerea, în care simți bucurie și fericire. Atunci se curmă în el ideea dorințelor avute înainte, și se naște ideea subtilă și adevărată a bucuriei și a păcii, generată de detașare; iar el rămâne în această idee”.

Apoi, „prin suprimarea reflecției și a înțelegerii, *bhikkhu* intră în cea de-a doua *jhāna* care, născută din concentrare (*samādhi*)³, se caracterizează prin liniște interioară, unificare a spiritului, bucurie și fericire. Atunci dispare din el ideea subtilă și adevărată a bucuriei și a fericirii născute din detașare (*vivekaja*) și apare ideea subtilă și adevărată a bucuriei și a fericirii născute din concentrare; iar el rămâne în această idee”.

Apoi, „prin renunțarea la bucurie, *bhikkhu* rămâne indiferent. Atent și pe deplin conștient, el resimte în ființa sa aceea fericire despre care vorbește înțeleptii *ārya*, atunci când spun: «Cel care este indiferent și gânditor, se bucură de fericire». Este cea de-a treia *jhāna*. Acum dispare din el subtila și adevărata idee de bucurie și de pace pe care o avea înainte, născută din concentrare, și apare o subtilă și adevărată idee de fericire și de indiferență”.

„După aceea, renunțând la orice sentiment de plăcere sau de neplăcere, punând capăt bucuriei și întristării pe care le simțise înainte, *bhikkhu* intră și rămâne în cea de-a patra *jhāna*, o stare de puritate absolută, de indiferență și de gândire (*sati*) în care nu există plăcere ori neplăcere⁴... Atunci dispare din el subtila și adevărata idee de fericire și de indiferență pe care o avea înainte, și apare subtila și adevărata idee de absență a plăcerii și a neplăcerii, iar el rămâne în această idee” (*Digha Nikāya*, I, pp. 182 și urm., trad. Oltramare, *La Théosophie bouddhique*, pp. 363–364).

Nu vom mai cita alte texte referitoare la cele patru *jhāna* (cf. *Majjhimanikāya*, I, pp. 454 și urm.; *Abhidharmakośa*, IV, p. 107; VIII, p. 161). Etapele sunt destul de clar precizate: 1. purificarea inteligenței și a sensibilității de „ispite”, adică izolarea lor de agenți exteriori; pe scurt, obținerea unei prime autonomii a conștiinței; 2. suprimarea funcțiilor dialectice ale inteligenței,

obținerea concentrării, adică stăpânirea perfectă a unei conștiințe rarefiate; 3. anularea oricărei „relații”, atât cu lumea sensibilă, cât și cu memoria, obținerea lucidității indiferente, fără vreun alt conținut decât „conștiința de a exista”; 4. recuperarea „contrariilor”, obținerea beatitudinii și a „conștiinței pure”.

Itinerarul nu se oprește însă aici. Trebuie adăugate alte patru exerciții spirituale care se numesc *samapatti*, „dobândirii”, și care-l pregătesc pe ascet pentru „enstaza” finală. În polida descrierii riguroase pe care o avem, aceste „stări” sunt greu de înțeles. Ele corespund unor experiențe mult prea îndepărtate nu numai de cele ale conștiinței normale, ci și de experiențele mult prea îndepărtate nu numai de cele ale conștiinței normale, ci și de experiențele extra-raționale (mistice sau politice) inteligibile occidentalilor. Cu toate acestea, ar fi inexact să le explicăm prin inhibiții hipnotice. După cum vom vedea, pe durata meditației se verifică neconținut luciditatea călugărului; de altfel, somnul și transa hipnotică sunt obstacole prea bine cunoscute în tratatele indiene despre meditație, și împotriva cărora practicantul este mereu pus în gardă. Iată cum sunt descrise ultimele patru *samapatti*: „Acum, trecând dincolo de ideile de formă, punând capăt ideilor de contact (*patigha*, ciocnirea din care se naște orice senzație), eliberându-și spiritul de ideile clare, și gândind: „spațiul este infinit”, *bhikku* ajunge și rămâne în regiunea *infinității spațiului*. Pe urmă, trecând dincolo de regiunea nedifinității spațiului și gândind „conștiința este infinită”, el ajunge și rămâne în regiunea *infinității conștiinței* (N.B. conștiința se dovedește a fi infinită, deîndată ce nu mai este limitată de experiențele senzoriale și mentale). Apoi, trecând dincolo de regiunea *infinității conștiinței* și gândind „nu există nimic”, el ajunge și rămâne în regiunea *non-existenței tuturor lucrurilor* (*ākāṅkāyātana*, nihilitatea [„la nihilite”]). În sfârșit, trecând dincolo de regiunea *non-existenței*, *bhikku* ajunge și rămâne într-o stare de spirit care nu este nici idee, nici absență de idee (*nevasaṇṇāna-saṇṇa*; *Digha Nikāya*, I, pp. 183 și urm.; trad. Oltramare, p. 365).

Ar fi inutil să comentăm fiecare dintre aceste etape, folosindu-ne de numeroasele texte din literatura buddhistă ulterioară, în afară de cazul în care am dori să reconstituim psihologia și metafizica Școlii. Dat fiind însă că ceea ce ne interesează aici este îndeosebi morfologia meditației, să trecem la cea de-a noua și ultima *samapatti*. „Într-adevăr, de îndată ce *bhikku* a avut aceste idei din el însuși (aflându-se în *dhyāna*, el nu poate avea idei din exterior, el este *sakasāñṇi*), trece de la un nivel la nivelul imediat următor, și tot așa până când ajunge la Ideea supremă. Iar o dată ajuns acolo, își spune: «Să gândești, e mai rău; să nu gândești, e mai bine. Dacă gândește, plăsmuiește. Este posibil ca aceste idei să dispară și să ia naștere altele, care ar fi vulgare. De aceea, nu voi mai plăsmui». El încetează și de a gândi și de a plăsmui. Dat fiind că nici nu mai gândește nici nu mai modelează, ideile pe care le avea dispar, fără ca altele, mai vulgare, să ia naștere. El a realizat stingerea” (*Digha Nikāya*, I, p. 184; trad. Oltramare, p. 375). Un alt text, târziu, rezumă încă și mai direct importanța capitală a acestei a noua și ultime *samapatti*: „Venerabili călugări, dobândiți *samāpatti*, care constă în stingerea oricărei percepții conștiente. Cel care (*bhikku*) a știut să dobândească aceasta, nu mai trebuie să facă nimic” (*Āṅgasaṃnecca*, de Țăntideva, ed. Bendall, 1902, p. 48).

În buddhismul târziu există o voluminoasă documentație referitoare la toate etapele care trebuie parcurse pe drumul eliberării, documentație la care va trebui să revenim. Nu mai este vorba despre o contemplație mistică, ci despre o *meditație*, adică o cucerire, o asimilare, prin mijloace proprii, de stări supra-sensibile. Contemplație înseamnă: supunerea tuturor facultăților în favoarea inteligenței pure, singura în stare să ajungă la adevărurile metafizice sau teologice. În ceea ce privește meditația, inteligența deține un rol secundar, ea limitându-se la „înțelegerea” stărilor preliminare. Forțele spirituale pe care le pune în mișcare meditația sunt cu totul altele decât cele antrenate de către contemplație; este vorba, îndeosebi, despre: „așteptare”, despre care vorbesc textele pali, voință și efort, asimilare magică etc. Toate forțele care fac

posibile și care alimentează nenumăratele forme ale meditației indiene sunt *reale*, în sensul că ele conduc la un experiment.

Nu știm cu exactitate care a fost tehnica de meditație aleasă și experimentată de Buddha. Adeseori, aceleași formule sunt folosite pentru a exprima conținuturi diferite. (Să ne amintim de tulburătoarea varietate a sensurilor termenului *yoga* în toate literaturile indiene.) Probabil, totuși, că cel puțin o parte din tehnica meditativă folosită de Buddha a fost păstrată de ucenicii săi și transmisă prin tradiția ascetică primitivă. Cum s-ar putea pierde un *corpus* de exerciții spirituale de o asemenea bogăție și de o asemenea coerență, sau cum ar putea fi el amputat într-o tradiție în care învățătura directă a Maestrului deține un rol atât de important? Dar, conform textelor 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 și că prin *jhāna* pe care o practica el nici nu căuta și nici nu-i îndemna pe alții să caute Spiritul Cosmic (*Brahman*) sau pe Dumnezeu (*Iṣvara*). Pentru el, *jhāna* era un mijloc de experimentare „mistică”, o cale de acces către realitățile suprasensibile, și nu o *unio mystica*. Această experiență yogină îl pregătea pe călugăr pentru o „înalță știință” (*abhiññā*) al cărei țel ultim era *Nirvāṇa*. În asceza și în „mistica” buddhistă, *Nirvāṇa* ia locul „nemuririi”, întrucât, înainte ca ea să devină formula metafizică ce a preocupat profund scolastica buddhistă medievală, *Nirvāṇa* era o „stare mistică” ce trebuia „experimentată”, „realizată”, printr-o tehnică de meditație de natură yogină⁵. Pentru toți cei care dobândeau experimental *Nirvāṇa*, ea era echivalentă cu nemurirea; pentru că ea însemna o ieșire din viață și din ciclul transmigrației, o depășire efectivă a oricărei deveniri și a oricărei dureri.

Calea lui Buddha este o *via media*. Pe de o parte, el practică *jhāna* și recunoaște realitatea puterilor yogine (*iddhi*); pe de altă parte, îi îndeamnă pe credincioșii săi să nu reducă *jhāna* la dobândirea „puterilor”. Pe de o parte, el se opune excesului de ascetism și de „experiență mistică” (în acest sens, îi critică pe cei mai

mulți dintre asceții și yoginii contemporani lui, *paribhājaka*, „asceții rătăcitori”); pe de altă parte, el afirmă că există lucruri „mai înalte și mai plăcute” decât cele patru *jhāna* (de exemplu, în *Makālī Sutta*, *Dīgha*, VI), dezvăluind, astfel, posibilitatea experimentală a unei „stări mistice” și mai înaltă decât meditațiile. Din această perspectivă, Buddha ni se înfățișează mai degrabă ca un reformator decât ca un novator; mai degrabă ca un punct de sosire decât ca punct de plecare. El a folosit și a asimilat toate curente spirituale contemporane, precum și toate tehnicile ascezei și ale meditației indiene. Apelul adresat neconștient omului ca om, durerii sale, căruia i se propovăduiește necesitatea mântuirii, este o dovadă în plus a reacției spiritului „mistic”, a dorinței pentru concret, a experienței reale, împotriva ritualismului și a construcțiilor speculative ale brahmanismului. Deși antimistic, Buddha se apropie de misticismul indian prin valoarea pe care o atribuie experienței spirituale personale și prin importanța pe care o acordă *dhyānei*.

3. „CUNOAȘTERE” ȘI „EXPERIENȚĂ”

Nu este aici cazul să analizăm evoluția celor trei tradiții principale — gnoză, meditație și devoțiune — în istoria buddhismului. Este evident însă că locul din ce în ce mai important pe care-l ocupă devoțiunea se datorează în primul rând influențelor populare. La fel ca brahmanismul și hinduismul, buddhismul, o dată victorios, a fost obligat să absoarbă nenumărate culte și tradiții religioase locale. Vechile locuri de cult, geniile, micro-divinitățile, riturile, imaginile, liturgiile și-au schimbat, încă o dată, numele. Transformată sub influența buddhismului — după cum mai înainte fusese „brahmanizată” — această tradiție religioasă populară a salvat prețioasa ei comoară arhaică: experiența asiatică a sacrului, respectiv credința în consubstanțialitatea sacrului și a materiei (în special a materiei vii prin excelență, adică omul).

Va fi interesant să identificăm, în imensa literatură buddhistă și tantrică, urmele a cel puțin două curente: *meditația* și *devoțiunea mistică*: aici este mult mai evidentă eroziunea neîntreruptă a buddhismului de către elementele populare pe care el le asimilase. Devoțiunea mistică (*bhakti*) rămâne în continuare metoda preferată de masele populare; în ceea ce-i privește pe laici, ei speră să obțină mântuirea, adică eliberarea de durerea existenței prin devoțiune față de Buddha sau față de numeroasele sale ipostaze. Devoțiunea este, în primul rând, *experiență personală*, raport direct și familiar cu divinitatea sa (personală). Așa cum am constatat de ne-numărate ori, însă, caracterul experimental definește și meditația yogină; experiență, uneori încă nedegajată de implicațiile fiziologice. Tendința de a integra în sacru și fiziologia, de a depăși condiția umană saturând trupul de sacru și transformându-l, astfel, într-un „corp divin”, se dovedește a fi o tendință prin excelență „populară”. Populară, prin urmare, ahaică (și — în India — pre-ariană).

Vom reveni asupra influenței pe care a exercitat-o devoțiunea „populară” în istoria buddhismului atunci când vom discuta despre tehnicile tantrice. Pentru moment, să ne limităm la câteva indicații referitoare la cele două tendințe divergente pe care le reprezintă, pe de o parte, „experimentatorii” (*jhāyin*), pe de altă parte „speculativii” (*dhammayoga*). În conformitate cu *Anguttara* (III, 355), cele două metode sunt în egală măsură necesare pentru a obține mântuirea, adică pentru a pătrunde în condiția de Arhat. Deoarece *kleṣa*, pasiunile, „impuritățile”, sunt de două categorii: 1. „*kleṣa* [de ordin] intelectual, „vederile” (*drśhī*), „erorile”, aberația (*moha*): credința în „eu” etc.; 2. *kleṣa* [de ordin] emoțional care, în limba noastră, înseamnă „pasiunile”, adică aversiunea și dorința. Să nimicești „erorile” nu înseamnă să nimicești „pasiunile”: chiar dacă a recunoscut caracterul nepermanent și nociv al lucrurilor plăcute și de dorit, ascetul nu încetează să le considere totuși plăcute și de dorit” (L. de La Vallée-Poussin, *Musila et Mārada*, p. 193; cf. E. Lamotte, *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse*, p. 213). „Experiența” este, așadar, indispensabilă pentru a obține

mântuirea. Pe de altă parte, însă, „experimentarea” celor patru *jhāna* și a celor patru *samāpatti* nu conduce la Nirvāṇa dacă nu este iluminată de „înțelepciune”. Și aceasta pentru simplul motiv că și nebudhiști pot face experiența diferitelor etape ale meditației, numai că experiența yogină nu va avea drept rezultat Nirvāṇa, atât timp cât nu vor fi fost asimilate adevărurile fundamentale ale buddhismului (și anume, că orice existență este dureroasă, că este nesubstanțială etc.). Acesta este motivul pentru care, deși capabili să „experimenteze” cele opt etape (*jhāna* și *samāpatti*), necredincioșii nu vor avea acces la o nouă etapă, la *nirodhasamāpatti*, la „reculegerea în legătură cu distrugerea, nimicirea”, singura care asigură accesul la Nirvāṇa și care este o transă cataleptică de șapte zile (*Majjhimanikāya*, I, 296).

Așadar, înțelepciunea este indispensabilă mântuirii. Unele surse consideră chiar că numai ea este în stare să asigure dobândirea nirvanei, fără a avea nevoie ca pentru aceasta să apeleze la „experiențele yogine”. De exemplu, Harivarman consideră că numai „concentrarea” (*samādhi*) este necesară, nu și celelalte exerciții de meditație (*samāpatti*). Există Arhați care au intrat în Nirvāṇa fără să aibă nici una din cele cinci *abhijñā* („puteri miraculoase”), dar nu se poate niciodată ajunge în ea fără să deții „știința dispariției viciilor” (*āsravakṣaya*), singura în stare să confere sfîntenia. Harivarman scoate însă la iveală o tendință „anti-mistică”, anti-extatică (La Vallée-Poussin, *op. cit.*, p. 206), tendință pe care o semnalează și alte surse: de exemplu, conform doctrinei Abhidharma, *prajñāvimukta*, sfîntul pur, uscat (*le „saint sec”*), cel eliberat prin înțelepciune (*prajñā*) obține Nirvāṇa exact în același fel în care a obținut-o cel care a avut experiența *nirodhasamāpatti* (*ibid.*, p. 215). Deseifrăm în această apologie a „sfîntului pur, uscat” (*sec*) o rezistență pe care „teologii” și metafizicienii o opun exceselor yogine. În voluminosul tratat al lui Vasubandhu, *Abhidharmakośa*, această rezistență este destul de evidentă. Chiar și într-un manual de meditație, cum este *Visuddhimagga* de Buddhaghosa — cel mai

complet tratat al școlii Hīnayāna — întrevădem un fel de încercare de a subordona „experiența yogină” *teoriei*, „înțelegerii”.

În orice caz, avem de-a face cu o reacție a filosofilor și a teologilor împotriva exceselor yogine. Cunoașterea însăși este considerată de ei ca o excelentă Yoga, adică un excelent mijloc de purificare, de concentrare și, în cele din urmă, de obținere a eliberării. Într-adevăr — după cum vom vedea câteva secole după moartea lui Buddha —, dacă *orice luare de contact* cu „corpul” Illuminatului (fie că este vorba de „corpul oral”, Canonul, fie de „corpul fizic”, *stūpa*, fie, în sfârșit, de „corpul său arhitectonic”, templul) conduce la cucerirea nirvanei, cu atât mai adevărat va fi că aceasta se întâmplă în cazul luării de contact cu „corpul teoretic” al lui Buddha, care este tocmai dogma buddhistă. Așadar, filosofi și teologii nu fac decât să pună semnul egalității între propriile lor metode și metodele salvatoare ale devoțiunii populare și ale meditației yogine. Putem descifra însă în această reacție a „sfântului pur, uscat” (sec), *prajñāvimukta*, și o reacție a ceea ce am putea numi „aristocrația spirituală” buddhistă împotriva invadării buddhismului de către spiritualitatea „populară”, caracterizată, pe de o parte, prin excesele yogine, pe de altă, prin „devoțiunea mistică”. Într-un sens, această reacție poate fi comparată cu poziția pe care o ocupa Vedānta în raport cu Yoga și, de exemplu, cu poziția pe care o deținea Çankara în raport cu „experimentatorii” și cu „extaticii”. Până la Patañjali — acel Patañjali care și-a însușit dialectica Sāṃkhya, pentru a fundamenta teoretic tehnica Yoga și pentru a constitui astfel un „sistem”, un *Yogadarçana* — nu există nimeni care să nu fi fost un apărător al drepturilor „înțelepciunii” împotriva exceselor „practicilor”.

În fond, la o analiză atentă, marea inovație a lui Patañjali este de a-i fi asigurat un fundament teoretic practicii Yoga. Evident, aceasta implică o reacție împotriva „yoginilor” care nu erau decât „yogini”, împotriva „magicienilor” care practicau asceza și meditația din cu totul alte motive decât dobândirea eliberării (care se serveau — acesta este cuvântul — de meditație și de asceză pentru

a dobândi „puteri miraculoase”, pentru a intra în posesia „nemuririi”, pentru a accede la condiția de „om-zeu” etc.). Și e foarte probabil că nu ne înșelăm dacă vedem în aceste reacții ale „speculativilor” o rezistență pe care ei o opun elementelor „populare”, care își impuneau pretutindeni și în orice confesiune propriile modalități de experiență a sacrului. Importanța pe care anumiți autori buddhiști sau brahmanici o acordă „înțelepciunii” are, din punctul lor de vedere, valoarea unei încercări de a protesta împotriva facilității experiențelor populare. Această atitudine se verifică mai ales atunci când este vorba despre puternice curente de devoțiune mistică, la care mediile populare au fost întotdeauna sensibile. „Nu oricine poate atinge Nirvāṇa, și nici nu poate dobândi eliberarea” — iată ce afirmă, în esență, acești „speculativi”. Deoarece, pentru ei, *știința* este tot atât de necesară ca și *experiența*, iar știința e un lucru dificil, ea nu ar putea fi obținută fără vocație, fără sacrificiu, fără efort etc. Ceea ce ne demonstrează foarte clar victoria tantrismului este că succesul nu a consacrat această rezistență. Cu timpul, „sfântul pur, uscat” (sec) se va apropia de filosof și de teolog, cărora le va semăna din ce în ce mai mult. Cât despre „experimentator”, îl vom regăsi în aceea impresionantă construcție rituală care este tantrismul.

Înainte de a trece însă la analiza tehnicilor yogine, așa cum au fost ele asimilate de tantrism, să cităm un ultim exemplu din Yoga buddhistă. Este vorba despre un text cunoscut sub titlul de *Yogavacara's Manual of Indian Mysticism as practised by buddhists*, publicat de T.W. Rhys Davids, cu titlul menționat (Londra, 1896, Pali Texts Society) și tradus de Woodward cu titlul *Manual of a Mystic* (Londra, 1916, Pali Texts Society). Starea în care se află textul nu este dintre cele mai bune, ceea ce face și mai dificilă înțelegerea sa. Autorul „manualului” este necunoscut, dar putem fixa cu aproximație data redactării sale între secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Este scris în pali și în singaleză, și s-a presupus că apariția lui atât de târziu ar putea fi pusă în legătură cu venirea din Siam a călugărilor buddhiști, chemați de regele Vimala Dharma

Surya (1685–1706) în Ceylon, pentru a însuși viața spirituală din mănăstirile buddhiste din insulă. Așa cum se prezintă, schematic și obscur, el seamănă mai degrabă cu o listă de rețele tehnice decât cu un manual propriu-zis. Fără îndoială, cel care practica *yogavacara* primea învățătura pe cale orală... textul nu era decât un „*aide-memoire*”. Este adevărat că majoritatea textelor de meditație indiană se prezintă sub acest aspect schematic, de rezumat, și că adevărata inițiere tehnică se transmitea și se păstra pe cale orală; însă „manualul” este foarte ermetic. Pe cât posibil, T.W. Rhys Davids și Caroline Rhys Davids au încercat să-l explice. Traducătorul, Woodward, menționează un *bhikky*, Doratiyāveye, care, în 1900, trăia încă, în Ceylon și care primise direct de la *guru*-ul său această tehnică *yogavacara*. El a refuzat să o practice, de teamă că va ajunge direct în Nirvāṇa; deoarece, fiind un *Bodhisattva*, mai avea încă multe vieți de trăit pe pământ. El l-a inițiat însă pe unul dintre discipolii săi în practica *yogavacara*, iar acesta a înnebunit și a murit. Prin urmare, astăzi, în Ceylon, nimeni nu mai cunoaște aceste practici, iar obscuritățile textului rămân insolubile. Structura tehnicii *yogavacara* este comprehensibilă, este însă regretabil că partea cea mai interesantă, respectiv detaliile exacte ale diferitelor meditații, rămâne necunoscută.

Particularitatea esențială a acestei tehnici este o complicată meditație referitoare la „elemente”. Ascetul se așază în poziția yogină (*āsana*) și începe *prāṇāyāma*, concentrându-se asupra fazelor respiratorii, adică înțelegând, „pătrunzând” fiecare inspirație și fiecare expirație. Apoi, el spune: „Cu conștiința ochiului, privesc spre vârful nasului, cu conștiința gândirii, fixată asupra inspirației și a expirației, fixez forma gândirii în inimă și mă pregătesc cu cuvântul Araham, Araham”. Comentariul singalez adaugă: „După ce și-a fixat astfel gândirea, atent și caritabil, îi apar două imagini: mai întâi, o imagine tulbură, apoi o imagine clară. După ce imaginea tulbură a dispărut... și după ce imaginea clară, purificată de orice impuritate a pătruns în toată ființa sa, în acel moment trecând pragul, dincolo de spirit, apare elementul „Căldură (*tejodhātu*). În

acest element, Extazul are culoarea luccafărului de dimineață, Preambulul este galben, Intrarea are culoarea Soarelui care răsare la răsărit. Dezvoltând cele trei forme de gândire ale elementului Căldură, făcându-le să coboare din vârful nasului, el trebuie să le așeze în inimă, apoi în ombilic” (*Manual of a Mystic*, p. 8).

În polida aparentei sale obscurități, textul este inteligibil. Inițiatul trebuie să mediteze, rând pe rând, asupra „elementelor” — foc, apă, pământ, aer. În afară de preliminarii, fiecare meditație cuprinde trei etape: intrarea (accesul), preambulul și extazul. Fiecare dintre aceste etape îi corespunde o „culoare”, adică ascetul experimentează senzația unei lumini specifice care îi verifică și, în același timp, îi stimulează meditația. El a obținut însă aceste „gânduri-forme” prin concentrarea asupra vârfului nasului; acum, trebuie să le facă să treacă din acest „centru” ori centri corespunzători inimii și ombilicului. După ce și-a încheiat meditația asupra elementului Căldură (*tejodhātu*) — repetând exact aceleași faze preliminare — el continuă meditația asupra elementului „apă”, mai exact meditația asupra coeziunii (*apodhātu*), întrucât virtutea esențială a apei este coeziunea). „Culorile” experimentate prin meditația asupra elementului „apă” sunt următoarele: pentru Extaz, culoarea Lunii pline, pentru Preambul — culoarea lotusului, iar pentru Intrare, culoarea unei flori galbene. În meditația următoare, referitoare la *vāyodhātu* (elementul Aer, care exprimă mobilitatea), culoarea Extazului este cea a Soarelui de amiază, culoarea Preambulului este portocaliul, iar cea a Intrării, indigoul. Și așa mai departe. În fiecare meditație, „culorile” astfel obținute prin concentrarea asupra vârfului nasului trebuie să fie plasate în cei doi „centri” menționați mai sus. Fiecărei meditații asupra lui *tejodhātu* îi corespunde *khanikāpītti*, adică „raptul imediat”; meditației asupra lui *apodhātu* îi corespunde *okkantika-pītti*, „raptul invadator”; meditației asupra lui *vāyodhātu* îi corespunde *ubhega-pītti*, „raptul care transportă” etc.

O dată realizate meditațiile referitoare la elemente, se încearcă meditația referitoare la cele patru elemente deodată, apoi meditația

în sens contrar etc. „Manualul” cuprinde serii întregi de meditații: referitoare la respirație⁶, la fericire, la cele cinci *jhāna*, la lucrurile dezgustătoare, la *kasina*, la părțile corpului, la cele patru stări superioare (*brahmavihara*), la cele zece forme ale cunoașterii etc. La rândul ei, fiecare dintre aceste meditații se împarte în mai multe etape, și fiecare etapă are raporturi cu o „culoare”, sau se folosește de o „culoare” care aparține meditațiilor asupra elementelor. Caracteristica „manualului” *yogavacara* este importanța preponderentă acordată senzațiilor cromatice; fiecare meditație se realizează și se verifică prin obținerea unei culori⁷. De altfel, ascetul continuă să acționeze, să lucreze, chiar și asupra acestor senzații cromatice; el le îndepărtează de trupul său la distanță de o lungime de braț, până la o leghe, și chiar „până la muntele Meru”; el le fixează în anumiți „centri” etc. Rolul pe care „Manualul” îl atribuie „centrilor” ne face să presupunem o anumită nuanță tantrică, deși elementele erotice sunt cu desăvârșire absente. În acest caz, fiziologia mistică se limitează la „centri” și la experiențele vizuale (experiențele auditive sunt mult mai puține). În orice caz, caracterul „experimental” al acestor meditații este evident: dogmele și adevărurile sunt aici obiect al experimentărilor, ele sunt „pătrunse”, ele creează „stări” concrete. Strigătul mental îndreptat către „fericire” (de exemplu, p. 96 etc.), este un laitmotiv. Nu lipsește nici „grația”, „harul”; într-adevăr, la începutul fiecărei meditații este invocat Buddha, te abandonezi grației, harului său, este invocat și *guru* (*bhante*) etc.

T.W. Rhys Davids a remarcat că „manualul” conținea 1 344 de meditații (112 stări mentale practicate fiecare în 12 feluri diferite și care dau naștere unui număr egal de „experiențe”). Poziția corpului se schimbă în fiecare din aceste meditații, ceea ce exclude posibilitatea unei transe hipnotice. În anumite meditații, se aplică unei lumânări opt bucăți de lemn, la o distanță de un deget una de alta. Fiecare etapă a meditației durează atât timp cât este necesar să se consume o parte din lumânare. Atunci când flacăra atinge lemnul, acesta cade, iar zgomotul îl trezește pe ascet din meditația

sa, obligându-l să-și schimbe poziția. Aceste schimbări permanente au probabil drept scop evitarea unui eventual somn hipnotic, sau prelungirea unei etape meditative în detrimentul alteia. În orice caz, pentru călugări, ele sunt un permanent mijloc de control și îi ajută mult să-și păstreze luciditatea.

Un detaliu interesant al tehnicii mistice este ceea ce am putea numi „crearea mediului necesar meditației”, adică valoarea concretă pe care o capătă *kasina* (*tuggahanimitta*). Ascetul proiectează cu atâta forță imaginea în fața sa, încât el poate medita asupra ei, ca și cum s-ar afla în fața obiectului real pe care ea îl semnifică. Acest exercițiu de meditație „fără obiect” (*nirmita*) este foarte frecvent în aproape toate misticele indiene.

Această rapidă trecere în revistă a câtorva forme ale meditației yogine din buddhismul târziu ne va îngădui să înțelegem uriașul succes al tantrismului. Într-adevăr, importanța acordată „suporturilor” concrete ale meditației (*kasina*), „elementelor” și „imaginiilor” acestora, „centrilor” și „culorilor” etc. este semnificativă din mai multe puncte de vedere. În primul rând, ea ilustrează efortul depus pentru a ancora orice experimentare meditativă în „concret”, pentru a păstra întotdeauna un contact direct cu un sector al „realității”. Concentrarea devine posibilă datorită unei reduceri excesive a conștiinței despre realitatea lumii; însă fragmentul astfel izolat nu devine mai puțin *real*, ci este „asimilat” ca atare, mai ales în măsura în care el „concentrează” și, într-o oarecare măsură, reprezintă realitatea lumii întregi. Este adevărat că funcția acestor „suporturi” exterioare rămâne în continuare secundară, că experimentarea are loc chiar în interiorul conștiinței. În India, însă, a acționa, a lucra asupra conștiinței nu înseamnă să te izolezi de real și nici să te rătăcești în vise ori în halucinații; dimpotrivă, înseamnă să iei contact direct cu „viața”, să te inserezi în concret. Să meditezi înseamnă să te ridici la niveluri ale realității inaccesibile unui profan.

Valoarea acordată experimentării, fie ea meditativă sau mistică, crește necontenit, până la înflorirea finală a tantrismului. Nu e greu să identificăm contribuția populară, adică cea a Indiei

autohtone, pre-ariene, în toate aceste ample sinteze tantrice; această contribuție este vizibilă îndeosebi în predominanța cultului (*pījā*) și a devoțiunii mistice (*bhakti*).

4. TANTRISMUL

Tantrismul e greu de definit (despre primele texte tantrice, vezi nota E de la sfârșitul volumului). El nu este o religie nouă, așa cum a fost buddhismul, de exemplu, ci mai degrabă o etapă importantă în evoluția fiecăreia dintre principalele religii indiene, o nouă modalitate de a fi a fiecăreia dintre aceste religii (dat fiind că există un tantrism buddhist, un altul hinduist, și chiar urmele unui tantrism jainist). Mai precis, ar trebui să vorbim despre o pluralitate de școli și de curente tantrice în interiorul fiecărei religii. Între aceste „școli” și curente tantrice există o permanentă osmoză; iar schimburile dintre o religie și alta nu sunt mai puțin importante. Într-adevăr, după secolul al V-lea după Hristos, tantrismul devine o „modă” religioasă pan-indiană. Îl aflăm pretutindeni și în nenumărate forme: iconografie, ritual, meditații, mistică, fiziologie și erotică mistică. Din punct de vedere formal, tantrismul apare ca o nouă manifestare triumfătoare a șaaktismului, provenind atât din hinduism, cât și din buddhism. Forța secretă (*șakti*) care animă Cosmosul și care îi susține pe zei (în primul rând pe Shiva și pe Buddha, în numeroasele lor ipostaze) este puternic personificată: ea este Zeiță, Soție și Mamă. Atât Shiva, cât și Buddha sunt concepuți ca fiind statici, incapabili de a crea, într-un anume sens, dincolo de viață. Dinamismul creator îi aparține Zeiței, iar fiecare zeu este însoțit de o divinitate feminină, care este „forța” sa (*șakti*). Cultul se concentrează din ce în ce mai mult asupra acestui principiu cosmic feminin; meditația ține cont de „puterile” acestuia, iar eliberarea devine posibilă prin șaakti.

Desigur, tantrismul este o revenire a „religia Mamei”, religie care a dominat odinioară o vastă arie egeană și afro-asiatică, și care

a fost întotdeauna, la numeroase populații autohtone ale Indiei, principala formă de devoțiune. În acest sens, irezistibilul avânt tantric înseamnă totodată și o nouă victorie a rădăcinilor populare pre-ariene care au reușit, încă o dată, să-și pună în valoare structura religioasă, nevoia de cult, de liturghie, de iconografie, adică necesitatea unei devoțiuni personale și a experienței mistice. Pentru anumite secte tantrice, femeia în sine devine sacră, o întrupare a Mamei. De altfel, apoteoza religioasă a femeii este comună tuturor curentelor mistice din evul mediu indian. Există o solidaritate perfectă între diferitele manifestări ale aceluiași principiu cosmic (*Șakti*, Mama universală, femeia) și multiplele modalități prin care se poate realiza, se poate experimenta acest principiu (devoțiunea, „calea umedă”, lunară; erotica mistică). Așa cum se întâmplă întotdeauna, în istoria religioasă a Mamei, întâlnim nenumărate excepții (cf., de exemplu, în secta mistică Vallabbhāchāryas; *Le Yoga*, p. 408). Diversitatea morfologică a tuturor acestor curente și secte nu este, însă, în mare măsură, decât aparentă; structura lor se dovedește a fi pretutindeni aceeași, și constă în „experimentarea” sacru-lui, în modalitatea cea mai concretă a acestuia, chiar „fiziologică”, în înrădăcinarea lui în realul cel mai viu cu putință, în întruparea directă a zeului.

Calea pe care o propovăduiește tantrismul este, cel puțin în aparență, o „cale ușoară”. Unul dintre primele tratate buddhiste, *Guhyasamāja Tantra*, afirmă hotărât că: „nimeni nu reușește să dobândească perfecțiunea prin operații grele și plictisitoare; dar perfecțiunea poate fi dobândită cu ușurință prin satisfacerea tuturor dorințelor” (ed. Bhattacharyya, Gaekwad's Oriental Series, vol. 53, Baroda, 1931, p. 27). Același text precizează că excesul, desfrâul sunt permise (de exemplu, să mănânci orice fel de carne, inclusiv carne de om, p. 26 etc.), că tantricul poate ucide orice animal, că poate minți, poate fura, poate comite adulter etc. (p. 120). Să nu uităm că *Guhyasamāja Tantra* are ca scop obținerea rapidă a condiției de Buddha. Iar atunci când dezvăluie acest ciudat adevăr adunării numeroșilor Bodhisattva și când aceștia protestează,

Buddha le atrage atenția că ceea ce învață ei este tocmai „comportamentul unui Boddhisattva”, *boddhisattvacaryā*. Căci, adaugă el (*ibid.*, p. 37), „comportamentul pasiunilor și al afectelor (*rāga-caryā*) este identic comportamentului unui Boddhisattva (*boddhisattvacaryā*)”. Cu alte cuvinte, toate contrariile sunt iluzorii, răul extrem coincide cu binele extrem, condiția de Buddha — între limitele acestei mări a aparențelor — poate coincide cu suprema imoralitate; toate acestea pentru că numai Vidul universal este, restul neavând realitate ontologică. Oricine a înțeles acest adevăr — care este, în primul rând, adevărul boddhiștilor Mādhyamaka, dar care, cel puțin parțial, este împărtășit și de alte „școli” indiene — este salvat, adică devine Buddha.

În acest sens, putem vorbi despre tantrism ca despre o „școală ușoară”; deoarece restricțiile ascetice sunt abolite, eforturile filosofice sunt reduse la minimum, cultul exterior este ignorat, morala este suprimată. Ceea ce nu înseamnă că oricine va fi înțeles toate acestea — adică faptul că restricțiile sunt inutile, dacă nu cumva dăunătoare — va fi și obținut mântuirea, adică va fi realizat starea de Nirvāṇa. Tantrismul este prin excelență o *tehnică*, deși — în mod fundamental — el este o metafizică și o „mistică”, uneori chiar extrem de complicate. De exemplu, „înțelegerea” coincidenței contrariilor nu este de foarte mare ajutor atunci când este vorba despre obținerea mântuirii; situația este aceeași și în ceea ce privește comportamentul imoral al existenței. Să mănânci orice fel de carne, să minți, să furi, să practici adulterul etc. sunt acțiuni care nu conduc, nici una, la mântuire; dimpotrivă, toate aceste acțiuni negative îl aservesc și mai mult pe cel ce le practică și îl afundă și mai puternic în ciclul karmic, prin simplul fapt că sunt *acțiuni*. Mântuirea, condiția de Buddha, se obține printr-un ritual și printr-o serie de *meditații*, prin care adeptul Tantrei realizează experimental adevărul Vidului universal.

Tantrismul a elaborat un vast panteon, luând ca punct de plecare divinitățile buddhiste și hinduiste pe care le dublau printr-o *çakti*, o „însoțitoare”, însă acest panteon este mai degrabă un

corpus de simboluri și de icoane la care trebuia să meditezi și care trebuia să fie asimilate, cu alte cuvinte, un corpus de „suporturi”. Divinitățile tantrice sunt „suporturi” pentru ritual, ca și formulele magice (*mantra*, *dhāraṇī*), cercurile magice (*yantra*, *maṇḍala*), icoanele și gesturile (*nyasa*), liturgiile etc. Această tehnică de „experimentare” a sacrului este, desigur, arhaică: într-adevăr, cel puțin parțial, ea exista și în *Atharvaveda* (formule, descântece etc.). Tantrismul organizează însă tot acest material tradițional într-un corpus coerent, ducând tehnica „suporturilor” până la finalitățile ei ultime. Iar disciplinele Yoga dețin rolul principal tocmai în această tehnică a „suporturilor”. Rămânând cât se poate de „concret”, ceremonialul tantric ajunge în cele din urmă la un scenariu fantastic, în care rolul principal este jucat de „corpurile mistice”. Meditația „trezește” anumite forțe oculte care dorm în fiecare om și care, o dată trezite, transformă corpul omenesc într-un „corp mistic”, proiectându-l, ca să spunem așa, în planuri cosmice. Divinizarea omului se realizează în etape, dar fiecare dintre aceste etape implică un ceremonial, „suporturi” iconografice sau liturgice care trebuie „animate”. Spațiul profan dispare și pătrundem într-un spațiu sacru, unde putem experimenta cu ușurință distanțele cosmice. Formele sunt „dinamizate” și regăsesc acea mișcare secretă care le permite să fie omologate unor realități eterogene (sunete, stări de conștiință, zei etc.). Experiența elementară a vieții profane este abolită, și pătrundem într-un univers de „puteri” care dezvăluie cele mai tainice modalități ale ființei. Ca și disciplina lui Patañjali, ceremonialul tantric transcende condiția umană, distrugând-o. Și aici, ca și la Patañjali, scopul final este realizarea paradoxului: deși continuă să trăiască pe acest pământ, tantricul nu mai aparține contingentului; deși rămâne „fragment”, el realizează Întregul. Starea lui este inefabilă, deoarece el nu este nici ființă, nici neființă.

Bazele practicilor tantrice sunt: cultul, în cel mai larg sens al cuvântului, și meditația, adică „suporturile” și Yoga. Tehnica yogină este indispensabilă, pentru că scenariile iconografice sunt

animate în primul rând prin *prāṇāyāma* și prin concentrare, care le dinamizează și le interiorizează.

În tantrism, repetarea formulelor sacre, *mantra* sau *dhāraṇī*, capătă o importanță fundamentală. Ceea ce ne interesează în primul rând este funcția lor yogină, și nu numai structura lor arhaică, deoarece, în tantrism, aceste formule mistice, aceste liturghii orale sau mentale, care constau uneori din onomatopee sau din cuvinte înțelegibile, devin un vehicul al concentrării. De exemplu, *dhāraṇī* sunt formule scurte sau suite de cuvinte trunchiate (*amale*, *vimale*, *hime*, *vame*, *kale* etc., care exprimă noțiunea de puritate, ori de zăpadă etc., *cchinde*, care sugerează actul de a rupe, de a croi etc.), sau chiar cuvinte fără nici un înțeles, care servesc drept „suport” unei anumite meditații. Ele trebuie șoptite continuu, bine ritmate, și e foarte probabil că alterarea fonetică și crearea „cuvintelor libere” se datorează faptului că pronunțarea lor avea loc în timpul *prāṇāyānei*. *Dhāraṇī* erau cunoscute încă din epoca pre-buddhistă, iar caracterul lor magic original este evident; ele erau folosite ca mijloace de protecție împotriva spiritelor malefice, a bolilor, a farmecelor și a magiei negre. Din această cauză, *dhāraṇī* este sinonim cu *rakṣā* (sau *kavaca*), care înseamnă „protecție”, „cuiasă”. Pentru profani, *dhāraṇī* joacă rolul unui talisman; însă pentru asceți și pentru mistici, ele sunt un instrument de concentrare, fiind ori ritmate prin *prāṇāyāma*, ori repetate mental în timpul fazelor respirației. Ca și *dhikr* islamic, *dhāraṇī* este, în mare parte, o liturghie interiorizată (cf. *Le Yoga*, pp. 214 și urm.).

Și mai semnificativă însă — și nesfârșit mai bogată în consecințe teoretice și practice — este valoarea acordată în tantrism mantrelor. Un text de primă importanță, cum este *Sādhanamālā*, exaltă neconținut puterea cu adevărat nesfârșită a acestor „cuvinte mistice: „Există oare ceva care să nu poată fi realizat prin *mantra*, dacă ele sunt aplicate conform regulilor?” (ediția B. Bhattacharyya, 1928, Baroda, Galkwald's Oriental Series, p. 575). Prin magia lor, se poate dobândi condiția de Buddha. De exemplu, mantra *loka-nātha* poate absolvi de cele mai mari păcate (p. 131), iar mantra

ekajātā este atât de puternică, încât, chiar în clipa în care o pronunță, omul este în afară de orice primejdie și atinge starea de sfințenie a lui Buddha (*ibid.*, p. 262). Oricare ar fi natura lor, toate aceste *siddhi* — începând cu succesul în dragoste și până la obținerea mântuirii — sunt dobândite prin asemenea formule mistice. Chiar și știința supremă poate fi dobândită direct, fără studii; prin pronunțarea afectată a anumitor *mantra*. Tehnica acestei pronunțări este însă dificilă; realizarea ei este precedată de o purificare a gândirii; practicantul trebuie să se concentreze asupra fiecăreia dintre literele din care este alcătuită *mantra* și să evite oboseala etc. (*ibid.*, p. 10).

Eficiența nelimitată a mantrelor se datorează faptului că ele *sunt* (sau cel puțin că ele *pot deveni*, printr-o recitare corectă) „obiectele” pe care le reprezintă. De exemplu, fiecare zeu și fiecare grad de sfințenie posedă un *bija-mantra* un „sunet-mistic”, care constituie „sămânța”, „suportul” lor, adică *ființa* lor însăși. Dacă, respectând regulile, practicantul repetă acest *bija-mantra*, el își apropiază esența ontologică, își asimilează concret și nemediat, direct, zeul, starea de sfințenie etc. Întreg Cosmosul, cu toate planurile și cu toate modalitățile sale de a fi, se manifestă printr-un anumit număr de *mantra*; Universul *este* în egală măsură sonor, cromatic, formal, substanțial etc. O *mantra* este un „simbol”, în sensul arhaic al termenului: cu alte cuvinte, ea este în același timp „realitatea” simbolizată și „semnul” simbolizant. Între *mantra-yāna* și iconografie există o perfectă corespondență; pentru că fiecărei stări mistice și fiecărui grad de sfințenie le corespund o imagine, o culoare și o literă specială. Meditând asupra culorii sau asupra sunetului „mistic” care o reprezintă, se poate pătrunde într-o anumită modalitate supraomenească, se poate absorbi sau încorpora o stare yogină, un zeu etc. „Suporturile” sunt omologabile: pentru a-și asimila modalitatea ontologică sau manifestarea divină pe care dorești s-o obții, poți porni de la orice fel de suport, folosind orice tip de „vehicul” (imagini, *mantra-yāna* etc.). Între multiplele planuri ale ființei există continuitate, însă o continuitate

mistică, adică o continuitate care nu se poate realiza decât în anumiți „centri”. Așa cum se dezvoltă el în concepția tantrică, Cosmosul este un vast țesut de forțe magice; și aceleași forțe pot fi trezite sau organizate în corpul omenesc, prin tehnicile fiziologiei mistice.

Astfel, *Kaulajñāna-nirṇaya* (cap. X) ne învață cum trebuie dispuse diferitele *mantra* în *çakra*, în „centrii” pe care fiziologia mistică indiană crede că îi poate afla în interiorul corpului omenesc, și asupra cărora vom reveni. Uneori, *mantra* sunt fixate în anumite părți ale corpului. Ca să cităm un singur exemplu, într-un mic tratat, *Hastapājāvidhī*, publicat și tradus de L. Finot (*Manuscripts sanskrits de Sādhanas*, „Journal asiatique”, iulie-septembrie 1934, pp. 54–56, 69–71), există o meditație prin care sunt omologate degetele mâinii stângi celor cinci elemente și celor cinci divinități, și, în același timp, cele cinci silabe mistice (*om*, *baḥ*, *namah* etc.), „de culoare, respectiv, alb, galben, roșu, negru și verde”, sunt „dispuse” pe unghii. Aceste silabe îi reprezintă pe Vairocana, Amitābha, Akṣobhya, Ratnasambhava, Amoghasiddhi, adică pe cele cinci Dhyāna-Buddha. Într-un alt text (Finot, pp. 56 și urm., 71 și urm.), oficiantul face să apară în fața lui, prin intermediul unor *mantra*, anumite *maṇḍala* (cercuri de meditație), apoi el așază în aceste *maṇḍala* niște lotuși, și în lotuși „alimente provenite din silabele mistice” etc.

O concepție similară explică importanța acordată de tantrism iconografiei. Imaginile devin „suporturi” pentru meditație. O imagine trebuie să fie „trezită”, adică dinamizată și, în cele din urmă, asimilată de către *sādhana*, prin concentrare. Disciplina yogină este cea dintâi care asigură reușita unui *sādhana*, respectiv capacitatea de a transforma un „obiect” și un „semn” într-o experiență mistică. Numai atunci când respirația este bine ritmată, conștiința purificată și concentrată într-un singur punct (asupra imaginii), se poate apropia credinciosul de „zeu”, numai atunci își poate integra modalitatea acestuia de a fi. Între iconografie, liturghie (orală sau mentală) și meditația yogină există o relație organică. Ca și

„sunetul mistic” (*mantra*), imaginea este numai un vehicul pentru concentrare. Dar, spre deosebire de o *kaṣiṇa* oarecare, „suport” material, imaginea sfântă poate declanșa și o experiență religioasă, experiență pe care tantrismul o consideră profitabilă. O imagine orientează voința de mântuire a credinciosului către un zeu concret (cel mai adesea, divinitatea personală, *istadevatā*); prin „animarea” și „asimilarea” acestui „zeu”, practicantul experimentează în mod real o stare supraomenească, cea care îl pregătește pentru o revelație și mai înaltă. Din acel moment, *sādhana* tantric devine, pentru majoritatea practicantilor, o experiență religioasă concretă, chiar dacă tantrismul buddhist nu consideră divinitățile drept realități ontologice, ci mai degrabă manifestări ale vidului universal (*çīnya*).

Uneori, iconografia este numai un punct de plecare pentru ceea ce numim *dhyāna*, termen yogin care capătă un sens nou în tantrism. Aici, *dhyāna* înseamnă operația prin care construim o imagine mentală a divinității și procesul de dinamizare a acestei imagini, „animarea” ei, transformarea simbolului în experiență. Meditația gnostică din *Yoga-Sūtra* a lui Patañjali a devenit, aici, o vastă dramaturgie mentală. *Dhyāna* trebuie să creeze în conștiința credinciosului o scenă fantastică, pe care imaginile să poată evolua în voia lor. Imaginile divine nu sunt singurele care trebuie interiorizate; trebuie interiorizate deopotrivă cultul însuși și locurile de cult etc. *Kaulajñāna nirṇaya*, de exemplu, oferă prescripții referitoare la practica efectivă a cultului dedicat simbolului iconografic al lui Shiva, *liṅgaṇ*: prima floare care îi este oferită acestuia, este *ahimsā*, adică interdicția de a ucide; apoi, i se oferă stăpânirea de sine, blândețea, idealismul etc. (III, 30, 31), adică o serie de virtuți indispensabile concentrării mentale și practicii Yoga. În același text, se prescrie interiorizarea locurilor de pelerinaj celebre: să le interiorizezi, adică să le localizezi în corp, să le pui în legătură cu diferitele „vene” și cu diferiți „nervi” (*nāḍī*) din fiziologia mistică. Divinitățile, imaginile lor, silabele mistice care le generează sau care le reprezintă, gesturile și semnele, obiectele exterioare de cult și chiar o anumită geografie mistică (o geografie care cuprinde

fluvii sacre, locuri de pelerinaj, temple), toate acestea sunt interiorizate, reduse până la dimensiunile unui microcosmos mental, în mijocul căruia se găsește și stăpânește yoginul.

Un ritual și o meditație specifică inițierii tantrice este construcția unei *maṇḍala*. Acest termen înseamnă „cere”; traduceri tibetane îl redau când prin „centru”, când prin „ceea ce înconjură” (cf. Marcelle Lalou, *Tois aspects de la peinture bouddhique*, „Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales”, III, Bruxelles, 1935, p. 256). De fapt, o *maṇḍala* reprezintă o întreagă serie de cercuri, concentrice sau nu, înscrise într-un pătrat; în această diagramă, desenată pe pământ cu ajutorul unor fire colorate sau cu făină de orez colorată, își găsesc loc diferitele divinități ale panteonului tantric. Astfel, *maṇḍala* reprezintă o *imago mundi* și, în același timp, un panteon simbolic. Inițierea constă, între altele, în pătrunderea neofitului în diferite zone și în accesul său la diferite niveluri ale *maṇḍalei*. Acest rit de pătrundere poate fi considerat drept echivalentul ritului bine cunoscut al mersului (*pradakṣiṇā*) în jurul unui templu sau în jurul unui monument sacru (*stūpa*), circumambulație care oferă neofitului acces la niveluri din ce în ce mai înalte. Se știe că un *pradakṣiṇā* în jurul unui templu (cel din Barabudur, de exemplu) are valoarea unei adevărate ascensiuni extatice a credinciosului către „pământurile pure”, terasa superioară a templului simbolizând tocmai regiunea, transcendentă, spațiul paradisiac, „plan”. Pe de altă parte, inserția neofitului într-o *maṇḍala* poate fi omologată inițierii prin pătrundere într-un labirint; de altfel, anumite *maṇḍala* au un caracter clar labirintic. Nu este aici locul să analizăm simbolismul labirintului. Este sigur însă că, din cele mai vechi timpuri, funcția lui a fost dublă: pe de o parte, el simboliza lumea de dincolo, și oricine pătrundea în ea, prin inițiere, realiza efectiv un *descensus ad inferos* (ritualul oricărei inițieri constă tocmai în această „moarte” urmată de „înviere”); pe de altă parte, el reprezenta un „sistem de apărare”, atât spirituală (împotriva spiritelor rele, a forțelor haosului), cât și materială (împotriva dușmanilor). O cetate care, precum un templu, institua un

„Centru al Lumii” era apărată prin labirinturi și ziduri împotriva forțelor maligne, a spiritelor deșertului”, care încercau să reducă „formele” la starea de amorfism din care ele proveneau. Prin urmare, funcția de *maṇḍala* poate fi considerată cel puțin dublă, la fel ca și cea a labirintului. Pe de o parte, inserția într-o *maṇḍala* desenată pe pământ are valoarea unui ritual de inițiere, pe de altă parte, *maṇḍala* îl „apără” pe neofit de orice forță exterioară nocivă și îl ajută, în același timp, să se concentreze, să-și găsească propriul „centru”.

Într-adevăr, pe lângă o *maṇḍala* exterioară, tantrismul cunoaște și o *maṇḍala* mentală (adică o construcție interiorizată) tot atât de valabilă ca și prima. Meditația care își ia drept subiect o asemenea *maṇḍala* (mentală) are valoarea unui ritual concret. În acest caz, *maṇḍala* joacă rolul de „suport” al meditației; de fapt, yoginul care pătrunde mental în interiorul mandalei realizează astfel un act de concentrare și, în același timp, de „apărare” împotriva distragerilor și a ispitelor (acestea fiind echivalentul psihologic al „adversarilor” sau al „spiritelor rele” de care apără, în plan fizico-magic, labirinturile). Într-o *maṇḍala* — fizică ori mentală — yoginul se simte hotărât, concentrat invulnerabil. *Maṇḍala* „concentrează”; ea apără împotriva risipirii, a distragerii.

Dacă ținem seama de această funcție a *maṇḍalei*, înțelegem de ce anumiți bolnavi ai doctorului Jung, care nu văzuseră în viața lor o *maṇḍala* și care nu citiseră nimic pe această temă, au desenat și chiar au „dansat” figuri labirintice, care semănau în mod surprinzător cu ideogramele orientale (*maṇḍala*, *paṭa*, *yantra*). Asemenea figuri geometrice îi ajutau să se „concentreze” și, în același timp, îi „apărau” împotriva invaziei forțelor subconștientului, forțe care, rupând echilibrul psiho-mental, au declanșat stările lor patologice. Faptul că o asemenea invenție — pe care nimic nu o provocase — de figuri labirintice și florale avea, de obicei, drept consecință ameliorarea stării bolnavului este o dovadă că aceste figuri reușeau să-l facă să se „concentreze”, adică să reîntre în echilibrul stărilor psiho-mentale anarhice. După cum labirintul apără împotriva „spiritelor”

și a „adversarilor”, după cum *maṇḍala* îl ferește pe yogin de „distragere”, făcându-l invulnerabil la *stimuli* externi, tot așa se întâmplă cu *paṭa* și *maṇḍala*, pe care bolnavii doctorului Jung le descoperă instinctiv: ele îi ajută să frâneze forțele subconștientului care, altfel, ar amenința să-i invadeze, îi ajută să se concentreze, să se regăsească. În toate aceste cazuri, avem de-a face cu aceleași funcții și cu același simbolism: simbolismul „Centrului”, pe care îl regăsim în nenumărate mitologii, ritualuri și tradiții.

Fără îndoială, scopul suprem urmărit de Yoga, ca și de tantrism, este reintegrarea finală, abolirea dualității obiect-subiect. Or, după cum am văzut, pentru ca această reintegrare să se realizeze, este absolut necesar ca, în prealabil, să se treacă printr-o etapă de „cosmicizare” și de „concentrare”. Libertatea nu poate fi dobândită decât printr-o extraordinară disciplină. Așadar, patogeniile reprezintă stări simiești, degradate; „haosul” psiho-mental nu poate fi comparat cu „unificările” progresive care stau la baza tehnicilor Yoga și care se dobândesc printr-o surprinzătoare stăpânire a vieții psiho-mentale. Faptul că un bolnav psihic se simte mai bine după ce a desenat și a contemplat o *maṇḍala* dovedește cel mult că asemenea figuri geometrice exercită o influență binefăcătoare și stimulantă asupra psihicului său. În nici un caz însă ea nu dovedește că ar exista o echivalență oarecare între stările mentale patologice și cele pe care le declanșează tehnicile yogice.

Majoritatea tratatelor tantrice se referă neîncetat la Yoga, o descriu, o explică, prezintă „puterile miraculoase” (*siddhi*) care pot fi dobândite prin practicile respective etc. Uneori (de exemplu, *Guliyasamāja tantra*, pp. 162 și urm.) este folosită chiar și terminologia din *Yoga-Sūtra*. Totuși, interesul tantrismului nu constă în încorporarea unei Yoga clasice, ci mai degrabă în aplicarea tehnicii yogice în vederea atingerii scopurilor ei, și anume: dobândirea mântuirii și, în același timp, a puterilor (*siddhi*), cucerirea libertății (*mukti*) și, totodată, a eternei tinereți și a nemuririi; pe scurt, dobândirea condiției de Buddha și de „om-zeu”. Într-un anume sens, tantrismul reprezintă extinderea maximă a conceptului

de „eliberat în viață” (*jīvanmukta*), pe care îl cunoștea și Yoga clasică. Ca și „eliberatul în viață”, tantricul, orice ar face, nu mai poate fi „aservit, robit”. El a realizat condiția paradoxală a coincidenței contrariilor, în el coincid Buddha și omul, nimicul și totul.

Într-adevăr, textele tantrice vorbesc întotdeauna despre o paradoxală depășire a dualității, despre o „stază”, în care subiectul coincide cu obiectul, yoginul cu întregul Univers. Ceea ce numim aici *mukti*, eliberare, este tocmai suprema unificare a realului, care se obține prin Yoga. „El (yoginul) este zeita, el este zeul; el discipolul, el preceptorul; el meditația, el care meditează și obiectul meditat”, afirmă *Akulavīṇatantra* (A., pp. 24–25, ed. P.C. Bagchi, *Kaulajñānanirṇaya and some minor texts*, Calcutta, 1934, p. 86). În timpul acestei „staze” (*sahaja*), Universul, omul, divinitatea și cunoașterea fuzionează și ajung să alcătuiască o Unitate. Sau, așa cum spune *Kaulajñānanirṇaya*, II, 6–7, „Çakti („forță”, Zeita) se topește în Shiva (divinitatea manifestată, zeu, formă), Shiva în *kriyā* (acțiunea, manifestarea), *kriyā* în *jñāna* (cunoașterea) prin *icchā* (voința). Cât despre *icchā-çakti*, ea se topește în Shiva însuși (ed. Bagchi, p. 2). Paradoxul yogin realizează astfel o *reintegrare a întregului Univers fizic și mental în modalitatea primordială a Ființei*, așa cum era ca înainte de fragmentarea Realului, ca urmare a actului creator, în obiecte și subiecte. Nu numai că yoginul abolește el însuși, în ceea ce-l privește, dualitatea obiect-subiect, ci, în plus, el reface, în plan macro-cosmic, unitatea primordială.

Toate aceste *coincidentiae oppositorum* care abundă în buddhismul târziu — coincidența a Vidului cu Nirvāṇa, a lui Buddha cu omul păcătos, a unui obiect sau simbol cu întregul Univers — sunt tot atâtea modalități diferite ale unci și aceleiași dorințe, dorința de a *se reintegra în unitate*. Descoperind în spatele fiecărei existențe vidul (*çūnya*), filosofia mahayanică dezvăluie totodată și instrumentul care îi va permite să convertească existența (*saṃsāra*) în *nirvāṇa*, și una și cealaltă fiind în egală măsură lipsite de realitate ontologică. Numai după ce a generat știința (care cunoaște) identitatea dintre Saṃsāra și Nirvāṇa, numai atunci și

numai din această cauză Saṃsāra devine Nirvāṇa (*Mahāyāna-saṃgraha*, IX, 3, de Asaṅga; dat fiind că originalul sanskrit s-a pierdut, nu mai dispunem decât de versiuni chinezești și tibetane, publicate și traduse de E. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule*, Louvain, 1938–1939, t. II, p. 265). Ecuația saṃsāra–nirvāṇa nu este însă decât una dintre formulele elaborate de spiritul indian, în dorința lui de a atinge unitatea. Vom întâlni formele similare și în alte planuri, în afară de cel metafizic: în fiziologia mistică, de exemplu, și în erotica mistică.

5. TANTRISM ȘI HAṬHAYOGA

Dat fiind că tehnica yogină a devenit un bun comun pentru întreaga Indie, este ușor de înțeles adopția în bloc a exercițiilor sale specifice (*āsana*, *prāṇāyāma* etc.) de către tantrism. Desigur, procesul se verifică și în sens invers; cel puțin o categorie a practicilor yogine suferă o puternică influență tantrică. Haṭhayoga, de exemplu, poate fi considerată o sinteză de Yoga și de Tantra. Căci, fiziologia mistică, nuanțată uneori de o tentă erotică, își află maxima dezvoltare în Haṭhayoga; și tot în Haṭhayoga practica yogină se dezvoltă ca un instrument în stare să cucerească absoluta stăpânire asupra trupului, a aceluiași trup pe care tantrismul îl redescoperă și îl revalorizează. Desigur, nu totul este tantric în Haṭhayoga, în sensul că nu totul este atât de recent. Elogiul trupului sănătos și puternic, interesul pentru o fiziologie omologabilă Cosmosului, și, implicit, sanctificată, este cel puțin pre-upanishadic, dacă nu cumva pre-vedic. Haṭhayoga reînvine concepția arhaică despre corpul omenesc, care poate fi divinizat. Pesimismul și ascetismul upanishadic și post-upanishadic sunt abolite. Trupul nu mai este „izvorul durerilor”, ci instrumentul cel mai sigur și mai desăvârșit de care dispune omul pentru a „cuceri moartea”. Și pentru că eliberarea poate fi obținută încă din timpul acestei vieți, trupul trebuie păstrat cât mai mult timp posibil, și în perfectă stare,

tocmai pentru a facilita meditația (cf. *Gheraṇḍa-Saṃhitā*, I, 8). Funcția numeroaselor „purificări” interne și externe, a curăților complicate, dar eficiente, a multiplelor poziții corporale, a exercițiilor respiratorii etc. este în primul rând de a asigura sănătatea, bunăstarea, forța. Desigur, nu trebuie să confundăm Haṭhayoga cu o simplă tehnică profană, de gimnastică, deoarece temeiurile ei sunt profund ancorate în fiziologie, iar adevăratele rezultate sunt obținute exclusiv printr-o „fiziologie mistică”. Chiar și noțiunile elementare de sănătate, de forță, de bunăstare trebuie înțelese în sensul lor sacru. Forța propovăduită de Haṭhayoga nu este aceea a unui atlet, ci forța unui magician, a unui „om-zeu”.

Haṭhayoga redescoperă valoarea concretă a corpului și a vieții omenesci, și se străduiește să obțină „mântuirea” în felul ei, pornind chiar de la acest corp, a cărui fiziologie este transformată în fiziologie mistică. Tocmai interesul pentru realitățile vitale și ambiția de a experimenta direct pe corpul viu dovedesc asemănarea ei cu tantrismul, ca și influența pe care o exercită asupra ei reforma tantrică. Mai mult decât celelalte varietăți de Yoga, Haṭhayoga răspundea exigențelor spiritualității indiene, însetate de concret și de experiență. Succesul istoric obținut de mișcarea tantrică antrenează succesul, adică validarea și popularizarea tehnicilor hathayogine. Nu este inutil să adăugăm că acest succes avea valoarea unei restaurații parțiale a unei moșteniri pre-upanishadice și chiar pre-ariene. „Magicianul” arian sau ne-arian care experimenta, de secole, în felul său asiatic și „primitiv”, sacral câștigă, pe această cale, și dreptul de a pătrunde în hinduism.

Apariția istorică a Haṭhayoga este legată de numele unui ascet celebru, Gorakhnath, fondator al sectei Kanphāṭa, care ar fi și autorul unui tratat Haṭhayoga, astăzi pierdut, și al lucrării *Gorakhaṣṭaka*. *Este posibil ca acest „sfânt”, sau vreunul dintre succesorii săi, să fi sintetizat într-un manual practicile fiziologice yogine — de mult timp cunoscute în India și devenite și mai populare în epoca evului mediu —, dându-le o nuanță tantrică. Tot ceea ce știm despre Gorakhnath este alterat de legende; însă faptul că el este*

întotdeauna menționat pe listele celor optzeci și patru de „magicieni” (*siddha*) ne lasă să presupunem că personajul istoric ce se ascunde sub acest nume avea o legătură cu școala tantrică Vajrayāna. De altfel, anumite texte hathayogine se referă tocmai la practicile erotice promovate cu atâta emfază de Vajrayāna (asupra literaturii hathayogine, vezi nota F de la sfârșitul volumului).

Cum era de prevăzut, tratatele hathayogine acordă cea mai mare atenție preliminarilor fiziologice (purificări, poziții corporale) și rezultatelor magice ale acestor practici. Se afirmă, de exemplu, că *prāṇāyāma* distruge toate păcatele; și, mai mult, sunt oferite practicantului cele optzeci și patru de *siddhi*, „puterile magice” bine cunoscute (*Shiva-Saṃhitā*, III, 51, 52; III, 22–26; *Gheraṇḍa-Saṃhitā*, V, 1–2 etc.). Sunt dezvăluite însă și câteva semne exterioare care marchează diferitele etape ale ritmului respirator. Astfel, de exemplu, corpul celui care practică *prāṇāyāma* „miroase frumos” (*Shiva-Saṃhitā*, III, 29); durata somnului, excrețiile și urina scad (III, 43); în timpul primei etape din *prāṇāyāma*, corpul yoginului începe să transpire (III, 40); în timpul celei de-a doua etape, începe să tremure; în timpul celei de-a treia, „începe să sară ca o broască; iar în timpul celei de-a patra, el se înalță în aer” (IV, 41).

Sunt notate cu o oarecare precizie cele șase clase de „purificări”, cu sub-categoriile lor („curățire internă”, „curățire a dinților” etc.), și se precizează cu grijă rolul acestora în menținerea sănătății (unele sunt eficiente pentru a preveni bolile de stomac, altele pentru ficat etc., cf. *Gheraṇḍa-Saṃhitā*, I, pp. 15 și urm.). Este recomandată întotdeauna dieta (*Hathayoga-pradīpikā*, I, 58, 59, 62; *Shiva-Saṃhitā*, V, 17 etc.), și se recomandă evitarea călătoriilor, a băilor de dimineață, a posturilor exagerate, ca și evitarea prezenței oamenilor răi și a femeilor (*Hathayoga-pradīpikā*, I, 62, 66 etc.). Dar este propovăduită îndocescbi atotputernicia practicii, *abhyāsa* (de exemplu, *Shiva-Saṃhitā*, III, 9–10).

La o lectură atentă a textelor hathayogine, ne dăm însă seama că această fiziologie și această practică nu constituie decât preliminarile

metodei. Desigur, cunoașterea și stăpânirea trupului sunt necesare, întrucât trupul este singurul instrument eficient pentru dobândirea mântuirii. (De altfel, astăzi, această stăpânire este *reală*: hathayoginul își controlează trupul într-un grad care nouă ni se pare improbabil, stăpânindu-și, după voie, sistemul vegetativ, de exemplu etc.) Adevărata Haṭhayoga implică însă o cunoaștere și o experiență a „fiziologiei mistice”, adică un control al „venelor”, al „arterelor”, al „centrilor” și al „nervilor” neidentificabili anatomic, și care alcătuiesc un „corp mistic”, care se suprapune corpului fizic. Practicile tantrice și hathayogine au drept scop tocmai fortificarea acestor organe oculte, „trezirea” centrilor mistici (*cakra*) în vederea „trezirii” misterioasei *kundalīnī* (cf. *Gheraṇḍa-Saṃhitā*, III, 51), scop final al tehnicii tantrice și hathayogine. S-a încercat de mai multe ori să se localizeze, anatomic, aceste „vene” și acești „centri”⁸. Walter, de exemplu, consideră că în Haṭhayoga *nāḍī* înseamnă „vene”; el identifică *iḍā* și *piṅgalā* cu carotida (*laeva et dextra*), iar *brāhmarandihra* cu *sutura frontalis* (cf. *Svātmārāṇa's Haṭhayoga-pradīpikā*, pp. IV, VI și IX). Pentru *cakra* și pentru *kanda*, el nu găsește nici o localizare anatomică, și le consideră niște creații arbitrare, fantastice, ale yoginilor. Identifierea „centrilor” (*cakra*) cu plexul a devenit totuși curentă; *mūlādhāra cakra* ar fi plexul sacru; *svādhīsthāna*, plexul prostatic; *maṇipūra*, plexul epigastric; *anāhata*, plexul faringian; *aiṇā cakra*, plexul toracic (vezi și R. Roessel, *Die psychologischen Grundlagen der Yoga-praxis*, Stuttgart, 1928, pp. 39 și urm.).

Chiar dacă aceste cunoștințe anatomice ale indienilor sunt destul de profunde și de coerente⁹, nu credem că identificările sunt întotdeauna justificate. Chiar dacă „organele” fiziologiei mistice indiene pot fi localizate în organe identificabile anatomic, ele au o structură și o funcție autonome, deoarece răspund unor experiențe transfiziologice și au fost descoperite și descrise din cauza acestor experiențe în afara oricărei preocupări obiective. Yoginii făceau experimente asupra unui corp care, în urma mortificărilor și a disciplinelor speciale cărora le fusese supus în prealabil, era

deja un „corp mistic”, pregătit să devină un macrantrop sau un „om-zeu”. Cea mai mare parte a „venelor” și a „centrilor” sunt „stări yogine”, adică identificabili exclusiv printr-o experimentare de ordin mistic. Viul interes pe care îl manifestă Haṭhayoga pentru concret poate fi explicat prin speranța că trupul omenesc se va putea transforma într-un corp divin și că divinizarea se va produce chiar în carne. Însă acest concret din Haṭhayoga se referă la experiențe mistice concrete, el nu se reduce niciodată strict la fiziologie. În paralel cu anatomia, fiziologia și medicina științifică, India a cunoscut o anatomie și o fiziologie yogine, descoperite în urma experiențelor mistice, și nu prin observație ori prin experiență obiectivă. „Venele” și „centrii” despre care vorbesc textele tantrice și hathayogine sunt o descoperire a asceților, *rishi*, a yoginilor: pe scurt, sunt o descoperire ce a devenit posibilă datorită experimentărilor întreprinse de „oameni-zei”, care lucrau pe un alt „corp” decât cel al unui profan. „Fiziologia mistică” s-a născut într-un mediu de asceți și de contemplativi și s-a transmis pe cale orală, în cercuri închise, unde acești „centri” și aceste „vene” puteau fi verificate printr-o experiență orientată.

Desigur, aceste experiențe yogine au fost de timpuriu interpretate prin teoriile cosmologice tradiționale. „Omul-zeu” creat de tehnicile yogine era formulat și validat în termeni cosmologici, vedici sau pre-vedici. Teandria tantrică și hathayogină nu era decât o nouă variantă a macrantropiei vedice. Punctul de plecare al tuturor acestor formule era, bineînțeles, transformarea corpului omenesc într-un microcosmos — teorie și practică arhaice, pe care le regăsim aproape pretutindeni și care sunt elaborate încă din epocile vedice. „Sufleurile” au fost multă vreme identificate cu vânturile cosmice (cf. *Atharva Veda*, XI, 4, 15), cu punctele cardinale (*Chândagya Upanishad*, III, 13, 1–5). Acrul „țese” Universul (*Bṛhadāranyaka Upanishad*, III, 7, 2), iar suflul, respirația îl „țese” pe om (*Atharva Veda*, X, 2, 13). Coloana vertebrală este identificată cu muntele Meru și cu Axis Mundi¹⁰. Este motivul pentru care, în simbolismul buddhist, Buddha nu-și putea întoarce capul, ci era obligat să

se întoarce cu întreg corpul. „așa cum fac elefanții; coloana lui vertebrală era fixă, aidoma Axei Universului. Sacrificiul vedic pregătește omologarea mistică a corpului omenesc cu elementele sacrificiale și, implicit, a corpului cu Cosmosul. Atunci când sacrificiul „se interiorizează”, corpul devine un microcosmos” (cf., de exemplu, *Vaikhānasaśmārtasūtra*, II, 18; *Le Yoga*, pp. 143 și urm.).

Experimentarea hathayogină și tantrică folosește această cosmo-fiziologie arhaică, și ea de origine „magică”, drept punct de sprijin (în ultimă instanță, formula stereotipă a „magicienilor” și a „maestrilor sacrificiului”, a „oamenilor-zei”). Punct de sprijin, dar și expresii inteligibile validate de o tradiție milenară. Toate aceste formule cosmo-fiziologice și toate aceste scheme teoretice erau precedate însă de experimentare, adică de teandrie, de sanctificare a omului prin practicile yogine. Astfel, condiția fiziologică și psihologică a omului profan era depășită, dacă nu cumva chiar abolită; activitățile senzoriale se dilatau până la proporții halucinante, ca urmare a nenumăratelor identificări de organe și de funcții fiziologice cu regiunile cosmice, cu astrele, cu zeii etc. Haṭhayoga și Tantra trans-substanțializează corpul, oferindu-i dimensiuni macrantropice și asimilându-l diferitelor „corpuri mistice” (sonore, arhitectonice, iconografice etc.). De exemplu, un tratat tantric javanez, *Saṅg hyaṅg kamahāyānikan*, asupra căruia au atras atenția Stutterheim și P. Mus (cf. *Barabudur*, I, pp. 66 și urm.) identifică fiecare element somatic al corpului omenesc cu o literă a alfabetului și cu o piesă a momentului arhitectonic, *stupa-prāsāda* (asimilat, la rândul lui, lui Buddha și Cosmosului). În acest exemplu, sunt suprapuse mai multe „corpuri mistice”: corpul sonor, corpul arhitectonic, cosmologic și mistico-fiziologic (întrucât omologia nu se referă la organele profane, ci la *cakra*, la „centri”). Această multiplă omologare trebuie să fie „realizată”, adică experimentată; însă, în urma experienței yogine, „corpul fizic” se „dilată”, se „cosmicizează”, se trans-substanțializează. „Venele” și „centrii” despre care vorbesc textele hathayogine și

tantrice se referă în primul rând la stări realizabile exclusiv printr-o amplificare extraordinară a „senzației corpului”.

Putem verifica din nou, în acest caz, „tendința spre concret” a tradiției ascetice indiene, tendința de a realiza meditația pornind chiar de la centrul vital (inima, sexul, creierul), dar proiectându-i pe aceștia în planuri cosmice, trans-substanțializându-i, convertindu-i în *cakra*, și „trezind” energia ocultă care se află concentrată în ei. Această tendință către concret își află dezvoltarea deplină în erotica mistică. „Trezirea” lui *Kuṇḍalinī* echivalează cu o „ruptură de nivel”, comparabilă cu *samādhi* yogină. Iar *Kuṇḍalinī* se „trezește” și cu ajutorul numeroaselor tehnici meditative, dar și printr-o uniune sexuală ceremonială (*maithuna*). Textele hatha-yogine fac aluzie la câteva *mūdra* (care, aici, înseamnă sinteza unei anumite poziții ascetice, a unui anumit ritm respirator și a unei meditații), care au o funcție erotică; astfel, de exemplu, ar fi *vajroli-mūdra* și *amaroli-mūdra* (*Haṭhayoga-pradīpikā*, III, 85, 87–90). Această tehnică este, fără nici o îndoială, tantrică; scopul ei este de a folosi ca mijloc de „divinizare”, și apoi de integrare și de unificare finală, funcția eminent omenească, aceea care determină ciclul neîncetat de nașteri și de morți, funcția sexuală.

Înainte de a trece la analiza eroticii mistice, așa cum este ea prezentată în tehnicile tantrice, să amintim raporturile existente între diferitele Yoga baroce și alchimie (cf. *Le Yoga*, pp. 273–290). Europeanii care au călătorit în India au observat încă de demult că anumiți yogini se ocupă de alchimie, fie pentru a-și prelungi viața dincolo de limitele obișnuite („ei ajung până la 150 și chiar 200 de ani”, afirmă Marco Polo) și să-și fortifice trupul (cf. *Voyages de François Bernier*, Amsterdam, 1723, t. II, p. 130), fie pentru a obține aur. Aceleași observații au fost făcute și de autorii musulmani. În acest sens, Al Biruni scrie: „Ei (adică indienii) au o știință asemănătoare alchimiei și care le este specifică. Ei o numesc *rasāyana*. Este o artă care se limitează la anumite operații și droguri și la anumite medicamente compuse, din care majoritatea sunt de origine vegetală. Principiile lor redau sănătatea celor care erau

bolnavi fără speranță și redau tinerețea celor bătrâni... Și de ce nu? N-am arătat noi, bazându-ne pe autoritatea lui Patañjali, că una dintre metodele care conduc la eliberare este *rasāyana*?” (ed. C. Sachau, *Albiruni's India*, vol. I, pp. 188–189).

S-a presupus că alchimia a pătruns în India o dată cu islamismul. Întâlnim însă Tante alchimice și în regiunile în care islamismul a avut o slabă difuziune, în Nepal și în regiunile tamililor. (cf. *Le Yoga*, p. 258). În plus, referințele alchimice din canonul buddhist sunt o dovadă că această tehnică era cunoscută în India cu mult înainte de islamism. *Avatamsaka Sūtra* (în jurul anului 350 înainte de Hristos) afirmă: „Există un suc numit Hataka. Un *liang* din această soluție poate transforma mii de *liang* de bronz în aur pur”. Iar un alt text, *Mahāprajñāparamitopadeśa* (tradus în chineză de Kumārajīva, în 402–405) este și mai precis: „Prin droguri și incantații se poate schimba bronzul în aur... Prin forță spirituală, un om poate transforma argila sau piatra în aur” (cf. A. Waley, *References to alchemy in buddhist Scriptures*, „Bull. Oriental School of London”, 1932, vol. VI, pp. 1102–1103).

Cu toate acestea, tantrismul a asigurat legătura și mai strânsă dintre alchimie și practicile yogine și magice. Știm că numeroși *siddha* au fost, într-un fel sau altul, alchimiști; Karnari obține elixirul vieții prin urină și poate transforma arama în argint, iar argintul în aur; Carpari cunoaște substanța cu ajutorul căreia se obține aurul, și lista de *siddha* alchimiști poate continua încă (cf. *Le Yoga*, p. 278). Textele tantrice se referă și ele la alchimie (*rasāyana*), ca la o a cincea *siddhi* (de exemplu, cf. *Sādhana-māla*, iar tratatele alchimice menționează „puterile” yogine (de exemplu, puterea de a zbura — în aer —, citată de *Rasārṇava*, cf. P.C. Ray, *A History of Indian Chemistry*, vol. I, ed. a II-a, Calcutta, 1903, p. 76 din Introducere). Chimia minerală era cunoscută în India cu mult înaintea tantrismului, totuși, nu aceste rudimente științifice i-au interesat pe tantrici, ci „mistica” alchimică, valoarea cosmologică a metalelor, virtuțile soteriologice ale operațiilor alchimice. Prin căutarea elixirului vieții, alchimia se apropia și de mistică,

dar și de toate celelalte tehnici spirituale indiene destinate dobândirii nemuririi; cu atât mai mult se apropia ea de tantrism și de Haṭhayoga, care căutau mijloacele practice pentru a transmuta corpul omenesc într-un corp divin. Alchimia se apropia de mistică și prin căutarea aurului pur; căci, după cum, pornind de la metale „inferioare” și impecate, se obține elementul superior, „divin”, care este aurul, tot așa, tehnicile mistice încearcă să extragă din sufletul robit și întunecat sufletul pur, liber, divin.

Din capitolul lucrării *Sarva-darṣana-saṃgraha* de Madhava, dedicat acelei *raseṣvara-darṣana*, adică, literal, „științei mercurului”, reiese clar că alchimia indiană — sau, cel puțin, o mare parte din această alchimie — nu a fost o știință empirică, o prechimie. După acest *darṣana*, eliberarea depinde de „stabilitatea corpului omenesc”, și, din acest motiv, mercurul, care poate fortifica și prelungi viața, devine și el un mijloc de eliberare. Un text citat din *Sarva-darṣana-saṃgraha* afirmă că „eliberarea este rezultatul cunoașterii, cunoașterea este rezultatul studiului, iar studiul nu îi este accesibil decât aceleia care are un corp sănătos”. Ascetul care aspiră la eliberare chiar din timpul acestei vieți, spune Madhava, trebuie să-și facă, mai întâi, un „corp glorios”, cu ajutorul mercurului, deoarece acesta este obținut prin uniunea dintre Hara și Gauri, adică este o sinteză teo-cosmică. „Sistemul mercurial nu trebuie să fie considerat un simplu elogiu al metalului, pentru că el este un mijloc imediat de a atinge cel mai înalt țel, eliberarea, conservând în același timp trupul.” Iar tratatul alchimic *Rasa-siddhanta* citat de Madhava în lucrarea sa *Sarva-darṣana-saṃgraha* afirmă deopotrivă: „O, gânditorule, eliberarea sufletului vital (*jīva*) este expusă în sistemul mercurial!” (cf. *Sarva-darṣana-saṃgraha*, ediția Anandāsharma Series, ed. a II-a, pp. 48–53).

Aceste texte sunt destul de clare; operațiile alchimice *rasāyana* se raportează la o tehnică spirituală și nu la experiențe de laborator. Pe de o parte, ele urmăresc purificarea și eliberarea „sufletului”, pe de alta, transmutația corpului. Procesele fizico-chimice ale *rasāyana* nu sunt decât un vehicul sau un „suport concret” al ascezei.

Pe măsură ce se realizează *rasāyana*, sufletul se purifică și se „divinizează”. În loc să experimenteze asceza direct asupra trupului și să obțină „purificarea” printr-o tehnică fiziologică și meta-psihologică, alchimistul experimentează aceste operații asupra metalelor; prin „purificarea” acestora, „sufletul” este cel care se purifică, de fapt. După cum metalele — „impure”, dat fiind că sunt „compuse” — se regenerează prin operații alchimice, tot așa, viața mentală (dinamică și „compusă”) este purificată prin asceză, care asigură absoluta autonomie a spiritului, eliberarea.

Astfel, alchimia poate fi considerată și o asceză practică asupra metalelor, și apoi interiorizată; și o proiecție a psihismului în operațiile alchimice, urmată de o interiorizare a acestor operații. În acest sens, se poate vorbi despre o echivalență între alchimie, pe de o parte, tehnicile tantrice și haṭhayogine, pe de alta. Deoarece nu numai că Haṭhayoga și alchimia au, în paralel, același țel de edificare a unui „corp glorios”, ci și pentru că toate aceste tehnici presupun o serie întregă de proiecții, de interiorizări și de omologări, care permit diferitelor niveluri ale realului să se convertească unele într-altele (și cf. *Forgerons et alchimistes*, 1956, pp. 130–143).

6. EROTICA MISTICĂ

Maithuna nu este o invenție a tantrismului. Uniunea sexuală ceremonială era cunoscută încă din epocile vedice. Tantrismul transformă însă acest ritual arhaic¹¹ într-o tehnică mistică, și se conformează, astfel, orizontului ei spiritual și scopurilor ei soteriologice. Cultul vedic tolera uneori uniunea erotică; astfel, de exemplu, un *brahmacārin* (tânăr brahman celibatar) și o *pūṃcālī* (prostituată) practică *maithuna* în interiorul altarului (*Taitirīya saṃhitā*, VI, 5, 9, 4; *Apastamba Āraṇyaka Sūtra*, XXI, 17, 18 etc.). În marele sacrificiu al calului, *aśvamedha*, soția sacrificatorului, *mahisī*, trebuie să experimenteze *cohabitation* cu animalul sacrificat; la sfârșitul ceremonialului, cele patru soții sunt cedate celor

patru preoți (referințe în P.-F. Dumont, *L'Açvamedha*, Paris, 1929, pp. 260 și 261). În toate aceste cazuri, însă, avem de-a face cu un ritual de magie erotică — prin care se asigură fecunditatea universală — și nu cu un ceremonial de fiziologie mistică. Este adevărat că, încă din cele mai vechi timpuri, *maithuna* a fost omologată diferitelor zone cosmice și diferitelor valori rituale, și că, astfel, a deschis calea valențelor pe care i le va conferi mai târziu tantrismul. Astfel, *Çatapatha Brāhmaṇa* (XI, 6, 2, 10) identifică *maithuna* și sacrificiul *agnihotra*; *Aitareya Brāhmaṇa* (II, 5, 3) identifică *maithuna* cu cele două *pada* ale unui vers *anustubh*, iar *Aitareya Aranyaka* (II, 3, 7, 3) actualizează, în *maithuna*, nenumărate valori cosmologice. Asemenea omologări și identificări erau însă impuse chiar de sistemul de corespondențe și de analogii, pe care se sprijină întregul simbolism al Brahmanelor. Ele consideră uniunea sexuală drept un ceremonial, nu numai în cazurile în care se referă, explicit, la *maithuna* rituală. *Brhadāranyaka Upanishad* (VI, 4) descrie uniunea sexelor ca pe un ritual care trebuie săvârșit cu aceeași exactitate ca și un sacrificiu vedic. Deoarece — nu trebuie să uităm — femeia însăși a fost transfigurată în prealabil, ca urmare a identificării sale fie cu un element cosmic (pământul), fie cu ritualul vedic. „Eu sunt Cerul, tu ești Pământul”; în acești termeni se adresează soțul soției (*Brhadāranyaka Upanishad*, VI, 4, 20). Femeia are „drept altar bazinul, părul drept gazon, pielea drept teasc pentru soma” (*ibid.*, VI, 4, 3; cf. *Rig Veda*, X, 184, 1). Și textele buddhiste menționează *maithuna* (în pali, *methuna*; cf. *methuno dhammo*, Kathāvathu, XXIII, 1–2), iar Buddha se referă la anumiți asceți care consideră că senzualitatea este o modalitate de a ajunge la Nirvāṇa (cf. de exemplu, *Brahmajāla Sutta*, *Digha*, I, pp. 36 și urm.). Probabil că este vorba despre vechi rituri orgiastice, extra-brahmanice și — poate — pre-ariene, păstrate multă vreme, de altfel, în cadrul anumitor secte specializate în ceremoniile „mâinii stângi”. Dar, și trebuie să o repetăm, cele mai multe ceremonii aveau ca scop

fecunditatea universală (urme ale orgiilor colective), sau nu erau decât rituri de magie erotică.

Dimpotrivă, în tantrism, *maithuna* devine un exercițiu yogin. Rolul său este, în primul rând, să ritmeze respirația și să faciliteze concentrarea. Prin urmare, ea este un substitut al *prāṇāyāmei* și al *dhāraṇei*, sau, mai degrabă, „suportul” acestora. Experiența erotică însăși este investită cu valori trans-senzoriale; prin *maithuna* se realizează fie o stare de beatitudine și de autonomie omologată cu Nirvāṇa (în tantrismul buddhist), fie o conștiință divină (în tantrismul schivait), sau chiar aceea stare inexprimabilă, Înnăscutul (*sahaja*) despre care vorbește Dohākosa. Cu toate acestea, este greu să precizăm toate raporturile pe care le întreține *maithuna* cu Yoga propriu-zisă, pentru că majoritatea textelor care au o legătură cu ceremonialul erotic sunt scrise într-un „limbaj intențional” (*sandhābhāshā*), limbaj secret, obscur, cu dublu sens, în care o stare de conștiință este exprimată printr-un termen erotic, iar terminologia fiziologică este bogată în valențe cosmologice (cf. *Le Yoga*, pp. 249 și urm., 399). În acest argou tantric, orice fapt erotic poate exprima o etapă a meditației; după cum, prin intermediul aceluiași argou, orice simbol, orice „stare de sfîntenie” poate dobândi un sens erotic. Ne aflăm, aici, într-un univers de analogii, de omologii, un univers al dublului sens. Deoarece un text tantric poate fi citit în mai multe feluri: în sens liturgic, tantric, yogin etc. Comentatorii pun accentul pe sensul yogin și pe cel tantric. Cel dintâi se raportează la tehnicile meditative; să traduci un text în acest sens înseamnă să descifrezi diferitele etape ale meditației la care se referă textul. Sensul tantric este erotic; orice meditație, ca de altfel orice simbol, interpretate în acest sens, își dezvăluie echivalențele erotice. Desigur, în *sandhābhāshā*, sensurile sunt atât de neclare, încât nu se poate niciodată preciza dacă *maithuna* este un act real, sau numai o alegorie. Există totuși motive să credem că de multe ori *maithuna* era un act real, întrucât ceremonialul tantric necesită un act concret pentru a-l putea trans-substanțializa.

„Interiorizarea” și dramaturgia interioară, fantastică, își găsească punctul de plecare într-un „suport” obiectiv.

În limbajul tantric, mai multe cuvinte-cliseu din buddhismul mahayanic se îmbogățesc, dobândind un sens erotic. Astfel, de exemplu, „lotusul” (*padma*) este interpretat ca fiind *bhaga* (matrice). Trăsnetul, săgeata de fulger (*vajra*) înseamnă *linga* (*membrum virile*). Buddha (*vajrasattva*) se odihnește în misterioasa *bhaga* a Bhagaratiștilor (La Vallée-Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux*, Bruxelles, 1898, p. 134). În anumite școli tantrice însă, polivalența semantică atinge proporții până atunci necunoscute. Același termen capătă valori erotice, fiziologice, yogice și metafizice. N. Shahidullah (*Les Chants mystiques de Kāṇha et de Dohā-Koṣa*, Paris, 1948, pp. 8–10) reconstituie o parte din acest lexic ciudat, identificând uneori până la cinci sensuri echivalente pentru un singur termen.

Să citim rezumatul pe care, conform acestor texte tantrice târzii, îl face el pentru diferitele semnificații ale termenului *maithuna*: „Suprema și cea mai înaltă fericire (*paramamahāsukha*) este suprimarea gândirii, așa încât gândirea să fie ca și ne-gândirea, în starea de Înnăscut. Pentru ca acest țel să fie atins, este necesar ca respirația să fie suprimată. Atunci când respirația și gândirea sunt suprimate, în identitatea juisării (*samarasa*), se ajunge la *paramamahāsukha*, adevărata neantizare. Această bucurie a neantizării eului poate fi resimțită în *maithuna*¹², în starea identității juisării, când *çukra* și *rajas* rămân nemișcate. Pentru a resimți bucuria stării de Înnăscut, trebuie ca trupul, vorbirea și gândirea să se unifice” (Shahidullah, p. 15).

Așadar, *maithuna* este necesară ritmării respirației, suprimării gândirii și opririi emisiei seminale (*çukra* imobilă). Atunci este obținută o stare de autonomie totală, o suspensie paradoxală între real și ireal, mai presus de moarte și de viață. Beatitudinea erotică este folosită ca o „experiență imediată”, în vederea obținerii acestei concentrări integrale, care a fost dintotdeauna scopul yoginilor. Aici, voluptatea joacă rolul unui vehicul, deoarece prin ea este

obținută tensiunea maximă care face posibilă suprimarea conștiinței normale și instaurarea unei stări nirvanice. Dar tensiunea sexuală nu se consumă, emisia este oprită¹³ printr-un puternic joc al imaginației și prin anumite acte fiziologice. Această „oprire de semen” generează o stare trans-organică, paradoxală, prin care yoginul crede că poate experimenta realitatea ultimă și că își poate încorpora o conștiință divină. Cu condiția expresă însă ca emisia să nu se producă: *bodhicittam notsrijet* (*Guṇavratānirdeṣa*, citat în *Subhashitasamgraha*, ed. Bendall, p. 44). În caz contrar, ne amintesc textele, credinciosul cade pradă tristei legi karmice, ca orice desfrânat (cf. *Dohākoṣa* de Kāṇha, strofa 14 și *Haṭha-yoga-pradīpikā*, III, 88).

Prin urmare, funcția *maithunei* este destul de clară, deși aplicarea ei variază în diferitele școli tantrice; pe de o parte, ea înseamnă ritmarea respirației și suspendarea ei (ca este, așadar, un substitut pentru *prāṇāyāmā*), pe de altă parte, transformarea uniunii erotice într-un ceremonial. Din acest moment, uniunea sexuală nu mai este un act biologic instinctiv, ci un ritual prin care *cuplul omenesc devine un dublu divin*. „Pregătit pentru săvârșirea ritului (*maithuna*), prin meditație și prin ceremoniile care îl fac posibil și fructuos, sub numele de Bhāgavatī oarecare, el o consideră pe *yoginī*, însoțitoarea și amanta sa, drept substitutul și esența însăși a Tărâ unic izvor de bucurie și de pace. Amanta este sinteza întregii naturi feminine, ea este mama, sora, soția, fiica; în glasul ei, care cere iubirea, oficiantul recunoaște vocea lui Bhāgavatī, care îi imploră pe Vajradhara și pe Vajrasattva. Aceasta este calea spre mântuire, Bodhi, pentru școlile *tantrika*, *çaiwa* și *bouddha* (La Vallée-Poussin, *Études et matériaux*, p. 139). De altfel, femeia aleasă pentru *maithuna* nu este întotdeauna femeia obișnuită, comună, din orgii. *Pañcakrama* prezintă un ritual tradițional: „Mudră, soția yoginului, aleasă în conformitate cu regulile stabilite, oferită și consacrată de către guru, trebuie să fie tânără, frumoasă și învățată: împreună cu ea, discipolul va săvârși ceremonialul, respectând cu strictețe *çikṣā*, căci, dacă nu există mântuire posibilă fără

iubire (*strīvyatirekena*), totuși uniunea trupească nu este suficientă pentru a dobândi mântuirea. Practicarea acelor Pāramitā, scopul *kriyā*, nu trebuie să fie separată de aceasta: „*sādhaka* trebuie să o iubească pe *mudrā*, conform riturilor: *nātikāmayet strīyam*” (La Vallée-Poussin, *op. cit.*, p. 141).

Maithuna îi trans-substanțializează pe protagoniști, îi transformă în zei, mai precis îi face să coincidă cu modalitățile ultime ale ființei. Deorece, în concepția tantrică, o femeie goală este omologată lui *prakṛiti* (Natura), iar *yoginī* este manifestarea însăși a lui *śakti* („putere”) teocosmică. Ritualul nu abolește numai spațiul profan (în special trans-substanțializându-i pe parteneri în figuri antropocozmice), ci, ca orice ritual adevărat, abolește și timpul profan, timpul care curge, pentru că *maithuna* se realizează în timpul mitic, *ab initio*, adică în „clipa” trans-temporală în care are loc Creația. Toate ritualurile îi proiectează pe practicanți în această „clipă” aurorală, pentru că un ritual este întotdeauna repetarea unui gest divin, anistoric, săvârșit *in illo tempore*, care coincide, deci, cu gestul arhetipal, cu Creația¹⁴. Reținerea respirației, reîntoarcerea semenului sunt formule fiziologice ale acestui paradox temporal, care este suspendarea duratei, regresiunea într-un timp mitic, static. Fără să se îndepărteze de tradiția rituală universală (care înseamnă coincidența dintre ființă și neființă, dintre timp și eternitate etc.), tantrismul aduce această „noutate” care constă în experimentarea trans-substanțializării corpului omenesc, cu ajutorul actului însuși, care simbolizează, pentru orice tip de ascetism, starea însăși a păcatului și a morții, adică actul sexual. Textele tantrice repetă adesea acest adagiu: prin aceleași acte care pe anumiți oameni îi fac să ardă în Infern, timp de milioane de ani, yoginul își obține mântuirea veșnică (cf., de exemplu, *Jñānāsiddhi* de Indrabhūti, ed. B. Bhattacharyya, p. 32, Ćloka, 15; *Cittaviṣuddhiprakaraṇa* de Aryadeva, citată de *Subhāṣita Saṃgraha*, ed. Bendall, p. 38 etc.; cf. *Le Yoga*, pp. 262, 400).

Aceasta este o atitudine bine cunoscută a transtrismului; inițial este dincolo de bine și de rău: orice ar face, nimeni nu-l murdărește. De altfel, această concepție este pan-indiană și arhaică: „orice

păcat ar părea să comită, acela care cunoaște astfel devorază totul și este pur, curat, ferit de bătrânețe, nemuritor” (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, V, 14, 8). Inițierea — de orice tip — are drept consecință eliberarea omului de sub legea binelui și a răului.

Există o abundentă literatură tantrică referitoare la practicile „à la chinoise” (*cīnācāra*), la simbolismul diferitelor *mudrā*, la apoteoza mistică a femeii (cf. *Le Yoga*, pp. 262 și urm.). Uneori, putem identifica în această literatură influențe extra-indiene, ale populațiilor aborigene sau marginale convertite la buddhism, în special ale populațiilor hemalayene. Erotica yogină continuă însă să rămână o dimensiune specifică a spiritualității indiene, și toate marile curente mistice ale evului mediu, fie ele vishnuiste, shivaite ori cripto-buddhiste, se referă la acest „vehicul”, la această „cale”, care este ceremonialul erotic. Să menționăm, în încheierea acestei sumare expuneri, tehnicile școlii mistice Sahajiyā¹⁵, sinteză târzie de tantism și vishnuism, în care erotica rituală și yogină este amplificată până la proporții uimitoare. Sahajiyā cultivă îndeosebi elementul devoțional și feminin, pe care îl preia din mistica vishnuistă. Ea acordă o mare importanță tuturor formelor de „iubire” (*prema*), iar ritualul *maithuna* apare ca o încununare a unei îndelungate și dificile ucenicii ascetice. Neofitul trebuie să-și stăpânească perfect simțurile și, în acest scop, el trebuie să se apropie în etape de „femeia credincioasă” (*nāṭikā*), și, printr-o dramaturgie iconografică interiorizată, să o transforme pe aceasta în zeiță. În acest scop, în primele patru luni el trebuie să o slujească aidoma unui servitor, să doarmă în aceeași cameră cu ea, apoi, la picioarele sale. În timpul celor patru luni care urmează, continuând să o slujească, așa cum făcuse și înainte, el doarme în același pat cu ea, în partea stângă. Vreme de alte patru luni, va dormi în partea dreaptă, apoi vor dormi îmbrățișați etc. Toate aceste preliminarii urmăresc „autonomizarea” voluptății — considerată unica experiență omenească ce poate realiza beatitudinea nirvanică — și stăpânirea simțurilor, adică oprirea emisiei seminale.

În *Nāṣikā-Sādhana-Tika* („Comentarii asupra disciplinei spirituale în apropierea femeii”), ceremonialul este descris în toate detaliile lui. El are opt părți, prima fiind *sādhana*, concentrarea mistică obținută cu ajutorul formulelor liturgice; urmează *smaraṇa* („amintirea, penetrarea în conștiință”), *āropa* („atribuirea altor calități obiectului”), în care, prin ceremonial, sunt oferite flori *nāṣikā* (care începe să se transforme în zeiță); *manana* („a-și aminti de frumusețea femeii atunci când ea este absentă”), care constituie deja o interiorizare a ritualului. În cea de-a cincea etapă, *dhyāna* („meditația mistică”), femeia se așază în stânga credinciosului și este îmbrățișată „așa încât spiritul să fie inspirat”¹⁶. În *pūjā* („cultul” propriu-zis) este adorat locul în care se află așezată *nāṣikā*, i se aduc ofrande, iar femeia este îmbăiată așa cum este îmbăiată statuia unei zeițe. În tot acest timp, practicantul repetă în minte niște formule. Concentrarea atinge punctul maxim atunci când el o poartă în brațe pe *nāṣikā* și o așază pe pat, repetând formula: *Hling kling kandarpa svāhā*. Unirea are loc între doi „zei”. Jocul erotic se realizează într-un plan trans-fiziologic, dat fiind că el nu ia niciodată sfârșit. Pe durata *maithuna*, yoginul și *nāṣikā* sa întrupează o „condiție divină”, nu numai în sensul că ei experimentează beatitudinea, dar chiar pot contempla direct realitatea ultimă. Starea paradoxală obținută prin *bodhicittam notsrjet* are valoarea unei „rupturi de nivel”, adică a unei stări de *samādhi*, de necondiționat și de impermeabilitate nirvanică.

Nici un hiat nu separă *samādhi* de la Patañjali și extazul yogino-erotic al școlii Sahajiyā. Prin amândouă aceste „căi” polare se obține, cu un egal succes, trancendența reală a condiției umane. Erotica și asceza conduc deopotrivă la una și aceeași stare: necondiționatul, eliberatul în viață, omul-zeu.

NOTE

¹ Iată, de altfel, cum este explicat textul de către comentator: yoginul trebuie să se întrebe: „Ce au la bază aceste expirații și inspirații? Ele au la bază materia; iar materia înseamnă corpul material; iar corpul material înseamnă cele patru elemente etc.” (Warren, *Buddhism in translations*, ed. a VIII-a, 1922, Harvard Oriental Series, p. 355, nota 1). Așadar, este vorba despre o meditație asupra instrumentului respirator care pornește de la înțelegerea analitică a corpului omenesc; pretext care lasă să se înțeleagă natura compozită, „dureroasă” și trecătoare a corpului. Această „înțelegere” susține și justifică meditația, pentru că ea dezvăluie ascetului fragilitatea vieții și îl obligă să persevereze pe calea mântuirii.

² După *Digha-Nikāya*, cele cinci *nivaraṇa* sunt senzualitatea, răutatea, lenea spiritului și a trupului, agitația spiritului și a trupului, îndoiala. Listele diferă. A se compara cu cele „cinci păcate” din *Mahābhārata*, XII, 241, 3 și urm.).

³ Deși este o „experiență” asemănătoare celei din *Yoga-Sūtra*, *samādhi* din textele buddhiste nu are același rol ca în manualul lui Patañjali. *Samādhi* pare să fie o stare preliminară a anumitor etape superioare ale căii Nirvāṇa. Buddhagosha (*Atta Sālini*, 118) precizează că *samādhi* este identică cu *cittass’ekaggatā*, „concentrare a conștiinței”, „fixare a fluxului mental într-un singur punct”. Pentru istoricul termenului *samādhi*, în buddhism, cf. *Le Yoga*, pp. 386–387 și *Abhidarmakośa*, VIII, p. 183.

⁴ Din punct de vedere fiziologic, cea de-a patra *jhāna* se caracterizează prin oprirea respirației, *assāsa passāsa-nirodha* (Oltramare, p. 364, nota).

⁵ Nirvāṇa provine de la rădăcina *va*, „a sufla/a (ră)sufla”. Termenul desemnează, mai exact, o stare în care suflul, respirația încetează să se mai agite: probabil că noțiunea a fost preluată din teoria somnului profund, așa cum este ea prezentată în Upanishade” (J. Przyluski și E. Lamotte, *Bouddhisme et Upanishad*, „Bulletin de l’École française d’Extrême Orient”, t. 32, 1932, p. 154). În somnul profund, era experimentată o „stare absolută”, perfect autonomă, căreia nu-i lipsea, pentru a fi stare de beatitudine, decât conștiința de sine. Însă yoginii încearcă prin *prāṇāyāma* să lege într-un ansamblu cele patru „stări” de conștiință și să „pătrundă”, păstrându-și totodată luciditatea, în „starea cataleptică”.

⁶ Disciplina ritmului respirator „a fost considerată de către Preafericitul nostru scopul principal al meditației”, scrie comentatorul cingalez (*op. cit.*, p. 67).

⁷ „Culorile” și „luminile” joacă un rol semnificativ în anumite experiențe meditative tantrice (cf., de exemplu, *Guhyaśaunāya Tantra* și *Kaulajñānamīmāṃsā*).

⁸ Între alții, doctorul militar Basu, în lucrarea sa *Hindu System of Medicine* (studiu publicat în „Guy's Hospital Gazette”, 1889, reprodus parțial în introducerea la *Shivasamhitā*, Allahabad). Printre ultimii care a încercat o interpretare în termeni strict medicali a anatomiei și fiziologiei tantrice a fost dr. V. Rele, *The mysterious Kundalini* (Bombay, 1929).

⁹ Despre medicina indiană, cf. Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. II, și studiile dr. J. Filliozat despre medicina budhistă; cf. P. Demiéville, art. *Byo*, în *Hobogirin*, III, 225–265.

¹⁰ Antropocosmosul se realizează prin meditația yogină. Iată cum trebuie să se procedeze: „Imaginează-ți că partea centrală (coloana vertebrală) a corpului tău ar fi muntele Meru, că cele patru membre principale ar fi cele patru continente, că cele patru membre inferioare ar fi subcontinentele, capul ar fi lumile unor *deva*, cei doi ochi ar fi Soarele și Luna etc.” (Evans-Wentz, *Le Yoga tibétain*, trad. fr., p. 327).

¹¹ Ritual dispărut, de altfel, încă din epoca apariției unui text precum *Çāṅkhāyana Āraṇyaka Sūtra*, care precizează (XVII, 6, 2) că „acesta este un obicei vechi, dispărut” (*trad. etad purāṇam utsannam na karyam*).

¹² În limba mistică folosită de Dohākoṣa, ne este permis să explicăm *maithuna*, uniune între „lotus” și „trăsnet, săgeata de fulger”, ca realizare a stării de vacuitate („*joudre*”, trăsnet, săgeată de fulger) în plexul nervilor cerebrali („lotus”). Avem, de asemenea, dreptul să înțelegem termenul de „tânără fată” ca vacuitate. În *cāryā* (Bouddha Gāna), *nairāṇa* (în *apabhramsa nairāṇa*), starea de non-ego, sau *gānya*, „vacuitate”, este descris ca o tânără din casta inferioară, sau ca o curtezană (Shahidullah, *op. cit.*). Este bine cunoscut rolul pe care îl joacă în „orgiile” tantrice (*cakra*, „roata” tantrică) tinerele din castele inferioare și curtezanele. Cu cât femeia este mai depravată, cu atât ea este mai potrivită pentru rit. Doṃbī (spălătoreasă înseamnă, totodată, în limbajul secret, *nairāṇa*) este favorita tuturor autorilor tantrici (cf. Cāryās de Kāṇha, Shahidullah, pp. 111 și urm.) „O, doṃbī! tu ai murdărit totul!... Unii spun că ești urâtă. Însă cei înțelepți te țin la pieptul lor. O, doṃbī! Nimic nu e mai descompus decât tine” (*ibid.*, p. 120, nota). Despre adevăratul rol pe care îl joacă tinerele din castele inferioare în tantrism și despre semnificația socială a acestuia, cf. *Le Yoga*, pp. 259 și urm., 401 și urm.).

¹³ Și taoismul cunoaște tehnici similare, chiar mai brute, mai șocante (cf. H. Maspero, *Les procédés de „nourrir le principe vital” dans la religion taoïste ancienne*, „Journal Asiatique”, iulie–septembrie 1937, pp. 383 și urm. Scopul acestora nu era însă obținerea unei stări nirvanice, paradoxale, ci economisirea „principiului vital” și prelungirea tinereții și a vieții. Uneori, asemenea ritualuri erotice taoiste luau proporțiile unei adevărate orgii colective (Maspero, *ibid.*, pp. 402 și urm.): reminiscențe, probabil, ale unor străvechi

sărbători calendaristice. Orizontul spiritual specific maithunei este însă cu totul diferit de cel al orgiilor arhaice, al căror singur scop era acela de a asigura fecunditatea universală.

¹⁴ Nu este aici cazul să insistăm asupra problemei „repetării” și a „reintegrării”, așa cum apare ea în mecanismul ritului. Cf. lucrările noastre, *Traité d'histoire de religions* (ediție nouă, 1974, pp. 326 și urm.).

¹⁵ Cf. Manindra Mohan Bose, *An introduction to the study of the Post-Cāitaniya Sahajiyā Cult* („Journal of the Department of Letters”, Universitatea Calcutta, vol. 16, 1927, pp. 1–162) și *Post Cāitaniya Sahajiyā Cult* (Calcutta, 1930). Vezi și *Le Yoga*, pp. 264 și urm., 402).

¹⁶ Femeia nu trebuie să fie atinsă pentru satisfacerea unei plăceri trupesti, ci în vederea desăvârșirii spiritului”, precizează Ānandabhairava (citată de Bose, *Post-Cāitaniya Sahajiyā Cult*, pp. 77–78).

Capitolul V CONCLUZII

1. ORIGINILE TEHNICILOR YOGA

Din primele două capitole se desprinde cu destulă claritate un fapt: este vorba despre polivalența practicilor Yoga. Ele pot fi întâlnite pretutindeni, fie în forma lor „clasică”, adică sistematică, fie în forma lor „populară”, atât în tehnicile meditative buddhiste cele mai absconse, cât și în devoțiunea populară vishnuită; atât în tantrism cât și în legendele născute în jurul „magicienilor” (*siddha*), în fiziologia mistică sau în iconografie; atât în asceza cea mai excesivă, cât și în ceremonialele erotice etc. Nu există nici o singură mare creație a spiritualității indiene în care să nu poată fi descoperită o influență, o corespondență sau o omologare yogină. Yoga se dovedește a fi astfel o dimensiune specifică a spiritualității indiene. Toate căile soterologice recurg la ajutorul său; și, dat fiind că în India aproape totul este ori devine o cale în vederea dobândirii mântuirii, Yoga intervine pretutindeni, într-una din nenumăratele sale forme.

Acestei uimitoare polivalențe îi corespunde în mod necesar o structură pan-indiană. Într-adevăr, practicile yogine sunt folosite de toate populațiile din India și din Ceylon, până în Himalaya. Yoginii, *saddhu* și „fachirii” sunt cunoscuți pretutindeni, respectați și temuți deopotrivă, căci nicăieri ambivalența sacrului nu este mai bine marcată ca în India; or, dacă Yoga creează „sfinți”, ea creează totodată și „vrăjitori”. Acești oameni sacri, care provin toți dintr-o formă sau alta de Yoga, au jucat, de altfel, un rol foarte

CONCLUZII

important în unificarea spirituală a Indiei. Ei sunt cei care, prin peregrinările lor în toată peninsula, ca și în jurul *ashram*-urilor ori a locurilor sacre, au contribuit în cea mai mare măsură la „hinduizarea” experienței religioase a populațiilor indigene. Spre deosebire de teologi, ei nu au fost preocupați să identifice divinitățile locale cu zeii brahmanismului; ei au reușit, însă, să valideze, în fața acestui brahmanism, viața religioasă populară, modul ei arhaic de cult, devoțiunea ei mistică și nevoia ei de experiență concretă.

Principiu de unitate spirituală indiană, Yoga a fost totodată cel mai sigur instrument de cucerire spirituală, agentul cel mai fertil în acțiunea de expansiune a hinduismului și a buddhismului. Tehnică eminentă asiatică, Yoga a putut fi asimilată în toate zonele asiatice în care a fost răspândită de misionarii indieni. Yogini și *saddhu*, buddhiști și shivaiți au realizat o adevărată indianizare a peninsulei și a Indochinei. Acești călugări pot fi întâlniți în Champa, ca și în Java și în Cambodgia. Pretutindeni, ei au vulgarizat metodele yogine, fie ele buddhiste ori shivaite, metode care se asemănau atât de bine totuși, încât, uneori, se puteau confunda. Tehnicile de fiziologie și de meditație yogină au fost asimilate în totalitate de călugării din Tibet, din Mongolia și din China, și au trecut apoi în mănăstirile Zen din Japonia. Pretutindeni unde a pătruns spiritualitatea indiană — în forma ei shivaită ori buddhistă — au pătruns deopotrivă și tehnicile yogine. Nu e deloc nesigur că unele dintre aceste tehnici vor fi fost cunoscute, prin intermediul misionarilor indieni, până și în Egiptul alexandrin (cf. *Le Yoga*, p. 418).

Urișa popularitate de care s-au bucurat practicile yogine în interiorul Indiei, ca și succesul lor în afara granițelor peninsulei, confirmă caracterul pan-asiatic, autohton, al acestei tehnici. În mare parte, Yoga se dovedește a fi o creație a solului indian, adică a populațiilor care se aflau acolo înainte de sosirea indo-arienilor. Dispunem de mai multe indicii în acest sens. În primul rând, absența aluziilor precise la practicile yogine la indo-iranieni și în Vede; apoi, caracterul popular și pan-indian al acestor practici, simbioza lor cu forme locale de devoțiune și de experiență mistică;

în fine, relațiile probabile pe care le-au întreținut cu civilizațiile proto-istorice indiene, și în special cu civilizația Mohenjo-Daro.

Este adevărat că *Patañjala-yoga* poartă amprenta gândirii indo-ariene și că este vehiculată prin noțiuni legate organic de structura limbii sanskrite. După cum am văzut, însă, această Yoga clasică este numai una din multiplele forme de Yoga; ea nu este, în nici un caz, nici cea dintâi și nici cea mai răspândită. Este un *darșana*, un „sistem de filosofie”, și, ca atare, mai cunoscut printre specialiști, dat fiind că era citat și comentat din abundență. Este deopotrivă adevărat că cel puțin o parte dintre tehnicile yogine (în primul rând asceza și *prāṇāyāma*) au fost acceptate de brahmanism și, într-un anume sens, chiar „vedizate”. Astfel, asceza a fost omologată lui *tapas*, sacrificiului vedic; reținerea respirației (*prāṇāyāma*) a fost considerată un „sacrificiu interior”. Dar tocmai această omologare, adică validare în raport cu brahmanismul, trădează originea ne-brahmanică a acestor practici. Atitudinea față de tehnica Yoga a fost aceeași cu atitudinea față de Shiva, Durgă și nenumăratele divinități și culte indigene, care au fost toate acceptate și integrate, în cele din urmă, în hinduism: ea a fost convertită într-o valoare brahmanică. La fel ca toate celelalte religii indo-ariene, Vedele au și ele „oameni-sfinți”; importanța acestor „oameni-sfinți” era însă modestă, iar rolul lor destul de estompat în viața religioasă ortodoxă. Dimpotrivă, textele post-vedice se referă mai ales la yogini, *rishi* și *sanmyasi*. Ar fi desigur o imprudență ca, pornind de aici, să conchidem o origine târzie a „magicienilor” și a „oamenilor-sfinți”. Textele nu încep să țină seama de aceștia decât atunci când ei devin supărători, fie din cauza numărului, fie din cauza succesului lor; atunci când ei sunt mai bine cunoscuți, combătuți și, într-un fel sau altul, „converțiți”.

În ceea ce privește caracterul popular, autohton, al tehnicilor yogine (considerate a fi mijlocul cel mai direct de experimentare a sacrului), rolul activ al acestor tehnici în toate „revoluțiile religioase” indiene, începând de la Upanishade și până în tantrism, este el însuși destul de tulburător. Yoga „barocă” cucerește hinduismul

în același timp și în același fel în care o fac *pūjā* și *bhakti*. Cultul popular și devoțiunea mistică reprezentau adevărata experiență religioasă a populațiilor autohtone, care resimțeau, înainte de orice altceva, nevoia unei experiențe concrete, ba chiar „fiziologice”, a sacrului. La fel ca și *pūjā* și *bhakti*, Yoga populară îi garanta practicantului inserarea în sacrul cel mai „concret”. Disprețuind în egală măsură formalismul ritual și speculația metafizică, Yoga lucra asupra corpului și a sufletului însuși, și realiza astfel sacrul (adică „omul-zeu”), sau, pornind de la existența personală a practicantului, conducea spre libertate.

De altfel, caracterul popular al anumitor practici yogine este confirmat prin simbioza acestora și a cultelor vegetației care sunt, fără îndoială, pre-ariene. Demonii feminini ai vegetației au fost numiți *yoginī* și *dākinī*, și, în cele din urmă, au fost și ei integrați în hinduism, cu ajutorul sincretismului tantric. *Abhidhānottara Tantra* oferă o descriere destul de completă a acestor *yoginī*: sunt femei albe, ca floarea de lotus, cu ochi roz, cărora le plac veșmintele albe parfumate etc. (cf. *Le Yoga*, p. 339). *Dākinī* sunt femei cu pielea de un roșu strălucitor, care miros ca lotusul, cu chipul blând, cu ochi și cu unghii roșii și cărora le place mult să-și decoreze camelele cu tablouri reprezentând flori de lotus. Aceste duhuri feminine sunt epifanii locale ale Marii Zeițe indiene, Durgă sau Kālī. Ele sunt, în orice caz, ne-ariene, foarte probabil pre-ariene. Iar faptul că o importantă categorie a acestor zeițe indigene ale vegetației se numesc *yoginī* este o dovadă că ele erau considerate, în același timp, „vrăjitoare”, „zâne” sau „zeițe”, la fel ca și acele *lāmā* atât de comune în Tantrismul buddhist, al căror nume este de origine tibetană (*lhamo*) și înseamnă „drăcoaică”. Într-adevăr, vrăjitorii sau „oamenii-sfinți” erau identificați cu spiritele sau cu demonii, și erau numiți „yogini” și „yoginī”. Evident, este vorba despre un fenomen de degradare, dar, în acest caz particular, degradarea este echivalentă cu o regresie; este destul de probabil că nu era o greșală ca yoginii și yoginī să fie identificați cu orice tip de demoni, deoarece, la origine, acești yogini erau niște „demoni”.

În dimensiunea lui majoră, hinduismul este o creație a Indiei pre-ariene; elementele sale esențiale — cultul Marii Zeițe și a fecundității, divinitățile feminine locale (*grāmadevatā*), *pūjā*, *bhakti*, „oamenii-sfinți” etc. — lipsesc din textele vedice. Dimpotrivă, găsim numeroase dintre aceste elemente la dravidieni și la populațiile Munda (kolariene), și avem motive să credem că aportul acestui substrat etnic a fost considerabil în marile sinteze indiene (cf. *Le Yoga*, pp. 343 și urm.). Căci dacă influența lingvistică a dravidienei și a kolariei asupra limbii indo-ariene a fost, în definitiv, destul de limitată (vezi *Le Yoga*, pp. 341 și urm., pp. 415 și urm.), influența lor religioasă poate fi considerată ca decisivă. Dacă ținem seama însă de descoperirile arheologice recente, avem dreptul să mergem chiar mai departe, și să căutăm originile anumitor forme religioase (absente din Vede, dar care s-au dezvoltat și au înflorit în hinduism), nu numai la dravidieni și la civilizația Munda, ci chiar în culturile proto-istorice din valea Indusului. Într-adevăr, săpăturile făcute de sir John Marshall la Mohenjo-Daro (cf. *Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation*, Londra, 1931, 3 vol.) au scos la iveală o civilizație care poate fi situată către începutul mileniului al III-lea înainte de Hristos, și care prezenta deja un specific indian. În ceea ce privește religia civilizației de la Mohenjo-Daro, după părerea lui sir John Marshall, ea este atât de tipic indiană, încât se deosebește cu greu de hinduism (*op. cit.*, vol. I, p. VII). Regăsim în această religie cultul Marii Zeițe, ca și pe cel al unui zeu ce ar putea fi considerat un prototip al lui Shiva, alături de zoolatrică (p. 67), de cultul falusului (pp. 58 și urm.), de cultul arborilor (*op. cit.*, planșa XII, fig. 18) și al apelor (*ibid.*, p. 75), adică toate elementele care, mai târziu, vor intra în marea sinteză hinduistă. Era răspândit cu precădere cultul Zeiței-Mame; au fost descoperite nenumărate figurine, unele reprezentând zeițe aproape goale. Ultimele tipuri seamănă cu Kālī-Durgā, al căror model probabil că îl reprezentau. Nici un alt popor arian nu a înălțat o divinitate feminină la acest rang suprem pe care ea îl deținea în civilizația Mohenjo-Daro, și pe care Kālī îl deține astăzi în hinduism.

Dar cel mai important fapt pentru cercetarea noastră îl constituie descoperirea, la Mohenjo-Daro, a unui tip iconografic ce poate fi considerat drept prima reprezentare plastică a unui yogin. Aici, este reprezentat în poziția specific yogină Marele Zeu însuși, cel în care am identificat prototipul lui Shiva (pl. XII, fig. 17; descriere, I, p. 52). Alte divinități reprezentate în poziția *āsana* au fost descoperite și pe sigiliu. În fine, a fost descoperită și o statuie (vol. III, pl. XCVIII) care, după toate probabilitățile, este cea a unui yogin. Iată cum o descrie sir John Marshall: „Aparent, ea reprezintă pe cineva în poziția unui yogin, și de aceea pleoapele sunt mai mult decât pe jumătate închise, iar ochii sunt aplecați către vârful nasului... Este probabil statuia unui preot, sau mai degrabă cea a unui preot-rege, dat fiind că ea nu are coarnele la care ar fi trebuit să ne așteptăm, evident, dacă ar fi fost vorba despre reprezentarea divinității înseși. Statuia are un caracter religios sau cvasi-religios care este sugerat prin desenul specific, în formă de treflă, al robei, motiv specific, în Sumer, obiectelor de natură religioasă” (vol. I, p. 44, 54)¹.

Aceste date pot fi cu greu minimalizate, iar importanța lor este uriașă. Între civilizația proto-istorică a Indusului și hinduismul modern nu există ruptură: Marea Zeiță și zeul falic („Shiva”), cultul vegetației și al falusului, omul-sfânt în poziția *āsana*, care practică, poate, *ekāgratā*, se regăsesc, în prim-plan, atât în civilizația Indusului, cât și în hinduismul modern. De altfel, numeroase elemente culturale identificate la Harappa și la Mohenjo-Daro se regăsesc astăzi în India; astfel, de exemplu, căruța cu două roți descoperită acolo este aceeași cu cea folosită astăzi la Sindh, vapoarele, asemănătoare celor pe care le vedem astăzi pe Indus, tehnica olăritului pare identică celei pe care o putem observa astăzi în satele din Sindh, și același lucru se întâmplă cu arhitectura, cu ornamentele nărilor, cu modalitatea de aplicare a *kohl*-ului, cu pieptănul din fildes etc. (cf. Gordon Childe, *New light on the most ancient East*, Londra, 1935, pp. 210, 222 etc.). Putem intra în dezacord în ceea ce privește detaliile, dar e greu să ne îndoim de

caracterul indian al civilizației Mohenjo-Daro, oricare ar fi originile sale. Mai mult chiar, această civilizație a Indusului se dovedește a fi deja complexă și tipică, fixată, ilustrând astfel un îndelungat proces de dezvoltare (de o mie de ani, poate: cf. John Marshall, *op. cit.*, I, p. 106). De altfel, nu este exclus ca autorii civilizației Indusului — care au invadat, probabil, acest teritoriu venind dinspre nord-vest — să fi împrumutat anumite forme religioase de la o civilizație autohtonă (Mackay, *op. cit.*, p. 99). Prezența, la Mohenjo-Daro, a elementului australoid, care constituia, probabil, în acea civilizație, categoria socială inferioară, este un indiciu prețios în acest sens. Acest element supraviețuiește astăzi în triburile aborigene din sudul Indiei (Gordon Childe, p. 208). El a intrat, fără îndoială, în sinteza rasială care a dat naștere civilizației Indusului, după cum — mai târziu — va intra în sintezele hiduiste.

Putem observa astfel cu precizie continuitatea elementelor de bază ale tradiției religioase indiene până în calcolitic. Faptul că această religie a rezistat nenumăratelor invazii și că a supraviețuit ofensivei brahmanismului și a buddhismului, ea și celei a islamismului, confirmă, o dată în plus, caracterul ei indigen. Aceeași religie a absorbit, în cele din urmă, formele religioase aduse de noii stăpâni. Dar am greși dacă, din cauza popularității sale, am considera-o o religie „primitivă”. Dimpotrivă, Mohenjo-Daro ne dezvăluie o civilizație urbană de un înalt rafinament, care presupune deja o sinteză etnică și culturală specific indiană. Avem toate motivele să credem că această excepțională civilizație a fost întreruptă, dacă nu cumva nimicită, de un cataclism istoric, sau ca urmare a unei invazii, poate cea a indo-arienilor. Cu toate acestea, prăbușirea unei culturi urbane nu înseamnă pur și simplu moartea culturii, ci numai regresia ei către forme rurale, larvare, „populare”. (Acest fenomen a putut fi observat pretutindeni în Europa în timpul și după marile invazii barbare.) Astfel, dacă, începând de la cucerirea indo-ariană și până în evul mediu, întâlnim în permanență o religie „populară”, oarecum în afara ortodoxiei dominante, nu înseamnă, în mod necesar, că aceasta este

creația unei populații „barbare”, „sălbatică”, și nici chiar „primitive”. Yoga, ca și cultul Marii Zeițe și al Marelui Zeu falic, falismul și dendrolatria etc., apar pentru prima dată în India ca expresie religioasă a unei înalte civilizații urbane, cea a Indusului. Era de așteptat ca, după ce au devenit exclusiv populare, aceste formule să fi suferit, pe durata îndelungată a supraviețuirii lor, un proces de regresie și de degradare. După dezmembrarea Bisericii budhiste, această religie, odinioară dominantă în India, a cunoscut cele mai triviale forme de regresie și, în anumite regiuni, locurile de cult budhiste erau cunoscute, în limbajul curent, ca „locuri ale prostituției” (cf. *Le Yoga*, p. 337). Cu siguranță însă că aceste forme degenerate nu sunt un indiciu nici pentru abjecția adevăratului buddhism, nici pentru originea sa populară.

Atunci când vorbim despre religia populară indiană, vrem să spunem că ea era indigenă și pre-ariană, adică arhaică. Această religie a supraviețuit pretutindeni în India, tocmai pentru că era arhaică, pentru că făcea posibilă o experiență religioasă extrem de veche, pe care India a refuzat să o depășească sau să o altereze. În ceea ce privește morfologia ei, religia indo-arienilor era o religie nouă în raport cu cea a Indiei pre-ariene. Desigur, ca orice religie ea păstra destule elemente arhaice. Pe de altă parte, sacrificiul pe care îl descriu textele numite liturgice (Brahmane) împlinește, deși fulgurant și provizoriu, aceeași divizare a omului pe care o realizează și Yoga. Dar existența acestei concepții în epoca rig-vedică nu a fost încă dovedită; *dikshā* pare să fie deja o creație „hinduistă”. În orice caz, orice coincidență între religia indo-ariană și cea a substratumului local poate fi destul de bine explicată prin arhaismul care a supraviețuit, într-un fel sau altul, la triburile ariene. Aceste reminiscențe arhaice sunt numite, de obicei, „primitive”. Într-un anume sens, ele sunt „primitive”, respectiv în sensul că, în general, „primitivii” cred cu tărie în posibilitatea de a-și încorpora, concret, sacrul; în sensul că ei cred în existența „oamenilor-zei”. Totuși, credința aceasta, cu o structură arhaică, nu implică deloc o concepție religioasă naivă. Ea este pur și simplu

afirmarea plină de curaj a eternei dorințe a omului, aceea de a realiza, încă de aici, de pe pământ, transmutația ființei umane într-o ființă divină, de a obține, prin experimentare, coincidența dintre profan și sacru, dintre fragment și Întreg, Tot, dintre *esse* și *non-esse*, dintre timp și eternitate.

2. CONSIDERAȚII FINALE

Accastă metodă experimentală de realizare a „omului-zeu” care este Yoga a suferit, de-a lungul istoriei sale multimilenare, numeroase interpretări și revalorizări. Tehnică de extaz concretă la pre-arieni, ea devine, la Patañjali, calea supremă a eliberării. Dar, chiar dacă se transformă într-un *darșana*, chiar dacă își formulează dialectic „sistemul”, explicând originea Universului fizic și cauzele durerii, Yoga continuă să rămână o tehnică soteriologică. Nu există nici măcar o singură formă sau varietate de Yoga care să nu fie, mai întâi, o *practică*: afirmația este adevărată chiar și pentru Jñāna-Yoga, această așa-zisă „Yoga gnostică” (pentru că și ea presupune „purificările”). În Yoga, acțiunea, gestul sunt întotdeauna mai puternice decât vorbirea și gândirea. Adevărata tehnică yogină nu se poate învăța decât de la un maestru care o predă oral și „manual”, în același timp.

Ceea ce am numit „tendința către concret” a spiritualității indiene — tendință permanent verificată în istoria practicilor yogine — este, de fapt, amintirea și nostalgia unei epoci primordiale, în care actul, gestul era singurul instrument de cucerire a lumii și sursa primă a vieții interioare. Și din acest punct de vedere Yoga este un instrument de cucerire a lumii, deși țelul său ultim rămâne cucerirea libertății. Chiar și în forma cea mai științifică, așa cum a fost ea sistematizată și justificată filosofic, în special de Patañjali, Yoga se dovedește a fi un instrument de cucerire și de dominație a lumii. Yoginii — și Patañjali însuși o confirmă — pot domina și își pot apropria orice obiect și orice stare asupra căreia meditează.

Este adevărat că, din punctul de vedere al lui Patañjali, stăpânirea lumii prin Yoga este o ispită în plus, pe care yoginul trebuie să o domine, pentru a atinge eliberarea totală, absolută. Numeroase forme de Yoga nu disprețuiesc însă câtuși de puțin dominația reală a lumii înconjurătoare. Numeroase legende, de origini diferite, ne vorbesc despre yogini care se bucură, fără nici o rezervă, de „puterile lor miraculoase” (*siddhi*). Scopul ultim al unor tantrici este de a cucerii și de a stăpâni lumea; iar această putere poate fi dobândită prin experiență, prin *act*, și nu prin contemplație.

Am avut deja prilejul să identificăm, în istoria religioasă indiană, o dublă tradiție: pe de o parte, asceza și meditația, pe de alta, contemplarea experienței mistice; pe de o parte, „magia”, pe de alta, „religia”. De altfel, această dublă tradiție se regăsește în istoria religioasă a umanității, în ansamblul său. Nu există nici o rasă, oricât de „primitivă”, la care magia să nu coexiste cu religia. De altfel, un act (religios) de implorare se poate transforma într-un act (magic) de poruncă, și invers. Experiența forțelor sacre (spirite sau zei) atotputernice și, în permanență, protectoare poate da naștere unei experiențe magice; atunci când omul se simte puternic, apărut, invulnerabil, sentimentul propriei sale forțe dă naștere unor valori magice.

De altfel, manipularea sacrului este, prin ea însăși, o operație ambivalentă, îndeosebi în sensul că sacrul poate fi experimentat și pus în valoare, fie la nivel religios, fie la nivel magic, fără ca pentru aceasta cel care îl manipulează să aibă în mod necesar conștiința exactă a ceea ce face: un act de cult sau o operație magică. De altfel, experiența sacrului este ea însăși ambivalentă: pe de o parte, ea îi dezvăluie omului forțe și persoane care îl transcend, de care își simte dependentă întreaga ființă, care îl apără sau îl persecută, față de care el trebuie să se comporte „cu teamă și cutremurare” etc., pe de altă parte, ea îi dezvăluie că el poate atribui posibilitățile ce i se deschid pe această cale propriei sale „științe” și propriei sale priceperi.

Chiar și practicile yogine participă la această ambivalență, căci dacă Yoga îl desprinde pe om de Cosmos, dacă îl „dezleagă”, învățându-l cum să se folosească de propriile sale forțe —, Yoga îl „leagă” totodată pe om de Dumnezeu, pregătindu-l pentru o *unio mystica*. Putem urmări destul de bine conflictul dintre „magie” și „religie” chiar în interiorul practicilor yogine. De exemplu, este ușor să identificăm dominantă magică în Patañjala-yoga, și mai ușor chiar în tehnicile meditative buddhiste, și să semnalăm totodată structura mistică a Yoga vishnuite (*Bhagavad-Gītā*). Cucerirea autonomiei spirituale prin mijloace proprii decurge dintr-o atitudine magică. Magice sunt și „puterile” (*siddhi*) pe care yoginul le dobândește prin propriile aseeze, prin meditație sau prin îndemănare. Or, am văzut că anumite tradiții indiene (în primul rând Buddha) luptă necontenit împotriva tentației provocate de magie, de *siddhi*. Într-adevăr, „puterile” îl rețin pe yogin în lume, îl atrag înspre exterior, întârzie considerabil procesul eliberării. Absența sau prezența unei divinități personale (*ishṭadevata*), izvor de experiență religioasă vie, ar fi de ajuns pentru a stabili o deosebire, cel puțin în linii generale, între două categorii de Yoga. (Trebuie să adăugăm că aceasta nu se întâmplă întotdeauna, pentru că, în tantrism, de exemplu, cele două structuri coexistă; „magia”, forța ritului nu exclude „mistica”, atașamentul pentru o divinitate.) Suntem chiar ispitiți să atribuim indo-arienilor originile formelor „magice” ale Yoga (căci e de netăgăduit că mecanismul sacrificiului brahmanic trădează o puternică mentalitate magică și, totodată, că raporturile cu zeii sunt mai degrabă reci) și să păstrăm pentru indigenii pre-arieni numai forme „mistice”. Această bipartiție a sacralului — într-un sacru ce poate fi cucerit prin „magie” și un sacru ce este obținut în dar, prin „religie” — corespunde, în mare parte, unui dualism etnic; în primul rând, indo-arienii îi obligă pe zei, prin manipularea ritului, să distribuie sacralul; anarienii preferă calea mistică, *pūjā* și *bhakti* își încorporează sacralul prin rugă, prin cult și prin devoțiune.

Nu trebuie însă să interpretăm prea rigid această solidaritate între o etnie și un anumit tip de manipulare a sacralului. Deoarece, la indo-arieni, „mistica” era prezentă, într-o oarecare măsură, alături de „magie”, după cum „magia” era pe larg utilizată de anarieni. Rezistența surselor anariene la brahmanism nu se reduce la o incompatibilitate între *magie* și *mistică*, și nici la o revanșă a acesteia din urmă: ea este mai degrabă o reacție a experienței religioase împotriva formalismului, o revoltă a „spiritului viu” împotriva „literii moarte”. Ceea ce îi deosebește mai clar pe anarieni de cuceritorii lor arieni este nevoia pe care o resimțeau de a *experimenta* sacralul, de a-l pătrunde și de a-l asimila, de a stabili între ei și divinitățile lor raporturi concrete, personale, „familiare”. Această „familiaritate” nu implică nici o „idilizare” a sacralului; dimpotrivă, mai mult chiar decât nou-veniții, anarienii recunoșteau sacralul după epifaniile lui ambivalente; mamele lor erau totodată pline de grație și înfricoșătoare, zeii lor cumulați atribute contradictorii. Raporturile lor cu asemenea divinități nu puteau fi în nici un caz idilice. Însă anarienii aveau nevoie de raporturi directe și concrete cu acești zei polimorfi, înfricoșători, creatori și distrugători, care își revelau transcendenta în mod arhaic, adică manifestându-se printr-o continuă alternanță, dacă nu chiar printr-o nesfârșită contradicție. Astfel, prin „magie” ori prin „religie” populațiile autohtone doreau în primul rând posibilitatea de a *experimenta* sacralul, de a-l asimila și de a-l încorpora.

Ca și *pūjā* și *bhakti* — sau, într-un alt plan, la fel ca și Upanishadele și buddhismul primitiv — în raport cu brahmanismul, Yoga se dovedește a fi o reacție împotriva formalismului, a „literii moarte”, a ritualurilor. Pentru anumite popoare, pentru anumite clase, sau chiar pentru anumite epoci, ritualul vedic nu era numai literă moartă. Acest ritual declanșa și el o experiență religioasă, crea și el raporturi directe cu zeii. Este sigur însă că acest ritual vedic nu numai că nu mai satisfăcea necesitățile spirituale ale populațiilor pre-ariene, dar, începând din epoca upanishadică deja, el era departe de a satisface fie și numai o anumită

elită aparținând înseși comunității indo-ariene. În această luptă împotriva formalismului, Yoga a jucat un rol considerabil. Cu ajutorul tehnicilor yogine, ritualul a fost „interiorizat”, cu ajutorul lor era „animată” iconografia, și erau transmutate „imaginile” în „*états d'âme*”, iar liturgiile în „suporturi” pentru concentrare. Suntem chiar tentați să afirmăm că Yoga a exercitat pretutindeni aceeași influență și că pretutindeni ea a ajutat la interiorizarea și animarea ritualismului.

De unde îi venea această forță de a converti „litera moartă” în „spirit care însufletește”? Poate din faptul că păstrase sensul arhaic al *acțiunii* în care nu vedea un gest exterior ființei umane, care se detașa de el prin chiar realizarea gestului, ci o creație continuă a omului, creație de sine și, în același timp, creație a lumii. Anumite scheme rituale sau anumite speculații cosmologice deveniseră „literă moartă” pentru că fuseseră prea strict formulate și prea rigid exprimate, pentru că deveniseră deja „lucruri” separate de om, fosilizate. Yoga le reînsufletea, „interiorizându-le” și transformându-le în experiență vie. „Tendința către concret” și importanța acordată „acțiunii”, care caracterizează tehnicile yogine, explică totodată și efortul lor către „cosmicizarea” omului (cf. mai sus). Arhetipul „acțiunii” este Creația lumilor, cosmogonia. Într-un anume sens, yoginul repetă la nivelul propriei sale ființe transformarea haosului în Cosmos; o dată în plus, este vorba despre o interiorizare a creației cosmogonice. Înainte să se detașeze de Cosmos, el devine omolog acestuia, îl repetă și își apropiază ritmurile și armoniile lui. După cum am văzut însă, această „repetare” nu este un scop în ea însăși. „Cosmicizarea” care urmează unui haos psihomental este numai o etapă înspre eliberarea finală. Yoginul trebuie să se izoleze de materie, să se retragă din Cosmos. Această retragere are valoarea unei cuceriri, a nemuririi, pentru că lanțul existențelor nesfârșite, neconținută reînnoire pe pământ pot fi considerate o îndelungată moarte; existențele larvare, destinate durerii și efemerului, care participă în modalități variate la materia cosmică, sunt numai aspectele schimbătoare ale unci și aceleiași

condiții, care este „moartea”. La fel ca oricare altă „viață”, viața omenească este prin natura ei o stare diminuată, ea fiind dureroasă și trecătoare. Realitatea nu poate aparține decât nemuririi; ființa nu se recunoaște decât în măsura în care este nemuritoare, eternă. Astfel, yoginul care a reușit să se sustragă Cosmosului și să se retragă din neconținutul și durerosul circuit cosmic, prin chiar faptul de a-și fi abolit condiția umană, obține nemurirea, care înseamnă libertate, autonomie, beatitudine și eternitate; el s-a eliberat de moarte prin chiar moartea umanității din el.

Situația lui este paradoxală în mai multe privințe pentru că el trăiește încă o viață care este cosmică, fără ca ceva să-l lege de lume. Existența lui se continuă în virtutea ecuației karmice anterioare eliberării și ea continuă până ce ultimul germen karmic se va fi consumat. Această explicație a celor două *darșana* Sāṃkhya și Yoga nu epuizează însă sensul profund al situației paradoxale a celui eliberat. De fapt, eliberatorul a realizat mai mult decât libertatea absolută; el a realizat totodată coexistența dintre ființă și ne-ființă, dintre parte și tot, dintre efemer și etern. Această paradoxie este chiar fățiș declarată de anumite Yoga buddhiste și tantrice, atunci când vorbesc, de exemplu, despre coincidența dintre Nirvāṇa și *saṃsāra*, stare absolută în care nu mai subzistă nici o deosebire, nici o distincție între ființă și ne-ființă. O stare asemănătoare este realizată nu numai prin Patañjalya-yoga, ci și prin tantrism și erotica mistică. Cei care au dobândit această stare absolută încetează să mai fie oameni, fără ca, pentru aceasta, să devină zei; în forme inferioare, ei sunt „oameni-zei”; în forme superioare, ei sînt *jīvanmukta*, „eliberați în viață”. Înțeleasă în cea mai largă semnificație a sa, starea paradoxală de „om-zeu” este aceea de „loc geometric” al sacrului și al profanului, adică al ființei și al ne-ființei, visul dintotdeauna al umanității arhaice, „primitive” (chiar dacă acest vis se limita la o anumită „elită” religioasă, la clasa „vrăjitorilor”). Iar în acest sens, Yoga rămâne o tehnică spirituală și o cale mistică arhaică, „primitivă”, iar relațiile ei cu o

cultură proto-istorică, așa cum este cea de la Mohenjo-Daro, se dovedesc a fi comprehensibile.

Acest vis al umanității arhaice (transformarea profanului în sacru, coexistența irealului și a realului, a părții și a întregului) se regăsește pretutindeni în istoria religiilor. Orice ritual, oricât de primitiv ar fi el, presupune încorporarea sacrului în profan, într-un obiect din lumea înconjurătoare. Orice ritual implică o „ruptură de nivel”, o trecere paradoxală de la ireal la real, o transformare a profanului în sacru. De altfel, experiența însăși a sacrului face real acest paradox care este conversiunea „irealului” în „real”: întrucât sacrul devine accesibil numai datorită unei hierofanii, adică datorită faptului că se revelă într-un fragment cosmic (cerul, apele, pietrele, copacii etc.) sau topic (*acest loc* etc.). Acesta este motivul pentru care paradoxul „omului-zeu”, pe care l-am întâlnit la fiecare pas în istoria religioasă a Indiei, își pierde singularitatea, deindată ce este reconsiderat în funcție de ansamblul spiritualității arhaice.

Trebuie să ne întrebăm însă dacă în paradoxia yogină, în coincidența dintre Nirvâna și sâmsara, dintre ființă și neființă, dintre fragment și întreg (tot), nu se dezvăluie totodată și un instinct metafizic mai profund al omului arhaic; dacă această coincidență paradoxală nu este cumva echivalentă cu reintegrarea întregii realități în modalitatea sa primă, nediferențiată, în acel indistinct care precedă Creația; într-un cuvânt, dacă omul, continuând să viseze, gândindu-se la propria lui eliberare, nu ar visa, gândind și la eliberarea întregului Cosmos, printr-o reintegrare a tuturor formelor și a tuturor existențelor în Unitatea primordială. O analiză utilă a acestei probleme ar depăși limitele prezentului eseu. Să amintim totuși că regăsim adeseori în istoria religiilor această sete de reintegrare și că ea nu este decât expresia nevoii primordiale a omului de a se regenera, de a „aboli istoria”, de a reinstaura starea auroală. Astfel, ceremoniile care aveau loc la începutul Noului An erau, de fapt, o repetare a Creației. Lumea se naștea din nou, în fiecare an. Simbolic, însemna că „istoria” era periodic abolită, păcatele șterse, anulate, iar societatea întreagă, la fel ca și Natura,

regenerate, și totul datorită faptului de a retrăi *in illo tempore*, „în acea vreme”, în acel timp primordial. De altfel, toate ceremoniile de regenerare — colectivă sau individuală — sunt tot atâtea decalcuri simbolice ale cosmogoniei. Concepția care stă la baza lor este lesne de înțeles: nimic nu se poate regenera atât timp cât nu *se va naște din nou*, adică atât timp cât nu va coincide, magic, cu momentul începutului prin excelență, respectiv momentul Creației lumilor. *Timpul*, „istoria” sunt întotdeauna abolite de ritual. Deoarece stă în natura ritualului nu numai să repete un ritual exemplar săvârșit *in illo tempore*, ci și să se producă (în concepția celui care îl săvârșește) în același moment mitic, ca și ritualul-arhetip.

Această abolire a timpului „istoriei” (obținută prin ceremoniile Noului An, regenerarea colectivă etc.) trădează nevoia de reintegrare în modalitatea auroală a Ființei, modalitate înțeleasă fie ca o stare paradisiacă, virginală, anistorică a Ființei, fie chiar ca starea ce precede Creația, stare în care Ființa constituia încă o unitate fără fisură. Faptul că miturile de suspendare, de abolire a timpului au continuat să se multiplice în forme noi până în zilele noastre este o dovadă că această dorință de reintegrare în momentul mitic, aureoral corespunde unei profunde nevoi spirituale. Toate concepțiile, până la speculațiile helenice și până la profețiile iudaice au fost obsedate de „eterna reîntoarcere” și de „restabilirea timpului primordial”. Or, „eterna reîntoarcere” înseamnă și paradoxala abolire a devenirii, și deci a timpului. S-a descifrat în acest mit setea de a fi a omului, orarea pe care i-o inspiră devenirea: într-adevăr, dacă timpul revine la nesfârșit pe unde a trecut deja, atunci el nu mai „devine”, la drept vorbind; dimpotrivă, el rămâne pe loc, este static, pe scurt: el *este* (el este *ființă*, nu mai este *devenire*).

În aceste ultime aspecte pe care le poate lua mitul reintegrării descifrăm deopotrivă dorința de a re-naște, de a re-începe, dorința de regenerare. Omul tradițional se salvează de „trecutul” său, anulându-l. Pentru că tot ceea ce a fost odată nu poate fi acum decât rău, epuizat, steril: toată viața trecută este suferință, extenuare, eșec. Iată de ce omul se eliberează periodic de această „istorie”,

suspendând timpul și reîntorcându-se „în acel timp”, *in illo tempore*, care este timpul originilor.

Miturile reintegrării sunt nenumărate. În lumina lor, putem înțelege paradoxul Yoga (reintegrare a tuturor formelor în Unitatea primordială). Într-adevăr, dacă în aspectul ei magic (dobândire de „puteri miraculoase”, *siddhi*) putem identifica dorința de a cuceri Lumea, de a stăpâni realul, nu e mai puțin adevărat că aspectul său „mistic” (*samādhi*, „ruptura de nivel”, trecerea de la *a cunoaște la a fi*, de la *Cunoaștere la Ființă*) ne îndrituiește pe deplin să recunoaștem, în setea de repaus a întregii Creații, setea obscură a omului și a vieții de a se reintegra în nediferențiat, de a fuziona în indistinct, de a se odihni în nemișcare. În acest sens, tehnica Yoga poate fi considerată o „fosilă vie”, o modalitate a spiritualității arhaice, modalitate care supraviețuiește astăzi în societățile „civilizate” numai sub forma miturilor și a formelor teologice, iar la „primitivi”, în diferite forme degradate. Conceptul de „fosile vii” a fost folosit cu mult succes în anumite ramuri ale biologiei, de exemplu, în speologie. Cercetările profesorului Racoviță, publicate în colecția „Biospeologia” a Universității din Cluj, au demonstrat că troglobiții care populează astăzi grotile aparțin unei faune de mult timp depășită. „Ei sunt adevărate fosile vii și, foarte adesea, reprezintă stadii foarte vechi ale istoriei vieții: ere terțiare și chiar secundare.” Așadar, grotile conservă o faună arhaică, foarte importantă, dacă vrem să înțelegem grupele zoomorfe primitive *care nu sunt fosilizabile*. În acest sens, putem vorbi de anumite modalități arhaice ale spiritualității, care și-au prelungit viața până în zilele noastre (cel puțin, în anumite civilizații), așa cum sunt „fosilele vii”: cu atât mai interesante pentru cunoașterea spiritului omenesc, cu cât ele nu lasă „urme” documentare (ele nu sunt, am zice noi, „fosilizabile”).

E de la sine înțeles că, privită în istoria sa multimilenară și în marea ei complexitate morfologică, nu putem vedea în Yoga o simplă „fosilă vie” a unei spiritualități arhaice de multă vreme depășită. Nenumărate probe demonstrează că, dacă nu s-a reînnoit,

Yoga s-a îmbogățit, cel puțin, neîncetat, că roadele ei se pot vedea în diferite planuri, că s-a adaptat „istoriei” Indiei, și că a contribuit chiar la crearea acestei „istorii”. Am îndrăznit totuși să o comparăm cu „fosilele vii” studiate de speologie, pentru că în tehnica Yoga s-au păstrat anumite experiențe, nostalgii și strădanii ale umanității arhaice. Incorporarea fiziologică a sacrului, dobândirea condiției de „om-zeu”, realizarea paradoxalei coincidențe dintre Buddha și sârșsara, mântuirea întregului Cosmos, adică eliberarea sa, odihna, pacea (consecință imediată a eliberării yoginului) — toate acestea (și alte idei centrale, pe care le-am analizat în această carte) pot fi considerate tot atâtea modalități ale spiritualității arhaice.

NOTE

¹ Ernest Mackay, *La civilisation de l'Indus* (trad. fr., Paris, 1936), p. 68, este mai circumspect: „Este însă posibil să nu fie vorba despre așa ceva, întrucât un model de ochi foarte asemănător a fost remarcat la foarte vechi figurine de argilă provenind din Kish și din Ur”.

NOTE

NOTA A: EDIȚII ȘI TRADUCERI ALE TEXTELOR SĀMĀKHYA ȘI YOGA

Cel mai vechi tratat este *Sāmkhya-Kārikā* și aparține lui Içvara Krishna; data nu este stabilită cu certitudine, dar în nici un caz ea nu poate fi ulterioară secolului al V-lea, întrucât călugărul buddhist Paramārtha a tradus acest text în chineză, în secolul al VI-lea. Radhakrishnan (*Indian Philosophy*, vol. II, pp. 254–255) consideră că *Sāmkhya-Kārikā* a fost redactat în jurul anului 200 după Hristos, în timp ce Belvalkar (*Mātharavṛtti*, p. 168, „Annals of the Bhandarkar Institute”, vol. V, pp. 133–168, Poona, 1924) înclină să creadă că redactarea ar trebui fixată în secolul I sau al II-lea după Hristos. Oricare ar fi data exactă, este sigur că Içvara Krishna nu este cel dintâi autor de tratate Sāmkhya. *Kārikā* 70 afirmă că înțeleptul Kapila, legendarul întemeietor al sistemului, i-a dezvăluit doctrina Sāmkhya lui Amṛi, iar acesta, la rândul lui, i-a transmis-o lui Pāṇcaçikha. Içvara Krishna a aflat-o de la Pāṇcaçikha. Există numeroși indianaști care nu neagă istoricitatea lui Kapila, punct de vedere care nu este chiar imposibil de susținut. Se presupune că Asuri, cel de-al doilea maestru al filosofiei Sāmkhya a trăit în jurul anului 600 înainte de Hristos, iar Pāṇcaçikha, în secolul I înainte de Hristos.

În orice caz, este sigur că mai multe tratate Sāmkhya, scrise cu mult timp înainte de cele ale lui Içvara Krishna, expun o doctrină oarecum diferită de sistemul clasic. Au existat probabil mai multe „școli” Sāmkhya; ele se deosebeau prin concepția fiecăreia despre spirit, prin gradul lor de ateism etc. Regăsim tradiția unei pluralități de școli Sāmkhya chiar și la comentatorii târzii. Cf. E.H. Johnson, *Early Sāmkhya* (Londra, 1937).

Cea mai bună ediție de *Sāmkhya-Kārikā* îi aparține lui Suryanarayana Sastri, *The Sāmkhya Kārikā of Içvara Kṛṣṇa* (Universitatea din Madras,

NOTE

1930). Există și numeroase traduceri: Colebrooke, Londra, 1837; Davies, Londra, 1881; Garbe, Leipzig, 1891; Sinha, Allahabad, 1915; Pensa, Torino, 1960. Bibliografie critică, M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 361–364. Vezi și Anne-Marie Esnoul, *Les strophes de Sāmkhya avec le commentaire de Gauḍapāda* (Paris, 1969).

Primul comentariu al *Sāmkhya-Kārikā* este *Jayamangalā*, atribuit lui Çankara, dar care nu prezintă un interes filosofic prea mare. Data acestuia este nesigură, dar, în orice caz, anterioară comentariului lui Vāchaspatimiçra, ediția Haradatta Sarma, Calcutta, Oriental Series, nr. 19 (Calcutta, 1926). Deși unul dintre cele mai controversate tratate, *Sāmkhya-tattva-kaumudī* de Vāchaspatimiçra (secolul al IX-lea), s-a bucurat de o largă răspândire. Celelalte două comentarii ale lui Içvara Krishna, *Māthavṛtti* (descoperit de Belvalkar, care îl datează înainte de secolul al VI-lea) și *Gauḍapādabhāṣya* (secolul al VIII-lea) rezează mai degrabă un interes istoric (vezi controversele referitoare la cronologie în *Le Yoga*, pp. 362–363). *Sāmkhya-tattva-kaumudī* de Vāchaspatimiçra, text sanscrit și tradus în limba engleză de Ganganath Jha (Bombay, 1896), tradus în limba germană de R. Garbe, *Der Mondschein der Sāmkhya-Wahrheit* (München, 1892). *Mātharavṛtti*, ediție aproximativă, Pandit Vishnu Prasad Sarma („The Chowkhamba Sanskrit Series”, nr. 296, Benares, 1922). *Gauḍapādabhāṣya*, ediție și traducere în limba engleză de H.H. Wilson (Londra, 1836), versiune care se reeditează și astăzi în India (Bombay, Theosophical Society's Publication, 1924).

Sāmkhya-pravacana-sūtra, pe care tradiția i-l atribuie lui Kapila, este cel de-al doilea tratat clasic important al școlii. El datează probabil din secolul al XIV-lea, căci nici Guṇaratna și nici Mādhava nu se referă la el în *Sarvadarçanasamgraha*; ei folosesc numai lucrarea lui Içvara Krishna. *Sāmkhya-pravacana-sūtra* a cunoscut nenumărate comentarii Aniruddha (în secolul al XV-lea) scrie *Sāmkhya-sūtravṛtti*; Mahādeva (după 1600) îi adaugă o glosă (*vṛttisara*), iar Vijñānabhikṣu (secolul al XVI-lea) alcătuiește cel mai important comentariu al sutrelor, *Sāmkhya-pravacana-bhāṣya*, încercând să apropie această doctrină de o interpretare teistă a Vedăntei. În fine, ca să încheiem această sumară expunere a surselor, să amintim și *Tattva-samāsha*, tratat sumar, care conține numai douăzeci și două de *çloka*, și care i-a fost atribuit lui Kapila, deși textul este destul de târziu (secolele XIV–XV).

Sāṃkhya-pravacana-sūtra, editat și tradus cu toate comentariile sale: *Sāṃkhya-sūtravṛtti* de Aniruddha, ediție (Calcutta, Biblioteca Indica, 1888) și o bună traducere în limba engleză, *Aniruddha's Commentary* (Calcutta, Biblioteca Indica, 1892), de R. Garbe; *Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya* de Vijñānabhikṣu, ediție de R. Garbe (Harvard Oriental Series, 1895), traducere în germană de același autor (Leipzig, 1889), traducere parțială în engleză de J.B. Ballantyne *The Sāṃkhya Aphorism of Kapila* (Londra, 1885), traducere integrală de Nandalal Sinha, *The Sāṃkhya Philosophy* (Allahabad Sacred Books of the Hindus, 1915).

Cea mai cunoscută ediție sanscrită a *Yoga-Sūtra* a fost publicată în „Ānandāshrama Sanskrit Series” (nr. 47), însoțită de comentariul (*Yoga-bhāṣya*) lui Veda-Vyāsa și de glosa (*Tattva-vaiṣṇadī*) a lui Vāchaspatimiśra, și a fost tradusă în engleză de Woods (*The Yoga System of Patañjali*, „Harvard Oriental Series”, 1914) și de Rama Prasada (*Patañjali's Yoga-Sūtras, with the commentary of Vyāsa and the gloss of Vāchaspatimiśra*, Allahabad, 1910, Sacred Books of the Hindus, ediția a III-a, 1914). *Rāja-mārtanda* de Bhoja, ediție și versiune în engleză de Rājendralala Mitra (Biblioteca Indica, Calcutta, 1883). *Yoga-vārttika* de Vijñānabhikṣu, editura „The Pandit”, New Series, vol. V–VI. *Yoga-sārasaṃgraha*, de același autor, ediție și versiune în engleză de Ganganath Jhā (Bombay, 1894). *Mañiprabhā* de Rāmānanda Sarasvatī (secolul al XVI-lea), traducere de Woods, „Journal of American Oriental Society”, 1914, pp. 1 și urm.).

BIBLIOGRAFIE

În cartea noastră *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (1956), pp. 361–366, am indicat o bibliografie fundamentală a lucrărilor referitoare la Sāṃkhya și la Yoga. Le vom menționa aici pe cele mai importante: R. Garbe, *Sāṃkhya und Yoga* (Strasbourg, 1896, „Grundriss der Indo-Arischen Philologie”); P. Denssen, *Die Nachvedische Philosophie der Inder* (ed. a III-a, Leipzig, 1920, pp. 480 și urm.); Paul Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, vol. I (Paris, 1906), pp. 290 și urm.; A.B. Keith, *The Sāṃkhya System* (ed. a II-a, Calcutta, 1924); S.N. Dasgupta, *A Study of Patañjali* (Calcutta, 1920); *Yoga as Philosophy*

and Religion (Londra, 1924); *Yoga Philosophy in relation to other Systems of Indian Thought* (Calcutta, 1930); J.W. Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis*, Stuttgart, 1922); *Der Yoga als Heilweg* (Stuttgart, 1932); Richard Rösel, *Die psychologischen Grundlagen der Yogapraxis* (Stuttgart, 1928); S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga* (Lund, 1932); Jean Varenne, *Le Yoga et la tradition hindoue* (Paris, 1973). Despre originile buddhismului, despre buddhism și despre Yoga: E. Sénart, *Bouddhisme et Yoga* („Revue de l'Histoire des Religions”, vol. 43, noiembrie 1900, pp. 345–364); *Origines bouddhiques* (Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet, t. XXV, 1907), pp. 18 și urm.; H. Oldenberg, *Buddha*, ed. a VI-a, pp. 79 și urm.; *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen, 1915, ed. a II-a, 1923), pp. 122 și urm., 223 și urm.; Jacobi, *Ueber das ursprüngliche Yogasystem* („Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften”, vol. XXVI, 1929, pp. 581–624); Louis de la Vallée-Poussin, *Nirvāṇa* (Paris, 1925), pp. 56 și urm.; *Notes bouddhiques*, 3 (Académie de Bruxelles, 1922); *Le bouddhisme et le Yoga de Patañjali* („Mélanges chinois et bouddhiques”, V, Bruxelles, 1937, pp. 223–242); Caroline Rhys Davids, *Dhyāna in Early Buddhism* („Indian Historical Quarterly”, III, 1927, pp. 689–715).

Ca exemple de Yoga tantrică tibetană, cf. textelor traduse de Lama Kasi Dawa Samdup și dr. W.Y. Evans-Wentz, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* (versiunea franceză de Marguerite La Fuente, Paris, Maisonneuve, 1938).

Ca exemple de interpretare indiană modernă, cf. diverselor lucrări ale lui Shri Aurobindo Gosh, și în special *Synthèse des Yogas* (trad. franceză, Maisonneuve).

NOTA B: DESPRE ĀSANA

Termenul tehnic *āsana* nu este prea vechi. Nu îl aflăm în cele mai vechi Upanishade (el este menționat pentru prima dată în *Çvetāçvatara Upanishad*, 2, 10). Nu ne putem îndoi însă de vechimea acestei practici; textele vedice fac uneori aluzie la poziția yogină (cf. J.W. Hauer, *Die Anfänge der Yoga-Praxis*, pp. 21–31).

Tratatul hathayogin *Gheranda Samhitā* oferă descrierea celor 32 de *āsana*: *Hathayogapradīpikā* definește 15 [dintre acestea], iar *Shiva Samhitā*, 84. Pentru Haṭhayoga, pozițiile au o foarte accentuată valoare magică: de exemplu, *padmāsana* vindecă orice boală (*Gherandasamhitā*, II, 8), *muktāsana* și *vajrāsana* conferă „puterile miraculoase” (*ibid.*, II, 11–12), *mṛtāsana* potolește tulburarea spiritului (II, 19), *bhujangāsana* trezește Kuṇḍalinī (II, 42–43) etc. Există *āsana* care „cuceresc moartea”, *mṛtyum jayati*, clișeu specific textelor hathayogine.

Despre *āsana* în Canonul pali, cf. *The Yogavacara's Manual of Indian mysticism, as practised by buddhists*, editat de T.W. Rhys Davids (Londra, 1896) și tradus de Woodward, cu titlul *Manual of a mystic* (Londra, 1916), p. 1, nota 2.

Cf., de asemenea, Arhtur Avalon, *The Serpent Power* (ed. a II-a, Madras, 1924), *passim*; R. Rössel, *Die psychologischen Grundlagen der Yoga-Praxis* (Stuttgart, 1928), pp. 16–23.

NOTA C: PRĀṆĀYĀMA ÎN ASCEZELE EXTRA-INDIENE

Regăsim ritmarea și reținerea respirației și în tehnicile de „fiziologie mistică”, studiate și analizate de H. Maspero în studiul său *Les procédés de „nourrir le principe vital” dans la religion taoïste ancienne* („Journal Asiatique”, aprilie–iunie, iulie–septembrie 1937, pp. 177–252, 353–430); aici ea este numită „respirație embrionară”, *t'ai-si*. Scopul principal pe care-l urmărește acest exercițiu respirator este de a dobândi Viața cea Lungă (*tch' ang hen*), înțeleasă de taoiști „ca o nemurire materială a trupului însuși” (Maspero, *op. cit.*, p. 178). Așadar, „respirația embrionară” nu este, așa cum este *prāṇāyāma*, un exercițiu preliminar meditației, și nici un exercițiu auxiliar. Dimpotrivă, acest exercițiu este suficient în sine. „Respirația embrionară” nu servește, așa cum se întâmplă cu *prāṇāyāma*, pregătirii concentrării spirituale și pătrunderii conștiinței în zone care îi sunt inaccesibile, ci realizează un proces de „fiziologie mistică”, și, ca urmare a acestuia, viața trupului este prelungită pe o durată nedeterminată. Prin acest aspect, taoismul ne amintește de Haṭhayoga, cu care se aseamănă într-o oarecare măsură, după cum anumite practici erotice [taoiste] (reținerea emisiei seminale) ne reamintesc

de tantrism. În timp ce China continuă însă să fie preocupată în primul rând de prelungirea nedeterminată a vieții corpului material, obsesia Indiei este ideea libertății spirituale care trebuie cucerită, ideea transfigurării, a „zeificării” trupului.

Vom cita câteva texte taoiste referitoare la tehnica respirației. „Trebuie să te instalezi într-o cameră retrasă, izolată, să închizi ușile, să te așezi pe un pat cu o saltea moale și cu o pernă groasă de două degete și jumătate, să te culci, într-o poziție corectă, să închizi ochii și să-ți ții respirația în diafragma pieptului, așa încât nici gura și nici un fir de păr pus pe nas să nu se clintească” (*Tchen tchong ki*, tradus de Maspero, p. 203). Un autor de la sfârșitul secolului al VI-lea, Li Ts'ien-tch'eng, recomandă „să stai culcat, cu ochii închiși, cu mâinile strânse, să-ți ții respirația cât numeri până la 200, și apoi să o expiri din interiorul gurii” (tradus de Maspero, p. 203). Cel mai important lucru este să-ți ții respirația. După un exercițiu îndelungat, poți ajunge să-ți ții respirația timp de 3, 5, 7, 9 mișcări respiratorii, apoi 12, 120 etc. Pentru a dobândi nemurirea, este necesar să-ți ții respirația timp de 1 000 de mișcări respiratorii.

Este mult mai greu de practicat tehnica „respirației interioare”, adică respirația numită „embrionară”. Fiind prin excelență interioară, nu mai este vorba de reținerea respirației, așa cum o practicau vechii taoiști. Iată un text fundamental: „De fiecare dată după ce ți-ai absorbit respirația, când ești eliberat de rest, să-ți alegi o cameră liniștită, nelocuită, să-ți despozești părul, să-ți desfaci hainele și să te culci, într-o poziție corectă, să-ți întinzi mâinile și picioarele, să nu strângi pumnii, să ai un așternut curat, ale cărui margini să atârne la pământ... Atunci, să-ți armonizezi suflurile; atunci când ele (fiecare dintre ele) își vor fi găsit locul (= organul care corespunde fiecăruia dintre ele), să-ți înghiți (respirația). Atunci, să închizi în tine suflul, respirația, până când simți că totul devine insuportabil. Să-ți întuneci inima, așa încât să nu gândească (N.B.: pentru chinezi, inima este organul gândirii); să lași suflul să se ducă unde vrea el, și atunci când el devine insuportabil, să deschizi gura și să-l lași să iasă; după ce suflul iese, respirația devine rapidă, accelerată; să armonizezi suflurile; după șapte sau opt respirări, ea se liniștește de îndată. Atunci, să reîncepi să-ți reții suflul în același fel, să-l topești în tine, să-l unifici. Dacă ești eliberat de rest, să te oprești după zece topiri... Unificarea, topirea suflului nu se poate obține oricând, în orice zi, ci la zece sau la cinci zile o dată, dacă ești eliberat de rest, sau dacă simți că nu

acționează pretutindeni comunicarea, dacă simți în cele patru membre o căldură insuportabilă, atunci trebuie să o faci!”, trad. de Maspero, *op. cit.*, pp. 220–221.

Unele dintre rezultatele la care ajunge această „respirație embrionară” sunt asemănătoare „puterilor” yogine (*siddhi*). „Atunci poți intra în apă (fără să te îneci), sau poți să mergi pe foc (fără să te arzi)”, ne asigură celebrul tratat *Formule orale efficace et secrètes se rapportant à divers procédés d'absorber le souffle* (Maspero, p. 222).

Reținerea suflului este practică îndeeobi pentru vindecarea bolilor (*ibid.*, pp. 363 și urm.). „Armonizezi suflul, apoi îl înghiți și-l reții cât mai mult cu putință: meditezi asupra locului bolnav, îți reversezi suflul asupra lui prin gândire, și tot prin gândire îl faci să lupte împotriva bolii, încercând să forțezi trecerea blocată. Atunci când suflul a ajuns la capăt, îl elimini, și reîncepi același lucru de douăzeci până la cincizeci de ori; te oprești atunci când îți dai seama că sudoarea curge pe locul bolnav. O iei de a capăt în fiecare zi, la miezul nopții, sau în a cincea zi, pe seară, înainte de căderea nopții, până când te vindeci” (Maspero, *op. cit.*, p. 364).

În practica neo-taoistă, rolul gândirii devine și mai important. În „discursul” său, Sseuma Tch'eng-cheng ne amintește că „cei care absorb suflurile, trebuie să le urmărească, prin gândire, atunci când ele intră în organele interne, pentru ca umorile (organele lor) să fie pătrunse (de sufluri), fiecare (suflu) în conformitate cu (organul) pe care îl guvernează și care i se supune, și astfel ele vor putea circula în tot trupul și să vindec toate bolile...” (*ibid.*, p. 369).

Marcel Granet oferă o admirabilă sinteză a acestei funcții organice și totodată spirituale a respirației embrionare, caracteristică atât plenitudinii organice, cât și extazului. „Cel ce vrea să evite patimile și ametelele, trebuie să învețe să respire nu numai pe gât și pe gură, ci cu întreg trupul, începând de la călcăie. Numai această respirație profundă și liniștită îmbogățește substanța și o face să devină mai pură. De altfel, această respirație se impune atât în timpul *hibernării*, cât și în timpul *extazului*. Dacă respiri cu gâtul înfundat ori încordat, ajungi, dacă pot spune așa, să-ți laminezi suflul și să faci ca forța sa vivifiantă să devină mai subtilă. Scopul suprem este să stabilești acest fel de *circulație interioară* a principiilor vitale, încât individul să poată rămâne *perfect izolat*, închis, și să practice fără nici un fel de pericol proba inversiunii. Devii *impermeabil*, autonom, *invulnerabil*, deîndată ce dobândești arta de a te hrăni

și de a respira în circuit închis, întocmai ca un *embryon*” (Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1934, pp. 514–515).

Tehnica respiratorie a fost experimentată și de misticii islamici (Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910, p. 164). Horten (*Indische Strömungen in der Islamischen Mystik*, 2 vol., Heidelberg, 1917–1928) consideră că sufismul a suferit o puternică influență indiană; însă argumentația lui e departe de a fi pe deplin fundamentată (cf. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, pp. 63–80). Fără îndoială însă că unii mistici musulmani din India au cunoscut și au practicat exercițiile yogine. (Unul dintre aceștia, prințul Muhammad Dārā Shikoh, a încercat chiar să elaboreze o sinteză mistică islamică; cf. Marhufuz-ul-Haq, *Majma'-ul-bahrain, or The Mingling of the two Oceans*, Calcutta, Biblioteca Indica, 1929.) Iar tehnica *dhikr* prezintă analogii formale frappante cu disciplina indiană a respirației. Hughes (*Dictionary of Islam*, Londra, 1885, pp. 703 și urm.) menționează ceea ce se spune despre un preot, care trăia la frontiera afgană, și anume că practicase atât de mult *dhikr*, încât reușea să-și rețină suflul timp de aproape trei ore (despre *dhikr*, vezi *Le Yoga*, pp. 218–221).

Preliminariile ascetice și metodele de orațiune ale mysticilor esihasti prezintă numeroase asemănări cu *prāṇāyāma* și cu tehnica yogină. „Să amintim, pe scurt, în ce constă (metoda orațiunii): ea presupune un dublu exercițiu, omfaloscopia și repetarea pe o durată nedeterminată a rugăciunii către Iisus: Doamne, Iisuse Hristoase, fiu al lui Dumnezeu, fie-ți milă de mine! Să te așezi în întuneric, să-ți apleci capul, să fixezi cu privirea centrul pântecelui, cu alte cuvinte, ombilicul, să încerci să descoperi acolo locul inimii, să reiei acest exercițiu neîncetat, însoțindu-l mereu cu aceeași invocație, rostită în ritmul respirației, cât mai rar cu putință și, perseverând zi și noapte în această orațiune mentală, vei găsi, în cele din urmă, ceea ce căutai, locul inimii și, o dată cu acesta, în chiar acest loc, tot felul de minuni și de cunoștințe” (Irénée Hausherr, S.J., *La méthode d'Oraison Hésychaste*, Orientalia Christiana, vol. IX, 2, Roma, 1927, p. 102). Iată câteva fragmente din descrierea detaliată pe care o face călugărul Nechifor: „Tu așază-te, așadar, adună-ți spiritul, introdu-l, acest spirit, în pasajul nazal prin care aerul inspirat intră în inimă, împinge-l și obligă-l să pătrundă, o dată cu aerul respirat, în inimă. O dată intrat acolo, tot ceea ce urmează va fi numai bucurie și desfătare. După cum, întors

acasă, după o lungă călătorie, un om nu știe ce să facă, plin de bucuria de a-și revedea copiii și soția, tot așa și spiritul, după ce se unește cu sufletul, se umple de voluptate și de o bucurie de nespus. Așadar, frate, învață-ți spiritul să nu părăsească repede acest loc..." (*ibid.*, p. 105).

În secolul al XVIII-lea, doctrinele și tehnicile esihaste le erau încă familiare călugărilor de pe muntele Athos. Iată câteva fragmente din *Encheridion*-ul lui Nicodim Hagiritul: "... Începătorii trebuie să se deprindă cu această întoarcere a spiritului, a duhului, așa cum i-au învățat să facă Sfinții Părinți ai pustiei (care postesc), să-și aplece capul și să apese bărbia în capul pieptului..." (*ibid.*, p. 107). „De ce este necesar să-ți ții respirația în timpul orățiunii? Deoarece spiritul, duhul, sau actul spiritului s-a deprins încă din tinerețe să se răspândească și să se disperseze asupra lucrurilor sensibile ale lumii exterioare, și, din această cauză, atunci când este rostită rugăciunea, nu trebuie să respire continuu, așa cum a deprins-o natura, ci trebuie să-și rețină puțin respirația, „până când vorbirea interioară își va fi rostit o dată rugăciunea, și atunci abia să respire, după învățătura Sfinților Părinți. Deoarece prin această reținere momentană a respirației inima e incomodată, se strânge și, în consecință, suferă pentru că nu primește aerul necesar naturii ei; pe de altă parte, spiritul, suflul, se adună, se unifică mai ușor prin această metodă, și se întoarce către inimă... Deoarece, prin această reținere momentană a respirației, inima, densă și opacă, devine mai fluidă, iar umiditatea inimii, fiind comprimată și încălzită, așa cum trebuie, devine, prin urmare, tandră, sensibilă, plină de umilință și mai dispusă, mai aptă de a se căi și de a plânge cu ușurință... Deoarece, prin această scurtă reținere a respirației, inima simte o ușoară stânjenală și suferă, iar prin această senzație de stânjenală și prin durere, ea înlătură otrăvita nadă a plăcerii și a păcatului, înghițită înainte..." (*ibid.*, p. 109).

În fine, iată ce se spune în *Methodos*, tratatul fundamental al metodei esihaste. „Apoi, așezat într-o încăpere liniștită, izolat într-un colț, fă ce-ți spun: închide ușa și înalță-ți spiritul deasupra oricărui obiect inutil și efemer, apoi apasă-ți bărbia în piept și, ațintindu-ți ochiul trupesc, cu întreg spiritul, asupra centrului pântecelui, cu alte cuvinte, asupra ombilicului, comprimă inspirarea aerului care trece prin nas, așa încât să nu poți respira în voie, și explorează mental înăuntrul măruntaicelor pentru a găsi acolo locul inimii, loc pe care-l frecventază cu plăcere toate puterile sufletului. Pentru început, vei afla întunericul și densitatea cele îndărătnice,

dar perseverând și repetând această experiență zi și noapte, vei afla, o, ce minune!, o nesfârșită fericire..." (*ibid.*, pp. 164–165).

Nu trebuie să ne lăsăm înșelați de aceste analogii exterioare cu *prāṇāyāma*. La esihastă, disciplina respirației și pozițiile trupului urmăresc pregătirea orățiunii mentale; în *Yoga-Sūtra*, aceste exerciții au drept scop „unificarea” conștiinței și pregătirea „meditației”. Nu e însă mai puțin adevărat că, din punct de vedere fenomenologic, cele două tehnici sus-menționate sunt destul de asemănătoare pentru a ne permite să ne punem problema influenței fiziologiei mistice indiene asupra esihismului. Vezi *Le Yoga*, p. 75 și Jean Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du cœur* (Paris, 1953), pp. 29 și urm.; 37, 204 și urm.

NOTA D: „SUNETELE MISTICE”

Despre „sunetele mistice” percepute în timpul meditației yogine, cf. *Bṛhadāraṇyaka Upanishad*, V, 9. Descriere detaliat în *Haṭhayoga-pradīpikā*, IV, 82–86, 89, 92. *Vaikhānasamārtasūtra*, V, 1 (Editura Caland, Biblioteca Indica, Calcutta, 1927, pp. 68–69) menționează „sunetul de clopot” pe care-l aud muribunzii. Același semnal, în canonul pali, este atribuit vocii divinităților; după *Dīgha*, I, 1952, se spune că „vocea unor *Devas* sau *yakṣas* este asemănătoare cu sunetul unui clopot de aur”. Sunetul de clopot este perceput în anumite poziții corporale și în anumite meditații tantrice; de exemplu, în *anāhatacakra* (cf. *Mahānirvāṇa Tantra*, V, 146). *Nāḍabindu-Upanishad* (31 și urm.) descrie toate sunetele mistice pe care yoginul le aude în timp ce meditează în poziția *siddhāsana*, în timp ce practică *vaishnavimādra*. *Dhyānabindu*, a cărei meditație fundamentală începe prin concentrarea mistică asupra silabei OM, menționează și el mai multe sunete ciudate: „*Nāda* este localizat în *vinadanda* (șira spinării); sunetul mediului se aseamănă cu cel al scoicilor etc. Ajuns în cavitatea (corespunzătoare elementului) *ākāṣa*, el seamănă cu țipătul păunului” (102).

Există astăzi în India o sectă religioasă, Radhaswami, care practică meditația asupra „sunetului mistic”, meditație pe care ea o numește *shabd-yoga*, „Yoga sunetului”. Centrul sectei Radhaswami este Beas, aproape de Kapurthala, unde există un templu destul de frumos și care

fi aparține. În cursul vizitei pe care am făcut-o la Beas, în noiembrie 1930, informatorii mi-au descris această meditație care s-ar părea că începe printr-o concentrare „între sprâncene”; atunci când se aude sunetul de clopot, este primul semn că meditația *shabd* este validă. Una dintre fazele meditației este senzația de ascensiune, de înălțare, atât de bine cunoscută de Tulsi Sahib.

Și în *Dabistan*, autorul vorbește despre meditația asupra „sunetului absolut” (în arabă, *sant mutluk*, în hidni, *anahid*); meditația numită curent *azad awa* sau „vocea liberă” (*The Dabistan of School of Manners*, vol. I, p. 81; *Dabistan*, voluminosul tratat despre religiile indiene, a fost compilat de către Mobed Shah, în secolul al XVII-lea). După părerea lui, meditația asupra sunetelor mistice a fost cunoscută și de Mohammed (revelația „sunetelor de clopot”, *sant mutluk*), iar Hafiz le amintește într-un catren:

Nimeni nu știe unde sălășluiește iubitul meu;
Știm numai că sunetul clopotului se apropie!

Iată cum este descrisă în *Dabistan* meditația auditivă; „Credincioșii își îndreaptă auzul și înțelegerea către creier, și atunci când se află în plină noapte, acasă sau în deșert, ei aud această voce pe care o consideră ca pe un *dhikr* al lor...”

Despre audiții mistice similare, cf. W.J. Evans-Wents, *Milarepa* (Oxford), 1928, p. 37 etc. Analiză în Rösler, *Die psychologischen Grundlagen*, pp. 67–68.

NOTA E: DESPRE LITERATURA TANTRICĂ

Nu de mult, se considera că începuturile literaturii tantrice trebuia să fie fixate în secolul al VII-lea după Hristos (cf., de exemplu, Winternitz, *Geschichte der Indischen Literatur*, 1907, vol. I, p. 42 etc.). Dar, chiar și fără să poarte denumirea ori titlul de Tante, anumite lucrări au un conținut strict tantric (de exemplu, în secolul al VI-lea, *Mahāmehgasūtra* se ocupă de *dhāraṇī* și de *mantra*). În plus, G. Tucci a dovedit că existau școli tantrice cu câteva secole înainte; de exemplu, tratatul

Suvarṇaprabhāsaśāstra 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, nr. I, pp. 128 și urm.). Există orientaliști care tind să exagereze vechimea Tanteilor. Astfel, de exemplu, Bhattacharyya (introducere la *Guhyaṃāja Tantra*, p. XXXVII) consideră că poate data *Manjuśrīmūlakalpa* încă în secolul al II-lea, iar *Guhyaṃāja* — pe care el i-l atribuie lui Asaṅga — în secolul al III-lea. Cf. *Le Yoga*, p. 390.

Tantrismul buddhist, care a luat numele de Vajrayāna, a întreprins cucerirea Indiei între secolele al VII-lea și al IX-lea. Cei mai renumiți autori vajrayanici. Anāṅgavajra și discipolul său, regele Indrabhūti, trăiesc la sfârșitul secolului al VII-lea și la începutul secolului al VIII-lea. Practicile tantrice reușesc să se impună în rândul tuturor claselor sociale, și chiar printre filosofi. Tratatul lui Indrabhūti demonstrează, fără putință de tăgadă, că unele dintre aceste practici s-au transformat în adevărate orgii.

Despre tantrism, vezi: S.B. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism* (Universitatea din Calcutta, 1950); Chintaran Chakravarti, *The Tantras* (Calcutta, 1963); Abheamanda Bharati, *The Tantric Tradition* (Londra, 1965); A. Wayman, *Studies in Tantra* (New-York, 1973); M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (ediție nouă, 1972), pp. 203–272, 389–402, 420–421.

NOTA F: DESPRE LITERATURA HATHAYOGINĂ

S-au păstrat până astăzi trei tratate hathayogine, toate de dată destul de recentă:

1. *Haṭhayoga prāṇīkā*, însoțit de comentariul lui Brahmānanda, editat de Tukaram Tayta și tradus de Shrinivas Ayāṅgār, *The Haṭhayoga Prāṇīkā of Svātmārāma* (Bombay, 1893; ediție nouă, Adyar, 1933). Hermann Walter a oferit o bună traducere în germană, precedată de o introducere: *Svātmārāma's Haṭhayogapraṇīkā (Die Leuchte des Haṭhayoga) aus dem Sanskrit übersetzt* (München, 1893, Doct. Diss.). Alte versiuni engleze, Allahabad („Sacred Books of the Hindus”) și Adyar.

2. *Gheraṇḍasamhitā*, text și traducere de Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu, în colecția „Sacred Books of the Hindus” (Allahabad).

3. *Shiva Samhitā*, text și traducere, în aceeași colecție. (Nu dispunem încă de ediții critice pentru cele două tratate.)

Se pare că cel mai vechi, *Hathayoga-pradīpikā* are la bază un tratat pierdut, *Hathayoga* (cf. F. Hall, *An Index of the Indian Philosophical Systems*, Calcutta, 1859, p. 15). Influențele buddhiste sunt lesne de identificat în cele două tratate. *Hathayoga pradīpikā* folosește chiar lexicul *mādhyamika* (de exemplu, termenul *ṣūnya*, IV, 12), iar primul vers din *Shiva Samhitā* are o puternică tentă buddhistă. Cu excepția câtorva fragmente din *Hathayoga-pradīpikā*, fragmente care se referă la erotica mistică, aceste texte sunt de un interes modest. Fundamentele teoretice se dovedesc a fi neclare: Vedānta și Yoga se amestecă, iar cele două *darṣana* prezintă, pe alocuri, elemente *mādhyamika*. De altfel, scopul autorilor hathayogini nu este speculația, ci coordonarea rețetelor practice ale fiziologiei meditative. Din păcate, și aceste rețete sunt destul de sumare; ele nu conțin decât aluzii vagi la stările de conștiință experimentate de tehnica hathayogină. Vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 398–399.

Despre Goraknāth, cf. dr. Moham Singh, *Gorakhnāth and mediaeval Hindu Mysticism* (Lahore, 1937; valoros pentru textele inedite); George Weston Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpur Yogis* (Oxford, 1938); cf., deopotrivă, Shashibusan Dasgupta, *Obscure religious cults* (Calcutta, 1946); M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 230 și urm., 299 și urm., 400.

VOCABULAR SUMAR DE TERMENI TEHNICI

abhiññā (pali: *abhiññā* = cele cinci Științe Înalte (*siddhi*), ochiul divin, auzul divin, cunoașterea gândirii celui alt, amintirea existențelor anterioare).

abhyāsa = practică, acțiune, tehnică.

ahaṁkāra = masă unitară, apercceptivă, derivată din *mahat*.

anāra = neștiință, ignoranță de ordin metafizic.

aṅga = „membră” a Yoga (*yogāṅga*), grup de tehnici yogine.

asamprajñāta samādhi = *samādhi* obținut în afara oricărei „relații”, fie de ordin exterior, fie de ordin mental.

āsana = poziție specifică practicii Yoga (a treia grupă de tehnici yogine).

asmitā = „eu”, personalitatea umană.

ātman = Sinele, spiritul.

bhakti = devoțiune mistică.

bhūmī = plan, nivel (*cittabhūmī*, „planuri mentale”).

bijasaṁādhi = *samādhi* cu „sămânță”, cu suport, cu temei, termen care denumește etapele *savitarka*, *nirvitarka* și *savicāra samādhi*.

brahmacārya = castitate, condiție a ucenicului brahman.

buddhi = intelect, inteligență.

cakra = „centri” oculi, identificați de către unii autori moderni cu plexurile.

cittavṛtti = stări de conștiință, continuu psiho-mental.

darṣana = doctrină, sistem filosofic.

dhāraṇā = concentrare yogină, fixare a gândirii.

dhāraṇī = formulă magică orală.

dhyāna = meditație yogină.

ekāgratā = concentrare puternică și continuă „într-un singur punct”.

guṇa = cele trei modalități ale substanței primordiale, *prakṛiti* (cf. *sattva*, *rajas*, *tamas*).

Iṣvara = Dumnezeu (în terminologia Sāṃkhya-Yoga).

jhāna = stări dobândite prin tehnica de meditație buddhistă.

jhāyin = cel care experimentează *jhāna*, călugăr buddhist care se dedică practicilor de meditație.

jīvanmukta = „eliberat în viață”.

jñāna = cunoaștere metafizică.

jñānendriya = cele cinci simțuri ale cunoașterii.

karman = act, acțiune, datorie; rezultat al actelor săvârșite într-o existență anterioară.

karmendriya = cele cinci simțuri conative.

kaśina = obiect care servește ca suport în meditație (tehnica buddhistă).

kleśa = modalitate dureroasă a stărilor de conștiință.

mahat = „marele”, masă de energie, formă în care se înfățișează *prakṛiti*, de îndată ce ea începe să „evolueze”.

maithuna = uniune sexuală ceremonială.

manas = „simț intern”, centru de legătură între activitatea perceptivă și activitatea bio-motrică.

maṇḍala = cerc magic; diagramă desenată pe pământ, în care este proiectat un panteon simbolic.

mantra = formulă orală cu profundă valoare magică, modalitate sonoră a Universului.

moksha = libertate absolută, eliberare metafizică.

nirbija samādhi = *samādhi* fără „sămânță”, fără suport, fără teme, termen care desemnează *nirvicāra samādhi*.

nirvicāra samādhi = a patra etapă din *samprajñāta samādhi*; gândirea se confundă cu nuclelele infinitezimale de energie care constituie adevăratul teme al Universului fizic.

nirvitarka samādhi = a doua etapă din *samprajñāta samādhi*; „instinctul”.

nivama = disciplinele (a doua grupă de tehnici yogine).

prajñā = cunoaștere metafizică.

prakṛti (*prakṛiti*) = substanța primordială, Natura.

prāṇāyāma = ritmul respirației (a patra grupă de tehnici yogine).

pratyāhāra = emanciparea activității senzoriale de sub puterea obiectelor exterioare.

pūjā = cult (în special, cult popular).

puruṣa = Sinele, spiritul (în nomenclatura Sāṃkhya-Yoga).

rajas = modalitate a energiei motrice și a activității mentale (una dintre cele trei *guṇa*).

rshi (rishi) = ascet, eremit.

samādhi = concentrare supremă, unire, conjuncție; en-stază, stază; modalitate a spiritului care face posibilă auto-dezvăluirea Sinelui și eliberarea; „extaz”.

samāpatti = „dobândiri”, exerciții de meditație ulterioare, în practica buddhistă, experimentării celor patru *jhāna*.

samprajñāta samādhi = *samādhi* obținută cu ajutorul unui obiect sau al unei idei.

samsāra = transmigrație, existențe continue.

samskāra = reziduuri subconștiente.

śamya = termen tehnic ce denumește ultimele trei *yogāṅga* (respectiv *dhāraṇā*, *dhyāna* și *samādhi*).

sandhā-bhāṣā = limbaj secret, cu dublu sens, în care sunt scrise anumite texte tantrice.

savicāra samādhi = a treia etapă din *samprajñāta samādhi*; pătrundere în esența însăși a lucrurilor.

savītarka samādhi = prima etapă din *samprajñāta samādhi*.

sattva = modalitate a luminozității și a inteligenței (una dintre cele patru *guṇa*).

siddhi (pali; *iddhi*) = puteri miraculoase dobândite prin practica yogină.

VOCABULAR SUMAR DE TERMENI TEHNICI

Çakti = forță secretă care pune în mișcare Universul, personificare a principiului feminin.

çama = contemplație (care, în *Bhagavad-Gită*, se opune lui *karman*, acțiunii).

çradhdha = credință religioasă.

tamas = modalitate a inerției statice și a opacității psihice (una dintre cele trei *guṇa*).

tannātras = elemente „subtile, nuclee genetice ale lumii fizice.

tapas = efort, asceză.

vairāgya = renunțare, indiferență, asceză.

vāsana = amintiri subconștiente, latențe subliminale.

vidyā = știința principiilor, metafizica.

yama = înfrânări (prima grupă de tehnici yogine).

LA EDITURILE IRI ȘI UNIVERS ENCICLOPEDIC AU APĂRUT:

DICȚIONARE:

Academia Română – Îndreptar ortografic, ortoepic și de punctuație (tiraj nou)	44.900 lei
Monica Șildan – Dificultăți ale lexicului limbii franceze	29.000 lei
Oxford – Dicționar de filosofie	69.900 lei
Oxford – Dicționar al sfinților	74.900 lei
Larousse – Dicționar de civilizație iudaică	39.900 lei
Larousse – Dicționar de medicină (tiraj nou)	149.000 lei
Larousse – Dicționar de psihologie (tiraj nou)	49.900 lei
Larousse – Dicționar de civilizație romană	39.900 lei
Mircea Eliade – Istoria credințelor și ideilor religioase	139.000 lei

FILOSOFIE:

Hegel – Fenomenologia spiritului (tiraj nou)	75.000 lei
Jacqueline Russ – Istoria filosofiei vol. I	34.900 lei
Jacqueline Russ – Istoria filosofiei vol. II	49.900 lei
Aristotel, Alexandru din Afrodisia, Plotin, Themistius, Averroes, Albert cel Mare, Sf. Toma din Aquino, Singer din Brabant – Despre unitatea intelectului	74.900 lei
Jacques Derrida – Diseminarea	26.900 lei
Marcel Gauchet – Inconștientul cerebral	14.900 lei
Aristotel – Etica nicomahică	37.900 lei
Aristotel – Organon (vol. II)	43.000 lei
Vasile Tonoiu – Meditații și cugetări	22.900 lei

RELIGIE, MITOLOGIE, ȘTIINȚE OCULTE:

Mircea Eliade – Tehnici de yoga	39.000 lei
Alexandru Șafran – Cabala (tiraj nou)	50.000 lei
Jeanne Ancelet-Hustache – Meister Eckhart și mistică renană	17.900 lei
M.D. Chenu – Toma d' Aquino	19.900 lei
Patricia Hidiroglu – Apa divină	16.900 lei
Georges Dumézil – Uitarea omului și onoarea zeilor	26.900 lei
Rudolf Steiner – Misiunea lui Mihail	36.000 lei
Rudolf Steiner – Poarta inițierii	34.900 lei
Rudolf Steiner – Manifestările karmei (tiraj nou)	34.900 lei
Marc de Smedt – Tehnici de meditație	22.900 lei
A T Mann – Principiile reîncarnării	17.500 lei

Yoga este un termen echivoc. Semnificația lui s-a schimbat de la un secol la altul, de la o tradiție la alta. Într-adevăr, după cum există o Yoga „clasică”, sistematică, există și o Yoga populară, „barocă”; și dacă există o Yoga ascetică, o alta, erotică, se constituie ca pandant. Iar dacă în anumite tradiții ori secte Yoga este în primul rând un sistem de practici „magice”, în altele, dimpotrivă, ea este îndeosebi un mijloc prin care se dobândește uniunea dintre sufletul omenesc și sufletul divin. Această uriașă diversitate de semnificații și de valori este o dovadă elocventă a funcției pe care o deține Yoga în istoria spiritualității indiene.

Cei trei ani de studiu de la Universitatea din Calcutta, și o ședere de șase luni în *ashram*-ul de la Rishikesh, din Munții Himalaya, i-au permis autorului o perspectivă personală asupra tuturor acestor aspecte