
*Indijska filozofija:
O odnosu
tekstualnog i
duhovnog znanja
u tradiciji
monističkog šivizma*

Boris Marjanović

Indijska filozofija: O odnosu tekstualnog i duhovnog znanja u tradiciji monističkog šivizma

————— Boris Marjanović —————

Institut za kozmologiju i filozofiju prirode

boris.marjanovic@icpn.hr

Među onima koji su zainteresirani za proučavanje različitih religija Južne Azije, a koje se nominalno podvode pod termin hinduizma, jasno se mogu razlikovati dvije skupine ljudi. S jedne strane postoji takozvana znanstvena zajednica koja općenito favorizira intelektualno znanje nad znanjem stečenim praksom. S druge se strane nalaze oni koji vjeruju da se samo pomoću meditacije ili neke druge jogijske vježbe može steći istinsko razumijevanje stvarnosti ili prosvjetljenje. Na obje se strane nalaze oni koji žele premostiti tu podjelu pokušavajući približiti ove dvije vrste znanja isticanjem međusobne ovisnosti jedne o drugoj. Međutim, ta je skupina očito u manjini i njezin glas ostaje nepoznat.

Svrha je ovog rada istražiti i razumjeti kako su učenjaci/jogiji¹ iz škole nedualističnog kašmirskog šivizma,² posebice Abhinavagupta,³ pristupili ovom problemu. U ovom kontekstu intelektualno znanje označava znanje stečeno izučavanjem *śāstra* ili *āgama*,⁴ dok duhovno znanje označava znanje stečeno jogijskim vježbama, koje su u ovom sustavu usko povezane s inicijacijom⁵ (*dīkṣā*). Kako bismo to postigli, prvo moramo razumjeti pojedinosti dvije blisko povezane teorije-šivističke teorije znanja i samoprepoznavanja (*pratyaabhijñā*). U tom procesu koris-

¹Učenjaci su tvorci filozofsko-religioznih radova, a jogiji su oni koji primjenjuju učenja tih radova. Generalno govoreći, učenjaci su više zainteresirani za znanje dok su jogiji više preokupirani praksom. Često su učenjaci također i jogiji.

²Izraz nedualistični kašmirski šivizam korišten je kako bi se razlikovao od dualističkog Śiva Siddhānta. Stoga ću u ovoj studiji koristiti izraz nedualistični kašmirski šivizam ili jednostavnije šivizam kada ću se referirati na nedualističke škole. Kada ću se referirati na škole dualističkog šivizma koristit ću se izrazom Śiva Siddhānta.

³Abhinavagupta (oko 950-1020 p.n.e.) jedan od najvažnijih mislioca/filozofa Indije. Dao je velik doprinos indijskoj misli na područjima nedualističkog kašmirskog šivizma, estetike, poezije i glazbe.

⁴Riječ *śāstre* se odnosi na znanstvene, filozofske, religiozne i druge radove.

⁵Inicijacija je uvođenje učenika od strane učitelja u dublje aspekte određenog filozofskog sustava obično popraćeno određenim ritualom. Tokom inicijacije učitelj obično tumači tekst određenog filozofskog sustava učeniku i uvodi ga u razne vježbe meditacije, održavanje svijesti, vježbe disanja, itd.

tit ću se izvjesnim brojem izvora, no, prvenstveno ću se oslanjati na Abhinavagup-
tinu *Tantrāloku* i *Tantrasāru*.

Počnimo s razumijevanjem prirode prepoznavanja u skladu s učenjem *Pratyab-
hijñā sustava*. Proces stvaranja može se shvatiti kao izlaženje prema van svijesti⁶
koja se u svojem rasprostriraju kondenzira i poprima sve grublje aspekte postojan-
nja. Stoga se zbog kreativnog čina Šiva⁷ sve više udaljava od čistoće Svoje svijesti
sve dok konačno ne gubi iz vida Svoju najdublju slavu i moć. U tom procesu, po-
primajući oblike različitih subjekata i objekata, On skriva Svoju pravu prirodu. To
skrivanje vlastitog Sebstva u procesu izlaženja prema van zove se pomračenje (*ti-
robhāva*). Somānanda⁸ u svom djelu *Šivadṛṣṭi* piše:

Neka Šiva, koji je uzeo oblik naših individualnih ja, ponudi svoju počast Šivi
koji se kroz svoje *śakti* proteže u obliku Svemira, u svrhu uklanjanja prepreka koje
su također Šiva. On koji je svijest koja počiva u sebi obilujući blaženstvom, čiji je
tok volje (*icchā*) neograničen i koji posjeduje spontani tok akcije i znanja, sjaji u
svakom obliku postojanja kao Sebstvo⁹.

Kao što iz ovoga stiha vidimo, Šiva je sve što postoji, jer ostaje prisutan u svim
subjektima i objektima unatoč tome što na grubljim razinama gubi čistoću Svoje
svijesti, koja je rezultat Njegove slobode. Iz ove perspektive, život uopće, a po-
seбно duhovne vježbe nisu ništa osim procesa Šivinog prepoznavanja (*pratyab-
hijñā*) vlastite prirode. Stoga, dok je svijet za sljedbenike Vedānte nestvaran, za ši-
viste je stvaran zato što je manifestacija Šive. Štoviše, prema sljedbenicima Vedānte,
svijet prestaje postojati u trenutku realizacije Brahmana, a po sustavima Sāṃkhya
i Yoge, *prakṛti*¹⁰ prestaje funkcionirati u odnosu spram *puruṣe*¹¹ koja je dosegula
*kaivalyu*¹². S druge strane, za šiviste svijet preostaje čak i kad je krajnji cilj ostva-
ren. Međutim, svijet je spoznat onakvim kakav uistinu jest. On je pozornica na
kojoj Šiva izvodi Svoju kozmičku igru (*lilā*) skrivajući i otkrivajući vlastitu prirodu.

⁶Svijest ima dva aspekta: "cit" je temeljni i nepromjenjivi princip svih promjena. "Citi" je energija svjesnosti koja pokreće, održava i uništava sve promjene [world process].

⁷Iz šivističke perspektive, svijest je vrhovno božanstvo. Međutim, kada govorimo iz teološke perspektive riječ Šiva ili Parama Šiva koristi se kako bi se oslovilo tu stvarnost. Iz te perspektive Parama Šiva označava vrhovnu stvarnost, apsolut čija je priroda samorefleksija (*vimarśa*) i svjetlost (*prakāśa*).

⁸Somananda (oko 870-925 p.n.e.) bio je filozof i jedan od učitelja kašmirskog šivizma i osnivač *Pratyabhijñā* škole.

⁹*asmadrūpasamāviṣṭaḥ svātmanātmanivāraṇe | śivaḥ karotu nijayā namaḥ śaktyā tatāt-
mane || ātmaiva sarvabhāveṣu sphurannirvṛtacidvibhuḥ | aniruddhecchāprasaraḥ prasaraḍḍḥ-
kriyaḥ śivaḥ || Ś. Dr . 1: 1-2.*

¹⁰*Prakṛti* je aktivan, ali nesvjestan princip (*tattva*) koji je prvo formulirala Sāṃkhya škola, čije transformacije dovode materijalni svemir u postojanje.

¹¹*Puruṣa* je svjestan, ali neaktivan princip (*tattva*). Zajedništvo (*samiyoga*) njih dvoje dovodi svijet u postojanje.

¹²*Kaivalya* ili oslobođenje nastaje kada je sljedbenik *Sāṃkhya/yoga* škole sposoban razlikovati *puruṣu* i *prakṛti*.

U *Stavacintāmaṇi*, Nārāyaṇa Bhaṭṭa piše:

Hej, Hara, koji pjesnik osim tebe može ukinuti predstavljenu dramu triju svjetova, koja u svojoj utrobi sadrži mnoštvo sjajnih sjemenja?¹³

U prepoznavanju vlastitog Sebstva ne postoji negiranje svijeta ili pozornice na kojoj se igra (*lilā*) izvodi. Međutim, u trenutku prepoznavanja, svijet dobiva novu interpretaciju koja se naziva prepoznavanje (*pratyabhijñā*). Razlika između prisjećanja (*smṛti*) i prepoznavanja je u tome što prisjećanje zahtijeva impresije prošlog iskustva, dok prepoznavanje, uz impresije, zahtijeva prisutnost objekta čija će se prava priroda prepoznati. Kao što to Abhinavagupta kaže:

Prepoznavanje se sastoji u sjedinjavanju onoga što se nekada pojavilo s onim što se pojavljuje sada, kao u prosudbi: „Ovo je isti/taj Caitra¹⁴.“ To je spoznaja koja se odnosi na izravno prisutan objekt. On se dosiže kroz jedinstvo iskustava.¹⁵

Prvo uzmimo u obzir slučaj običnog prepoznavanja. Primjerice, mlado dijete je zbog nekog razloga odvedeno od svoje majke. Mnogo godina kasnije, proizvodom slučajnosti, ponovno se sretnu, ali majka ne shvaća da je ova nova osoba u gradu zapravo njezina kćer. Sada, kao rezultat neprekidnog pokušavanja lociranja njezine davno izgubljene kćeri, majka napokon saznaje da je nova osoba u gradu, koju je dugo vremena susretala na ulici, zapravo njezina davno izgubljena kći.

Kao što se može vidjeti iz ovog primjera, prepoznavanje je vrsta spoznaje u kojoj se prošlo iskustvo i sadašnja svijest zajedno sjedinjuju. Važno je to da se objekt ranije ne prepoznaje po onome što on zapravo jest, iako je stalno prisutan pred onim koji ga opaža. Međutim, opažatelj ne može tvrditi da on ne zna objekt. Problem je u tome što opažatelj ima parcijalno odnosno ograničeno znanje tog partikularnog objekta. Upravo se tako znanje definira u *Śivasūtrama* 1:2: „Ograničeno znanje uzrok je vezanosti (*jñānam bandhaḥ*).“ Vidjeli smo u primjeru koji sam naveo gore kako iako majka ne zna da je nova osoba u gradu njena kći, to ne znači kako ta osoba ne postoji. Ona postoji; samo što majka ne prepoznaje njezin pravi identitet.

U postuliranju *ābhāsa* teorije¹⁶ šivisti naglašavaju kako je sve, uključujući imaginaciju, snove ili percepciju zmiije umjesto užadi¹⁷ stvarno upravo zato što se po-

¹³ *visṛṣṭāṇekasadbījagarbham trailokyanāṭakam prastāvya hara samhartum tvattaḥ ko'nyah kaviḥ kṣamaḥ* St. Cin . v. 59.

¹⁴ *Caitra* je muško ime. nap. prev.

¹⁵ *TPV* comm. 1:1:1.

¹⁶ Učenjaci šivizma odbacuju nestvarnu transformaciju, to jest pojam *vivartavāda* iz škole Advaita Vedānte kao i stvarnu transformaciju po učenju Sāṃkhya, to jest *pariṇāmavāda* postuliraju vlastitu teoriju poznatu kao *ābhāsavāda*. Prema toj teoriji, krajnji je uzrok Śivina *svātantrya śakti*; a proces kreacije opisan je u pogledu izgleda, sjaja ili manifestiranja (*ābhāsa*) svega što već postoji u vrhovnoj svijesti. Stoga, sve to što se pojavljuje bilo kao subjekt, objekt, ideja, akcija itd. nije ništa do li *ābhāsa* i sve nastaje kao refleksija u zrcalu svijesti.

¹⁷ Advaita Vedānta pogrešno znanje objašnjava postulirajući princip pogrešnog pridjeljivanja

javljuje. Iluzija koje se javlja kao rezultat percepcije zmiye umjesto užeta rezultat je neznanja. Međutim, to neznanje nije potpuno odsustvo znanja, već rezultat ograničenog znanja, kao što smo prije vidjeli. U *Tantrāloki*, Abhinavagupta objašnjava:

Pod riječju neznanje ne podrazumijeva se potpuno odsustvo neznanja jer bi se u takvom slučaju zapalo u pogrešku pretjeranog proširenja (*atiprasaṅgataḥ*), što bi značilo da je kamenje i slično također podložno selidbi duša (transmigraciji). Neznanje, kao što je to rečeno u *Śivasūtrama*, nije ništa drugo nego znanje koje ne osvjetljava spoznatljivu stvarnost u cijelosti.¹⁸

Jayaratha u svom komentaru razjašnjava kako riječ *jñāna* (znanje) u ovom stihu označava nepotpuno znanje (*tadyuktamuktamajnānaśabdasya apūrṇa-jñānamartha iti*). To neznanje ili ograničeno znanje rezultat je nečistoće¹⁹ (*mala*), posebno *āṇavamale*. *Āṇavamala* je inherentno odnosno urođeno neznanje koje egzistira u ograničenom spoznavajućem subjektu (*paśu* ili *aṇu*), koje je rezultat kontrakcije moći znanja i akcije. Objasnjavajući prirodu i izvor *mala*, Abhinavagupta piše:

Uzrok i karme i *male*²⁰ želja je *Iśvare*²¹ da Sebe prikriva i zbog toga je njihovo postojanje bez početka. Prikrivanje totaliteta sastoji se u postajanju nepotpunim, a ta je nepotpunost želja da sebe ispuni putem ograničene stvarnosti. Ovo je razlog zašto se *mala* naziva željom (*lolikā*). Bez *Šive*, koji je neokaljan i čija je priroda autonomna svjetlost, ništa ne može postojati. Dakle, uzrok *male* je *Maheśvara*.²²

Trebalo bi uzgred spomenuti kako je razumijevanje prirode *male* i njenog uništenja jedno od glavnih točaka razilaženja između nedualističke škole kašmirskog

ili *adhyāsu*. Rezultat toga nije niti postojeći (*sat*) niti nepostojeći (*asat*). Doživljavanje zmiye umjesto užeta nije stvarno, ali se pričinjava, dakle, opisuje se kao *anirvacanīyakhyaṭi*. Vječni i nerođeni Brahman manifestira se samo kroz *māyu* koja projektira Svemir poput mađioničara. Međutim, tokom te projekcije Brahman ostaje pasivan, neuključen i nedirnut promjenom. Nestvarno je pogrešno pridjeljeno (*adhyāsa*) stvarnome kao što je to percepcija zmiye umjesto užeta koje nije zmiya (*Vedāntasāra*, str. 20) i to je pogrešno pridjeljivanje prividno predočeno svijesti kroz sjećanje na nešto što je već doživljeno. Taj je način pogrešnog pridjeljivanja poznat kao *avidyā* (neznanje). Kada se priroda ovog neznanja (*avidyā*) analizira s empirijskog gledišta (*vyāvahārika*) onda se opisuje kao *anirvacanīya*. *Avidyāse* opisuje kao nešto pozitivno iako nematerijalno, što ne može biti opisano kao postojanje niti nepostojanje, koje se sastoji od tri kvalitete i antagonistično je znanju (*Vedāntasāra*, str. 22). Kaže se kako *māyā* nije stvarna zato što nestaje pred zorom znanja, niti je nestvarna zato što njeni učinci ustraju sve dok nije uništena.

¹⁸*ajñānamiti na jñānābhavaścātiprasaṅgataḥ sa hi loṣṭādike 'pyasti na ca tasyāsti saṁsṛtiḥ ato jñepasya tattvasya sāmastyenāprathātmakam jñānameva tadanānam śivasūtreṣu bhāṣiṭam TĀ 1: 25- 26.*

¹⁹U šivizmu koncept nečistoće uzrok je vezanosti. Postoje 3 *male* (nečistoće): *kārmamala*, *māyāmala* and *āṇavamala*. Svaki od njih ograničava vrhovnu Svijest na poseban način i na kraju stvara ograničenu spoznaju.

²⁰Riječi *karma* i *mala* ovdje označavaju *kārma malu* i *āṇava (mala)*.

²¹Riječ *Iśvara* ili *Gospodin* ovdje se odnosi na *Šivu*.

²²*Iśvarasya ca yā svātmāirodhitsā nimittatām sābhyeti karmamalayo-rato'nādivyavasthitiḥ tirodhiḥ pūrṇarūpasyāpūrṇtvaṃ tacca pūraṇam prati bhinnena bhāvena sprhāto lolokā malaḥ viśuddhasvaparakāśtmaśivarūpatayā vinā na kincityujyate tena heturatra maheśvaraḥ TĀ:13: 110b - 113a.*

šivizma i dualističke Śiva Siddhānte. Prema Śiva Siddhānti, *mala* je supstanca (*dravya*) i kao takva ne može biti uništena znanjem, već samo djelovanjem, odnosno izvođenjem rituala. Nasuprot tome, prema nedualističkom šivizmu, neznanje se jedino može ukloniti ili eliminirati stjecanjem ukupnosti znanja (*pūrṇāhantā*). U Tantrasāri, Abhinavagupta objašnjava kako je znanje²³ uzrok oslobođenja (*mokṣa*) jer je oprečno neznanju koje je uzrok vezanosti.²⁴

Abhinavagupta dalje objašnjava prirodu znanja i neznanja dijeleći oboje u dvije skupine: jednu koja se nalazi u Sebstvu ili duhovno neznanje (*pauruṣājñāna*) i drugu koja prebiva u intelektu, ili intelektualno neznanje (*baudhājñāna*). *Baudhājñāna* je neznanje same prirode stvarnosti (*tattvikasvābhāvasyājñānamaniścayaḥ*) i pogrešan je koncept Sebstva kao ne-sebe (*viparītaniścayaḥ*). To će reći da ograničen spoznavajući subjekt pogrešno shvaća Sebstvo kao da je tijelo, intelekt, *prāṇa*²⁵ ili *śūnya*.²⁶ S druge strane, *pauruṣājñāna* je neznanje koje se naziva i *āṇavamala*, koju smo pak ranije opisali. Abhinavagupta objašnjava:

Pauruṣājñāna naziva se *mala*. Ono (duhovno neznanje) se rađa iz nje (nečistoće), no njena je priroda opstrukcija prave Šivine prirode koja se sastoji od potpune slobode znanja i djelovanja, te je obrnuto karakterizirana kontrahiranim znanjem i djelovanjem. Takvo neznanje ograničenog sebe ne pripada u domenu diferenciranog znanja i nije dio intelekta (*buddhi*), zbog nedostatka određenosti (*adhyavasāya*) itd.²⁷

Pauruṣājñāna i *baudhājñāna* hrane jedno drugo. Kada određena misao (*adhyavasāya*) „Ja to znam na ovaj način“ nastaje kao rezultat refleksije svjetlosti Sebstva u vezanoj duši, zastrto s pet koprena (*kañcuka-s*)²⁸ (ograničeno djelovanje, ograničeno znanje, želja, vrijeme, kauzalnost) tada to znanje koje nastaje jest neznanje koje počiva u intelektu.²⁹ Prema Abhinavagupti, *pauruṣājñāna* se može ukloniti putem inicijacije (*dīkṣā*), dok se *baudhājñāna* ne može. Inicijacija u pogledu *baudhājñāne* nije moguća, budući da je taj tip neznanja karakteriziran neodlučnim znanjem (*anandhyavasāya*). S druge strane, inicijacija je rezultat odlučnog uvjerenja koja će učenja biti uvažena, a koja mimoidejna (*heyopadeya*).

²³Ovdje je znanje definirano kao u formi manifestacije ili otkrivanja punine svijesti (*pūrṇa-prathārupam*) (Vidi TS. str. 2).

²⁴Isto, TS. str. 2

²⁵Prāṇa označava dah odnosno vitalnu energiju. nap. prev.

²⁶Śūnya je praznina. nap. prev.

²⁷Tatra puṁso yadalnānam malākhyam tajjamapyaya svapūrṇacitkriyārūpaśivatāvaranātmakam samkocidṛkkriyārūpam tatpaśoravikalpītam tadajñānam na buddhyamīšo 'dhyavasāyādyabhāvataḥ TĀ 1:37-8.

²⁸Koprene stvara māyā ili limitirajuća moć vrhovne svijesti. Ova limitacija, koja je rezultat Šivine slobodne volje (svāntarya), reducira vrhovnu svijest na svijest ograničeno spoznavajućeg subjekta.

²⁹TĀ 1: 39-40.

Poput neznanja, znanje se dijeli u dva tipa koji nose jednake nazive, drugim riječima, duhovno (*pauruṣājñāna*) i intelektualno znanje (*baudhājñāna*³⁰). U ovom slučaju *pauruṣājñāna* i *baudhājñāna* također hrane jedno drugo. Duhovno je znanje tip znanja u kojem se *vikalpa*³¹ stopila u stanje koje je bez *vikalpa* (*nirvikalpa*) i potpunost apsolutne svijesti sjaji u svojoj cjelokupnosti. Ovaj tip znanja pruža ispravno razumijevanje svih stvari u svakom pogledu, a može se postići samo proučavanjem *śāstri*.³² Važnost proučavanja spisa popraćenog praksom koja se temelji na *dīkṣi*, kao što je to shvaćeno kod Abhinavagupte, dalje će se utvrditi iz sljedećih stihova TĀ 1:41-5116:³³

41. Duhovno znanje (*pauruṣājñāna*) lišeno misaonih konstrukcija je potpuno znanje (*parāhantā vimarśātmakam jñānam*) koje se razvija nakon što impresije ograničenog stanja (*paśusaṃskāra*) oslabe, a ograničeno ja vraća se u svoje izvorno stanje (*prāptaparamacidaikātmyasya*).

42. Prosvjetljujući uvid koji se razvija u harmoniji s potpunim znanjem lišen *vikalpi* intelektualno je znanje. Kao što je spomenuto gore ova dva tipa znanja hrane jedno drugo.

43. Iako se duhovno neznanje može ukloniti putem inicijacije, ipak se du-

³⁰14 TS str. 3.

³¹Vikalpa ili misaona konstrukcija je konačni i najgrublji rezultat percepcije, koja u konačnoj analizi prema ovom sistemu je rezultat vezanosti.

³²TS. str. 3. Za āgamu se kaže kako je sadržana u čistoj samosvijesti i zato je urođeni aspekt svijesti. U TPV 2:3: 1-2, Abhinavagupta āgamu definira kao unutarnju aktivnost vrhovnog Boga koji nije ništa drugo do svijesti same (cit). Ona je unutarnji glas na najsuptilnijoj (parā) razini govora koju zatim izražava onaj koji postigne to stanje kada se spusti na razinu običnog govora (vaikharī). Stoga, āgama nije ništa do li čvrste odlučne misli o iskustvu parā. Zbirka riječi koja ju sačinjava sekundarno se naziva āgama jer je ključna u pobuđivanju takvih misli. Nadalje, za āgamu se kaže kako je sadržana unutar nediferencirane svijesti, te se eksternalizira u više formi na razini vaikharī i pomaže dovoditi um onoga koji vježba natrag u svoj izvor. U svome komentaru na Bhagavadgītu 17: 1-2, Abhinavagupta opisuje śāstru kao samu prirodu najvišeg Brahmana koji egzistira u Vlastitoj suštinskoj prirodi kao parā vāk koji je stanje čiste vimarśe (samorefleksije, nap. prev.). Tada, zbog vlastite slobode (svāntarya), parā vāk eksternalizira samoga sebe iznutra, počevši od najsuptilnijeg aspekta prañave i postepeno poprima formu grubog govora, kao što su različita popularna učenja.

³³kṣiṇetu paśusaṃskāre puṃsah prāptaparasthiteḥ vikasvaram tadvijñānam pauruṣaṃ nirvikalpakam vikasvarāvikalpātmājñānaucityena yāvasā tadbauddham yasya tatpamuṣnam prāgvatpoṣyam ca poṣṭṛ tatra dīkṣādīnā pauṃsnaṃajñānam dhvaṃsi yadyapi tathāpi taccharīrānte tajjñānam yajyate sphuṭam bauddhājñāna tu yadā bauddhājñānjrmbhitam vilīyate tadā jīvanmukhtiḥ karatale sthithā dīkṣāpi bauddhāvijñānapūrvā satyam vimocikā tenā tatrāpi bauddhasya jñānasyāsti pradhānatā jñānājñānagatam caitaddvitvam svāyambhuvē rurau || mataṅgādau kṛtam śrīmatkheṭapālādidaīśīkaiḥ tathāvidhāvasāyātmabauddhāvijñānasampade| śāstrameva pradhānam yajjñeyatattva-pradarśakam || dīkṣāyā galite'pyantarajñāne pauruṣatmani| dhīgatasyānivṛttatvādvikalpo'pi hi saṃbhāvēta dehasadbhāvaparyantamātmabhāvo yato dhiyī| dehānte'pi na mokṣaḥ syāt-pauruṣājñānahānītaḥ || bauddhājñānanivṛtau tu vakalponmūlanātdhruvam| tadaiva mokṣa ityuktam dhātrā śrīmannīsāṭane || vikalpayuktacittastu piṇḍapātācchivam vrajet itastu tadaiveti śāstrasyātra pradhānataḥ ||

hovno znanje očituje jasno tek nakon što se napusti tijelo.

44. Kada, s druge strane, prostiranje intelektualnog neznanja nestane kao rezultat intelektualnog znanja, tada se oslobođenje takoreći nalazi na dlanu.

Jayaratha u svom komentaru objašnjava kako intelektualno znanje (*baudhājñāna*) označava učenje svetih spisa (*śāstra*) nedualističkog šivizma.

45. Inicijacija, sa svoje strane, postaje oslobađajuća samo ako joj prethodi jasno razumijevanje *śāstri*. Dakle, čak je i u ovom slučaju intelektualno znanje dominantan element.

46. O ova dva tipa *baudhe* i *pauruše*, znanja i neznanja, raspravljali su mnogi učitelji. Među njima prvi je bio Kheṭapāla [koji je diskutirao ove teme] u svojim komentarima na *Svāyambhuvāgama*, *Rauravāgama*, *Matanḡatantra* i druge tekstove.

47. Glavni element pomoću kojeg se postiže bogatstvo intelektualnog razumijevanja, koje posjeduje oslobađajući uvid, su sveti spisi (*śāstre*) koje rasvjetljavaju stvarnost svega onoga što je moguće znati.

48. Čak i kada je putem inicijacije inherentni duhovni tip neznanja uklonjen, ipak utisak dualizma (*vikalpa*) koji prebiva u intelektu i dalje može postojati.

49. Sve dok prebiva u tijelu, čovjek je navikao pripisivati intelektu kvalitete Sebstva, ali ne više nakon što tijelo prestane postojati. Stoga, [rečeno je da] čovjek biva oslobođen kada se ukloni duhovno neznanje.

50/1. S druge strane, oslobođenje neposredno slijedi čim nestane intelektualno neznanje jer je utisak dualizma u potpunosti iskorijenjen. To je naveo sam stvoritelj u slavnom *Niśātanatantra*: „Onaj čijim umom dominira dualizam (*vikalpa*) doseže *mokṣu* (oslobođenje) tek nakon što napusti tijelo. S druge strane, onaj koji je lišen dualističkih misli [doseže *mokṣu*] dok još uvijek prebiva u tijelu. Tako su *śāstre* čak i u ovom slučaju od iznimne važnosti.“

Tako Abhinavagupta jasno kaže da u procesu samospoznaje postoji međuovisnost duhovnog i intelektualnog znanja. On objašnjava kako je nepotpuno znanje (*apūrṇa jñāna*) uzrok neznanja, koje je pak temeljni uzrok svjetovnog postojanja. Duhovno neznanje nestaje kada se primi inicijacija, ali zbog kontinuiranog postojanja u tijelu pojam dualnosti opstaje. Glavni uzrok tome je *kārma mala*, što označava impresije prijašnjih djela koja su počela djelovati s tijelom. Znanje stečeno svetim spisima važno je i prije i nakon inicijacije. Abhinavagupta objašnjava u stihu 1:45 kako inicijacija ima moć oslobađanja samo ako se temelji na znanju spisa. Međutim, u ovom trenutku to je vrsta diskriminativnog znanja na temelju kojeg se prepoznaje superiornost Šiva *śāstri* u odnosu na druge spise. Nakon inicijacije, stječe se sposobnost za proučavanje šivističkih tekstova, koji zauzvrat uklanjaju misaone konstrukcije, temeljni uzrok postojanja u svijetu.

Literatura

- [1] Abhinavagupta's Commentary on the Bhagavad Gītā. Boris Marjanovic, trans. Varanasi: Indica Books, 2002.
- [2] Īśvarapratyabhijnāvimarśini of Abhinavagupta. K.C. Pandey, trans. Delhi: Motilal Banarsidass, 1954.
- [3] Tantrāloka of Abhinavagupta with Rājānaka Jayaratha's commentary. 12 vols. Srinagar and Bombay: 1918-1938. KSTS.
- [4] Tantrasāra of Abhinavagupta Bombay: 1918. KSTS No. 17.
- [5] Śivasūtra of Vasugupta. Jaideva Singh, trans. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.
- [6] Śivadṛṣṭi of Somānanda with Utpaladeva's Vṛtti. Srinagar: 1934. KSTS No. 54.
- [7] Stavacintāmaṇi of Nārāyaṇabhaṭṭa with the commentary by Kṣemarāja. M.R. Shastri, ed. KSTS Nos. 10, 1918.

