

Андрэ Паду

МАНИФЕСТАЦИЯ (ПРОЯВЛЕНИЕ) ЗВУКА

(Глава из книги “Вач – Концепция Мира”)

Активность божественного сознания, которая приводит универсум к существованию и которая на высшем уровне, как мы уже видели, является чистым светом (*пракаша*), часто описывается, особенно в трике, как высвечивание, сияние или светоносная вибрация. Все это передается такими терминами как *sphurattā*, *ullāsa*, (*UL-LAS* означает высвечивать (просвечивать) сиять, раскрывать, делать воспринимаемым, проявлять. Это также означает отражаться, двигаться, играть, танцевать, радоваться, веселиться и т. д. Как причинность *ullāsayati*, означает производить, двигать и т. д. Поэтому данное слово очень удачно передает качество светоносной проекции, свободного проявления, игры, жизни, светового принципа проявления, в соответствии с данной традицией.) и пр. Такое вибрирующее сияние, также как и сияние сознания, относится и к Слову на его абсолютном уровне. Проявление, так как оно возникает из Слова и вместе с ним, может быть понято как вспышка, которая постепенно затемняется. Это происходит через серии трансформаций и конденсаций (уплотнений) звука или изначальной фонической (акустической) энергии, которая постепенно производит (в безначальном процессе, поскольку находится за пределами времени) проявление (манифестацию) вселенной (универсума), процесс, который аналогичным образом проходит в человеческих существах, в которых звук и речь развиваются следуя космогоническому процессу и где фонетические символы проявляются близко связанными с визуальными метафорами, связанными со светоносным аспектом Слова.

Некоторые строфы из *ĕāradātilaka* Лакшманадешики могут быть приняты как линия следования эволюции звука с самого начала, поскольку они отражают общепринятый порядок. После описания Абсолюта, который пронизан (*vyāpta*) Словом, в этом тексте говорится так: Из высшего Владыки (Властителя), переполняющие существованием, сознание и блаженство, наделенные *kalā* (элементарной разделенностью), порождает фоническую энергию. Из появившейся *нада* (акустического (фонического) резонанса), а также из *нада* и *бинду*, которые являются манифестацией высшей энергией, и которые разделяются на три. Это три части называются *бинду*, *нада* и *биджа*. Из этого тройного деления возникает *śabdabrahman*, принимающий форму *kuṇḍalinī*. Затем возникают фонемы (*varṇa*), речь, боги, элементы и эмпирический мир.

Шива-Шакти

Естественно, это процесс происходит из изначального принципа, Парамешвара, Парамшива, высший Владыка, запредельный Шива. Однако Шива имеет два аспекта. Первый - чистый, постоянный, в высшей степени трансцендентный принцип. В соответствии с недвойственным шиваизмом – это чистое сознание (*saṃvid*, *cit*) или чистый свет сознания (*prakāśa*), и в данном случае это находится за пределами манифестации, которую оно полностью превосходит (*viśvotlīṇa*), так как ничто не может повлиять (омрачить) его чистоту и абсолютную прозрачность. Однако это может рассматриваться как направляющееся к манифестации, при сохранении закрытости в самом себе, в состоянии изначальной нерасчлененности, с последующим

проецированием вовне, однако внутри себя. Следовательно Шива имманентен (*viśvamaṃya*) и нераздельно объединен со своей энергией – Шакти, которая, строго говоря, является причиной и источником всей манифестации. Энергия связана с аспектом Слова изначального принципа. Это самосознание (*vimarśa*) света сознания, и это самосознание дает жизнь. То есть, этот аспект Шивы рассматривается здесь с эпитетом *sakala* (обладающее частями) (Под *калаа* здесь понимается динамизм, свойственный природе (пракрити). Не то чтобы пракрити существует на уровне Шивы, но когда Шива оказывается в союзе с энергией, он воистину наделен созидующим динамизмом, природа которого проявляется на его собственном уровне разделения (*kalā-prakṛtiḥ*)).

Термин *сакала* относится к имманентному аспекту Божественности, который обретает форму универсума, основной чертой которого является состояние из частей (*kalā*). Это также предполагает, что Парамешвара рассматривается как связанный с энергией, как осознание (*вимарша*) и особенно как наделенный динамизмом, который в связи с высшим уровнем энергии, имеет тенденцию к разделению и ограничению. В силу такого динамизма он производит вселенную. Изначально *калаа* обозначает часть, в частности, одну шестнадцатую диаметра луны, которая является частью, прибывающей каждый день в течение двух недель; все вместе они образуют полную луну. Такое сравнение с лунной было переведено в концепцию 16 калаа Шивы. Шестнадцать гласных, связанных с Шивой в фонематической эманации, на самом деле, называются *калаа*, и определенно являются частями на которые он делится, будучи в то же время различными аспектами его созидательного динамизма. Однако шестнадцатая калаа отличается от остальных пятнадцати. В случае с лунной – это на самом деле то, что существует во время ночи в новолуние (когда солнце и луна предположительно существуют вместе, следовательно *amāvāsyā*, название этой ночи, и термин *amākalā* относится к *калаа*), когда луна невидима. Шестнадцатая лунная калаа считается невидимой, но бессмертной частью, которая делает возможным последующее новое возникновение луны. И точно также 16я калаа Шивы рассматривается как его одновременно солнечный и лунный аспекты, совпадающие и достигающие своей кульминации, то, что позволяет ему не появляться вновь, но испускать манифестацию. Эта калаа следовательно может рассматриваться как сумма всего созидательного и ограничивающего динамизма Шивы, обозначающая его испускающий аспект (шестнадцатая калаа Шивы есть на самом деле 16я фонема, после чего, за которой следуют согласные, а затем испускается вся манифестация). Однако, когда речь идет о Шиве в его трансцендентном аспекте, за пределами всех аспектов его испускающей и ограничивающей силы, трика также использует термин калаа и говорит, что существует еще и 17я калаа. Это оказывается трансцендентная, бессмертная калаа (*anuttara-* или *amṛtakalā*), которая является энергией чистого сознания (*citkalā*), трансцендентная и все же наделенная детерминирующей тенденцией, содержащей в латентной форме все другие энергии, а также всю манифестацию. Это, утверждает Абхинавагупта (АГ) в *Tantrīfloka* (Tī), есть высшая кундалини, высший брахман, небесами Шивы (*śivavyoman*). Точно также трика иногда утверждает, что есть тридцать седьмая таттва, в смысле Парамшива, который и есть Шива, 36я таттва, но рассматривается как абсолютно трансцендентная.

Кроме этих 16 или 17 калаа имеются еще и согласные, которых всего 50. Однако также говорится, что калаа бесчисленны, поскольку это аспекты Шивы, который разделяется, чтобы проявить бесконечное количество вселенных.

Калаа – ограничивающая динамика (энергия), относится к одному из “панцирей” (*kañcuka*), которые, вместе с майей, ограничивают воспринимающего вселенную до ограниченного существа.

В той же самой шлоке *ĕḥradḥtilakatantram* (ĕT), когда Парамешваре дают не только эпитет *сакала*, но и *saccidānandavibhava*, подчеркивается важный момент, который заключается в том, что даже когда обращаются к манифестации и соединяются с энергией, главный принцип ничего не теряет от своей собственной природы, каковой является чистый и запредельный Шива. Логически, энергия рождается из Шивы, поскольку каждая таттва возникает из него, но также потенциально в нем содержится. (В *Parātriṃśikāvivarāṇa* (PTV) АГ, развивая теорию саткарьявады в применении к таттвам, делает вывод, что все таттвы присутствуют в каждой.) Однако в случае с энергией, идут на шаг дальше, поскольку она действительно не отдельна от Шивы. Несомненно, энергия может рассматриваться как происходящая из него, когда рассматривают эманацию и 36 таттв, из которых Шакти – вторая, но это относительное воззрение, которое не должно упускать из виду абсолютную нераздельность первых двух таттв. И точно также будет видно, что следующая стадия в эволюции звука, *нада* и *бинду*, на самом деле являются аспектами этой энергии и не могут быть отдельными.

Если рассматривать порядок космического воплощения, то в начале возникает *unmanā*, то, что за пределами мыслей и сознания, высшая трансцендентная энергия, единая с Шивой и фактически тождественная ему. (Это граница, где изначальное невыразимое Слово возникает из безмолвия или же теряется в нем. и хотя это очень высокий уровень, с точки зрения АГ он подконтролен высшему Шиве.) Далее следует *samanā*, сознание, все еще трансцендентное, однако в нем появляется первое движение приводящее к существованию вселенную. Оно содержит его в себе в латентном состоянии во время космического стягивания и проецирования во время воплощения. (Оно излучается, говорит Кшемараджа, в форме энергии, которая производит трансцендентальную эманацию, то есть распространение бесчисленных космических эманаций и втягиваний, которые содержатся в нем. *Netratantra* (NT)) Что же касается *vyāpini*, распространения, то это энергия имманентная манифестации, которая пронизывает (*vyāpyate*) ее и дает ей жизнь. Эти энергии, конечно же, являются формами звуковой энергии. Говорится, что прямо с этого уровня звук исчезает и становится единым с энергией, хотя он определенно все еще существует в *унмана* и *самана*, поскольку эти энергии являются самим источником манифестации, которые возникают в результате звуковой вибрации. И хотя эта вибрация имеется в крайне тонком состоянии, она существует изначальное. Свидетельством этому может служить тот факт, что для йогина произнесение (*uccarā*) мантры, связанное с восходящим движением дыхательной энергии, которая называется *haḥṣa*, достигает *унманы* и затихает только за пределами шакти-таттвы, в Шиве. Таким образом, звуковая вибрация проявляется уже на уровне энергии. Унмана также описывается как состояние крайней утонченности, или как трансцендентная пустотность. Высшие уровни духовной реальности (а также их переживание) иногда описываются как пустотность (*śūnya*). И наконец, важно отметить, что движение, оживляющее энергию, начиная с *саманы* и *вьяпини*, это союз Шивы и Шакти, а манифестация является результатом этого союза. Такое движение приводит к пробуждению кундалини.

Нада

С уровня Шакти возникает *нада*, (Резонанс, звук, голос, громкий звук. В тантрическом аспекте - это тонкая форма звука, скорее отзвук. В дуалистическом шиваизме *нада* это просто разновидность *бинду*, но *бинду* здесь отличается от не-дуалистического подхода.) с которой начинается изначальный вибрирующий звук. Такое сгущение вряд ли воспринимаемо, поскольку если *нада* и является формой звука, она остается невоспринимаемой, по крайней мере, когда рассматривается на космологическом уровне (При занятиях йогой и

пробуждении кундалини нада может быть услышана (10 видов). В упанишадах сказано, что это происходит когда восходящая прана (*hamsa*) смешивается с нада и дыхание йогина останавливается.). Это первый резонанс высшего Слова (*parṣvṛc*) вибрации (*спанда*), которая дает жизнь первичному принципу. В NT говорится, что это *sphoṇa*, которая является звуковой формой, пронизывающей универсум. (Когда из скрытой формы Шивы *спхота*, которая формирует звук, распространяется, стремительно наполняя мир звуком, она называется *надой*.) Кшемараджа разъясняет, что когда энергия (на уровне *унманы* и более низких уровнях звука) стремится проявить универсум, который имеет форму того, что выражает и того, что должно быть выражено (универсум состоит из собрания значимых звуков и слов (*vācaka*), а также из того, что они выражают (*vācya*), а именно, объекты, которые они приводят к существованию), она сохраняет внутри себя вибрацию (*спанда*), которая формирует “выражаемое” и вначале проявляет “выражение” вибрации в форме детализированной нады. Нада, будучи тем, что выражает, является поэтому тем, что проявляет или раскрывает (*спхота*) универсум. Это полнота акустической энергии (*śabdagrāma*), производящая универсум, или *śabdabrahman*, (Для философов грамматистов, это высшая реальность, тогда как для недвойственного кашмирского шиваизма, это сконцентрированная форма звука, нечто близкое к разделенному воплощению.) то есть Брахман, высшая реальность, имеющая форму и природу звука (*dhvanīrūpa, śabdanasvabhāva*).

Если же наду рассматривать с другой точки зрения, как возвращение энергии к своему источнику, тогда это есть резонанс, который следует за бинду, которая конденсирует в себе силу мантры, и которая посредством *нады*, растворяется в энергии Шивы. Описывая возвращение расчлененного сознания к чистому сознанию, АГ и Джаяратха одинаково определяют *нада*, как то, что остается от синтетического самосознания воспринимающего, когда все различающие мысли растворяются.

Здесь мы находимся в состоянии связывания энергии (которая есть Слово), соединенной с Шивой, а также в состоянии акустической энергии, то есть когда процесс разворачивается в момент, когда проявляется Слово или звук, и расчлененная мысль, а посему и космическая манифестация, наконец, растворяется в энергии. (Мы говорим “наконец”, поскольку разделяющая мысль и разделенная манифестация не существуют, строго говоря, пока майя действует на более низком уровне чем нада. Однако главные отличительные черты разделения могут проявиться в нада, а также, во время обратного процесса они, наконец, растворяются.)

Джаяратха, в своем комментарии к TĪ , описывает уровень нады как сознание, превосходящее универсум и самосознание. Нада – это “нетронутое” (*anāhata*), (Ананташактипада в своем комментарии к *Vātulanāthasūtra*, производит разделение нады на четыре части: 1) *Anāhatahatottīrṇa* – то, что за пределами “тронутого” и “нетронутого” звука, что описывается им как легкая вибрация, первое волнение великой вибрации (*iṣaccāiatāmakamahāspandaprathamakoṭi*). Джаяратха относит этот термин к Абсолютному (*anuttara*), к фонеме А. 2) *Anāhatahata* – “тронутый и нетронутый звук”. Это не слишком отличается от предыдущего – основа для 16 гласных. 3) *Anāhata* – нетронутый звук. Возникает на уровне нады. Как уже было сказано выше АГ описывает это как элемент, общий для всех фонем, а Джаяратха, как результирующая причина возникновения фонем. 4) *Hata* – “тронутый звук”, возникающий из материальных приспособлений. Обычный слышимый звук.) почти непроявленное, звук (*dhvanī*), поскольку фонемы там не разделяются. Иногда это передается термином “фонема” (*varṇa*), поскольку это как инструментальная причина возникновения фонем, а также базовый элемент каждой из них. (TĪ) “Единственная фонема, созданная из резонанса (нада) не отдельна ото всех остальных фонем и называется “нетронутая”, поскольку никогда не может исчезнуть.” Таким образом, это непрерывная звуковая вибрация и именно поэтому называется “нетронутым”, поскольку является единственным звуком, неподверженным “ударам”, то есть материальных приспособлений, и являющимся постоянным.

В своей экспозиции фонематической эманации Джаяратха использует термин *нада* для определения *visarga*, которая, как он говорит, *pādamātra* и *avyaktahakalā*, (*Калаа* (которая может быть понята как динамизм или, проще сказать, как часть) фонемы *ха*, является не проявленной. Это *visarga*, которая будучи концевым придыханием в слове (или, скорее, эмиссией дыхания в конце слова), рассматривается как закрытая *х*, и в то же время как испускающая фонема, испускание силы Шивой.) то есть не проявленный испускающий динамизм. Теперь, *visarga* возникает, когда энергия соединяется с Шивой и проецирует эманацию внутри него или себя. Это также момент соединения или перехода. Для *NT*, *нада*, с позиции иерархии *таттв*, является уровнем *садашивы*: уровень, где фонематическая эманация проецируется на энергию и где начинают возникать согласные звуки. Однако, даже если взглянуть с позиции, где *нада* все еще находится на уровне энергии, соединенной с Шивой, она сохраняет ту же природу, как в момент, когда манифестация покоится внутри энергии Шивы, где Шива достигает осознанности себя как *Я* (*ahantā*) и становится осознающим объективный мир, который будет воплощен (*idantā*) как пребывающий в субстрате, который он приготавливает для этого (Эта блаженная *нада* является чистым светом высшего сознания, когда оно становится осознающим себя (хранилище объективности), а также эту объективность, которая покоится в себе, как несотворенная, имеющая тождественную природу и как пребывающая в том же субстрате (в самой себе). Такова *нада*. И это *садашива*, а именно, вместилище для выражения этой тождественности природы и субстрата (или связи с тем же объектом и нахождение в том же субъекте: *sāmānyādhikarāṇya*.): момент соединения энергии, связанной с трансцендентным и манифестации, которая сокрыта в ней и которая экстернализуется. Поэтому тот же термин появляется как использующийся для состояний в некотором отношении сходных со *Словом*, хотя и для разных уровней.

В ходе постепенного уплотнения изначальной звуковой вибрации, которая низводит нас к *нада*, происходит разделение на некоторые стадии. Начиная с *Шакти* звуковая энергия в начале становится *nādānta*, затем *nāda*, затем *nirodhinī*, и далее следует *bindu*, предваряя *ardhacandra*.

Наданта, как следует из названия – это окончание *нады*, тот момент, где резонанс полностью сливается с энергией.

Кшемараджа сравнивает это с эхом или последней вибрацией (*anuraṇana*) звучащего колокола, когда звук пропадает. Это момент, когда Шива, постоянно познающий, прочная масса сознания и блаженства, осознает всеохватывающим и нераздельным способом (*āmarśa*) высшую *нада* (*paranāda*) (Этот термин вместе с *mahānāda* используется для *наданты*. Иногда он также используется для того, чтобы отличить высшую *нада*, которая описывается здесь, от низшей *нада* (*aparanāda*), которая есть следствие тройного разделения *бинду*. И точно также противопоставляются *парабинду* или *махабинду*, то есть само *бинду*, возникающее из *нада* и *апарабинду*, следствие тройного разделения вместе с *апаранада* и *биджа*.), звук которой можно сравнить с невнятным бормотанием ручья. Он в то же время интенсивно осознает (*parāmarśa*) универсум как находящийся внутри самого себя и пронизываемый звуком вибрации *наданты*. Последняя затем начинает сиять для того, чтобы произвести вселенную, наполненную энергией высшего Слова, из которого она и происходит. (Исходящая из *паравак наданта* должна, таким образом, в соответствии с *NT*, помещаться на следующем уровне *пашьянти*.)

Затем *нада*, тогда как звук двигается к проявлению, становится *nirodhinī* или *nirodhikā*. Звуковая энергия таким образом называется так, поскольку это уровень за пределами которого боги, такие как Брахма и пр., не идут. Они не могут двигаться выше, поскольку не имеют способности схватывать чистую нераздельность высшего Шивы. Когда же эта блаженная, всепронизывающая, неревзойденная, нетронутая *нада* следует к проявлению, она достигает состояния покоя, в котором благодаря слиянию со своей собственной всепронизываемостью (*vyāpti*) (*Вьяпти* – это термин, который обозначает всепронизываемость, пропитанность состояния бытия энергией или мантрой, а также способность этой

энергии свободно проникать в это состояние.) она производит пронизывание (этой фонической энергией) своего вместилища. Тогда это называется *ниродхика* или *mantrakalā*.

Таким образом, для NT, *ниродхини* это также тот уровень, где проявляется динамизм, свойственный мантрам (*mantrakalā*). Энергия, которой они обязаны своей потенцией (*mantravīrya*) это, конечно же, энергия Шивы в союзе с Шакти, однако, похоже, что есть уровень, *ниродхини*, где их динамизм становится более определенно обозначенным, или же, где энергия проявляется особенно в форме динамизма, свойственного мантрам. Для NT, то же самое, *ниродхини*, относительно таттв, находится между садашивой и ишварой, на уровне которых, в соответствии с трикой, возникают аспекты познающего, которые называются *mantramuhēśvara* (или *mantramahēśa*) и *mantrēśvara* (или *mantrēśa*) – великие Владыки или Владыки мантр. (Трика различает семь уровней субъектов познания (познающих) (*pramātṛ*), то есть формы сознания, которые более или менее являются субъектам ограничения. Это Шива – высший и неограниченный, затем *māntramahēśvara*, который может подняться вплоть до уровня *садашивы*, затем *mantrēśvara*, который может достичь уровня ишвары. Затем следует множество мантр на уровне *śuddhavidyā-tattva*. Затем *vijñānakalā*, то есть существа, которые в силу своего различия (*vijñānā*) свободны от калаа, то есть не опутаны таттвами мира майи и которые подвержены только трем загрязнениям, которые шиваизм выделяет и которые являются ключевыми в ограничении сознания: атомическая нечистота (*āṇavamala*), которая низводит душу до состояния *ани*, отдельного. Затем следует *pralayākala*, лишённое калаа по причине пралаи – те существа, которые выдерживают уничтожение космоса, поскольку их карма не исчерпана, к тому же они являются субъектами (претерпевающими) нечистоты действия (*karmamala*). И, наконец, *sakala*, которые являются субъектами калаа и всех низших таттв, а также загрязнений майи (*māyiyamala*).

Если мы предположим, что *нада* и *бинду*, звук и резонанс в конце мантр, это то, что позволяет им (мантрам) слиться с энергией и особенно придает им силу, естественно, что их динамизм (*kalā*) и их управители (*мантришвары*) должны появиться во время их слияния.

Бинду

В ёТ говорится, что из *нада* возникает *бинду*. Это ничто иное, как высшая энергия. Затем она разделяется на три, и эти разделы называются *бинду*, *нада* и *биджа*. *Бинду* – это “капля” энергии, то есть энергия, которая сосредоточена внутри одной капли или точки, направлена на себя и наделена особой потенцией. В то же время, графически она изображается как точка над линией, обозначающей анусвару, назализацию и долготу соответствующей гласной, и особенно важна назализация, которая продливает звук мантры ОМ, который заряжен божественной энергией во всей ее полноте. Идея капли, которая является средоточием энергии и резонанса, возникают вместе, и поэтому в фоническом выражении сущностной стадии энергии, которая есть Слово или звук. Кроме фонического аспекта *бинду* имеет и некоторые другие: это, к примеру, светоносность, которая задействована в пробуждении кундалини.

В эманации *бинду* является сгущенной энергией до формирования разнообразия (*Prapancasdrataniram* (PST) То, что известно как энергия таттв, и то, что есть чистое сознание, осуществляет контакт со светом, и, так сказать, сосредоточившись благодаря своему желанию произвести эманацию, принимает состояние *бинду*.) посредством своего собственного разделения. Теперь же данная энергия обладает силой благодаря тому, что она не одна, но соединена с Шивой, и эманация есть ничто иное как результат этого союза. Этот союз, как известно, постоянно осуществляется прямо с трансцендентного уровня, а иначе ничего не сможет стать существующим. *Бинду* возникает как масса формирующаяся благодаря единству Шивы и Шакти. Более того, рсчлененная эманация возникает из разделения *бинду*, иными словами, из разделения двух

составляющих принципов. Теперь же бинду имеет оба принципа и их сосуществование, находясь в преддверии всех дихотомий и всех слияний. Во время космического поглощения бинду, конечно же, является точкой в которую вселенная собирается когда сливается с энергией собирающейся в себя.

Давайте снова обратимся к тексту NT, где описывается формирование мантр (*mantrasṛṣṭi*), то есть уплотнение энергии Шивы, начиная от *унманы* и до фонем, из которых состоит мантра. Бинду здесь связывается с ишварататтвой, где преобладает сила активности (*kriyāśakti*). В соответствии с комментарием Кшемараджи, в отличие от полного осознания (*āmarśa*) нераздельности всего, что выражает (*вачака*), которое характеризует *нада*, теперь возникает разделяющее осознание (*вимарша*) объективного мира (*idantā*) как уже проявленного, хотя и нераздельно единого с высшей Самостью (*ahantā*); это осознание, которое нераздельно освещает все, что должно быть выражено (*вачья*). Поэтому это больше не аспект энергии, связанный со Словом или со звуком, который приводит мир к существованию; это больше не “выражающая” вибрация *вачака*, но аспект энергии, который является семянной формой того, что будет выражено (*вачья*) посредством этого Слова. Таким образом здесь мы находимся на более низкой ступени, более близкой к манифестации, или на уровне, близком к слышимой мантре.

Ardhacandra, которая предшествует бинду, “половинка луны”, выглядит как полумесяц с точкой наверху и обычно используется в графической форме мантры OM, где назализация обычно отмечается не посредством анусвары, но с помощью *anunāsika*. Когда энергия звуковой вибрации, как отмечает Кшемараджа в своем комментарии к NT, стремится к проявлению стадии бинду, где находится нерасчлененное знание всего, что должно быть выражено, вначале достигается состояние *ардхачандры*, где появляется *вачья*, но еще в едва проявленном состоянии. Затем нектар Шивы, рассматривающийся как *нада* и владыка *садашивы*, этот нектар, который и потенция и семя манифестации (*ṣṛṣṭivīrya*), и который является целью приведения объективности к раздельному существованию, падает на верхушку бинду, которая должна проявиться и которая является сущностью универсума. Изначальное возникновение бинду, которое называется *ардхачандра*, и которое затем становится полным, а затем возникает форма энергии, которая называется силой активности (*крияшакти*), которая есть бинду. Таким образом, бинду, излучает манифестацию, то, что свойственно силе активности, и имеет форму полной луны. В таком случае ардхачандра более чем бинду может считаться непосредственной причиной нераздельной эманации, или же напротив, ее поглощения.

Такой процесс, описывающийся в NT, завершается после того как бинду с тремя фонемами *m*, *u* и *a* мантры OM, с которыми мантра, или манифестация, если рассматривать этот процесс на космическом уровне, полностью разворачиваются.

Необходимо также отметить, что бинду является светоносной. Это концентрированная звуковая вибрация, капля не только энергии, но и света. В соответствии со многими тантрическими традициями звук и Слово в значительной степени обладают светоносной природой сознания. Энергия Слова манифестирует, испускает универсум посредством пульсации, сияющего света (*sphurattā, prakāśa*). Кшемараджа, в своих комментариях к Шивасутрам определяет бинду как высший свет (*binduḥ paraprakāśaḥ*). Точнее, он описывает бинду как светящая точка, возникающая из отражения сияния солнца, то есть Шивы, в зеркале его энергии (*вимарша*).

Описание АГ бинду относительно фонематической эманацией, связано с предшествующим анализом. Бинду, несомненно, находится в Шиве, но не как в NT, на уровне Ишвары, но в соответствии с иной космогонией, когда манифестация возникает вначале в Шиве, и поэтому бинду следует после гласных и до висарги. И разделение,

которое здесь следует после бинду, это разделение на два момента висарги, а не на три, как в êT.

В *Kamakalavilasa* (ККВ) *махабинду*, это также масса, рожденная из единства Шивы и Шакти, которая содержит в себе все фонемы от *a* до *xa* и, таким образом, является *ахам*, - символ излучающей силы Шивы и энергии, которая скрывает в себе архетип универсума, а также испускает его и является источником силы мантр. (Первая буква А является символом Шивы (пракаша) и производной всех гласных, тогда как Ха – Шакти (вимарша) и согласных. Тогда как бинду М объединяет то и другое.)

Высшее Я, которое является махабинду, таким образом состоит из двух бинду: белой и красной, Шива и Шакти в их созидающем единстве, пульсирующих в непрерывном расширении и стягивании, причина для возникновения Слова (вак) и объектов. ККВ это текст *êrîvidya*, описывающий космогонию как проявление через *шричакру* и *шривидью*, диаграмму и мантру, которые символизируют и формируют космическую активность богини Трипурасундари. Здесь бинду описывается как фонема Я (*ahaṃkāra*), возникающая из союза этих двух полюсов и как солнце, дающее жизнь еще двум бинду, луне и огню (*somāgni*). Таким образом, появляется треугольная диаграмма *kāmakalā*, символическая форма Богини, после которой следует разделение фонической энергии.

Подразделение бинду

Начиная с этой, обладающей двумя природами бинду, поляризация энергии Слова переходит в манифестирующее движение через дальнейшее разделение, продвигаясь к многочисленным буквам, речи и к объективному миру.

ККВ продолжает описание этой акустической эволюции в связи с начертанием *шричакры*, символа космического созидающего импульса Богини (в союзе с Шивой), находясь в центре, в бинду, откуда разворачивается изначальная энергетическая и фоническая триада, а из этой триады – весь остальной мир. Вспышка красного бинду, говорится в тексте, производит звук (*rava*), *nāḍabrahman*, росток, из которого возникают пространство, воздух, огонь, вода и земля (то есть пять *махабхут*, грубых элементов, низших космических категорий или таттв космоса), а также фонемы (которые, конечно же, предшествуют элементам). Белое бинду, которое выполняет те же функции, не отдельно от красного, поскольку оба формируют единое целое. Эти два бинду – Шива и Шакти, но также созидающее слово (вак) и объекты (*artha*), которые оно формирует (или, по крайней мере, их архетип). Таким образом, мы имеем изначальное семя или зародыш (*bīja*), состоящее из трех бинду, которое, для того, чтобы произвести последующие стадии эманации, производит триады, такие как солнце, луна и огонь, познающий, познание и познаваемое, то есть тройную космическую активность (эманация, сохранение и поглощение) трех бидж или трех фундаментальных сил, для которых представлены эти биджи и пр. Далее, в том же самом тексте снова описывается нарисованная диаграмма, но уже в связи с уровнями Речи: Бинду, находящаяся в центре шричакры – это высшая (*para*) Богиня, а также Слово. Расширяясь (разбухая) (*ucchūna*), то есть готовясь к развитию, она трансформируется и проявляется как треугольник (В санскритском комментарии этот треугольник отождествляется с фонемой Е, поскольку она состоит из трех энергий: абсолютной А, блаженной î и волевой ç.), который является тремя последовательными планами речи – *paśyanti*, *madhyamā*, и *vaikharī*, а также тремя биджами (и поэтому тремя частями *шривидьи*). С другой стороны, Варна, Раудри и Амбика формируют высшую (или первую) часть шричакры, тогда как *иччха*, *джняна*, *крива* и *шанта* (*śāntā*) – составляют другую часть. Две фонемы (А и Ха), взятые вместе

или по-отдельности (и добавляющиеся к предыдущим элементам) формируют одинадцатичастную *пашьянти*.

В отличие от ККV в êT проводится разделение между изначальным, высшим состоянием бинду и его разделением на три части, однако, также как и для ККV (и в отличие от NT) разделение бинду здесь происходит внутри энергии, соединенной с Шивой. Таким образом, бинду находится на том же уровне, что и в фонематической эманации, и, следовательно, бинду и ее составляющие, для êT и ККV, являются как стягивающим, так и распространяющим движением энергии Шивы, которая в фонематической эманации возникает вместе с бинду и висаргу (Однако в фонематической эманации до бинду и висарги возникает тройственное разделение эманативной силы.).

Три подразделения бинду, говорится в êT, называются бинду, нада и биджа. Более низкая бинду имеет природу Шивы, биджа – Шакти, а нада – это их единство, или взаимосвязь. Таким образом, здесь снова энергия звука вначале фокусирует и сосредотачивает, а затем разделяет себя на три части, которые разъединяют свои элементы, а затем переставляет их: светоносная бинду представляет аспект Шивы, а биджа – аспект Шакти, которые кинетические, нада – считает оба в своем создающем резонансе. Такое разделение на три производит последовательность триад, которые производят расчлененную манифестацию: Из более низкой бинду, говорится в êT, возникает Раудри, из нада – Джьештха и из биджи – Вама. (В Tî говорится, что Вама (богиня) контролирует существ, которые безнадежно блуждают в самсаре, следовательно, это та, кто проявляет, кто извергает (*vātana*) универсум. Джьештха контролирует тех, кто достиг мудрости, наделен природой Шивы, и она старейшая из трех. Раудри управляет теми, кто следует мудрости, разрушает страдание и завершает кармическую последовательность всех действий. В *Yoginīhṛdaya* (YH) упоминаются четыре богини: Добавляется Амбика, мать, которая управляет остальными тремя. В YH они коррелируются с четырьмя уровнями Речи: Амбика – паравак. Когда она движется по направлению к проявлению универсума, держа его внутри себя в форме семени, она производит Вама, которая извергает универсум и является силой воли (*иччхашакти*), а также пребывает в *пашьянти*. Сила знания (*джнянашакти*) пребывает в *мадхьяме* и известна как Джьештха. Раудри – это сила действия (*крияшакти*), пребывает в *вайкхари*. Этот процесс, который также совпадает с изображением внутреннего треугольника шричакры, завершается Амбикой, в центральном бинду, начальной и конечной точке космической манифестации.) Из этих трех божественных энергий появляются три бога: Рудра, Брахма и Владыка Рамы (Вишну). Их соответствующие природы связаны с тремя силами знания, воли и действия; это огонь, луна и солнце (А-У-М). Через это разделение высшей бинду возникает непроявленный звук (*рава*), который называется *шабдабрахман*. (В Tî АГ говорит, что бинду состоит из солнца, луны и огня, красного и белого, которые словаются в огне.)

Гудение или звук *рава*, который, в соответствии с êT является элементом сознания, существует во всех живых существах. NT связывает термин *шабдабрахман* с *нада*, и помещает его на уровень *садашивы*. Это коренная причина фонем, однако предшествующая им, непроявленный, нетронутый (*анахата*) и поэтому неслышимый звук. В соответствии с Рагхавабхатта это первое проявление высшего Шивы, когда он имеет намерение создать.

Шабдабрахман, чья фоническая энергия дает жизнь всем живым существам, в соответствии с êT, предполагается как аспект *кундалини*. Таким образом через кундалини мы приходим к грубому звуку, и следовательно, к все более низкому уровню проявления: богам, элементам и пр.

УРОВНИ СЛОВА

Здесь мы начнем с краткого описания стадий Речи, как это излагается в ТĪ гл. 3, посвященной *śambhavopāya*, в которой ученик должен стать обладающим до-когнитивным импульсом (*icchā*) Шивы, проявляющего универсум через *вак*:

Когда проявляется дифференциация говорится, что она [обретает] тройное тело *пашьянти*, *мадхьяма* и *вайкхари*, которые грубые.

Далее следует комментарий Джаяратхи:

“Она” - это комплексное осознание (*parāmarśa*), чьей природой является [абсолютное] Я (*aham*) и чьей формой является высшее Слово. [*Вайкхари*] считается грубым, чтобы показать, что остальные два состояния *вак* соответственно тонкие и высшие. Высшее Слово соотносится только с самим собой (*anuṅgarek·aṁ paratvam*). Когда эта высшая правительница, в силу своей присущей и полной самодостаточности (независимости) (*svasvāntaryā*) желает проявиться вовне однако без выделения множественности, связанной с процессом выражаемого и выражающего (*vācyavācakrama*), поскольку свет чистого сознания (*cit*) все еще преобладает, она называется Видящая или Визуальная (*paśyant*), поскольку есть форма Субъекта, который видит (*draṣṭṛ*). Следующий за этим уровень промежуточного Слова (*madhyamāpada*) возникает, когда преобладает видимость, или видение (*darśana*), промежуточное между субъектом и объектом видения (*drśya*). Это план, на котором процесс [присущий любому дискурсу] хотя и состоит из разворачивания в то что выражает и то что выражается, тем не менее, Слово остается укорененным в интеллекте (*buddhimātraṇiṣ ha*) в форме, которая одновременно проявлена и непроявлена. После этого, когда преобладает объективный мир, - и ясное множественное проявление происходит из того факта, что с этого момента процесс фонемизации вместе с речевыми органами, местами артикуляции, и процесс артикуляции уже имеются, - Слово становится совершенно плотным, телесным и протяженным, а мы имеем уровень речи, который называется телесным (*vaikhari*). Такова троичность проявления вселенной (*viśva-rūpatāvahāsanetraividhyam*).

(РТV) Великий Владыка, Абсолют, сама реальность сознания. Все, что в нем сияет без какой бы то ни было дифференциации, на уровне *пашьянти*, - объект осознания (*parāmṛśam*), отмеченный тенденцией к дифференциации фонем, слов и предложений. Затем, на уровне *мадхьямы*, дифференциация проявляется и объекты имеют тенденцию к возникновению, тогда как на уровне *вайкхари* уже имеется дифференциация различных слов и предложений, на уровне майи.

Паравак

Если мы обратимся к работам Абхинавагупты или Кшемараджи, *паравак* здесь проявляется как изначальное, несозданное Слово, сама сущность высшей реальности, вездесущая и всепронизывающая. Она (*паравак*) тождественна светоносному, чистому сознанию (*cit*), которое для трики, или пратьябхиджни является абсолютной реальностью (*паравак* особенно связан с *вимаршей*). Подобно этому сознанию она зарождается как световая пульсация (*sphurattā*), которая не есть просто пульсация самого чистого сознания, но также вся космическая сияющая манифестация, которая

существует в ней недифференцировано. Поэтому она содержит в состоянии изначальной нерасчлененности не только все стадии Слова или Речи, все фонемы, но также и все слова, действия и объекты, которые затем становятся формой вселенной. Таким образом она есть вместилище и первоначальный источник всего. Она есть семенное слово и все же содержит все чему предстоит быть. Нерасчлененное наличие проявления в *паравак* и его возникновение из нее иногда сравнивается с абсолютным Я (*aḥam*), а следовательно и с его тремя фонемами (*a+ha+μ*) как символом сжатой формы (*бинду*) энергии или манифестации (*ha*) в абсолютном (*a*).

Однако *паравак* – это нечто большее чем начальный момент манифестации или источник и первооснова всего. И это в силу самой природы *āhhāsa*. На самом деле, для того чтобы слова или объекты существовали, необходимо не только чтобы они были вначале, недеференцированно, в *пара*, но также, чтобы *пара* присутствовала в них. Абхинавагупта определенно утверждает: “Она действительно присутствует на уровнях пашьянти и т. д., поскольку без нее, будут преобладать тьма и бессознательность”. То что жизнь и сознание пронизывают различные уровни космоса происходит в силу того, что их сутью является высшее Слово, являющееся светоносным и живым чистым сознанием, и их бытие тождественно в своей внутренней природе, а это Слово одновременно трансцендентно и имманентно всему проявлению.

Как было сказано, *паравак* тождественен высшему сознанию, которое для трики есть *prakāśavimarśamaya*, то есть нерасчлененный свет чистого сознания (*prakāśa*) и осознание, постижение этого чистого света (*vimarśa*).

Эти два аспекта никак не могут быть разделены и поэтому обнаруживаются в *паравак*, хотя последняя особенно связана с осознанием аспектом. В первую очередь у Абхинавагупты отмечается, что *паравак* характеризуется *śamatkāra*, удивительной, волнующей радостью, необычайным, экстатическим прорывом, переживаемым сознанием при его самораскрытии и самоосознании, или же когда созерцается манифестация, которая находится в нем. (Наличие манифестации внутри Абсолюта, как мы уже говорили, символизируется как *ахам*, совершенное и полное Я-сознание. Теперь же *ахам*, поскольку рассматривается тождественным “сердцу” (*hṛdaya*), то есть сознанию как источнику энергии, и особенно потенциальности мантры (*mantravīrya*) – это *вимарша*. Таким образом *паравак* также проявляется как *вимарша*, поскольку она тождественна *ахам*.)

Сказано, что такое это “необычайное” пронизывает высшее Слово. И теперь *śamatkāra* является характеристикой *pratyavamarśa* рефлексивного осознания или репрезентации Самости, идея которой близка к принципу *вимарши*, поскольку это, в соответствии с Абхинавагуптой, есть сущность, или то, что дает жизнь, или же душа *пракаши*. Утпаладева и Абхинавагупта также определенно ассоциируют *паравак* с *pratyavamarśa*, что подчеркивает важный аспект высшего Слова, в соответствии с трикой, как источника и основы речи.

Активное сознание, пишет Утпаладева, является репрезентацией (или рефлексивным самоосознанием). Это высшее Слово, самопроизведенное и проявленное. Это в сущности полная свобода. Это владычество абсолютной Самости. Далее следуют комментарии Абхинавагупты:

Репрезентация (*pratyavamarśa*) по природе является вербализацией (*śabdana*), то есть внутренним провозглашением или выражением (*antarabhilāpa*). Эта вербализация не имеет никакого отношения к обычному языку (*saṃketa*). Это действие нерасчлененного субъективного переживания (*śamatkāra*) сравнимого с внутренним кивком головы (указывающим на что-то или выражающим согласие). Это именно то, что дает жизнь букве А и всем другим, составляющим обычный язык на уровне майи (*māyīyasāṃketikaśabda*), поскольку это основа

всех остальных репрезентаций (*pratyavamarśāntara*), таких как “Я Чайтра” или “Это синее” (то есть как рефлексивных так и не-рефлексивных ментальных репрезентаций). Это Слово называется *nara* (то есть “высшее”, но понимаемое как “полное”), поскольку это полнота, и *vak*, поскольку это говорит (*vakti*), то есть выражает (*abhilāpati*) универсум благодаря этой репрезентации (*pratyavamarśena*). Поэтому Утпаладева говорит об этом Слове, что оно произведено и проявлено (*udita*) само по себе, поскольку это сознание (*cid-rūpatauā*), которое так сказать покоится в самом себе, будучи вечно существующим постоянным Я.

Однако может показаться странным, что Слово, которое создает универсум проявляется не только как первичное состояние звука, как Слово до слов, но также как уже связанное с тем, что провозглашает язык, источником и основой которого и является это Слово. С этой позиции *naravak* рассматривается как *pratyavamarśa*. На самом деле, когда сознание обращается к самому себе, узнает себя (*praiyabhijnā*) и становится не только самоосознающим, но также и осознающим то, что существует в нем парадигматически (то, что выражается через *aham—parāvāc*, как мы только что видели, есть *rūpāhamvimarśamauī*), тогда это высшее Слово. И в этом *naravak*, хотя и возникает прежде всех выражений, однако, это некий вид выражения (*abhilāpa*), схожий в своем движении с речью, разновидность непроявленного внутреннего шепота. Конечно, эта внутренняя “речь” не может ошибочно приниматься как язык, связанный с дуалистическим ментальным конструированием (*vikalpa*), обычное состояние человеческого ума связанным с уровнем *vaikhari*. Отражающая осознанность Себя (*ahampratyavamarśa*), утверждает Утпаладева, будучи светом сознания и воплощенной в высшем Слове, не является мыслительной конструкцией, поскольку любая мыслительная конструкция является решением и определенностью, что всегда предполагает выбор между двумя возможностями. Абхинавагупта дает следующий комментарий: “Высшее Слово является выражением (*abhilāpa*), которое есть вербализация (*śabdana*), хотя и погружено в сознание, оно светит из него и полностью отлично от звуков или слов, которые можно слышать, и которые обладают природой объектов”. (Слово (*vāc*) так называется, поскольку оно выражает (*vakti*) объект через приписывание себя ему через соединение, происходящую между словом и объектом при помощи таких фраз как “То есть это”. Такое отождествление двух элементов есть как раз то, чего достигает *pratyavamarśa*. Но может ли это происходить до всех дифференциаций? Да, может, говорит Абхинавагупта, поскольку только две вещи сходной природы могут быть наложены друг на друга. Здесь объект и слово должны иметь одну природу, то есть совершенно не отличную от чистого света сознания, где нет никакой двойственности. Тожественный аспект последовательно возникает в манифестации: слово и объект, *śabda* и *artaha*, или выражение и выражаемое (*vācaka* и *vācya*), соответственно связанные с *vimarśa* и *prakaśa*. Определенно, система *abhaui* – проявления, произведенные Абсолютом, *prakaui*, которая содержит их в себе, и которая видит их в себе точно также как мы видим объекты во сне – они подобны этому, *prakaui*, проявления или проявляющееся (*ābhāsa*), каждое из которых “сияет” (то есть затуманивает) на своем собственном уровне. *śvarapratyabhijñāstrasvimarśini* (CPV))

Высшее сознание – это чистый свет, но в нем космос существует архетипически и нерасчлененно, прежде всех манифестаций: он происходит из своих двух аспектов *prakaui* и *vimariui* (или *pratyavamarśa*), то есть из своего одновременного бытия сознанием или светом, а также Словом. Иными словами, и то и другое, это чистое, светоносное (пракаша), неизменное сознание и сознание, содержащее парадигму космоса в этом Слове, которое, как было сказано, нашептывает ее сознанию, и поэтому

делает его рефлексивно и интроспективно осознающим, то есть производит репрезентацию (*pratyavamarśa*) космоса.

Таким образом отождествление архетипа космоса с высшим Словом легко понятно: Слов представляет собой энергию или *вимаршу*, аспект сознания, ведь Слово это главным образом энергия, которая создает космос. Но почему же оно в основном отождествляется с *пратьявамаршей*? Здесь мы можем видеть влияние Бхартрихари, для которого любая концепция или идея (*pratyaya*) не отдельна от речи (*шабда*), которая сама немислима без некоторого осознавания и репрезентации – *пратьявамарши*. Абхинавагупта таким образом упоминает, что такое дифференцированное или дискурсивное знание во всех своих формах всегда ассоциируется с некоей формой вербализации (*śabdānā*), которая есть выражение (*абхилапа*) и внутреннее бурчание или бормотание (*saṃjalpa*), что является характеристикой *пратьявамарши*.

Поэтому для трики, пратьябхиджни и пр. нет знания и нет осознавания, которое не связано с формой речи. Но, не смотря на то, что такой термин как *абхилапья*, бессловесная речь или мысль, которая проявляется на высшем уровне, предшествует всяким вмешательствам, не только языка, но даже более совершенным, поскольку она существует в *паравак*, то есть на уровне высшего сознания. И все же этот высший план Слова также имеется в ограниченном познающем, поскольку он находится в корне их мыслей, их слов, которые базируются на этом основополагающем уровне (*antarabhitti*). Любой сознательный акт определенно базируется на высшем сознании, на абсолютном Я, которое в итоге является единственным познающим субъектом и единственным познаваемым объектом. В вышеприведенной цитате Абхинавагупта (АГ) говорил о внутреннем выражении (*antarabhilāpa*), которое является нерасчлененным восторгом, актом чистого нерасчлененного переживания (*camatkāra*), теперь же оно исключает все дискурсивные мысли. В *śśvarapratyabhiññāvivṛtivimarśini* (сРVV) Абхинавагупта определяет его как сознание пребывающее внутри, без каких бы то ни было референций к чему-то внешнему (*svātmani ananyāpekṣe viśramanam*). Как вербальный акт (*шабда*), который является осознанным синтетическим самосознанием (*paramarśā*), рожденным из “внутренней” вибрации сознания, или же, как состояние когда чему-то радуются (*bhūñjānatārīram*), которое является состоянием высшего сознания или *ахам*, когда он становится осознающим и радующимся, все еще нерасчлененный универсум парадигматически заключен в нем. Тот же самый *чаматкара* используется АГ для описания эстетического переживания (), которое рассматривается как очень близкое и почти тождественное мистическому переживанию. (Данная форма беспрепятственного сознания (чистое эстетическое наслаждение) является чудесным, экстатическим восторгом (*camal*). Далее АГ утверждает, что *камал* является “неразвитым выражением (*avyakta*) вербального акта (*śabdāna*), который есть синтетическое самосознание (*paramarśa*) пульсации внутренней вибрации (*āntaraspaṇḍāndola*) бытия” (сРVV): речь или, скорее, слово и внутреннее переживание – одно. R. Gnoli, *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*. pp. 71-72.) Здесь мы, вероятно, переходим на метафизический уровень йогингов, которые при достижении определенных состояний сознания чувствуют, что в определенный момент мысль является чистым сознанием, покоящимся в себе, условие, когда речь больше не действует, но, тем не менее, как-то существует. Характеристика человеческого бытия заключается в том, что именно бытие говорит. Поэтому для него речь никогда не может абсолютно отсутствовать, даже на глубине полного духовного молчания. Но тогда слова уже не являются обычным языком. Это, используя фразу АГ, “некий вид внутреннего кивка”, а именно состояние сознания, которое может быть выражено словами, но до этого не доходит, которое только указывает, предполагает, все еще невыраженное движение мысли. Это

первичный зародыш языка, который постепенно развивается в *пашьянти*, затем возникает *мадхьяма*, тогда как то же движение производит вселенную, наличествующую в *паравак*, в нерасчлененности чистого Познающего, которая проявляется последовательно через два других уровня Слова.

Известно, что мысли таких авторов как АГ находились под сильным влиянием буддистской логики. Например для АГ дуалистическое мышление (*vikalpa*) является ментальным конструктом, который следует и основывается на первоначальном моменте мысли, лишенной всех мыслительных конструкций (*nirvikalpa*) и которые есть чистое мышление, непосредственное восприятие (*pratyakṣa*) высшей реальности. Для него *паравак* представлен в виде первого уровня, изначального, чистого интуитивного и нерасчлененного момента. И это также то, что воспринимается в *чаматкара*. Таким образом здесь мы имеем момент логически и онтологически предшествующий всем остальным стадиям речи и мысли, момент, который может быть также воспринят тем, кто ищет освобождения через восхождение к источнику Слова. Следующий отрывок это то, что АГ пишет в своем РТВ о возникновении санскритских фонем:

Уровень высшего Слова (*paravāgbhūmiḥ*) этих фонем есть описывающийся здесь, где эти фонемы существуют в форме чистого сознания, несозданы и постоянны. В таких условиях чистого сознания нет отдельных форм существования (*sarvasarvātmakatā*): все непрерывно и действительно производится (*satatodīta*). Эта высшая Богиня, в высшей степени почитаемое Слово, хоть и остается в этом состоянии беспримерной недвойственности, вбирает в себя все уровни *пашьянти* и пр., которые есть распространение почитаемой богини *Parāparā* и *Aparā*, и таким образом это прародительница их бесконечного разнообразия... Узнай же это божественное изначальное сознание (*saṃvid*), свободное от всех следов нечистого ограничения (*saṅkoca*), которое называется светоносной интуицией (*pratibhā*).

Это высшее Сознание-Слово, корень всех форм речи, для АГ не отдельно от этих форм. Они покоятся не нем, как на фундаменте, своем сущностном и постоянном слое, субстрате, который не только всегда есть, но и может восприниматься ищущим в промежутках (разрывах) дискурсивной мысли. Это сознание, утверждает АГ, есть то, что агамы восхваляют под именем прозрения (*pratibhā*), раскрытия (*unmeṣa*) и пр. пребывает в интервалах между дуалистическими познаниям, когда одно прекращается и возникает другое. Оно нераздельно (лишено мыслительных конструкций (*avikalpakam*)) и предшествует всем взаимоисключающим мыслительным конструкциям. Как таковое оно не отдельно от бесконечного разнообразия проявлений (формирующих мир). Такие промежутки не могут отрицаться, поскольку моменты познания отличаются друг от друга, тогда как интервал состоит из чистого сознания... (РТВ) (Кшемараджа утверждает, что йогин, который мысленно отпускает один объект и не переходит к другому, но остается между двумя мыслями, может приблизиться к спанде. *Spandakārikāḥ Kṣemarājajātānirṇayopetāḥ* (SpN))

Если человеческое мышление имеет хоть какую-то ценность и если язык имеет какой-то смысл, а стало быть и верные средства познания и коммуникации, тогда они должны базироваться в некоем абсолюте, им необходим необусловленная и запредельная основа, которая есть не просто первоначальный уровень мышления или речи, - поскольку этот уровень должен быть также обоснован, что приводит к дурной бесконечности, - но трансцендентный абсолют и всепронизывающее сознание или Слово. Вот почему *паравак*, с позиции языка а также манифестации, не должен

рассматриваться как первоначальная стадия речи, но как основа *пашьянти*, *мадхьямы* и *вайкхари*.

В ТĪ , отвечая на вопрос как фонематические энергии, которые создают язык и которые в принципе могут выражать все что угодно, но имеют лишь ограниченную активность, т. е. только определенное значение, АГ говорит, что это происходит в силу того, что они покоятся на чистом сознании, основе или фундаменте вербальных смыслов: Пока относительное обычного языка покоится на постоянном и не созданном фонематическом сознании (*varṇasamvidi*), они также разделяют безотносительный аспект Языка. Если бы это было не так, все разнообразные относительности на которых основывается обычная речь, не имея окончательного места пребывания, возникла бы дурная бесконечность и не было бы другой возможности объяснить смысл слова, кроме как обратиться к другим словам и т. д. до бесконечности. Дуалистическое познание (*викальна*) основывается на языке, а язык, в свою очередь, базируется на условностях, фиксирующих смысл слов. Вот почему необходимо допустить, что существует собрание всех фонем (*Varṇagāṃ* - термин, родственный *śabdarāśi*, что значит собрание 50 фонем, проявляющихся в Шиве, или в *паравак*, и формирующих “великую эманацию” (*mahāśṛṣṭi*)), которые не подчиняются майе, неизмеримых и не отдельных от аспекта сознания *вимарши*, а также которые никогда не прекращают развиваться, предоставляя свою основу словам, а также объектам.

Хотя концентрированное состояние Слова явно проявляется только в *вайкхари*, оно уже, в сущности, существует в теле *паравак*, где нет отдельных форм существования. Органы речи, а также места артикуляции фонем – горло, губы и пр., - также не имеют отдельной формы. (Если дифференциация фонем зарождается в *пара*, органы речи, места артикуляции и пр., также должны быть там. Как будет видно в следующей главе, различные группы согласных звуков возникают в *пара*, не из игры речевых органов, но из конденсации гласных, которые являются энергиями.) Разница между фонемами происходит в силу их различных мест артикуляции и пр., фонемы оживляются (или создаются) только звуком. (То есть *паравак* является не только онтологическим основанием, но и эпистемологической основой языка, поскольку в пара объекты и речь существуют архетипически, в изначальном состоянии нераздельности.)

АГ продолжает утверждением, что высшее Слово является также основой различия не только между фонемами, но и между различным когнитивными концепциями, моментами времени и пр. Все, что относится к майе, пребывает в великом сиянии (*mahasi*) мантры *паравак*, (Необходимо отметить, что мантра в отношении *паравак* означает *ахам* – символ высшей реальности, как источника Речи.) которая является осознанием сознанием (*śuddhāvimarśa*), которое не является ни объектом майи, ни какой бы то ни было условности. Этот уровень всеми рассматривается как лишенный ментальных конструкций. Таким образом на земле и во всех остальных местах, это сияние высшей мантры (*паравак*), которое принимает форму фонем *ka* и т. д., которые изолированно, или в комбинациях формируют *биджа*- или *piṭṭa*-мантры, а также все остальное. Если бы познание и различие фонем не имели бы своей парадигмы в *паравак*, тогда все не-дискурсивные формы познания, будь то гора Меру, финиковое дерево, вода, огонь, бытие и небытие и пр., превратились бы в одно, и то же самое произошло бы с ментальными конструкциями, поскольку берут свое начало из высшего не дискурсивного уровня. Таким образом мудрецы видят, что безотносительное тело высшей мантры (*asāṃketikam mantravapuḥ*) обретает отличные друг от друга формы, и они учат тому, что это должно почитаться, поскольку это то, что производит относительную речь. Это определено пребывает в сиянии Слова (*vāṇimahasi*), превосходящего все относительное. Поэтому выразительность слов объясняется тем, что они связаны со своей присущей природой (*паравак*) (*svarūpapratipattir eva*).

Пашьянти

Когда в *паравак* появляется тенденция манифестации, возникает *пашьянти*, который называется первым уровнем Слова. Он возникает из и тождественен по природе высшему Слову, однако не обладает трансцендентностью и всепроницаемостью *пара*. Сторонники недвойственной Шайвы, Сомананда, Абхинавагупта и их последователи, резко критикуют тех, кто видят в *пашьянти* изначальный и высший уровень Речи.

Это называется *пашьянти*, “воображением”, поскольку на этом уровне в сознании возникает некая разновидность желания видеть, а также форма видения того, что будет проявлено как постепенное появление вселенной в ходе развития следующих стадий Речи. ((П) Воображение – это сила действия. Она имеет две части. Первая состоит из действия сознания: “Это должно быть”.) В *пашьянти* имеется только тенденция, но не сама объективность, поскольку здесь все еще преобладает чистая субъективность сознания. В РТВ АГ пишет, что таким образом просыпаются первые признаки разделения (*bhedāṃ-śasya āsūtraṇam*), или появляется синтезирующее и интенсивное осознание (*parāmarśa*) всего, что внутри, а также находится нераздельно в сознании высшего Властителя (т. е. осознание проявления архетипически содержащегося в *паравак*). Такое осознание характеризуется желанием разделения речи на фонемы, слова и предложения (Сознание высшего Властителя, находясь в своем высшем состоянии и сущности, сияя изнутри и независимо от разделений, на уровне воображения (*пашьянти*) является объектом действующего сознания в котором имеется тенденция к проявлению фонем, слов и фраз.).

Эта энергия, являющаяся самопроявлением, наполненным милостью ко всем существам вселенной, вначале не отдельна от сотен энергий, проявляющихся схематически внутри интенсивной формы сознания воображаемого. Однако она пребывает в этот самый первый момент в сознании, которое не ограничено временем и пространством и чьей природой является высшая Великая Мантра (*ahaṃ = parīṭṭc*), сознание это все еще лишено разделения на вопросы и ответы, которые возникают в *пашьянти*. Эта высшая Энергия формируется недвойственностью сознания всех агентов познания и она вездесуща. Далее же следует воображение... (РТВ)

Пашьянти, утверждает АГ, это первый момент познания, момент когда скорее есть желание познания нежели чем само познание. С точки зрения теории познания трики, это первоначальный и нераздельный момент сознания, который предшествует дуалистическому когнитивному осознанию, момент, когда выражение и выражаемое еще не разделяются. Здесь мы не видим возникновения объективности, а также мыслительных конструкций, мы видим только их тенденцию в нерасчлененном состоянии. Следовательно пашьянти, это неопределенное состояние, поскольку оно представляет собой переход между полной нерасчлененностью и началом разделения. Таким образом оно связано с высшим-не-высшим состоянием (*parāparā*) Слова и Энергии, где субъективность (*ahantā*) и объективность (*idantā*) совпадают. Однако в *пашьянти* аспект *ахам* все еще преобладает, и только в *мадхьяме* и то и другое находятся в равновесии, или же упор делается на *idam*.

Пашьянти не проявляет объективность, но лишь принцип, который дает жизнь первому затемнению полноты осознания Реальности, известному как *akhyāti*, (Невосприятие истинной природы все вмещающего Я.) и которое позволяет сознанию воспринимать себя как отдельную форму объективности. Это свойство *пашьянти* очень близко к тому же свойству Высшего, что отмечается АГ, когда он упоминает в

PTV относительно фонематической эманации, что в своей высшей точке *пашьянти* тождественно *anasritasakti* (*anāśritaśaktyātmakapaśyantīparamakoṣī*).

В отрывке из ϕPV (1.5.13), термин *пратьявямарша* используется для *паравак* и *пашьянти*, в предыдущем же случае он относится к рефлексивной репрезентации абсолютного Я - *ahaṃpratyavamarśa*, а в последнем случае к условию, свойственному объективности - *idaṃbhāvarūpasya pratyavamarśa*, которое “покоится” точно в состоянии абсолютного Я (*ahaṃbhāvaviśrānti*). Для недвойственных Шайва состояние или категория “покоится” только в том, что выше этого и по определению это по своей сути предсуществует, и абсолютный “покой” – это покой всего в высшем сознании или *паравак*. Таким образом ясно описывается разница между *пара* и *пашьянти*, а также их иерархия. Далее АГ проясняет эту разницу когда пишет в PTV, что *пашьянти* становится осознающим посредством исключительно движения сознания ко всему тому, к чему оно стремится, что особенно пробуждается при определенной причине. Это означает, что в *паравак* все содержится в абсолютной нерасчлененности и без каких бы то ни было ограничений, тогда как здесь сила желания, поскольку направлена на манифестацию универсума, ограничивает высшее сознание и производит в *пашьянти* только то, что служит ее ограниченными целям – манифестации вселенной. Такое ограничение вызвано проявлением тенденций к объективности, которые ограничивают изначальную свободу и приводят к избытию сознания. АГ поэтому сравнивает воображение с памятью (*smṛti*), где образы возникают только когда они вызываются определенными причинами.

Как мы видели, *пашьянти* помещается на уровень таттвы *садашивы* (*sadāśiva*), который в космогонии шайвы является третьей таттвой, следующей за Шивой и Шакти, которые не могут быть разделены и которые связаны с *паравак*. Оно также отождествляется АГ с *icchāśakti*, (Тогда как Сомананда отождествляет его с силой познания и с *садашивой*.) силой воли (или до-когнитивным импульсом), которая особенно проявляется на уровне *садашивы*. (То есть каждая из пяти первых таттв: *шива*, *шакти*, *садашива*, *шивара* и *шуддхавидья*, связывается с соответствующими силами сознания: *чит*, *ананда*, *иччха*, *джняна* и *крия*.)

В этом взаимодействии энергий Шивы, которые приводят вселенную к бытию, или в движение, которое в человеческом уме приводит к осознанию объективного мира, сила воли, первый до-когнитивный импульс связан с моментом, который следует немедленно после первого, полного и нерасчлененного осознания. Этот момент характеризуется тонкой вибрацией (*parispanda*) сознания, тогда и возникает движение к манифестации, которая поначалу воспринимается как целое, не отдельное от сознания, чистая субъективность, которая еще преобладает и в действительности перекрывает эти первые тенденции объективности. Последнее возникает не как вселенная или объект, но как желание или намерение, или же первое бессознательное побуждение воли к этой объективности. Сомананда сравнивает это с намерением горшечника сделать кувшин, когда еще нет даже представления об этом изделии. ((êD) Сомананда описывает знание как действие (*kriyā*). Считается, что это действие имеет две части (*bhāga*): первое – это когда осуществляется репрезентация действия и вторая – вероятно, неконцептуальное видение объекта.)

Эта сила воли на самом деле очень похожа на силу познания к которой также может быть приравнено *пашьянти*. АГ пишет, что *пашьянти* присутствует в первый момент познания (и в некоторых текстах *jñānaśakti* также помещается на уровень *садашивы*). Если обратиться к ϕPVV, то можно увидеть, что АГ, комментируя тот отрывок, где Утпаладева приравнивает *пашьянти* к силе воли, пишет, что последняя имеет своей природой желание знать объект познания. И эта энергия воли приводит к познанию и действию. Желание знать, на самом деле, есть ничто иное в сущности как знание себя, поскольку имеется ожидаемый (будущий) объект уже раскрыт в полноте

света манифестации. Здесь, безусловно подразумевается манифестация внутри сознания и не отдельная от него, на уровне, который с трудом отделяется от высшего Слова. Следовательно, познание - это ничто иное, как первая, кинетическая репрезентация, лишенная всех ментальных конструкций, а также преследуемого объекта или цели, которые неотделимы от любого волевого акта.

Необходимо сказать, что восприятие манифестации как нераздельно содержащегося в Я-сознании, или самопроявлении (*ahamṭpratyavamarśa*), которое находится в *паравак*, где оно уже проявляется как вид внутреннего выражения (*antarabhilāpa*), должно обязательно продолжаться в *пашьянти*, и еще более явно, поскольку после этого оно последовательно возникает из нерасчлененности. АГ отмечает (ϕPVV), что *пашьянти* состоит из такого тонкого бормотания (*sūkṣmasaṃjalpa-svabhāva*). Определенно, это некий вид внутреннего формулирования, которое сопровождает желание действовать, кинетическое вымысливание зарождающегося универсума, или предстоящего действия, которое все еще погружено в субъективность. Такая формулировка свойственна силе воли, а следовательно и *пашьянти*. Это не субъект временного (*akramika*), или, по крайней мере, это исключительная моментальность (*kṣaṇamātra*). Таким образом, похоже что за любым действием или за любой ментальной конструкцией следует (стоит) изначальный, не-дискурсивный и нерасчлененный момент, связанный с *паравак*, схема, намерение, нечто вроде синтетической интуиции мыслительного акта или приходящей мысли. Или еще, используя выражение АГ, интуиция или синтетическое (неразвитое, начальное) восприятие слов, которые приводят к выражению определенного действия или мысли (*saṃvartitaśabdabhāvanā*), и это происходит в *пашьянти*. В ϕPV, комментируя ту же сутру Утпаладевы АГ старается прояснить это непосредственно и моментальное восприятие, актуальное осознание (*вимарша*) последующего действия или мысли. Он пишет, что оно подобно мысли человека, который торопливо читает книгу и не может ни отдельно произнести слова из этой книги, ни ясно объяснить куда он торопится и все же он полностью осознает это и мог бы это сформулировать если бы имел на то время. В таких обстоятельствах ментальная и грубая мыслительная конструкция, которая обычно следует за первым неконцептуальным восприятием, отсутствует. Однако, поскольку действие осуществлялось на полной скорости, должна произойти тонкая рефлексивная репрезентация (*пратьяявамарша*) того, что было сделано состоящим из синтетического восприятия слов, выражающего действие, которое, когда оно наконец происходит и проявляется во вне, сопровождается грубыми мыслительными конструкциями. Таким образом, мы видим, что высшие уровни Слова в сущности связаны с любым действием речи или мысли (которое определено сводится к тому же, поскольку для любого соглашающегося с Бхартрихари, нет мысли или действия без некоторой формы речи). Это обязательно моменты сознания, индивидуального сознания или высшего, проявляющего и поддерживающего вселенную.

Будучи условием сознания и речи на уровне, где объективность не может быть отделена от субъективности, где мир, “то” (*idam*), нераздельно соединен с “я” (*aham*), а также зависит от него, *пашьянти* – это связующее звено в движении к манифестации и поглощению.

Вначале имеется стадия я-сознания (это самосознание, *вимарша*, соответствующая *паравак*, в космическом масштабе – это уровень *шакти*), затем следует переход на уровень *садашивы*, форма сознания, которая обозначается термином “то”, но все же имеющая тот же субстрат что и я-сознание (*idam ity ahaṃbhāvasāmānādhikaraṇ-ycna sadāśivabhūmyadhiṣ hānam*). Затем проявляется только

то, а именно, объективность, воспринимаемая как отдельная от я (*tato'pi idam ity eva bhedamātreṇa*), вместе со всем бесконечным разнообразием. Когда же познающий прекращает воспринимать свежие объекты и обращается к тому, что он воспринимал прежде, тогда осознание разнообразия объективного мира заменяется на более тонкое (*sūkṣma*) состояние сознания, которое является памятью (*smaraṇa*). Смарана, говорит АГ, относится к *пашьянти*, поскольку в *пашьянти* (и здесь он цитирует комментарий к *VĒkyapada* (VP)) происходит новое поглощение лингвистического процесса, этой сущности субъекта и объекта, что характерно для сознания обращающегося к себе, когда происходит отказ от восприятия новых объектов, и это вызывает прежде воспринятые и покоящиеся внутри него в тонкой форме. Таким образом, когда тот кто познает следует пути где он осознает, что мир вокруг него прекращает обладать этим сознанием, возникает память. И эта память не дискурсивная по сравнению с предшествующим состоянием, поскольку состоит из синтетического восприятия слов, выражающих то, что происходило прежде с позиции происходящего. Не смотря на это все еще остается дискурсивный аспект, поскольку он состоит из определенных представлений прошлого.

Пашьянти и сознание как сила воли, как это описывалось выше, проявляются таким образом как местопребывание динамических семян всех будущих действий и мыслей, план, на котором они существуют только как лишь сформулированное Слово, которое является чистой энергией, готовой генерировать все многообразное различие. Однако эти семена познания, тонкие мысли, которые предшествуют мыслительным конструкциям, разновидность подсознательных мыслей, не являются ли они *алавиджняной* буддизма йогачары? В ṣPVV АГ отождествляет силу воли с “сознанием-вместилищем”. Он сравнивает ее с намерением личности привести в движение вал колодца, чтобы достать оттуда воды. И точно также, такая энергия как воля (намерение) (*иччха*), или же первый не-когнитивный импульс, вначале соглашается со всем, что затем проявится в определенной последовательности как эмпирический мир.

В некоторых случаях АГ возвращается к этой роли видения действия, осуществляемого Словом на уровне пашьянти, или же силой воли, благодаря которой это характеризуется. Он даже доходит до того, что вводит некий вид иерархии в этих репрезентациях, рассматривая акт воли, осуществление которого предполагает некоторые манипуляции, как великое пашьянти (*махапашьянти*), которому подчиняются пашьянти предшествующие осуществлению этих вторичных операций. Таким образом, “я иду в деревню” есть великое пашьянти по сравнению с пашьянти “я покидаю дом”. Точно также необходимо рассматривать уровень садашви как великое пашьянти в сравнении с бесчисленными пашьянти отдельных познающих в отношении майи. И это великое пашьянти само может рассматриваться как включенное в высшее пашьянти (*парамапашьянти*), которое есть ничто иное как паравак. Такое утверждение не неожиданно если вспомнить паравак, содержащий семена дискурсивных мыслей или эмпирического языка.

В Tī АГ говорит, что высшее сознание, когда богиня Каласамкаршини объединяется с Бхайравой, переживает рефлексивное осознание или представление (*пратьяявамарша*) абсолютного Я, *Ахам*. В результате, благодаря *ahamparāmarśa*, интенсивное утверждение этого Я вмещает в себя всю вселенную и возникают три стадии (уровня) Слова: пашьянти, мадхьяма и вайкхари, которые соответственно высшее, тонкое и грубое, и к тому же каждая из этих стадий имеет три аспекта: высший, тонкий и грубый.

Таким образом, относительно воображения, *стхулапашьянти* резонирует в виде света и прекрасно как ряд музыкальных нот, не разделяется на фонемы и пр. Это не артикулированный звук, поскольку артикуляция предполагает, что воздух соприкасается с органами голосообразования, которых здесь нет. Такая речь, как говорит Джаяратха, в своей собственной природе, в своей сущности, есть ничто иное как изначальный резонанс (*prathāmika-nādamātrasvabhāvā*). Не смотря на свою тонкость, это пашьянти можно услышать. Однако необходимо помнить, что *naḍa*, изначальная звуковая вибрация или резонанс, обычно сравнивают с абсолютной и тонкой (хотя и воспринимаемой) вибрацией колокольчика. И такой звук, как говорит АГ, очень близок к сознанию (*saṃvitsavidhavr̥ttitaḥ*).

Тонкой стадией пашьянти является намерение (*anusam̐dhāna*), которое предшествует грубому состоянию речи. И, наконец, все эти стадии подчиняются и входят в высшую стадию, то есть первое необусловленное (*anupadhimant*) состояние такого намерения. Это сама реальность сознания (*saṃvitattvam*), высшая точка или предел (*pūrvakoḥi*) воли, первичное условие, лишённое окрашивающего элемента, которое есть просто желание произвести определенный звук (поскольку желание, это всегда желание чего-то).

Мадхьяма

Мадхьяма (срединное) называется так поскольку занимает промежуточное положение между нерасчлененным Словом, пашьянти, и уже артикулированной речью, вайкхари. Вместе с мадхьямой мы выходим из нераздельности, здесь, наконец, появляется язык.

Ключ к пониманию разницы между пашьянти и мадхьямой, по всей вероятности, находится в фразе АГ из ṢPVV - *saṃvartitaśabdabhāvanā*: неразвитое, свернутое восприятие или постижение (*bhāvanā*), еще не развернутое в дискурсивное, эмпирическое и языковое, где появляются слова, выражения и действия. В мадхьяме уже появляется лингвистическое сознание: появляется разделение на выржение (*vācaka*) и выражаемое (*vācya*), возникающее из условностей (*saṃketa*), которые свойственны речи. ((PTV) Промежуточное, поскольку часть, обнаруживает двойственность выражения и выражаемого, которая, однако, в силу рефлексивной осознанности привязана к ней, и проявляется как укорененная в том же субъекте.)

Это уровень на котором объективность (*idantā*), универсум (*viśva*), рождаются из Слова и внутри него. Уровень индивидуального сознания, познания, это план, на котором ум двигается к аналитической стадии своего собственного осознания речи и становится осознающим не только разделение, присущее когнитивной мысли и языку, но и разделение между знаками (*vācaka, śabda*) и тем, к чему они относятся (*vācya, artha*). Однако необходимо добавить, что, поскольку мадхьяма еще не является эмпирическим уровнем, грубая манифестация, знаки, а также то, к чему они относятся или обозначают, не имеет физического существования; они скорее ментальные, или же просто аспекты или формы энергии не отдельной от божественного сознания. В мадхьяме, пишет АГ, возникает осознание выраженного и выражающего, как имеющих ту же природу и покоящихся в той же ментальной субстанции, или состоящих из энергии. АГ определенно утверждает, что промежуточный уровень относится к форме сознания, где объективный мир, хотя и проявляется, остается занавешенным (*ācchādita, pracchādita*) субъективностью. Это происходит, поскольку на космологическом уровне мадхьяма обычно проявляется на уровне *īśvara-tattva*. Для индивидуального сознания

считается, что мадхьяма находится на уровне интеллекта (*buddhi*), высшем уровне внутреннего органа (*antaḥkaraṇa*), сознание все еще безлично. (В ζ PVV АГ распространяет поле активности мадхьямы на ахамкару и манас. Это может быть верным только если включить в мадхьяму ее расширение или ее более грубые формы, поскольку ее собственным местом является интеллект.) Таким образом, хотя мыслительные конструкции (*samṅkalpa*) и дискурсивные мысли (*викальпа*) проявляются там, они сохраняют что-то от неэмпирической природы.

И хотя на уровне (*śuddha*) *vidyā* майи, говорит АГ в РТВ, манифестация остается нерасчлененной, рефлексивное осознание имеет совсем иной характер. На этом уровне “это” (*idam*), сформированное целым агрегатом познающих и субъектов познания, сходится с Я (*aham*), как если бы они были чем-то единым. Поэтому это осознают как “занавешенное” (*ācchādita*) “я”, получая в результате “я-это”. Можно сказать, что эти два фактора отражаются в общем субстрате сознания (*cit*). Проявляясь таким образом нерасчлененно, говорится, что они укоренены и пребывают в той же субстанции сознания. Вот почему почтенный Утпаладева сказал относительно ишварататтвы: “То, что существует на этом уровне имеет высшую-невысшую (*parāpara*) природу и, аналогично, на уровне майи (его природа) невысшая (*apara*), но энергия Шивы не является ни высшей-невысшей, ни невысшей.”

В ζ PVV АГ развивает ту же тему, но с более психологической точки зрения: Промежуточная стадия Слова, это энергия самоосознания (*vimarśa-śakti*), которая активирует внутренний орган (*антахкарана*), который так сказать *манас*, *буддхи* и *аханкара*, покоящиеся на субстрате жизненной энергии (*прана*), восьмичастном тонком теле (*puryaśjaka*) в центральном месте, между потоком дыханий (*madhya-bhūmau*). Когда внутренний орган, таким образом, активизируется этой силой, он вовлекается в свою правильную функцию, то есть, намеренную (осознанную) мыслительную активность (*saṅkalpa*), суждение (*niścaya*) и самоконтроль (*abhimāna*), которая формирует процесс двойственной мысли (*vikalpana*). Затем репрезентация воплощения слова (*vimarśamayī vāc*) может описываться как мысль (*cintana*), поскольку она “полна радости” (*ābhūkte*), полностью осознает воспринимаемое и воспринимающего. Это осуществляется вместе с различием (*bhedna*), характерным для отдельных процессов обозначения (*abhidhāna*) таких слов, которые выражают нечто как “Я, Чайтра, хочу кувшин”. Поскольку это стадия Слова, которая является мыслительным выражением, находится между пашьянти и вайкхари, она называется промежуточной. Ее природа имеет энергию познания (*jñānaśaktirūpā*).

С космологической позиции мадхьяма проявляется даже более отчетливо, чем пашьянти, находясь на уровне высшей-невысшей энергии, а именно, в месте соединения расчлененного и нерасчлененного, времени и безвременья, объективности и субъективности. Это, говорит АГ, уровень, где высшая-невысшая энергия полностью распространяется. Определенно, мадхьяма рассматривается как уровень Ишвары и *śuddhāvidyā tattvas*. В данном случае Ишвара – это тот уровень на котором объективность отчетливо возникает в чистом познающем, но где субъект все еще преобладает. Тогда как на уровне *шуддхавидья* обе тенденции точно сбалансированы; после чего баланс, под воздействием майи, склоняется на сторону объективности.

Что же касается энергий или сил, здесь снова мы имеем ту же относительную неопределенность, которую мы уже видели в пашьянти. Следовательно мадхьяма может быть принята как связанная либо с силой познания, либо с силой действия. На самом деле, если помнить то, что было понято относительно пашьянти, можно сказать, что мадхьяма состоит из силы познания, пока воспринимается знание объективности

или осуществляемого действия, и поскольку эта объективность или действие дискурсивно формулируется в сознании и интеллекте. Но оно также может быть рассмотрено как состоящее из силы действия, поскольку уже появился артикулированный язык, являющийся действием. Связь между мадхьямой и Ишварой вместе с шуддхавидья-таттвой может поддержать эту интерпретацию если рассматривать эту силу познания преобладающей в первом, а силу действия во втором.

Наличие в промежуточном выражения и выражаемого также упоминается АГ в РТВ, где он указывает, что они не только “покрыты” чистой субъективностью, то есть покоятся на платформе сознания, но также близко и взаимно пересекаются. Поэтому в Нерасчлененном Слово и вселенная, которые возникают из него, совпадают и переплетаются в своей форме чистой энергии. В результате, наличие энергии в проявленном мире, а также пребывание последнего в первом усиливалось, и в результате человеческая речь становилась более эффективной.

(РТВ) Ситуация с фонмами из которых одна должна быть осознанной на промежуточном уровне, заключается в развитии почитаемой богини Парапары (Три уровня энергии: высший, высший-невысший и невысший (*parā, parāparā, aparā*) также рассматриваются как аспекты трех высших богинь трики: : *Parā, Parāparā и Aparā.*), но как находящейся в высшем сознании. План, свойственный мадхьяме находится на уровне Ишвары, который является силой действия. Он состоит из формы знания (*vedanā*), то есть покрытия чистым сознанием ясно проявляющегося объекта познания; также как в выражаемом это выражение, здесь выражаемое также является налагающимся на выражение. Такое наложение, состоящее из взаимного смешения и покрытия этих дух элементов, может происходить только если выражение полностью налагается выражаемое, которое все есть проявление, и только если все проявление налагается на выражение, но не иначе. Кусок ткани не может покрыть другой если он три или четыре пальца меньше последнего. И это вездесущность всего во всем (*viśvātmakatvam*) происходит в силу взаимного смешения природ, свойственных *vācya* и *vācaka*.

В мире двойственности (*bhede 'pi*), то, что выражает (*vācaka*) проявляется только как неразрывно связанное с субъективностью, будь то в форме осуществляющего или осуществления. Для нас слово (*giḥ* - голос) есть сознание (*saṃvidātmakam*), которое одновременно является единым и содержащим в себе бесконечное разнообразие вещей. В обычной жизни также, на уровне майи, Слово (*vāk*) имеет природу света (*prakāśarūpa*), и производит рефлексивное осознание (*praiyavamarśakāriṇi*). Оно определенно сформировано из дискретных элементов, связанных в последовательность временем, которые являются слогами и словами этого мира, но они имеют в качестве своей сущности одно единственное действие сознания (*conscience*) (*ekaparāmarśasvabhāvaiva*). Это то как блаженная и благословенная *parapara*, обладающая разделением слов, поскольку это главная роль промежуточного, принимает форму священной Малины и ничего другого...

Поскольку в промежуточном, выражение и выражаемое проявляются в ментальной форме и “сверхналагаемы” (*super-imposable*), такое наложение слов языка на материальные объекты, то есть, двух категорий, разных по природе, - возможно. Различие, двойственный аспект эмпирического различения, возникает из единства или возвращается к нему в мадхьяме. Если взглянуть на весь процесс, то есть первое нераздельное единство сознания, которое есть семенная речь (*para*), затем, через неразвитую интуицию слов, которая выражает это (*naishyanti*), завершается синтетическое осознание концепции или действия. Затем проявляется дискурсивный язык и мысль, однако, имманентная сознанию или интеллекту, где выражение и выражаемое точно взаимно перекрываются (*мадхьяма*). В *вайкхари* эти два элемента

раздельны, но, поскольку ранняя стадия речи, как мы уже говорили, вездесущие моменты мысли и языка, последнее никогда не может быть отсечено от мысли или вещей. Основополагающее единство остается, препятствуя абсолютному и непреодолимому дуализму, а также стоит как основа для достоверности знания.

Отсюда АГ выводит практический подход к языку ребенка, постепенное овладение которым, а равно и телесное развитие, является результатом промежуточного. Если бы паравак не был корнем любой формы речи, ребенок бы никогда не развил знание обозначений, поскольку они были бы лишены своего необходимого основания в Абсолюте. Но это первостепенно, поскольку в мадхьяме существует внешне невыразимый язык, где выражение и выражаемое полностью перекрываются и смешиваются. И поскольку мадхьяма – это опора из которой появляется вайкхари, этот ребенок может координировать слова и объекты, которые кажутся ему раздельными в вайкхари, и так он учится говорить на эмпирическом уровне.

И, наконец, что касается речи, а не знания, мадхьяма проявляется как внутренняя речь. Вот почему мы говорим, что находят места артикуляции (*sthāna*) фонем и органы словообразования (*karaṇṇa*); если бы слова могли произноситься во внутрь, тогда внутри должны быть также какие-то органы, чтобы произносить эту внутреннюю речь. Таким образом, когда мысленно разговаривают с собой, или когда мыслят четкими словами и предложениями, находятся не в вайкхари, но в мадхьяме. Это также относится к повторениям мантры. Поэтому АГ пишет: Сам высший Владыка в разделе *джапы*, в *Svacchandatantra*, объясняет, что джапа, которую нельзя услышать называется тайной (*upāṃśu*), и называется она так, поскольку помещается в промежуточном, где слышит только самость и больше ничего. (Однако необходимо отметить, что Кшемараджа помещает ментальную джапу в мадхьяме, а тайную – в вайкхари.) Позже, в том же отрывке, АГ даже допускает идею, что мадхьяма может выходить за пределы стадии внутренней речи и развиваться до шепота, при условии, что это слышит только тот, кто произносит.

Также можно отметить, что Рамакантха в своем комментарии к SpK утверждает, что в мадхьяме нет “артикуляционного усилия” (*prayatna*), то есть, процесса артикуляции обязательно связанного с дыханием, но есть огромное разнообразие звуков (*dhvani*) “без начала и конца”, то есть спонтанных и сопровождающихся дыханием (праной). (VP) “Связанное только с интеллектом, следуя обычному порядку, промежуточное слово находится за пределами движения дыхания.” Прана, как мы знаем, это не обязательно дыхание. Поэтому, когда Утпаладева комментирует *ĕivadṛṣ i* (ĕD), где промежуточное связывается с разворачиванием *праны* и *апаны* (называющихся *бинду* и *нада*) для формирования телесного, он упоминает, что центральная, внутренняя точка между этими двумя дыханиями находится там, где пребывает высшая реальность. Таким образом, это не процесс дыхания и мадхьяма сохраняет свое качество непроявленности. (“Когда этот звук достигает уровня мысли, где возникает желание выразить объект, он называется промежуточным. Это промежуточное существует в силу движения бинду и нада...” (Комментарий:)) “Это Слово называется промежуточным. В силу движения бинду и нада, означает в силу процесса/последовательности дыханий *прана* и *апана*.” Сказано: “То, что во всей вселенной, есть постоянно в пране и апане.” Отметим, что Утпаладева, комментируя слова *bindunādamarutkramāt*, связывает их с мадхьямой, тогда как эти слова на самом деле связаны со следующей шлокой: движение дыхания порождает вайкхари. Таким образом, если прана и апана могут здесь указывать на дыхание, то это в связи с вайкхари, а не мадхьямой. Такой взгляд соответствует с тем, о чем мы говорили выше относительно *дхвани* и дыханий. Отметим, что АГ связывает мадхьяму с центральной точкой дыхания, где дыхание наличествует, но оно неподвижное (бесшумное). На самом деле это происходит в тонком теле (*puruṣaṣṭaka*.) АГ, в Tĭ, рассуждая относительно воображения, там, где он различает три формы (высшее, тонкое и грубое) в каждом из

трех уровней Слова, утверждает, что грубый аспект мадхьямы – это звук (*дхвани*), произведенный барабаном или другими схожими инструментами, которые одновременно отчетливы и не отчетливы. В силу такой характеристики, этот аспект относится к промежуточному, где определенно имеется элемент неотчетливости (*avibhāgāṃśa*). АГ продолжает рассмотрением эстетического порядка, упоминая, что этот аспект неотчетливости или нерасчлененности на отдельные части делает промежуточное привлекательным (как в случае с любой непрерывной последовательностью нот, а также с ритмом, который обычно отмечается барабанами), и тем самым отличается от вайкхари. Такое рассуждение легко понять если помнить, что есть связь между высшим Словом и *саматкāра*, нерасчлененным переживанием, восторженной радостью высшего эстетического наслаждения. Как было сказано выше, это грубое состояние “промежуточного” онтологически и логически предопределяется тонким и высшим состоянием, чье присутствие есть необходимое звено для связывания любой формы речи с высшим Словом, сознанием, а также придания ей реальности через укоренение в этом абсолюте, который всегда пронизывает эти системы *самвидадвая*.

Вайкхари

И наконец, на уровне невысшей энергии (*апарā*) возникает последняя стадия Речи – *вайкхари* (проявленное, телесное), стадия на которой полностью проявляется разделение и которая связана со временем, поскольку с ним процесс языка становится полностью проявленным. Здесь мы находимся в сфере объективности, майи, в эмпирическом и ограниченном мире, возникшем благодаря космической иллюзии. Следовательно, все из чего состоит язык было произведено: фонемы, слова и предложения, дыхания, органы голосообразования, места артикуляции фонем физически присутствующие в теле, разнообразие верных и охибочных произношений, священные и обычные тексты и пр., а также все, что таким образом выражается и обозначается. ((PTV) Телесное – то, где обнаруживается полное выражение в виде фонем, слов и предложений дифференцированного мира майи. Уровень вайкхари развивается из состояния мадхьямы. В своей собственной части (Слова) рождается развитие того, что выражает и того, что выражается в ясной проявленной форме, вместе с разнообразием вещей, которые отличаются друг от друга. Эта телесность содержит в себе собрание всех *таттв*, а также, в этом состоянии, это форма священной *Апары*.)

Со слов Рамакантхи в его комментариях к SpK: “То, что тогда рождается – это форма Слова, имеющаяся в различных частях тела: в груди и пр., вместе с ветром, который называется праной, приводится в движение в соответствии с намерением личности, которая говорит. Это форма звука, характерная для всех, имеющая форму букв, которые разделяются на гласные, согласные и пр., однако это длится не затрагиваемое разнообразием тех, кто говорит. Это то, как аспект Слова, который называется “телесным”, вместилище дыхания проявляющееся вместе с разнообразными фонемами и пр., - развивается.” Как было сказано: “Когда дыхание встречается с местом артикуляции, телесное Слово проявляется состоящим из полностью активированных фонем и связанным с движением дыхания тех, кто говорит.”

Необходимо отметить, что Рамакантха подчеркивает здесь, что несмотря на то, что раздельный язык и речь могут проявляться как социальные или индивидуальные факты, звук (*śabda*) или уровень Слова (*vāc*) остаются одним. Множественное и эмпирическое никогда не прекращает быть укорененным в фундаментальном единстве. Телесное – это ничто иное как конденсированное состояние Слова: в своей глубинной природе оно тождественно и нераздельно от двух предшествующих уровней, а также от

пара. Вайкхари – это ничто иное как завершение процесса, начинающегося с пашьянти и который длится непрерывно и в обе стороны. Как это уже было видно на примере других уровней Слова, телесное в своей сути присутствует начиная с паравак. Например, овладение ребенка языком можно понять только если вайкхари имеет свой корень в мадхьяме и, таким образом, в паравка.

Это также важно для достижения освобождения, которое может быть достигнуто посредством того же, но обратного процесса, либо благодаря следованию обратно от слов к источнику речи, или же, как мы видели, благодаря восприятию основы нерасчлененного сознания за пределами всех слов, не-дискурсивного и нерасчлененного Абсолюта, находящегося в пространстве между двумя мыслями, или еще, как в *śāmbhavorāya*, (Tī) гл. 3, через отождествление с предискурсивным начальным импульсом (*icchā*) сознания, который порождает все фонемы. Такое сотериологическое наполнение объясняет почему АГ продолжает вышеприведенную дискуссию (РТV) обращаясь к очищению (*śodhana*), благодаря которому все относящееся к низшей стадии может вернуться к следующей – высшей, и т. д., вплоть до Абсолюта. (Это процесс, в котором каждая *tattva*, элемент или аспект проявления очищается через смешение со своим предшествующим, где он присутствует в своей сущности (см. гл. 6).)

Относительно чистого фонетического аспекта вайкхари необходимо отметить, в текстах упоминается только язык, а не другие формы воспринимаемых звуков. Таким формы не относятся к вайкхари, но, как мы видели, к пашьянти и мадхьяме. Они рассматриваются как менее проявленные (*sphuṛā*) или расчлененные нежели язык, поскольку они лишены фонем (*varṇa*) из которых состоит язык. Тогда как фонемы могут существовать начиная прямо с высшего уровня слов: особенно гласные связаны с высшим Словом, и первая - А, является самым абсолютом. Все это придает фонемам наивысший статус, более высокий чем статус шума или звука музыкальных инструментов. Однако здесь фонемы рассматриваются как произносимые эмпирически, и следовательно они связаны с дыхательным процессом и стало быть с телом. Более того, они представляют собой отчетливо определенную и ограниченную форму звука, который фонетика пытается точно описать. И наконец, они являются составными элементами слов, а значит языка, то есть, эмпирического мира. В отличии от неопределенности музыкальных звуков, например, они проявляются как точные и отдельные формы звука, связанные с уровнем Слова, где все различия и ограничения становятся отчетливо проявленными.

В отношении сил, вайкхари, будучи на уровне *aparāśakti*, сформировано из низшей формы энергии, где преобладает сила действия, но, очевидно, на более низком уровне, чем уровень таттвы, где эта сила возникает, поскольку оно появляется только после проявления майи и на уровне, где тело и органы чувств существуют.

(Tī) Грубый аспект здесь, это причина фонем в их проявленной форме (грубая телесность), чья работа заключается в основном в формировании предложений и пр. Такие звук, это те, что воспринимаются ухом и проявляются в соответствии с их собственными особыми характеристиками. Они полны жесткости (*para·ya*), так что одно не привлекается к другому. Под влечением или привязанностью (*śakti*) понимается эстетическое наслаждение, привлекающий характер звука, как то, с чем мы сталкивались в воображении и в промежуточном.

Sarvasarvātma - “все во всем” - отсутствие отдельных форм существования, поскольку сознание всепронизывающе.

Перевод с английского: Дмитрий Устьянцев

