

FILOSOFIE UNIVERSALĂ

INTRODUCERE ÎN FILOSOFIA ŚIVAISMULUI KASHMIRIAN. CONCEPTE ȘI IDEI FUNDAMENTALE

SORIN PETREA

Introduction to Kashmir Śaivism Philosophy. Fundamental Notions and Ideas. This article is a part of the introduction of my Ph.D. thesis entitled “The Spiritual Heart (the Self) in the Kashmir Śaivism Philosophy”. It presents and analyses the most important concepts of this philosophy, Prakaśa – Vimarśa (Light – Consciousness) and the relation between these fundamental spiritual realities and the individual consciousness in its inner evolution. Considering that only the Vedas and Vedanta are partially known in the Romanian philosophic milieu, the purpose of this text is to introduce and analyze the basic notions of the Śaiva philosophy, which are difficult to grasp, to the Romanian readership.

Keywords: Prakaśa; vimarśa; satkaryavada; abhasa-vada.

Filosofia Advaita Śaiva își are sursele în cele 64 texte (agamas) Śaiva, puțin cunoscute în Sudul Indiei. Fiind una din școlile târzii, ea a fost capabilă, pe de o parte, datorită înaltului nivel de cunoaștere al curenților de gândire care i-au precedat și, pe de altă parte, datorită nivelului ultim de realizare spirituală al măștrilor săi, să îmbunătățească viziunile vechilor școli teiste și să îndeparteze obstacolele logice și psihologice pe care acestea le cuprindeau.

În cele ce urmează, vom căuta succint să încadrăm Śivaismul în relație cu hinduismul ortodox și cu practicile religioase acceptate, pentru ca, ulterior, să pătrundem în viziunile filosofice circumscrise câtorva dintre conceptele sale fundamentale.

1. RAPORTUL FAȚĂ DE RELIGIA OFICIALĂ

Autoritatea Vedelor și, de asemenea, respectarea normelor socio-religioase sunt luate în considerare. În cazul practicantului căsătorit, i se recomandă urmarea neabătută a ritului vedic, însă este sfătuit să îl realizeze formal. Principiile etice dogmatice, fie ele ale Brahmanismului ori Tantrismului, sunt mediu acceptate, nefiind privite ca absolut esențiale ori ca lipsite de rezultate. Omul își găsește refugiul în scripturile divine și autoritatea măștrilor spirituali (guru), însă preeminență dobândește experiența interioară a Sinelui. Deși filosofia nondualistă Śaiva se

întâlnește în multe puncte cu Śaivismul sudic (Siddhanta) și de asemenea cu Vedanta, sistemele proprii de practică sunt considerate superioare, cel mai înalt loc avându-l Trika și Krama.

2. RELAȚIA CU PRACTICILE GENERAL ACCEPTATE

Prea multă disciplină referitoare la mâncare, puritatea rituală etc. este considerată neesențială. Din cauza probabilității apariției unor reacții adverse ori aducătoare de suferință, reprimarea forțată a minții ori a simțurilor nu e recomandată. Penitențele austere sunt înlocuite cu devoțiunea însoțită de practici spontane, dar precise, de Śaiva yoga. Se consideră că simțurile, odată ce ființa a gustat beatitudinea Sinelui, dezvoltă o spontană indiferență față de obiectele lor. Folosirea sexualității și a Pancamakara¹ nu este prohibită, dar nici recomandată în mod expres. Uneori, acestea pot servi la testarea puterii de autocotrol și a stabilității mentale a adeptului ori pot servi la experimentarea anumitor realități subtile.

3. NATURA REALITĂȚII: PRAKAŚA-VIMARŚA

Realitatea ultimă, Paramaśiva (supremul Śiva), Anuttara (de nedepășit), este eternă, neschimbătoarea, infinită Lumină (Prakaśa) conștientă în mod perfect (vimarśa) de sine însăși. „El strălucind, face să strălucească totul. Doar prin lumina Sa toate lucrurile apar”, afirma Katha-Upaniśad². Prakaśa este în special un concept menit să stabilească un fundament al totului, deoarece, în lipsa prizei de conștiință auto-referențială (vimarśa), aceasta ar fi imposibil de aprehendat. Într-o comparație imperfectă, deoarece, din punct de vedere al Śivaismului non-dualist, absolut totul este la modul ultim conștient de sine însuși, într-un fel nebănuit pentru creatura limitată (pașu), soarele, focul ori cristalul de stâncă sunt toate luminoase, precum Prakaśa. Diferența dintre ele este dată de faptul că cea din urmă este conștientă de sine (vimarśa). Această capacitate autoreferențială este prin excelență atributul Supremului, dar și ceea ce conferă demnitate statutului de ființă conștientă, precum afirmă, spre exemplu, maestrul Utpaladeva:

Free and spontaneous self-apprehension (vimarśa) is the very nature of the light of consciousness. For otherwise, although reflections of external objects might fall upon it, it would be no better than an insentient crystal. Because the Self is different from the insentient : therefore it is spoken of as pure consciousness (caitanya), the implied sense of which is conscious activity or freedom with respect to conscious activities. Self-apprehending consciousness is the very self of consciousness. It is the supreme word

¹ Cele cinci M-uri ale practicii tantrice de „mâna stângă”: grâul (mudra), peștele (matsya), carnea (mamsa), vinul (madhya), femeia (maithuna).

² Vezi *Kathaka-Upaniśad* 5, 13–15.

(*pari vak*) which always manifests itself by itself. It is freedom (*svatantriya*). It is supreme power of the highest self. This consciousness is vibratory light (*sphuratta*). It is absolute reality (*mahasatta*) which is beyond spatial and temporal distinctions. This consciousness being the universal essence is called the Heart of the Lord³.

[Cuprinderea liberă și spontană de sine (*vimarśa*) este natura însăși a luminii conștiinței. Căci altfel, deși reflexii ale obiectelor externe ar putea cădea asupra sa, ea nu ar fi mai mult decât un cristal fără simțire. Pentru că Sinele e diferit de ceea ce este nesimțitor: de aceea i se mai spune conștiință pură (*caitanya*), al cărei sens implicat este de activitate conștientă sau de libertate în raport cu activitățile conștiente. Conștiința de-sine-cuprinzătoare [care se cuprinde pe sine] este chiar esența intimă a conștiinței. Este cuvântul suprem (*pari vak*) care se manifestă întotdeauna în sine prin sine. Este libertatea deplină (*svatantriya*). Este puterea supremă a celui mai înalt Sine. Conștiința este lumină vibratorie (*sphuratta*). Este realitate absolută (*mahasatta*) care există dincolo de distincții spațiale și temporale. Această conștientă, fiind esența universală, e numită Inima lui Dumnezeu.]

În poate cea mai bună descriere a naturii Divinului din paginile de deschidere a *Para-praveśikha*, Kṣemaraja afirmă:

(Introductory verses:)

Adoration to that brilliantly throbbing consciousness, the Heart of the Lord,
which takes the form of the highest śakti and all other śakti-s,
the essence of the Universe and yet transcending it.

(Commentary on these verses:)

Here indeed the Supreme Lord has as his nature the supreme light, and the intrinsic nature of that light is a free and spontaneous self-apprehension. This self-apprehension is the original and natural Egoity which manifests, illuminates, and destroys the Universe and, in this way, shines forth.

If the supreme light were devoid of this free and spontaneous self-referential capacity, it would be powerless and inert. That self-referential capacity is given many names in the *agama-s*: spirit (*cit*), consciousness (*caitanya*), the ever-arising supreme word (*svarasodita pari vak*), freedom (*svatantriya*), the Supreme Self (*paramatman*), the preeminent (*mukhya*), sovereignty (*aiśvarya*), agency (*kartrtva*), flashing vibratory throb (*sphuratta*), essence (*sara*), Heart (*hrdaya*), subtle vibration (*spanda*) - and because of this, its real nature is that of the original natural egoity.

The Supreme Lord, who is self-illuminating appears, shines along with his Supreme Śakti as the nature of the world beginning with the principle of Śiva and ending with the principle of the earth⁴.

[(Versuri introductive):

„Adorație către conștiința pulsând puternic și strălucitor, Inima lui Dumnezeu,
Care ia forma celei mai înalte śakti și a tuturor celorlalte śakti-uri,
Esența Universului și totuși transcenzându-l.

³ Utpaladeva, I.P.K., citat de Paul Eduardo Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Shiva*, p. 91.

⁴ Kṣemaraja, *The Para-praveśikha*, ed. Mukunda Rama, K.S.T.S. no. 15, Śrinagar: Research Departement, Jammu and Kashmir State, 1918, pp. 1–3, citat de Paul Eduardo Muller-Ortega în *The Triadic Heart of Śiva*, p. 85.

(Comentariu la aceste versuri:)

Aici într-adevăr Dumnezeu suprem are ca natură a sa lumina supremă și natura intrinsecă a acestei lumini este o liberă și spontană cuprindere-de-sine. Această atotcuprindere este Subiectivitatea originară și naturală care se manifestă, iluminează și distruge Universul și, în acest fel, strălucește [se afirmă] cu putere.

Dacă lumina supremă ar fi lipsită de această capacitate auto-referențială liberă și spontană, ar fi lipsită de putere și inertă. Acestei capacități auto-referențiale i-au fost date multe nume în scrierile agamas: spirit (cit), conștiință (caitanya), cuvântul suprem ce ră sare etern (svarasodita para vak), libertate (svatantrya), Sinele Suprem (paramatman), preeminență (mukhya), suveranitate (aiśvarya), acțiune (kartrtva), pulsație vibratorie fulgerătoare (sphuratta), esență (sara), Inimă (hrdaya), vibrație subtilă (spanda) – și, din cauza asta, natura ei reală este cea a evidentei subiectivității originare.

Dumnezeul Suprem, care este auto-iluminant apare, strălucește împreună cu a sa supremă Śakti ca natură a lumii începând cu principiul lui Śiva și terminând cu principiul pământului].

Prakaśa-Vimarśa ne apare, în mod evident, ca reluarea, în cadrul unei filosofii mai elevate, a cuplului Śiva-Śakti din Tantra. Śiva (principiul masculin) fără Śakti (principiul feminin) ar fi lipsit de putere creatoare și de stăpânire universală (aiśvarya), un „cadavru” (śava), iar Śakti, fără centralitatea principiului luminos Śiva, ar fi doar o energie haotică. Vimarśa, imediata și non-relațională trezire a Eului Suprem, este considerată sursa activității cosmice, creatoarea, menținătoarea și distrugătoarea universului, responsabilă atât de voalarea cunoașterii de sine (vilaya) a ființelor limitate și, prin urmare, cauza ignoranței, cât și de revelarea, la momentul potrivit, a naturii ultime a acestora prin grația eliberatoare (Anugraha Śakti). Tantra și, evident, Śivaismul, care nu e altceva decât o dezvoltare mai matură și mai coerentă filosofic a acesteia, insistă asupra inseparabilității dintre Śiva și Śakti; maeștri tantrici celebri, precum Śrī Ramakriśna, avertizează împotriva viziunilor diferențiatore ale hinduismului de masă asupra cultelor divinităților⁵. Prakaśa și Vimarśa sunt una, precum focul și puterea lui de a arde, ori precum diamantul și strălucirea sa. Astfel, ne apare ca fiind perfect coerentă descrierea Prakaśa atât ca *viśvottirna*, transcendent oricăror manifestări finite, cât și ca *viśvatmaka*, imanent universului. Abhinavagupta, comentând asupra mantrei Inimii, *parabija*, confirmă inseparabilitatea condiției Supremului – prin care acesta transcende propria creație (A-kula – dincolo de „familia (Kula) energiilor divine”) – de energia Sa (Kula) prin intermediul căreia apare manifestarea. Din punctul de vedere inexorabil dualist al ființei limitate și al realității lumii exterioare numite „impure” în Śivaism, dacă Prakaśa este „Eu”, Vimarśa este „Aceasta”. Dar așa numita „Aceasta” nu este decât Sinele, experimentându-se. „Precum marele arbore banyan rezidă în toată potențialitatea sa în sămânță, la fel și întregul univers, cuprinzând toate ființele mobile și imobile rezidă în formă potențială în inima Supremului”⁶. Sursă a tuturor conținuturilor viitoare, această Inimă nu este alta decât Vimarśa ori Śakti:

⁵ *Învățăturile marelui yoghin Ramakriśna*, c.7, A.2, ed. Kamala, Brașov, 2003.

⁶ *Paratrisīkha tantra*, sutra 24,

Because of this, the emission, which is situated in the center, is in immediate contact with the states of the vowel (AU) and the Being (S), which are placed at both of its extremes, and it comes to appropriate the blessed Supreme Goddess, whose nature is the Ultimate, and which abides in nondifferentiation with the Supreme Bhairava, the Great Lord, which power transcends all and at the same time is composed of all principles, and is joined with all the masses of existing things which thus form its limbs⁷.

[Din această cauză, emisia, care e situată în centru, este în contact imediat cu stările vocalei (AU)[– Energia] și Ființa (S), care sunt plasate la ambele extreme, și aceasta conduce la a-și apropia binecuvântata Zeiță Supremă, a cărei natură este cea Ultimă, și care își are reședința în nediferențiere împreună cu supremul Bhairava, Marele Dumnezeu, a cărui putere transcende totul și în același timp e compus din toate principiile și este conectat la toate multitudinile de lucruri existente care astfel îi formează părțile componente].

Și de asemenea:

The self-referential capacity of consciousness is united with all things. From within its very self, this capacity of consciousness differentiates from the other, and from the other it actualizes itself again. It then unifies both of them, the self and the other, and having unified them, it submerges them both back into itself⁸.

[Capacitatea auto-referențială a conștiinței este unită cu toate lucrurile. Din interiorul propriului sine, această capacitate a conștiinței se diferențiază de celălalt și se actualizează din celălalt din nou. Apoi le unifică pe ambele, sinele și alterul, și unificându-le, le scufundă pe ambele înapoi în sine].

Prakaśa sau *cit*, Lumina Infinită Nediferențiată, „strălucind pe vecie, formează esența tuturor lucrurilor”⁹. Dar Sinele nu este doar Lumina Nediferențiată, el este de asemenea Ultimul, Subiectul care nu poate fi cunoscut decât prin identificare (*samyama*) ori recunoaștere (*pratyabhijna*), deoarece El nu devine niciodată obiect al vreunei prize de conștiință, în imposibilitatea unui *regressum ad infinitum*. „Toate ființele sunt acoperite de rușine atunci când se văd reduse la stadiul de obiect cunoscut de către Dumnezeu. Atunci cum s-ar putea coborî însuși Dumnezeu la acest nivel?”¹⁰, afirma Abhinavagupta. Dacă Sinele ar putea fi cuprins prin orice fel de cunoaștere (*pramana*), ar deveni obiect; prins în relația cauză–efect (*karma*), ar pierde autonomia absolută a Celui care Este. Prin urmare, Conștiința ce luminează prin Ea Însăși (*svaPrakaśa*) fundamentează obiectivitatea, constituind unicul criteriu al realității : „Dacă Sinele sau Conștiința nu ar răspândi claritatea Sa, lumea întregă nu ar fi decât o masă de tenebre și nici măcar atât”¹¹.

Cineva ar putea pe bună dreptate să comenteze: „Dacă există o unică Lumină conștientă de sine, cum se explică multiplicitatea eurilor individuale și a obiectelor?”. Tradiția Advaita Śaiva afirmă, pe lângă existența acțiunilor cosmice de creație

⁷ Abhinavagupta, P.T.Iv., comentariu la sutrele 29–32, p. 22.

⁸ Abhinavagupta, I.P.v., 1: 205.

⁹ I.P.V., 2.

¹⁰ I.P.V., 2, 3.16, v. 2, 1.14.

¹¹ I.P.V., 1.1.5, 1.1.

(srsti), menținere (sthiti) și disoluție (samhara), și existența celor de ocultare a Sinelui (tirodhana) și de revelare a Lui (anugraha). Prin diminuarea intensității prizei de conștiință (vimarśa) asupra Lui însuși, Divinul își asumă limitarea și individualitatea ca expresie a libertății sale suverane și absolute (svatantriya) de a se manifesta în toate formele universului, de la Sadaśiva ori Išvara (suveranul universal) până la materia în aparență inanimată. „Conștiința de Sine este pură – precizează Abhinavagupta – dacă Ea se odihnește în Conștiința Absolută ce este identică universului, sau dacă Ea își ia ca bază Sinele imaculat în care universul întreg se reflectă. Conștiința egoului este impură atunci când ea are ca fundament corpul sau obiectele simțurilor”¹². Acest joc al reflectărilor mai mult sau mai puțin coerente ori complete asupra Luminii primordiale structurează domeniile fundamentale ce conferă numele de Trika (trinitate) sistemului cel mai elevat al filosofiei Advaita Śaiva: cel nediferențiat (para), cel diferențiat și în același timp nediferențiat (parapara) și cel complet diferențiat (apara). În primul caz, Vimarśa ori Śakti este totală, plenar eficientă conștientizare de Sine a Divinului, în completitudinea Voinței (icca śakti), Cunoașterii (jnana śakti) și Acțiunii Sale realizatoare (kriya śakti). Voința irezistibilă (icca) este dominantă – Subiectul și Obiectul sunt Una și Aceeași Lumină Conștientă (Prakaśa-Vimarśa). În domeniul intermediar, realitatea începe să fie supusă reflectării; cunoașterea (jnana) treptat diferențioare și limitatoare predomină – scindarea între Subiect și Obiect survine în planul cunoașterii. Domeniul exterior al acțiunii (kriya), lumea de zi cu zi a completei diferențieri subiect – obiect, este zona în care, în aparență, subiectul e conștiința limitată (anu sau puruṣa) scufundată în iluzia multiplicității și condiționată, de asemenea în aparență, de legea cauzalității înlănțuitoare („impuritatea karmică” – karma mala). În realitate, afirmă śivaiții, Lumina stabilă în non-dualitatea și transcendența Sa rămâne mereu Aceeași în toate stările de conștiință și la toate nivelele realității, indiferent de gradul de ocultare ori revelare a Acesteia. Identitatea ultimă rămâne neschimbată, chiar supusă iluziei cosmice (maya), prin urmare manifestarea nu e ruptă de Creator și nu constituie o realitate ontologică separată. La modul esențial, fenomenele în aparență separate, deși au un fundament real, sunt totuși ireale și tranzitorii, constituind înflorirea potențialităților existente deja în Śiva, în jocul libertății și supraabundenței energiei sale conștiente, Śakti. Cu toate acestea, realitatea aparențelor nu este negată de tradiție, acestea fiind considerate ca fenomene ce survin în cadrul Supremei Realități. La acest nivel, Lumina este animată de vibrația sa suprem subtilă, Vimarśa ori Spanda, ca prim impuls al desfășurărilor ulterioare. Și, deși lumile universului (bhuvanas) și aparențele rămân mereu cuprinse și pătrunse în și de Śiva ca substrat ultim, acestea își manifestă existența și jocul lor în sfere care devin, evident în aparență, din ce în ce mai lipsite de Acesta, până în planul fizic, unde ocultarea Divinului este aproape totală. Chiar și în acest caz, conștiința non-duală le fundamentează neîncetat, oferindu-le sensul ultim și finalitatea, după cum arată Abhinavagupta:

¹² I.P.V,1,6.

The light is one, and it cannot be divided, and for this reason there is no possible division capable of sundering the non-duality, the Lord, beautiful with light and bliss. But (someone might object) space, time, forms, knowledge, qualities, attributes, distance, and so on are usually considered to be diversifying elements. Not so (we reply), because that which so appears is nothing but the light. If the light were not such, then non-duality would be useless.

Difference then is only a word devoid of reality. But even if we admit a portion of reality to differences, then according to what we have said, it will have its basis only in non-duality. This is a pot, this is a cloth, the two are different one from the other. The two are different from other cognizing subjects, the two are different even from me. All these notions are nothing but one light, which by its own intrinsic nature displays itself in this way¹³.

[Lumina e una, și nu poate fi divizată, și din această cauză nu există diviziune posibilă care să separe non-dualitatea, Divinul, prea plin de lumină și beatitudine. Dar (ar putea obiecta cineva) spațiul, timpul, formele, cunoașterea, calitățile, atributele, distanța ș.a.m.d. sunt considerate de obicei ca elemente diferențiatore. Nu e așa (replicăm noi), pentru că ceea ce apare astfel nu e nimic altceva decât lumină. Dacă lumina nu ar fi astfel, atunci non-dualitatea ar fi inutilă.

Diferența e atunci un cuvânt lipsit de realitate. Dar chiar dacă admitem o parte de realitate diferențelor, atunci, după cum am spus, ea își va avea baza numai în non-dualitate. Acesta e un vas, aceasta e o haină, cele două sunt diferite între ele. Cele două sunt diferite de alți subiecți cunoscători, cele două sunt diferite chiar și de mine. Toate aceste noțiuni nu sunt nimic altceva decât lumină, care prin natura ei intrinsecă se desfășoară pe sine în acest fel].

Lumina primordială este desemnată în filosofia Advaita Śaiva prin intermediul unei mari varietăți de termeni, citați de Muller-Ortega¹⁴ precum: abhasa, sphuratta, ullasa, bodha, pratibha. Acesta era de părere că:

The variety of words for light employed by the Śaiva tradition may be thought to derive from the continuous attempt to describe the essentially indescribable contents of yogic experience which include great varieties of powerful and subtle phenomena of light.¹⁵

[Varietatea cuvintelor pentru lumină folosite în tradiția Śaiva ar putea să derive din încercarea continuă de a descrie conținuturile esențialmente indescriptibile ale experienței yoghine care include o mare varietate de fenomene luminoase puternice și subtile].

Deși nu exclud opinia sa, consider că terminologia folosită în Advaita Śaiva este adecvată unei explicitări filosofice a diverselor fațete, diferențiate datorită prizelor de conștiință specifice (vimarśa) ale Luminii Sinelui, mai degrabă decât pentru descrierea unor experiențe spirituale accesibile, în cel mai fericit caz, doar câtorva yoghini de excepție de-a lungul întregii istorii a misticiei indiene. Abhasa trimite la realitatea discontinuă a universului, fiind un concept apropiat cuantei din

¹³ Abhinavagupta, *Malini-vijaya-vartika* (M.V.v.), ed. by Madhusudan Kaul, K.S.T.S, no. 31 (Srinagar: Research Department, Jammu and Kashmir State, 1921), 1.620b-630, 57–58.

¹⁴ Paul Eduardo Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Shiva*, 4,96.

¹⁵ *Ibidem*, 4,96.

fizica modernă. Sphuratta (sphurana) descrie aspectul spontan și efervescent în direcția creației al Conștiinței Absolute, iar ullasa trimite la jocul preafecit al Luminii (Śiva) și Energiei (Śakti) în cadrul manifestării. Bodha desemnează priza de Conștiință unificată a lui Śiva asupra universului; doar pratibha este lumina intuiției supramentale și fulgerătoare, care îl unifică pe yoghin cu Absolutul, în parcursul „căii energiei divinizante” (Śaktopaya). În fond, ceea ce diferențiază acești termeni nu e altceva decât specificitatea și gradul de conștientizare diferit al aceleiași axiomatiche Lumini primordiale ce îmbracă toate rolurile universale de subiect, cunoaștere și obiect. Vimarśa, capacitatea auto-referențială a Absolutului, prin care El este viu, conștient și atotputernic, este prin urmare „plastică”, capabilă de a vivifica atât Supremul, cât și întreaga desfășurare a categoriilor cosmice (tattvas) până la cea a pământului (prithivi tattva) în modul și măsura potrivite fiecăreia.

Muller-Ortega deschide¹⁶, citându-i pe Kupetz și Alper, o interesantă discuție asupra coerenței sistemului filosofic al lui Abhinavagupta bazat pe doctrina satkariyavada ce afirmă pre existența efectului, adică manifestarea, în însăși cauza sa, Śiva. Kupetz consideră că Abhinavagupta predă o variantă a satkariyavada, anume vivartavada, în care efectele nu transformă cauza, fiind aparente în cadrul acesteia¹⁷. Alper identifică ceea ce el consideră a fi ambiguitățile unei „highly qualified parinamavada” în sistemul maestrului indian:

[Abhinavagupta] wants to hold (with parinamavada) that the evolution of the cosmos is a real transformation taking place wholly within a single reality. At the same time he wants to hold (with parinamavada, but without illusionism) that this real process of transformation represents a progressive decline in levels of reality from the, as it were, most real to the least real. Abhasavada is his attempt to devise a causal theory which will allow him to achieve this reconciliation. It seems to me that it is formulated not only in terms of the scholastic distinctions I have been discussing but also with an eye to Abhinava's particular understanding of liberation as jivanmukti and to the meditative and tantric practices believed to lead to it¹⁸.

[[Abhinavagupta] vrea să susțină (prin *parinamavada*) că evoluția cosmosului e o reală transformare având loc în întregime în interiorul unei singure realități. În același timp el vrea să susțină (prin *parinamavada*, dar fără iluzionism) că acest proces real de transformare reprezintă un declin progresiv în nivele de realitate de la, cum ar veni, cel mai real la cel mai puțin real. *Abhasavada* este încercarea lui de a produce o teorie cauzală care îi va îngădui să realizeze această reconciliere. Mi se pare că e formulată nu numai în termenii distincțiilor scolastice pe care le-am discutat, dar și cu referire la înțelegerea particulară a lui Abhinavagupta a libertății în calitatea sa de *jivanmukti* [eliberat spiritual] și a practicilor meditative și tantrice considerate a conduce la ea].

Muller-Ortega continuă într-o manieră care, deși parțial adevărată, îi folosește pentru a eluda fondul filosofic al problemei:

¹⁶ *Ibidem*, 4,97.

¹⁷ Kupetz, *The Non-Dualistic philosophy of Kashmir Shaivism*. 109–114, citat de Paul Eduardo Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Shiva* 4,97.

¹⁸ Alper, *Shiva*, 377, citat de Paul Eduardo Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Shiva*, 4,97.

It is precisely this meditative and tantric environment in which we are here immersed. The most important goal in the tantric portions of Abhinavagupta's texts is that of facilitating the acquisition of enlightenment. This goal is often served by a persistent flexibility that consistently seems to spill over the more rigid boundaries imposed by the categories of scholastic philosophical argumentation¹⁹.

[Este vorba tocmai de această ambianță meditativă și tantrică în care suntem imersați. Cel mai important scop în părțile tantrice ale textelor lui Abhinavagupta este de a facilita obținerea iluminării. Acest scop este adesea servit de o persistentă flexibilitate care pare să se reverse în mod consecvent peste limitele mai rigide impuse de categoriile argumentației filosofice scolastice].

Și adoptă soluția facilă a lui Alper:

Does Abhinava have a system in the strict sense? I think so, though I am not certain. He does seem to have a coherent but unstated goal: to encompass – without reconciling – contradictions, that is, to attempt to be faithful to the confusion of experience, to be consistent to inconsistency²⁰.

[Are oare Abhinavagupta un sistem în sens strict? Cred că da, deși nu sunt sigur. El pare să aibă un țel coerent, deși nenumit: să cuprindă – fără să le reconcilieze – contradicții, adică să încerce să fie credincios față de confuzia experienței, să fie consecvent cu inconsecvența].

Deși foarte confortabilă pentru cercetătorul occidental al secolului 20, deoarece ține de trendul relativismului certitudinilor, care a fost marca acestui secol, concluzia lui Alper mi se pare profund eronată. Nu există nicio îndoială că Abhinavagupta urmărea mai mult decât o construcție scolastică în parcursul său filosofic: scopul declarat era elevarea gradului de înțelegere (expresie a vimarśa sakti) al discipolilor săi în vederea trezirii lor spirituale, precum în versurile introductive la Paratrisikha Vivarana: „Nijasisyavibodhaya prabuddha smaranaya ca/ Mayabhinavaguptena sramo'yam kriyate manak”²¹, insuficient traduse astfel:

For the clear understanding of my pupils and for refreshing the memory of those who are already proficient in this sastra (this philosophical discipline) I, Abhinavagupta, am making a little exertion (in writing this commentary)²².

[Pentru înțelegerea clară a elevilor mei și ca să înprospătez memoria celor care sunt deja experți în această sastra (disciplină filosofică), eu, Abhinavagupta, fac un mic efort (în scrierea acestui comentariu)].

„Bodha” semnifică, după cum am amintit anterior, priza de conștiință iluminată asupra Conștiinței Universale, „vi” nu face decât să amplifice sensul; prin urmare, „sisyavibodhaya” înseamnă „pentru iluminarea supremă a discipolilor”. De asemenea,

¹⁹ Paul Eduardo Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Shiva*, 4,98.

²⁰ *Ibidem*, 383.

²¹ P.T.V. v.5.

²² P.T.V, 5.

„prabuddhasmaranaya” ar fi corect tradus prin „reamintirea [evident a supra-iluminării – vi-bodha] pentru pra-budhași – cei mai mult decât iluminați”. Prin urmare, considerăm cu totul improbabil ca Abhinavagupta, maestru ce învață asemenea discipoli, să fi suferit de vreo confuzie în experiența Realității și să fi căutat o soluție facilă pentru satisfacția domnilor Muller-Ortega și Alper.

Soluția ne apare ca evidentă dacă luăm în considerare perioada la care Abhinavagupta și-a dat opera, începutul secolului 10, la două secole după edificarea concepțiilor tantrice și după ce o pleiadă de maeștri au structurat ceea ce profesorul Sanderson numea „șivaismul post-scriptural”²³. Prin urmare, o lucrare precum Śiva Sutras-urile lui Vasugupta, text de secol 8, era fără îndoială clasică și de referință pentru oricare șivait serios. Śiva Sutras afirmă că, deși la modul ultim, Realitatea este Caitanya („Caitanyam atma: Conștiința Divină Supremă este Sinele” – sutra 1), aceasta ne apare în mod diferențiat în funcție de capacitatea de cuprindere în conștiință (Vimarśa sakti) specifică și deosebită a fiecărui subiect conștient. Astfel, pentru ființa supusă iluziei (maya) și celor cinci „cuirase” [Kancukas: limitările în putere creatoare (kalaa), în expansiunea conștiinței (niyati), în cunoaștere (vidya), în percepția temporalității (kaala), în plenitudine (purnahanta) – limitare care generează dorința (raga)], realitatea-eul conștient nu este altceva decât aparatul mental, cittam. Cittam („atma cittam” – sutra 33) este compus din intelect (buddhi) și mintea senzorială (manas), circumscrise individualității limitate, egoului (ahamkara). Pentru o ființă aflată deja pe drumul desprinderii de contingent, realitatea este cea a unei atotputernice energii divine eficiente, mantra („mantra cittam” – sutra 23), care are atât o parte individuală, cât și una din ce în ce mai universală. Yoginul șivait integrat pe „calea energiei”, Śaktopaya, asimilează și se identifică gradat cu o mantra, cu mai multe mantras ori cu un ansamblu, ori mai multe ansambluri de energii divine, devenind treptat, dar cu mult mai repede decât un yoghin integrat pe calea individuală, Anavopaya, un „stăpân al mantrei” (*mantra*), un „stăpân al unui grup de mantră” (*mantrēśvara*) ori un „mare stăpân al mantrelor” (*mantramahēśvara*). Pe baza puterii asimilate în propria conștiință, aceasta devine din ce în ce mai expansionată, astfel că în final, printr-un prea pur Act de voință divinizată (icca śakti), el se recunoaște ca fiind identic cu însăși Suprema Conștiință (Caitanya) în fulgerătoarea „Cale a lui Śiva” (Śambavopaya ori Śivopaya). Pentru Advaita Śaiva, de la Śiva și până la firul de iarbă, Lumina conștiinței (Prakaśa) este aceeași; intensitatea conștientizării, Vimarśa, care este de asemenea putere, Śakti, face diferența. Această integrare distinctă a realului în funcție de gradul de cuprindere în conștiința specifică fiecărui subiect conștient ne oferă de asemenea cheia teoriilor aparent contradictorii ale sistemului lui Abhinavagupta.

Din punct de vedere ultim, realitatea, Anuttara ParamaŚiva („supremul Śiva, cel de nedepășit”) e pura Lumină transcendentă însuflețită de vibrația (Spanda) plină de beatitudine (ananda) a propriei naturi (vimarśa śakti). Acest substrat,

²³ Alexis Sanderson, *Shaivism and the tantric tradition*.

subzistând în eternitate, rămâne același în timpul și dincolo de perioadele manifestărilor cosmice. În categoria lui Śiva (Śiva tattva), efectele (universul) preexistă în cauză, care nu este alta decât Vimarśa ori Śakti a Sa. În categoriile așa numite „pure”, care sunt moduri de experimentare a relației dintre Śiva și germeii viitoarei alterității, în jocul libertății Sale de expresie (svatantriya), creația e doar o tendință în inima Luminii Conștiinței, însă, odată cu apariția acestei tendințe, śivaiții consideră că este necesar să survină și o foarte subtilă limitare a conștientizării, astfel că aceste prize de conștiință ușor diferite sunt desemnate prin termeni precum SadaŚiva (eternul Śiva), atunci când focusul este asupra lui Eu [sunt tot Acesta], iar *alterul*, viitorul univers, apare ca fiind „cețos” (asphutta), adică nedeterminat, ori ca Išvara, în care tendința mai explicită spre diferențiere și exteriorizare este descrisă de formula „Acest [tot, viitor univers] este în Mine”. Echilibrul acestor tendințe, după cum amintea ultimul mare maestru al Advaita Śaiva, Swami Lakshman Joo, aparține nivelului „purei cunoașteri” (śuddha vidya), în care „Aham-Aham, Idam-Idam («Eu sunt Eu, Aceasta este Aceasta»)”²⁴ sunt fațete care rămân în echilibru în conștiința Eului Suprem. Însă clara delimitare a domeniilor cunoașterii de Sine constituie, în mod evident, prima diferențiere; prin urmare, este firească fundamentarea acesteia ca iluzie cosmică (Maya). Devenind din ce în ce mai separat de Acesta, adică de Totalitate ca expresie a puterii (Śakti) revelate, Eul își pierde treptat conștientizarea, Vimarśa, pentru a deveni în final individul (anu), a cărui experiență poate fi descrisă în formularea: „eu fac, cunoscându-l, plin de dorință, acum, un anumit lucru și numai acesta”.

Din perspectiva Supremului, care își menține natura de prakāśa-vimarśa indiferent de condiția mai mult sau mai puțin limitată pe care Și-o asumă, transformările limitatoare ale eului nu pot fi decât aparente, însă din perspectiva conștiinței limitate, care și-a uitat natura ultimă de Subiect, condiția sa individuală, energiile manifestării și lumea propriu-zisă sunt perfect reale. Mai mult, aceste certitudini, generate de abilitatea de cuprindere în conștiință (vimarśa śakti), se modifică gradat pe măsura parcurgerii celor trei etape ale reintegrării, Anavopaya, Śaktopaya și Śivopaya, după cum am amintit mai sus. Ca eliberat spiritual, Abhinavagupta poate privi realitatea ca fiind constituită din misterioase străfulgerări creatoare (sphurana) și reflectări (abhāsa) în conștiința Eului Absolut și să afirme Abhāsa-vada („teoria reflectărilor”). De asemenea, din perspectiva lui Śiva, poate fi postulată realitatea lumii ca nefiind altceva decât o reflexie în Sine (bimba-pratibimbavada), însă din postura lui Abhinavagupta de maestru spiritual, el este obligat să se plaseze la nivelul comun al discipolilor, acceptând realitatea energiilor, a lumii și a corporalității, pentru a face posibilă, prin inițiere și practici mistice, transcenderea gradată a limitărilor acestora în vederea regăsirii Adevărului ultim.

Dificultăți similare întâmpină spre exemplu fizicianul modern, atunci când, depășind cu mult viziunea mecanicistă asupra lumii, caută să găsească un acord

²⁴ Swami Lakshman Joo, *The Secret Supreme*, c. 1.

între relativitate și teoria cuantică asupra structurii universului. Incompatibilitatea acestora și dificultatea unei teorii unificate a celor patru interacțiuni fundamentale²⁵ îl fac pe David Bohm să propună modelul unei așa-zise „ordini intrinsec implicite”, pe care o găsim foarte asemănătoare cu teoria abhasa-vada a lui Abhinavagupta:

O astfel de înfășurare și desfășurare în ordinea implicită poate, evident, să furnizeze un nou model, de exemplu al electronului, care este destul de diferit de cel dat de noțiunea mecanică uzuală de particulă care există în fiecare moment numai într-o mică regiune din spațiu și care își schimbă poziția în mod continuu cu timpul. Esențial pentru acest nou model este faptul că electronul trebuie acum înțeles printr-o mulțime completă de ansambluri [sau unde] înfășurate care, în general, nu sunt localizate în spațiu. La orice moment dat, unul din acestea poate fi desfășurat și, prin urmare, localizat, dar în momentul următor acesta se înfășoară pentru a fi înlocuit cu cel care urmează. Conceptul de continuitate a existenței este aproximat prin cel al unei recurențe foarte rapide de forme similare, schimbându-se într-un mod simplu și regulat (mai degrabă așa cum roata unei biciclete în rotație rapidă dă mai curând impresia unui disc solid decât cea a unei secvențe de spițe în rotație). Desigur, în sens și mai profund, particula nu este decât o abstracție nonevidentă pentru simțurile noastre. Ceea ce există este întotdeauna o totalitate de ansambluri, toate prezente împreună, în serii ordonate de stadii de înfășurare și desfășurare, care, în principiu, se amestecă și se interpenetrează unele cu celelalte în cuprinsul întregului spațiu²⁶.

Fiecare dintre noi întâmpinăm acest gen de dificultăți și suntem constant provocați să ne revizuiem viziunea asupra realității, indiferent dacă facem din aceasta o doctrină filosofică, o teorie științifică ori un crez personal. Advaita Śaiva propunea pentru aceasta dezvoltarea inteligenței superioare (vijñana), a intuiției (mati), a „luminii conștientizării” (pratibha) și se pare că a ajuns destul de departe.

BIBLIOGRAFIE

Abhinavagupta:

Ishvarapratyabhijnavivrtvimarsini, ed. by Madhusudan Kaul, K.S.T.S, 60, 62, 65. Srinagar: Research Departement, Jammu and Kashmir State, 1938–1943.

Malinivijayavartika, ed. by Madhusudan Kaul, K.S.T.S. 31. Srinagar: Research Departement, Jammu and Kashmir State, 1921.

Paratrisikhalaghuvrtti, ed. by Jagaddhara Zadoo, K.S.T.S. 68. Srinagar: Research Departement, Jammu and Kashmir Government, 1947.

Paratrisikhavivarana. The Secret of Tantric Mysticism, ed. by Bettina Baumer, Motilal Banarsidass, Delhi 1988.

The Tantraloka of Abhinavagupta. With Commentary by Jayaratha, ed. by R.C. Dwivedi and Navjivan Rastogi, Delhi: Motilal banarsidass, 1987.

The Tantrasara, ed. by Mukunda Rama, K.S.T.S. 17. Srinagar: Research Departement, Jammu and Kashmir State, 1918.

Bettina Baumer: *Abhinavagupta's Hermeneutics of the Absolute: Anuttaraprakriya-An Interpretation of Paratrisika Vivarana*, Indian Institute of Advanced Study, Shimla, 2011.

²⁵ Forța electronică „tare”, forța electronică „slabă”, gravitație și electromagnetism.

²⁶ David Bohm, *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, București, Humanitas, 1995, p. 263.

B.N. Pandit: *Specific Principles of Kashmir Śaivism*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, New Delhi, 1997

Paul Eduardo Muller-Ortega: *The Triadic Heart of Śiva*, State University of New York Press, Albany, 1998.

Abrevieri:

I.P.K. – Ishvarapratyabhijnakarika

I.P.V. – Ishvarapratyabhijnavimarsini

I.P.V.V. – Ishvarapratyabhijnavivrttivimarsini

M.V.V. – Malinivijayavartika

P.T.L.V. – Paratrisikhalaghuvrtti

P.T.V. – Paratrisikhavivarana

T.A. – Tantraloka

T.S. – Tantrasara