

MARK S.G. DYCZKOWSKI

DOCTRINA VIBRAȚIEI

O analiză a doctrinelor și a practicilor
shivaismului cașmirian

Traducere din limba engleză:
RAISA MOLDOVAN

EDITURA  HERALD
București

Dedic această carte părinților mei

Cuprins

Mulțumiri	9
Abrevieri	10

Introducere

Ținutul Cașmirului	13
<i>Șivaismul</i> din Cașmir și <i>șivaismul</i> cașmirian	16
Abhinavagupta și înflorirea <i>șivaismului Trika</i>	25
Tantra, <i>șivaismul</i> cașmirian și societatea cașmiriană în secolul al XI-lea	32
Filosofia Recunoașterii și Doctrina Vibrației	36
Doctrina Vibrației	41
Note despre metodologie și rezumatul cuprinsului	43

Capitolul I - Monismul integral al <i>șivaismului</i> din Cașmir	56
Idealismul <i>śivait</i>	74
Realismul <i>șivaismului</i> cașmirian	81

Capitolul II - Lumina și conștientizarea ei: cele două aspecte ale conștiinței	90
<i>Prakāśa</i> : lumina conștiinței	91
Conștientizarea de sine și conștiința	103
Conștientizarea și natura integrală a Absolutului	108

Capitolul III - <i>Spanda</i>: activitatea universală	
a conștiinței absolute	112
Trei momente în vibrația conștiinței	128
Puterea volitivă a conștiinței	129
Puterea cognitivă [a conștiinței]	137
Puterea acțiunii	139
 Capitolul IV - Śiva și Śakti	 141
Śaṅkara	147
Natura lui Śakti	156
 Capitolul V - <i>Śakti cakra</i>: roata energiilor	 165
Roata lui Vāmeśvari	181
Roata simțurilor	185
 Capitolul VI - Corpul divin și roata sacră a simțurilor	 194
 Capitolul VII - Calea către eliberare	 225
Mijloacele de realizare	236
Fără Mijloace (<i>Anuṣṭāya</i>)	242
Mijloacele Divine (<i>Śāmbhavopāya</i>)	248
Mijloacele puterii (<i>Śaktopāya</i>)	261
Mijloacele Individuale (<i>Āṇavopāya</i>)	281
 Note	 303
Bibliografie	374

Introducere

ȚINUTUL CAȘMIRULUI

Vechiul regat himalayan al Cașmirului face acum parte din provincia Jammu și Cașmir, situată în partea cea mai de nord-vest a Indiei. Inima Cașmirului modern este, așa cum a fost și în trecut, valea largă și fertilă a râului Vitasta. Aflate la o altitudine de 5 000 de picioare*, frumoasele lacuri și climatul blând al văii atrag în zilele noastre un număr mare de turiști pe timpul lunilor de vară, când temperaturile cresc până în jur de patruzeci de grade în câmpiile din nordul Indiei. Deși cea mai mare parte a populației este, în prezent, musulmană, înainte de apariția islamismului, în secolul al XIII-lea, Cașmirul se bucura de o reputație fără egal, drept centru de învățătură, în rândul budiștilor și hindușilor. Cașmirienii au excelat nu doar în studiul religiei, ci și în domeniile laice – literatura sanscrită, critica literară și gramatica –, precum și în științe, cum ar fi medicina, astronomia și matematica. Ei aveau o percepție de un realism unic asupra istoriei, în mod clar atestată în *Rājatarāṅgiṇī*, cronica regilor Cașmirului scrisă de Kalhaṇa în secolul al XII-lea, care este, practic, singurul document de acest fel din India.

Pe cât de remarcabil a fost Cașmirul în calitate de centru al spiritualității și învățăturii hinduse, pe atât de mult a reprezentat și un cen-

* 1 524 de metri (N. tr.)

tru al budismului. Deși a pătruns în Cașmir probabil abia în secolul al III-lea î.Hr., budismul s-a dezvoltat atât de mult aici până în primul secol al erei noastre, încât Kaniška, suveranul imperiului Kushan, a ales Cașmirul ca loc de desfășurare al unui important Conciliu budist. A fost o întrunire imensă la care au fost prezenți mai mult de 500 de călugări și cărturari budiști. Fragmentele din discursurile lui Buddha, ce rămăseseră necodificate într-o formă sistematică și partea teoretică a canonului (*Abhidharma*) au fost sistematizate aici, iar celelalte părți au fost în mod considerabil revizuite. Întregul canon vechi, *Tripitaka*, a fost atunci gravat pe plăci din cupru și depus într-o *stūpa*. În secolele care au urmat, majoritatea formelor budismului indian au înflorit în Cașmir. Dintre școlile vechi, *Sarvāstivāda* s-a dezvoltat în mod special. Similar, învățătura școlilor Marelui Vehicul, atât cea a Căii de Mijloc, cât și cea a școlii idealiste *Yogācāra*, era studiată și practică intensiv. Cașmirul a dat, de asemenea, mulți logicieni buni pe linia lui Diñnāga și cea a lui Dharmakīrti, dintre care Vinītadeva și Dharmottarācārya, care au trăit în secolul al VII-lea și care sunt faimoși.

Granițele Cașmirului se întindeau la acea vreme departe către vest, dincolo de drumurile spre Asia care treceau prin văile Swat și Chitral din Gilgit. Din acest motiv Cașmirul a fost primul care a contribuit în mod substanțial la răspândirea budismului în Asia Centrală, care a început prin secolul al IV-lea d.Hr. și s-a propagat de-a lungul acestor drumuri. Mulți budiști, atrași de reputația Cașmirului, au venit din ținuturi îndepărtate ca să învețe sanscrita și să se formeze ca traducători și profesori. Unul dintre cei mai timpurii și cel mai strălucit a fost Kumārajīva (334-413 d.Hr.). Născut într-o familie de aristocrați din regatul Khotan din Asia Centrală, el a venit în Cașmir, în tinerețe, și a învățat acolo scrierile Marelui Vehicul de la Bandhudatta, apoi a plecat în China, unde a locuit și a lucrat tot restul vieții sale, traducând scrierile budiste. Buddhahadra, contemporanul său cașmirian, a făcut la fel. Maeștrii yoghini, precum Dharmabhikṣu, au

atras un număr mare de discipoli chinezi și cașmirieni la sfârșitul secolului al V-lea, atunci când interesul străinilor pentru yoga budistă a crescut. Tot în acea perioadă cașmirianul Buddhasena a tradus pentru prima dată în limba chineză o lucrare majoră a școlii idealiste budiste *Yogācāra – Yogācārabhūmi*. În anul 631 d.Hr., Hsüan Tsang, unul dintre faimoșii pelerini budiști din China, a venit în Cașmir pentru a studia, lăsându-ne o mărturie despre cei doi ani petrecuți în Cașmir, care atestă în mod elocvent popularitatea și influența budismului.

Atât de mare era reputația Cașmirului, încât la origini Tibetul a ales să primească religia sa. Primul rege al Tibetului, Srong-bcan-sgampo, l-a trimis pe Thon-mi Sambhota în Cașmir, în timpul domniei lui Durlabhavardhana (în anul 616 d.Hr.). El a învățat sanscrita de la Devātītasimha și s-a întors în Tibet cu o versiune modificată, alcătuită din treizeci de litere, a alfabetului cașmirian¹. Cașmirul și-a continuat rolul în transmiterea budismului din India în Tibet, deși mai târziu alte rute (în special prin Nepal) au devenit mai importante. Începând cu secolul al XI-lea, când școlile cașmiriene *śivaite* au atins culmea dezvoltării lor, Cașmirul a fost, de asemenea, după cum spune Tucci, „unul dintre locurile unde budismul a înflorit cel mai mult, chiar dacă nu ca religie oficială, cu siguranță ca loc de origine al celor mai mari învățați și exegeți ai vremii”².

Ambianța bogată din punctul de vedere spiritual și intelectual al Cașmirului a favorizat dezvoltarea unui fenomen de mare anvergură, care a influențat fiecare aspect al vieții religioase indiene, și anume sistemul Tantra. Pe la mijlocul primului mileniu al erei noastre, sistemul Tantra a început să capete o identitate clar definită, deși extrem de variată, datorită apariției unui vaste colecții de texte sacre, care se defineau în mod explicit ca fiind tantrice. Nu există nicio îndoială, în ciuda probelor incomplete și deocamdată puțin cercetate, că ținutul Cașmirului a fost un centru important al unui larg spectru de culte tantrice, atât hinduse, cât și budiste. Mulți învățători tantrici budiști faimoși au trăit pe vremea aceea în Cașmir sau în apropiere

de Cașmir. Naropā și chiar Padmasambhava (despre care se spune că a introdus budismul tantric în Tibet) figurează uneori în sursele tibetane ca fiind de origine cașmirieni.³ Ținutul Uḍḍiyāna (în tibetana: U-rgyan), de mare importanță, în calitate de loc de naștere al lui Padmasambhava și centru principal al budismului tantric și al hinduismului, era probabil situat în apropiere de valea Swat.

Ambele curente principale ale Tantrei hinduse, unul centrat pe adorarea lui Vișṇu și celălalt pe adorarea lui Śiva, au evoluat sub forma unui număr uimitor de culte tantrice, unele mari, altele mai mici. Cașmirul a contribuit în mod substanțial atât la dezvoltarea tradiției *śivaite*, cât și a celei *vișnuite*. Într-adevăr cele mai timpurii referințe ce sunt cunoscute și care provin din sursele tantrice vișnuite se găsesc în scrierile cașmiriene.⁴ În prezent, forma vișnuismului care privește aceste scripturi ca autoritare, și anume *Pāñcarātra*, supraviețuiește doar în sudul Indiei; cu toate acestea, învățații cei mai timpurii ai acestei școli din sudul Indiei considerau Cașmirul drept unul dintre cele mai vechi centre de învățătură și cultură spirituală ale lor.⁵ Deși adorarea lui Vișṇu, realizată fie în conformitate cu normele prescrise de scrierile tantrice, fie în alt mod, a reprezentat, cu siguranță, o trăsătură importantă a vieții religioase cașmiriene și a fost în mod considerabil protejată de către regii hinduși din vale, *śivaismul* a rămas cu toate acestea, în ansamblu, forma predominantă a hinduismului.

ŚIVAISMUL DIN CAȘMIR ȘI ŚIVAISMUL CAȘMIRIAN

Cunoaștem foarte puțin despre originile *śivaismului* în Cașmir, deși tradiția atestă trecutul său îndepărtat în această parte a Indiei. Arhivele scrise confirmă că acesta a ocupat întotdeauna un loc important în viața religioasă a Cașmirului. Astfel, Kalhaṇa consemnează (posibil inspirat din cronicile mai timpurii) existența, pe vremea împăratului Aśoka, a unui templu deja vechi, dedicat lui Śiva. Deși acest lucru este prea puțin probabil – dat fiind faptul că templele nu au fost construite în India decât începând cu secolul al III-lea î.Hr. –,

această referință⁶ ilustrează credința cașmiriană, comună încă din acele vremuri, referitoare la prezența *śivaismului* în Cașmir.⁷ Cu siguranță numeroasele temple nou-construite, precum și cele vechi, renovate de-a lungul perioadei cuprinse în cronica lui Kalhaṇa, atestă popularitatea continuă a *śivaismului*. La începutul secolului al IX-lea d.Hr., atunci când primele lucrări cașmiriene *śivaite* au fost scrise, existau numeroase grupări *śivaite* în valea Cașmirului. Printre ele se numărau acelea care au ajuns să formeze o parte din ceea ce în prezent numim *śivaismul* cașmirian din care a apărut prima dată școala *Spanda*, a cărei învățătură este subiectul acestei cărți.

Toate aceste grupări *śivaite*, deși erau diferite între ele, au acceptat scrierile tantrice *śivaite* (cunoscute, de asemenea, ca *Āgama*) ca fiind învățăturile lor cu cea mai mare autoritate.

Unele grupări se raportau mai ales la o anumită secțiune din *Āgama*, alte grupări se raportau mai mult la una diferită. Astfel, ele s-au afiliat destul de firesc descendențelor [spirituale] ale diferiților maeștri tantrici, care își inițiau discipolii în ritualurile și practicile unei anumite Tantra, alese de ei [ca referință]. Cunoaștem existența acestor culte secundare tantrice nu doar din sursele epigrafice și din altele, inclusiv scrieri hinduse, în special scrierile Purāṇa, ci, de asemenea, chiar din scrierile *Āgama*. Deși toate scrierile *Āgama* sunt considerate revelații divine și, prin urmare, într-un anumit sens, eterne, ele reflectă totuși și dezvoltarea acestor grupări *śivaite*, care nu s-au limitat doar la studierea lor, ci și-au adus contribuția la conținutul lor. Astfel, o modalitate prin care putem înțelege legătura dintre aceste grupări este aceea de a înțelege modul în care Tantele *śivaite* se ordonează unele în raport cu celelalte. Sperăm că scurta prezentare a canonului⁸ *śivait*, pe care o vom face în continuare, va servi la stabilirea în termeni generali a modului în care grupările *śivaite*, care au contribuit la formarea *śivaismului* cașmirian, au legătură cu *śivaismul* tantric în ansamblu.

CAPITOLUL I

Monismul integral al *śivaismului* din Cașmir

În India, metafizica servește drept cadru teoretic ce susține un sistem de disciplină spirituală; nu este niciodată o simplă speculație abstractă. Mai mult decât o opinie logică, ea îi arată căutătorului atitudinea față de propria sa experiență, o atitudine care constituie calea pe care el o urmează pentru a atinge salvarea. Atunci când căutătorul acționează în conformitate cu concluziile la care a ajuns, filosofia se îmbină într-un mod imperceptibil cu religia. În măsura în care el adoptă această nouă atitudine, moartea este înfrântă de nemurire, iar întunericul îndoielii și al ignoranței este alungat de lumina realizării spirituale. Țelul ultim al căutării este gnoza, care nu este o *cunoaștere* a lucrurilor, ci o *viziune a naturii lor esențiale*. Viziunea metafizică este culmea cunoașterii. Cu mult timp în urmă, cei care au atins această cunoaștere absolută au spus: „Nimeni nu mai poate să ne arate ceva ce noi nu am găsit, nu am înțeles sau nu am cunoscut deja”.¹ Aceasta este, în esență, o stare sau experiență a recunoașterii.

Căile de a atinge această realizare sunt diverse. Putem merge pe calea înțelepciunii (*jñānamārga*) și să urmărim să intuim Realitatea, luminată de propria sa strălucire, printr-o viziune directă (mistică în esență) trezită prin practica meditativă și prin discriminare disciplinată (*viveka*). O altă cale este cea a devoțiunii (*bhaktimārga*) față de

adevărul întrupat, perceput cu venerație religioasă și uimire ca fiind divinitatea. A treia cale care poate fi urmată este calea yoga și căutarea libertății direct prin cunoașterea desăvârșită (*aiśvarya*) a Sinelui și, odată cu aceasta, tot ceea ce el conține și stăpânește. Din punctul de vedere yoghin, aceasta este cea mai directă abordare, căci toate căile tind către această realizare.

Așa cum remarcă Karl Potter:

Valoarea ultimă recunoscută de hinduismul clasic în sursele sale cele mai sofisticate nu este moralitatea, ci libertatea, nu este autocontrolul rațional în interesul bunăstării comunității, ci controlul desăvârșit asupra propriului univers – o stare ce implică autocontrolul, dar și controlul asupra celorlalți și chiar controlul asupra surselor fizice de putere din univers.²

Libertatea (*svātantrya*), atât în sensul autonomiei (*kaivalya*), cât și al controlului (*aiśvarya*), este țelul. El poate fi atins doar dacă reușim să ne eliberăm de constrângerile și limitările exterioare. Pentru aceasta trebuie să fim capabili să ne acordăm într-o singură, atotcuprinzătoare realitate, din care nimic nu este exclus – nici lumea, nici noi înșine. Dualismul celor mai devoționale abordări, oricât de moderat, înțelege realitatea în termeni care exclud posibilitatea eliberării ultime. Dacă trebuie să atingem realizarea spirituală, realitatea poate fi doar una, și absolută. În tradiția hindusă natura acestui Absolut a fost înțeleasă în multe moduri diferite. Aici vom analiza doar două dintre ele. Unul este cel care se regăsește în metafizica *śivaismului* cașmirian și celălalt în *Advaita Vedānta*.

Advaita Vedānta a apărut, în mare măsură, ca o critică la adresa dualismului *Sāṃkhya*. Sistemul *Sāṃkhya* clasic postulează două realități, ambele eterne, dar având o natură contrară. Una este *Puruṣa*, „persoana”, cealaltă este *Prakṛiti* sau „natura”. Persoana este Sinele care, ca pură conștiință simțitoare, este martorul activității a tot ceea ce se situează în sfera obiectivității. Cea din urmă cuprinde nu doar lumea fizică exterioară, ci și corpul și mintea persoanei, însuflând-o

și luminând-o cu prezența sa conștientă. Deși este diferit și în mod constant schimbător, tot ceea ce se situează în sfera obiectivității împărtășește o natură comună. Toate gândurile, percepțiile sau fenomenele fizice fac parte în aceeași măsură din jocul naturii – *Prakṛiti* – care se manifestă în acest fel pentru a răspunde nevoii persoanei de a experimenta lumea fenomenală. În această experiență persoana reprezintă principiul simțirii, iar natura pe cel al schimbării și activității. Așa cum natura nesimțitoare nu se poate vedea pe ea însăși, de parcă ar fi oarbă, în mod asemănător persoana nu acționează sau nu se schimbă, de parcă ar fi infirmă.³ Numai împreună cele două fac experimentarea [realității] posibilă. Conținutul acestei experiențe este real, însă nesatisfăcător. Persoana este limitată de natură; ea experimentează schimbările naturii de parcă ar fi ale sale și astfel suportă consecințele lor dureroase. Persoana este eliberată atunci când face diferența între ea însăși și natură. Ultima se retrage atunci în starea sa originală nemanifestată întrerupând legătura cu persoana.

Īśvarakṛṣṇa explică:

Așa cum o dansatoare se retrage după ce a dansat pentru audiență, în același fel natura (*Prakṛiti*) se retrage după ce i s-a arătat persoanei.⁴

În acest fel persoana atinge starea de detașare transcendentă (*kaivalya*). Însă, din cauză că persoana este o realitate independentă, deja separată de natură, ea nu poate, de fapt, nici să fie înlănțuită, nici să fie eliberată.

Prin urmare, nimeni nu este, de fapt, înlănțuit, nimeni nu este eliberat și nimeni nu transmigrează. Natura [este cea care], fiind reședința diversității, transmigrează, este înlănțuită și eliberată.⁵

În ultimă instanță, înlănțuirea nu este reală și nu este posibilă nicio relație între un subiect etern și un obiect deopotrivă etern. Problema este că ei nu pot fi conectați unul cu celălalt dacă această

legătură nu este, de asemenea, eternă. Pentru a păstra integritatea transcendentă a persoanei, realitatea naturii trebuie să fie negată. *Advaita Vedānta* nu numai că face aceasta, ci, de asemenea, neagă că există o pluralitate de persoane. Sinele, identitatea autentică a individului, este dincolo de specificul [celor trei] calități ale naturii și, prin urmare, nimic nu poate să diferențieze un „sine” de altul. Sinele este doar unul și, prin urmare, nu există nimic altceva decât *Brahman*, Absolutul, liber de orice caracteristică. Din acest punct de vedere, realitatea unică poate fi percepută doar prin negare.⁶ Totuși, deși acest lucru o ferește de predicăție, presupune, de asemenea, că elementul empiric (*vyavahāra*) este el însuși o negare a realității absolute. După cum Kṣemarāja formulează acest lucru: „*Brahman* este ceea ce lumea nu este”⁷. Și astfel lumea este mai puțin decât realitatea în sine. *Brahman* este întotdeauna nemanifestat din punct de vedere empiric (*avyakta*).⁸ El este dincolo de simțuri, dar, la fel ca și persoana, este martorul (*sākṣin*) tuturor lucrurilor. El nu poate niciodată să fie obiectul cunoașterii pentru „cel care cunoaște cunoscătorul”. În ultimă instanță este ceea ce nu poate fi înțeles sau perceput. Lumea care este „înțeleasă” și „percepută” nu poate fi *Brahman* și, în consecință, este „mai puțin decât reală”.

Ființa absolută nu este o calitate existentă care se regăsește în lucruri; nu este un obiect al gândirii sau rezultatul [unei] creației. Ea este cea de la care și vorbirea, și mintea se întorc, incapabile să-i cuprindă plenitudinea.¹⁰ Pentru a atrage atenția Śaṅkara citează în comentariile sale la *Brahmasūtra* un fragment dintr-o *Upaniṣadā* pierdută.

Baṣkali, un înțelept din tradiția *upaniṣadică*, este întrebat de discipolul său despre natura Absolutului. El rămâne nemișcat și tăcut. „Învăță-mă, domnule”, l-a rugat discipolul. Învățătorul a continuat să rămână tăcut. După ce discipolul i s-a adresat a doua și a treia oară, el a spus: „Eu te învăț, dar tu nu înțelegi. Sinele este tăcere”¹¹.

Caracterul nedeterminat și de neconceput al lui *Brahman* este o consecință a naturii eterne și imuabile a Absolutului.¹² A recunoaș-

te existența unui univers real, din punctul de vedere al *Vedāntei*,¹³ înseamnă a susține existența unei realități separate de *Brahman*. Noi nici nu putem pur și simplu să identificăm un univers real cu Absolutul decât dacă suntem pregătiți să acceptăm starea sa neschimbată, absolută. Criteriul de autenticitate este imuabilitatea. Realitatea nu se schimbă niciodată; doar ceea ce este mai puțin decât realitatea în sine poate părea că se schimbă. Realitatea este constantă în mijlocul schimbării. Aceasta înseamnă că schimbarea există, deși nimic nu se schimbă în esență. Această situație imposibilă este reflectată în imposibilitatea ultimă a schimbării însăși. Ceea ce nu există decât prin intermediul unei schimbări și dispare, în final, prin intermediul unei schimbări este la fel de inexistent între aceste două momente.

Deși schimbarea apare ca fiind reală, ea nu poate să fie așa.¹⁴ Schimbarea, în viziunea *vedānticului*, presupune o pierdere a identității. Realitatea nu poate să sufere o transformare; dacă ar fi așa, ar deveni altceva și astfel ceea ce este real ar fi lipsit de realitatea sa. Eternul nu poate să devină niciodată efemer, nici efemerul nu poate să devină etern. Natura ultimă a oricărui [aspect] nu se poate schimba.¹⁵ Schimbarea de orice fel este pur și simplu aparentă (*vivarta*); fenomenul schimbării și al devenirii este o falsă suprapunere (*adhyāropa*, *adhāsa*) pe Absolut.¹⁶

În termeni cosmici, greșeala (*bhrānti*) constă în supoziția că *Brahman* real este universul ireal, și universul ireal este *Brahman* real. În termeni microcosmici, greșeala este să percepi în mod fals corpul, mintea sau chiar propria personalitate ca fiind Sinele. În același fel în care imaginea unui șarpe este în mod fals suprapusă pe o funie, la fel universul este în mod fals proiectat pe substratul real, *Brahman*. Ignoranța nu este pur și simplu o lipsă personală de cunoaștere, ci ea este un principiu cosmic. Ca atare este numit „Māyā”, factorul nedefinit (*anirvacanīyā*) care este cauza acestei greșeli cu privire la identitate. Gradul de realitate al acestei iluzii cosmice este, de asemenea, indefinit: pe de o parte ea nu este *Brahman*, singura realitate; pe de

altă parte nu este complet inexistentă precum „coarnele iepurelui” sau „fiul unui femei sterile”^{*}.

Brahman este sursa aparențelor lumii doar în sensul că este fundamentul ei necondiționat sau natura sa esențială. Universul este fals nu pentru că nu are o natură proprie, ci chiar pentru că o are. Așa cum iluzia unui șarpe dispare atunci când vedem că nu este nimic altceva decât o funie, la fel anularea (*bādhā*) realității empirice are loc atunci când este atinsă realitatea absolută a lui *Brahman*. Astfel, în conformitate cu *Vedānta*, aparența presupune prezența realității, în timp ce realitatea nu are nevoie de prezența aparenței. A fi aparent înseamnă, în esență, a apărea în locul realității, dar pentru ca ceva să fie real nu trebuie în mod necesar să apară. Toate lucrurile există, pentru că Absolutul există. El este Ființa lor. Astfel, însăși existența fenomenelor implică nonexistența lor ca realități independente. Atunci când ele sunt cunoscute așa cum sunt ele, în sensul complet al existenței lor, natura lor fenomenală dispare, lăsând Ființa nudă și accesibilă. Această abordare a fost confirmată de o critică a experienței. *Vedānta* a arătat că spațiul, timpul și alte categorii fundamentale ale experienței noastre cotidiene nu pot avea o existență absolută. A fost, prin urmare, necesar să facem o distincție între adevărul relativ – cel acceptat de omul obișnuit – și adevărul absolut, descoperit la un nivel mai înalt de conștiință.

Adeptul *śivait* al doctrinei despre Absolut¹⁷ respinge orice teorie care susține că universul este mai puțin decât realitatea în sine. Din acest punct de vedere o doctrină a celor două adevăruri, unul absolut și celălalt relativ, pune în pericol fundamentul însuși al monismului. Abordarea cașmiriană *śivaită* este integrală:¹⁸ fiecare lucru are un loc în economia totului. Este în egală măsură greșit să spunem că realitatea este unică, pe cât este să spunem că este diversă.

^{*} Exemple tipice de imposibilitate a unui fapt în tradiția spirituală a Indiei. (*N. red.*)