

YOGA ÎNTRE MAGIC ȘI MISTIC. REFLECȚIE HERMENEUTICĂ ȘI EXPERIENȚĂ RELIGIOASĂ LA PRIMUL ELIADE

LIVIU BORDAȘ*

YOGA BETWEEN THE MAGICAL AND THE MYSTICAL.
HERMENEUTICAL REFLECTION AND RELIGIOUS EXPERIENCE IN THE FIRST
ELIADE

ABSTRACT: The present paper addresses a frequently-asked question concerning the problematic relation between personal belief and scholarship in such fields as the History of Religions by focusing on Eliade's early life and writings (1921–1936), specifically on his work on Yoga. Eliade's interest in Yoga, of course, showcases his own personal spiritual quest. But it is also informed by his earlier readings and reflections on two polar aspects of the religious experience: the magical and the mystical. For Eliade these two categories provide not only a key to unlocking the conceptual and pragmatic dimensions of Yoga, but also the impetus for charting a systematic theory of religion. The last major expression of these early ideas can be seen in *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936). Subsequently, Eliade's thought on Yoga and religion develops along different lines, reaching its full expression in works published in Paris after 1945. In his later books on Yoga – *Techniques du Yoga* (1948), *Le Yoga: Immortalité et liberté* (1954) – the two-fold schema of the magical and the mystical no longer play a key hermeneutical role. Nonetheless, understanding this early phase of his work is crucial if we are to provide a comprehensive account of the development of his thought on Yoga. This early phase of his scholarly career and experiential transformation, marked by his trip to India, is also very important in order to understand the further developments of his ideas on History of Religions, as well as to evince the ground on which Eliade built his own – never confessed – private religious belief.

KEYWORDS: Mircea Eliade; Rudolf Otto; Vittorio Macchioro; Ernesto Buonaiuti; Surendranath Dasgupta; Yoga; Tantra; magic; mysticism; religion; asceticism; gnosis; meditation; contemplation; religious belief.

CARE A FOST CREDINȚA LUI ELIADE?

În virtutea faptului că fondul religios al unui savant umanist are o înrâurire – mai mare sau mai mică – asupra felului său de a privi lumea, este legitim ca judecata asupra operei sale științifice să ia în considerare întemeierea lui religioasă și credința pe care o profesa. Cu atât mai mult atunci când este vorba de un specialist în domeniul studiilor religioase.

Mircea Eliade (1907–1986) este considerat în mod obișnuit, inclusiv de către criticii săi, drept cea mai proeminentă personalitate a disciplinei istoriei religiilor în

* București: Colegiul Noua Europă

secolul al XX-lea. Felul în care înțelegea religiosul și lumea în general i-a putut crea imaginea unui om religios sau măcar a unui „mistic laic”¹. În exegeza din ultimele decenii s-a pus uneori și întrebarea: „Care a fost credința lui Eliade?”. Dar încercările de a-i răspunde nu au făcut până acum dreptate locului deținut în această chestiune de interesul său pentru yoga, obiect al studiilor lui de tinerețe și al primei sale opere științifice majore.

Religia – întregul spectru al fenomenului religios, nu o orientare confesională – a constituit o preocupare centrală a lui Eliade încă de la vârsta de 14 ani, când începuse cursul superior al liceului. Ea începe să fie vizibilă abia în articolele publicate în 1925, dar manuscrisele inedite pe care le-am cercetat o atestă încă din anul 1921.

În ceea ce privește formația religioasă, lucrurile sunt clare. Mircea Eliade s-a născut într-o familie creștin-ortodoxă. Ca majoritatea românilor de aceeași confesiune, a fost botezat la naștere, dar nu a primit o instrucție religioasă formală, catehetică, nici în sânul familiei, nici în cadrul bisericii. Aceasta a existat doar sub forma orelor de religie din școală, unde de altfel toate lecțiile începeau cu o rugăciune. Sub numele „religie” se învățau noțiuni fundamentale despre creștinism, precum și despre morală și comportament civic. În școala primară (clasele 1–4), lecțiile de religie erau incluse în cărțile de citire și erau predate de învățător. În liceu (clasele 5–12), religia era o materie distinctă, predată de un preot ortodox, dar numai până în clasa a 10-a. În primele trei clase liceale, mediile anuale ale lui Eliade la materia „religie” au oscilat între 6,15 și 8,50, ceea ce nu era grozav, dar cam la fel – sau chiar mai rău – stăteau lucrurile și în cazul celorlalte materii. În următoarele trei clase, în noua formă de notare, Eliade a avut o dată „bine” și de două ori „foarte bine”, religia fiind una dintre disciplinele la care excela². Din această perioadă (1920–1923) avem o mărturie – consemnată de el însuși – că profesorul de religie îl considera cel mai bun din clasă la această materie și îl pusese chiar chestor la orele de religie.

Lucrurile nu sunt la fel de simple atunci când încercăm să aflăm care au fost convingerile sale religioase. Excelarea școlară în studiul religiei nu înseamnă că adolescentul miop frecventa în mod regulat serviciul religios. Ca majoritatea românilor, mergea ocazional la biserică, împlinind un ritual ce era în egală măsură social și cultural. Și mai greu este de știut dacă era un credincios.

Raportul lui Eliade cu creștinismul, ca religie în general și ca practică religioasă a familiei și a poporului său în special, a cunoscut variații în diferite perioade ale vieții sale. Cel mai adesea, atașamentul pentru el s-a manifestat nu atât în calitatea acestuia de religie sau de cale soteriologică, cât în cea de componentă spirituală esențială a culturii românești și europene. El însuși își notează adesea în

¹ Bryan S. Rennie, „Mircea Eliade. A secular mystic in the History of Religions?”, *Origini / Origins* (Zalău), II, nr. 3-4, 2003, pp. 39–51; versiune revăzută, „Mircea Eliade. ‘Secular mysticism’ in the History of Religions”, *Religion* (Amsterdam), XXXVIII, nr. 4, 2008, pp. 328–337.

² Matricola școlară de pe diploma de bacalaureat a fost reprodusă fotografic în M. Handoca, *Mircea Eliade. O biografie ilustrată*, Cluj-Napoca, Dacia, 2004, p. 71 (STI, p. 648).

jurnale, din adolescență până aproape de sfârșitul vieții, imposibilitatea de a se ruga sau de a crede în Dumnezeu, în ciuda eforturilor pe care le făcea.

Nu putem intra, în această introducere, în toate detaliile chestiunii. Merită amintit un interesant episod transpus în romanul autobiografic *Gaudeamus* (1928). Într-o discuție religioasă pe care o poartă cu ocazia vizitei la un schit ortodox din munții Carpați, în timpul studenției, Eliade face paradoxala afirmație că nu crede în Dumnezeu, dar crede în Christos. Sensul acesteia se clarifică atunci când aflăm că, pentru el, Christos era un erou spiritual. Afirmației lui Eliade că este creștin și că a avut o experiență religioasă creștină fără ajutorul credinței sau al harului, studentul credincios cu care purta această conversație îi răspunde că nu este decât un „păgân torturat de neputința convertirii”³.

ÎNTRE MAGIC ȘI MISTIC

Concepția lui Christos drept „erou spiritual” avea filiații multiple, situate la diferite nivele de adâncime. Una dintre cele recente se afla în religiile misterice – orfismul, în special – pe care Eliade le studia cu pasiune în anii 1926–1927. Cea mai veche sursă pe care am putut-o identifica în manuscrisele și în publicațiile adolescentului miop este imaginea de „mare inițiat” confecționată lui Christos de către Édouard Schuré (1841–1929), unul dintre autorii timpurii ce exercitaseră o influență asupra lui, dar care a fost repudiat ulterior. El este, probabil, primul care îl atrage pe liceanul Eliade înspre studiul religiilor, sub latura lor ocultă și inițiativă – inclusiv spre religiile de mistere –, iar ulterior îl conduce către Rudolf Steiner (1861–1925)⁴. Acest lucru se întâmplă în ultimele clase de liceu, în care religia nu se mai predă.

Anii '20 și '30 au fost o epocă magmatică, traversată de puternici fermenți spirituali și de avânturi idealiste, creatoare. Atmosfera intelectuală a României interbelice, mai precis orientarea celor două generații mature active pe scena acelor ani, era pozitivistă și raționalistă. Studiile religioase și orientale erau lipsite de o tradiție, în ciuda câtorva merituoase încercări în primele decenii ale secolului și în a doua jumătate a celui anterior. Opoziția lui Eliade față de curente precum pozitivismul, empirismul, scientismul agnostic și raționalismul își avea întemeierea nu atât în cultură – în ceea ce se înțelegea oficial prin acest termen –, cât în „spiritualitate”. Această noțiune includea pentru el și acele aspecte ale umanului disprețuite de cultura și știința oficială, lăsate în seama unor discipline „para-religioase” precum teosofia, ocultismul, spiritismul, ezoterismul, care le compromiteau, sau a unei științe neomologate precum „metapsihica”, care nu reușea să le facă acceptate prin validare experimentală.

³ M. Eliade, *Romanul adolescentului miop*, ed. de M. Handoca, București, Minerva, 1989, pp. 286–288.

⁴ Pentru a nu ne repeta, trimitem la studiile în care am tratat deja chestiunile doar enunțate aici. De lecturile lui Eliade din Schuré și Steiner, ca și de interesul său pentru magic și mistic, ne-am ocupat în *Eliade secret. India și „metapsihica” în construcția filosofiei religiei lui Mircea Eliade*, teză de doctorat, Universitatea din București, 2010, pp. 39–60, 128–135.

După primele inevitabile naivități, Eliade încearcă să depășească diletantismul ocultiştilor și ezoteriştilor și să dea o formă „științifică” preocupărilor sale pentru fenomenul religios. Deși nu o afirmă explicit, religiosul este aproape echivalent cu spiritualul – mai ales atunci când îl consideră în raport cu sine însuși – și e traversat de două dimensiuni: magicul și misticul. Cum acestea epuizau sfera interioară a religiosului, sensul lor era, în mod evident, foarte extins. Religiosul fiind abordat cu predilecție ca experiență spirituală, preocuparea lui Eliade pentru el nu putea să fie una de factură pur livrescă, intelectuală, deși spre deosebire de Giovanni Papini (1881–1956), marele său erou din adolescență, nu s-a angajat în mod dramatic nici pe calea magiei, nici pe aceea a misticii⁵. S-a folosit însă de modalitățile specifice de acțiune spirituală ale acestora, integrându-le în procesul de construire a propriei personalități.

Vârsta adolescenței a fost tentată aproape exclusiv de dimensiunea magicului. Articolele culturale publicate în această perioadă oferă un abundent material. Tehnicile spirituale de care e atras se învecinează și ele cu panoplia procedeelelor magice, căci acestea nu sunt orientate spre un plan transcendent, ci înspre optimizarea performanțelor proprii. Exersarea voinței era aproape un rit magic, iar eul devenise obiectul unui cult nu mai puțin magic și el, căci pe temelia lui trebuia construită *personalitatea*, adică *eroul*⁶.

Eliade folosește termenii „magic” și „mistic” ca noțiuni cu valoare universală, transculturală, așa cum îi găsisese în lecturile sale din autori ocultişti sau în cele despre religiile Occidentului și Orientului. Atitudinea magică desemna un „personalism autocreator”, un demers de autodivinizare și de creare a Lumii, prin eforturi proprii și însușiri personale. În ceea ce privește raportul omului cu divinitatea, atitudinea magică duce la *comunicarea* cu zeul, prin sacrificiu sau prin rit, dar nu presupune și o *comuniune*, precum atitudinea mistică; aceasta din urmă implică *imitatio Dei* și ofrandă de sine, în perspectiva grației divine.

Interesul său inițial pentru fenomenologia ocultă evoluează spre ceea ce Charles Richet (1850–1935) numise „metapsihică”: studiul științific al fenomenelor paranormale. Eliade era încredințat că experimentele metapsihicii confirmă presuposițiile magiei. Așa cum va scrie puțin mai târziu, în această perspectivă magia nu mai apare doar ca o fază în evoluția spiritului omenesc, nu este creația unei conștiințe primitive, ci „legiferarea unor observații ades repetate, un adevăr obiectiv, științific”⁷.

⁵ Mai pe larg în studiile noastre „Une «corespondance» spirituelle. Mircea Eliade – Giovanni Papini. 1927–1954”, *Origini / Origins* (Zalău), II, nr. 3–4, 2003, pp. 67–73; versiune italiană revăzută, „Mircea Eliade e Giovanni Papini, una «corrispondenza» spirituale”, *Antarès* (Milano), nr. 7, maggio 2014, pp. 51–60; „Pilotul orb și tânărul ce învăța să zboare. Despre întâlnirile lui Eliade cu Papini”, în Mihaela Gligor, Mac Linscott Ricketts (coord.), *Întâlniri cu / Encounters with Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2005, pp. 149–162.

⁶ Mai pe larg în studiul nostru „Documentul unei autoinițieri reușite”, introducere la Mircea Eliade, *Romanul adolescentului miop; Gaudeamus*, București, Litera, 2009, pp. 19–31.

⁷ M. Eliade, „Magie și metapsihică”, *Cuvântul* (București), III, nr. 786, 17 iunie 1927, pp. 1–2; republicat în *ST III*, pp. 206–207.

Din toamna anului 1925, Eliade urmează cursurile Facultății de Filosofie și Litere, la Universitatea din București. În perioada universitară – în special sub influența profesorului Nae Ionescu (1890–1940) și a câtorva discipoli mai mari ai acestuia, care vor forma grupul „Duh și slovă”: Mircea Vulcănescu, Paul Sterian, Sandu Tudor –, preocuparea lui se deplasează treptat, fără însă a balansa întru totul, spre misticism, curent aflat în ascensiune pe scena europeană. Faimoasa serie de douăsprezece articole, intitulată „Itinerariu spiritual” (1927), care evoluează de la magic spre mistic și de la teosofie la ortodoxie, era de fapt propriul său itinerariu. Numai că ortodoxia era un liman la care își propunea să răzbească, nu unul la care ajunsese deja. Nici nu îl va atinge cu adevărat, căci până la plecarea în India continuă să se zbată între atitudinea magică și cea mistică, între dionisiac și christic, între virilitate și asceză, căutând calea unei sinteze între contrarii, fără a reuși să o găsească cu adevărat.

Tot în această perioadă, în care își repudiază vechii maeștri ocultști, descoperă „idealismul magic” al lui Julius Evola (1898–1974). Acesta aducea o argumentație filosofică în favoarea căii magice, care nu putea să nu-l intereseze pe Eliade, însă, prin atitudinea lui superioară și chiar disprețuitoare față de misticism și creștinism, el devine un preopinent față de care își încearcă pana polemică⁸.

Dacă „Itinerariu spiritual” proclamase, în mod programatic, ortodoxia drept destinația la care trebuia să ajungă generația tânără a României întregite, autorul lui alege o altă destinație pentru teza sa doctorală: țara hinduismului. Iar în India, Eliade se găsește cufundat într-o lume foarte diferită, care îl livrează altor experiențe „spirituale”. Acestea consolidează atitudinea magică de dinaintea întâlnirii cu ortodoxismul naeionescian. Perioada indiană reprezintă o etapă nouă a evoluției sale spirituale, dar cu recunoscute continuități în trecut. El însuși va observa, în *Memorii*, că pragmatismul magic al lui Papini sau antropozofia lui Steiner l-au dus, fără să știe, înspre yoga⁹.

Studiile academice ale lui Eliade și lucrările sale științifice urmează îndeaproape propriul itinerariu spiritual. Faptul că a luat hotărârea de a pleca în India și că a ales acest loc pentru a studia yoga, nu pentru diversele motive care îi atrăgeau acolo pe europeni în acei ani, e rezultatul unei istorii personale¹⁰. O istorie

⁸ Despre dezbaterea lui Eliade între magic și mistic, modul în care definea cei doi termeni și despre întâlnirea cu opera lui Evola, mai pe larg în studiul nostru „Faptul magic și faptul mistic. Prima întâlnire a lui Eliade cu opera lui Evola”, *Revista de istorie și teorie literară* (București), XLVIII, nr. 1–4, 2012, pp. 355–400; versiune engleză, „The magic fact and the mystic fact. Eliade’s first encounter with the works of Evola”, în Nicolae Babuts (coord.), *Mircea Eliade. Myth, religion, and history*, New Brunswick & London, Transaction Publishers, 2014, pp. 113–160.

⁹ M. Eliade, *Memorii*, p. 115.

¹⁰ Interesul lui Eliade pentru cultura indiană se manifestă în publicistica sa cu câțiva ani înaintea plecării în India. În această perioadă (1925–1928), articolele sale se ocupă cu precădere de mitologia indiană, așa cum e reflectată în literatură (*Brāhmaṇa*, *Purāṇa*, *Mahābhārata*, *Bhāmini-Vilāsa*), iar spre sfârșit, de buddhism. Pentru „protoistoria” interesului său pentru India (1921–1925), vezi articolele noastre „Adolescentul miop și nepotul lui Brahma”, *Viața românească* (București), CIV, nr. 5–6, 2010, pp. 39–48; „Călătoriile adolescentului miop prin țara brahmanilor și fachirilor” (I–II), *ibidem*, CV, nr. 9–10, 2011, pp. 58–65, nr. 11–12, 2011, pp. 59–69.

alcătuită din cauzalități complexe, dar care duc toate, în ultimă instanță, la preocuparea pentru depășirea condiției umane. În ceea ce îl privește, această depășire nu ia forme „transcendente” – adică de ieșire din „realitate”, din lume –, ci se oprește la construirea unei condiții eroice *aici*. Eroismul pe care îl cultiva era, desigur, unul al spiritului, dar libertatea pe care o căuta pentru acesta nu era una „absolută”. Spiritul nu e orientat înspre *dincolo*; el caută să frângă limitele lucrurilor de *aici*, pe care urmărește să le stăpânească.

În decembrie 1928, pe vaporul care îl ducea spre India, Eliade scrie articolul „Faptul magic”, destinat revistei de orientare ortodoxă *Duh și slovă*, pregătită de grupul omonim. Acest studiu trebuia să prezinte structura filosofiilor magice și să arate în ce măsură magia constituia una dintre cele mai mari ispite ale spiritului. Revista nu a mai apărut, manuscrisul s-a rătăcit printre hârtiile redactorilor ei, iar Eliade nu a mai reușit să-l recupereze, rămânând doar cu o ciornă. Cum însă nimic din ceea ce gândea sau scria nu era lăsat nevalorificat, ideile acestui studiu – și dezvoltările lor – trebuie să se regăsească în celelalte texte din perioada indiană. Așa cum am arătat în altă parte, este cazul volumului de eseuri filosofice *Solilocvii* (1932)¹¹. Dar nu numai al lui.

Din nefericire, opera indologică a lui Eliade din epoca anterioară exilului – adică ceea ce se poate numi „primul Eliade” – e aproape necunoscută indianiștilor și foarte puțin studiată de istoricii religiilor. Și aceasta în ciuda importanței ei capitale pentru înțelegerea rădăcinilor și evoluției scrierilor lui ulterioare: atât a lucrărilor dedicate yogăi și religiilor indiene, cât și a studiilor, generale sau speciale, de istoria religiilor. De aceea, o îndeaproape examinare a ei este mai mult decât necesară. În prezentul studiu încercăm să facem acest lucru pentru perioada până la 1936 (când apare prima monografie despre yoga), urmărind modul în care se configurează ideile sale despre magic și mistic. Perioada succesivă, până la 1945 (când începe exilul la Paris), constituie subiectul unui alt studiu.

Ceea ce ne-am propus este o lectură nouă, bazată exclusiv pe surse primare, pe toate aceste surse, pe examinarea lor detaliată, coroborată și contextuală, încercând să evităm în mod sistematic – pe cât permit limitele omenești – prejudecăți care ar putea fi induse atât de reconstrucțiile ulterioare ale lui Eliade (în jurnal, memorii, interviuri și corespondență), cât și de literatura secundară și generală despre el. Am ținut cont de reconstrucțiile eliadiene, dar valoarea lor de adevăr a fost apreciată în confruntare cu sursele primare, mărturiile contemporane și contextul epocii, cărora le-am acordat prioritate documentară. Adesea ele se dovedesc inexacte, iar uneori chiar reinventate, nu neapărat în mod intenționat sau în virtutea vreunei agende. Literatura secundară și generală a fost pusă de la început în paranteze fenomenologice și luată în considerare, într-o selecție valorică, abia după completarea documentării, finalizarea analizelor și formularea concluziilor. Așa cum se poate bănui, doar lucrările întemeiate pe o cercetare la fel de extinsă și aprofundată a surselor prezintă un interes de altă natură decât cea

¹¹ „The magic fact and the mystic fact”, ed. cit., pp. 136–139.

meta-istoriografică¹². Majoritatea acestei literaturi apare inexactă, incompletă, incorectă, însă critica ei nu face parte din obiectivele metodologiei pe care am urmat-o. În consecință, metoda aleasă se dovedește a fi nu doar o posibilă opțiune metodologică, ci opțiunea care se impune cu necesitate în urma succesivelor deformări, alterări și chiar răstălmăciri – de date, de contexte, de interpretări – datorate reconstrucțiilor maturului Eliade și ale majorității exegeților săi.

TEZA DE DOCTORAT

În cei trei ani petrecuți în India – din decembrie 1928 până în noiembrie 1931 –, Eliade a lucrat la teza sa de doctorat, inițial sub îndrumarea profesorului Surendranath Dasgupta (1887–1952), la Universitatea din Calcutta, apoi, din septembrie 1930, de unul singur. Conform declarațiilor sale, manuscrisul era redactat în limba engleză și se intitula *The psychology of Yoga meditation and the metaphysics of liberation*¹³. Accentul disciplinar din titlu se datorează faptului că doctoratul său la Universitatea din București era încadrat la specializarea „psihologie” (după ce inițial fusese la „logică”). Aceasta era și specialitatea profesorului care îl conducea, C-tin Rădulescu-Motru (1868–1957), șeful catedrei de psihologie, logică și teoria cunoștinței („teoria cunoștinței” devenise de fapt „metafizică”, cu care era însărcinat asistentul lui, Nae Ionescu, veritabilul mentor al lui Eliade).

După întoarcerea la București, va continua să lucreze la teză – de această dată în limba română – până la 16 noiembrie 1932, când o va depune la Facultatea de Filosofie și Litere, cu titlul *Psihologia meditației indiene. Studii despre yoga*. Aici, Eliade precizează că teza este doar prima parte a „monografiei asupra contemplației indiene”, la care a lucrat în India. A susținut-o în iunie 1933, iar titlul de doctor i-a fost acordat cu mențiunea *magna cum laude*. (Descoperită de un istoric literar în arhiva Universității, teza a fost publicată în anii 1983–1985 într-o revistă academică, iar în 1992 a fost reeditată în volum¹⁴.) În anii următori a continuat să lucreze la textul tezei în vederea publicării ei. Cartea va apărea în mai 1936, în limba franceză, însă într-o formă complet restructurată.

¹² Din câte știm, singura încercare de a analiza în profunzime lucrările timpurii despre yoga ale lui Eliade, inclusiv prin compararea tezei de doctorat din 1932 cu monografia publicată în 1936, este cea a lui Mac Linscott Ricketts, pe care îl apreciem în mod deosebit drept cel mai bun și fin cunoscător al operei lui Eliade. În timp ce o bună parte a materialului examinat în capitolul 13 („Yoga”) al cărții lui, *Mircea Eliade. Romanian roots*, vol. I, Boulder, East European Monographs / New York, Columbia University Press, 1988, pp. 487–521 (versiune românească revăzută și adăugită, *Rădăcinile românești ale lui Mircea Eliade*, vol. I, București, Criterion, 2004, pp. 446–477), este – în mod inevitabil – identic cu cel discutat aici, nu toate analizele coincid cu cele ale noastre, iar interpretările și concluziile noastre au o orientare diferită și chiar divergentă.

¹³ Scrisoare către Vittorio Macchioro din 15 martie 1931, în *Corespondență II*, pp. 170–174 (173).

¹⁴ M. Eliade, *Yoga 1932*.

Pentru a avea o idee clară despre prima configurare a ideilor lui Eliade asupra yogăi, e important să înțelegem geneza și structura tezei de doctorat. Ea cuprinde șapte capitole și trei apendice:

- I. „Preliminarii”: psihologia ritualului, originile yogăi, ritualul vedic;
- II. „Ascetism și yoga în literatura brahmană”: interiorizarea sacrificiului în *Brāhmaṇe*, substituirea sacrificiului în *Upanișade*, elementele non-ariene în yoga;
- III. „Contemplație și asceză în buddhism”: meditația, puterile magice, „transa” (*dhyāna*);
- IV. „Sāṃkhya și yoga în epică”: *Mahābhārata*, *Bhagavad Gītā*, hipnoza, rugăciunea și asceza;
- V. „Sāṃkhya și yoga”: cele două *darśana*, fundamentele filosofice ale meditației, principiile prime, sufletul, durerea existenței și mântuirea, logica și teoria cunoașterii;
- VI. „Psihologia yoga”: structura vieții sufletești, scopul, tehnica și morfologia meditației;
- VII. „Concluzii generale”: deosebirea dintre contemplație și meditație, structura magică a meditației, originile ei rituale.

Cele trei apendice oferă o privire bibliografică și selecții de texte în trei chestiuni: 1. „Autorii greco-latini despre ascetismul indian”; 2. „Autorii orientali despre mistica și asceza indiană (Relațiile alchimiei cu yoga)”; 3. „Despre câteva specii de yoga: Kānpḥaṭa yogi, Aghori și Aghorapanthi”.

Deja în perioada în care se afla în India, Eliade publicase cinci articole științifice legate de subiectul tezei. Trei dintre ele, în limba română, erau destinate *Revistei de filosofie* din București, editată de profesorul său Constantin Rădulescu-Motru. Alte două i-au fost cerute pentru revista *Ricerche religiose* din Roma, de către editorul ei, profesorul Ernesto Buonaiuti (1881–1946), care a comandat și traducerea italiană¹⁵.

Dintre articolele publicate în limba română – „Problematika filosofiei indiene”, „Introducere în filosofia Sāṃkhya”, „Contribuții la psihologia Yoga”¹⁶ –, ultimele două vor deveni capitolele V și VI ale tezei. În continuarea lor, Eliade anunțase alte câteva articole, care nu au mai fost publicate: următorul era dedicat buddhismului, un altul fiziologiei yoga-tantra și încă unul psihologiei limbajului în yoga¹⁷.

Primul articol italian – „Il male e la liberazione nella filosofia Sāṃkhya-Yoga”¹⁸ – e o sinteză problematizată a materialului ultimelor două articole românești (respectiv

¹⁵ Eliade se plânge însă de exactitatea traducerii. M. Eliade, *Corespondență* II, p. 173.

¹⁶ M. Eliade, „Problematika filosofiei indiene”, *Revista de filosofie* (București), XV, nr. 1, ianuarie–martie 1930, pp. 50–72; „Introducere în filosofia Samkhya”, *ibidem*, nr. 2, aprilie–iunie 1930, pp. 152–177; „Contribuții la psihologia Yoga”, *ibidem*, XVI, nr. 1, ianuarie–martie 1931, pp. 52–76.

¹⁷ Ulterior, a decis ca următorul articol din *Revista de filosofie* să fie cel dedicat *Upanișadelor*, dar nici acesta nu a mai apărut. Vezi scrisoarea sa din 14 iunie 1931, după publicarea celui de-al treilea articol. M. Eliade, *Corespondență* I, p. 319.

¹⁸ M. Eliade, „Il male e la liberazione nella filosofia Samkhya-Yoga”, *Ricerche religiose* (Roma), VI, nr. 3, maggio 1930, pp. 200–221. Titlul inițial al manuscrisului francez era „Le problème du mal et de la libération dans la philosophie indienne”. Anunțat în noiembrie 1929 și trimis în aprilie 1930, a fost publicat cu promptitudine. *Scrisori primite* I, pp. 138–139.

capitolele V și VI din teză). Cel de-al doilea – „Il rituale hindu e la vita interiore”¹⁹ – pleacă de la chestiunea enunțată în secțiunea finală a capitolului I (ritualul vedic), pentru a se ocupa apoi, în mod sintetic, de *Upanișade*, yoga și Vedânta, subiecte tratate în capitolele II și VI, și de *bhakti* și tantra, subiecte abordate în ceea ce Eliade numește în teză „partea a doua a monografiei”. Diversele trimiteri pe care le face de-a lungul tezei la această secundă parte ne permit să reconstituim temele de care se ocupă. Ele corespund într-adevăr părților noi din volumul publicat în 1936.

Comparând între ele cele șapte capitole ale tezei și confruntându-le cu cele cinci articole – împreună cu tot ceea ce știm despre redactarea lor –, putem reconstitui ordinea în care au fost redactate. Cele dintâi au fost capitolele V și VI (respectiv articolele din *Revista de filosofie*), care sunt și cele mai lungi. A urmat capitolul III, apoi IV și II, iar în final, capitolele I și VII, cel din urmă foarte scurt și concentrat²⁰. Există și o diferență de metodologie între capitolele V–VI și restul tezei: în primele Eliade abordează materialul dinspre filosofie și psihologie, în timp ce în celelalte capitole perspectiva este aceea a istoriei și antropologiei religiilor²¹. În mod evident, între ele a intervenit o reorientare a modului în care își aborda și înțelegea subiectul. Aceasta poate fi situată la începutul anului 1931, după ce s-a întors din așramul himalaian.

Conceptele operative prin care Eliade încearcă să circumscrie ceea ce este (sau nu este) yoga sunt categorii funcționale: tehnică/practică, asceză, gnoză și – mai ales – binoamele meditație-contemplație și magie-mistică. Am extras toate ocurențele lor și ale derivaților lor, împreună cu contextul în care sunt folosite. Analiza modului în care sunt utilizați acești termeni, coroborată cu ordinea redactării capitolelor, ne permite să înțelegem precis cum s-au constituit, în această fază, ideile lui Eliade despre yoga. Înainte de a le discuta, e important să aruncăm o privire asupra genealogiei imediate a categoriilor „magic” și „mistic”, așa cum sunt folosite de el în această perioadă.

Termenul „magic” nu reflectă sensul noțiunii de „magie” din studiile de antropologie a „primitivilor” și a culturii populare („magia etnologică”), care influențaseră și lucrările de istorie a religiilor, dependente până atunci de interpretările teologice ale magiei. Eliade scrisese deja despre magia primitivilor și cunoștea operele unor antropologi clasici, precum Edward B. Tylor (1832–1917) și – mai ales – James G. Frazer (1854–1941), dar nu împărtășea ideile lor despre

¹⁹ M. Eliade, „Il rituale hindu e la vita interiore”, *ibidem*, VIII, nr. 6, novembre 1932, pp. 486–504. Titlul manuscrisului englez era „Some aspects of the interiorisation of the Hindu ritual”. Anunțat deja în iulie 1930, fusese trimis în mai 1931, dar Buonaiuti l-a publicat cu întârziere. *Scrisori primite* I, pp. 143, 145, 146, 147.

²⁰ Teza citează doar cele două studii publicate în *Ricerche religiose*, lucru firesc din moment ce ultimele două articole din *Revista de filosofie* au devenit *verbatim* capitole ale tezei, iar primul, fiind o introducere generală în filosofia indiană, nu era relevant în mod direct. Materialul articolelor din *Ricerche religiose* se regăsește și el în teza din 1932 sau în volumul din 1936, dar nu *verbatim*.

²¹ Cât privește articolele din *Ricerche religiose*, primul se înscrie în cea dintâi categorie, iar al doilea, în ultima.

falsitatea magiei și inferioritatea ei în raport cu religia și știința. De asemenea, nu accepta teoria lui Rudolf Otto (1869–1937) asupra „sacralului”, ci lărgea această categorie, reducând extensiunea lui *Heilige* – definit prin *creatural* (*Kreaturgefühl*), sentimentul dependenței de Dumnezeu – și opunându-i magicul, definit prin sentimentul creatorului, cel de a fi un demiurg asemenea lui Dumnezeu²².

Deși în *Das Heilige* (1917) – citit de Eliade în traducerea italiană a lui Buonaiuti²³ –, Otto nu vorbește decât puțin și secundar despre magic, se referă la el fie în ordine istorică, drept una dintre formele primitive de manifestare a sacralului, fie în ordine calitativă, ca o formă „suprimată și estompată” a acestuia. În schimb, mistica, în calitate de modalitate de experimentare a sacralului, e pomenită foarte des. Cu toate că se abține să speculeze asupra originilor istorice ale misticismului – înțeles ca intensificare a elementului non-rațional al religiei –, într-un loc Otto afirmă că, în magie și șamanism, ca forme de manifestare a sacralului, se pot recunoaște rădăcinile misticii²⁴.

În corectarea teoriei lui Otto, pe lângă lecturile lui Eliade despre magie, o foarte probabilă influență a avut-o Vittorio Macchioro, pe care îl citea – și recenza – din 1926. În *Teoria generale della religione come esperienza* (1922), acesta opunea în mod radical magia religiei. Savantul italian considera că prima operează exclusiv cu mijloace proprii pentru a constrânge divinitatea, în timp ce a doua e lipsită de mijloace proprii, recurgând la ajutorul lui Dumnezeu; magia violează legea naturală în favoarea omului, privit ca centru al naturii, în timp ce religia o acceptă, considerând-o expresia voinței divine; magia țintește cucerirea, nu grația, precum religia; magia universalizată duce la deificarea omului, în timp ce religia se întemeiază pe subordonarea față de Dumnezeu. Această contrapunere absolută îi servește lui Macchioro pentru a respinge teza evoluționistă că magia și religia pot fi faze succesive și progresive ale aceluiași proces istoric. Dimpotrivă, pentru el magia este o deviere sau degradare a religiei; e ritualul despărțit de conținutul lui de experiență religioasă, supraevaluat și investit cu eficacitate proprie, un fenomen care survine mereu de-a lungul istoriei religioase²⁵. În schimb, mistica este

²² Pe larg în studiul nostru „The magic fact and the mystic fact”, ed. cit., pp. 147–148.

²³ R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di Ernesto Buonaiuti, Bologna, Zanichelli, 1926 (după cea de-a 14-a ediție germană, 1926). Eliade recenzează și studiul introductiv al lui Buonaiuti, care, refuzat de Otto, a fost publicat într-o broșură, *La religione nella vita dello spirito*, Roma, Ed. Ricerche Religiose, 1926, 32 pp. M. Eliade, „Religia în viața spiritului”, *Est-West* (București), I, nr. 1, [ianuarie] 1927, p. 28; republicat în *ST III*, pp. 68–69.

²⁴ R. Otto, *The idea of the holy. An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*, revised with additions, tr. by John W. Harvey, London, Oxford University Press, 1936, pp. 22, 33, 69, 121–123, 126 (o definiție a misticismului la p. 88n).

²⁵ V. Macchioro, *Teoria generale della religione come esperienza. Saggio*, Roma, La Speranza, 1922, pp. 146–152 (secțiunea 4 a capitolului IV, „La attuazione della religione”). În recenzia cărții, Eliade nu se referă la această opoziție decât în mod implicit, printr-o aluzie. M. Eliade, „Experiența religioasă”, *Cuvântul* (București), II, nr. 619, 24 noiembrie 1926, pp. 1–2; republicat în *ST II*, pp. 219–223. Însă, în ianuarie 1927, îi scrie: „Mais je comprends admirablement votre explications du fait religieux. Je vous assure que j'assimilerais exactement votre théorie, d'après la lecture de la *Teoria generale*”; M. Eliade, *Corespondență II*, p. 141.

înțeleasă ca o expresie intensificată a religiosului, dar Macchioro nu îi acordă atenție în încercarea de a defini religia.

Mult mai des vorbește despre mistică în opera sa principală, *Zagreus* (1920), care a exercitat o importantă influență asupra studentului Eliade. El consideră că religia orfică avea, încă de la origine, un conținut magic, care contrasta cu conținutul etic al doctrinei sale și cu aspirațiile ei escatologice. În câteva locuri, se referă chiar la colaborarea între mistic și magic, nu ca forme opuse ale religiosului²⁶. Aceasta pentru că, în orfism, nu existau limite clare între mister și sacrament, pe de o parte, și magie pe de alta²⁷. Probabil și din acest motiv, Eliade îi va scrie mai târziu lui Macchioro că monografia despre yoga derivă spiritualmente din *Zagreus*²⁸.

Chiar dacă acceptă că sunt cazuri în care religia derivă spre magie, înțeleasă ca pur ritualism, Eliade nu subscrie perspectivei teologice (și cristocentrice) a lui Macchioro și Otto. El nu opune magia religiei, ci o consideră pe prima o formă a religiosului, care își găsește contrapartea în misticism²⁹. Felul în care înțelege magicul pare să fie mai consistent cu tradiția hermetico-teosofică europeană, așadar cu ceea ce e considerat a fi moștenirea conceptuală pre-academică a termenului. În principal, prin magie se referă la ascetismul magic, la idei și practici care urmăresc de la ceea ce numim azi cu termenii „dezvoltare personală” și „empowerment”, până la autodivinizare și creativitate demiurgică³⁰. Într-un mod simplu și reducăționist, am putea spune că sensul termenului este aici destul de îndepărtat de magia „primitivă”, și mai degrabă apropiat de „magia înaltă”.

În schimb, misticul pare să fie și la Eliade mai puțin problematizat, iar modul în care folosește acest termen, neproblematic. El e înțeles prin caracteristicile iraționale, emoționale pe care autorii spiritual orientați pe care îi frecventa, precum Otto, Macchioro, Buonaiuti, le atribuie religiosului. Deși cunoștea și alte opere

²⁶ V. Macchioro, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Firenze, Vallecchi, 1930, pp. 48, 126, 194, 221, 222, 369 (cităm ediția revăzută, în care au fost topite toate studiile sale despre orfism).

²⁷ *Ibidem*, pp. 447–448.

²⁸ Macchioro se referă la această afirmație în scrisoarea sa din 4 ianuarie 1939 către Ernesto de Martino (1908–1965), citată mai întâi în Riccardo Di Donato, „Preistoria di Ernesto de Martino”, *Studi storici* (Roma), 30, nr. 1, gennaio–marzo 1989, pp. 225–246 (241); publicată integral în *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto de Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni*, a cura di Riccardo Di Donato e Mario Gandini, Pisa, ETS, 2015. Întrucât afirmația nu se găsește în scrisorile publicate (*Correspondență* II, pp. 109–183), e foarte probabil să provină din dedicația pe exemplarul cărții trimis lui Macchioro (la care acesta se referă în scrisoarea sa din 24 iulie 1936; *Scrisori primite* III, p. 108). Eliade îl citează de două ori în carte, în chestiuni corelate, comparative. M. Eliade, *Yoga 1936*, pp. 103, 231.

²⁹ Modul în care „corecta” teoria lui Otto e comunicat chiar lui Macchioro într-o scrisoare din 26 decembrie 1928 (*Correspondență* II, p. 162), trimisă la scurt timp după redactarea articolului „Faptul magic”. În virtutea aceleiași influențe (Macchioro), Ernesto de Martino va avea, câțiva ani mai târziu, o reacție similară la lectura cărții lui Otto. Vezi Pietro Angelini, „Il concetto demartiniano di magia tra il 1932 e il 1936”, în Clara Gallini (coord.), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Napoli, Liguori, 2005, pp. 43–56 (47–48). La fel ca în cazul lui Eliade, magia și fenomenele paranormale vor deveni și pentru de Martino unul dintre punctele sale majore de interes științific.

³⁰ Despre reflecțiile lui Eliade asupra magicului în primele luni petrecute în India am scris pe larg în „The magic fact and the mystic fact”, ed. cit., pp. 146–153.

importante dedicate misticismului, precum cele ale lui William James (1842–1910) și Henri Delacroix (1873–1937), Eliade are rezerve față de abordarea psihologică³¹.

Definițiile sale, implicite sau explicite, precum și clasificarea diferitelor tipuri de experiență magică și mistică pot fi discutate atât la nivelul anilor '30, cât și la cel de acum. Ceea ce ne interesează aici în primul rând nu este stabilirea acurateții terminologiei tânărului Eliade și adecvarea la obiect a distincțiilor pe care le propunea, ci proiectul hermeneutic în care reprezentările sale ale atitudinilor magică și mistică sunt încorporate, precum și rolul pe care aceste concepte operative l-au avut în înțelegerea fenomenului yoga.

ORIGINILE MAGICE ALE MISTICII INDIENE

Chiar din primul capitol al tezei doctorale, Eliade atrage atenția asupra polisemiei termenului „yoga”. Sensul lui propriu e rezervat pentru doctrina spirituală și tehnica psiho-fiziologică a școlii lui Patañjali, *Yoga darśana*. În înțeles general, el se referă la „orice specie de asceză sau practică mistică” indiană, la „orice tehnică fizic-mistică prin care se obține *samādhi*”³². În acest sens general, yoga este o disciplină populară universală în India. Pentru Eliade, structura intimă a concepțiilor yoga este însăși structura spiritului indian³³. El susține că yoga e un fenomen pre-arian, pe care ortodoxia vedic-brahmanică l-a considerat inițial „eretic”, dar a sfârșit prin a-l adopta și domestici, ridicându-l de la magie la contemplație.

Ipoteza pe care Eliade o emite asupra originii yogăi este că ea ar fi fost un „proces de interiorizare a ritualului, un substitut personal și intim pieselor sacrificiului vedic”³⁴. Caracterul magic al cultului vedic fusese deja recunoscut – alături de cel religios – în studiile indianaștilor occidentali³⁵. Eliade consideră că forma primitivă a yogăi ar fi fost și ea de factură pur magică, urmărind o posesiune de sine similară celei obținute prin asceză (*tapas*). Acest tip de magie aplicată corpului ascetului ar fi fost reinterpretat ca substitut al magiei externe, specifică ritualului sacrificial³⁶. Altfel spus, urmând categoriile folosite de Eliade – deși el nu formulează astfel –, magicul sacrificial-ritualist, de tip extern și abstract, a fost substituit prin magicul yoghin, de tip intern și concret.

Pe de altă parte, interiorizarea rituală este considerată un fenomen și o practică mistică. Piese sacrificiale sunt identificate cu părțile și funcțiile corpului, iar acestea

³¹ Acești autori sunt citați foarte rar și în mod critic. M. Eliade, *ST I*, pp. 230–231, 243; *ST III*, p. 344.

³² M. Eliade, *Yoga 1932*, pp. 18, 25.

³³ *Ibidem*, p. 23.

³⁴ *Ibidem*, p. 28.

³⁵ Eliade remarcase deja „mentalitatea magică” a imnurilor vedice într-un articol dedicat cărții lui Carlo Formichi, *Il pensiero religioso nell'India prima del Buddha* (Bologna, Zanichelli, 1925). M. Eliade, „Dinamismul religios în India. Note pe marginea unei cărți recente”, *Cuvântul* (București), III, nr. 617, 21 noiembrie 1926, pp. 1–2; republicat în *ST II*, pp. 209–214 (211).

³⁶ M. Eliade, *Yoga 1932*, p. 28.

sunt puse în corespondență cu zeii. Interiorizarea rituală apare ca reacție la ritualizare (transformarea ritului în ritualism), adică la trecerea de la un act religios la unul magic. Sacrificiul religios, spre deosebire de cel magic, este un „act de renunțare și ofertă mistică”³⁷. Magia, în schimb, urmărind fie să-i îmblânzească, fie să-i înfricoșeze pe zei, se folosește de legi cosmice care sunt constrângătoare și pentru aceștia. La fel ca Macchioro, Eliade vorbește despre „degenerarea religiei în magie”³⁸, considerând-o pe cea din urmă o schemă goală și ineficientă, incapabilă să satisfacă nevoia religioasă. Yoga a fost, așadar, alături de meditație și asceză (*tapas*), una dintre căile de reabilitare a sacrificiului ritual ca act de comuniune religioasă, mistică.

Sanscritistul american Edward Washburn Hopkins (1857–1932) susținuse că prima emancipare a yogăi de magie se petrece în *Mahābhārata*, mai precis în una dintre cărțile ei didactice, *Mokṣadharmā*³⁹. De-a lungul tezei de doctorat, Eliade se referă la yoga ca la un fenomen mistic⁴⁰, dar cu rădăcini magice. El o definește drept „o practică mistică de armonie sau unire între sufletul individual (*puruṣa*; în general, *ātman*) și conștiința supremă (*īśvara*; în general, *Brahman*)”⁴¹. Totuși, originile ei „rituale” rămân determinante, căci tehnicile sale ascetice și meditative nu-și pierd funcția magică.

Referindu-se la practicile și la schemele teoretice yoghine anterioare lui Patañjali, Eliade le numește „ascetism magic”⁴². Mai mult chiar – pe urmele unor cercetări recente din deceniile 1910 și 1920, care dovedeau origini pre-ariene și pre-dravidiene pentru diverse elemente ale culturii indiene⁴³, coroborate cu proaspăta descoperire a civilizației Văii Indusului –, el e de părere că și fenomenul yoga își are rădăcinile în mistica și magia pre-ariană sau în ascetismul atharvanic⁴⁴. Evoluția fenomenului, în perioadele imediat postvedică, upanișadică, epică, a lui Patañjali sau a *Bhagavad Gītei*, arată că teoria yoghină s-a consolidat metafizic, iar practicile s-au reformat și purificat.

În primul său articol din *Revista de filosofie*, Eliade arătase că teoria *karmei* s-a dezvoltat și ea din concepția magică aflată la baza sacrificiului vedic. De altfel, adaugă el, „mentalitatea magică primitivă [...] se vedește pretutindeni în originile religiilor și tehnicilor”⁴⁵. Mai puțin în cazul buddhismului, unde – dimpotrivă – îl

³⁷ *Ibidem*, p. 33.

³⁸ *Ibidem*, p. 30.

³⁹ E.W. Hopkins, „Yoga-technique in the Great Epic”, *Journal of the American Oriental Society* (New Haven), XXII, nr. 2, 1901, pp. 333–379. Cf. M. Eliade, *Yoga 1932*, pp. 79–80.

⁴⁰ M. Eliade, *Yoga 1932*, pp. 18, 21, 23 („practică mistică”), 23, 25 („unire mistică”), 25 („tehnică fizic-mistică”), 26 („practică de fiziologie mistică”), 43 („practică de mistică populară”), 76, 83 („tehnică mistică”), 195 („practică mistică”).

⁴¹ *Ibidem*, p. 23.

⁴² *Ibidem*, p. 26.

⁴³ Datorate savanților indieni – S.C. Mitra, R.P. Chanda, N.N. Vasu, B.K. Sarkar, H.P. Shastri, P.C. Bagchi – și occidentali, Henry Whitehead, W.T. Elmore, James Hornell, J.Ph. Vogel și, cu precădere, Sylvain Lévy și Jean Przyluski.

⁴⁴ M. Eliade, *Yoga 1932*, p. 27.

⁴⁵ M. Eliade, „Problematika filosofiei indiene”, ed. cit., p. 63.

critică pe indianistul britanic Arthur Berriedale Keith (1879–1944), care susținea că buddhismul fusese la origine o credință și o magie⁴⁶.

Originea magică a yogăi e indicată în modul cel mai evident de așa-numitele puteri, *siddhi*, care se obțin prin tehnicile ei fizico-psihoice. Eliade le numește „puteri magice” și traduce prin „magicieni” numele asceților *siddha*. Existența acestor puteri – în privința cărora, spune el, previne atât Patañjali, cât și Buddha – reprezintă baza conflictului dintre etică și magie, inerent tuturor practicilor indiene ale deconționării. El atrage atenția și asupra faptului că textele medievale indiene pun constant în legătură yoga, magia și alchimia. Datorită „aparenței de magicieni” pe care o au yoghinii, fahirii și alchimiștii, aceste trei categorii au fost confundate cu regularitate⁴⁷.

Finalitatea yogăi, *samādhi*, este explicată ca fiind o stare transcendentă, pură autoconștiință, depersonalizare și identificare a sufletului individual cu cel universal. Eliade o numește „transă”⁴⁸ și se referă la ea ca la o „expresie mistică”. (În capitolul VI precizează că echivalarea lui *samādhi* prin transă e provizorie, cei doi termeni având în comun doar „exprimarea pierderii facultăților normale”⁴⁹.) *Śvetāśvatara Upaniṣad*, unde – spune Eliade – *samādhi* apare pentru prima dată ca „expresie mistică”, este un tratat de mistică experimentală, spre deosebire de celelalte *Upaniṣade*, caracterizate printr-o mistică de tip metafizic, abstract⁵⁰. Această stare poate fi atinsă prin colaborarea între „gnoză” (sau contemplație) și „practică” (sau tehnica psiho-fizică), dar și prin mijloace pe care Eliade le numește „mecanice”, precum hipnoza sau magia.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 68 n. 1. De asemenea, M. Eliade, „India și Occidentul”, *Cuvântul* (București), IV, nr. 1393, 8 martie 1929, pp. 1, 2; republicat în *SI*, pp. 22–26 (22). La 22 aprilie 1929, așadar la scurt timp după publicarea celui de-al doilea articol, în care critica e ferm formulată, Eliade îi scrie lui Petru Comarnescu despre unul dintre studiile sale în lucru, dedicat buddhismului. În acesta, spune el, pomenește polemica în curs de desfășurare dintre Louis de la Vallée-Poussin și Theodore Stcherbatsky, în legătură cu concepția centrală buddhistă: „E buddhismul primitiv o magie, o practică, o gnoză – sau o filosofie”. M. Eliade, *Correspondență I*, pp. 174–177 (175).

⁴⁷ M. Eliade, *Yoga 1932*, pp. 178, 180.

⁴⁸ Cu atributele „contemplativă”, „meditativă”, „mistică”, „ultimă”, „supremă”, „autentică” (spre deosebire de transa hipnotică). O dată *samādhi* e numit chiar „stare hipnotică” (*ibidem*, p. 156), deși Eliade previne clar că e altceva decât „transa hipnotică” (*ibidem*, pp. 84–85, 158). Tot prin termenul „transă” e tradusă *dhyāna* buddhistă.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 135. Afirmația este cronologic anterioară, dat fiind că, așa cum am arătat, capitolele V și VI au fost redactate înaintea celorlalte și publicate ca articole în *Revista de filosofie*.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 40–41. În capitolul III, Eliade precizează că termenul *samādhi* nu se găsește nici în sanscrită, nici în pali înainte de *Sutta Pitaka*. Și totuși, adaugă că, anterior canonului buddhist, cele mai vechi referințe la el se fac în *Maitrāyana Upaniṣad* VI.14, 38 și în *Bhagavad Gītā* II.44, 53 (dar și 54). *Ibidem*, p. 68. Așa cum am văzut, acest capitol fusese redactat înaintea capitolului II. Sursa afirmației (la care Eliade trimite doar printr-un misterios „cf. infra”) este Th. W. Rhys Davids, „Introduction”, în *The Yogāvacara's manual of Indian mysticism, as practised by Buddhists*, edited by Th. W. Rhys Davids, London, Pali Text Society, 1896, pp. v–xxxi (xxvi). De asemenea, „Introduction to the *Subha Sutta*”, în *Dialogues of the Buddha*, [part I], tr. from the Pali by Th. W. Rhys Davids, London, Oxford University Press, 1899, pp. 265–266 (265). Însă Rhys Davids nu spune „înainte de *Pitaka*”, ci „în afară de *Pitaka*”, căci considera canonul buddhist mai vechi decât *Maitrāyana Upaniṣad* și *Bhagavad Gītā*.

În capitolul III, dedicat buddhismului, Eliade folosește expresiile „extaz” și „rapt extatic” în legătură cu *samādhi*, probabil pe urmele buddhologului britanic Thomas William Rhys Davids (1843–1922), pe care îl citează cu traducerea unui pasaj din *Dhamma Sangaṇi* după care *sammā-samādhi* este „facultatea de a produce extazul, ... adevăratul rapt”⁵¹. Tot aici precizează că termenul „misticism” prin care yoga e desemnată în literatura europeană este impropriu, căci „misticismul pur” indian aparține practicilor devoționale, *bhakti*. Descrierea ei adecvată ar fi „concentrare mentală și rapt extatic”⁵². Atrăsese deja atenția asupra acestui lucru în unul dintre primele sale articole trimise din India⁵³. De asemenea, în cel dintâi studiu publicat în *Revista de filosofie* și-a prevenit cititorii în privința celor două mari confuzii răspândite în Europa: că filosofia indiană e sistematică și că e mistică. De altfel, adaugă el, citând cartea lui Dasgupta, *Hindu mysticism* (1927), termenul „misticism” nici nu există în limba sanscrită. Filosofia indiană – între care și școlile Sāṃkhya și Yoga – e o metafizică și o asceză⁵⁴.

Capitolul concluziv al tezei aduce o răsturnare de accent față de perspectiva dezvoltată până atunci pe baza diverselor texte și fapte. Eliade afirmă acum că scopul sistemelor Sāṃkhya și Yoga, autonomia spirituală – adică eliberarea prin sine, prin spirit, prin cunoaștere, fără ajutor divin –, este o dovadă a structurii magice a gândirii filosofice indiene. Cele două curente ale spiritualității indiene – magic și mistic – se găsesc amestecate, nedisociate în yoga, dar primul este cel dominant:

„Yoga e magie întrucât acceptă un univers magic – o relație infinită între forțe concrete, orchestrate de o lege obiectivă, *karma* – și afirmă, în același timp, posibilitatea de depășire a acestui univers, de transcendență prin izolare și dominare. [...] Fără îndoială, se descoperă și tendințe mistice, pe care noi le-am numit *interiorizări rituale*, dar ele sunt secundare și întru nimic indispensabile succesului *sadhānei*. [...] De altfel, dată fiind structura teismului acceptat de Yoga – *īśvara* fiind un suflet perfect, niciodată implicat real în creație – mistica sa, izbitor de simplă (este numai o «fixare a minții» în *īśvara*, o «meditare» a divinității, nu o «contemplație» a divinului manifestat în ierarhii gravitând sub puterea lui unică și implacabilă) nu exclude magia. [...] Mistica, în înțelesul occidental al cuvântului, abundă în literatura și spiritualitatea indiană, dar ea joacă un neînsemnat rol în yoga și în descendența ei imediată, tantra”⁵⁵.

Meditația și contemplația sunt explicate și ele prin recurs la categoriile „magic” și „mistic”. Spre deosebire de contemplație, care e un proces mistic, „o privire de ansamblu a unei ierarhii deja existente, izolate și statice”, meditația yoghină (*saṃyama*) realizează dominarea magică a obiectului meditat. Ea îl

⁵¹ Th. W. Rhys Davids, „Introduction”, ed. cit., p. xxv. M. Eliade, *Yoga 1932*, p. 68. În original: „the power of rapt, ... right rapture”.

⁵² M. Eliade, *Yoga 1932*, pp. 68–69.

⁵³ M. Eliade, „India și Occidentul”, ed. cit. (*SI*, p. 24). Aici, yoga era deja considerată un „element mistic” comun tuturor filosofiilor indiene.

⁵⁴ M. Eliade, „Problematika filosofiei indiene”, ed. cit., p. 53.

⁵⁵ M. Eliade, *Yoga 1932*, p. 167.

asimilează nu pe cale senzorială sau intelectuală, ci prin activare simpatetică, homeopatică, a universului magic descoperit sau creat de yoghin. Forța dezlănțuită prin meditație e independentă de aceea impersonală a *karmei* și superioară ei, drept care o poate invalida, înlocui și transcende⁵⁶. Așa cum se poate vedea, Eliade recurge la ideea magiei simpatetice, propusă de Frazer în *The golden bough* (1889) – dar anticipată în 1878 de etnograful german Richard Andree –, și la una dintre cele două forme ale sale, magia homeopatică (sau imitativă), bazată pe legea similarității. Ele apar doar aici, în capitolul final, însă influența lor transpare în alte câteva locuri din teză⁵⁷.

PRIMELE CONCEPTE OPERATIVE

Trăsătura caracteristică a tezei de doctorat este încercarea de a folosi perechea categorială magic-mistic ca instrument hermeneutic pentru a înțelege yoga, atât în dimensiunea ei istorică, cât și în cea fenomenologică. Și chiar mai mult decât atât: pentru înțelegerea întregului spectru religios indian. Începând cu cultul vedic: ritul este magic, dar sacrificiul e un act mistic (deși există și sacrificii magice)⁵⁸. Aceste două „tendențe ale spiritualității indiene”, magicul și misticul, se găsesc în multe cazuri – precum în yoga – împletite, sarcina hermeneuticii, așa cum o practică Eliade, fiind aceea de a preciza proporțiile și raporturile dintre ele. Este o primă metodă care, trecând dincolo de filologie și filosofie, intrând în teritoriul istoriei religiilor, încearcă să explice fenomenul religios ca fapt autonom. Structura ei diadică, aproape dualistă, anticipează un alt concept operativ ce va fi îmbrățișat de mintea sa iubitoare de sinteză: *coincidentia oppositorum*⁵⁹.

Eliade folosea deja schema interpretativă magic-mistic înainte de a pleca în India, iar în primul articol publicat în *Revista de filosofie* remarcă atât caracterul magic al sacrificialismului vedic, cât și contrastul lui cu spiritul mistic al *Upanișadelor*. Totuși, el nu o aplică în următoarele două articole – viitoarele capitole V și VI ale tezei –, consacrate sistemelor filosofice (*daršana*) Sāṃkhya și

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 169–170.

⁵⁷ Exemple în care e folosit termenul „simpatetic”: zeul e „legat simpatetic de sacrificator” (*ibidem*, p. 31 – cap. I); *dhyāna* este o „stare de concentrare lucidă și totuși expectativă, simpatizând cu experiența pe care o aștepta să se împlinească” (p. 62 – cap. III); prin *gune* se stabilește o „simpatie organică între om și cosmos” (p. 123 – cap. V); prin „puterea simpatetică a sufletului [*puruṣa*], iluminată, activând la distanță și totuși inactiv”, intelectul dobândește „virtutea magică a activității simpatice, a unei modificări fără contact, la distanță” (p. 169 – cap. VII). Eliade vorbește chiar de o „relație de corespondență simpatetică” a sistemelor spirituale indiene de tip magic cu cultura matriarhală a Indiei (p. 169).

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 31–35.

⁵⁹ În articolele sale din anii 1927–1928, Eliade se referise, foarte sporadic, la ideea coincidenței contrariilor în legătură cu taoismul, Heraclit, Cusanus și Hegel, pe care îi cunoștea prin lecturi indirecte (Heraclit fusese citit prin Macchioro). Și Rudolf Otto vorbește în *Das Heilige* (citit de Eliade în 1927) despre *coincidentia oppositorum* în legătură cu teologia mistică a lui Meister Eckhart.

Yoga, precum și tehnicile meditației yoghine. Termenul „magic” lipsește cu desăvârșire din ele, iar „mistic” e folosit de câteva ori pentru a desemna atitudinea devoțională (*bhakti*). Cei doi termeni încep să fie utilizați – și vag contrapuși – abia în capitolul III, dedicat buddhismului, care fusese anunțat drept următorul articol din *Revista de filosofie*. Numai în capitolele IV (literatura epică) și II (literatura brahmanică) – care, așa cum am văzut, au fost redactate ulterior – schema interpretativă magic-mistic prinde să se contureze, pentru a fi precizată cu claritate în capitolele introductiv (I) și concluziv (VII).

Putem emite ipoteza că diversitatea sub care apare yoga în *Mahābhārata*⁶⁰ – de la ascetism magic la devoțiune mistică – a declanșat în mintea lui Eliade asocierile de idei care au dus la teoria unei dezvoltări a ei dinspre magic spre mistic⁶¹. Identificarea acestui proces în contextul *Brāhmaṇelor* și *Upanișadelor* a condus la ideea originilor rituale ale yogăi și ale misticii indiene în general⁶². E dificil de spus dacă mai vechile teorii evoluționiste asupra religiei, precum cea a lui Frazer, au putut exercita o influență, dat fiind că Eliade nu accepta teza lor asupra inferiorității magiei. Probabil, o asemenea influență s-a exercitat în mod indirect, prin studiile asupra religiilor misterice, care considerau misticismul misterioasă construit pe mai vechi rituri magice (de unde și „derivarea spirituală” a *Yogăi* din *Zagreusul* lui Macchioro).

Nu știm nici dacă lectura – în 1929 – a recente cărți a lui Dasgupta, *Hindu mysticism* (1927), a jucat vreun rol în cristalizarea acestei scheme hermeneutice și a ideilor lui Eliade asupra evoluției yogăi. Profesorul indian împărțea misticismul, în funcție de scopul pe care acesta îl urmărește, în inferior și superior. El identifică punctul de pornire al evoluției misticismului indian în mistica sacrificială a *Vedelor*, pe care o consideră de tip inferior. Din ea se dezvoltă cele patru tipuri principale de misticim superior: upanișadic, yoghin, buddhist și *bhakti*, cărora le este dedicat câte un capitol. În cel consacrat *Vedelor*, intitulat „Sacrificial mysticism”, Dasgupta explică în detaliu diferențele dintre sacrificialismul vedic și misticism, așa cum e înțeles în perioada post-vedică (sau în lumea non-indiană), dar ține să-l distingă și de magic: acesta nu este „ordinary magic of spells and incantations, but a repository of the cosmic secrets and cosmic forces”⁶³. Dând misticismului un sens foarte larg – non-raționalitate –, el preferă să aplice

⁶⁰ Probabil și prin lectura lui E.W. Hopkins – „Yoga-technique in the Great Epic”, ed. cit.; *The Great Epic of India. Its character and origin*, New York, Scribner, 1901 –, care este frecvent citat în capitolul IV. În acest capitol apare și prima referire a lui Eliade la șamanism, în legătură cu extazul și misticismul. M. Eliade, *Yoga 1932*, p. 193.

⁶¹ E interesant de adăugat că, în capitolul III, Eliade citează – o singură dată – cartea Alexandrei David-Neel, de-abia apărută în traducere engleză, *With mystics and magicians in Tibet* (London, John Lane, 1931). *Ibidem*, p. 189. Autoarea nu face teorii despre magic și mistic, dar ne putem întreba dacă titlul sau descrierile factuale din cuprinsul ei nu ar fi putut produce scânteia care a legat ideile anterioare ale lui Eliade despre magie și mistică de caracterul magic și mistic al yogăi.

⁶² Ideea e înregistrată într-un caiet-jurnal de idei, la 20 iunie 1930: „Magia, yoga; originile vedice; sensul liturghiei interioare (meditație cu imagini), exterioare (*pūja*) etc.”. M. Eliade, *SI*, p. 170.

⁶³ Surendranath Dasgupta, *Hindu mysticism*, Chicago & London, Open Court, 1927, p. 9.

sacrificialismului vedic termenul „ritualistic mysticism”⁶⁴. Contextul în care îl discută este, fără îndoială, unul dintre motivele pentru care Dasgupta consideră ritualismul sacrificial mai degrabă o mistică inferioară decât o magie superioară. Dar și ideea – larg împărtășită, de altfel – că magia e inferioară misticii și chiar compromițătoare intelectual.

Eliade nu avea astfel de inhibiții⁶⁵. Totuși, și el folosește cu imprecizie termenii „magic” și „mistic”. Aceasta se datorează atât faptului că ordinea capitolelor nu este aceea a redactării lor, cât și dificultății de a aplica la materialul indian noțiuni străine terminologiei sanscrite, pali sau vernaculare. Odată cu ele se strecoară și un număr de presupoziii eurocentrice. De pildă, Eliade distinge mistica experimentală de mistica metafizică, are tendința de a reprezenta religia prin misticism și de a privi magia drept anterioară religiei, înțeleasă ca devoțiune și misticism (deși uneori spune că religia poate să fie anterioară). Pe de altă parte, nu întâlnim la el distincția – de sorginte catolică – între „mistica naturală” (cosmică) sau dobândită și „mistica supranaturală” sau infuzată. Primul termen putea oferi o platformă pentru înțelegerea apropierei sau întretăierii între atitudinile magică și mistică, dar în mod evident nu e aplicabil nici la *Yoga darśana*, nici la majoritatea celorlalte forme de yoga.

Termenii „meditație” și „contemplație” sunt utilizați cu și mai multă inconsecvență. Ei sunt echivalenți și interschimbabili atunci când apar într-un context general, dar chiar și uneori când sunt folosiți în mod specific. Adesea – și nu numai când abordează tehnicile meditative buddhiste – „meditație” e asociat unui context mistic. Când discută despre *Bhagavad Gītā* sau *Viṣṇu Smṛti*, Eliade folosește expresia „meditație mistică”. Alteori „meditativ” este un atribut pentru „asceză”. Acest lucru se poate explica, în parte, prin eterogenitatea materialului pe care îl discută.

În mod de la sine înțeles, formula „contemplație mistică” apare foarte frecvent. *Samādhi* e adesea redat de-a lungul tezei drept „contemplație pură” sau „contemplație ultimă”. Dar la începutul capitoului VI („Psihologia yoga”), *samādhi* este definit drept „transă meditativă”, iar apoi Eliade se referă la el ca rezultat al practicii meditative. În fine, el precizează că concentrarea (*dhāraṇā*) și meditația (*dhyāna*) nu sunt decât aspecte ale contemplației (*samādhi*), cele trei

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 10, 17.

⁶⁵ În articolul „Misticismul” din seria „Itinerariu spiritual”, vorbește despre treapta inferioară a misticismului, pe care o numea „iraționalul cotidian” și care cuprinde fenomene ce se manifestă atât în planul realității fizice și biologice, cât și în cel sufletesc: „anulări de legi fizice sau enigme mecanice (anularea impenetrabilității materiei); modificări inexplicabile în cauzalitatea biologică (vindecări miraculoase etc.); evadări din mecanismul cunoașterii (*clairvoyance*, preziceri, psihometrie etc.)”. Așadar „miracole” sau „minuni”, cunoscute deopotrivă de mistică și de magie. (Limba română nu face distincția, existentă în celelalte limbi neolatine, între fr. *miracle* și fr. *prodige*, în funcție de cauza fenomenului – religioasă sau magică, după alții teurgică sau taumaturgică –, cei doi termeni aplicându-se cu preferință fenomenelor de sorginte religioasă.) M. Eliade, „Itinerariu spiritual, IX. Misticismul”, *Cuvântul*, III, nr. 911, 30 octombrie 1927, p. 2; republicat în *ST III*, pp. 342–346 (343). Despre „însușirile suprasensibile” (sugestie, autosugestie, *clairvoyance*, previziune, minuni), pe care le educă gnosticii, teosofii, ocultii și pe care le dobândesc misticii, vorbește în articolul dedicat cărții lui Macchioro. M. Eliade, „Experiența religioasă”, ed. cit.; republicat în *ST II*, pp. 219–223 (221).

fiind intim sudate. Și atunci când descrie diversele trepte ale lui *samādhi*, se referă la cele șase etape ale lui *samprajñata samādhi* cu termenul „meditație”, cel de „contemplație” fiind rezervat pentru stadiul ultim, deși la final și *asamprajñata samādhi* e numită „meditația vacuității”.

Din cât ne putem da seama, motivul acestei oscilații și inconsecvențe este intenția de a sublinia că contemplația e caracterizată prin staticitate absolută, în timp ce în meditație există dinamică și intenționalitate. Dar e foarte probabil că, atunci când a redactat capitolele V și VI, nu ajunsese încă la formula interpretativă magic-mistic cu corespondentul meditație-contemplație.

La fel ca „magic” și „mistic”, și aceste noțiuni sunt străine terminologiei indiene și, prin urmare, echivalarea lor cu termenii sanscriți creează probleme de interpretare. *Dhyāna* este în mod obișnuit tradus prin meditație, dar *samādhi*, care e tradus drept contemplație, e discutat și el în termenii meditației. Când Eliade vorbește despre meditația yoghină ca proces magic, el se referă, în funcție de caz și de context, la trei lucruri: 1) *dhyāna*, 2) treptele preliminare ale lui *samādhi* (ba chiar și treapta ultimă), 3) *saṃyama* (*dhāraṇā*, *dhyāna* și *samādhi*, împreună).

E foarte probabil că au intervenit și aici anumite presupoziii eurocentrice, precum diferența de tip catolic dintre meditație și contemplație, opoziția contemplație-acțiune, asocierea contemplației cu extazul (implicând o externalizare) etc.

CERCETARE ȘI CĂUTARE DE SINE

Experiența Indiei este transpusă în opera lui Eliade pe șase niveluri diferite ale scriiturii:

1. Fragmente de jurnal, publicate parțial în periodice (1932–1934), apoi în volumul *Șantier* (1935);
2. Impresii de călătorie, publicate întâi în periodice (1929–1933), apoi strânse în volumele *Într-o mănăstire din Himalaya* (1933) și *India* (1934, 1935²);
3. Articole despre cultura indiană în reviste (1929–1933), dintre care o parte urmau a alcătui volume ce nu au mai fost publicate: de exemplu, *Erotica mistică în Bengal*, anunțat a fi tipărit la Editura Vreamea (1932);
4. Eseuri filosofice în reviste (1929–1933) și în volume (*Solilocvii*, 1932);
5. Articole academice (în *Revista de filosofie* și *Ricerche religiose*, 1930–1932) și monografii științifice: teza de doctorat (1932), transformată în cartea *Yoga* (1936);
6. Romane care exploatează autobiografia și preocupările sale intelectuale: *Isabel și apele diavolului* (1930), *Lumina ce se stinge* (1931 și 1934), *Maitreyi* (1933).

Putem adăuga conferințele, publice sau la Radio (1932–1935), dar marea lor majoritate au fost publicate în periodice și se încadrează în categoriile 2, 3 și 4.

Așa cum am văzut, căutarea de sine, coincidentă cu căutarea Sinelui (în vederea „realizării” lui), era preocuparea fundamentală a lui Eliade și cea care l-a adus în India. Din acest motiv, cercetarea (*research*) sa asupra yogăi și, în general, asupra culturii spirituale indiene este o cercetare cu semnificație personală (*me-search*).

Atitudinea existențială, obișnuită în demersul filosofic sau teologic, nu este străină nici cercetării istorico-religioase și antropologice, iar unii autori mai recentți chiar au susținut că nu poate fi ocolită. Ea nu implică, cu necesitate, lipsa obiectivității sau a spiritului critic. Prin însăși natura lor, în aceste domenii, aplecarea asupra unui obiect în care se oglindește subiectul nu riscă pericolul de a deveni o scrutare a ombilicului (cum se poate întâmpla în auto-etnografie), ci, dimpotrivă, rămâne de universală relevanță pentru om. Aici relaționarea unor conținuturi autobiografice și personale la obiectul cercetat nu înlocuiește cercetarea (*research*) prin *me-search*, ci plasează în inima cercetării o căutare de sine. Acest lucru, departe de a-i scădea valoarea științifică, îi adaugă plus-valoare. Pe de altă parte, relaționarea la sine a faptelor pe care Eliade le investighează și auto-observarea sunt mereu aliniată cu reflecția teoretică. Avantajul unei inteligențe intra-personale (așa cum e definită de Howard Gardner) ieșite din comun, care îi conferea o extraordinară capacitate de introspecție și auto-observare, precum și o rară intuiție, se transforma astfel într-un puternic instrument în cercetare.

Fără să disprețuiască cercetarea empirică, contactul direct cu faptele, în caietele sale de însemnări Eliade chestionează validitatea abordării pozitivistice, care urmărește să cunoască sau să dovedească ceva prin colectarea faptelor. Faptele sunt prea multe și participă la un „continuu vital-istoric” pe care gândirea nu-l poate stăpâni. În locul faptelor, el propune „faptul”. Adică: „realitatea perfect actualizată, printr-un privilegiu unic, realitatea global și esențial revelată printr-un joc de forțe al căror magnetism ne transcende”. În acest fel, cunoașterea s-ar dobândi prin „căutarea și asimilarea prin priză directă, înțelegerea organică a faptului”, printr-un „contact firesc și suprafiresc al intelectului cu realitatea așa cum e, contact care e o revelație, care transcende experiența pentru că el creează – prin simpla lui actualizare – forme noi și noi instrumente de asimilare a Realului”. Astfel de contacte sunt: experiența religioasă, dragostea, sentimentul morții, frica, dar și acte de comprehensiune abstractă intelectuală, precum înțelegerea aritmeticii⁶⁶. Cunoașterea prin acces direct la „fapt” pare să fie o întreprindere de tip magico-mistic, precum *samyama* din yoga.

Deja în primul eseu dedicat culturii indiene pe care îl trimisese de la Calcutta, Eliade critica metoda prin care filologia studiază „faptul spiritual” – adică, explică el, „cuvântul, istoria, opera” –, drept un corp ce poate fi segmentat în nenumărate feluri și comparat cu segmente din alte corpuri. Pentru Eliade, un corp există ca atare numai prin „unitatea lui organică”, iar aceasta are nevoie de perspectivă pentru a putea fi studiată⁶⁷. În plus, documentele studiate de filologie sunt rezultatul unui proces întâmplător de supraviețuire a ceea ce a produs omul, al unei

⁶⁶ Două însemnări (f.d., 17 iunie 1930), publicate postum în M. Eliade, *SI*, pp. 164, 169–170. În alt fragment pledează pentru „subiectivism”, ca „viziune directă a lumii și vieții”, bazată pe „primatul esențelor calitative” (exemplu: fizica indiană). Prin aceasta nu înțelege că realitatea e subiectivă. El admite că în obiecte există „grupări de relații organice, independente de colaborarea categoriilor minții, libere de contribuția subiectului care le cercetează”. *Ibidem*, pp. 163, 172 (f.d., 25 iunie 1930).

⁶⁷ M. Eliade, „Filologie și cultură”, *Gândirea* (București), IX, nr. 3, martie 1929, pp. 103–105 (103); republicat în *SI*, pp. 27–32 (28).

selecții care nu e întotdeauna sau în mod necesar întemeiată pe criterii de importanță și calitate. Lipsurile nu pot fi suplinite prin reguli istorico-filologice și nici prin metoda comparativă. „Conținutul unei absențe”, afirmă el, poate fi reconstituit printr-un proces mental special, inițial confuz, dar care se clarifică și consolidează prin exersare⁶⁸. Eliade nu precizează natura acestui proces. Se poate înțelege însă că e vorba de o primă aproximare a procesului pe care îl va descrie mai apoi în termeni foarte apropiați de *samyama*.

Peste câțiva ani, într-un interviu în care a fost întrebat despre cartea *Yoga*, el afirmă că, grație unei „intuiții totalitare”, a făcut o descoperire opusă tuturor celorlalte interpretări ale culturii indiene: conștiința indiană are tendința de a se apropia de o „realizare concretă a mântuirii”, accesibilă poporului, și nu de o „*nirvană* abstractă”, accesibilă doar inițiaților (descoperire, după cum se poate vedea, opusă ideilor perenialistilor)⁶⁹. Așadar, „tendința spre concret” a spiritului indian, despre care va vorbi în toți succesivii avatari ai monografiei despre yoga, a fost descoperită printr-un astfel de metodă neortodoxă și neomologată de știința oficială.

În scrierile indiene ale lui Eliade, *me-search* este exprimată în diverse feluri, în funcție de gradul de implicare auctorială care putea fi manifestat:

- în mod direct, mărturisit – în jurnal și în impresii de călătorie (1 și 2);
- indirect, dar mărturisit – în eseurile despre cultura indiană și în meditațiile filosofice (3 și 4);
- indirect și nemărturisit – în opera științifică și în cea literară (5 și 6).

La fel ca operele științifice din această perioadă, și cele literare sunt dominate de temele magicului și misticului. Romanele *Isabel și apele diavolului* și *Lumina ce se stinge* teoretizează cu mijloace literare „faptul magic”⁷⁰. În amândouă, magia erotică e un instrument de deconșionare, o cale spre libertate. În schimb, *Maitreyi*, cel mai fidel autobiografic – căci e bazat direct pe jurnalul lui Eliade –, este traversat de dragostea „mistică” pentru fiica profesorului Dasgupta. Protagonistul lui lua în considerare chiar convertirea la vișnuismul lui Caitanya. Acesta era unul din subiectele volumului *Erotica mistică în Bengal*, materializat doar sub forma unei serii de articole.

De-a lungul tezei de doctorat, Eliade face adesea trimiteri comparative la mistica creștină/occidentală, islamică sau – mai rar – chineză, dar acestea rămân digresiuni marginale. În alte texte schema interpretativă magic-mistic va fi aplicată și dincolo de marginile culturii indiene. De fapt, Eliade o extrapolează la întregul fenomen uman (iar ulterior o va aplica culturii române și, mai ales, la ceea ce numea „fenomenul românesc” contemporan).

⁶⁸ *Ibidem*, p. 104; *SI*, p. 31.

⁶⁹ Dan Petrașincu, „Cu Mircea Eliade între literatură și filosofie: despre *Huliganii*, despre *Yoga* și eseul românesc”, *Rampa* (București), XIX, nr. 5519, 8 iunie 1936, pp. 1, 3; republicat în M. Eliade, *Interviuri*, pp. 117–129 (124–125).

⁷⁰ Vezi studiile noastre, „Demonismul magic al tânărului Eliade”, în M. Eliade, *Isabel și apele diavolului*, București, Litera, 2014, pp. 19–38; „Faptul magic și destinul supraomului”, în *idem*, *Lumina ce se stinge*, București, Litera, de viitoare apariție.

În mai 1932, cu mai multe luni înainte de a-și depune teza de doctorat, Eliade a publicat un mic volumaș, *Solilocvii*, alcătuit din meditații și reflecții filosofice, transcrise (și adesea prelucrate) din caietele de însemnări din India⁷¹. Acesta ilustrează felul în care se raporta, într-o manieră mai angajată personal, la unele dintre noțiunile centrale tezei de doctorat – magic, mistic, asceză – chiar în perioada în care lucra la aceasta.

MAGICUL ÎNTRE EROISM ȘI SFINȚENIE

Volumul *Solilocvii* e structurat în patru secțiuni care abordează din unghiuri multiple aceeași tematică, cea a „itinerariului spiritual” sau, cu o formulă dintr-un caiet manuscris, a „itinerariului ontic”⁷².

Prima parte distinge între filosofie (considerată o mitologie abstractă) și înțelepciune – caracterizate prin faptul de a fi în adevăr (auto-realizare prin supunere față de un adevăr „ultim”) *versus* a fi tu însuți (auto-realizare prin „expansiunea” propriului sine), alterizare *versus* autonomie, izolare *versus* cosmizare – și acordă preferință celei din urmă în vederea realizării „personalității”. A doua secțiune, cea mai importantă teoretic, se ocupă de căile de „integrare a vieții omenești în eternitate”: gloria (concretă și abstractă) și asceza (magică și religioasă). Cea de-a treia discută „instinctul de transcendere”, de ieșire din sine, al omului, manifestat în vis, artă, dans, magie, pe de o parte, și în dragoste și mistică, pe de alta. Dar Eliade analizează numai două forme diferite ale realizării de tip magic: arta, ca „joc” prin care omul se eliberează de „lege” și creează un cosmos nou, și dansul, prin care omul se reintegrează în armonia universală, se cosmizează. În ultima secțiune Eliade a adunat fragmente diverse, ale căror teme⁷³ se circumscriu, de aproape sau de departe, chestiunii „creării personalității, integrării ei într-o veritabilă lege spirituală, transcendentă”⁷⁴. Toate aceste

⁷¹ M. Eliade, *Memorii*, p. 227. A fost publicat, parțial, doar manuscrisul unuia dintre caietele de însemnări din India, început la 2 iunie 1930 și continuat până către sfârșitul anului (ultima însemnare datată e din 5 septembrie). Mai multe fragmente din el au fost integrate în *Solilocvii* și e posibil ca alte fragmente din partea nepublicată să fi avut aceeași soartă. Există două ediții selectivă, diferite, datorate lui Mircea Handoca: „Fragmentarium [Notații fugare din India]”, *Manuscriptum* (București), XVIII, nr. 3, 1987, pp. 95–102 (alte două fragmente mici, citate în prefață, la p. 75); „Fragmente. Gândite, notate și transcrise în India”, în M. Eliade, *SI*, pp. 162–180.

⁷² „Monstrul nr. 1”, în M. Eliade, *SI*, pp. 162–180 (162).

⁷³ Irecognoscibilitatea lui Dumnezeu, unitatea (mistică) a religiilor; îndumnezeirea mistică; dragostea ca realitate absolută; caracterul creștin al ispitirii; ireductibilitatea oricărei ortodoxii; valoarea rituală a dogmei; caracterul iluzoriu al dragostei „normale”; funcționarea iluzorie a adevărului și virtuții; ideea progresului *versus* mântuire; adevăr și paradox; practica în lume și în cele supramundane; diferența dintre gândire și înțelegere; dintre sentimentalism și emoție contemplativă; dintre origini și rădăcini, implicație și cauză, acompaniament și implicație (toate cu referire la religie); caracterul confortabil al moralității; rolul noilor metode în înlocuirea sistemelor de gândire vechi; spiritul cronologic, istoric, linear și cel ciclic; lipsa de întemeiere a teoriei influenței.

⁷⁴ Expresie folosită în „Monstrul nr. 1”. M. Eliade, *SI*, p. 165.

fragmente, ca de altfel întregul volum, lasă să transpară preferința autorului pentru ceea ce el numește un „itinerariu magic”⁷⁵.

Principalele referințe culturale sunt aici religiozitatea creștină și cea indiană, reduse la ample generalizări. Mai ales în partea a doua, în care asceza Antichității clasice și cea indiană sunt confruntate cu asceza creștină. Discutând cele două căi pe care oamenii le-ar putea alege dacă ar acționa conform naturii lor superioare biologiei (de o parte eroul, de alta magul și sfântul), Eliade observă că gloria este o supraviețuire strict umană, „prin carnea sau în conștiința urmașilor”, în timp ce asceza e îndreptată către divin. Dar una dintre cele două modalități ale ascezei, cea magică, este o formă specială, superioară, a gloriei. Spre deosebire de asceza religioasă (mistică), care e un act de mimetism al divinității, de renunțare la condiția umană și de supunere față de Zeu, asceza magică are ca izvor voința individuală, iar ca scop capriciul sau curajul omului. În timp ce asceza religioasă se îndreaptă către și îl imită pe Creator, cea magică se bazează pe înțelegerea și imitarea legilor Creației.

Acest tip de asceză e ilustrat în *Solilocvii* chiar prin cazul Indiei. În planul magic, eroicul și divinul coincid⁷⁶. Zeii nu mai sunt un subiect al imitării sau al obedienței; ei pot fi, dimpotrivă, chiar dușmanii celui care își adună și își stăpânește forța prin *tapas*. Asceza magică e o potențare, în timp ce aceea religioasă e o sterilizare prin purificare. Dacă asceza religioasă, și în speță cea creștină, nu se poate împlini fără concursul Harului, mijloacele magiei se află în individ, care nu are nevoie de un ajutor transcendent pentru a-și depăși condiția. Ascetul magic dobândește condiția divină prin sine însuși; eroul spiritual devine un zeu prin propriul său efort⁷⁷.

Și aici magicul este distins în mod net de religios și opus acestuia într-un binom când de contrarietate, când de complementaritate. Referințele la mistică sunt rare, însă termenul „religios” e folosit adesea cu înțelesul restrâns de „mistic”: asceza religioasă reprezintă religiozitatea interioară, adică mistica, în timp ce riturile și teologia sunt aspectul extern al religiosului (numit și sacru).

Conștient de pericolul generalizării, atunci când identifică asceza magică cu tipul indian, iar pe cea religioasă cu tipul creștin, Eliade își ia precauția să adauge că există și excepții. El observă, în trecere, că și în India se întâlnesc curențe, precum mistica vișnuită, care se apropie de „asceza religioasă”, caracteristică creștinismului. Pe de altă parte, Occidentul a cunoscut atitudini magice similare celor indiene, precum cea pe care o numește, cu referire la Plotin, „mistica metafizică elenă”⁷⁸. (De reținut că, îndreptat spre metafizic, misticul basculează în magic.)

Dar aceste precizări rămân fără efect asupra construcției sale terminologice și teoretice. Putem bănuși că ea era, înainte de toate, o încercare de clarificare a propriei poziții, care traversase pe rând atitudinea magică a păgânismului,

⁷⁵ M. Eliade, *Solilocvii*, București, Humanitas, 1991, p. 56.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 28–29.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 34–40.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 40–41.

exercițiile spirituale ale misticii creștine și tehnicile indiene de deconținere. Asceza magică de tip indian îi oferea lui Eliade o situație intermediară între glorie și uniune religioasă, între erou și sfânt. O sinteză care împacă punctele principale (și aparent contradictorii) ale celor două poziții: pe de o parte, atitudinea magică de completă autonomie a sinelui, pe de alta, posibilitatea realizării unei transcendențe „absolute” pentru acest sine. Dualitate semnalată deja de Schleiermacher, care însă nu este – în această fază – una dintre sursele lui. Sinteza, pusă deja ca ideal în „Itinerariu spiritual”, a fost una dintre obsesiile lui Eliade, care prin însăși natura lui nu era dispus să renunțe la nici unul din posibii vectori ai devenirii sale, la nimic din ceea ce putea fi sau realiza.

De fapt, atunci când Eliade vorbește despre calea ascezei, se referă la cea a îndumnezeirii. Contrapartea ei, gloria (nemurirea în carnea sau în conștiința urmașilor), este un rezultat obținut prin anumite acțiuni, în timp ce asceza este un mijloc spre un rezultat: îndumnezeirea omului (nemurirea „concretă” a spiritului său). Probabil, a preferat să numească această cale după mijlocul și nu după scopul ei, căci accentul pus pe îndumnezeire, ca și folosirea repetată a acestui termen (mai ales într-o cultură ortodoxă ce avea un discurs diferit despre îndumnezeire, *theosis*), ar fi dat cărții aerul unor meditații religioase heterodoxe. Or, după cum am văzut, înclinarea lui Eliade era spre atitudinea magică.

Tendința spre *me-search* și spre sinteze spirituale personale se poate vedea și într-o stranie propunere de „indianizare” a creștinismului, care este și prima apariție într-un text publicat a ideii „creștinismului cosmic”⁷⁹. Eliade afirmă că, prin integrarea în asceza creștină a „renunțării la fructele acțiunilor noastre” (referință transparentă la conceptul indian *karma-phala-tyāga*, *phalatrṣṇā-vairāgya*), atitudine considerată „adevărată asceză”, creștinismul ar înceta să fie doar o viziune istorico-politică și ar deveni una cosmică, un sens universal al vieții⁸⁰. Această idee anticipează și una dintre viitoarele sale opoziții binare: cosmos – istorie.

MONOGRAFIA DESPRE YOGA

Cartea dezvoltată din teza doctorală a fost scrisă tot în limba română, iar apoi transpusă în franceză de un traducător de meserie, S. Rivain (Saim H. Rivensohn, 1896–194?), care – deja în 1933 – se propusese drept translator al romanului *Maitreyi*⁸¹. Datorită grabei cu care a fost realizată, versiunea franceză nu e lipsită de

⁷⁹ Despre care îi scria la 15 martie 1931 lui Vittorio Macchioro, chiar cu această formulă, referindu-se la religiozitatea țaranului roman. M. Eliade, *Corespondență II*, pp. 170–174 (170, 171). (Tot acolo se referă la „experiența indiană a lui Christos”, adică la viața religioasă a creștinilor indieni; *ibidem*, p. 173.) Una dintre originile îndepărtate ale ideii – de care, probabil, Eliade și uitase – poate fi găsită în lecturile adolescente din Schuré și Steiner.

⁸⁰ M. Eliade, *Solilocvii*, ed. cit., pp. 41–42.

⁸¹ *Scrisori primite IV*, p. 268 (11 decembrie 1933). Cu excepția capitolului despre tantrism, tradus deja de Wendy Noica și Lydia Lax (care are și cele mai multe greșeli). „Avant-propos”, în M. Eliade, *Yoga 1936*, pp. vii–ix (ix). Detaliile diferă în *Memorii*, p. 304.

imprecizii și greșeli. Lucrul a fost recunoscut de Eliade însuși și se poate verifica prin confruntare cu acele părți din teză preluate în volum. După ce a supraviețuit o jumătate de veac în arhiva familiei, în 1986 manuscrisul românesc a fost achiziționat de Biblioteca Centrală Universitară din București. Din nefericire, a ars în incendiul din decembrie 1989, înainte de a putea fi studiat de cercetători. Dat fiind că traducerea rămâne singura referință, e important să ținem cont de faptul că nu este întotdeauna exactă și că o parte din inconsistențele terminologice pe care le vom discuta ar putea să i se datoreze⁸².

Monografia a intrat la tipar în decembrie 1935 și a apărut la începutul lui mai 1936. A fost publicată de Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, în colecția „Biblioteca de filosofie românească”, care găzduise alte șase volume (în limba română). Cu o singură excepție, autorii lor sunt profesori universitari din generațiile anterioare, celebri deja și cu o operă influentă: D.D. Roșca, Tudor Vianu, Petre Pandrea (excepția), Lucian Blaga și C-tin Rădulescu-Motru. Compania era foarte bună, numai că, spre deosebire de operele precedente, subiectul noului volum era mai greu încadrabil în titulatura colecției, în ciuda pledoariei ulterioare a lui C-tin Noica că ar fi o lucrare de filosofia culturii⁸³. Eliade a asociat la publicarea lui pe una dintre cele mai importante edituri pariziene în domeniul studiilor orientale, Librairie Orientaliste Paul Geuthner (care s-a însărcinat cu difuzarea în străinătate), iar în felul acesta i-a dat un patronaj mai legitim.

Vechile capitole din teză au fost aici revăzute și augmentate, ceea ce a implicat o mai bună expunere și argumentare. Li s-au adăugat trei noi capitole, cele anunțate ca „partea a II-a a monografiei”. Dar întreaga organizare a cărții e restructurată. Eliade a hotărât să dispună materialul mai aproape de forma în care a fost redactat inițial. Capitolele care încheiau teza devin punctul de plecare al monografiei. Astfel, în prima parte, după capitolul introductiv (I), urmează capitolele dedicate „doctrinelor” și „tehnicilor”, adică școlilor (*darśana*) Sāṃkhya și Yoga (II și III), primul dintre ele considerabil amplificat. Cea de-a doua parte e alcătuită dintr-un capitol despre „origini”, cultul vedic, *Brāhmaṇe* și *Upaniṣade* (IV), unul despre literatura medievală, *Mahābhārata* și *Bhagavad Gītā* (V) și unul dedicat buddhismului (VI), urmate de cele trei capitole noi despre tantrism (VII), alchimie (VIII) și originile pre-ariene ale yogăi

⁸² O parte dintre recenziile apărute în Occident semnaleză diverse greșeli de franceză. Unele formulări imprecise sau aparent contradictorii au fost speculate răutăcios de Anton Dumitriu în recenzia cărții (*Revista de filosofie*, XXII, nr. 2, aprilie–iunie 1937, pp. 229–236), publicată ca reacție la recenzia lui Noica și urmată de două articole în revista *Lumea românească* (23 iunie, 10 iulie 1937), iar apoi de alte două (15 ianuarie, 24 februarie 1938), toate scrise cu multă rea-credință, în temeiul unor pasiuni politice și interese de carieră; republicate în *Dosarul III*, pp. 122–145.

⁸³ C-tin Noica, „Yoga și autorul ei”, *Revista Fundațiilor Regale* (București), IV, nr. 1, ianuarie 1937, pp. 202–206 (203–204); republicat în *Dosarul I*, pp. 145–151 (146–148). În corespondența privată, Eliade însuși își exprima speranța că această carte ar putea fi mai mult decât o lucrare de orientalistă sau istoria religiilor, și anume una de filosofie a culturii (scrisoare către Valeriu Bologa din 31 octombrie 1934; *Corespondență I*, pp. 88–89). Nu e improbabil ca el să-i fi comunicat această idee lui Noica. Totuși, în prefața cărții scria că ea se adresează „mai puțin indianiștilor, cât acelor care se interesează de istoria și filosofia religiilor”. M. Eliade, *Yoga 1936*, p. viii.

(IX). Capitolul concluziv reia, cu diferențe și adăugiri, concluziile și frazeologia echivalentului său din teză. Structurarea în două părți – diferite față de cum anticipa teza doctorală – e menită, după toate probabilitățile, să pună în evidență contribuția personală a lui Eliade (partea a doua).

Capitolele s-au îmbogățit, dar unele secțiuni noi – pur descriptive, analitice sau bibliografice – dezechilibrează întrucâtva structura monografiei⁸⁴. Această structură va fi păstrată, mai mult sau mai puțin, cu eliminări, respectiv cu adăugiri, în avatarii din 1948 și 1954 ai cărții și poate fi recunoscută, foarte concentrată, în volumul *Patañjali et le Yoga* (1962).

Părți sau forme incipiente ale noilor capitole – al căror material era deja parțial expus în apendicele tezei doctorale – au fost publicate de Eliade în reviste românești, începând chiar din anul 1932. O bună parte a materialului capitolului VII (tantrismul) se găsește în seria de articole „Erotica mistică în Bengal” (1932)⁸⁵, în timp ce alta reia apendicele III al tezei doctorale. O parte a capitolului VIII (alchimia) se găsește în seria de articole „Note și extrase despre alchimia asiatică” (1933) – care reia și ea apendicele II al tezei –, rescrisă și amplificată în seria de articole „Alchimia asiatică” (1935), republicată în același an în volumul omonim⁸⁶. Materialul capitolului IX (originile pre-ariene) e expus, în bună măsură, într-un articol despre Mohenjo-Daro (1932), într-o conferință radiofonică pe aceeași temă (1934) și într-un amplu articol dedicat elementelor pre-ariene în hinduism (1936)⁸⁷.

ORIGINILE MISTICE ALE MAGICULUI INDIAN?

Titlul monografiei, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, schimbă accentul de la meditație, considerat un proces de tip magic, la mistică. Deși subtitlul pare să trimită spre ipoteza propusă în lucrarea doctorală – originile magice ale yogăi ca disciplină mistică –, perspectiva lui Eliade se va schimba și în această privință.

⁸⁴ Câteva secțiuni vechi au fost transferate între capitole (între capitolele I, II și IV din teză, corespunzând capitolelor I, IV și V din carte).

⁸⁵ M. Eliade, „Erotica mistică în Bengal”, *Vremea* (București), nr. 241, 12 iunie 1932, p. 6; „Rituale erotice”, nr. 242, 19 iunie 1932, p. 6; „Femeia și dragostea”, nr. 243, 26 iunie 1932, p. 6; „Limbajul secret al misticeii indiene”, nr. 244, 3 iulie 1932, p. 7; „Literatura mistic-erotică”, nr. 245, 10 iulie 1932, p. 6; „Magie și erotică”, nr. 246, 17 iulie 1932, p. 7; republicate în M. Eliade, *SI*, pp. 109–134.

⁸⁶ M. Eliade, „Note și extrase despre alchimia asiatică” (I-III), *Cuvântul* (București), X, nr. 2809, 18 februarie 1933, pp. 1–2; nr. 2816, 25 februarie 1933, pp. 1–2; nr. 2830, 11 martie 1933, pp. 1–2; „Alchimia asiatică” (I-III), *Vremea* (București), VIII, nr. 376, 17 februarie 1935, p. 4; nr. 379, 10 martie 1935, p. 10; nr. 381, 24 martie 1935, p. 10. Ciclul din urmă a fost republicat în M. Eliade, *Alchimia asiatică, I. Alchimie chineză și indiană*, București, Cultura Poporului, 1935.

⁸⁷ M. Eliade, „Mohenjo-Daro”, *Vremea* (București), V, nr. 258, 9 octombrie 1932, p. 5; „Un mesaj de cultură de acum 6000 de ani”, conferință la emisiunea Universitatea Radio din 7 decembrie 1934, publicată în M. Eliade, *50 de conferințe radiofonice. 1932-1938*, ed. de A. Dumitriu, București, Humanitas & Casa Radio, 2001, pp. 102–107; „Elemente pre-ariene în hinduism”, *Revista Fundațiilor Regale* (București), III, nr. 1, ianuarie 1936, pp. 149–173.

Chiar de la începutul primului capitol, el afirmă că practica yoga urmărește „uniunea mistică” între sufletul uman și cel divin sau restaurarea autonomiei conștiinței „pe calea magică”, ambele având o funcție soteriologică. Însă, într-o notă de subsol, vorbește despre un sens mistic (uniune) și unul ascetic (dezlegare) al termenului „yoga”⁸⁸. Tot în introducere anunță că va discuta relațiile dintre „contemplația mistică” și „meditația gnostică”. Dar afirmă și faptul că „gnoza”, cunoașterea metafizică, nu are decât un rol inițial în yoga, „eliberarea sufletului” având loc abia atunci când aceasta e realizată experimental, concret, prin tehnică, adică atunci când „gnoza se transformă în asceză”⁸⁹.

Dincolo de aparenta inconsecvență față de principiul binar magic-mistic se află o rafinare a categoriilor interpretative folosite de Eliade. Arcul magicului se întinde între asceză și gnoză. Asceza magică și gnoza magică sunt cele două extreme ale sale, conform unui alt principiu binar: concret-abstract; în timp ce asceza este o expresie a concretului, gnoza e una a abstractului. Dar, așa cum se va vedea în cuprinsul cărții, asceza (practica întemeiată pe „fiziologia mistică”) și gnoza (contemplația metafizică) sunt forme – de concret și abstract – și ale misticului, deși în cazul lui extrema concretului este rugăciunea.

Adesea termenul „mistic” e pus în ghilimele, mai ales în formulele „tehnică mistică” și „contemplație mistică” ori atunci când e folosit cu referire la buddhism. Această rezervă este, în mod evident, menită să arate că nu e vorba de sensul său comun, literal, să-l suspende temporar sau să indice persistența unui echivoc în folosirea lui în acel context. Iată un exemplu care ilustrează dificultățile terminologice în caracterizarea yogăi prin schema conceptuală magic-mistic. Eliade relevă faptul că yoga lui Patañjali oferă o „soluție eroică” a salvării, că este o „tehnică «mistică»” care se folosește prea puțin de intervenția grației, salvarea fiind în puterea omului⁹⁰. Întrucât atât eroicul, cât și salvarea prin sine caracterizează atitudinea magică, se înțelege de ce atributul „mistic” are nevoie de ghilimele.

Dându-și seama de aria lui prea largă și deci neclară, Eliade precizează că folosește termenul „mistic” în mai multe sensuri, cel mai constant fiind acela de „experiență irațională, personală, concretă”. În acest sens, atrage el atenția, „raport mistic” se distinge în mod net de orice „raport abstract, juridic, sacrificial, magic”⁹¹. (Când spune „personal” trebuie să fie vorba de natura raportului – între om și o ființă transcendentă –, căci și ascetismul magic e o experiență irațională, concretă și personală, dar nu presupune un raport personal între individ și o ființă supranaturală.) Așadar, sensul cel mai frecvent al termenului corespunde celui pe care i-l dă Dasgupta în *Hindu mysticism*. Dar în timp ce profesorul său are o

⁸⁸ M. Eliade, *Yoga 1936*, p. 3.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 7, 13.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 8, 10. În diverse locuri (pp. 10, 89 etc.), Eliade precizează că yoghinul încearcă ceea ce am putea numi o *imitatio īśvaraē*, act cu „valoare religioasă” (adică mistică, nu magică), chiar dacă *īśvara* nu este un Dumnezeu personal, concret, ci un suflet eliberat, perfect, static, transcendent.

⁹¹ *Ibidem*, p. 13 n 2.

perspectivă inclusivă – sau „monistă” – asupra experienței spirituale religioase, care-l face să considere magicul vedic drept un misticism de tip inferior, la Eliade „mistic” se definește întotdeauna prin opoziție cu „magic”.

Termenii „concret” și „abstract”, asociați în mod obișnuit cu „magic” și „mistic”, nu se suprapun peste aceștia. Raporturile dintre ei nu sunt de echivalență, cum ar putea părea în lipsa unor deslușiri din partea lui Eliade, ci funcționale. Deși adesea magicul e considerat expresie a abstractului, el poate fi și concret (de exemplu, ritualismul magic e abstract, dar asceza magică e concretă)⁹². De asemenea, deși misticul este aproape întotdeauna calificat ca fiind concret, el poate exprima și un raport abstract (de exemplu, mistica experimentală *versus* mistica metafizică).

Tot din primele pagini ale cărții, Eliade se referă la *samādhi* ca „extaz”, cu sensul de „autonomie perfectă a sufletului”, iar exercițiile menite să conducă la *samādhi* sunt considerate „tehnici ale extazului”. Înțeles ca suspendare a oricărei activități psiho-mentale, extazul – calificat și ca „supranatural” – nu este totuși o stare de vacuitate, de evanescență, o aneantizare a ființei umane, ci are un caracter concret⁹³. În diferite locuri, mai ales în notele de subsol, Eliade observă că termenii europeni pe care îi folosește (precum „sistem filosofic” pentru *darśana*, „stare de conștiință” pentru *ṛtti*) trădează sensul noțiunilor indiene⁹⁴. În timp ce în diferitele yoga populare, *samādhi* e un extaz mistic, el atrage atenția că ceea ce *Yoga Sūtra* desemnează prin acest termen este foarte diferit de stările extatice din mistica occidentală; spre deosebire de ele, *samādhi* are un „caracter «metafizic»”⁹⁵.

Faptul că extazul (expresie a concretului) poate să fie metafizic (în general, expresie a abstractului), prin opoziție cu extazul mistic, nu este decât în mod aparent o contradicție. Deși Eliade nu explicitează acest lucru, opozițiile binare cu care hermeneutica sa operează nu se suprapun, ci se întretaie, slujind – prin multiple permutări – la rafinarea reciprocă a sensurilor lor. Extazul metafizic nu diminuează concretitudinea stării de extaz, ci doar precizează un alt pol al acestuia, opus celui mistic. În alt fel, s-ar fi putut vorbi despre caracterul magic al extazului metafizic, dacă acesta nu ar fi necesitat ghilimele sau digresiuni terminologice suplimentare menite să evite confuziile.

Așa cum am văzut, în teza de doctorat capitolele dedicate școlilor (*darśana*) Sāṃkhya și Yoga nu se foloseau de schema conceptuală magic-mistic. În carte, Eliade face efortul de a integra și aceste capitole – devenite aici II și III – în același tipar hermeneutic, prin adăugarea unor clarificări în mai multe puncte cheie⁹⁶. Cele mai consistente se găsesc chiar în secțiunea despre *samādhi* de la finalul capitolului III.

⁹² În capitolul concluziv, Eliade afirmă clar că „tendința spre concret” caracterizează atât ascetismul de tip magic al yogăi, cât și tehnicile mistice. *Ibidem*, p. 310.

⁹³ *Ibidem*, pp. 4, 7, 10.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 4, 65.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 66, 311.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 17, 19, 74, 78, 96–98.

Și în capitolul consacrat buddhismului (VI) Eliade aplică schema hermeneutică magic-mistic, cu auxiliarele meditație-contemplație, concret-abstract, prin adăugarea unei noi secțiuni despre meditație și devoțiune în buddhismul medieval. Itinerariul către *nirvāna* nu este o gnoză, o cunoaștere metafizică, impersonală, ci o tehnică și o experiență. Diferitele trepte ale *jhāna* nu țin de contemplație, ci de meditație (prima fiind un fapt abstract, în timp ce a doua unul concret), prin care ascetul buddhist penetrează în și asimilează o serie de „realități”. Aceasta este componenta magică a meditației, împotriva căreia va lupta ceea ce Eliade numește (cu ghilimele) „componenta «mistică» a meditației”, constând în abandonarea în grația și în puterea unui zeu.

„Lorsque Bouddha deviendra dieu et que le bouddhisme se sera transformé en une religion, une *bhakti*, la méditation deviendra «prière»; l'élément magique aura été vaincu par l'élément mystique.”⁹⁷

Spre deosebire de teza doctorală, Eliade admite aici că, în primele sale etape istorice, buddhismul a avut o structură magică.

Noul capitol dedicat tantrismului (VII) vorbește explicit despre „funcția magică a yogăi” și „funcția «mistică»” a ei (și aici cu ghilimele), ca două aspecte complementare⁹⁸. Un paragraf exprimă plastic această complementaritate:

„Le cosmos, tel qu'il se présente dans la conception tantrique, est une vaste tissu traversé et soutenu par des forces magiques. Les mêmes forces peuvent être éveillées et organisées dans le corps humain, par des techniques de la physiologie mystique.”⁹⁹

Probabil și aici e vorba de „fiziologie «mistică»”, precum în alte locuri în carte (cu sensul „fiziologie ocultă”), ghilimelele fiind omise din eroare. Folosirea lor în cazul termenului mistic e menită să indice, pe de o parte, că nu e vorba despre mistică în sensul occidental al termenului, iar pe de alta, să reitereze preponderența originară a factorului magic în yoga.

Ocazional, apar și alte inconsistențe, ca atunci când Eliade se referă la „meditația gnostică” din *Yoga Sūtra* (caracterizată anterior drept magică), experiența gnostică fiind considerată una abstractă, opusă celei concrete, de tip mistic sau magic¹⁰⁰.

Așa cum am arătat mai sus, una dintre cele trei secțiuni ale capitolului despre tantrism, intitulată „L'erotique mystique”, era deja redactată în momentul când Eliade predase teza de doctorat, în care trimite la studiul „Erotica mistică în Bengal” (1932)¹⁰¹. Nota din teză – omisă în carte – se referă la resemnificarea sexualității, în

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 188–189.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 227.

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 214.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 219.

¹⁰¹ M. Eliade, *Yoga 1932*, pp. 209, notă la capitolul VI, „Psihologia yoga” (p. 149). În monografie, aceeași trimitere se face la secțiunea „L'erotique mystique” a capitolului despre tantrism. M. Eliade, *Yoga 1936*, pp. 231–253 (trimiterea la p. 78n). În teza de doctorat studiul era anunțat că va apărea în volum la editura Vreimea. Volumul n-a mai apărut, dar studiul fusese deja serializat în revista *Vreimea*. V. *supra* n. 85. Secțiunea „L'erotique mystique” reia acest studiu, reorganizând materialul și uneori sintetizându-l, iar la final adaugă o versiune amplificată a Apendicelui III din teză.

cheie magică (în tantrism) și în cheie mistică (în krișnaism). Dar studiul publicat în limba română se ocupă de tantrism, cu precădere de vaișnavismul *sahajiyā*, care este considerat o practică mistică, spre deosebire de cea magică din textele tantrice publicate de John Woodroffe. Totuși, Eliade observă că, acolo unde textele *sahajiyā* vorbesc de o practică „mistică”, este de fapt una magică¹⁰².

Capitolul despre alchimie (VIII) nu aduce contribuții noi la ceea ce am spus deja despre schema interpretativă magic-mistic. Doar o nouă precizare terminologică, și anume că termenul „mistică” e folosit acolo cu sensul de „toute technique soteriologique”¹⁰³.

Noul capitol consacrat originilor yogăi (IX) caută să circumscrie caracterul acesteia înainte de absorbirea ei în câmpul religiozității indo-ariene, prin adoptarea de către brahmanism. Adică în patrimoniul religios pre-arian – dravidian sau pre-dravidian –, și cu precădere în cadrul civilizației Văii Indusului. Aici Eliade preferă să nu caracterizeze yoga pre-ariană ca magică sau mistică, ci prin formula „tendință spre concret”; funcția ei era de a permite experiența religioasă efectivă.

„En effet, les techniques yoga satisfaisaient toujours un désir organique et fervent; le désir d'expérience concrète, de béatitude religieuse, de rapt extatique.”¹⁰⁴

Deși de-a lungul capitolului Eliade vorbește atât despre aspectele magice, cât și despre cele mistice ale religiozității pre-ariene, yoga este asociată în mod continuu cu acele elemente mistice ale ei, precum *puja* sau *bhakti*, care au intrat și ele – mai târziu – în brahmanism sau hinduism. Deși nu e formulată explicit, afirmațiile lui pot duce la interpretarea că abia adoptarea yogăi în brahmanism a introdus-o în câmpul experienței magice.

„Entré dans le brahmanisme comme une substitution sacrificielle, le yoga est longtemps resté lié à la magie.”¹⁰⁵

De fapt, așa cum am văzut, aplicarea grilei interpretative magic-mistic este constant deranjată de una dintre ideile directoare ale cărții: lupta și victoria concretului asupra abstractului (echivalată cu cea a non-arianului asupra arianului), a misticismului experimental asupra celui metafizic și asupra sistemelor gnostice și ritualist-dogmatice.

Această sugestie apare și mai accentuat în capitolul concluziv. De fapt, accentul lui este cu totul diferit, ba chiar opus celui din capitolul final al tezei doctorale. În concluziile tezei, afirmând structura magică a gândirii filosofice indiene, Eliade nu-și propunea să caute originile istorice ale acestui „magism”¹⁰⁶. Lăsa astfel deschisă posibilitatea, indicată de-a lungul ei, ca „magismul” să fie și o caracteristică a populațiilor pre-ariene, nu numai a indo-arienilor, iar tehnicile yoga

¹⁰² M. Eliade, *SI*, pp. 112, 115 (în primele două articole).

¹⁰³ M. Eliade, *Yoga 1936*, p. 274.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 300.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 301 (de asemenea, p. 10 etc.).

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 165–166.

să fi avut o structură magică în momentul în care au fost preluate în brahmanism (ceea ce este, de fapt, chiar lucrul care ar fi permis asimilarea lor structurii magice a sacrificialismului vedic).

Mai explicit ca nicăieri, în capitolul final al monografiei Eliade afirmă că istoria practicilor yoga este „istoria conflictului între mistică și asceză, între contemplație și meditație”. „Tendința spre concret”, spre mistică personală, a populațiilor aborigene se manifestă în paralel cu și adesea împotriva „structurii magice” a religiozității indo-ariene. Opozițiile sunt aici mistică-asceză, concret-magic. S-ar putea crede că, dându-și seama de toate dificultățile schemei interpretative magic-mistic, cel puțin așa cum o aplicase la materialul indian, Eliade se ferește să opună direct cei doi termeni. Totuși, imediat după aceea el afirmă:

„Le conflit entre la «structure magique» et la «structure mystique», entre l'ascèse et la prière, entre la méditation et la contemplation est un conflit éternel de la spiritualité humaine.”

În India, adaugă el, acest antagonism spiritual coincide cel mai adesea cu acela dintre indo-arieni și aborigeni.

„L'hindouisme est un essai grandiose de synthétiser les formes de spiritualité «magique» et de spiritualité «mystique».”¹⁰⁷

Alte două afirmații, pe care le face atunci când vorbește despre amestecul și lupta dintre magic și mistic în istoria yogăi, se constituie în premisele unui raționament a cărui concluzie nu este formulată, dar care rămâne nu mai puțin evidentă: 1) Atât în religiozitatea civilizației Văii Indusului, cât și în cultele locale, aborigene, ale Indiei contemporane se recunoaște o „structură mistică”; 2) Practicile yoga își au originile în civilizația Văii Indusului, dar au fost influențate și de concepția magică indo-ariană a sacrificiului¹⁰⁸. Consecința, lăsată în seama cititorului, este că originile yogăi au fost mistice. Așadar, yoga pre-ariană s-ar fi situat exclusiv în câmpul spiritualității mistice, prin adoptarea ei în religiozitatea indo-ariană a dobândit structuri magice, iar ulterior, treptat, a reușit să-și impună tendințele mistice originare. În mod evident, cercetarea din capitolul IX, a cultelor locale, aborigene, considerate de sorginte pre-ariană, l-a determinat pe Eliade să vadă originile yogăi nu doar în cultura pre-ariană, ci și într-un spirit religios de factură mistică atribuit acesteia.

Dar o astfel de posibilă concluzie nu e consistentă cu alte premise importante, puse în diverse capitole ale cărții. Când yoga a devenit un substitut al riturilor sacrificiale, ce anume a fost adoptat în brahmanism? Ascetismul și tehnicile yoghine. Or, caracterul magic al acestora e recunoscut cu consecvență de către Eliade: ele urmăresc cucerirea unei condiții ontologice superioare, pe calea stăpânirii prin eforturi personale a propriei psiho-fiziologii, precum și a obiectelor

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 307.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 310.

și legilor lumii naturale. De asemenea, de ce yoga din buddhismul primitiv – dacă a fost preluată din formele ei populare, non-brahmanice, cele care continuau moștenirea pre-ariană – are tot un caracter magic? Buddhismul nu exprima spiritul ritualist brahmanic, ci dimpotrivă. În cel mai bun caz, pentru a concilia aceste premize, s-ar putea susține că yoga pre-ariană a fost o practică spirituală cu obiective mistice (unirea cu o ființă transcendentă), în slujba cărora folosea tehnici de tip magic (dobândirea prin efort propriu a unor stări de conștiință superioare), așa cum s-a întâmplat și în curentele târzii, post-brahmanice. Dar Eliade se ferește, în această privință, să tragă concluzii explicite și univoce din premisele pe care le pune. Iar motivul nu poate fi decât contradicțiile dificil de unificat, care reflectă dezvoltarea ideilor sale asupra yogăi.

În virtutea acestei concluzii, sugerate dar neformulate, subtitlul cărții ar suna tautologic: originile mistice ale misticii indiene. Totuși, dat fiind că în capitolul concluziv, la fel ca în finalul tezei doctorale, Eliade insistă asupra caracterului magic al tehnicilor yoga, cartea poate lăsa impresia că se încheie pe un alt ton: originile mistice ale unei practici magice.

YOGA CA PRINCIPIU ȘI REALITATE

Dată fiind proeminența dialecticii magic-mistic, revenind în toate capitolele cărții¹⁰⁹, e într-adevăr straniu că numai vreo două recenzii au remarcat-o, și nici chiar acestea nu au înțeles rolul ei central ca instrument hermeneutic¹¹⁰. Una dintre principalele cauze ar putea fi faptul că toți acești termeni opuși sau corelați – magic-mistic, concret-abstract, meditație-contemplație, asceză-gnoză, asceză-rugăciune, experimental-metafizic etc. –, de care Eliade se folosește pentru a explica yoga în devenirea ei, nu sunt concepte tematice, ci operative. Ei nu sunt definiți cu precizie, ci lăsați să-și clarifice singuri multiplele sensuri și raporturi în context, pe măsură ce sunt folosiți, de regulă în mod contrastiv. În virtutea polisemiei lor, o definire precisă ar fi fost, de altfel, și foarte dificilă. Dar astfel, cititorul neprevenit ratează metodologia hermeneutică urmată în carte.

De asemenea, perechile de termeni nu se suprapun decât parțial, uneori mai mult, alteori mai puțin. Câteodată Eliade observă acest lucru, dar, ocupat să explice

¹⁰⁹ Deși termenii „magic”/„magic” și „mistică”/„mistic” sunt folosiți abundent în carte – cu o preferință pentru cel de-al doilea –, ei sunt listați în indicele final cu un număr de trimiteri mult mai mic decât cel real: 6, respectiv 9 pagini, trimitând probabil la ocurențele conceptuale considerate mai importante. Numărul total al paginilor la care apar – împreună cu derivații lor –, adesea de mai multe ori pe pagină, este de peste 80, respectiv peste 110 (cartea are 346 de pagini).

¹¹⁰ Valentino Papesso, „M. Eliade, *Yoga...*”, *Studi e materiali di storia delle religioni* (Roma), XII, nr. 2, luglio-dicembre 1936, pp. 218–221 (220); traducere în *Dosarul V*, pp. 15–18 (15, 17). C-tin Noica, „*Yoga și autorul ei*”, ed. cit., p. 206; *Dosarul I*: 147. Am discutat în detaliu receptarea volumului în „Mircea Eliade as scholar of Yoga. A historical study of his reception. 1936–1954” (partea I-a), *New Europe College „Ștefan Odobleja” Program Yearbook* (București), 2010–2011, pp. 19–74; (partea a II-a), *Historical Yearbook* (București), IX, 2012, pp. 177–195.

diacronia, are tendința de a le echivala. Folosirea opozițiilor binare și a ideii de structură e strict metodică, nu doctrinară, și fără legătură cu structuralismul lingvistic sau cu formalistii ruși¹¹¹. O minte diferită, structuralistă sau doar mai formalizantă, ar fi acordat mai multă importanță principiului sincron. Căutând să depășească schița morfologică, ar fi încercat să construiască pe baza acestor dicotomii o combinatorică completă, cartografiind toate posibilitățile logice ale asocierii lor și ilustrându-le cu exemple specifice din istoria yogăi și a religiozității indiene. O astfel de minte a fost cea a discipolului său de mai târziu, Ioan Petru Culianu (1950–1991), care a continuat preocupările tânărului Eliade pentru magie. Dacă s-ar fi ocupat și de acest subiect, am fi avut o reprezentare a „yogăi ca sistem”. Adică, a yogăi în calitate de „obiect ideal”, constituit din toate posibilele permutări ale seturilor de opoziții binare ce definesc yoga și existând autonom în spațiul logic al minții umane¹¹².

La Eliade avem yoga ca „principiu de unitate spirituală”¹¹³ în istoria – sau „romanul”¹¹⁴ – religiilor indiene. Spiritul era, pentru el, atunci, nu doar faptul prim al culturii, ci resortul ultim al istoriei, înțeleasă ca un proces spiritual, de „eternă autocreație” a spiritului¹¹⁵. Această funcție diacronică a yogăi se datorează unei calități esențiale a ei, de a fi o „categorie specifică” a spiritualității indiene. De aceea, ea poate fi regăsită în oricare dintre creațiile ei¹¹⁶.

Ideea unei yoga atotpervazive, și magică, și mistică, și concretă, și abstractă, adaptabilă oricărei noi creații, exprimă o gândire de tip esențialist (substanțialist) și holistic (totalizant), aceeași care, mai târziu, va reflecta asupra unui „sacru” atotprezent, inclusiv în opusul său, „profanul”. (Însăși dialectica totalizantă magic-mistic o anunță pe cea sacru-profana¹¹⁷.)

Esențialismul lui Eliade este, la fel ca înclinarea sa spirituală, unul de factură „concretă”. Modul în care vorbește despre yoga și despre rezultatele ei este cel al

¹¹¹ Prezența lor, deja în anii '30, în metodologia lui Eliade arată nu numai că „structuralismul” pe care unii autori l-au atribuit operei sale postbelice își are – la fel ca atâtea alte lucruri – originile în perioada românească, dar și că ele nu au legătură cu structuralismul, care pe atunci nu ieșise încă din cadrele lingvisticii.

¹¹² Ioan P. Couliano, „Introduction. Religion as a system”, în M. Eliade, I.P. Couliano, *The Eliade guide to world religions*, San Francisco, Harper, 1991, pp. 1–7. Culianu ajunsese însă la ideea „religiei ca sistem” cu mult după ce scrisese monografia despre maestrul său (*Mircea Eliade, Assisi, Cittadella*, 1978, urmată de o serie de studii), unde, în capitolul despre yoga, ignoră rolul binomului magic-mistic și al tuturor celorlalte perechi categoriale din hermeneutica primului Eliade.

¹¹³ M. Eliade, *Yoga 1936*, p. 302.

¹¹⁴ Termenul îi aparține lui I.P. Culianu, „Introduction. La religion comme système”, în M. Eliade, I.P. Couliano, *Dictionnaire des religions*, Paris, Plon, 1990, pp. 17–21 (21). Text diferit de cel englez, citat mai sus.

¹¹⁵ M. Eliade, „Filologie și cultură”, ed. cit., p. 104; *SI*, p. 31.

¹¹⁶ M. Eliade, *Yoga 1936*, p. 305 etc.

¹¹⁷ A se vedea modul în care Eliade se referă la mistic în (și numai în) capitolele III și IV din *Sacru și profanul* (1957), în comparație cu relativ mai puținele referințe la magic, dintre care jumătate în formula „magico-religios”. M. Eliade, *The sacred and the profane. The nature of religion*, tr. by W. R. Trask, New York, Harcourt, Brace & Co., 1959, pp. 140, 144, 153–154, 170–172, 175, 177, 181–182, 190–191, 196, 203, 207 (mistic), 49, 82–83, 128, 143, 145, 176, 204, 206 (magic).

unui om convins de eficacitatea și realitatea acestora. În capitolul concluziv al tezei de doctorat, referindu-se la puterea – de tip magic – a yogăi de a invalida legile fizice, Eliade își ia precauții, care nu fac decât să trădeze convingerea personală:

„Inutil de adăugat, noi nu încercăm aici decât o înțelegere a poziției și mijloacelor yogăi și judecăm din acest punct de vedere. O apărare dialectică în termeni moderni nu intră în cadrul subiectului propus.”¹¹⁸

Aceeași poziție e menținută și în carte. Unii autori ulteriori chiar i-au reproșat credința în realitatea „faptului magic”, a „miracolelor” și a fenomenelor paranormale. Această convingere, afirmată în articolele publicate înaintea plecării în India, a fost întărită cu noi fapte culese de pe subcontinentul indian. Dar Eliade a susținut realitatea cauzalității magice chiar și acolo unde nu avea nicio posibilitate de a o verifica personal. Într-un articol redactat în 1930 (dar publicat în 1933), el vorbește despre puterea magică a sacrificiului vedic ca despre o „forță obiectivă, calculabilă cu precizie științifică”, ale cărei efecte se realizau – fie în viață, fie post-mortem – întrucât funcționarea ei se înscrie în legea universală a *karmei*¹¹⁹.

Era această convingere simpla expresie a unui confuzii între dorință și realitate, a unei gândiri deziderative structurate la fel ca așa-numita „gândire magică”? Ar fi oare drept să nu ținem seama de propriile-i experiențe magico-mistice – fie „abstracte” (metafizice, gnostice) sau „concrete” (psiho-fizice) – începute în România și continuate în India? Chiar dacă practica yoghină și tantrică din perioada himalaiană (octombrie-decembrie 1930) nu a avut nici amploarea și nici adâncimea sugerate de Eliade¹²⁰, efectul pe care l-a exercitat asupra credințelor sale personale și asupra convingerilor sale științifice nu poate fi ignorat.

YOGA, TANTRA ȘI EXPERIENȚA RELIGIOASĂ

Am văzut că studiul filosofiilor și al religiilor Indiei nu era pentru Eliade un exercițiu de erudiție goală, un spațiu exotic, segregat de ideile și problemele care îl preocupau ca gânditor și ca om. O afirmase, de altfel, chiar din primul studiu academic pe care l-a dedicat filosofiei indiene:

¹¹⁸ M. Eliade, *Yoga 1932*, p. 168.

¹¹⁹ M. Eliade, „Motive religioase în Upanișade”, *Vremea* (București), VI, nr. 284, 23 aprilie 1933, p. 7; republicat în M. Eliade, *SI*, pp. 86–93 (86–87). Articolul reprezintă ultima parte, a treia, a studiului „Ce e viu și ce e mort în Upanișade” (primele două părți au fost publicate în aprilie 1932 și martie–aprilie 1933), al cărui manuscris s-a păstrat în arhiva din București a lui Eliade, unde l-am putut consulta. Acest manuscris e citat deja la începutul anului 1930, în articolul „Problematika filosofiei indiene”, ed. cit., p. 52.

¹²⁰ Pentru deconstruirea „mitului himalaian”, vezi studiul nostru „Secretul doctorului Eliade”, *Origini/Origins* (Zalău), I, nr. 1, 2002, pp. 72–87; versiune engleză revăzută, „The secret of Dr. Eliade”, în Bryan S. Rennie (coord.), *The international Eliade*, Albany, State University of New York Press, 2007, pp. 101–130.

„Dialectica sufletului, ca și cea vedantină a lui Brahman, dezvăluie admirabile calități speculative, intuiții sigure și raționamente riguroase care își păstrează încă valoarea pentru o minte contemporană. Temperamentele metafizice găsesc în filosofia indiană mai mult decât o curiozitate istorică; un aliment, un exercițiu și o completă satisfacție.”¹²¹

O va repeta în 1936, după apariția cărții *Yoga*, punând însă totul într-o perspectivă culturală. Întrebat dacă, prin aplecările sale exotice, nu „trădează” cultura română, Eliade răspunde: „în acest studiu nu am făcut numai orientalistică propriu-zisă, ci mi-am căutat, într-un fel, și rezolvarea tuturor problemelor care m-au frământat ca european”. Adică, problema morții, a mântuirii, a revelației, a tehnicii religioase, considerate a fi caracteristice momentului spiritual contemporan¹²².

Dintre diversele pasaje din lucrarea despre yoga în care se referă, direct sau doar aluziv, la propriile-i experiențe, două sunt relevante pentru chestiunea discutată aici. Remarcând dificultatea de a valoriza *samādhi* în actuala condiție umană, adică atât timp cât omul rămâne în starea ordinară de conștiință, Eliade scrie:

„Dar cei care se hotărăsc, chiar numai pentru un răstimp, să practice renunțarea valorilor lumești (*vairāgya*) și cele dintâi preliminarii tehnice yogice, au posibilitatea să verifice *realitatea* și eficacitatea acestor practici și întrevăderea liberării.”¹²³

Totuși, chiar și după ce s-a angajat cu succes în tehnicile preliminare, conștiința ordinară continuă să-i pună piedici novicei:

„Între stările mentale pure (*akliṣṭas*) și cele impure (*kliṣṭas*) – adică între viața sufletească de toate zilele și între spontanele, dar izolatele nostalgii pentru liberare – conflictul e permanent, chiar în conștiința neofitului angajat cu izbândă în asceza meditativă.”¹²⁴

Ambele citate se află deja în ultimul articol publicat în *Revista de filosofie* după întoarcerea sa din Himalaya¹²⁵. Așadar, e foarte probabil ca, după ce, într-un moment de avânt și claritate spirituală, novicele a putut verifica realitatea și eficacitatea tehnicilor yoghine, după ce a întrevăzut posibilitatea eliberării, vederea să-i fie întunecată și să se întoarcă din drum.

Cât de pregătit era Eliade pentru a avansa în practica yogăi? Să examinăm câteva chestiuni punctuale, alese dintr-o mulțime, înzestrate cu posibilități explicative ignorate până acum. Una dintre primele trepte obligatorii în yoga este *brahmacarya*, abstenența sexuală. Ea înseamnă nu doar înfrânarea sexualității, ci arderea completă a tentației carnale, după cum scria și Eliade:

¹²¹ M. Eliade, „Problematika filosofiei indiene”, ed. cit., p. 66.

¹²² Dan Petrașincu, „Cu Mircea Eliade între literatură și filosofie...”, ed. cit.; M. Eliade, *Interviuri*, p. 124.

¹²³ M. Eliade, *Yoga 1932*, p. 137; *Yoga 1936*, p. 68.

¹²⁴ M. Eliade, *Yoga 1932*, p. 143; *Yoga 1936*, p. 73.

¹²⁵ M. Eliade, „Contribuții la psihologia Yoga”, ed. cit., pp. 57, 61.

„Instinctul nu trebuie lăsat în subteran, în subconștient, nici «sublimat» ca la mistici, ci pur și simplu distrus, deznăscințat din conștiință, din simțuri.”¹²⁶

Dar, așa cum știm, el însuși nu era nici dispus, nici capabil să renunțe la sex. De asemenea, *abhiniveśa* – voința de a trăi, dragostea de viață –, una dintre cele cinci stări psiho-mentale dureroase (*klišṭa vṛtti*) pe care yoga urmărește să le distrugă, era determinantă pentru Eliade. Nu doar erotismul și vitalismul nu puteau fi abandonate, dar nici imaginația și activitatea sa creativă în plan intelectual. Comentând *Bhagavad Gītā* VI.2, Eliade scrie că

„nimeni nu poate ajunge *yogi* dacă nu se dezbară de *saṅkalpa*, adică de funcționarea imaginativă și veșnic schimbătoare a minții omenești, prin care omul e împins întotdeauna către noi tentații, e distras în fiecare clipă către un alt scop și e menținut într-o continuă zbatere de fantezii și pasiuni.”¹²⁷

Cu toate acestea, în *kuṭīra* din Svarga Ashram, pe lângă teza de doctorat, lucrează la reportaje pentru ziarul *Cuvântul* și la romanul *Lumina ce se stinge*.

Yoga este, de fapt, însăși „anihilarea personalității”¹²⁸, în timp ce Eliade se străduia dimpotrivă să-și construiască o personalitate excepțională. El înțelege că scopul yogăi, ca și cel al altor tehnici ale deconșionării, e superior propriului său țel în viață – acela de a se realiza în lume ca un erou spiritual, ca o personalitate creatoare –, dar își dă seama că nu este făcut pentru o viață de renunțare. India îi revelează totuși, în special prin tantrism, că același scop ultim poate fi atins nu prin renunțare, ci prin posedare. Printr-o posesiune care poate fi numită „sublimată”. De fapt, printr-un alt fel de renunțare, pur mentală: lepădarea dorinței pentru fructele unui fapt, care continuă să fie performant în mod ritual. În cazul actului sexual, *maithuna* „își pierde semnificația lui erotică și capătă o valoare rituală, magică sau mistică (după cum e practicat tantric sau krișnait)”¹²⁹.

Dacă în perioada petrecută în casa profesorului Dasgupta, a fost atras, prin Maitreyi, spre calea krișnaită, după sfârșitul dramatic al acestui episod, Eliade se întoarce la vechile sale căi magice. La Rishikesh, sub îndrumarea lui Svami Shivananda, aprofundează haṭha yoga, în care fusese introdus de Dasgupta. Despre noul său guru va afirma într-un interviu că nu avea deloc o gândire mistică¹³⁰. Eliade considera haṭha yoga o ramură a tantrismului, deoarece aceasta găsește eliberarea prin faptă, prin voința de putere, nu prin meditație abstractă. Ea realizează o „virilă și ordonată stăpânire a funcțiilor fiziologice”¹³¹. Deși fusese

¹²⁶ M. Eliade, *Yoga 1932*, p. 149.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 87.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 209 n. 5.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 209 n. 6.

¹³⁰ De altfel, adaugă el, „călugării Indiei nu sunt, cum s-ar crede mistici, ci dimpotrivă, și-au construit o cugetare din cele mai lucide”. Al. Robot, „Cu Mircea Eliade despre el și despre alții”, *Rampa* (București), XVI, nr. 4615, 5 iunie 1933, pp. 1, 3; republicat în M. Eliade, *Interviuri*, pp. 33–51 (45).

¹³¹ M. Eliade, *Yoga 1932*, p. 208 n. 3. E vorba de capitolul publicat anterior ca „Contribuții la psihologia Yoga”, ed. cit., p. 59.

acceptat în Svarga Ashram în calitate de *brahmacārin*, el profită de absența maestrului pentru a încerca să se „auto-inițieze” în tehnica sexuală a tantrismului de mâna stângă. Mai precis, în ceea ce stările mentale *klišta* l-au făcut să considere drept tantra, punând astfel capăt șederii sale la Rishikesh¹³².

Pentru a circumscrie toate experiențele spirituale ale lui Eliade din perioada indiană ar fi nevoie de un studiu mult mai amplu¹³³. Ne mărginim aici doar la o altă mărturie reprezentativă. Interesante confesiuni despre viața lui religioasă se găsesc în corespondența cu doi savanți italieni, care în această perioadă timpurie au fost mai importanți pentru formația sa intelectuală decât preferatul de mai târziu, Raffaele Pettazzoni. I-am întâlnit deja: Ernesto Buonaiuti, un preot catolic modernist pedepsit cu excomunicarea, care se apropiase de mediile protestante, și Vittorio Macchioro, un evreu convertit la catolicism, dar trecut apoi la protestantism¹³⁴. Pentru amândoi, experiența religioasă personală a lui Dumnezeu (una dintre caracteristicile principale ale misticismului, așa cum a fost conceput în contextul culturii europene creștine) era centrală faptului religios, lucru vizibil și în scrisori. Nu e întâmplător că unele dintre primele apariții ale termenului „fapt mistic” în scrisul lui Eliade au loc în articole dedicate acestora¹³⁵. Coresponda cu ei, inclusiv asupra acestei teme, încă din anii 1926–1927 și chiar a avut prilejul să-i întâlnească în vizitele pe care le face în Italia. În mod evident, comunicarea lor avea loc în cadrul unei credințe și experiențe comun împărtășite: cea creștină.

Din păcate, interesantele epistole către Buonaiuti, scrise adesea în crize de melancolie și deznădejde¹³⁶, au fost distruse prin dispozițiile testamentare ale savantului italian, împreună cu toată corespondența primită de el. Ne putem da seama de unele poziții ale lui Eliade doar din răspunsurile acestuia¹³⁷. Când îi comunică vestea plecării în India, Buonaiuti – care, cu puțin timp înainte, își exprimase speranța că Eliade va putea participa la retragerile estivale ale grupului său de discipoli într-un ermitaj benedictin de lângă Subiaco – se arată îngrijorat că acest lucru îl va îndepărta pe tânărul emul român de idealul comunității creștine pentru care îl credea câștigat:

¹³² Pentru detalii, vezi „The secret of Dr. Eliade”, ed. cit., pp. 112–117.

¹³³ Ne-am ocupat de ele pe larg în *Eliade secret*, ed. cit., pp. 278–391.

¹³⁴ Dar care, ulterior, va renunța la credința creștină – reapropiindu-se de cea iudaică și apoi de ocultism și yoga –, iar în cele din urmă, în perioada legilor rasiale, se va întoarce la catolicism.

¹³⁵ M. Eliade, „Misticismul orfic al lui Heraclit”, *Adevărul literar și artistic* (București), VIII, nr. 320, 23 ianuarie 1927, pp. 5–6; „Ernesto Buonaiuti”, *Cuvântul* (București), IV, nr. 670, 28 ianuarie 1927, pp. 1–2; republicate în *ST III*, pp. 51–54, 59–62 (52, 60). Vezi și „La vision chrétienne d’Ernesto Buonaiuti”, *Logos* (București), I, nr. 2, [noiembrie] 1928, pp. 283–292; republicat în *ST IV*, pp. 363–373 (363, 371).

¹³⁶ În memoriile, afirma că îi scria de câte ori trecea prin „crize de melancolie”. M. Eliade, *Memorii*, p. 205. În jurnalul postbelic își amintea despre momentele de „teroare” și „«crizele» de deznădejde” în care îi scria. Vezi însemnările din 8 septembrie 1950 (M. Eliade, *Jurnal*, vol. I. 1941–1969, ed. de M. Handoca, București, Humanitas, 1993, p. 174) și 5 octombrie 1970 (M. Eliade, *Jurnal*, Special Collections Research Center, University of Chicago Library, Mircea Eliade Papers, 17.5, ff. 4015–4016).

¹³⁷ *Scrisori primite I*, pp. 129–152.

„Nella rete di simpatie e di solidarietà spirituali che si va entusiasticamente costituendo fra coloro che rifanno una esperienza cristiana in spirito di virtù e di fraternità, Ella aveva un posto già tutto nettamente definito. Questo subitaneo allontanamento non spezzerà i vincoli già stretti?”¹³⁸

Din următoarea lui scrisoare ne putem da seama că Eliade s-a străduit să-l liniștească, încredințându-l că rămâne alături de grupul creștin pe care acesta îl constituise în juru-i¹³⁹. Ulterior îl asigură de ceea ce Buonaiuti numește „ricordo indistruttibile” și „fedeltà chiaroveggente”¹⁴⁰.

Din Himalaya, îi va scrie impresionat de devoțiunea pelerinilor hinduși, dar și de creștinismul indian. Buonaiuti îi răspunde: „Quanto mi dici sulla penetrazione del nome di Cristo in India mi riempie di emozione e gioia”¹⁴¹. Deși nu cunoaștem scrisoarea, putem spune sigur, pe baza tuturor celorlalte referiri la creștinismul indian pe care le cunoaștem, că Eliade nu susținea cauza misionară și nu dorea convertirea Indiei la creștinism, așa cum, cu șase decenii înainte, afirma celebrul indianist Max Müller (1823–1900) în scrisorile sale. Mai degrabă anticipa ceea ce, peste alte două-trei decenii, prin teologi precum Henri le Saux (1910–1973) și Raimon Panikkar (1918–2010), va fi numit „Christosul lăuntric” sau „Christosul necunoscut” al hinduismului. Dar și în acest caz, pozițiile sunt răsturnate. Eliade era interesat de creștinismul indienilor întrucât dovedea posibilitatea experienței spirituale cosmice în interiorul religiei în care se născuse și la scară populară, nu doar în cazurile unor mistici. Așa cum am văzut în *Solilocvii*, nu convertirea indienilor la creștinism, nici convertirea teologică a hinduismului într-un creștinism *sui generis* era ceea ce îl preocupa, ci dimpotrivă convertirea creștinismului la „indianitate”, adică transformarea lui într-o religie cosmică.

Corespondența cu Macchioro compensează întrucâtva pierderea celei cu Buonaiuti¹⁴². Și acesta se arată foarte surprins când primește vestea plecării în India și își exprimă părerea că Eliade ar face mai bine dacă ar continua până la capăt

¹³⁸ *Ibidem*, p. 134 (20 noiembrie 1928).

¹³⁹ *Ibidem*, p. 135 (17 ianuarie 1929).

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 143 (5 august 1930).

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 144 (17 decembrie 1930).

¹⁴² M. Eliade, *Corespondență II*, pp. 109–183; *Scrisori primite III*, pp. 82–118. Din nefericire, nu a fost publicată integral. Conform evidențelor interne, lipsesc două cărți poștale și cinci sau șase scrisori ale lui Eliade (una sau două din perioada indiană), iar o scrisoare e publicată doar parțial. De asemenea, în perioada 1935–1939, o parte dintre răspunsurile lui Macchioro vin nu în urma unor scrisori, ci a patru expedieri de publicații cu dedicații, care nu se cunosc. Tot evidențele interne indică lipsa a cinci sau șase dintre scrisorile lui Macchioro. În bibliografia publicată de editor (*Mircea Eliade. Biobibliografie*, vol. III, ed. de M. Handoca, București, Jurnalul literar, 1999, pp. 249–282), sunt menționate patru scrisori care nu apar între cele publicate, dar lipsesc alte patru dintre acestea. Datele lor diferă prea mult pentru a putea fi vorba de greșeli de transcriere. Două corespund datelor a două dintre scrisorile lui Macchioro, a căror lipsă e indicată de evidențe interne, pe când celelalte două ar putea ridica cifra totală la șapte sau opt scrisori absente.

drumul pe care l-a început, în loc să se angajeze pe unul nou, atât de îndepărtat de acela pe care mergeau împreună¹⁴³. Adică, să continue studiul religiilor misterice și al creștinismului în legătură cu acestea. Eliade îi răspunde după ce ajunge în India, din mijlocul unui congres al studenților creștini, pentru a-l informa despre „prețioasa experiență” pe care o face în acea „viață de simpatie și comuniune”, precum și despre lecturile sale din mistici creștini. „Vous voyez que mon voyage d'études en Orient ne m'éloigne pas si brutalement de mes lectures religieuses.”¹⁴⁴ Dar, peste câteva luni, informându-l despre viața sa de muncă și singurătate din Calcutta, adaugă că nu se poate ruga¹⁴⁵. Din Himalaya îi scrie și lui despre „Christosul oriental” al indienilor¹⁴⁶. Iar la vreo două luni după întoarcerea din așramul de la Rishikesh, fostul *brahmacārin* sezonier îi face această emoționantă confesiune:

“What I still lack is a sincere and thoroughly religious life, a religious experience. Sometimes I feel myself a ‘good Christian’, even an orthodox one, but almost all my life is *passing outside Christianity*. I can confess to you that last year, when I felt I could be happy (oh! not in a sentimental sense, and less in a carnal one!), I was ready to renounce my faith and to marry a *Hindu girl!* Because one thing has struck me: that girl, a Hindu (but not ‘a Pagan’), was more Christian than myself (maybe because she has got a religious experience, and I have only a religious predisposition)...”¹⁴⁷

Așadar, un hindus care își trăiește cu adevărat religia poate fi mai creștin decât un creștin lipsit de experiență religioasă. Ceea ce implică următoarea judecată: Orice experiență religioasă sinceră, autentică, duce în centrul religiozității cosmice – considerată religia arhaică, primordială –, păstrat mai mult sau mai puțin în toate religiile, inclusiv în creștinism.

Eliade recunoaște că simpla predispoziție religioasă nu era suficientă pentru experiențe autentice și, prin urmare, durabile. Fără îndoială, așa cum o confirmă reflecții ulterioare¹⁴⁸, trebuie să-și fi dat seama de faptul că nu era pregătit să urmeze calea yogăi. Scrisoarea mărturisește ceea ce știm deja din perioada când scrisese „Itinerariu spiritual”: că avea sau se străduia să aibă o credință creștină,

¹⁴³ *Scrisori primite* III, pp. 98, 99–100 (28 septembrie, 28 octombrie 1928).

¹⁴⁴ M. Eliade, *Corespondență* II, pp. 161–162 (162, 26 decembrie 1928).

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 165–166 (165, 17 iulie 1929).

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 167–168 (25 noiembrie 1930).

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 170–174 (171–172, 15 martie 1931). Sublinierea lui Eliade. Dar, în momentul în care îi trimite aceste ultime două scrisori, Macchioro se îndepărtase deja de convingerile lui creștine (*Scrisori primite* III, pp. 101–102, 103–106), spre nedumerirea (*Corespondență* II, p. 173), iar apoi deliciul lui Eliade (însemnare de jurnal din 8 iunie 1931, publicată în „Șantier. Întâmplări de vară”, *Azi*, II, nr. 1, ianuarie 1933, pp. 486–503, iar apoi reluată, fără dată, în volumul *Șantier*; răspunsul său la această din urmă scrisoare a lui Macchioro nu e cunoscut).

¹⁴⁸ De exemplu, în prefața la *Techniques du Yoga* va scrie: „Dans l'élite même qui fait retraite dans les ashram himalayens, seule une minorité parvient à forcer les secrets du Yoga”. M. Eliade, *Yoga* 1948, p. 9.

Însă aceasta nu se traducea într-o viață religioasă creștină. Deși scufundat în oceanul multiform al religiozității indiene, el dorește să trăiască în cadrul unei experiențe creștine pentru a păstra *comuniunea* spirituală (*koinonia*) cu compatrioții săi și cu maeștrii europeni. (În scrierile sale mai personale se găsesc și rânduri despre singurătatea care îl înspăimânta.) Și totuși, nu poate experimenta viața creștină așa cum era ea înțeleasă și trăită în Europa, căci aceasta nu se potrivea structurii lui religioase. Are nevoie să o lărgescă pentru a include în ea experiența religiilor „păgâne” și orientale. De aceea îl fascinează „experiența indiană a lui Christos” sau „creștinismul cosmic” al românilor. Amândouă sunt atitudini situabile mai degrabă de partea misticului, dar filosofia pan-cosmistă care le subîntinde se bazează pe presupuziții caracteristice metafizicii de tip magic.

VIITORUL PRIMELOR CONCEPTE OPERATIVE

Asemenea altor contemporani, în a doua jumătate a anilor '20 și în prima jumătate a anilor '30, Eliade preia termenii „magic” și „mistică”, construiți în cultura europeană, într-un context creștin, și îi folosește cu valoare universală, drept concepte transculturale. Mai mult, el îi consideră noțiuni-cheie pentru a explica yoga ca fenomen religios și, odată cu ea, întreaga religiozitate indiană în dinamica ei. În acest demers, după cum am văzut, dificultățile conceptuale sunt nenumărate. Dar Eliade nu e descurajat de contradicțiile inerente terminologiei sale, ci se folosește de alte dicotomii conceptuale construite în Occident, precum concret-abstract, asceză-gnoză, meditație-contemplație, experimental-metafizic, pentru a rafina și preciza sensurile noțiunilor „magic” și „mistică” în fiecare context istoric și cultural-religios.

În cursul acestui proces, atât „magic”, cât și „mistic” își întăresc unele accente, care în context european au fost secundare sau marginale ariei lor semantice. În religiile Indiei, Eliade găsește date pentru a lărgi și diversifica intensiunea semantică a celor două concepte investite cu valoare hermeneutică. Dar, așa cum am arătat, interesul lui pentru fenomenele magice și mistice, precum și modul în care se folosește de aceste noțiuni sunt strâns legate de reflecțiile asupra propriului progres spiritual și de experiențele pe care le încearcă cu yoga și tantra.

Deși multe dintre aprecierile lui Eliade legate de aspectele magice sau mistice ale religiozității indiene subzistă în avatarii ulterioari (1948, 1954, 1962) ai monografiei despre yoga, schema interpretativă magic-mistic a fost retrogradată, iar concluziile inițiale au fost mitigate în mod substanțial. Putem identifica cel puțin două principale motive. În primul rând, în evoluția dintre 1932 și 1935, sensurile termenilor deveniseră tot mai problematice prin aplicarea lor mai largă, mai detaliată, mai sistematică. În al doilea rând, după încheierea volumului publicat în 1936, gândirea lui Eliade începe să exploreze noi cărări hermeneutice, definite de alte concepte operative, iar până în 1945 cunoaște câteva cotituri și crize. În

consecință, această primă propunere hermeneutică nu s-a bucurat de șansa amplei recepții pe care au avut-o cărțile sale postbelice despre yoga¹⁴⁹.

În *Techniques du Yoga* (1948), Eliade se întoarce la formula clasică magie-religie, iar magicul și misticul se regăsesc contrapuse în virtutea faptului că cel din urmă este o modalitate a religiei. Capitolul concluziv al cărții vorbește despre „sacru”, în interiorul căruia se manifestă opoziția magie-religie, primul termen fiind ilustrat prin asceză și meditație, cel de-al doilea prin contemplație și experiență mistică¹⁵⁰. Dar insistă asupra ambivalenței experienței sacrului, a coexistenței și contiguității magiei cu religia, peste tot în istoria religiilor, inclusiv în yoga. Acum dicotomiile sunt și mai puțin categorice decât în 1936 și întotdeauna relativizate. Deși Eliade se mai referă o dată la „aspectul magic” al yogăi și la „aspectul «mistic»” al ei¹⁵¹, această polaritate e integrată și subordonată sistemului noilor sale categorii interpretative, expuse în *Le mythe de l'éternel retour* (1949) și *Traité d'histoire des religions* (1949): sacru-profan, ruptură de nivel, reintegrare, arhetipuri și repetare, coincidența contrariilor, mitul androgenului etc.

Deși magicul și misticul sunt în continuare prezente în concluziile cărții *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954), revăzută în edițiile din 1968 și 1975, dar fără modificări ale capitolului final, insistența lui Eliade asupra altor categorii – sacru-profan, arhaic, inițiere, moarte-renaștere – le face să nu mai joace același rol hermeneutic. Chiar și cele două „tendințe spirituale” care s-au confruntat și au produs marea sinteză indiană sunt acum definite în alți termeni: „religia Tatălui”, caracteristică societății patriarhale, economiei pastorale și divinităților cerești ale indo-arienilor, și „religia Mamei”, caracteristică în general societății agricole și sedentar-urbanizate a aborigenilor pre-arieni. Eliade precizează:

¹⁴⁹ Rămâne totuși deschisă chestiunea unei posibile influențe a cărții *Yoga* (1936) asupra operei lui Ernesto de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (Torino, Einaudi, 1948), a cărei redactare începe în 1938. O influență pe cale reactivă și nemărturisită, asemenea altor influențe similare, consemnate deja de exegeții săi. Savantul italian o menționează o singură dată, într-o recenzie, pentru a retrodata „rezervele și perplexitățile” pe care le simțea în raport cu operele lui Eliade încă de la lectura – în 1939 – a acestei prime cărți. E. de Martino, „M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*...”, *Studi e materiali di storia delle religioni* (Roma), XXIII, 1951–1952, pp. 148–155 (148).

Pietro Angelini, cel care s-a ocupat cel mai atent de raporturile dintre cei doi, susține că Eliade nu a exercitat nicio influență asupra lui de Martino, până la reacția polemică față de *Techniques du Yoga* (1948). P. Angelini, „Il rapporto tra Ernesto de Martino e Mircea Eliade”, în Clara Gallini, Marcello Massenzio (coord.), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Napoli, Liguori, 1997, pp. 211–223; „Il rapporto con Ernesto de Martino”, în P. Angelini, *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la „storia delle religioni”*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, pp. 76–101; „Fortunes and misfortunes of Mircea Eliade in Italy”, *Origini/Origins* (Zalău), II, nr. 3–4, 2003, pp. 52–55; „Eliade, de Martino e il problema dei poteri magici”, în Giovanni Casadio, Pietro Mander (coord.), *Mircea Eliade. Le forme della Tradizione e del Sacro*, Roma, Ed. Mediterranee, 2012, pp. 11–38. Credem însă că o comparație atentă între *Yoga* (1936) și scrierile lui de Martino de după 1939 nu va fi lipsită de surprize.

¹⁵⁰ M. Eliade, *Yoga 1948*, pp. 225–226.

¹⁵¹ Ibidem, pp. 237–238.

„Bien que la conception magique du monde soit plus accusée chez les indo-Européens, on hésitera à leur imputer la tendance magique attestée dans le complexe Yoga et à faire de la tendance mystique le mérite exclusive des aborigènes.”¹⁵²

La fel ca înainte, contribuția pre-arienilor la sinteza yoghină constă în devoțiune mistică și în tendința spre concret, în timp ce aportul arienilor, în ritualism și speculație metafizică, dar Eliade nu mai pune accentul asupra caracterului magic al acestora din urmă. Chiar și caracterul mistic al contribuției pre-ariene e redefinit. Reafirmând că „asceza yoghină” își are originile în religia proto-istorică a Văii Indusului, Eliade precizează că aceasta e o „formă arhaică de experiență mistică”, dispărută peste tot altundeva. Yoga e diferită de ansamblul formelor de „mistică primitivă” desemnate cu numele de șamanism, căci nu e o „tehnică a extazului”, ci, dimpotrivă, urmărește să producă „enstaza” (termen introdus în cartea din 1948). După cum se vede, în cele din urmă, Eliade a găsit o altă modalitate de a considera yoga mistică, distingând-o totodată de misticism, și de a-i explica caracterul magic, fără să o considere magie¹⁵³. Această „mistică arhaică” pare să fie înțeleasă ca un fenomen originar, un complex magico-mistic, în care cele două tendințe nu sunt încă diferențiate și „specializate”.

După ce explică yoga conform structurii inițierilor, cartea revine și se încheie cu o nouă încercare de a elucida dialectica magic-mistic. Conform acestui „ultim” Eliade, explicația „coexistenței «magiei» și «misticii» în yoga” trebuie căutată în însăși structura stării paradoxale care se obține prin yoga: nemurirea sau libertatea absolută. „Totul e în funcție de înțelesul care se acordă libertății.”¹⁵⁴ Despachetarea acestei afirmații finale de tip gnostic e lăsată în seama cititorului. Ultimul cuvânt al lui Eliade insinuează că magicul și misticul, ca practici și ideologii soteriologice, sunt două forme ale unei unice strategii, construite de minte conform funcționării ei duale, bipolare, în vederea realizării aceluiași ultim obiectiv: eliberarea de minte. Cercul hermeneutic se închide cu această voalată trimitere la începutul *Yoga Sūtrei* (I.2): *yogaścittavṛttinirodhaḥ*¹⁵⁵.

PORTRET AL TÂNĂRULUI SAVANT CA *HOMO RELIGIOSUS*

Reconstrucția metamorfozelor și dificultăților acestei prime încercări de explicare a experienței religioase prin categoriile magicului și misticului arată cu mai multă limpezime sursele unora dintre ideile și înclinările teoretice de mai târziu ale

¹⁵² M. Eliade, *Yoga 1954*, p. 356.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 357.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 359.

¹⁵⁵ Această *sūtra* se poate traduce cel mai bine – dar nu perfect – „Yoga este oprirea modificărilor (*vṛtti*) minții”. Patañjali, *Yoga-Sūtra*, traducere din sanscrită de Constantin Făgețan, București, Informația, 1993, p. 19.

lui Eliade. Pe lângă cele discutate deja la locul lor, să mai numim câteva a căror geneză nu a fost pe de-a-ntregul înțeleasă. Preferința acordată „documentelor spirituale” asupra celor scrise sau, în general, materiale, accentul pe arhaic și preistorie, premiza că magicul, metafizicul și simbolicul stau la originea tuturor creațiilor, ideea religiozității cosmice și a „creștinismului cosmic”, precum și începuturile așa-numitului „anti-istoricism” al lui Eliade nu își au originea în influența perenialistilor sau în presiunea istoriei României și a sud-estului european. Ele s-au adăugat ulterior, după întoarcerea din India. Resortul prim al acestor idei și poziții intelectuale se află în vechi preocupări – personale și științifice – pentru căile de „realizare” și „auto-realizare” a omului ca realitate spirituală, pentru ieșirea de sub determinismul material al naturii și istoriei. Preocupări care au rodit în India și s-au concretizat în primul rând în lucrările despre yoga.

De asemenea, această reconstrucție ne oferă o mai bună așezare pentru a răspunde la întrebarea de la care am plecat. În ciuda persistenței și zgomotoasei preocupări a lui Eliade pentru fenomenul religios, încă dinaintea plecării în India, mulți dintre cei care îl cunoșteau i-au pus la îndoială religiozitatea. Două dintre cele mai importante opinii, exprimate la sfârșitul perioadei discutate aici, sunt suficiente pentru a ilustra acest lucru. Cioran proclama că „dintre oamenii cu preocupări religioase, puțini sunt atât de puțin religioși ca Eliade”¹⁵⁶. Contestând opinia unora că Eliade ar fi mistic, Eugen Ionescu scria că marea sa nevoie de spiritualitate se datorează tocmai lipsei de legături cu transcendentalul și că falsa-i spiritualitate îi acoperă necredința fără a i-o soluționa¹⁵⁷.

Chiar și în exilul parizian, cu toate că Eliade participa regulat la slujba religioasă de la biserica ortodoxă română, destui contemporani suspectau că nu era un practicant al religiei poporului săi, ci împlinea un act de adeziune – fie ea și sinceră – la viața lui culturală și spirituală. Unii au mers chiar până la a afirma că omul care căutase să înțeleagă toate religiile nu avea el însuși nici una sau că omul care i-a făcut serviciu incalculabile lui Dumnezeu nu credea în el.

Altfel stau lucrurile în privința savantului cunoscut pe plan internațional după cel de-al doilea război mondial. În timp ce cititori mai puțin informați îl considerau un adevărat catolic, mulți cercetători ai operei sale au observat că Eliade era religios, chiar radicalmente religios, dar nu credincios. Totuși, natura și originea religiozității sale nu au fost niciodată determinate cu certitudine. Unii l-au considerat un creștin ortodox, alții au susținut că era un cripto-perenialist, alții, în fine, au bănuit o religie a culturii și a creației sau o metafizică religioasă personală.

De regulă, exegeții săi i-au căutat „filiația” spirituală sau religioasă în creștinismul ortodox (ba chiar în „creștinătatea bizantină”), asumând că mediul spiritual în care a crescut și s-a format nu putea să nu-i influențeze structurile psihice

¹⁵⁶ E. Cioran, „Mircea Eliade și dezamăgirile sale”, *Pagini literare* (Turda), III, nr. 1, 15 ianuarie 1936, pp. 49–51 (50); republicat în *Dosarul I*, pp. 102–106 (103).

¹⁵⁷ E. Ionescu, „Mircea Eliade și *Șantierul*”, *Ideea românească* (București), I, nr. 2-4, iunie-august 1935, pp. 148-154 (150, 151, 152); republicat în *Dosarul III*, pp. 87–95 (89, 90–91, 92).

profunde, chiar dacă nu a făcut din el un (drept)credincios sau un practicant, în sensul pe care îl dă Biserica acestor termeni. E adevărat că mentalitatea românească (sau, mai precis, bucureșteană), căreia Eliade îi este în mod inevitabil îndatorat, are la temelie ei valori create sau dependente de creștinismul ortodox. Dar, așa cum va arăta el însuși, e vorba mai degrabă de un creștinism popular, folcloric, „cosmic”, decât de formula „oficială” – dogmatic-rituală, bisericească – a ortodoxiei românești (ea însăși departe de o imaginată *high-church* bizantină)¹⁵⁸.

Deși acest difuz context spiritual nu poate fi negat, o influență mult mai activă, mai concentrată, mai conștientizată, a exercitat-o asupra lui Eliade un alt complex de „religiozitate populară”, de tip urban, burghez. Deja la vârsta de 14 ani, procesul său de formare devine unul de auto-formare, iar el însuși se instituie în creator al propriei matrice formative. Acest proces – de tip magic – era întemeiat pe un ansamblu plasmatic de discipline care constituiau un fel de contracultură spirituală: teosofie, spiritism, ocultism, ezoterism, magie, „metapsihică”, religii orientale, metafizică spiritualistă și „mistere” de tot soiul. Același amestec eclectic de credințe, idei și practici „păgâne” va conduce, pe plan internațional, la nașterea spiritualității New Age.

Alte interpretări au exagerat tocmai această filiație, cunoscută doar prin unele afinități ale tânărului și maturului Eliade cu promotorii așa-zisului „tradiționalism” sau perenialism: René Guénon (1886–1951), Julius Evola (1898–1974) și Ananda K. Coomaraswamy (1877–1947). Scopul lor era fie de a-l anexa unor ideologii ezoterice, fie, dimpotrivă, de a-l condamna ca având o agendă intelectuală ascunsă, ba chiar și una politică anti-umanistă. Și într-un caz, și în celălalt, premisele acestor autori sunt eronate. De la interes până la influență și aderare, drumul este lung, iar Eliade nu l-a parcurs. După ce și-a dat seama că, în entuziasmul său juvenil pentru surrogate moderne și false „tradiții”, buna-credință i-a fost înșelată, și-a stabilit o riguroasă etică metodologică în folosirea surselor, începând cu cele ale Renașterii și continuând cu acelea ale Indiei antice. Și-a păstrat interesul pentru ocult, magic, mistic, supranatural, dar l-a hrănit cu izvoare și cu lucrări științifice. A continuat să-i citească pe unii reprezentanți moderni ai ocultismului și ezoterismului, însă doar ca obiect de studiu sau pentru a-și confrunța propriile descoperiri și concluzii cu cele ale „inițiaților”. A vorbi despre o paradigmă „ezoterică” în gândirea și opera sa înseamnă a confunda obiectul cu subiectul, adică a identifica interesul de-o viață al lui Eliade pentru ceea ce e „ezoteric” în istoria religioasă a umanității cu aderarea la o anumită ideologie ezoteristă modernă¹⁵⁹.

¹⁵⁸ La relativ numeroasele locuri în care a scris acest lucru, merită adăugată o mărturie târzie, consemnată de un binecunoscut teolog și preot ortodox. *The journals of Father Alexander Schmemmann, 1973–1983*, tr. by Juliana Schmemmann, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 2000, p. 268.

¹⁵⁹ Pe larg, în studiile noastre „The magic fact and the mystic fact”, ed. cit.; „The difficult encounter in Rome. Mircea Eliade's post-war relation with Julius Evola – new letters and data”, *International journal on humanistic ideology* (Cluj-Napoca), IV, nr. 2, Autumn–Winter 2011, pp. 125–158; versiune italiană, „Mircea Eliade e Julius Evola. Un rapporto difficile”, *Nuova storia contemporanea* (Roma), XVI, nr. 2, marzo–aprile 2012, pp. 79–96.

Impresia altor autori, că Eliade ar fi avut o religie a culturii și a creației, se întemeiază pe numeroase instanțe din propriile sale texte. Acestea au fost însă proiectate în afara contextului lor și tendențios interpretate. Des citată este afirmația sa din *L'épreuve du labyrinthe* (1978), după care modernii sunt condamnați să primească orice revelație prin intermediul culturii. Cultura ar fi, deci, singura formă de mediere rămasă omului modern, iar rolul cărții nu este numai cultural, ci și religios și spiritual¹⁶⁰. Totuși, convorbirea din acea zi pornise de la un alt citat binecunoscut din jurnalul său, privitor la peștera din Himalaya care îl așteaptă¹⁶¹. Adică de la recunoașterea unei alternative la cultură, a unei medieri supraculturale. Iată versiunea lui originală, neprescurtată:

„Dar India mi-a dat și un alt lucru, temeiul forței mele atâția ani, consolarea mea supremă în ultimul timp: siguranța că oricând m-aș afla la marginile disperării, mizeriei sau oboselii, m-aș putea reîntoarce, cu un mic efort financiar și m-aș putea retrage în chip definitiv într-o peșteră din Himalaya.”¹⁶²

Imediat după afirmațiile invocate de susținătorii religiozității culturale a lui Eliade, acesta e întrebat dacă se mai gândește la peștera himalaiană. Răspunsul e lipsit de orice ezitare și echivoc: „Ah oui! toujours! C'est le grand espoir”¹⁶³.

Mai aproape de adevăr au fost autorii care au vorbit despre metafizica religioasă personală a lui Eliade. Sursele primare pe care le-am cercetat pun în evidență faptul că Eliade avea un fel de „religie privată”. Nu vrem totuși să depășim limitele temporale impuse aici în încercarea de a da un răspuns la întrebarea asupra „adevărului” lui credințe. Oricare ar fi ea, la începuturile configurării ei stă o intensă preocupare pentru ocultism, magie și „metapsihică” în confruntare și simbioză cu mistica creștină. Adică, așa cum va spune mai târziu despre sine, viața spirituală a unui păgân care voia să se creștineze¹⁶⁴. Însă această creștinare nu-i reușea, în ciuda tuturor eforturilor, care l-au făcut chiar să adere, în anii 1937–1938, la o mișcare politică întemeiată pe o ideologie mistic-ortodoxă. Nu putea deveni creștin printr-o convertire care să presupună lepădarea de „păgânismul” său *sui generis*. Cei care au afirmat despre maturul Eliade că, în ciuda participării lui la cultul creștin-ortodox, nu era creștin, aveau o intuiție corectă, dar nu completă. Eliade nu era doar creștin.

Vechiul conflict religios, între magie și mistică, între „păgânism” și creștinism, s-a rezolvat nu prin convertire, ci prin integrare și sinteză. Această

¹⁶⁰ M. Eliade, *L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Paris, Rocher, 2006, pp. 77–78. Reluarea ei de către Eliade însuși, decontextualizată sau cu accente diferite, dar în circumstanțe secundare, a încurajat această interpretare. Vezi, de exemplu, scrisoarea sa din 9 ianuarie 1979, în M. Eliade, *Correspondență I*, pp. 111–112.

¹⁶¹ M. Eliade, *L'épreuve du labyrinthe*, ed. cit., p. 45. M. Eliade, *Jurnal*, vol. I, ed. cit., p. 145 (18 noiembrie 1948).

¹⁶² M. Eliade, *Jurnal*, M.E.P., 15.3, f. 525. Paginile jurnalului pe care încă nu le publicase arată că imaginea retragerii în Himalaya era recurentă în acei ani. M. Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, vol. I, ed. de Sorin Alexandrescu, București, Humanitas, 2006, p. 175 (25 ianuarie 1943); M. Eliade, *Jurnal*, M.E.P., 15.1, f. 56 (21 ianuarie 1946), 15.3, ff. 464–465 (31 martie 1948).

¹⁶³ M. Eliade, *L'épreuve du labyrinthe*, ed. cit., p. 78.

¹⁶⁴ M. Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, ed. cit., p. 135 (5 septembrie 1942).

integrare a dus la o religie personală de o viziune foarte amplă, care îngloba creștinismul, fără a se reduce la el. O religie inclusivă, nu sincretică, în centrul căreia se afla o gnoză metafizică. Așa cum am văzut, metafizica și gnoza (termeni cu care Eliade se referă în mod repetat la Sāṃkhya) sunt considerate cel mai adesea expresii ale atitudinii magice, dar și trăsături ale misticii. Această gnoză metafizică sintetizează – asemenea „misticii arhaice” indiene și „misticii metafizice” elenice – atitudinea magică și cea mistică. Eliade o va compara cu metafizica „primordială”, „arhaică”¹⁶⁵, și o va identifica drept „creștinism cosmic”, expresia în aria sud-est europeană a religiozității cosmice arhaice. Modul în care se petrece această tranziție și sinteză va fi analizat în studiul următor, dedicat perioadei 1936–1945¹⁶⁶.

¹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 138, 139, 161, 223. Dintre celelalte locuri în care Eliade se referă la propria-i religiozitate ca metafizică, a se vedea în special pp. 160, 169–170, 180, 182, 198, 202 (19 decembrie 1942, 14 ianuarie, 7 februarie, 14 februarie, 28 mai, 15 iunie 1943). În jurnalul postbelic – cel integral – nu se mai găsesc astfel de însemnări privitoare la el însuși, dar religia (sau teologia) și metafizica sunt adesea menționate împreună și puse pe același plan, ba chiar, uneori, experiența religioasă e echivalată cu cunoașterea metafizică (de exemplu, la 14 iulie 1954; M. Eliade, *Jurnal*, vol. I, ed. cit., p. 265).

¹⁶⁶ Acest text, care vede într-un sfârșit tiparul, are o lungă istorie, marcată la rândul-i de lungi pauze. O primă formă a fost redactată cândva în anii 2002–2004. Mi-am dat însă seama imediat că, pentru a înțelege bine problemele abordate în el și pentru a mă întemeia pe date precise, nu pe speculații interesante (așa cum se obișnuiește), trebuie studiată îndeaproape perioada formativă a lui Eliade (1921–1931). Așa s-a născut proiectul unei cărți, care a devenit în anii 2007–2010 teză doctorală la Facultatea de Filosofie a Universității din București, *Eliade secret. India și „metapsihica” în construcția filosofiei religiei lui Mircea Eliade*. În ea am abordat pe larg dialectica raportului între magic și mistic în gândirea timpurie a lui Eliade, în temeiul unei cercetări exhaustive a surselor primare, publicate sau nepublicate. În timp, am redactat o nouă versiune a articolului – cu titlul „Magic and/or mystic. Mircea Eliade’s early view of Yoga” – pentru conferința *History of Religions, to mark the centenary of Mircea Eliade* (Jawaharlal Nehru University, New Delhi, 8–10 octombrie 2007). Prima ei parte, cea referitoare la anii 1929–1936, a fost prezentată, într-o formă revăzută, cu titlul „Between the magical and the mystical. Eliade’s early view of Yoga”, la conferința internațională *Constructions of mysticism. Inventions and interactions across the borders*, organizată de Centrum für religiöse Studien și de Seminar für Allgemeine Religionswissenschaft la Westfälische Wilhelms-Universität (Münster, 5–8 decembrie 2013). Versiunea engleză, puțin prescurtată față de textul publicat aici, se află sub tipar în actele conferinței *Constructions of mysticism as a universal. Roots and interactions across borders*, edited by Annette Wilke, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2016 (colecția „Studies in Oriental Religions”, coord. W. Klein, K. Kollmar-Paulenz). Pentru a nu-i amplifica și mai mult dimensiunile, mi-am permis ca, acolo unde e vorba de chestiuni pe care le-am tratat deja în altă parte, să trimit la respectivele studii, unele dintre ele extrase din sau bazate pe aceeași teză doctorală. Când aceasta va fi publicată integral, multe dintre lucrurile pe care spațiul nu mi-a permis să le ating aici decât enunțativ vor putea fi înțelese mai bine.

SIGLE ȘI ABREVIERI

<i>Corespondență</i>	Mircea Eliade, <i>Europa, Asia, America... Corespondență</i> , vol. I–III, ed. de Mircea Handoca, București, Humanitas, 1999, 2004, 2004.
<i>Dosarul</i>	„ <i>Dosarul</i> ” <i>Mircea Eliade</i> , vol. I–XV, ed. de Mircea Handoca, București, Curtea Veche, 1998–2013.
<i>Interviuri</i>	Mircea Eliade, <i>Aristocrația solilocvială a dialogului. Interviuri și mărturisiri</i> , vol. I, ed. de Mircea Handoca, București, Jurnalul literar, 2000.
<i>Memorii</i>	Mircea Eliade, <i>Memorii</i> , ed. revăzută de Mircea Handoca, București, Humanitas, 2004.
<i>Scrisori primite</i>	<i>Mircea Eliade și corespondenții săi</i> , vol. I–V, ed. de Mircea Handoca, București, Minerva, 1993, 1999; F.N.C.S.A., 2003; Criterion, 2006, 2007.
<i>SI</i>	Mircea Eliade, <i>Erotica mistică în Bengal. Studii de indianistică (1929–1931)</i> , ed. de Mircea Handoca, București, Jurnalul literar, 1994.
<i>ST</i>	Mircea Eliade, <i>Scrieri de tinerețe</i> , vol. I. <i>Cum am găsit piatra filozofală, 1921–1925</i> ; vol. II. <i>Misterele și inițierea orientală, 1926</i> ; vol. III. <i>Itinerariu spiritual, 1927</i> ; vol. IV. <i>Virilitate și asceză, 1928</i> , ed. de Mircea Handoca, București, Humanitas, 1996, 1998, 2003, 2008.
<i>Yoga 1932</i>	Mircea Eliade, <i>Psihologia meditației indiene. Studii despre yoga</i> , ed. de C-tin Popescu-Cadem, București, Jurnalul literar, 1992.
<i>Yoga 1936</i>	Mircea Eliade, <i>Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne</i> , Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner / București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1936.
<i>Yoga 1948</i>	Mircea Eliade, <i>Techniques du Yoga</i> , Paris, Gallimard, 1948.
<i>Yoga 1954</i>	Mircea Eliade, <i>Le Yoga. Immortalité et liberté</i> , Paris, Payot, 1954.
<i>Yoga 1962</i>	Mircea Eliade, <i>Patañjali et le Yoga</i> , Paris, Seuil, 1962.