

# Yoga

Nemurire și libertate

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

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

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

# MIRCEA ELIADE

## Yoga

Nemurire și libertate

Traducere din franceză de  
WALTER FOTESCU

 HUMANITAS  
BUCUREȘTI

*În memoria ilustrului și venerabilului meu protector*  
Maharajahul Sri MANINDRA CHANDRA NANDI DE KASSIMBAZAAR,  
*a celui care mi-a fost guru,*  
Prof. dr. SURENDRANATH DASGUPTA, Principal,  
Sanskrit College, Calcutta,  
*și a magistrului meu,*  
NAE IONESCU, Universitatea din București

## *Cuvânt înainte*

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

Când este vorba de valori spirituale, contribuția filologiei, ori cât de indispensabilă ar fi ea, nu epuizează bogăția obiectului. Ar fi fost fără îndoială zadarnică dorința de a înțelege budismul atât timp cât textele nu erau corect editate, iar diversele filologii budiste nu erau constituite. Este însă tot atât de adevărat că înțelegerea acestui vast și complex fenomen spiritual nu era în mod necesar asigurată de posesia excelentelor instrumente de lucru care sunt edițiile critice, dicționarele poliglote, monografiile istorice etc. Atunci când abordăm o spiritualitate exotică, înțelegem cu precădere ceea ce suntem predestinați să înțelegem prin propria noastră vocație, prin propria noastră orientare culturală și prin aceea a momentului istoric căruia îi aparținem. Acest truism are o aplicabilitate generală: imaginea care s-a creat pe parcursul secolului

al XIX-lea despre „societățile inferioare“ deriva în bună măsură din atitudinea pozitivistă, antireligioasă și ametafizică a câtorva remarcabili exploratori și etnologi, care îi abordaseră pe „sălbatici“ cu ideologia unui contemporan al lui Auguste Comte, Darwin sau Herbert Spencer: se descoperea pretutindeni, la „primitivi“, „fetișism“ și „infantilism“ religios, deoarece pur și simplu nu era cu putință să *se vadă* altceva. Au fost necesare avântul gândirii metafizice europene de la începutul acestui secol, renașterea religioasă, multiplele achiziții ale psihologiei abisale, ale poeziei, ale microfizicii, pentru a se ajunge la înțelegerea orizontului spiritual al „primitivilor“, a structurii simbolurilor lor, a funcției miturilor lor, a maturității doctrinelor lor mistice.

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

Toate aceste experiențe și-au avut valoarea lor, căci răspundeau în primul rând problemelor proprii culturii europene. Diferitele metode de abordare încercate de savanții occidentali poate că nu au revelat întotdeauna adevăratele valori ale spiritualității indiene, însă nu au fost mai puțin utile: încetul cu încetul, India începea să-și afirme prezența în conștiința europeană. Este ade-

vărat că, pe o durată destul de îndelungată, prezența ei se traducea mai ales prin gramaticile comparate; rar, cu timiditate, India își făcea apariția în istoriile filozofiei, unde locul pe care-l ocupa oscila, după moda zilei, între idealismul german și „mentalitatea prelogică”; atunci când interesul pentru sociologie s-a impus pretutindeni, regimul castelor a fost îndelung criticat. Dar toate aceste atitudini sunt explicabile prin orizonturile culturii occidentale moderne. Atunci când o cultură înscria în rândul problemelor sale fundamentale explicarea unei legi lingvistice sau a unei structuri sociale, nu era o depreciere pentru India să fie invocată în vederea soluționării cutărei etimologii sau a ilustrării cutărei etape de evoluție socială; era mai curând un mod de a i se arăta respect și admirație. De altfel, abordările erau prin ele însele bune; erau doar prea particulare și șansele lor de a dezvălui conținuturile unei spiritualități vaste și complexe erau limitate în aceeași măsură. Din fericire, metodele sunt perfectibile, iar eșecurile trecutului nu au fost irosite: s-a deprins repede evitarea erorilor precursorilor. Este suficient să evaluăm progresul studiilor de mitologie indo-europeană de la Max Müller încoace, pentru a aprecia profitul pe care un Georges Dumézil a știut să-l tragă nu doar din filologia comparată, dar și din sociologie, din istoria religiilor și din etnologie, spre a oferi o imagine mai exactă și infinit mai fecundă a marilor categorii ale gândirii mitice indo-europene.

Totul ne îndeamnă să credem că la ora actuală devine posibilă o mai justă cunoaștere a gândirii indiene. India a pătruns în circuitul Istoriei, iar conștiința europeană este îndemnată, pe drept sau pe nedrept, să ia mai în serios filozofiile popoarelor prezente în Istorie. Pe de altă parte, îndeosebi de la ultima generație filozofică, conștiința europeană este tot mai des pusă în situația de a se defini în raport cu problemele temporalității și ale istoricității. Timp de mai bine de un secol, cea mai mare parte a efortului științific și filozofic european a fost consacrată analizei factorilor care „condiționează” ființa umană: s-a putut arăta cât și până la ce punct este omul condiționat de fiziologia sa, de ereditatea sa, de mediul său social, de ideologia culturală la care participă,

de inconștientul său — și mai ales de Istorie, de momentul său istoric și de propria sa istorie personală. Această din urmă descoperire a gândirii occidentale, și anume că omul este în mod esențial o ființă temporală și istorică și că nu este — și nu poate să fie — decât ceea ce Istoria l-a făcut, domină încă filozofia europeană. Anumite curente filozofice ajung chiar la concluzia că unica sarcină demnă și valabilă ce i se oferă omului este să-și asume în mod deschis și plenar temporalitatea și istoricitatea: orice altă alegere ar echivala cu o evaziune în abstract și în neautentic și s-ar solda cu sterilitatea și moartea care pedepsesc inexorabil trădarea Istoriei.

Nu ne revine nouă să discutăm aceste teze. Să observăm însă că problemele care pasionează în zilele noastre conștiința europeană o pregătesc totodată în vederea unei mai bune înțelegeri a spiritualității indiene; mai mult, o incită să utilizeze, în vederea propriului său travaliu filozofic, o experiență indiană milenară. Ne dăm seama că obiectul celei mai recente filozofii europene îl formează *condiția umană*, și în primul rând temporalitatea ființei umane; temporalitatea este cea care face posibile toate celelalte „condiționări“ și care, în ultimă instanță, face din om o „ființă condiționată“, o serie indefinită și evanescentă de „condiționări“. Or, această problemă a „condiționării“ omului (și corolarul ei, îndeobște neglijat în Occident: „de-condiționarea“) constituie problema centrală a gândirii indiene. De la Upanișade, India a fost preocupată în mod serios doar de o singură problemă majoră: structura condiției umane. (Este ceea ce a făcut să se spună, nu fără îndreptățire, că întreaga filozofie indiană a fost, și mai este încă, „existențialistă“.) Europa ar avea deci interesul să învețe: 1) ce anume a gândit India despre multiplele „condiționări“ ale ființei umane; 2) cum a abordat ea problema temporalității și a istoricității ființei umane; 3) ce soluție a găsit ea angoasei și disperării pe care le declanșează inevitabil conștientizarea temporalității, matrice a tuturor „condiționărilor“.

India s-a dedicat, cu o rigoare nicăieri egalată, analizei diferitelor condiționări ale ființei umane. Să ne grăbim să adăugăm



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

Să fim bine înțeleși: nu este nicidecum vorba de a-i îndemna pe savanții europeni să practice Yoga (ceea ce, de altfel, nici nu este atât de ușor pe cât lasă unii amatori să se înțeleagă) și nici de a propune diverselor discipline occidentale să aplice metodele yogice sau să le adopte ideologia. O altă perspectivă ni se pare a fi cu mult mai fecundă: cea care constă în a studia cât mai atent cu putință rezultatele obținute prin asemenea metode de explorare a psihicului. O întregă experiență imemorială privind comportamentul uman în general li se propune cercetătorilor europeni. Ar fi cel puțin imprudent să nu se profite.

Cum spuneam mai sus, problema condiției umane — adică temporalitatea și istoricitatea ființei umane — se află în chiar centrul

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

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

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

Poate că dialogul filozofic nu va fi lipsit, mai ales la început, de unele decepții: numeroși cercetători și filozofi occidentali ar putea găsi analizele indiene puțin simpliste, iar soluțiile propuse

ineficace. Orice limbaj tehnic, tributar unei anumite tradiții spirituale, rămâne întotdeauna un jargon: se poate ca filozofii occidentali să găsească jargonul filozofic indian demodat, aproximativ, inutilizabil. Însă toate aceste riscuri ale dialogului sunt de mică importanță. Marile descoperiri ale gândirii indiene vor sfârși prin a fi recunoscute, în pofida jargonului filozofic. Este imposibil, de exemplu, să nu se țină seamă de una dintre cele mai mari descoperiri ale Indiei: cea a conștiinței-martor, a conștiinței degajate de structurile ei psihofiziologice și de condiționarea lor temporală, conștiința celui „eliberat“, adică a celui care a reușit să se desprindă de temporalitate și, prin urmare, să cunoască adevărata, indicibila libertate. Cucerirea acestei libertăți absolute, a perfecte spontaneități constituie țelul tuturor filozofiiilor și al tuturor tehnicilor mistice indiene, dar mai ales prin Yoga, prin una din multiplele forme de Yoga, a crezut India că poate s-o asigure. Este principalul motiv pentru care am considerat util să prezentăm pe larg teoriile și practicile Yoga, să relatăm istoria formelor sale și să arătăm locul pe care îl ocupă Yoga în ansamblul spiritualității indiene.

Alcătuirea acestei cărți am început-o după trei ani de studii urmate la Universitatea din Calcutta (1928–1931), sub conducerea prof. Surendranath Dasgupta, și o ședere de șase luni în *ashram*-ul din Rishikesh, Himalaya. O primă versiune, scrisă în engleză, tradusă de noi înșine în românește și retradusă în franceză de câțiva prieteni, a apărut în 1936 sub titlul: *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (Bucarest-Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner). Neajunsurile datorate tinereții și lipsei de experiență erau agravate de supărătoare erori de interpretare datorate dublei traduceri; pe deasupra, textul era desfigurat de un mare număr de greșeli de limbă și de tipar. Cu toate aceste grave imperfecțiuni, lucrarea a fost bine primită de către indianiști: recenziile lui Louis de la Vallée-Poussin, Jean Przyluski, Heinrich Zimmer, V. Papesso, pentru a-i cita doar pe cei dispăruți, ne-au incitat încă de mult la pregătirea unei noi ediții. Co-

recturile făcute și materialele adăugate au dus la un text care se îndepărtează sensibil de ediția din 1936. Cu excepția câtorva paragrafe, cartea a fost în întregime rescrisă pentru a o adapta cât mai mult vederilor noastre actuale. (O parte din această nouă versiune a fost deja utilizată în mica lucrare publicată în 1948: *Techniques du Yoga*.) Nu am păstrat, în notele de subsol, decât un minimum de referințe. Bibliografiile și lista problemelor, precizările necesitate de anumite aspecte mai particulare ale problemei și, în general, toate discuțiile tehnice au fost grupate la sfârșitul lucrării sub forma unor scurte apendice. Am dorit să oferim o carte accesibilă nespecialiștilor, fără ca prin aceasta să ne îndepărtăm de rigoarea științifică; indianiștii vor găsi în dosarele reunite la sfârșitul lucrării materiale complementare și elemente de bibliografie. Mai trebuie doar precizat că nici o bibliografie nu este exhaustivă?

Am utilizat traducerile franceze ale textelor sanscrite și pāli ori de câte ori am găsit unele bune. Dacă se întâmplă ca în traducerile din *Yoga-Sūtra* și din comentariile lor să ne îndepărtăm de interpretările curente, o facem ținând seama de învățătura orală a maeștrilor noștri hinduși, și în primul rând a prof. Surendranath Dasgupta, împreună cu care am tradus și comentat toate textele importante din *yoga-darśana*.

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

Am dedicat această lucrare memoriei protectorului nostru, maharajahul Sri Manindra Chandra Nandi de Kassimbazaar, care ne-a

făcut posibilă, printr-o bursă de studii, șederea în India, și memoriei măștrilor noștri celor mai dragi: Nae Ionescu și Surendranath Dasgupta. Învățăturii celui dintâi îi datorăm inițierea și orientarea noastră filozofică. Cât despre Surendranath Dasgupta, el nu doar că ne-a introdus în adâncul gândirii indiene, dar ne-a fost, timp de trei ani, profesor de sanscrită, maestru și *guru*. Fie ca toți trei să se odihnească în pacea credinței lor!

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

MIRCEA ELIADE

Am profitat de această retipărire pentru a corecta textul și a completa bibliografiile (vezi pp. 451 și urm.)

*Chicago, noiembrie 1967*

## CAPITOLUL I

# DOCTRINELE YOGA

### *Punct de pornire*

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

Înțelegem prin urmare cum se pune, pentru gândirea indiană, problema fundamentală a oricărei filozofii, căutarea adevărului. Pentru India, adevărul nu este prețios în sine; el devine prețios datorită funcției sale soteriologice, cunoașterea adevărului ajutându-l pe om să se elibereze. Țelul suprem al înțeleptului indian nu

este posedarea adevărului, ci eliberarea, cucerirea libertății absolute. Sacrificiile la care este gata să consimtă filozoful european pentru atingerea adevărului în sine și pentru sine — sacrificiul credinței religioase, al ambițiilor mondene, al bogăției, al libertății personale și chiar al vieții — la acestea înțeleptul indian nu consimte decât în schimbul eliberării. A te „elibera“ echivalează cu a forța un alt plan de existență, a-ți însuși un alt *mod de a fi*, prin transcenderea condiției umane. Ceea ce înseamnă că, pentru India, cunoașterea metafizică nu doar că se traduce în termeni de *ruptură* și de *moarte* („frângând“ condiția umană, se „moare“ față de tot ceea ce era omenesc), dar această cunoaștere implică în mod necesar o consecință de natură mistică: *renașterea la un mod de a fi non-condiționat* — adică eliberarea, libertatea absolută.

Studiind teoriile și practicile Yoga, vom avea ocazia să ne raportăm la toate celelalte „idei-forță“ ale gândirii indiene. Până atunci, să începem prin a delimita sensul termenului *yoga*. Etimologic, el derivă din rădăcina *yuj*, „a lega laolaltă“, „a ține strâns“, „a înhăma“, „a pune la jug“, care determină și latinescul *jungere*, *jugum*, englezescul *yoke* etc. Vocabula *yoga* servește în general pentru desemnarea oricărei *tehnici de asceză* și a oricărei *metode de meditație*. Evident, aceste asceze și meditații au fost valorificate diferit de către multiplele curente de gândire și mișcări mistice indiene. Așa cum vom vedea mai jos, există Yoga „clasică“, un „sistem filozofic“, expus de Patañjali în celebrul său tratat *Yoga-Sūtra*, și de la acest sistem trebuie să pornim pentru a înțelege locul ocupat de Yoga în istoria gândirii indiene. Dar, pe lângă Yoga „clasică“, există nenumărate forme „populare“ de Yoga, nesistematice; există de asemenea forme de Yoga nebrahmanice (aceea a budiștilor, a jainiștilor), există mai ales tipuri de Yoga având o structură „magică“ și altele de structură „mistică“ etc. În fond, însuși termenul de *yoga* a permis această mare diversitate de semnificații: dacă, într-adevăr, etimologic *yuj* înseamnă „a lega“, este totuși evident că „legătura“ la care trebuie să ducă respectiva acțiune de legare presupune, ca o condiție prealabilă, ruperea legăturilor care unesc spiritul cu lumea. Cu alte cuvinte: nu ne putem elibera



## *Cuprins*

<i>Cuvânt înainte</i> .....	7
1. Doctrinile Yoga .....	17
2. Tehnicile autonomiei .....	60
3. Yoga și brahmanismul .....	113
4. Triumful Yogăi .....	153
5. Tehnici Yoga în budism .....	172
6. Yoga și tantrismul .....	209
7. Yoga și alchimia .....	279
8. Yoga și India aborigenă .....	298
<i>Concluzii</i> .....	362
<i>Apendice, note, bibliografii</i> .....	367
<i>Indice</i> .....	455