

1. Introducere

Hinduismul nu are un singur fondator și nici o singură dogmatică. Mitologiile, credințele religioase, cultele unor popoare diferite și ale unor multiple curente culturale s-au întâlnit, s-au împletit și s-au contopit pentru a forma o tradiție milenară, foarte legată de identitatea hindusă, care a demonstrat de-a lungul secolelor o puternică tendință spre continuitate în reînnoire. În India s-au succedat regate și imperii, dar lumea brahmanică a continuat să se concentreze asupra propriilor norme, acceptând și topind într-un nucleu conceptual de bază inovațiile speculative care se dezvoltau în interiorul său, precum și influențele din afară. Filozofii și misticii săi au construit o viziune aproape atemporală, în care diferitele expresii istorice ale sacralului sînt manifestări ale unui adevăr unic și mai profund, menit să dăinuiască veșnic.

Punctul de sprijin al experienței spirituale hinduiste este credința într-un Absolut, *Brahman*, singura realitate adevărată, increată, sursă primă și finalitate ultimă a oricărei forme a cosmosului, conceput de asemenea ca un zeu suprem personal (Vișnu, Śiva). *Brahman* este Unul și este de asemenea Totul. La rîndul său, *ātman* este principiul universal care îl iluminează de la sine pe individul empiric, respirația eternității conținută în orice formă schimbătoare a existenței. Viețile se succedă într-un ciclu nesfîrșit și fără scăpare de nașteri, guvernat de *karma*, legea răsplății pentru cele făptuite, dar *ātman* este o permanență. Variate sînt căile de eliberare propovădite, generații la rînd, de maeștrii spirituali: calea renunțării, a meditației, sau calea evlaviei, dar toate îndeamnă la o căutare interioară care să permită omului să înțeleagă în cele din urmă că cei doi termeni – acea scînteie de infinit din noi și Absolutul – exprimă aceeași realitate.

Viziunea hinduistă pătrunde în toate aspectele vieții, sacralizînd-o prin regulile de puritate și prin ritualuri, fiind convinsă că sensul propriei existențe și armonia propriei comunități se bazează pe o lege adevărată și eternă,

Dharma. Cu alte cuvinte, că, ordinea cosmosului se poate reflecta în ordinea socială și în viața individului, disciplinată de riturile transmise prin textele revelației vedice, de reguli de conduită pură codificate de tradiție, și iluminată de meditația interioară și de evlavie. Percepția culturală a acestui ordinii e atât de profundă, încât implică și faza propriei distrugerii și a renașterii. Întreaga gândire hinduistă e străbătută de sentimentul conflictului și, în același timp, al acordului esențial între eficiența regulii sacre și valoarea creativă a dezordinii, între frumusețea vieții și sentimentul caracterului ei iluzoriu, între dorință și renunțare. Și e semnificativ faptul că viziunea brahmanică s-a confruntat mereu, în mod receptiv, cu universul transgresiv al asceților totali sau al misticilor evlavioși care disprețuiau manifestările exterioare, care refuzau ordinea și sfidau rigoarea purității, în numele unui adevăr în întregime lăuntric, al unei ordini mai profunde, al unei purități spirituale care devenea o autentică eliberare.

Speculația hinduistă a recunoscut întotdeauna valoarea anticeii înțelepciuni sacre conținute în textele *Vedelor*. Interpretările au fost numeroase și uneori contradictorii, dar autoritatea spirituală a *Vedelor* a fost pusă mai presus de istorie, cu convingerea că cuvintele clarvăzătorilor, transmise din generație, în generație sînt revelația Absolutului.

2. Înțelepciunea antică a „*Vedelor*“

Rădăcinile hinduismului sînt străvechi și e greu să fie delimitate cu claritate. Ele sînt rodul fuziunii dintre religia populațiilor nomade și războinică ale arienilor care, către 1500 î.C., în valuri succesive, au pătruns în valea Indului și tradiția religioasă a culturilor autohtone. Fascinantele descoperiri arheologice din siturile de la Mohenjo-Dāro și de la Harappā stau mărturie despre o mare civilizație preariană, care și-a atins apogeul în jurul anului 2000 î.C. și era alcătuită din comunități sedentare de agricultori. Dar scrierile lor rămîine încă nedescifrată, iar în ceea ce privește viziunea lor religioasă, figurinele de teracotă, sigiliile, pietrele falice permit doar să se facă presupuneri. Fără îndoială că tradiția celor învinși i-a influențat pe invadatori, dar a determina cum, cît de profund și prin ce fel de idei este o întreprindere într-adevăr anevoioasă.

Numai în ultimele decenii s-a avansat ipoteza că tradiția autohtonă s-a integrat în oarecare măsură în corul nou-veniților, poate deja în prima culegere de texte hinduse, marele corpus al *Vedelor*. Este o sursă parțială, cu preponderență expresie a lumii sacerdotale a arienilor, dar fundamentală, deoarece după ea s-a refăcut întreaga tradiție ulterioară. Textele vedice sînt rodul unui proces multiseclar: unele părți în versuri datează de la 1500 î.C.

unele asemănări lingvistice și rituale cu *Avesta* (cf. cap. X) atestă strînse legături cu lumea iraniană. Tradiția hinduistă nu s-a preocupat de datele compunerii sau de autorii *Vedelor*, tocmai pentru că le-a considerat întotdeauna texte eterne și impersonale, fruct al unei revelații (*śruti*). Vechii mistici, mediere umană a manifestării adevărului absolut, și-au tradus viziunile în cuvintele unor innuri și rugăciuni tainice care s-au transmis pe cale orală prin rafinate expediente mnemotehnice de-a lungul generațiilor de către familii de ritualiști și s-au păstrat ca patrimoniu exclusiv al castei brahmanilor.

Partea cea mai arhaică o constituie innurile vedice, grupate în patru *Samhitā*, „culegeri“. Prima, cea mai veche și timp de secole sursă inepuizabilă de inspirație sacră, este *Rgvedasamhitā*, „înțelepciunea“ exprimată în strofe de laudă, menită a fi folosită de recitator. Urmează *Sāmavedasamhitā*, „înțelepciunea“ exprimată în cîntece, patrimoniu ritual al cantorului. *Yajurvedasamhitā* este „înțelepciunea“ exprimată în formule sacrificiale recitate de oficiant. Cu timpul s-a ajuns la *Atharvavedasamhitā*, știința exprimată prin formule sapiențiale, destinată unui *brāhmaṇā*, sacerdotului care cunoaște întregul rit și controlează oficierea exactă a acestuia.

„Înțelepciunea revelată“ este, așadar, o tradiție a „cuvîntului“ sacru. Innurile din *Samhitā*, invocațiile sacrificiale, miile de epitete ale unei figuri divine, unele interjecții folosite în rit, ca *vaṣaṭ*, *hūm*, *om*, sînt *mantrae*. În lumea religioasă a innurilor din *Vede*, există intuiția profundă că numele sacru trimite la un sunet originar, izvor pur al infinitelor voci ale universului, sunet tainic care închide în sine natura lui dumnezeu și energia sa primordială. A-i pronunța numele înseamnă a exercita asupra zeului o putere care merge mult dincolo de rugăciune, care îl constrînge să se manifeste, aproape o putere de a-l crea, cum va susține speculația mai tîrzie.

Samhitā transmit un sistem ritual complex concentrat asupra SACRIFICIULUI*, fie solemn, fie domestic. Zeii erau invitați să descindă în spațiul sacru purificat din fața altarului și a focului sacrificial. Ofrandele erau *soma* (*HAOMA**), laptele, untul, trufandalele, dulciurile (dar se sacrificau de asemenea oameni și animale): erau „hrană“ a zeilor și masă comunitară, deoarece o parte din ele era consumată de credincioși. Sacrificiul este acțiunea desăvîrșită care-i subjugă eficient pe zei. Executat cu acuratețe, este într-adevăr un instrument de putere, pentru că poate să potolească dorințele omenesci cele mai tainice, bogăția, iubirea, victoria, dominația, pînă și nemurirea. Dar evenimentul confirmă și solidaritatea unei comunități cu zeii ei și în același timp legitimează, prin atribuirea rolurilor sacrale, ierarhia socială. Garanție a ordinii sociale, sacrificiul este simbolul palingenezei cosmosului care moare și renaște neîncetat.

Sacrificiul calului și al *somei* erau ceremonii publice solemne. În epoca vedică tîrzie, regele primea investitura printr-un rit de mare strălucire,

Rājasūya, care se deschidea cu *Agniṣtomama* și, depănându-se pe parcursul unui an întreg, culmina cu fastuoasa ceremonie a „stropirii“. Oficiind singur sacrificiul la vârful societății, suveranul devenea un *alter ego* al zeului Varuṇa, garant al ordinii cosmice.

În viziunea cea mai veche, conținută în *Rgvedasamhitā*, zeii (*deva*) sînt ființe nemuritoare, nevăzute și se învâluie în mister. Immurile îi înfățișează avînd trăsături iconografice cu contururi imprecise. Identitatea lor tinde să se dizolve într-o multitudine de manifestări care uneori se potrivesc, alteori se contrazic, și nu numai datorită naturii rolurilor lor cosmice. Zeii înșiși, prin iscusința lor de a iluziona, preferă să se arate omului sub înfățișare omească sau de animal, ori cu propriul lor chip strălucitor.

Dar în spatele multitudinii formelor divine, care din cînd în cînd sînt exaltate ca fiind singurele „adevărata“, e deja prezentă intuiția unui principiu unic și absolut, dincolo de divin, început și sfîrșit al întregului univers. „Nu era nici moarte, nici nemurire, pe atunci. Nu erau semne ale nopții sau ale zilei. Unul respira prin propriile puteri, într-o pace adîncă. Numai Unul era și nimic altceva decît el. Întuneric ascuns în întuneric. Totul era fluid și fără formă. Apoi, în vid, grație focului ardorii, s-a născut Unul. Și în Unul s-a născut dorința, prima sămînță a spiritului“ (*Rgveda* X, 129).

Asura sînt zeii cei mai vechi, deținători ai unor puteri oculte. Cu timpul, hinduismul îi va transforma în divinități inferioare sau în demoni, înfrînți și subjuogați de *deva*. Varuṇa este primul dintre *asura*. Suveran al ordinii cosmice, el cunoaște legile misterioase ale naturii. Știe să pătrundă tainele sufletului omenesc și să discearnă adevărul de falsitate: pentru acest lucru e venerat ca paznic al normei morale și temut ca judecător suprem. Împreună cu Mitra, adjunctul său, reprezintă cele două aspecte ale suveranității: sacralitatea sacerdotului și puterea războinicului. În imaginarul vedic este un spirit divin cînd în armonie, cînd în opoziție cu Indra, rege al *deva*.

Indra este zeul arienilor. Mitul, de origine indoiraniană, narează victoria lui asupra forțelor perfide ale monstrului Vṛtra (cap. IV, 2-3) și revenirea ordinii în lume. Viclean, necioplit și generos, numeroase immuri îl zugrăvesc în picioare pe un car de luptă, cu barba zbîrlită și cu părul roșcat vîlvoi, cu pîntecele enorm plin de băutură sacră, teribil în forța sa, grandios în incredibila sa virilitate, luminos prin armele sale de fulgere și curcubeu.

AGNI ȘI „SOMA“

Agni și *soma*, elemente fundamentale ale sacrificiului, constituie punctul de convergență al immurilor din *Rgveda*. Ele reprezintă toate contradicțiile: dintre foc și apă, dintre existență și eternitate, dintre suveran și sacerdot. Agni este divinitatea arzătoare, zeu al soarelui, al fulgerului, al focului sacrificial. Fiu al Cerului și al Pămîntului, mijlocitor între cele două lumi, pri-

mește ofrandele oamenilor și, arzîndu-le, le oferă zeilor prin fumul său. Agni este viața, deoarece alimentează focul domestic și se află în centrul ritului nupțial; el este de asemenea moartea, deoarece consumă rugul funebru și însoțește sufletul dincolo de mormînt. *Soma* este sucii unei plante ce pare a avea puteri îmbătătoare. Nu a fost identificată și probabil corespunde cu *HAOMA** din *Avesta*. Era considerată băutura nemuririi, roua cerului care conferă puteri extraordinare, și era utilizată pentru libații sacrificiale. Agni și *soma* sînt glorificate pentru că inspiră în misticii *Vedelor* acea „viziune“ specială care se cristalizează în immuri. Zeul focului și al luminii, deoarece „illuminează“ conexiunile tainice ale cosmosului. *Soma*, deoarece produce prin efectele sale poate halucinogene o viziune diferită și mai pură. Poetul vedic este, așadar, un „vizionar“, un mijlocitor între realitatea absolută care se lasă văzută numai de el și oamenii care încearcă s-o nareze forțînd limbajul să exprime inexprimabilul, răpînd cuvintelor puterea lor cea mai sacră.

Confruntarea dintre Indra și Varuṇa este inevitabilă: sînt zei care întemeiază structuri diverse ale cosmosului, sînt garanții unor culturi diverse. Contradicțiile din cadrul interacțiunilor lor oglindesc în limbajul mitic complexitatea evoluției istorice a două viziuni religioase care s-au intersectat și care au încercat într-un fel oarecare să se armonizeze. Cu trecerea secolelor, rolul cultural al lui Indra va fi subminat de Vișnu și Șiva. În immurile vedice sînt zei minori, dar în hinduismul clasic vor fi divinitățile supreme.

Formulele rituale din *Samhitā* lasă să se întrevadă în anumite pasaje începutul unei speculații asupra originii ultimei a lumii, asupra timpului și asupra omului. Poetul, omul de credință, își arată îndoiala: „Cine cunoaște adevărul? Cine ne poate spune cînd și cum s-a născut acest univers? [...] Numai acel zeu care vede în cel mai înalt dintre ceruri: numai el cunoaște originea universului, dacă a fost creat sau dacă este etern și increat. Numai el știe, sau, poate, nici măcar el nu știe.“ Este începutul unui îndelungat demers filozofic care va atinge deplina strălucire în *Upanișade*.

3. Puterea sacerdotală

Începînd din secolul al X-lea î.C., pe măsură ce populațiile ariene pătrundeau în subcontinentul indian și se stabileau în valea Gangelui, vechea viziune care inspirase *Rgveda* se transforma într-o credință religioasă mai articulată, într-un sistem de rituri cu un simbolism mult mai complex. Apariției primelor orașe, cu constituirea treptată a unor puternice formațiuni statale, îi corespundea în sfera religioasă o conștiință nouă a forței castei sacerdotale.

Despre această schimbare aduc mărturie *Brāhmaṇa*, texte exegetice și liturgice compuse între secolele al X-lea și al VII-lea î.C. Ele sînt legate

de *Samhitā* și sînt considerate parte integrantă a revelației vedice. Sînt speculații asupra cunoașterii sacre și comentarii ale unor rituri ale căror modalități le descriu în amănunțime, explicîndu-se cu meticulozitate originea, semnificația și scopul lor.

În creuzetul acestei experiențe a sacrului, apare noțiunea de *Brahman*, Absolutul, principiu și teme transcendente ale succesiunii schimbătoare a fenomenelor, precum și ideea unui demiurg personal responsabil de manifestarea lumii, zeul *Brahmā*. Singurii care au acces la cunoașterea misterului său, descendenții vechilor „clarvăzători“, sînt *brāhmaṇa*, „brahmanii“. Ei sînt deci răspunzători de corectitudinea ceremoniilor solemne și a regulilor de puritate a acțiunii, și puterea impersonală pe care o manipulează în rit îi copleșește pe zei, sprijină pămîntul, eliberează de rele și conferă nemurirea.

Și în religiozitatea brahmanică sacrificiul e fundamental, ca acțiune simbolică reînviind o dramă cosmică și regenerînd universul. Se desprinde ideea armoniei dintre divinitate, natură și societate. Aceste sfere se influențează pe rînd și oamenii au datoria de a contribui, prin rituri, la prezervarea ordinii universale. Chiar și ulterior, în contextul unor teorii mai complexe, gîndirea hinduistă va menține vechea intuiție a misterioaselor corespondențe între „corpurile“ distincte din univers și a puterii actului ritual de a-și pune amprenta asupra lor.

Construirea ceremonială a locului și ritul focului sacru au funcția de a regenera forța creatoare a zeului. În acelaș timp, sacrificiul transformă și ridică la un nivel mai înalt al existenței pe oficiantul care se identifică cu creatorul și este eliberat de moarte. Și cel ce sacrifică, prin concentrarea interioară, accede la consacrare și capătă aspectul unui embrion care renaște în cursul ritului. El își dăruiește propria persoană zeului, pentru ca apoi să prezinte ofrandele sacrificiale drept substitut și răscumpărare a sinelui. Pe urmă, purificat printr-o baie lustrală, care risipește concentrarea de putere acumulată în sacrificiu, el îi primenește pe sacerdoți cu protecția și cu harurile sale.

„DHARMA“

Concept crucial în hinduism, este un termen cu multiple valențe semantice. Derivă din concepția vedică despre o putere impersonală (*ṛta*) din care își trag originea și puterea zeii. Cu timpul, ideea legii universale și a puterii sale va fi conținută în cuvîntul *Dharma*. *Dharma* e puternică și „perenă“, deoarece este adevărul metafizic. Principiu care guvernează lumea, ea este armonia tainică a curgerii naturii. Clarvăzătorii în meditație i-au înțeles legile și le-au transmis mai departe. Cunoașterea *Dharmei* revine sacerdotului, apărarea ei revine suveranului. Dar forța injoncțiilor ei e frumoasă, iar legile ei sînt binefăcătoare, pentru că este binele care garantează continuita-

tea lumii. Temelie solidă a universului, *Dharma* se reflectă în normele indicînd comportamentele sociale corecte și e de fiecare dată reînnoită în rituri.

A nu respecta *Dharma* înseamnă a face răul, a produce dezordine și falsitate. Pe parcursul timpului, de la străfulgerarea inițială de înțelepciune, de corectitudine morală, de pace, cunoașterea *Dharmei* se diminuează treptat la oameni, lăsînd să vină din urmă *Adharma*, opusul ei, putere nefastă de instabilitate și haos. Tocmai pentru a salva *Dharma*, *Vișnu* se manifestă periodic în lume și îi revelează din nou sensul profund, acum pierdut.

Ideea nu este numai brahmanică: și pentru buddhiști *Dharma* este Legea impersonală a existenței. Dar este de asemenea doctrina care dezvoltă și confirmă practicile corecte pentru eliberare. „Acela care vede *Dharma* mă vede pe mine; acela care mă vede pe mine, vede *Dharma*“ spune Buddha.

La vîrfurile societății hinduiste se dezvoltă o tensiune între două roluri de putere complementare, dar avînd interese opuse: *kṣatriya*, războinicul, care ocupă o poziție de comandă politică și militară, deținător al forței și al bogăției, și *brāhmaṇa*, sacerdotul, depozitar al viziunilor mistice și al riturilor. Primul este „cel ce sacrifică“ prin excelență: el nu poate spera să-și adjudece puterea temporală, victoria, bunurile fără serviciile sacerdotului, „sacrificatorului“, care îndeplinește pentru el riturile adecvate. Dar brahmanul, la rîndul său, depinde de războinic pentru propria întreținere și propria integritate. Există deci o reciprocitate și un antagonism într-un echilibru fragil.

Cert este că, în această lungă perioadă, rolul sacerdotului cunoaște apogeul: brahmanii se bucură de un prestigiu extraordinar, deoarece au putere asupra zeilor și transmit înțelepciunea. Și, într-adevăr, maestrul brahman (*guru*) este cel care îi învață pe tineri știința tainică despre Absolut. Adevărul este inițiativ: *guru* explică imaginile și formulele din *Vede*, îl conduce pe discipol la cucerirea deplinei conștiințe interioare și la descoperirea *Brahman*-ului în adîncul sinelui. Se oferă ca intermediar obligat de o cunoaștere a Nevăzutului pe care tînărul nu are nici un mijloc de a o dobîndi singur. Cuvintele maestrului, gesturile sale, chiar și tăcerea sa vehiculează ceea ce altminteri este inefabil. Hinduismul nu are structuri instituționale centrale care să valideze ortodoxia fie a interpretării scripturilor, fie a comportamentului religios: *guru* este acela care, în virtutea înțelepciunii sale, confirmă sau elaborează înțelepciunea antică și care devine răspunzător de adevărul etern și de ordinea sacrală și socială ce derivă din acesta: *Dharma*.

4. Noua viziune religioasă: „Upanișadele“

Textele vechi vorbesc și despre asceți, experți ai extazului, care refuzau regulile vieții obișnuite și formele gîndirii convenționale. Aceste tendințe

mistice au contribuit la determinarea unei faze de căutare speculativă și de ruptură în cadrul discursului religios dominant. Dovada acestui lucru sînt *Āraṇyaka*, textele poate cele mai obscure din interiorul *Vedelor*. Ele nu se concentrează asupra ceremoniilor domestice sau oficiale, ci asupra unor părți secrete ale riturilor, periculoase prin potențialitățile lor sacrale, care trebuiau să se desfășoare în afara așezării, în sălbăticia (*aranya*) pădurii. Dar nu se pierd în discutarea detaliilor regulilor ceremoniale: ele vorbesc despre esența cosmosului, speculează asupra semnificației gestului ritual, caută, adică, să dezvăluie sensul corespondențelor simbolice dintre actele sacrificiului și unele momente ale vieții și ale cosmosului.

Lumea brahmanică continuă să se bazeze pe ordinea consacrată de sacrificii; și totuși, între secolele al VIII-lea și al III-lea î.C., apar în India numeroase argumente ale unei societăți în mișcare: legăturile de castă nu s-au rigidizat încă, femeia participă la viața intelectuală, lumea laică se află în posesia unei științe necunoscute de brahmani. Se simte influența noilor căi spre mîntuire (mișcarea așa-numiților *śramaṇa*, jainismul și, în mod special, buddhismul) care înfloresc în acea epocă și care se situează în afara revelației vedice, predicînd meditația, non-violența și exaltînd idealul renunțării.

„UPANIȘADELE“

Upanișadele conservă cea mai înaltă știință și transmit o învățătură destinată discipolilor inițiați care dovedesc aptitudini pentru gîndirea abstractă și pentru meditația religioasă. Ele sînt în număr de peste două sute: cele mai vechi sînt *Bṛhadāraṇyaka* și *Chādogya*, dar e dificil să se delimiteze un proces evolutiv al textelor. Ele sînt concluzia *Vedelor*, cu o dublă semnificație, atît aceea de a fi sfîrșitul, ultima parte a revelației, cît și în sensul de a fi scopul, țelul adevărat al întregii învățături. Nu sînt tratate sistematice de filozofie și nici lucrări ale unor autori individuali. Ele transmit intuițiile mistice sub forma unor legende, parabole și dialoguri. Există, în învățătura lor, o abordare directă a realității supreme redată cu emoție poetică. Și poate că acea întretăiere a unor pasaje neașteptate răspîndind o lumină atît de senină, atît de intensă ca adevăr, cu fragmente aspre, obscure, care lasă să se intuiască un mister mai adînc și mai neliniștitor, a făcut din *Upanișade* o permanentă sursă de inspirație pentru gîndirea indiană.

Se conturează o gîndire filozofică liberă care reclamă interiorizarea, care cere căutarea unei experiențe mistice care să treacă dincolo de formalismul ritual, care să desfășoare legăturile ce-l țin pe om în ignoranță și să-i dezvăluie Absolutul. Nu se renunță la sacrificiu, dar se reinterpretează sensul lui: ofranda sacrificială devine o dăruire de sine, în propriul „foc“ interior. Este intensă strălucire a gîndirii conținută în *Upanișade*, ultimul mare corpus al revelației vedice.

Cele două concepte-cheie pe care se articulează întreaga viziune a *Upanișadelor* sînt *Brahman* și *ātman*. Tendința de a reduce mulțimea zeilor la un principiu unic, care apare deja în imnurile din *Vede*, devine acum dominantă: Unul este *Brahman*, este *ekam eva advitiyam*, „unicul singur fără un al doilea“. Este Totul, chiar dacă totul nu este *Brahman*. Temelie a universului, început și sfîrșit al oricărei existențe, este „lucrul care nu poate fi spus prin cuvinte, dar prin care cuvintele pot fi spuse; numai el, *Brahman*, Spiritul. [...] Lucrul care nu poate fi gîndit cu mintea, dar prin care mintea poate gîndi“ (*Kena-upanișad*).

La rîndul său, *ātman* este esența intimă a conștiinței, scînteia de universal din fiecare individ. Este adevăratul sine, profund, inefabil, etern și el. „Ființa“ în modalitatea sa unică și singulară, liberă de imperfecțiuni, în puritatea sa necondiționată de modurile schimbătoare ale existenței.

Conceptele sînt de origine diferită: *Brahman* aparține tradiției sacerdotale și s-a născut din speculația asupra armoniei dintre ordinea cosmică și natura riturilor sacrificiale; *ātman* este pivotul tradiției ascetice care a săpat în stările interioare ale conștiinței. Speculația din *Upanișade* combină cele două demersuri în ideea că *Brahman* și *ātman* sînt cele două nume ale adevărului, două perspective ale unei realități unice. Se deschide drumul pentru o nouă hermeneutică a izbăvirii: omul este chemat să contemple unicitatea existentului, adică identitatea dintre Unul și Tot, dincolo de aparențele multiplicității. Esența *Upanișadelor* este poate conținută într-o străfulgerare: *Tat tvam asi*, „Tot acest univers ești tu“. A realiza această idee înseamnă a-ți elibera propria individualitate empirică, a depăși barierele dualismelor conceptuale și a pune capăt eternei întoarceri în lume.

Dar gîndirea din *Upanișade* a definit și un al doilea nume al Absolutului și a trasat o altă cale pentru eliberare, mai bogată în dezvoltări viitoare și mai puțin rigidă din punct de vedere teoretic. Dintre narațiunile cosmogonice din *Rgveda*, imnul către *Purușă* (X, 90) a avut destinul cel mai durabil: la început este Masculul (*Purușă*) cosmic și are formă omenească. Din părțile trupului său mistic dezmembrate în sacrificiu se nasc cosmosul, ființele însuflețite și oamenii. Lumea, așadar, se formează în virtutea unui act sacrificial în care creatorul-victimă este un om fără a fi unul dintre oameni. Dar *Purușă* își păstrează transcendența, identificat cu Absolutul, ca *Purușă Nārāyaṇa*.

În *Upanișadele* mai tîrzii (600-400 î.C.) apar cu tot mai mare claritate formulări teiste cu caracter devoțional, influențate de tradițiile *Yoga* și *Sāṃkyā*. *Śvetāśvatara-upanișad* și *Kaṭha-upanișad* utilizează vechiul termen *Purușă* pentru a defini realitatea supremă. Se conturează astfel o nouă orientare către Absolut bazată pe identitatea dintre *purușă* existent în toți oamenii și *Purușă* divinul care i-a zămislit. *Kaṭha-upanișad* descrie itine-

rarul spiritual al ascetului în treptata lui desprindere de propria sa individualitate empirică pînă la anularea în supremul *Puruṣa* pe care, printr-un hazard teoretic decisiv, îl identifică cu Viṣṇu. *Śvetāśvatara-upaniṣad*, la rîndul său, îl identifică cu Śiva. Noțiunea de Absolut capătă astfel două posibilități de interpretare: ca *Brahman*, principiu impersonal, și ca *Puruṣa*, Dumnezeu. Identitatea dintre *Puruṣa* și Viṣṇu sau Śiva, precum și sinteza dintre tehnicile *yoga* și abandonarea credinței vor constitui elementele de susținere ale hinduismului clasic.

Ātman nu s-a născut o dată cu trupul, și nici nu va pieri o dată cu el. Aici gîndirea hinduistă a operat o alegere: moartea nu e sfîrșitul a toate, dar nu e nici începutul unei vieți eterne ultramundane. *Ātman* transmigrează dintr-o existență în alta, într-un ciclu continuu de viață, de moarte și de renaștere (*samsāra*) care se succedă într-o spirală chinuitoare la nesfîrșit. Și chinul cel mare provine din faptul de a ști că această eternă reîncarnare a *ātman*-ului e condusă de o logică de fier, *karma*. Existența în care se află sufletul (vegetală, animală, bărbat sau femeie, dintr-o castă superioară sau inferioară) depinde de faptele săvîrșite în viața precedentă tot așa cum orice faptă săvîrșită în această viață își va arăta roadele în reîncarnările, mai bune sau mai rele, din viitor.

Probabil că speculația vedică asupra forței teribile a actului ritual, care dezlănțuie sau încătușează puterea zeului, a contribuit la formarea doctrinei generale potrivit căreia orice acțiune omenească determină de la sine destinul celui care o săvîrșește. Dar în *Upaniṣade karma* nu mai este înțeles ca o lege pozitivă, pentru alcătuirea unui sine etern și fericit, ci ca una negativă: este legea inexorabilă a răsplătii care îl ține pe om prizonier în ciclul renașterilor.

Noua doctrină se afirmă rapid și va fi destinată să-și pună amprenta pe întreaga viață spirituală a Indiei, favorizată de clasele dominante, deoarece atribuie acțiunii săvîrșite în altă viață cauza unor stări de lucruri injuste sau dureroase. Chiar și buddhismul și-o însușește. Nāgārjuna, în *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, scrie: „Forța unui act e omnipotentă; nimic pe lume nu-i poate sta împotrivă. Faptele adunate în timp îi urmăresc pe autorii lor, așa cum creditorul îl urmărește pe datornic, fără nici o concesie“ (I, 347-348).

Omul devine astfel protagonistul propriului destin. Speculația brahmanică mai matură se va interoga mereu asupra raportului dintre acțiune, responsabilitate și merit, adică dacă actul în sine e suficient pentru a dezlănțui mecanismul karmic sau este necesară voința și, dacă da, pînă la ce nivel de profunzime a conștiinței. Dar în fața misterului prezenței răului în lume vechea gîndire hinduistă nu lasă loc pentru lamentări și nici nu îngăduie vreo consolare. Omul trebuie să-și accepte destinul și totodată să accepte că el este cauza propriei sale dureri. Există o senzație de solitudine teribilă, de

oboseală existențială în teoria *samsārei* și a *karmei*. Viața omenească este tîrîrită într-un torent de relativitate, *ātman* e prizonierul unor existențe care se schimbă și se condiționează în permanență. Se naște o viziune pesimistă asupra existenței și se caută o cale de depășire a relativului, de scăpare din calea unui destin plin de iluzii și de suferință.

Noul ideal soteriologic propovăduit de *Upaniṣade*, foarte apropiat de speculația buddhistă, situează mîntuirea în eliberare. *Mokṣa* desemnează desfacerea unei legături și eliberarea după moarte din sclavia *samsārei*. Dar mîntuirea nu poate fi dobîndită numai prin acțiune, chiar și sacră, pentru că acțiunea duce la altă acțiune și așa mai departe. Deci ea trebuie să fie subordonată unui ideal mai înalt: cunoașterea (*vidyā, jñāna*) adevăratei naturi a propriului sine. Eliberarea este eliberare de ignoranță. Omul trebuie să renunțe la dorințele sale, să se detașeze de iluziile sinelui său empiric și, prin studiu și meditație sub îndrumarea unui maestru, depășind orice raționament dualist între subiect și obiect, să ajungă la înțelegerea mistică a *Brahman*-ului și să realizeze identitatea profundă cu Absolutul.

5. „Smṛti“, „memoria“

Între anii 200 î.C. și 100 d.C., și poate chiar și mai înainte, *Samhitā, Brāhmaṇa, Āraṇyaka, Upaniṣadele* sînt adunate într-un corpus unic. Se afirmă ideea că ele sînt manifestări spontane ale Absolutului la începutul oricărei creații a universului, că sînt texte atemporale, fără imperfecțiuni, nu numai în privința conținuturilor, ci și ca formă. Deoarece adevărul ultim s-a dezvăluit viziunii misticilor și a aflat în cuvintele lor modalitatea de a se face înțeles de oameni, va deveni un postulat fundamental al hinduismului.

Procesul de „divinizare“ a *Vedelor* a fost poate reacția „ortodoxiei“ brahmanice în fața buddhismului care nu numai că respingea autoritatea *Vedelor*, dar crease și un Canon propriu. Ideea că Vedele nu ar fi fost rodul creativității omului, ci revelația eternă a adevărului, confirma autoritatea tradiției dincolo de orice dubiu, așezînd-o mai presus de caracterul finit al mărturiilor omenești.

Toate celelalte texte aparțineau „tradiției“, *smṛti*, „memoria“, și învățătura lor era considerată inferioară, legată de timp și de gîndirea subiectivă și înșelătoare a omului. *Smṛti* trebuia să servească doar la clarificarea obscurității limbajului vedic și să ajute la învățarea preceptelor prin exemple clare. Dar tocmai distanța ideologică apreciabilă care se crease între „revelație“ și „tradiție“ a oferit gînditorilor hinduiști o marjă de libertate speculativă care cu timpul a dat naștere unor noi perspective. De fapt, de la exegeza respectuoasă a textelor vedice s-a trecut la ideea că speculația putea să se

aventureze pe noi itinerarii, să exploreze noi intuiții, cu condiția să nu fie în contradicție cu *Vedele*. Desprinsă din legătura sa cu *Vedele*, *smṛti* nu mai avea nici o legitimitate, dar s-a admis că, dacă revelația vedică continuase să trăiască în timp și să „vorbească“ societății indiene, aceasta se datorase tocmai permanentei – și deseori hazardatei și digresivei – reelaborări a *smṛti*.

Literatura cea mai reprezentativă din corpusul „memoriei“ e produsă de școlile sacerdotale și își concentrează meditația asupra naturii și articulării acelor principii care structurează cosmosul și societatea. Există înainte de toate *Dharmasūtra* (600/300 î.C.–400 d.C.) în proză, legate de școlile Vedelor, texte juridice care aveau să dobândească o tot mai mare importanță și să inspire lucrările cunoscute, în ansamblul lor, ca *Dharmasāstra*. Cel mai cunoscut dintre acestea este *Mānavadharmasāstra* („Legile lui Manu“, 200 î.C.–100 d.C.). El abordează probleme de natură politică și juridică, răspunde la întrebări de natură mai specific religioasă și enunță normele care trebuie să-l călăuzească pe om în cele patru stadii ale vieții, de la perioada de inițiere brahmanică până la căsătorie, obligațiile capului familiei și regulile de activitate pură ale ascetului. În ultima parte, textul stabilește regulile de conduită politică și administrativă ale monarhului înțelept, reluând tradiția tratatelor despre exercitarea și menținerea puterii.

Mult mai importante pentru cunoașterea hinduismului în epoca post-vedică sînt lucrările literaturii epice. Poemele nesfîrșite ale barzilor care, la curțile regilor, cîntau tradiția unei lumi cavaleresti s-au îmbinat în poeme de o bogăție literară aproape redundantă, ca *Mahābhārata* și *Rāmāyaṇa*. Literatura epică exaltă idealurile războinice, vorbește despre prinți și despre bătlîi, despre putere și despre glorie și de asemeni despre înțelepciune și despre divin, narează de fapt mituri vechi și legende populare, transmite genealogii ale zeilor, propune reflecții morale. Este menită să producă în receptor o emoție estetică și totodată religioasă, *sāntarasa*, o stare intercară de liniște senină (*sānti* este pacea lui *Brahman* și a ascetului care a ajuns la eliberare) prin lumina pe care o aruncă asupra evenimentelor lumii, făcîndu-le luminoase și iremediabil îndepărtate, pline de tăcerea timpului și de savoarea eternității istoriei.

În cadrul *Mahābhāratei* este inserată *Bhagavadgītā*: un text de mare spiritualitate și fascinație literară, care s-a bucurat întotdeauna de cel mai înalt prestigiu.

„BHAGAVADGĪTĀ“

Bhagavadgītā e constituită dintr-un dialog între eroul Arjuna și Kṛṣṇa (manifestare pămînteană a lui Viṣṇu) în ajunul marii bătlîi pentru cucerirea regatului. Arjuna e cel mai valoros dintre războinici, dar, aflat în fața formației inamice în care recunoaște atîtea chipuri dragi, sufletul îi este sfîșiat de angosă și îl invocă pe zeu. Atunci Kṛṣṇa îi vorbește.

Argumentul lui Kṛṣṇa este că Arjuna trebuie să-și împlinească *Dharma* și să înfrunte bătlîia, dar cu inima ușoară, fără să se preocupe de rezultatul final. Astfel trebuie să-și îndeplinească orice om îndatoririle civile și religioase, dar detașat de ele și de rezultatul propriilor acțiuni. Pentru că adevăratul țel este numai eliberarea. Kṛṣṇa își prezintă învățăturile lui Arjuna, revelfîndu-i tainele sale, și îi oferă la sfîrșit viziunea „naturii sale ultime care cuprinde toate formele“. Fermecat și în același timp înspăimîntat de copleșitoarea viziune cosmică a zeului, creator și distrugător al universului, Arjuna înțelege că este „instrumentul“ unui destin deja scris pentru toți. Cu cugetul curat și detașat, se îndreaptă spre bătlîie.

Bătlîia din *Bhagavadgītā* poate fi citită și în cheie simbolică, ca luptă de eliberare interioară. Arjuna este sufletul căuia îi e frică să înfrunte itinerarul aspru ce duce spre victoria asupra sinelui egotist, asupra dorinței, asupra propriilor patimi. Kṛṣṇa, vizitiu al spiritului, indică trei drumuri (*marga*) spre iluminare și mîntuire: acțiunea, cunoașterea și evlavia. Kṛṣṇa se arată a fi zeul care întemeiază armonia universului, principiu de iubire, care, chiar și în opera de disoluție a existențelor din lume, acționează pentru mîntuire. Ființa supremă dincolo de cele pieritoare, îndeamnă sufletul să i se dăruie ca într-un sacrificiu, nu pentru a-și realiza propriile dorințe, așa cum mai propovăduiau *Vedele*, ci pentru binele *Dharmei*.

Surse tot atît de importante pentru a înțelege concepțiile ce caracterizează hinduismul postvedic sînt și *Purāṇa*, cărți cu caracter doctrinar și devoțional, compuse într-o sanscrită simplă și inteligibilă, pentru a transmite adevărul revelației și celor mai umili, femeilor și *śūdra*, cărora nu le era îngăduit să se apropie direct de textele sacre. Încep să fie compilate poate începînd din secolele IV-V d.C. și chiar și cu trecerea timpului au fost mereu considerate un corpus viu, ce poate fi încă integrat și elaborat. Ele numără optsprezece lucrări majore, *Mahāpurāṇa*, și cel puțin tot atîtea minore, *Upapurāṇa*. Sînt lucrări în versuri care narează despre crearea cosmosului, despre ciclurile timpului, transmit mituri și genealogii ale zeilor, descriu culte și pelerinaje, povestiri ale unor manifestări divine. *Vaiṣṇavapurāṇa* exaltă supremația divină a lui Viṣṇu, *Bhāgavatapurāṇa*, care este poate textul cel mai îndrăgit, povestește viața lui Kṛṣṇa într-un limbaj poetic rafinat.

Literatura puranică lărgeste patrimoniul mitic transmis de *Vede*, inspirîndu-se adesea din tradițiile culturilor vechi prearice. Gîndirea indiană nu și-a negat niciodată propriul patrimoniu mitic (MIT*), deoarece nu l-a considerat niciodată ca o formă inferioară de cunoaștere, opusă raționalității. Narațiunile mitice, limbajul ritual, investigația critică și rațională, contemplația interioară sînt căi de cunoaștere care nu se exclud reciproc, ci se completează, oferind o gamă policromă de posibilități hermeneutice pentru a atinge țelul cel mai înalt care este obținerea deplină a adevărului.

Potrivit cosmogoniei din textele *Mahāpurāna*, ciclurile vertiginoase ale timpului – universul este creat, evoluează în infinite forme și se distruge, pentru a renaște din nou, pentru a se dezvolta și a muri iarăși – sînt faze ale experienței meditației din conștiința absolută a zeului.

Purușa este de fapt principiul spiritual imuabil, „non-manifestatul“ transcendent în care orice realitate există ca potențialitate. Și dacă gîndirea din *Kaṭha-upaniṣad* pare a fi monoteistă, viziunea din *Purāna* nu mai este așa: *puruṣa* ia numele unui zeu, este Viṣṇu sau Śiva. *Yogin* suprem, liber în starea sa de contemplație desăvîrșită, dumnezeu coboară încet spre stările inferioare de meditație, se desfășoară unindu-se cu Natura, cu energia-materie primordială, *prakṛti*, și din această interacțiune iau viață formele. Lumină interioară a oricărui aspect al creatului, dumnezeu este, și nu este, creația sa: ființele sînt forme ale minții sale, dar el rămîne dincolo de orice manifestare.

Ajunși în vremea *mahāpralaye*, a marii disoluții, dumnezeu supraviețuiește sfîrșitul universului, se închide adică în adîncurile contemplației, călăuzind astfel formele vieții spre a fi resorbite în el. *Puruṣa* emană din sine lumile și, pentru a le salva, le distruge: așa cum ascetul face să dispară din conștiință formele relative și iluzorii pentru a se adînci tot mai mult în sine însuși, tot astfel și zeul, aflat în reculegere, resoarbe în sine creaturile. Este viziunea fulgerătoare și înspăimîntătoare pe care Arjuna o are de la Kṛṣṇa în cîntul XI din *Bhagavadgītā*, unde ceea ce omului îi apare ca rău și angoasă în realitatea lui dumnezeu înseamnă bine și bucurie: ca într-un hău, creaturile urmează să fie „înghițite“ de dumnezeu. Dar anihilarea întru dumnezeu nu este oare adevărata eliberare?

În tradiția śivaită, Śiva ca *puruṣa*, și *śākti* a lui, Zeița, ca *prakṛti*, sînt din nou uniți în momentul marii disoluții a universului. E tema iconografică din *Ardhanārīśvara*, „zeul jumătate femeie“. Unirea lor reprezintă experiența ultimă a resorbirii a ceea ce e distinct în unitatea primordială a lui *Brahman*. Sfîrșitul lumii nu este însă sfîrșitul timpului. Va fi din nou trezirea lui dumnezeu din meditație, iar *puruṣa* va dezlănțui energia creativă reînnoită a lui *prakṛti* și va scana cu mintea formele acțiunii sale. Din nou Unul se va divide în multiplu.

Brahmā este zeul care creează. Eternele morți și învieri ale universului sînt morțile sale și învierile sale. Śiva e zeul care distruge și Viṣṇu e zeul care, în meditație, ocrotește întreaga ordine a acestui ciclu nesfîrșit. Teoria sapiențială și yogică a reelaborat vechea cosmogonie a *Vedelor*, bazată pe semnificația actului sacrificial, într-o deosebită armonie de viziuni: Brahman, universul, este victima sacrificială, Śiva, cel ce distruge lumea prin foc, îndeplinește sacrificiul, Viṣṇu este principiul însuși al sacrificiului, care ocro-

tește resturile ofrandei pentru că ele vor fi începutul unui nou ciclu sacrificial. Și atunci cînd Viṣṇu se trezește din meditație, Brahman renaște și universul se re-creează.

7. „Jocul“ divin

Și hinduismul se confruntă cu o problemă teologică nodală, și anume *de ce* a creat dumnezeu universul. „Nu sînt obligat să fac nimic în lumile acestea, Arjuna, deoarece ele îmi aparțin. Nu am nimic de obținut, deoarece am totul. Și totuși acționez“: astfel îi vorbește Viṣṇu, sub înfățișarea lui Kṛṣṇa, eroului Arjuna (*Bhagavadgītā* III, 22). *Brahmasūtra* (II, 1, 33) introduce pe neașteptate ideea de *lilā* pentru a răspunde la contradicția dintr-o divinitate care e ceva absolut necondiționat, fără deficiențe și deci fără dorințe, și care totuși creează. *Lilā* înseamnă „joc“, dar și activitate spontană, plăcută și inocentă, fascinație și ficțiune.

Filozoful Śāṅkara a aprofundat ideea unei divinități care a creat universul ca într-o *lilā*, într-o acțiune absolut liberă. Un „joc“ frumos datorat unui simplu capriciu asemănător cu acela al persoanelor de rang înalt, care și-au potolit toate dorințele. Un act facil: de fapt, crearea universului, care îi pare omului amețitor de complexă, pentru dumnezeu este tocmai „un joc“.

Adevărata doctrină *lilā* se formează în tradiția devoțională a lui Kṛṣṇa: toate acțiunile lui Viṣṇu și ale AVATARILOR* săi pe pămînt au natura unor acte ludice. Zeul acționează într-o stare de absorbire extatică comparabilă cu cea a unui artist în momentul său de tensiune creatoare sau cu cea a unui copil prins de plăcerea pură a unui joc al fanteziei. E accentuată mai ales natura „nesupusă“ și „eliberatoare“ a jocului lui Kṛṣṇa, joc al iubirii care depășește în fericita lui spontaneitate toate regulile de comportament tradițional. Nu întîmplător fascinația ideii de *lilā* a devenit puternică atunci cînd, în secolul al IV-lea d.C., doctrinele din *Dharmaśāstra* erau la apogeu și legile comportamentelor de castă pure și impure erau aplicate sistematic de dinastia brahmane. În ideea libertății jocului divin credincioșii aflau, cel puțin în forul lor interior, o cale de eliberare din încătușarea normelor de castă.

Se menține o tensiune între ideea că dumnezeu acționează după cum are el chef și fără nici o legătură cu vechea convingere, reflectată în *Bhagavadgītā*, că dumnezeu acționează dînd ascultare „datoriei“ sale de a ocroti binele în lume. Speculația vișṇuită nu vede totuși contrastul dintre cele două poziții: în dumnezeu „acțiunea de joc“ este în același timp „acțiune de bine“, pentru că dumnezeu e bun și ceea ce face în mod spontan nu poate fi decît bine.

Zei supremi dansează: Śiva, sacru și teribil, dansează peste lumea pe care tocmai a distrus-o și a eliberat-o, dansează în extaz în prezența zeiței vrăjite, care pentru *śākta* este Lālita, „drăgăstoasă“ (lit. „cea pusă pe hîr-

joană"). În viziunea tantrică, *śākti* dansează pe trupul nemișcat al lui Śiva. Zeii se distrează: Śiva și Pārvați joacă zaruri în paradisul lor și este un moment de taină, de intimitate, ei însă joacă soarta lumii.

Ideea de *lilā* e fascinantă și ambiguă: se poate înțelege la fel de bine că universul a fost creat doar ca o simulare, că este doar *māyā*, vraja unor iluzii. Jocul divin dezvăluie, pe de o parte, un sentiment al bucuriei de viață, de acceptare pozitivă a lumii și a realităților ei. Dar, pe de alta, face să apară sentimentul unei subtile „înșelătorii“ din partea zeului, deziluzia față de caracterul relativ al formelor existenței. E ușor de crezut că binele ar fi rodul jocului divin. Mult mai greu e să accepți că răul și suferința ascultă și ele de logica misterioasă și insondabilă a unui „joc de zaruri“ al lui Dumnezeu.

8. Cei patru „varṇa“ și ordinea societății

Miturile și cele mai vechi texte vedice vorbesc despre o societate împărțită în trei grupuri distincte. Dar încă în *Puruṣasūkta*, faimosul imn din *Rgveda* (X, 90), se vorbește despre un al patrulea grup, *śūdra*, care înglobează în ierarhia sistemului populațiile indigene supuse. Divizarea societății în patru *varṇa* („culori“) are un fundament mitic: din dezmembrarea omului primordial *Puruṣa*, ucis ca victimă sacrificială, au luat viață cosmosul și oamenii: din capul lui s-au născut *brāhmaṇa*, sacerdoții, cunoscători ai *Vedelor*, din brațele lui *kṣatriya*, deținătorii puterii, guvernanți și războinici, din coapse *vaiśya*, crescătorii de animale, țărani, meșteșugarii și, în sfârșit, din picioare *śūdra*, slujitorii.

Manusmṛti stabilește cu atenție norme și interdicții, atât sociale cât și religioase, pentru fiecare *varṇa* în parte. Logica de clasificare culturală și concepțiile de puritate sacrală care o validează (PUR/IMPUR*) îi inspiră pe autorii textelor despre *Dharma* să creeze noi categorii, tot mai specifice, prin care să ordoneze realitățile sociale multiforme (indigeni, străini, meșteșugari etc.). Toate aceste subgrupuri, *jāti*, care se încadrează în interiorul diviziunilor *varṇa*, sînt adevăratele „caste“.

Varṇa și *jāti* se întrepătrund și formează o structură rigidă și puternic ierarhizată de poziții sociale, în care fiecare individ își află locul, cu drepturi și îndatoriri specifice. Femeile nu au acces la știința sacră a Revelației, nici nu exercită o activitate rituală. Ele depind de soț în mod indisolubil și chiar și după moarte se vor uni din nou cu el. Ele nu pot să ajungă la eliberare: a renaște ca femeie, fie și într-o familie brahmană, înseamnă a ispăși din nou propria *karma*.

Jāti sînt grupuri închise în care domină, mai ales asupra femeilor, regulile matrimoniale ale endogamiei de castă. Dar încă din epoca antică s-au încheiat căsătorii intercastale în pofida riguroaselor interdicții. Cei născuți

din aceste uniuni au dat naștere unui mare număr de „caste mixte“ care aveau să constituie nuclee de persoane excluse din ordinea socială și considerate *avarṇa*, „fără culoare“. Chiar și printre cei fără-castă se dezvoltă un sistem cu culte specifice, cu temple separate și cu officianți proprii. Textele insistă că uniunea cea mai impură este dintre un bărbat *śūdra* și o femeie brahmană și că ea s-ar afla la originea păturii sociale celei mai marginale, „paria“, *asprśya*.

Încă din secolele VI-V î.C. maeștri spirituali, ca Buddha și Jina, au respins castele, predicînd egalitatea; mistici și poeți din Evul Mediu au luptat împotriva unui sistem pe care îl înfierau ca fiind răspunzător de atîtea nedreptăți; Guru Nānak, fondatorul mișcării Sikh, a afirmat că aceste caste erau o nebunie, iar Gāndhī i-a numit pe cei fără-castă *harijan*, „fii ai lui Dumnezeu“. Dar sistemul castelor, astfel înrădăcinat în contextul cultural și religios hindus, a rezistat timp de secole la toate atacurile.

9. Cele patru „āśrama“ și ordinea vieții

Așa cum societatea e divizată în patru categorii, tot așa și viața omului se desfășoară în mod ordonat în patru „stadii“, *āśrama*. Fiecare individ e deci supus unei grile destul de complexe de norme, rod al intersectării legilor castei căreia îi aparține cu legile care reglementează diversele stadii ale existenței sale.

Primul stadiu e cel al *brahmacarya*. Tinărul trăiește în casa maestrului și primește de la acesta învățătura *Vedelor*. Învăță supunerea, stăpînirea dorințelor și duce o viață castă. Acestei faze inițiatice îi urmează stadiul *gārhasthya*. Devenit adult, bărbatul se căsătorește și se deschide pentru experiența iubirii și a sexualității. Învăță valoarea bunurilor materiale și a puterii pămîntești și guvernează viața familiei în armonie cu tradiția, celebrînd riturile.

Achitîndu-se de propriile îndatoriri sociale, capul familiei, „după ce și-a văzut propriul chip ridat și părul încăruntit, și după ce i-a cunoscut pe fiii propriilor săi fii“ (*Manusmṛti* III,77-79 și VI, 89 și urm.), face primul pas spre detașarea de bunurile pămîntești: e stadiul *vanaprasthya*. Devenind anahoret, sălășluiește prin păduri și prin locuri depărtate de viața socială, singur sau cu nevasta, dedicîndu-se meditației asupra textelor vedice. Această perioadă intermediară se încheie cu *saṃnyāsa*, ultimul și cel mai anevoios stadiu al abandonării complete a lumii. Renunțarea este de fapt experiența singurătății, a purificării și ascezei. Omul, definitiv detașat de orice legătură față de celelalte ființe, caută să recupereze lumina propriu-lui *ātman*, mintea proiectată într-o dimensiune fără timp către eliberare.

În contextul lumii brahmanice, în care valorile și legăturile sociale lasă atît de puțin spațiu expresiei individuale, ruptura cu instituțiile poate pă-

rea ca accesul la o experiență religioasă individualistă și deci negativă. Alegerea celui ce renunță este însă fructul unui raționament opus: el se desparte de grupul său pentru a se dezbara de propria individualitate. El renunță la toți acei parametri care dădeau identitate *ego*-ului său, la sumedenia de responsabilități care îl făceau să fie cineva dar într-un mod efemer și amăgitor, pentru a-și anula propriul sine în Absolut. *Vairāgin*, „indiferent față de lume“, *muni*, „tăcut“, așa îl definesc textele, pentru că sufletul lui s-a limpezit ca o oglindă. Într-adevăr, *ātman* care s-a eliberat e atât de pur și lipsit de orice determinare încât poate fi asemuit vidului.

«AHIMSĀ»

Practicarea non-violentei, legămîntul de *ahimsā*, „ne-vinovăția“, era una dintre opțiunile care se impuneau în momentul renunțării. Dar a fost judecată ca un factor destabilizator de către ortodoxia brahmanică, poate fiindcă făcea să iasă la iveală cu deosebită claritate conflictul dintre obligațiile capului familiei și cele ale ascetului. A curma viața este rău, a manipula un cadavru este maxima impuritate. Dar marile sacrificii vedice impuneau uciderea victimei. Opțiunea non-violentei era, așadar, în direct contrast cu sacrificiul. Cu alte cuvinte, actul pe care cel care renunța trebuia să-l respingă dacă dorea mîntuirea era tocmai ceea ce experiența religioasă brahmanică impunea să se facă. Prizonieră a acestei contradicții, lumea sacerdotală a căutat să reducă la minimum impuritatea și violența sacrificiului, așa cum o dovedesc precauțiile rituale împotriva contaminării singelui și mijloacele de ispășire oferite sacerdotului. Cu dispariția sacrificiilor solemne din practica de cult, cele două căi au ajuns să împărtășească același ideal: brahmanul devenea, în lăuntru societății, principalul deținător al valorii *ahimsei* și alegea regimul vegetarian. Cel care renunța o respecta cu rigoare ieșind din societate.

Idealurile capului familiei și ale celui ce renunță constituie două polarități în permanentă tensiune, două roluri opuse, dar complementare. *Upanișadele* insistă asupra importanței de a realiza cunoașterea mistică a Absolutului pentru a obține mîntuirea. Dar experiența ascetică reclamă, întîi de toate, achitarea de îndatoririle sociale. E nevoie să se cunoască și să se îndeplinească scopurile pe care le comportă orice rol: *kāma*, dorința și plăcerea erotică; *artha*, interesele materiale, bogățiile, succesul; *dharma*, ordinea morală și norma actului sacral. În sfîrșit, *moksa*, eliberarea, sfidarea ultimă.

Lumea pămîntească păstrează deci o parte din lumina absolută din care se trage, iar mîntuirea constă nu în reprimarea dorințelor și scopurilor mundane, ci în treptata lor rarefiere, purificare, pînă la detașare și pînă la sublimarea lor în dumnezeu. În *Mahābhārata* (XII, 167), Bhīma elogiază *kāma*, dorința sub toate formele ei, iubirea, bucuria de a trăi. *Bhīma* e cufundat

în lume, dar ascetul însuși nu ar ieși din lume dacă dorința de eliberare nu l-ar îndemna. Renunțarea lui *jīvanmukta*, a „eliberatului în viață“, este deci iubire pentru formele relativului depășită în pură dorință de Absolut.

10. Cultul

La începutul perioadei Gupta, prin secolul al IV-lea d.C., cultul public al lui Śiva și Vișnu era răspîdit și se construiseră numeroase temple atît în orașe cît și în locurile sacre, ținte pentru pelerinaj. Uzanța devoțiunilor într-un templu se dezvoltase cu încetul. Încă și astăzi, unele elemente arhitectonice și iconografice ale templului oglindesc vechea configurație a spațiului purificat pentru sacrificiul vedic: edificiul e construit după un plan care simbolizează atît macrocosmosul, cît și trupul omenesc. Locul cel mai sacru din interior, întunecos și închis, numit *garbhagrha*, „lăcașul uterin“, trup și sediu al zeului, continuă simbolismul colibeii din ritual vedic. Și aici donatorul devine un embrion, astfel încît să poată trece prin experiența unei noi renașteri, dar acum el își asumă în ființa sa natura divinității.

O nouă viziune stă la baza construcției templului și a actului de devoțiune care se celebrează aici. Sacrificiul vedic era și mijlocul prin care zeii și oamenii, deopotrivă, instaurau un schimb simbolic echilibrat și ascultau de logica unei donații pentru a obține realizarea propriilor dorințe materiale. Cu timpul, s-a dezvoltat un rit mai simplu, nesîngeros și mai spontan de ofrandă și adorație, îndeplinit în absența focului sacru, rit care avea să ia locul sacrificiului vedic. Dar în acest nou context religios divinitatea este superioară omului, care în rit o slujește și o cinstește ca pe un oaspete regal.

Credinciosul prezintă ofrandele. Acestea sînt adevărate *pūjā* și cuprind dăruirea de unt lichefiat sau pur și simplu de apă dintr-un fluviu sacru, de flori, tămîie, fructe, dulciuri. O parte din alimente e restituită celor prezenți ca „binecuvîntare“ și masă comunitară; prin *pūjā*, evlaviosul dăruiește zeului și îl adoră fără a dori nimic util în schimb, printr-o atitudine interioară care transcende dorința personală. Divinitatea, în fața acestui act de „abandonare“ a credinței, „împarte“ darul și îl schimbă cu contra-darul său de bunăvoință. Spiritul religios care iluminează cultul public se exprimă și în cultul privat, care se desfășoară în singurătate, prin rugăciuni, prin recitarea *mantrelor*, prin meditație și prin adorare în tăcere.

Există divinități „pure“ și „impure“. Primele sînt manifestări ale zeilor supremi, Vișnu și Śiva. În templele lor, ofrandele trebuie să fie pure, vegetariene, și făcute de brahmani. Astăzi, oricine poate să facă act de adorare în aceste temple. Cîndva, castele inferioare erau excluse, ele avînd și păstrîndu-și și în prezent propriile lor temple, unde sînt venerate divinitățile

„impure“ ca, de pildă, zii castei sau vechile nume tutelare ale satului, care în general sînt divinități feminine. Acestora li se aduc ofrande non-vegetariene, adică sacrificii de animale și de sînge.

Hinduismul prezintă o impresionantă varietate de rituri, care își au rădăcinile în timpurile prearice. În sărbătorile religioase (SĂRBĂTOARE*) se îmbină tradiția codificată din *Dharmaśāstra* și vechile culte ale satelor, tipice pentru castele cele mai de jos. În sărbătoare explodează în toată bucuria ei componenta ludică a religiozității indiene, care în plăcerea simțurilor și în încălcarea limitelor dă peste cap timpul profan și regulile lui, regenerînd lumea prin muzică, prin dansuri, prin recitări sacre, prin procesiuni, pentru că și zii au zămislit lumea „în joacă“. Toată încărcătura emoțională se descătușează în timpul sărbătorii, pentru ca extazul colectiv să permită credincioșilor să trăiască, măcar în acele puține momente, experiența mistică a unirii cu Dumnezeu. Eveniment în care timpul se oprește, unde regulile cotidianului sînt suspendate, unde limbajul cedează locul muzicii și rugăciunii și unde Dumnezeu se întoarce printre oameni, adus pe scenă de actori, sărbătoarea este intuirea unui paradis.

Holi consfințește venirea primăverii și se percepe din nou ecoul unor vechi rituri orgiastice. Plină de spirit cucernic este în schimb *Kṛṣṇajayanti*, care celebrează nașterea lui Kṛṣṇa. Sfirșitul verii este perioada faimoasei sărbători a zeului Ganeșa, fiu al lui Śiva și al lui Pārvatī. Sărbătoarea luminiilor, *Divali*, între septembrie și octombrie, are drept contrapunct riturile „marii nopți a lui Śiva“ din iarnă, celebrate în special în templele dedicate simbolului *linga* (cf. par. 14).

11. Școlile de gîndire

Speculația asupra învățaturii revelației și asupra problemelor existențiale puse de tradiție au dus la apariția unor diferite *darśana*, școli de gîndire care au elaborat hermeneutici și doctrine diverse și s-au confruntat într-o permanentă dezbateră, influențîndu-se reciproc. În epoca clasică, cele mai importante *darśana* au fost șase: *Pūrvamīmāṃsā*, *Vedānta*, *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Sāṃkhya* și *Yoga*. S-au dezvoltat în lăuntru tradiției hinduiste – recunoșteau într-adevăr autoritatea *Vedelor* –, dar în mod independent au propus o cale a lor spirituală de mîntuire, atente și la gîndirea „heterodoxă“ buddhistă.

Școala „Pūrvamīmāṃsā“. Era un sistem ortodox născut din tradiția ritualistă și se erija în apărător al doctrinei din *Samhitā* și *Brāhmaṇa*. Textul canonic fundamental este *Mīmāṃsāsūtra* (300-100 î.C.), scris de clarvăzătorul Jaimini despre exegeza cuvîntului sacru și despre natura și eficacitatea sacri-

ficiului. Într-adevăr, pentru această școală conduita corectă se exprimă în actul ritual, calea unică spre bunăstare pe pămînt în armonie cu cosmosul. Ceea ce filozofii săi propuneau cu rigoare rațională și probitate morală era un model formalist de existență, care se reflecta în definitiv într-un ideal de mîntuire foarte sărac.

Pe baza unei obișnuite viziuni atee a lumii, în care *Vedele* constituiau o revelație impersonală a *Dharmei*, s-au dezvoltat două curente – cel al *bhāṭṭa*, fondat de *Kumārila bhāṭṭa*, și cel al *prābhākara*, fondat de *Prabhākara* – care erau divergente asupra unor chestiuni cu caracter gnoseologic și deontologic.

Școala „Vedānta“. Dezvoltată din subtile reflecții asupra *Upanișadelor*, acest curent și-a găsit sinteza în *Vedāntasūtra* a lui Bādarāyaṇa, un text ce avea să constituie mai apoi fundamentul diverselor sale curente. A făcut din intuirea identității dintre *ātman* și *Brahman* nucleul său conceptual, postulat pentru a contura calea spre mîntuire și parametru pentru a defini natura relației dintre Dumnezeu și cosmos.

Printre primii gînditori au fost Gauḍapāda (secolul al VI-lea d.C.) și, mai cu seamă Śāṅkara (secolele VII-VIII), a cărui gîndire a marcat o cotitură în dezvoltarea hinduismului. A scris diferite studii printre care *Upadeśa-sāhasrī*, iar comentariile lui la *Prasthānatraya* sînt considerate fundamentale. Śāṅkara a elaborat poziția teoretică „non-dualistă“, *advaita*, potrivit căreia nici o realitate nu poate subzista în mod autonom, cu excepția Absolutului, care transcende lumea. Numele și formele sînt aparențe susținute de ignoranță, care suprapune realității viziunile sale iluzorii și înșelătoare. Eliberarea finală survine, așadar, cu ajutorul cunoașterii adevărate care elimină caracterul tulbure al efemerului. Dincolo, este lumina lui *Brahman*, „unul și fără un al doilea“. Orice filozofie dihotomică trebuie să fie abandonată în favoarea experienței interioare în care *ātman* se recunoaște și dispare în „*Brahman* cel lipsit de atribute“.

Identitatea dintre *ātman* și *Brahman* a fost concepută în două moduri diferite care se conturează deja în *Upanișade*. Prima concepție vede cosmosul și Absolutul ca pe o unică realitate. *Brahman* e temelul atotcuprinzător al cosmosului: cosmosul este *Brahman*. A doua vede în univers doar o aparență a Absolutului. *Brahman* este unica realitate adevărată, dincolo de formele universului.

Ideea că universul ar fi forma reală a lui *Brahman*, elaborată în special în *Chāndogya-upanișad*, are ca postulat un Absolut care cuprinde toate existențele. Manifestările lumilor nu sînt decît modificări ale unei singure realități ultime. Această doctrină e conținută în formula *Tat tvam asi* („Întreg acest univers ești tu“). În cazul acesta, ignoranța derivă din faptul că nu se

reuşeşte să se înţeleagă în profunzime unitatea dintre relativ și absolut. Ideea soteriologică care derivă de aici e dizolvarea sufletului în Brahman, cu care el este identic în esență. Ideea opusă, dezvoltată în *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, cum că formele lumii sînt doar aparență, postulează un Absolut care exclude totul. Intangibil pentru limbaj, el se prezintă ca „nici așa, nici așa“, *neti neti*, putînd fi atins doar prin negarea oricărei modalități determinate și a oricărui nume. Ignoranța, potrivit acestei doctrine, constă în a considera reale formele existenței care sînt doar relative, agățîndu-se de ele și, prin urmare, de *karma*. Atunci cînd meditația risipește cortina de iluzii, și numai atunci, *ātman* înțelege nediferențierea sa față de *Brahman*: este „eliberarea în viață“.

Divergența aceasta atît de netă pe o temă atît de crucială este premisa scindării dintre școlile „teiste“ și cele „absolutiste“ din *Vedānta*. Śaṅkara interpretează divinitatea supremă, *Īśvara*, ca identică în experiență cu *Brahman*. Dar în măsura în care e identificată „cu niște calități“, divinitatea este încă o luare de contact cu *Brahman*, care în schimb este Absolutul pur, fără calități. În fond – e concluzia lucidă –, chiar și devoțiunea față de Dumnezeu e o formă de *māyā*, de iluzie: rarefiată, foarte înaltă, dar tot iluzie care, atribuind divinului caracteristici umane, estompează totala „alteritate“ a Absolutului.

Dar mișcările devoționale care se întemeiau pe adorarea lui Viṣṇu sau Śiva nu puteau accepta ca divinitatea supremă să fie considerată un „aspect relațional“ al lui Unu etern. Lui Śaṅkara îi răspunde Rāmānuja (secolul al XI-lea), elaborînd doctrina „non-dualismului calificat“ care vede în cosmos trupul însuși al lui Dumnezeu, reconsiderînd, așadar, realitatea lumii.

Școlile „*Nyāya*“ și „*Vaiśeṣika*“. *Nyāya* se baza pe omonimul *sūtra* al lui Gaṭama și se concentra pe metodele de argumentare ale gîndirii raționale, vîzînd în ele o cale mai sigură de cunoaștere și deci de eliberare. Complementară acesteia este mișcarea *Vaiśeṣika*, bazată pe *Vaiśeṣikasūtra* a lui Kaṇāda, care propunea o teorie cosmologică de tip atomist, elaborată după un sistem de diferențieri dualiste.

Prin secolul al V-lea, cele două curente de gîndire erau de fapt unite. Profundul interes față de natura cunoașterii și analiza formulărilor logice au dus la țeserea unui rafinat sistem de categorii care, în formularea lui Praśastapāda, trecea în revistă modalitățile existenței și ale fenomenelor. Cu timpul, viziunea armoniei dintre structurile universului și ordinea gîndirii a căpătat valențe religioase, dînd viață unei speculații metafizice concentrate asupra lui Dumnezeu, cauza primă a creației și a distrugerii lumilor, cel care iluminează prin cunoașterea adevărată și eliberează sufletul din ciclul renașterilor.

Școala „*Sāṃkhya*“. Se cunosc diverse formulări ale speculației *Sāṃkhya*, în textele unor lucrări epice (*Mahabhārata* XII), în *Purāna* și îndeosebi în fundamentala sinteză a *Sāṃkhyakarikā* a lui Īśvarakṛṣṇa (secolul al IV-lea d.C.) și a *Sāṃkhyasūtra*. Dar rădăcinile sale sînt mult mai vechi și în parte atribuibile viziunii din imnurile vedice.

Fundamentul său teoretic este distincția radicală dintre spirit și natură: primul, *puruṣa*, e imuabil și ascuns, inactiv și impasibil; a doua, *prakṛti*, e natura în starea ei de virtualitate absolută. Factor pur care cauzează, ea cuprinde elementele materiale și psihice, dar este oarbă, lipsită de conștiință. Spiritul, în schimb, e lumină. *Prakṛti* se dezvoltă de la sine, în jocul componentelor și calităților sale, formele existenței.

Pornind de la această viziune fundamentală sînt elaborate formulări teiste care apar cu claritate în tradiția epico-puranică: Dumnezeu reglează ritmurile creațiunii, ale conservării și ale resorbției cosmosului și guvernează ciclurile transmigrărilor. În curentul *Sāṃkhya-yoga*, *prakṛti* se eliberează și tocmai în asceză și în evoluția stărilor mentale devine creatoare, în timp ce spiritul pur rămîne pasiv, neimplicat: în această paradoxală împerechere este, și el, cu desăvîrșire liber.

Școala „*Yoga*“. *Yoga* e o tradiție foarte veche de gîndire, de tehnici ascetice și de metode de meditație. Ea se bazează pe ideea că suferința existențială își are rădăcinile în ignoranța cu privire la adevărata natură a lui *ātman*, care îl iluminează pe fiecare om; cu alte cuvinte, că omul îl confundă cu propriile lui stări psihomentale, care de fapt sînt produsul cel mai rafinat, și cu atît mai iluzoriu, al *prakṛti*. Singura cale de mîntuire e realizarea adevăratei cunoașteri, cînd, departe de lume, în singurătate, omul, sub îndrumarea maestrului său spiritual, controlează și suprimă aceste stări psihomentale și, în sfîrșit, depășește factorii care le generează, și anume activitatea simțurilor și a subconștientului.

Forma sa clasică, *rājayoga*, a fost rezumată într-un text fundamental, *Yogasūtra* de Patañjali. Surse la fel de importante sînt primul comentariu ajuns pînă la noi, *Yogabhāṣya* de Vyāsa (secolele al VII-lea și al VIII-lea d.C.), care a fost mai tîrziu adnotat de Vācaspati Mīśra (secolul al IX-lea) în lucrarea sa *Tattvavaiśārādī*. Aceste două texte sînt completate de alte două: *Rājamārtanḍa*, scris de regele Bhoja în secolul al XI-lea, și *Yogavārttika*, de Vijñānabhikṣu, din secolul al XVI-lea.

Yoga teoretizează opt grupe de tehnici care constituie tot afittea stadii ale progresiei spirituale către eliberare. O schimbare radicală de perspectivă interioară este primul stadiu, *yama*: refuzul violenței, al falsității, al hoției, al plăcerii sexuale, al avariției. Detașarea interioară care derivă de aici este

în armonie cu unele obligații – puritatea, frugalitatea, studierea doctrinei, asceza, cucernicia față de dumnezeu, toate discipline în mod colectiv indicate ca *niyama*, care constituie o pregătire pentru adevărata practică *yoga*.

Începînd de la al treilea stadiu, noul grup de tehnici urmărește integrarea trupului și a simțurilor. Pozițiile corpului, *āsana*, recomandate de maștri *yoga*, conferă o calmă stabilitate membrilor și reduc efortul lor la minimum. În opoziție cu agitația continuă a formelor existenței, *Yoga* înseamnă imobilitate. Concentrat într-o singură poziție, adeptul parvine la o oarecare neutralizare a simțurilor, deoarece conștiința uită tot mai mult de „prezența” trupului. Acest lucru este însoțit de practica fundamentală a *prāṇāyāma*, prin care respirația trebuie să se liniștească treptat, să se încetinească, pînă aproape de anulare. De fapt, tradiția ascetică, nu numai *yoga*, dar și șamanică sau taoistă, a demonstrat interdependența dintre ritmurile respirației și stările de conștiință. Prin intermediul a ceea ce Patañjali definește „suprimarea” respirației, *yoginul* poate experimenta modalități profunde de conștiință, imposibile celor neinițiați. În faza aceasta, maestrul îi învață cum să-și elibereze activitatea senzorială de dominația obiectelor din afară.

Această „retragere a simțurilor” nu blochează luciditatea mentală, ba chiar o face mai intensă: *yoginul* începe astfel ultima fază a drumului său, cea mai dificilă, aceea care implică tehnicile cele mai rarefiate de meditație. Dar el mai trebuie să câștige o bătălie cu sine însuși. Din controlul tot mai elevat al minții își trage de fapt *yoginul* puteri neobișnuite cum ar fi cunoașterea vieților precedente, citirea gândurilor celorlalți etc. Maștrii ne învață că puterile sînt doar mijloace utile în drumul interior spre eliberare, dar față de care trebuie să fim indiferenți și de care e necesar să ne detașăm. Pericolul este ca *yoginul* să se îmbete cu aceste facultăți și să le considere scopul ascezei. Dacă ele ar deveni scopul pentru obținerea puterii în lume, *yoginul* ar deveni un maestru vrăjitor și nu un „eliberat în viață”.

Dhāraṇā este concentrarea totală a gîndului care precedă cele mai profunde stări de meditație. Împotriva dispersării haotice a atenției, supusă voinței lumii, mintea, calmă, reculeasă în sine, se concentrează asupra unui singur punct pentru a căuta să ajungă la perceperea non-diferenței dintre minte și trup, dintre subiectul care gîndește și obiectul gîndirii. Controlată în mod mai intens, această stare de conștiință se revărsă în *dhyāna*, pe care Patañjali o definește drept „o curgere a gîndirii unificate” care, la rîndul său, conduce la o stare mentală sublimă și paradoxală, *samādhi*. În punctul cel mai înalt al *Yoga*, conștiința (*citta*), pură și imperturbabilă, e eliberată de orice viziune falsă și efemeră. Pentru curentul cel mai devoțional, acesta e stadiul în care dumnezeu se revelează în interioritatea *yoginului*. *Īśvara* de fapt este *puruṣa* liber în eternitate.

Aproape că nu există orientare soteriologică indiană care să nu-și fi în-susit, integral sau parțial, practicile *yoga*. În afară de *Yoga* a lui Patañjali, mai există *Hāthayoga*, *Mantrayoga*, *Layayoga* (sau *Kuṇḍalinīyoga*) care nu fac parte din *darśana* ortodoxe.

12. Reînnoirea religioasă în idealul devoțiunii

Consolidarea hinduismului în forma lui clasică se petrece sub semnul lui *bhakti*, un ideal care reînnoiește în mod radical viziunea religioasă tradițională.

Este o cale de eliberare prin experiența purificării și sublimării eului în iubirea de dumnezeu. Cuvîntul „devoțiune” nu redă întreaga intensitate și nuanțele emoționale implicate în căutarea unei stări de comuniune totală cu divinitatea. Poetii mistici indieni au comparat-o din cînd în cînd cu devoțiunea respectuoasă a slugii față de stăpîn, cu căldura și cu bucuria prietenului față de prieten, cu afecțiunea fiului față de mamă, cu pasiunea erotică a îndrăgostitului.

Motivul pentru care elanului de credință și de iubire în dumnezeu i se atribuie o importanță hotărîtoare e legat de ivirea unei contradicții în vechea doctrină a mîntuirii. În învățătura upanișadică singura cale de eliberare din ciclul renașterilor este renunțarea la lume. Regele, războinicii și, în general, oamenii care „trăiesc în lume” se află în fața unei dileme: pe de o parte, acceptă această doctrină și sînt atrași de idealurile ei soteriologice, dar, pe de alta, aceeași credință le interzice să-și lase baltă propriile îndatoriri „în lume”. Tocmai obediența lor religioasă pare a-i condamna să acumuleze cea mai rea *karma*.

Speculația maștrilor identifică punctul nodal al dilemei: *kāma*, dorința, care, atunci cînd se închide în egoism, este adevăratul factor de demarcare între scopurile omului și eliberare. Dorința este expresia cea mai puternică, cea mai profundă a eului, este sursa din care izvorăște atașamentul față de iluzoriu, de relativ, așadar, este cauza ignoranței. *Kāma* deci și nu lumea este cea la care trebuie cu adevărat să se renunțe. Gîndirea hinduistă reușește astfel să găsească posibilitatea unei mîntuirii într-adevăr universale, care să nu implice o opțiune atît de dificilă și de elitară cum e cea a ascetului.

Două sînt liniile directoare posibile, și experiența religioasă indiană le va parcurge pe amîndouă. Prima, gîndirea tantrică, va pune dorința și valorile care derivă din aceasta în slujba eliberării: experiența religioasă se realizează prin dorință. A doua soluție va fi în ideea *bhakti* de a face viabile valorile celui ce renunță în logica vieții seculare, adică încercarea de a suprima dorința din sufletul omului care trăiește experiența lumii, sublimînd-o

în iubire cucernică față de dumnezeu. Împlinindu-și propria *Dharma*, omul înfăptuiește o acțiune justă din punctul de vedere al mîntuirii, cu condiția de a-și accepta cu totală detașare propriul destin, ca un „eliberat“ care nu mai are nici o altă dorință decît aceea către dumnezeu, care nu are nici un interes pentru sine, ci doar pentru binele lumii. Sublimarea „setei de lume“ în „sete de dumnezeu“ face ca valorile pămîntești să fie înglobate în sfera mîntuirii. Laicul are și el acces la eliberare.

Elanul cucernic postulează ideea unui zeu suprem, *Īsvara*, origine, substrat și sfîrșit al lumii. O tradiție îl adoră pe Vișnu ca pe divinitatea cea mai înaltă; o alta îl adoră pe Śiva. Ambele și-l imaginează pe zeul preferat cu caracteristici precise și cu trăsături foarte personale și venerază formele diverse sub care s-a manifestat în lume. Textele din *Bhaktisūtra*, descriind etapele coborîrii zeului printre oameni, i le propun credinciosului, într-un proces invers, ca faze ale ascezei sufletului către dumnezeu. Asceză de purificare a privirii interioare care în vîrtejul lumii se întoarce numai către dumnezeu și care la apogeu atinge cunoașterea desăvîrșită.

Apare cu putere figura unui *guru*, iluminată și exaltată de noi semnificații: maestrul nu mai este acela care transmite învățătura impersonală a *Vedelor*, ci un creator de idei, un interpret original, un îndrumător inspirat de divinitate. Pentru discipoli, renăscuți prin cuvîntul lui, care e însuși cuvîntul *Dharmei*, el devine manifestarea pe pămînt a lui dumnezeu.

Două sînt temele simbolice care dau frîu liber emoției în fața sacrului: visul unirii cu dumnezeu și tristețea despărțirii de el. Sînt motive opuse care se integrează. În viață, momentele de uniune mistică cu divinul sînt efemere și totuși foarte intense; astfel, depărtarea de dumnezeu face ca visul unirii cu el după moarte să fie și mai puternic.

Orice creatură „aparține“ lui dumnezeu și poate alege „să-l iubească“ pînă la dăruirea totală de sine. „Calea lui *bhakti*“ nu e rezervată inițiaților, ci e deschisă tuturor, fără a ține seama de împărțirea pe caste. Integrarea categoriei *sūdra* se realizează nu atît în numele unei negări a impurităților lor, cît în baza ideii că *purușa* divin transcende purul și impurul. Mitologia *bhakti* se complăce să-l cînte pe Śiva sub aparențe impure care îi irită pe brahmani, pentru a arăta că mîntuirea e dincolo de orice deosebiri și ierarhii omenești.

Natura egalitaristă a căii spre mîntuire implică acordarea unui loc central experienței de grup. Căutarea unirii personale și spontane cu dumnezeu se transformă în imbold spre comuniunea cu aproapele. Dacă eliberarea brahmanică înseamnă contopirea *ātman*-ului individual cu *Brahman*, *bhakti* traduce aceeași idee promișînd cucernicilor „lumea lui Vișnu“. Paradisuri, lumi ale mîntuirii, viziuni „comunitare“ ale fericirii. Pe pămînt, idealul acesta a fost deja experimentat prin dansatul și cîntatul împreună și prin atingerea împreună a unor stări extatice de anulare a eului empiric în dumnezeu.

Pe cultul unei anumite divinități supreme, Vișnu, Śiva, Devīśakti, sau Kṛṣṇa sau Rāma, se formează mișcări devoționale, rezultat al unei tendințe reformiste în hinduismul din nordul Indiei care se confundă cu unele vechi tradiții tamil din sud. Noua viziune religioasă atinge în profunzime sensibilitatea epocii: într-adevăr, multe idei și teme *bhakti* pătrund în jainism și buddhism, îndeosebi curentul Pămîntului Pur. Desigur, mișcarea *bhakti* împărtășește postulatele de bază ale hinduismului; dar alegerea mijlocului de mîntuire e atît de radical, încît se imaginează că abandonarea în voia lui dumnezeu la sfîrșit ar transcende cunoașterea și sacrificiul, ar depăși experiența meditației *yoga* și pînă și idealurile religioase ale ascetului. Toate experiențele sacrului nu ar valora nimic fără *bhakti* care să le lumineze.

Credința în divinitatea asupra căreia să-și îndrepte în mod univoc devoțiunea face ca grupurile să aibă tendința de a fi exclusiviste și sectare. Credincioșii sînt înclinați să creeze o lume închisă și să se definească, în opoziție cu alte secte, prin diferite mijloace: semne pe trup, forme de disciplină ascetică, tipuri de practici devoționale, limbaje ale rugăciunii. Schema de clasificare PUR/IMPUR* iese din nou la suprafață și face ca grupul să-și însușească multe dintre caracteristicile sistemului castelor (endogamie, ierarhie internă) împotriva căruia, într-o vreme, se răzvrătise.

13. Vișnu

Poeme nesfîrșite cîntă pe Vișnu, tiara strălucitoare din nestemate, albastrul profund al trupului său, cele opt brațe ale sale, galbenul solar al veșmîntului său. Este zeul care sprijină existența universului și îi guvernează armonia. În noaptea nespus de lungă dintre distrugerea și re-crearea lumii, el zace peste o cobră mitică înfășurată pe el însuși, somnul lui e o stare de concentrare *yoga*, și e atît de ușor ca să poată păstra amintirea creaturilor care au existat, pentru ca ele să poată exista din nou.

E dificil de descris limpede modul cum Vișnu a devenit, în rivalitate cu Śiva, zeul suprem al *pantheonului* indian. De la rarele aluzii din imnurile *vedice*, în care e identificat cu sacrificiul și cu întinderea efectelor sale binefăcătoare, figura lui evoluează asimilînd natura altor divinități și crescînd tot mai mult în importanță și în semnificații simbolice.

Acest lucru se întîmplă grație unui expedient hermeneutic de importanță fundamentală în religiozitatea indiană: conceptul de *avatāra*. *Avatāra* reprezintă o manifestare, o „coborîre“ a divinității în lumea pămîntească, sub formă de animal sau de om. E vorba de o doctrină complexă, influențată de idealurile *bhakti* și de teoriile despre diferitele trepte ale adevărului.

În respirația ciclului cosmic, în vremea nefericită a *kaliyuga*, dumnezeu coboară în lume spre a o salva de la autodistrugere din cauza haosului

lui și a răului și a readuce ordinea adevărului pentru ca societatea să oglindască din nou modelul desăvârșit al *Dharmei*. Opțiunea lui Dumnezeu de a se manifesta oamenilor survine în mod spontan și, într-un moment de întunecare a spiritului, doar strălucirea luminii sale pline de har face posibilă cunoașterea desăvârșită și eliberarea ultimă.

Devoțiunea față de Vișnu a fost dezvoltată în diferite experiențe mistico-teologice. Printre cele mai vechi, școala Pāñcarātra, care s-a format între secolul I î.C. și secolul I d. C., îl pune în centrul speculației sale pe Vișnu, venerându-l ca „Posezor al majestății“ și *puruṣa* suprem manifestat în cele patru divinități ale ordinii cosmice. Inspirându-se din această tradiție, a apărut în sudul Indiei școala Śrīsampradāya, care a numărat maeștri ca Nāthamuni, Alavantar și Ilaya Perumal.

„AVĀTARII“ LUI VIȘNU

Lui Vișnu tradiția îi atribuie zece manifestări, tocmai fiindcă „sarcina“ lui este aceea de a governa și de a prezerva universul. Potrivit legendei, Vișnu a luat înfățișarea lui Matsya, peștele care l-a salvat pe Manu de la potop împreună cu vechii clarvăzători și cu „semințele“ tuturor ființelor vii; a lui Kūrma, țestoasa care a ținut în spinare muntele Mandara, cu care *deva* și *asura* au bătut oceanul de lapte, pregătind băutura nemuririi; a lui Varāha, mistrețul care a ridicat cu colții pământul tîrît de un demon în fundul oceanului. Și chiar înfățișarea lui Narasiṃha, omul-leu biruitor al lui Hiranyakaśipu, demonul care, prin puterile lui mistice, amenința ordinea lumii; a lui Vāmana, piticul care, luînd formă cosmică, din trei mișcări a recucerit de la demonul Bali cele trei lumi; a lui Paraśurāma, care i-a măcelărit pe *kṣatriya* deveniți dușmani ai sacerdoților. Sînt figuri mitice aparținînd tradiției celei mai vechi, toate purtătoare de ordine. Faptul că, în timp, au fost văzute ca „expresii“ ale unei noi și mai înalte figuri face ca ele să nu fie date uitării și, o dată cu ele, să se păstreze patrimoniul de simboluri și valori religioase pe care le încarnau în trecut. Înlăuntrul unui discurs religios, care în felul acesta regenerează în permanență tradiția, divinitatea supremă, la rîndul ei, se îmbogățește și ea cu noi fațete, care sînt sugestii ale unor adevăruri îndepărtate în timp. Astfel, e înglobată în imaginarul lui Vișnu și întreaga saga a eroului Rāma, paradigmă a suveranului ideal, grație căruia se instaurează între oameni o epocă fericită. Din Evul Mediu și pînă în zilele noastre, Rāma va dobîndi rangul de figură predominantă a cultului hinduist. Același proces reinterpretează figura lui Kṛṣṇa. Chiar și Buddha este o manifestare a lui Vișnu. Iar la sfîrșitul actualului *kaliyuga*, Vișnu se va întoarce sub înfățișarea lui Kalki spre a restabili justiția și adevărul.

În acest curent de gîndire și-a făcut apariția personalitatea lui Rāmānuja (1017-1137), un mare reformator religios care a întemeiat tradiția *Viśiṣṭādvai-*

vāda. Doctrina sa este expusă în comentariile la *Brahmasūtra* și la *Bhagavadgītā*, și în lucrări originale ca *Vedāntasāra*, *Vedāntadīpa* și *Vedārthasaṅgraha*. Rāmānuja susținea că Vișnu era *Brahman*-ul absolut și că relația sa cu lumea era asemănătoare celei dintre substanță și atributele ei. Dumnezeu se afla în inima oricărei ființe ca o călăuză interioară, fără ca totuși să-i anuleze libertatea. Despărțirea și unirea cu Dumnezeu păreau a fi condiții alternative la un nivel de cunoaștere superficială, dar într-o experiență de devoțiune mistică omul ar fi reușit să înțeleagă condiția reală a unității, a întrepătrunderii dintre zeu și om. Pentru Rāmānuja, lumea și sufletele erau într-adevăr „reale“, așa cum era și Dumnezeu; iar acest lucru îl susținea în opoziție cu ideile *advaita*, potrivit cărora toate formele erau iluzorii și nu exista realitate în afara *Brahman*-ului impersonal. Calea spre mîntuire culmina în *bhakti*: o opțiune care pentru Rāmānuja nu cunoștea bariere de castă sau de sex și care era încoronată prin actul de abandonare în voia Iubitului divin, de „aruncare la picioarele sale“. Atunci cînd de fapt *bhakta*, într-un moment de sinceră smerenie, și-ar fi recunoscut neputința de a se mîntui prin propriile forțe interioare, exact cînd s-ar fi dovedit mai slab, Iubitul divin i s-ar fi manifestat cu harul lui.

În secolul al XIII-lea s-a creat o sciziune în interiorul curentului *Śrīsampradāya*. În tradiția tamil, școala *Tenkalai* a preluat experiența lui Rāmānuja, urmărind o direcție mistico-chietistă și acordînd o atenție deosebită viziunilor religioase exprimate în formă poetică de cei doisprezece *Alvar*. În nordul Indiei, tradiția *Śrīvaiṣṇava* a lui Venkaṭanātha (cca. 1268-1369) a continuat să producă o bogată literatură sanscrită într-o polemică strînsă cu gîndirea lui Śāṅkara și să exprime o devoțiune tot mai puternică față de *śakti* a lui Vișnu în rolul de Mîntuitoare.

14. Śiva

E un zeu al vertijului, al adîncului întunecat și al iluminării fulgerătoare, al neliniștii și al cunoașterii, al morții și al eliberării.

În textele vedice este Rudra, divinitate sălbatică, periculoasă și incontrollabilă ca dezlănțuirea naturii. „Stăpîn al animalelor“ sau mai degrabă „Stăpîn al victimelor sacrificiale“: personificarea elementului celui mai impur din sacrificiu, a singelui, a morții, care însă mai apoi devine factor de re-creare a purității și de regenerare a sfințeniei. Rudra-Śiva este ambigua unitate dintre viață și moarte, dintre bine și rău. Poate de aceea în mit el este „Stăpîn al sufletului“, arhetip al cunoașterii celei mai profunde și mai libere.

Deja *Śvetāśvatara-upaniṣad* îl așeza în vîrfurile universului. În *Mahābhārata* e venerat ca zeul zeilor. Imanent și transcendent, el are un trup, un chip,

dar nimeni nu îl poate vedea, decît mintea ascetului în meditație. El este blîndul protector al celor care îi sînt fideli și pentru ei încalcă pînă și legea *karme*, și este antropofagul care hoinărește printre rugurile de incinerare, împodobit cu cranii și șerpi, înconjurat de incubi și demoni. Este îngrozitorul și fascinantul „Stăpîn al dansatorilor“ care în dans face să capete ființă formele universului, așa cum, tot în joacă, le face să se întoarcă în neant. Creează ființele, tot așa cum le și distruge la sfîrșitul timpurilor, deoarece el este cauza atît a iluziei formelor universului, cît și a eliberării de ele.

Focul și cenușa îi aparțin lui Śiva, la fel ca și șerpui și luna, deoarece este dezlăntuit și generos ca focul, și totuși calm și rece ca luna. Este soțul timid, amantul înflăcărat și regele renunțării ascetice. Distruge demonii și totuși face să coboare asupra lor grația sa. Este moartea, dar ucide moartea, deoarece este eternul dincolo de orice dimensiune a timpului. Maestru al tăcerii, în interioritate îl învață pe înțelept muzica, *yoga*, cunoașterea secretă, artele și știința.

Simbolul său sacru, care amintește de străvechi culte prearice, este *liṅga*, imagine stilizată a falusului în erecție. E reprezentarea cea mai despuiată, cea mai austeră, a lui Śiva, și totuși cea mai intensă. Închisă în chilia templelor sau aflată în aer liber, se prezintă înfiptă într-un pedestal în formă de vulvă (*yonī*), evocînd prezența Zeiței în chip de *śakti* a lui Śiva care operează în manifestarea și în distrugerea universului.

Alimentată de experiențele unor grupări de asceți (*śaiva*, *śivabhāgavata* și *māheśvara*), devoțiunea față de Śiva a dat naștere unor mișcări religioase diverse, adunate în largă categorie a „*śivaismului*“, dar deosebite între ele prin perspectivele soteriologice diferite și prin practici de cult specifice. Mișcarea cea mai veche, cu un puternic caracter ascetic, a fost cea a *Pāśupata*, care s-a constituit în primele secole d.C. din învățătura lui Lakulīśa. Începînd cu secolele IV-V d.C., a fost elaborat un *corpus* de texte sanscrite, *Āgama*, care dezvoltau o metafizică pe orientări speculative diferite de cele de origine vedică și care formulau o teologie și o mistică centrate pe credință și pe harul lui Śiva.

Autorității textelor *Āgama* i s-au împotrivit două mari curente: śivaismul nordic și cel meridional. Primul se caracteriza printr-o viziune monistă, rod al speculației unor maeștri kāsmīri. În secolul al IX-lea, Vasugupta, autor al *Śivasūtrei*, a prezentat pentru prima oară învățăturile āgamice în formă filozofică. Scopul său nu era totuși acela de a propovădui un sistem care să se adreseze doar rațiunii, ci acela de a arăta căile care, prin *yoga*, duceau la înțelegerea ultimă. Somānanda, contemporanul său, a făcut o încercare decisiv raționalistă de a rezolva problema realității ultime și a combătut poziția celorlalte școli. Utpaladeva (secolul al X-lea), discipol al său, a dat organicitate doctrinei, fixîndu-i articulațiile. Numeroasele tratate ale lui Abhinā-

vagupta (secolele X-XI) – dintre care cel mai important este *Tantrāloka* – aveau să reprezinte o culme a ei. În mod neîndoielnic original, acest mare maestru dezvoltă ideea că unele stări de bucurie estetică, *rasa*, pot deveni modalități ale experienței sacre. Într-adevăr, Śiva, ființă pură, dobîndește conștiința de sine în actul reflectării în univers, pe care el îl îmbibă ca *ātman* și în care se manifestă prin puterea *śakti*-ei sale. Dacă universul este Śiva, care se cunoaște pe sine și fericirea lui în unirea cu *śakti*, atunci calea spre eliberare se află în încercarea de a recrea în sine aceeași bucurie, în termenii abstracți ai purei emoții estetice.

Pornind de la śaktismul assamez și de la cultul celor zece forme ale lui Kālī introdus de Śivānanda, s-a format mișcarea *krama*, bazată pe doctrina „succesiunii“ fazelor manifestării și ale resorbției cosmosului și ale divinității. Cel mai original gînditor a fost Bhūtīrāja (secolul al X-lea). Jayarātha, care în secolul al XI-lea i-a elaborat ulterior filozofia, este o sursă prețioasă pentru cunoașterea practicilor *krama*. Cu timpul, mișcarea a dezvoltat o tradiție ezoterică, în sintonie cu *Vajrayāna* buddhistă, și ultimul său mare maestru a fost Gorakṣa (1175-1225).

O derivație a śivaismului agamic meridional a fost tradiția așa-zișilor *Liṅgāyat*, „purători de *liṅga*“, numiți astfel datorită regulii lor de a purta la gît, într-un mic recipient din metal prețios, simbolul lui Śiva. Adevăratul inițiator al școlii a fost Basava (secolul al XII-lea), un maestru al doctrinei care a întemeiat un ordin monastic urmărind reînnoirea religioasă. Prospețimea și vigoarea gîndirii sale au avut o mare influență în spiritualitatea epocii. *Vacanaśāstra* al său este un text de o incontestabilă originalitate. El pleacă de la conceptul de *sthala*, autoconștiința absolută și eternă, izvor și substrat al întregii existențe fenomenale. *Sthala* are două aspecte, unul este cel al *existenței*, este Śiva, principiu al *ego*-ului, pe cînd celălalt este aspectul formal și actual al *cunoașterii*, este Śakti, conștiința pe care *ego*-ul o are despre sine. Pentru Basava, există două momente ale aceleiași realități care trăiește în timp și care, după ce s-a scindat, se reunește întotdeauna. *Liṅga*, intima unire dintre Śiva și Śakti, indică realitatea ultimă în care universul se dizolvă și, dizolvîndu-se, își regăsește unitatea, pentru ca apoi să se întoarcă din nou și să apară sub cele două aspecte. *Sthala* este discursul filozofic despre adevăr care găsește punctul intermediar acolo unde realitatea se bifurcă în Śiva și Śakti (existența și autoconștiința) și care își găsește apoi deplina reprezentare în *liṅga*, sfîrșitul și noul început.

15. Kṛṣṇa

Este cel mai important dintre *avatārīi* lui Vișṇu, poate cel care, dintre toți, l-a manifestat cel mai plener. În devoțiunea vișṇuită joacă un rol fun-

damental. Atît Harivaṃsa, cît și vasta literatură despre *bhakti* în limba tamil, ca și *Bhāgavatapurāna*, narează legenda vieții lui și cîntă întîmplările tineretii lui. Iubirile sale, îndeosebi cu Rādhā, favorita sa, sînt asumate ca paradigmă a dăruirii față de zeu. Moartea sa marchează începutul lui *kaliyuga*, era întunecată a lumii. Pivotal al experienței religioase, Kṛṣṇa este imaginat ca *puruṣa* absolut și *ātman* etern. Dincolo de ceea ce e pieritor, pătrunde și sprijină toate lumile ca supremul *karmayogin*, care acționează pentru binele lumii și fără nici o dorință personală. El cere fidelilor săi să i se abandoneze cu totul, să-i închine fiecare faptă, ca într-un sacrificiu, dar pentru binele *Dharmei*.

Idealul de mîntuire bazat pe implicarea sentimentală, estetică și devoțională față de Kṛṣṇa este cîntat de Jayadeva (secolul al XIII-lea) în *Gītāgovinda* și se etalează în toate fațetele lui în viziunea mistică a lui Caitanya (1486-1533), care constituie poate apogeul mișcării *bhakti* în cursul Evului Mediu. Școala *Gauḍiyya Vaiṣṇava*, care i-a interpretat învățăturile, promova celebrări publice în care credincioșii, prin recitarea ritmată a unor imnuri, prin abandonarea în voia muzicii și dansului, căutau să atingă stări de extaz, socotite ca fiind adevărata cale pentru a experimenta în sine iubirea dintre Rādhā și Kṛṣṇa. Mișcările kṛṣṇaite realizează în practica de cult „jocul divin“ prin modalități transgresive și deviate față de etica ortodoxă. În riturile lor există exuberanță a sentimentelor și ardoare extatică; sărbătorile lor sînt deseori licențioase: este un efort pentru a atinge trăirea unei libertăți cu totul interioare, o spontaneitate emotivă într-o lume în mod rigid reglată de normele de puritate. Fideții lui Kṛṣṇa nu se așteaptă să fie contopiți cu divinitatea, ci să experimenteze o stare de eliberare retrîind pe pămînt spiritul acelei *līlā* divine.

Emoția și experiența religioasă se contopesc. Maeștrii scrutează în trăirea spirituală dezlănțuită de simțuri și de sentimente și analizează în special formele pasiunii amoroase pentru a le aplica relației mistice cu zeul. Într-adevăr, dintre experiențele care îl ajută pe om să-și extindă gîndirea dincolo de limitele firești, să transeandă propriul sine în favoarea celuiilalt, sentimentul de iubire e considerat cel mai important. Dumnezeu devine o ființă foarte personală care se manifestă în imaginea fascinantă a lui Kṛṣṇa, iar dorința de a se uni cu el dilată inima fidelului și o face capabilă de o iubire pură și universală. Bucuria ce caracterizează atitudinea kṛṣṇaiților este expresia unei întîlniri cu divinul care are loc după o purificare a simțurilor și a spiritului.

Idealul lui *bhakti* a produs o literatură erotico-mistică abundentă, care și-a însușit vechile convenții poetice tamil și a deschis noi și neașteptate dimensiuni pentru imaginația sacră. Bazîndu-se pe ideea naturii „feminine“ a sufletului masculin al divinității, poezia a făcut din pasiunea erotică me-

tafora sentimentului celui mai profund al credinței, care devine „nebulie din iubire“, „îmbrățișare mistică“, „posedare sacră“.

Datorită influenței școlilor devoționale, nu numai a lui Caitanya, dar și a mișcării *sant*-ilor în India septentrională, a ramaismului mistic al lui Tulsi Dās (1532-1623) și a unor maeștri ca Jñānadeva (secolul al XIII-lea), Ekanātha (secolul al XIV-lea) și Tukārāma (secolul al XVII-lea), hinduismul se reînnoia, răspîndindu-se în largi pături ale populației, chiar și în cele aparținînd celor mai de jos *varṇa*, și, încetînd să mai utilizeze sanscrita, neînțeleasă de majoritatea credincioșilor, se exprima în limbile locale, însușindu-și bagajul lor semantic de valori culturale.

16. Tantrismul

Tantrismul e o doctrină ezoterică bazată pe o revelație în parte diferită de cea din *Vede*. Originile lui sînt obscure: ascetii și cei ce renunță au jucat un rol fundamental în dezvoltarea lui. Practici străvechi ale unor culte autohtone, poate dravidiene, s-au contopit, grație hazardului viziunilor mistice, cu tradițiile extatice ale șamanilor centro-asiatici și cu disciplinele *Yoga*, într-un creuzet de analogii, de sugestii, de „asonanțe“ religioase. Viziunea inițiativă în formare și-a găsit mai tîrziu corespondentul în unele concepte ezoterice din *Vede* (ca, de pildă, doctrina cuvîntului sacru exprimată în *Atharvaveda* și în *Yajurveda*). Și e interesant de notat că centrele în care s-a dezvoltat tantrismul erau regiuni de graniță, Kashmirul, Bengalul, Assamul, zone de schimburi culturale, unde pe deasupra influența brahmanică fusese mai slabă. În primele secole d.C., tantrismul căpătase deja fizionomia unui curent religios autonom. Între secolele al VI-lea și al VIII-lea, pare bine înrădăcinat în tradiția indiană, dacă e răspîndit chiar și în centrele de cultură și de știință tradiționale ale hinduismului, dovadă fiind înflorirea literaturii tantrice culte.

Această literatură este extrem de vastă: la baza ei stau *Śivāgama* din tradiția śivaită și *Vaiṣṇava Saṃhitā* vișṇuite, texte considerate purtătoare ale unei revelații divine diferite și mai profunde decît *śruti* vedică. Din acestea se inspiră *Tantrale*, lucrări cu caracter doctrinar și ritual, scrise într-o îndelungată perioadă de timp. Multe dintre ele sînt încă inedite, de unde dificultatea de a vorbi la modul global despre tantrism. Dar dificultatea vine de asemenea din faptul că textele tantrice sînt obscure tocmai deoarece doctrina ezoterică e împărtășită doar inițiaților: viziunile și învățămintele tantrice necesită, așadar, o cheie de lectură, transmisă în taină de la maestru la discipol.

Motivul pentru care o asemenea mișcare mistică, pătimașă și neliniștitoare, s-a extins la un moment dat în întreaga Indie, influențînd toate tra-

dițiile religioase, trebuie căutat în problema care sfîșia vechea soteriologie, a unei mîntuiri bazate pe „renunțare“, care pentru omul trăitor în lume era pe cît de atrăgătoare, pe atît de imposibilă. Răspunsul tantrismului a fost într-o răsturnare de perspectivă: lumea era realitate, existența era legată de dorință, iar scopul ultim al dorinței era întoarcerea în Absolut. Viziunea tantrică nu opunea dorința mîntuirii; ea nu nega simțurile și sentimentele, ci propunea stăpînirea lor urmînd o asceză treptată și valorificarea lor printr-o perspectivă a cunoașterii și a eliberării care putea fi dobîndită încă aici pe pămînt, în trupul acesta.

Din punct de vedere strict teoretic, tantrismul nu era atît de original: ideile sale despre limbaj copiau gîndirea *Mimāṃsā*; viziunea sa cosmologică adopta categoriile din *Sāṃkhya* și multe elemente erau preluate din *Yoga*. Importanța tantrismului pentru epoca respectivă a fost aceea de a fi conferit o nouă semnificație tradiției, punîndu-i în lumină conceptele de bază conform unei scări de valori diferită și prelucrîndu-le într-o perspectivă mistică.

Divinitatea tantrică are un aspect feminin și unul masculin. Îmbinarea lor, pe care simbolismul inițiativ o înfățișează ca pe o împreunare sexuală, este primul și ultimul moment în interioritatea zeului din evoluția cosmică. Principiul masculin al absolutului (Vișnu sau Śiva, după sectă) rămîne nemîșcat și ghemuit. *Śakti*, principiul feminin activ, este energia începutului și sfîrșitului, care produce și nimicește universul. Face să strălucească în existență toate formele care există în stare virtuală în zeu și, la capătul fiecărui ciclu cosmic, face ca acestea să fie resorbite în el. Energie a vieții, ea este *māyā*, iluzia, deoarece este cauza ultimă a legăturilor efemere ale existenței. Dar ea reprezintă de asemenea harul zeului, pentru că în tot acest timp este factorul care duce la extincție și la eliberarea de ele.

Cosmosul și trupul omului se identifică într-un joc de trimiteri complexe și infinite. Adeptul tantric realizează treptat că trăiește într-o realitate îmbibată de energie divină, în care toate elementele, chiar și cele mai umile, sînt forme ale Absolutului unite prin conexiuni tainice. Chiar și *Kuṇḍalinī*, zeița, în jocul ei cosmic e prezentă în om ca energie divină, *prāṇa*, „respirație“ a universului, și doarme încolăcită ca un șarpe în trupul său subtil. Și atunci toate formele lumii, care sînt manifestare a zeului, toate relațiile lor, care sînt tensiuni ale Absolutului, pot fi utilizate pentru a ajunge la eliberare în această viață. O mîntuire deci care nu se află în respingerea ei în realizarea sinelui prin jocul unor forțe sacre ale cosmosului pe care adeptul le înțelege și le actualizează în sine prin actul ritual. De aici importanța crucială a riturilor. Iar ceremoniile tantrice, pe cît de labirintice pe atît de spectaculoase, știu să exprime forța densității lor semantice. Fiece gest sacru este legat de un aspect al viziunii zeului, de o realitate a cosmosului, de o stare

a conștiinței, și trimite la un sunet, la o culoare, la un parfum: fațete simbolice care cuprind în ele puterea unei sacralități misterioase, dar și periculoase, pe care numai inițiatul poate s-o înțeleagă și s-o stăpînească.

Inițierea deschide adeptului un demers spiritual dificil, care se desfășoară în faze succesive de cunoaștere tot mai rarefiată. Îi va sta alături maestrul său: în taină îi va dezvălui rînd pe rînd adevăruri tot mai profunde, adesea neliniștitoare, îndemnîndu-i mintea să înfrunte în meditație viziuni angoasante, sîmte de bezna propriului său psihic, și să învingă asaltul amețitor al acestora.

Disciplina fizică și mentală în scopul eliberării utilizează la început tehnicile *Hathayoga*, care combină poziții ale corpului, controlul respirației și exerciții de contemplație. Căile sînt în număr de trei: rostirea unor *mantrae*, cuvinte și sunete sacre care conțin în sine puterea divină; meditația asupra unor *mandala*, diagrame ale universului și ale demersurilor minții în meditație; concentrarea în *mudrā*, gesturi ale mîinilor și poziții ale trupului care simbolizează concepte metafizice.

Practicile *Kuṇḍalinīyoga* urmăresc să trezească *śakti* care doarme în *chakra* cea mai de jos și cea mai întunecată din trup. Prin puterea meditației, adeptul stîrșește din adîncul sinelui această energie-șarpe, îi descătușează forța, reușește s-o facă să-și desfășoare spirele și să sară încet prin toate cele șase *chakre* ale lumii sale interioare, pînă la punctul în care se unește cu Śiva, Absolutul, în intensa lumină a *chakrei* „cu o mie de petale“ din creier. *Bhāvanā* e starea de conștiință superioară, cînd mintea și trupul adeptului se identifică pe deplin cu conștiința pură a zeului și cu cosmosul.

A cunoaște corelațiile ascunse din care e întretesut universul și a ști să le stăpînești înseamnă a dobîndi puteri supranaturale, *siddhi*: prin folosirea unor *mantrae* și a altor rituri, adeptul poate să calmeze, să fascineze, să încatușeze mintea, să îndepărteze pe cineva, să creeze dușmănie, să ucidă. Nu acesta este scopul demersului mistic, totuși maestrul impune adeptului să utilizeze și practicile malefice și transgresive, pentru a înțelege pe deplin caracterul lor relativ și pentru a atinge acea dimensiune a mîntuirii care transcende orice dihotomie. În sectele tantrice „ale mîinii stîngi“, respingerea purității și inversiunea voită a praxisului ritual brahmanic sînt accentuate: se celebrează rituri cu carne, rituri cu băuturi alcoolice, rituri cu împreunări sexuale. Și dacă în tantrismul „mîinii drepte“ actele de cult antinomice sînt pur metaforice, în tantrismul „mîinii stîngi“ ele sînt efectiv puse în practică. Acțiuni respingătoare, malefice sau înfricoșătoare (unele secte transmit practici rituale secrete cu cadavre) constituie o fază obligatorie, pentru ca adeptul să poată înțelege în profunzime că binele și răul sînt relative: unul nu poate exista fără celălalt. Nu există un bine care să existe prin sine, care adică să existe fără legătură cu răul, după cum nu există un rău absolut, care să fie separat de bine. Atît binele cît și răul nu sînt altceva decît iluzii.

Mintuirea trece prin bine, dar și prin rău, pentru că sufletul își găsește eliberarea într-o dimensiune aflată dincolo de cele două.

Dorința erotică și uniunea sexuală dintre zeu și *śākti* constituie pivotul viziunilor simbolice și al cultelor tantrice. Din dispersia varietății infinite a formelor, adeptul caută în gestul ritual și în meditație să reconstruiască ordinea și să-l regăsească pe Unul. La sfârșitul lungului și chinătorului său drum inițiat, a retrăi momentul primordial al îmbrățișării zeului înseamnă a trăi experiența unității, înainte de orice opoziție dintre spirit și materie, dintre bărbat și femeie, dintre pur și impur, dintre cunoaștere și acțiune și, paradoxal, chiar dintre existență și eliberare. În unele secte, unirea sexuală e practică în mod ritual cu o femeie inițiată. În ritul *maithuna*, în momentul orgasmului bărbatul trebuie să-și rețină sămînța pentru a simboliza atît detașarea de plăcere, cît și natura non-procreativă a unirii dintre divinitate și *śākti* în momentul resorbției tuturor deosebirilor. Trupul devine astfel vehiculul final al eliberării, deoarece fuziunea contrariilor se petrece nu la sfârșitul timpului, ci aici, acum și în mine.

17. Cultul zeiței

Din descoperirile arheologice de la Harappā și de la Mohenjo-Dāro se poate deduce că deja în mileniul al doilea î.C. populațiile autohtone de agricultori venerau pe cea care, tipologic, poate fi considerată o Zeiță Mamă pămînt (cap. I, 5; FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*). *Panteonul* triburilor arienilor era în mare parte compus din divinități masculine de natură celestă. Lenta transformare a civilizației vedice a făcut să iasă din nou la iveală, în forme mediate, unele credințe vechi. Printre acestea, cultul Zeiței Mame – rămas mereu viu în straturile de jos ale populației – s-a consolidat și s-a extins. În sate, Zeița a continuat să fie venerată ca *Gaurī*, „cea galbenă“, *Śakambharī*, „aducătoarea vegetalelor“, *Vindhyavāsini*, „locuitoarea din munți“, ocrotitoarea comunității, garantă a fertilității cîmpurilor și a recoltelor bogate. Răspîndit în centrele urbane, cultul a devenit prerogativa familiei regale, și sanctuare ale Zeiței au fost înălțate în interiorul palatelor suveranilor. Numai regele putea să prezideze la celebrarea ofrandei, așa după cum numai căpetenia satului putea fi „sacrificatorul“ în ceremoniile dedicate ei. Aspectele sîngeroase și „impure“ ale cultului tribal au fost atenuate sau reelaborate și treptat admise în ortodoxie. Mama pămînt a devenit o divinitate garantă a puterii.

Speculațiile tantrismului și ale mișcării *bhakti* au găsit o sursă de inspirație în ideea tradițională a Zeiței purtătoare de fecunditate, de viață și ocrotitoare a *Dharmei*. Vechea „mamă“ divină a căpătat conotațiile religioase de

„soție“ a zeului, iar tema fecundității s-a transformat în simbolismul sacru al uniunii sexuale, cu forme de erotism intens. Speculația filozofică a transpus într-o dimensiune metafizică actul amoros pentru a exprima uniunea efemerului cu absolutul, a omului în zeu, a multiplului în unu.

Deja la începutul perioadei Gupta cultul Zeiței stătea alături de cel al lui Vișnu și Śiva. Soția lui Vișnu este Lakṣmī, zeita prosperității și a frumuseții, sau Śrī. Soția lui Śiva are, ca și soțul, două realități diferite: în aspectul ei terifiant este Durgā, este Kālī cea cu șiragul de craniu, neagră, nudă, beată de băutură și de sînge. Dar în Śiva se exprimă și idealul de puritate și de renunțare și astfel, la sfârșitul cuceririi lui, zeita se transformă în *Yogेश्वari*, „Stăpîna yogai“. Tocmai ea, cea impură, îndrăznește să rivalizeze cu Śiva în practicile asceze și ale purității, și împreună cu el va continua să-și îndeplinească rolul de mîntuitoare în lume.

Puterea generatoare este implicită în natura dinamică și feminină a divinului: fără *śākti*, zeul este asemenea unui cadavru nemișcat. Ea este cea care îl trezește din extazul profund pentru ca, ieșind din starea de concentrare, să elibereze formele existenței și să dea viață universului. Matrice a întregii lumi a fenomenelor, Zeița, *Devī*, e venerată ca *Mahālasā*, „Marea făptuitoare“. Dar e de asemenea *Mohinī*, „Cea care exaltă“ spiritul în contemplație desăvîrșită. Un ecou al acestei intuiții se observă în *Devīmāhātmya* (secolele V-VII d.C.), care demonstrează că s-a atins plinătatea cultului. Soția zeului e *Ādiśakti*, „Puterea de la începuturi“, și în același timp *Mahāmāyā*, „Marea iluzie“ care îl farmecă pe om cu formele cosmosului, dar și *Mahāvīdyā*, „Cunoașterea supremă“, factor al eliberării sale.

Śāktismul, formă ezoterică și extremă a cultului, vede în Zeița clipa eternă a autoconștiinței și libertatea Absolutului, aspectul „dinamic“ în opoziție cu impasibila străfulgerare a conștiinței nechibzuite a lui Śiva, cadavru alb cu care zeita, nudă și neagră, are de gînd să se împerecheze. Textele *Śaktatantra* o exaltă pe *śākti* în rolul ei de Stăpîna supremă situată în vârful panteonului indian, obiect de cult în diversele sale manifestări, între care primează Kālī și Tripurasundarī.

18. Hinduismul modern

Începînd din secolul al XIX-lea, în hinduism s-a creat un ferment al reînnoirii, datorat impactului cu colonialismul care impunea culturii indiene o confruntare în forță cu gîndirea și religia Occidentului și o reflecție radicală asupra valorilor și sensului însuși ale propriei tradiții. Curente reformatoare vădesc un interes foarte recent față de problemele sociale și politice, mînzind spre o renaștere spirituală care a fost poate mai mult ideologică de-

cît religioasă. Nici nu ar fi putut fi altminteri: în fața alterării culturii și a societății tradiționale pe care politica colonială le persecuta în mod sistematic, maeștrii cei mai inovatori au devenit interpreții unei noi conștiințe și a identității culturale indiene, dînd valorilor religioase pe care ea le-a dezvoltat o dimensiune universalistă necunoscută în trecut.

Anumite reflecții, anumite opțiuni fundamentale au fost comune diferiților maeștri spirituali: de pildă, ideea că hinduismul ar fi în esență monist, deschis față de credințele altor religii și în acord cu descoperirile științei occidentale, sau criticarea sistemului castelor ori ideea non-violenței. Multe dintre aceste idei au avut o influență profundă asupra elitei urbane din epocă.

Dintre principalele mișcări înnoitoare pot fi amintite în primul rînd *Brāhmo Samāj*, fondată în 1828 de către Raja Rām Roy (1772-1833). Acesta, într-o primă fază, a fost influențat de mistică *sufi* din islam, apoi s-a concentrat pe doctrina creștină. Respingea castele, cultele „idolatre” bazate pe sacrificiu, ideea transmigrării și a *karme*, ataca poligamia și folosirea rugului pentru văduve (*sati*). Căuta să raporteze hinduismul la acea inspirație teistă care ilumina *Upanișadele* din perioada medie și pe care el o simțea a fi în armonie cu credința creștină. Și dacă pînă și interpretările date de el mesajului evanghelic i-au înstrăinat simpatiile misionarilor, el și, după el, discipolii săi, printre care poetul Tagore, nu au încetat să propovăduiască idealul unei mișcări menite să-i regroupeze pe toți cei ce credeau în dumnezeu, dincolo de divizările istorice ale credinței.

Cîteva decenii mai tîrziu, în 1875, Swāmī Dayānanda Sarasvatī (1824-1883) înființa la Bombay mișcarea *Āryasamāj*, pentru a promova cultura indiană conform inspirației sale originale, sustrăgînd-o influențelor creștine și musulmane. Tentativa lui de a reînvia valorile trecutului era pe cît de înverșunată, pe atît de contradictorie: ea nega autenticitatea pînă și a hinduismului puranic, proclamînd o întoarcere la *Vede*, pe care le interpreta însă în cheie cu totul modernă, după un monoteism abstract destul de îndepărtat de vechea viziune. Chiar și după moartea maestrului, mișcarea s-a extins, înființînd școli, spitale și orfelinate. Idealurile sale naționaliste și democratice, precum și angajamentul social aveau să inspire multe mișcări politice indiene pentru independență.

Dacă Dayānanda Sarasvatī respingea tradițiile mistice vișnuite și șivaite, alți maeștri faimoși s-au orientat în schimb tocmai către idealurile devoționalismului și ale misticii, pentru a pune bazele unei experiențe religioase unificatoare, deschisă tuturor religiilor. Este cazul lui Rāmkr̥ṣṇa (1836-1886) și al discipolului său Vivekānanda (1863-1902), sau al lui Śrī Aurobindo Ghose (1872-1950) care, după o perioadă de implicare politică pentru independență, s-a retras la Pondichéry, unde a înființat un centru spiritual de

meditație *yoga*, care îmbina experiențe mistice din diferite tradiții religioase. Îi însuflețea visul de a trasa o viziune atotcuprinzătoare a istoriei, a evoluției cunoașterii omenești, de a dezvălui secreta înaintare universală a spiritului către divin.

Bhaktivedanta (1896-1977) a fondat mișcarea *Hare Krishna* pentru a retrăi, cu o nouă fervoare, tradiția extatică de abandonare în iubirea de dumnezeu. Derivația americană a acestei școli, *International Association for Krishna Consciousness*, fondată în 1966 la New York, a fost poate una dintre primele secte religioase orientale în Occident: transformată destul de curînd într-o mișcare de introversiune, de evadare utopică din social, provocările sale alternative au fost semnul cel mai plin de culoare al unei crize culturale mult mai profunde (cf. cap. XXIII).

Aceste pagini de reflecții asupra spiritualității hinduiste se încheie cu evocarea figurii lui Mohandas Gāndhī (1869-1948), *Mahātmā* („sufletul cel mare”), glasul non-violenței, al solidarității și al toleranței religioase bazate pe căutarea adevărului, maestru al angajării etice care caută să se traducă în acțiune politică, călăuză spirituală care a condus India spre libertate.

Bibliografie

- BHARATI A., 1977, *La tradizione tantrica*, Roma.
- BIARDEAU M., 1985, *L'induismo Antropologia di una civiltà*, Milano.
- BIARDEAU M.-MALAMOUD C., 1976, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris.
- BOCCALI G. (ed.), 1982, *Jayadeva. Gītāgovinda*, Milano.
- BOUEZ S. (ed.), 1992, *Ascèse et renoncement en Inde*, Paris.
- BROCKINGTON J.L., 1981, *The Sacred Thread. Hinduism in Its Continuity and Diversity*, New York.
- BROOKS D.R. (ed.), 1990, *The Secret of the Three Cities. An Introduction to Hindu Śākta Tantrism*, Chicago-London.
- CONIO C., 1974, *Mito e filosofia nella tradizione indiana*, Milano.
- DELLA CASA C. (ed.), 1976, *Le Upaniṣad*, Torino.
- DHAVAMONY M., 1971, *Love of God according to Śaiva Siddhānta. A Study in the Mysticism and Theology of Śaivism*, Oxford.
- DIMMITT C.-BUI TENEN J.A.B. van (ed.), 1978, *Classical Hindu Mythology. A Reader in the Sanskrit Purāṇas*, Philadelphia.
- DONATONI R. (ed.), 1995, *Vidyāraṇya. La Liberazione in vita. Jivanmuktiviveka*, Milano.
- DONIGER O'FLAHERTY W. (ed.), 1980, *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley-Los Angeles.
- DONIGER O'FLAHERTY W., 1981, *Śiva. The Erotic Ascetic*, London.
- DUMONT L., 1991, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano.

- ELIADE M., 1973, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris [trad. rom., Humanitas, 1997].
- FILIPPANI RONCONI P. (ed.), 1968, *Upaniṣad antiche e medie*, Torino.
- FILIPPANI RONCONI P., 1994, *L'induismo*, Roma.
- FOSSATI S. (ed.), 1994, *Isegnamenti sullo Yoga. Gheraṇḍa-saṃhitā*, Torino.
- GNOLI R. (ed.), 1962, *Testi dello Śivaismo*, Torino.
- GNOLI R. (ed.), 1972, *Abhinavagupta. Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka)*, Torino.
- GNOLI R. (ed.), 1979, *Abhinavagupta. Essenza dei Tantra*, 2 vol., Torino.
- GONDA J., 1981, *Le religioni dell'India*, 2 vol., Milano.
- GUPTA S.–HOENS D.J.–GOUDRIAAN T., 1979, *Hindu Tantrism*, Leiden.
- KEITH A.B., 1971, *The Religion and Philosophi of the Veda and Upaniṣads*, Westport.
- KOPF D., 1978, *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, Princeton.
- LEVI S., 1966, *La doctrine du sacrifice dans le Brāhmaṇas*, Paris.
- MALAMOUD C., 1994, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Milano.
- MARTIN-DUBOST P., 1989, *Śaṅkara e il Vedānta*, Roma.
- MILANETTI G. (ed.), 1995, *Padmāvat. Il poema della donna di loto*, Venezia.
- O'FLAHERTY W.D. (ed.), 1975, *Hindu Myths. A Sourcebook*, Harmondsworth.
- ORLANDI C.–SANI S. (ed.), 1992, *Atharvaveda. Inni magici*, Torino.
- PANATTONI E. (ed.), 1993, *Inni degli Ālvar. Testi tamil di devozione viṣṇuita*, Torino.
- PAPESO V. (ed.), 1929–1931, *Veda. Inni del Rig-Veda*, Bologna.
- PENSA C. (ed.), 1978, *Patañjali. Gli aforismi sullo Yoga*, Torino.
- PENSA C. (ed.), 1978, *Īśvarakṛṣṇa. Le strofe del Sāṃkhya*, Torino.
- PIANO S. (ed.), 1994, *Bhagavadgītā. Il Canto del Glorioso Signore*, Cinisello Balsamo.
- PIANO S., 1996, *Lo hinduismo. La prassi religiosa*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle Religioni, IV: Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 133–194.
- PIANO S., 1996, *Śaṅkātanadharmā. Un incontro con l'induismo*, Cinisello Balsamo.
- PIANTELLI M., 1974, *Śaṅkara e la rinascita del Brāhmaṇesimo*, Fossano.
- PIANTELLI M. (ed.), 1980, *Īśvaragītā o „Poema del Signore“*, Parma.
- PIANTELLI M., 1996, *La religione vedica. Lo hinduismo. Testi e dottrine*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle Religioni, IV: Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 17–48, 49–131.
- PRASAD MISHRA L. (ed.), 1979, *Mistici indiani medievali*, Torino.
- RADHAKRISHNAN S., 1974, *La filosofia indiana. Dal Veda al Buddhismo*, Torino.
- STUTLEY M. E. J., 1980, *Dizionario dell'Induismo*, Roma.
- ZAEHNER R.C., 1972, *L'induismo*, Bologna.
- ZVELEBIL K.V., 1979, *I Māeṣtri di Poteri. I Siddha dell'India*, Roma.

Buddhismul

1. Introducere

Buddhismul își are originea în India în secolul al VI-lea î.C., o epocă de schimbări economice și sociale semnificative și de intensă meditație religioasă. Fermenții de gândire rațională și speculativă, pierderea interesului față de vechiul adevăr revelat în textele sacre, preocupările pragmatice s-au tradus într-o mișcare – *śramaṇa* – de „disidență“ religioasă și filozofică. Buddhismul respingea și el sacrificiile și logica sacră implicată de acestea, el nega existența unui zeu personal sau a unui principiu absolut și respingea tradiția sacră a revelației cuprinsă în *Vede*. Ordinul monastic format în jurul lui Buddha, indiferent față de împărțirea pe caste, repunea în discuție raportul între specialistul sacrului și laic, propunând o concepție diferită a experienței religioase. Chiar și opțiunea de a predica în limbajul cotidian al ascultătorilor contribuia la alterarea întregului sistem al puterii religioase tradiționale. Ceea ce era inițial un curent minoritar și deviant a reușit să traducă în profunzime noul discurs cultural astfel încât, în decurs de numai câteva secole, a ajuns tradiția spirituală dominantă în India.

În cursul celor 2500 de ani în care buddhismul s-a răspândit în toate culturile din Asia și chiar și în Occident, contururile vechii doctrine s-au modificat, firește. A fost lung drumul care a dus de la căutarea solitară a perfecțiunii *arhat*-ului la avântul universalist al *bodhisattva*, iluminat de idealurile cunoașterii și ale compasiunii, și pînă la neliniștitoarele adevăruri inițiatice ale ezoterismului tantric și la sofisticata, ironica știință a paradoxurilor *zen*. Dar noile forme – deseori caracterizate prin tendințe soteriologice și devoționale – și diversele practici de cult, influențate de alte religii, nu au atacat niciodată, în nici una dintre școli, locul central al figurii paradigmatică a fondatorului și acea viziune primordială a mîntuirii – conștiința durerei existenței, detașarea de iluzii și iluminarea – pe care o propovăduise.

2. Viața lui Buddha

Numele său de familie era Siddhārtha, prenumele – Gautama. Datele istorice despre el sînt destul de sărace. Cei mai mulți dintre cercetătorii con-