

FILOSOFIE INDIANĂ

ŚIVAISMUL NON-DUALIST AL KASHMIRULUI *VERSUS* VEDANTA: PARADVAITA ȘI ABHASA-VADA *VERSUS* ADVAITA

SORIN PETREA

Kashmir Non-dualist Śivaism *versus* Vedanta: Paradvaita and Abhasa-vada *versus* Advaita. This article is a part of the introduction of my Ph.D. thesis entitled “The Spiritual Heart (the Self) in the Kashmir Śiavism Philosophy”. It presents and analyses some of the fundamental concepts of this philosophy such as: Paradvaita/paramadvaya/ paramadvaita (the supreme non-dualism), Abhasa vada (the theory of apparitions), satkarya-vada (spiritual realism), in opposition to the main concepts of Advaita Vedanta such as Atman-Brahman (the Self) and Maya (cosmic illusion). Considering that only the Vedas and Vedanta are partially known in the Romanian philosophic milieu, the purpose of this text is to introduce the basic notions of the Śaiva philosophy, which are difficult to grasp, to the Romanian reader.

Keywords: shivaism, vedanta, advaita, paradvaita, satkarya-vada, pratibimba, abhasa-vada.

1. PARADVAITA, PARAMADVAYA, PARAMADVAITA

În panteonul religiilor indiene, monismul, ca o maturizare a acestora, ocupă de multe ori un loc central. Interpretările conceptului au fost diverse; cu toate acestea, școala cea mai cunoscută care și-a bazat tezele pe o viziune monistă a fost cea a celebrului Śankaracarya, Advaita Vedanta. În Vedanta, singura realitate este conștiința de Sine, Brahman, care este totodată, esența fiecărei creaturi, Atman. Prin asocierea acesteia cu Avidya, ignoranța, apar atât entitățile create, cât și întregul Univers fenomenal. „Sinele, sub forma sa de conștiință, căreia i se atașează ignoranța, este martorul tuturor lucrurilor, ale căror proprietăți rezidă în lipsa inteligenței și sunt caracterizate de o relație imediată sau mijlocită cu el. În felul acesta, sinele este mereu atotștiutor. Învestmântat în haina ignoranței, sinele pare ca fiind [una cu] iluzia din somnul fără vise și din alte astfel de stări”¹, afirma Śankara, introducând a doua entitate, avidya (ignoranța) care „este acel punct de vedere asupra lucrurilor diferit de adevărata cunoaștere a sinelui, așa cum este ea înfățișată în Vedanta; iar această ignoranță este fără început și există atât într-o formă grosieră, cât și într-una subtilă”². „Universul, alcătuit din cele cinci elemente, este creat de acea cauză

¹ Śankaracarya, *Compendiul filozofilor indiene*, 128, Herald, 2002.

² *Ibidem*, 117, Herald, 2002.

constând din avidya (ignoranța) ce învăluie sinele. Întreaga lume trebuie să fie înțeleasă ca fiind o apariție iluzorie în Brahman, astfel încât corpul și lumea exterioară ireală dispar odată cu viziunea sinelui care pătrunde adevărul.”³

Am ales să citez cuvintele lui Śankara în cadrul prezentării sistemului Vedanta, deoarece ele cuprind în ele însele tocmai acele argumente care le invalidează. Dacă ignoranța este un punct de vedere eronat, aceasta nu poate aparține decât conștiinței. Dacă este fără început, înseamnă că Suprema Realitate, Brahman, care este pura conștiință, are o deficiență fundamentală, lipsa conștiinței, care, culmea, este însăși potența sa creatoare. Cum s-ar putea ca o deficiență, care e prin natura sa o perturbare, să constituie sursa vie, creatoare, a acestui exuberant univers? Dat fiind că avidya învăluie sinele, s-ar putea la fel de bine argumenta că însăși această idee, anume că sinele este voalat, este o altă iluzie care i se datorează. Însă fiecare dintre noi, dincolo de jocul fenomenelor, indiferent de cât de mult am fi implicați în activități mundane, rămânem mereu aceiași, luminăm exterioritatea prin propria conștiință și știm aceasta; prin urmare, cum s-ar putea vorbi de obnubilarea sinelui? Acestea și multe alte argumente împotriva raționamentelor circulare ale lui Śankara le-a adus nu numai Abhinavagupta, exponentul cel mai strălucit al gândirii tantrice, ci chiar gânditori vedantini post-Śankara. Vallabhacarya, constatând existența celor două entități, Absolutul (Brahman) transcenzând universul și avidya ca determinare creatoare a lumii, are meritul de a nu accepta Advaita Vedanta ca un monism pur. La rândul său, Abhinavagupta, criticând Vedanta în *Īśvarapratyabhijnavivrtivimarshini*, afirma că „the principle of the absolute existence of Brahman, along with avidya as his upadhi [un element adițional atașat lui], cannot be accepted as a definite principle of pure monism”⁴, deoarece se ajunge la dualism, prin acceptarea a două entități distincte, Brahman și ignoranța primordială.

În *Īśvarapratyabhijnavimarsini*, în care expune pe larg bazele teoretice ale Śivaismului Advaita, Abhinavagupta critică în același timp Advaita Vedanta, cât și Vijñanavada, o formă idealistă de Buddhism, deoarece cea dintâi pune la baza diversității inexplicabila ignoranță primordială, în timp ce școala buddhistă o considera un produs al fluctuației mentale comune (samvrtti). La rândul său, Vallabha considera ignoranța în accepțiune nu atât metafizică, precum Śankara, pentru care lumea întregă este avidya, cât mai degrabă psihologică, drept un mod empiric eronat al egoului, eul condiționat, de a se raporta atât la propria existență, cât și la cea a lumii. El introducea „teoria despre transformare (parinama) și non-alterație (avikrta)”, contrazicându-se astfel încă de la punctul de plecare. Conform teoriei sale, entitățile și universul provin dintr-o transformare a lui Brahman, nealterându-l, totuși, natura proprie, printr-o ocultare (tirodhana) asociată procesului de manifestare (avirbhava). Ovidiu Nedu, în introducerea la *Advaita Vedanta: Gaudapada-Shankara-Sadananda (Doctrina și tratatele clasice)*, explicitează manifestarea în viziunea lui Vallabha:

³ *Ibidem.*

⁴ Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijnavivrtivimarshini*, 3. 404.

De pildă, universul grosier ia naștere prin ascunderea totală a atributelor beatitudinii și conștiinței și prin unica manifestare a atributului existenței. Universul grosier reprezintă așadar Brahman lipsit de atributele conștiinței și beatitudinii. Ființele umane sunt Brahman lipsit de beatitudine [ceea ce este discutabil], Brahman ale cărui atribute se rezumă la conștiință și la existență. În felul acesta, orice manifestare nu constituie altceva decât o formă inferioară, limitată, a lui Brahman manifestat doar sub anumite aspecte și nu în plenitudinea ființei sale. Orice entitate este Brahman revelat însă în mod parțial; constituind parte a unei totalități reale, entitățile sunt la fel de reale ca totalitatea însăși⁵.

Soluția lui Vallabha, subtilă, se apropie de viziunile lui Abhinavagupta, însă ridică, la rândul ei, problemele filosofice pe care le ridică Advaita Vedanta, în general. Dacă Brahman este inalterabil, atunci în el nu poate surveni transformarea. Dacă aceasta survine, înseamnă că trebuie să existe un mediu căruia să i se aplice, rezultând astfel universul. Acest mediu însă nu poate fi Brahman, ori dacă este totuși, rezultă că Brahman trebuie în mod necesar să aibă o dublă natură, din care una să fie predispusă transformării. În *Advaita Śaiva*, aceasta este numită Vimarśa Śakti, conștientizarea (vimarśa) plină de putere creatoare plenar eficientă (śakti) a ceea ce este cuprins în mod implicit în fundamentul Sinelui Divin, „lumina” conștiinței (prakaśa).

Abhinavagupta desfășoară o adevărată tiradă împotriva Vedantei, în special în felul în care o expunea Śankara. Conform acestuia, manifestarea este precum un vis, ori un miraj, o falsă aparență (vivarta); aceasta numai pare că există. Vivarta mai are și accepțiunea unui aspect care ne apare altfel decât este, precum funia luată drept șarpe. În cuvintele sale:

It has been said that vivarta is the manifestation of an unreal entity [avidya]. How can it be unreal when is manifested? This anomaly has not been given due consideration⁶.

If avidya is said to be inexplicable, it is not clear to us for whom it is inexplicable. On the one hand, its essential character becomes manifest, and, on the other hand, it is said to be an indescribable entity. How absurd is this? If this means that its existence cannot be explained or justified through logical arguments, then we ask what kind of logic is that could contradict direct experience? How can an entity which shines in experience, be unjustifiable?⁷

There is self-contradiction in saying that avidya is indescribable and in describing it as the entity that assumes the whole infinitely varied display of phenomena. To say that finite beings are deluded by the beginningless ignorance brought about by avidya, the divine power of God, implies that such a power is surely describable, and it is actually described in that way. Beside, a non-substantial entity

⁵ Ovidiu Cristian Nedu, *Advaita Vedanta Gaudapada-Shankara-Sadananda (Doctrina și tratatele clasice)*, Editura Herald, Bucuresti, 2002 p. 10–11.

⁶ Abhinavagupta, I.P.V.V., 1.8.

⁷ Abhinavagupta, I.P.V., 2.202.

could not have the capacity to manifest such an extraordinary show. If it is really capable of creating, then it must be a truly existent entity and not an apparent and indescribable one⁸.

Însă poate cel mai bun argument împotriva Advaita Vedanta pe care acesta îl oferă este următorul:

If it is argued that the unity of the absolute consciousness is a reality, and that (the appearance) of diversity is due to the disturbance caused by avidya, then it is not possible to resolve who is responsible for this defect of ignorance (avidya). For on the one hand, how could Brahman, who is pure knowledge, assume the form of ignorance? And on the other hand, in reality there is no other creature to whom ignorance could occur⁹.

Problema fundamentală care face Vedanta inacceptabilă este cea a capacității creatoare a Divinului (Brahman), văzută ca sursă a activității cosmice și a diferențierii, pe care Śankara o eludează în ceea ce privește aspectul său de putere manifestatoare și sursă a vieții. În mod illogic, o supraimpoziție generatoare de obnubilare, atașată unei entități inactive (Brahman), nu o face în mod necesar pe aceasta plină de abilitate creatoare. În monismul absolut al Vedantei, activitatea independentă a Conștiinței divine prin care Aceasta își asumă multiplicitatea formelor nu poate fi explicată. Dar, cu siguranță, dilema e ușor de rezolvat în viziunea Advaita Śaiva care consideră Supremul ca fiind înzestrat prin excelență cu libertate absolută (Svatantriya), expresie a conștientizării sale (Vimarśa Śakti).

Această suverană conștientizare, etern liberă și creatoare a totului, constituie însăși natura esențială a Eu-lui suprem. Ea vibrează în eternitate (spandana) și este mereu „fâșnitoare” (sphuratta) în sensul manifestării universului, datorită preaplinului (paripurna) beatitudinii Sale. În viziunea Advaita Śaiva, diversitatea este considerată reală, deși efemeră, spre deosebire de Vedanta, în care universului îi sunt atribuite analogic expresii precum „fiul unei femei sterpe”, „coarnele unui iepure”, „o floare în cer” ori arhicunoscuta „funie luată drept șarpe”. În Śivaismul non-dualist aceste expresii sunt de obicei asociate cu irealitatea fundamentală a ignoranței generatoare a diferențierii și transmigrației. Abilitatea Divinului de a-și oculta Sinele (atman) este tot expresia libertății sale creatoare (svatantriya) și se exprimă în domeniul, limitat față de Suprema Conștiință, al „categoriilor impure” (aśuddha tattvas) supuse iluziei aparent separatoare (maya tattva). Universul așa numit „impur” apare Supremului precum piesa de teatru unui spectator, cu mențiunea că El joacă totuși, la modul ultim, toate rolurile, fiind de asemenea și „regizorul cosmic”. Abhinavagupta spune:

⁸ Abhibavagupta, I.P.V.V., 80.

⁹ Abhinavagupta, I.P.V., 2.201.

These twin concepts of bondage and liberation are the essential characters of Almighty God, because, in fact, the concept of differences does not exist in him at all¹⁰.

Datorită naturii Sale pline de beatitudine și „jucăușe”, după cum spuneau maeștrii śivaiți, El este mereu activ angajat în cele cinci acțiuni de creație (srshti), menținere (sthiti), distrugere a manifestării (samhara), de ocultare (vilaya, pindana) și ulterior de revelare (anugraha) a Sinelui Său. El își asumă, în dorința de experimentare a diferențierii și limitării, conștiințele restrânse ale tuturor eu-urilor individuale (ahamkara) ale universului. După nenumărate și extrem de variate experiențe în formele tuturor speciilor și gradelor de conștientizare, El, prin intermediul triplei căi de evoluție spirituală (Śivopaya, Śaktopaya, Anavopaya) ori spontan (Anupaya), își regăsește natura ultimă (atman), învăluit acum, de asemenea, de cunoașterea tuturor potențialităților sale plenar exprimate. După cum amintea, cu umor, Abhinavagupta:

But Almighty God, being able to do even the impossible, and possessing pure independence, is skilled in playfully concealing His real Self¹¹.

Cineva s-ar putea întreba de ce natura Divinului este într-atât de exuberant creatoare încât, în plenitudinea jocului Său, include toată gama experiențelor, atât a celor fericite, cât și a celor extrem de nefericite (boala, decrepitudinea, moartea, distrugerea ș.a.m.d.). Pe lângă răspunsul prostesc al majorității religiilor, acela că este inutil să chestionezi cu o conștiință limitată natura nelimitată a Supremului, de vreme ce lucrurile sunt așa cum sunt, nuanțe cu mult mai profunde ne oferă Advaita Śaiva, prin cuvintele lui Abhinavagupta:

If Almighty God had remained forever in one form, He would have to give up His consciousness and creative power, thus becoming an insentient article like an earthen water vessel¹².

Prin urmare, puterea creativă este însăși viața Conștiinței, sursa și cauza tuturor expresiilor sale, în forma întregului univers. Pe baza acceptării acestei puteri ca fiind absolut reală și omnipotentă, își structurează Ahinavagupta filosofia Paradvaita. Conform acestui mod integrator de a vedea lucrurile, datorită omniprezentei conștientizării pline de creativitate a divinului (vimarśa Śakti), nimic nu este nici măcar o clipă în afara Supremei Conștiințe. Prin această putere și libertate (svatantriya) a Sa, proprie naturii Sale, Supremul nu este doar creatorul manifestării: El este, într-un mod ocultat pentru ignoranți, dar evident pentru înțelepții śivaiți, întregul univers. Întocmai precum în sinonimie, termeni ce desemnează aceeași

¹⁰ Abhinavagupta, *Bodhapancaśika*, v.14.

¹¹ Abhinavagupta, T.A., v 4.10.

¹² *Ibidem*, 3.100–101.

realitate pot apărea, din necunoaștere, ca reprezentând aspecte distincte, similar ființa individuală poate vedea Conștiința Supremă și expresia sa manifestată, universul, ca fiind diferite:

Just as students not acquainted with certain synonyms are taught as follows: „a padapa (tree) is a bruruha, and a ghata (pot) is a kumbha”, so it is said that the Almighty Lord is this whole phenomenon¹³.

Întocmai precum ghata și kumbha descriu, în mod diferit, același obiect, un vas, la fel yoghinul sîvait, stabilizat în viziunea Paradvaita (supremul non-dualism), vede aceeași Supremă Conștiință a Eu-lui său divin (atman) revelată în jocul contrariilor plăcerii și durerii, eliberării și transmigației, cunoașterii și lipsei de cunoaștere ș.a.m.d. Datorită autonomiei Sale absolute, a conștientizării (vimarśa) care este capabilă de expansiune ori diminuare, Divinul apare, conform lui Abhinavagupta, ca (1) adevăr revelat, (2) adevăr ocultat și (3) adevăr parțial ocultat¹⁴. Cu alte cuvinte, Divinul poate apărea ca multiplicitate a obiectelor aparent lipsită de conștiință, în forma conștiințelor mai mult sau mai puțin limitate și diferențiate ori în forma Sa absolută de Supremă Conștiință.

Dat fiind că Advaita Śaiva nu este doar o filosofie, în accepțiunea sa occidentală, de sistem de gândire speculativ, fără aplicare practică, cât, mai ales, un „non-dualism that can be perceived through one’s external sense”¹⁵, o revelare directă (pratyaksadvaita) a adevărului omniprezenței Conștiinței Divine în stări de „Samadhi cu ochii deschiși”, argumente pe care un filosof occidental le-ar considera destul de slabe îi apar lui Abhinavagupta, prin prisma practicii spirituale realizate, ca fiind acceptabile. Astfel este argumentul ce demonstrează natura teistă a realității, pe baza înzestrării acesteia cu putere creatoare independentă ce îi permite să manifeste varietatea ființelor, formelor și fenomenelor universului:

Who can make the shallow water of a tank overflow the brim? It is only a spring, full up to the brim, that can send off flowing streams (of water) on all sides¹⁶.

La fel ne apare argumentul ce justifică apariția subiecților conștienți limitați:

The Almighty Lord is thus, by virtue of His perfect independence, capable of doing the impossible. In what form does He not, the master of all masters, appear?¹⁷

Abhinavagupta folosește o logică filosofică bazată pe experiența sa interioară intuitivă și pe „revelarea adevărului” (sattarka) în parcursul practicilor sale yoghino-tantrice, în antiteză cu logica obișnuită (tarka), derivată din experiențele mundane

¹³ Abhinavagupta, M.V.V., 1.123

¹⁴ Abhinavagupta, T.A., 1.93

¹⁵ Abhinavagupta, M.V.V., 1.763.

¹⁶ *Ibidem*, 1.245.

¹⁷ Abhinavagupta, T.A., 1.92.

ale celor ce sunt supuși iluziei diferențiatore (maya Śakti). Doctrina sa a fost de asemenea numită „realism spiritual” (satkaryavada), deoarece nu este un realism material și, în viziunea unor filosofi precum B.N. Pandit, aceasta nu admite transformarea (parinama) nici în esența divinității și nici în energiile (puterile) Sale divine¹⁸. Conform acestei viziuni filosofice, energiile divine apar în Sinele Suprem unite cu acesta, deci ca „Eu însumi”, iar în reflexia lor exterioară, generatoare a manifestării, ele apar ca fiind „Acesta” [care este de asemenea Eu însumi]. În cuvintele lui B.N. Pandit:

All of creation is merely an outward reflection of the divine powers of God. [...] All creation is the materialization of the divine will of God. It is a wonderful and divine transmutation brought about by God through His own free will¹⁹.

După părerea mea, B.N. Pandit, în dorința sa de a stabili superioritatea Advaita Śaiva asupra Buddhismului ori Vedantei, cade în capcana absolutizării ideii de non-transformare în Conștiința Divină. Dacă nimic din aceasta nu ar fi supus modificării, existența universului ar fi imposibilă, Supremul fiind redus, culmea, la acel Brahman inactiv și complet în afara manifestării din Advaita Vedanta. Însă, deși fundamentul Sinelui, Lumina (Prakaśa), rămâne mereu aceeași de la furnică și până la subiecții conștiinței universali (așa-ziii mari zei), puterea de conștientizare, Vimarśa ori Śakti se modifică, amplificându-se ori diminuând; astfel apar diferitele nivele de conștiință și variatele creaturi.

Inițial, Conștiința Supremă își asumă „încarnarea” (avatara), apărând astfel lumea obiectelor, care, datorită puterii creatoare perfect libere (Svatantriya Śakti), este reală și nu iluzorie, precum în Vedanta. Acestea sunt „emise” (srsthi) și „menținute” (sthiti) în „focul” conștiințelor individuale, dobândind astfel mai multă validitate, mai multă și mai „pură” realitate, datorită conștientizării lor. În final, ele sunt „resorbite” (samhara) alături de variile individualități în Supremul Subiect Conștient, dobândindu-și astfel ultima și eterna Realitate (Paramarthasat). B.N. Pandit sintetiza viziunea Satkaryavada astfel:

(1) Consciousness alone has an independent existence, and (2) Consciousness alone shines as the whole phenomenal world²⁰,

iar Abhinavagupta clarifică mult mai bine:

Therefore, only the atman (Self) shines (everywhere) taking as its form the whole objective existence known as the universe, and appearing as all this without any break. The object, being itself of the nature of consciousness, is also wholly immersed

¹⁸ B. N. Pandit, *Specific Principles of Kashmir Shaivism*, 1.8.

¹⁹ B.N. Pandit, *op. cit.*, 1.8.

²⁰ B.N. Pandit, *op. cit.*, 1.9.

in the light (of consciousness); since the ultimate truth is merely that the light (of consciousness) shines, what distinction could there be between omniscience and its absence?²¹

Admițând existența absolut reală și intențional manifestatoare a puterii creatoare divine (Svatantriya Śakti), manifestată însă pentru conștiințele limitate ca iluzie diferențiatore (Maya Śakti), Abhinavagupta explicitează Paradvaita astfel:

The absolute monism is that principle that neither refutes nor establishes diversity²².

Și de asemenea:

The real non-dualism is that philosophical view that sees only one Truth [Suprema Conștiință] in diverse statements like 'This is diversity, this is non-diversity, that is unity and this is both diversity and unity'²³.

Conform Paradvaita, Supremul este același atât în aspect fenomenal, îmbrățișând și pătrunzând în mod misterios manifestarea, căreia îi constituie și fundamentul, cât și în aspect numenal, în pura Conștiință Transcendentă. Transcendent fiind, el nu este mai puțin lipsit de capacitatea Sa creatoare absolut liberă, care constituie astfel și suveranitatea Sa atunci când este implicat în jocul creației, spre deosebire de Vedanta, în care lumea apare datorită unei deficiențe, o perturbare ce obnubilează Sinele (avidya). Această problemă a creativității divine, generatoare a jocului iluzoriu al manifestării (în Vedanta), însă real (în modul explicat anterior) în Advaita Śaiva, constituie principala diferență de viziune între Śivaismul non-dualist și monismul vedantic. Cu toate acestea, în demersul său eminent practic, Abhinavagupta afirma:

If a Vedantic aspirant identifies avidya with maya and takes the later as the divine potency of Brahman, he can also attain the highest perfection²⁴.

Raffaele Torella înțelegea și în același timp descria această viziune generoasă a Paradvaita afirmând că aceasta este:

such an elevated viewpoint that it does not fear what is different from itself²⁵.

Yoghinul stabilit în Paradvaita vede Unicul Divin, atât în unitate, cât și în întreaga diversitate. Un exemplu al acestei atitudini realizatoare este amintit de Bettina Baumer, citând din Malinivijayottara Tantra:

²¹ Anhinavagupta, I.P.V. with Bhaskari, 1.51.

²² Abhinavagupta, M.V.V., 1.123.

²³ Abhinavagupta, M.V.V. 1.626.

²⁴ Abhinavagupta, I.P.V.V., 3.405.

²⁵ Raffaele Torella, *The Ishvarapratyabhijnakarika of Utpaladeva*, xxi.

In (the practice of) this Tantra there is neither purity nor its absence; no concern for what may be eaten and so forth; neither such (rituals) as linga worship nor their abandonment; neither (the rule of) owning nothing nor its opposite... Everything (may be) enjoyed or forbidden in this scripture. This is strictly ruled in it, O Empress of the Gods, that the meditator, striving with all its strength, should fix his awareness firmly on reality. He may adopt whatever form of practice enables him to achieve that²⁶.

La rândul său, B.N. Pandit, în linia practică, și, în felul ei, spiritual pragmatică, a filosofiei indiene, ne oferă o perspectivă excelentă asupra Paradvaita atât din punct de vedere teoretic, cât și practic:

According to this absolute non-dualism of paradvaita, He and He alone exists in all the various scenes of this play. All creation has its real and eternal existence within God in the form of the divine potency of His pure consciousness. Once creation becomes manifested as apparent phenomenal existence, it has a beginning and an end. Even so, perfect yoghins see only the existence of one Absolute God in both the apparent phenomenal existence and the pure noumenal existence of the absolute Consciousness. Śiva yoghins must not only know this truth, they have to actually feel it as well. Then and then alone do they attain perfect and complete Self-realization²⁷.

2. TEORIA „APARIȚIILOR” – ABHASA VADA

Termenul „vimarśa” care, după cum am amintit, semnifică puterea auto-referențială a Supremului, conștientizarea plină de forță și eficiență creatoare a tot ceea ce este implicat în Sine, este tradus *grosso modo* prin „ceea ce se deplasează în [conștiință]”. La nivel individual acestea sunt gândurile, imaginația, emoția ș.a.m.d. care sunt manifestările așa-zisului „organ intern [al conștiinței limitate]” (Antahkarana). În cazul Divinului, uriașa și, spre deosebire de individ, eficienta cuprindere conștientă ia de asemenea forma intențiilor creatoare ce vor fi manifestate, proiectate ulterior (abhasate) în tot ceea ce va fi creat. Vimarśa este ceea ce e interior, intențional, nemanifestat; Abhasa este tot ceea ce este creat, prin reflectarea din ce în ce mai complexă, în propria energie (Śakti), a tot ceea ce era implicat cuprins în Sinele divin. Poate cea mai bună definiție a termenului o oferă K.C. Pandey:

All that appears; all that forms the object of perception or conception; all that is within the reach of external senses or the internal mind; all that we are conscious of when the senses and the mind cease to work, as in the state of trance and deep sleep; all that human consciousness, limited as it is, cannot ordinarily be conscious of and, therefore, is simply an object of self-realization; in short all that is i.e. all that can be

²⁶ Bettina Baumer, *Abhinavagupta's hermeneutics of the Absolute, Anuttaraprakriya*, Introduction, p. 1.

²⁷ B.N. Pandit, *op. cit.*, 1.7.

said to exist in any way and with regard to which the use of any kind of language is possible, be it the subject, the object, the means of knowledge or the knowledge itself, is Abhasa²⁸.

Doi alți termeni întruchipează perfect relația dintre vimarśa și abhasa, și anume „bimba” și „pratibimba”. Bimba este arhetipul, obiectul de reflectat; pratibimba este reflexia, apariția – abhasa. Śivaismul non-dualist consideră energiile viitoarei creații, simbolizate de fonemele limbii sanscrite, ca fiind implicit și indistinct prezente în Śiva în forma „tărâmului logosului transcendent” (paravakbhumi). Prin reflectarea în energia supremă (paraŚakti) apare inițial alfabetul de ordinul unu, Matrka. Prin reflectarea acestuia în „oglinda” aceleiași energii transcendente, care îi constituie, de altfel, propria natură (svaŚakti), apare alfabetul de ordinul doi, care nu e altceva decât o inversare a primului, în sensul că aceleași foneme corespund acum realității ontologice diametral opuse față de cum apărea în cel inițial, Matrka. Spre exemplu, fonema „Ka” apărea în Matrka (bimba) în conexiune cu realitatea ontologică („tattva”) a „pământului” (prthivi), ca fiind ultima și cea mai exterioară, iar în reflectarea sa (pratibimba-abhasa) corespunde primei și celei mai elevate, mai „interioare” Conștiinței Divine, Śakti tattva. Similar, „Kha” se aplică în Matrika penultimei tattva, „apa”, iar în alfabetul reflectat, de ordinul doi, corespunde lui SadaŚiva ș.a.m.d. Ceea ce este cu adevărat interesant este faptul că vocalele sanscrite, având natura lui Śiva, adică Prakāśa („lumina conștiinței”), nu intră, în această fază a manifestării, a apariției (abhasa), în jocul reflectărilor inverse. Aparținând naturii imuabile a Luminii, acestea rămân asociate categoriei lui Śiva până la etapa „logosului intermediar” (Madhyamavak), când, sub influența iluziei diferențiatore (maya Śakti), într-o zonă perfect echivalentă aceluși „mundus imaginis” al lui Henry Corbin, natura prin sine luminoasă (Prakāśa) a Divinului este „acoperită”, ocultată de variile reflectări și conștientizarea Sinelui apare ca fiind pierdută. Ordinea alfabetică ce apare în Madhyamavak este numită „ghirlandă”-Malini. Amestecul aparent haotic al fonemelor, corespondențele greu inteligibile dintre categoriile ontologice (tattva-ele) și literele care sunt „obiectul” de reflectat (bimba) ca sursă a limbajului exprimat exterior (Vaikharivak) – pratibimba, în care diferențierea dintre subiect (bimba) și obiect (pratibimba) este completă, a constituit, poate, cauza pentru care autorii de texte cu influențe vedantice au avut tendința să considere aceste „apariții” (reflectări) ca fiind „aparențe”, iluzii. Lumea apare pentru aceștia, după cum aminteam mai devreme, ca o superimpoziție aplicată Sinelui, o perturbare iluzorie a naturii divine.

Însuși Abhinavagupta ne-ar putea confuziona atunci când, în poemele sale, afirmă, spre exemplu: „frumusețea iluzorie a universului apare prin puterea imaginației tale, ea nu are o cauză, prinzând putere printr-o păcăleală de moment”²⁹ ori când, în

²⁸ Pandey K.C. Abhinavagupta, *A Historical and Philosophical Study*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1963, p. 63.

²⁹ Abhinavagupta, *Anuttarastika*.

secțiunea alocată pentru Śambavopaya (Śivopaya – modalitatea superioară a lui Śiva) din Tantra Sara, ne recomandă să privim toate obiectele exterioare, percepțiile senzoriale ori aspectele mai subtile (stări, gânduri, intuiții), ca nefiind altceva decât „imagini”, „apariții” (abhasas) reflectate în Conștiință, având astfel „toate caracteristicile unor imagini reflectate”³⁰. Unii cercetători ar putea concluziona pripit, referindu-se la asemenea pasaje, că Abhinavagupta ar fi în mod cert un idealist care neagă realitatea lumii.

Dacă luăm termenul „real” în accepțiunea simplistă de „material”, adică ceea ce apare ca obiect suport al percepției și reflectării în conștiința proprie, având, de asemenea, valoare pragmatică (arthakriya-karitva), am fi poate tentați de viziunea materialistă, care neagă realitatea altor reflectări decât a celor ale lumii fizice. Aceasta însă e de nesuștinut din mai multe motive. Pe de o parte, un obiect din starea de vis este capabil de a avea pentru noi, în acea condiție, aceeași valoare pragmatică pe care o are un obiect material în lumea stării de veghe. Pe de altă parte, noi nu cunoaștem natura intimă a obiectelor, ci doar reflectarea acestora în minte: „sahopalamba-niyama”, obiectul e întotdeauna însoțit de cunoaștere, afirmă budiștii ori „jnana-sapeksa”, relaționat, dependent de cunoaștere, întocmai precum afirma Locke, cercetând conținutul cunoașterii. După acesta, mintea nu poate percepe direct substanța lucrurilor, ci doar „ideile”, termen având la el sensul de „ceea ce apare percepției noastre”. El argumentează, materialist fiind, că trebuie să existe obiecte exterioare (bimba, pentru noi) care să fie reflectate în minte în forma ideilor (pratibimba). Berkeley are meritul că, prin respingerea argumentelor lui Locke, a afirmat creativitatea minții, care poate genera reflexii (pratibimba) și în absența obiectelor (bimba). Însă dacă este așa, de unde ar proveni acestea? Cumva dintr-o lume „ideală” precum la Platon? Acceptând aceasta, am fi obligați să acceptăm o „a treia lume” (precum argumenta Aristotel), de unde ar proveni arhetipurile obiective pentru cea a ideilor și așa mai departe, într-un *regressum ad infinitum*. Prin urmare, afirmarea fermă a materialității lumii este de nesuștinut.

O teorie pur idealistă asupra lumii este, în mod similar, imposibil de probat ori de respins. Tot ceea ce putem afirma sincer este că ceea ce ne apare în fața simțurilor pare a avea realitate, însă dacă este astfel ori dacă e doar o aparență este imposibil de stabilit fără o cunoaștere directă a universului, care nu poate proveni decât prin canale ce sunt, cel puțin deocamdată, considerate a fi supranormale. Pe acest gen de cunoaștere directă, dincolo de simțuri, se bazează filosofia indiană și merită să îi acordăm măcar premisa de posibilitate.

Abhinavagupta nu își susține teoria asupra reflectărilor bazându-se în primul rând pe autoritatea unei cunoașteri supranormale, ci, în buna tradiție a logicienilor veritabili ai Indiei, analizează natura acestor reflexii. Caracteristica fundamentală a reflexiei, după Abhinavagupta, este tocmai necesitatea unui suport cu care să fuzioneze, un mediu în care să se manifeste, cum ar fi parfumul în organul de simț

³⁰ Abhinavagupta, *Tantra Sara*, c.3.

al mirosului, gustul în salivă, forma chipului într-o oglindă, senzația unei înțepături, lovituri, atingeri în organul de simț tactil, plăcerea erotică în organul procreației ș.a.m.d. Datorită faptului că obiectele de reflectat, cum ar fi parfumurile pentru simțul mirosului, savoarea unui aliment pentru cel al gustului ș.a.m.d. nu sunt capabile, prin ele însele, să producă efecte fără reflectarea lor în conștiință prin intermediul organului de simț corespunzător, Abhinavagupta nu le consideră „primordiale”, cauze absolute. Mai mult, el aduce un argument, similar cu cel al lui Berkeley, acela că, în lipsa unui subiect care să le conștientizeze, senzațiile (pratibimba aici) nici nu ar exista. Totuși, afirmă Abhinavagupta, suntem obligați să admitem faptul că senzațiile și percepțiile produc efecte, chiar în serie, precum durerea ori paloarea corpului ce anunță moartea în cazul unei persoane rănite, ori emisia seminală în cazul activității sexuale. Iar aceste efecte apar în ciuda faptului că mediul însuși modifică mesajul, precum chipul reflectat în oglindă revine la privitor ca și cum ar fi chipul unei alte persoane, ori sunetul emis cu voce tare se întoarce prin auz ca și cum ar fi fost rostit de altcineva. Abhasas, datorită efectelor pe care le produc, au existența lor ca reflectări. O fotografie nu e persoana fotografiată, însă există ca înfățișare a acesteia. Similar, afirmă Abhinavagupta, precum „toate acestea nu sunt decât niște reflexii în conștiința individuală, tot astfel apare Întregul Univers ca o reflexie în Lumina Supremului Absolut”³¹. Reflexie care nu este o iluzie, ci are realitatea sa ca atare.

Prin urmare, există tendința, mai ales printre cercetătorii occidentali³², să accepte abhasas ca „relatively ultimate”, insistând pe realitatea acestora ca „apariții” ale lui Śiva, precum o face Alper:

It is difficult to find a happy English equivalent for abhasa. By translating it as “appearance” I do not mean to imply that it means “what something looks like.” On the contrary, abhasa is the objective aspect of every cognitive event, it is “that which has appeared”. As Abhinava uses the term, an abhasa is never the “imagine” of something else, it is itself the ultimate objective element in the cognitive world. Hence, abhasa is closely allied with Prakāśa: to say that objects are illumined is to say that abhasas appear. To say that god appears as the world (or that objects arise in god) is to say that god is constantly becoming the stream of abhasas. How god generates abhasas and how our view of them is distorted by maya so that we see them in isolation from god are separate questions which are not directly relevant here. It should, however, be observed that, in accordance with his two level (really multi-level) vision of reality, Abhinava seems to hold that abhasas are only relatively ultimate, that is, they are ultimate within the sphere of the perceptible, cognitive world, but they are sublatale by consciousness as such (or god) which in some sense does transcend them³³.

³¹ Abhinavagupta, *Tantra Sara*, c.3

³² Precum în cazul lui Eric Bartell în „Svatantriya – The Idea of Freedom in the Pratyabhijana Thought of Abhinavagupta”, St. Jones University, 2002, c.1.

³³ Harvey P. Alper, „Śiva and the Ubiquity of Consciousness: the Spaciousness of an Artfull Yogi”, *Journal of Indian Philosophy* 7, 1979, p. 377.

Abhinavagupta clarifică suficient relația arhetipului divin cu reflexia sa (universul) în cel de-al treilea capitol al Tantra Sara. „Imaginea” care se reflectă în Lumina Supremului Absolut nu are nimic de a face cu ideea comună de imagine reflectată, manifestată. Cauza primă este Puterea Esențială (ParaŚakti) care, prin libertatea Sa absolută (svatantriya – „libertatea înăscută”), reflectă ceea ce este conținut implicit în Sinele Divin, generând, după cum am amintit mai sus, Matrka, structura informațional-energetică de ordinul întâi, descrisă de alfabetul sanscrit considerat de la prima vocală, A (Anuttara – „cea de nedepășit”) până la ultima consoană, Ka, asociată lumii fizice (prthivi tattva – „categoria pământului”). Conștientizând în Sine (vimarśa) întregul univers, Divinul îl susține, acesta devenind un *sui-generis* „corp” al Său, locul de manifestare și de revelare a Conștiinței Supreme. Întrucât însuși Supremul susține în și prin propria energie această reflexie, nu există nicio abhasa lipsită, în ultimă instanță, de priza de conștiință de Sine (vimarśa Śakti). Deoarece universul provine din energia conștientă (vimarśa Śakti) și perfect liberă (svatantrya) a Divinului, ar fi, după Abhinavagupta, „inimaginabil” ca Supremul să nu poată fi conștient de propria Conștiință. Mai mult, în pofida iluziei separatoare (maya Śakti) și a viziunii diferențiate ce este generată de aceasta în cazul ființelor limitate, priza de conștiință a Supremului asupra obiectivității rămâne mereu în puritatea și unitatea sa esențială, nesupusă dualității subiect–obiect și mereu unită cu fundamentul Luminii necreate (Prakaśa). Astfel, își justifică maestrul indian afirmații precum: „for knowledge to be possible, the svarupa [natura ultimă] of the object must be Prakaśa”³⁴. Cu alte cuvinte, natura ultimă a oricăror reflexii–apariții (abhasas) este Śiva.

BIBLIOGRAFIE

Abhinavagupta:

- *Ishvarapratyabhijnavivrtivimarsini*, 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.
- *Paratisikkhalaghuvrtti*, ed. by Jagaddhara Zadoo, K.S.T.S. 68. Srinagar: Research Departement, Jammu and Kashmir Government, 1947.
- *Paratisikhavivarana. 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.

Alper, Harvey P., „Siva and the Ubiquity of Consciousness: the Spaciousness of an Artfull Yogi.”, *Journal of Indian Philosophy* 7, 1979, 345–407.

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

³⁴ Abhinavagupta, *Tantraloka*, c.3.

Pandit, B.N., *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.

Shankaracarya, *Compendiul filozofilor indiene*, Herald, 2002.

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