ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ МОНИЗМ БХАРТРИХАРИ[1]

В.Г. Лысенко

Бхартрихари (V в. н.э.)[2] вошел в историю индийской мысли как создатель "лингвистического монизма" (śabda-advaita) – лингвофилософской доктрины, сблизившей вьякарану (грамматическую традицию) с монистическими и абсолютистскими направлениями, такими как адвайта веданта и буддийские школы мадхьямика и виджнянавада[3]. Основными философскими источниками Бхартрихари были тексты (и идеи) мимансы, ньяи, вайшешики, веданты, санкхьи, буддизма, а также джайнизма[4]. Бхартрихари, в отличие от большинства индийских авторов, как правило, не вступал в полемику. Такой подход, по мнению многих исследователей, характеризует его скорее как энциклопедиста, стремившегося охватить все существовавшие в его время представления, теории и идеи не только в грамматике, но и в философии. Однако назвать Бхартрихари просто "энциклопедистом" значило бы не сказать самого существенного – стремясь доказать универсальную "валидность" грамматики, он представлял другие точки зрения подходами, не только вполне допустимыми в рамках его собственной концепции, но и даже каким-то образом вытекающими из нее. С точки зрения Я. Хубена, это "перспективизм" в

---

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (проект 02-03-18064а).

[2] Основные монографии, посвященные философии Бхартрихари: *Биардо* 1964, *Айер* 1977 и *Хубен* 1995. Самую полную на сегодняшний день библиографию работ по Бхартрихари читатель найдет в сборнике статей "Бхартрихари философ и грамматист" 1994: 235–267 (составлена Ивом Рамсайером – *Рамсайер* 1994).

[3] Согласно утверждению китайского буддийского паломника VI в. И Цзина, Бхартрихари был буддистом. О близости Бхартрихари к буддизму см.: *Руегг* 1959: 60–63, *Биардо* 1964: 390–400, *Бронкхорст* 1992: 56–80.

[4] Позиция мимансы отражена в его трудах наиболее полно. Однако вопрос, на какие конкретно тексты он опирался, представляет серьезную источниковедческую проблему. Очевидно, что он знаком с "Миманса-сутрами" Джаймини, но исследователи сомневаются: был ли известен ему комментарий ("Бхашья") Шабары к этим сутрам, созданный тоже в V в.. Хубен предполагает, что Бхартрихари мог знать "Вритти" – более ранний комментарий к "Миманса-сутрам", частично воспроизведенный Шабарой в его "Бхашье" (*Хубен* 1996: 47). Из текстов вайшешики Бхартрихари мог читать "Вайшешика-сутры" и очень возможно какие-то ранние комментарии к ним, не дошедшие до нашего времени; из текстов буддизма – Праджняпарамитские сутры махаяны, сочинения Нагарджуны, сочинения виджнянавадинов Асанги и Васубандху (*Хубен* 1996: 53–58), санкхьи – "Санкхья-карики" Ишваракришны, веданты – "Брахма-сутры" Бадараяны, а также "Махабхарату" и "Бхагаватгиту" (*Хубен* 1996: 59–63).

том смысле, что "каждый взгляд представляет перспективу – возможную и валидную в его собственном теоретическом контексте" (*Хубен* 1994: 1–2).

Бхартрихари был первым лингвистическим философом Индии, отказавшимся от "реалистической" теории значений[5]. Для "реалистов" (большинство грамматистов до Бхартрихари, найяйики, вайшешики, мимансаки), веривших в реальное существование объектов, обозначаемых словами – референтов (artha), и в то, что слова и их референты соответствуют друг другу (принцип корреспонденции), основа познания – это прежде всего чувственное восприятие (pratyaṣa), понимаемое как непосредственный контакт органов чувств и их объектов (indriyārthasannikarṣa). Для Бхартрихари же такой основой становится слово и только слово (śabda), вернее, его внутренняя потенция, или способность к означению – *шакти* (śakti).

1.118. "Потенция, пребывающая в самих словах, – связующая нить этого всего, то ви́дение, что составляет сущность интуиции, распространяется в форме разделения"[6].

1.119. «Раз разделение на "рожденное шестью"[7] и другие [музыкальные ноты], когда оно объясняется с помощью слова, принимает [определенную] форму, из этого следует, что все виды значений основаны только на слове»[8].

1.123. "В мире нет знания (pratyaya), которое не следовало бы за словом, все познание кажется будто просвеченным словом"[9].

---

[5] Главное сочинение Бхартрихари – трактат "Вакьяпадия" (Vākyapadīya, – "О предложении и слове", далее ВП) – состоит из 2000 карик, разбитых на три канды ("книги", отсюда ее другое название – "Трикнижие", Trikāṇḍī): "О Брахмане" (Brahmakāṇḍa), "О предложении" (Vākyakāṇḍa) и "О слове" (Padakāṇḍa). Кроме этого, Бхартрихари написал комментарий к "Махабхашье" (Mahābhāṣya, далее Мбх) Патанджали (II в. до н.э.) – "Махабхашья Дипика" (Māhabhāṣya Dīpika – "Светильник Мбх"), сохранившийся со значительными изъянами. Традиция приписывает ему также и "Вритти" (Vṛtti), комментарий к двум первым кандам, но вопрос об авторстве этого текста и скрывался ли под именем Вришабхи, автора вритти, сам Бхартрихари – до сих пор остается открытым (О полемике по проблеме авторства "Вритти" см.: *Бронкхорст* 1988: 105–143; Аклуджкар в "Бхартрихари: философ и грамматист" 1993: 45–57; *Хубен* 1995: 12–13).

[6] śabdeśvevāśritā śaktir viśvasyāsya nibandhanī/
yannetraḥ pratibhātmāyaṃ bhedarūpaḥ prafīyate/pratāyate // ВП 1.118. В переписке со мной по поводу перевода этой карики Ивом Рамсайер, ссылаясь на индийского комментатора, высказал предположение, что в тексте вместо prafīyate (пассив – "постигается") должно быть pratāyate (тоже пассив – "простирается", "распространяется").

[7] Название первой музыкальной ноты (svara), букв. "рожденное шестью [органами артикуляции]: языком, зубами, небом, носом, гортанью и грудью.

[8] ṣaḍjābhedaḥ śabdena vyākhyāto rūpyate yataḥ/
tasmād arthavidhāḥ sarvāḥ sabdamātrāsu niśritāḥ// ВП 1.119.

[9] Na so'sti pratyayo loke yaḥ śabdānugamād 'rthe/
anuviddham iva jñānaṃ sarvam śabdena bhāsate// ВП 1. 123.

Разумеется, речь идет об эмпирическом познании, представляющем мир разделенным на объекты, а язык – на слова, но не будем спешить проводить аналогии с рассуждениями западных философов о связи мышления и языка. Конечно, на эмпирическом уровне такая связь безусловна – Бхартрихари видит в слове опознавательный знак или косвенный (метафорический, а не прямой) указатель на объект (upalakṣaṇa)[10], не добавляющий к нашему знанию об этом объекте никакой собственной информации, ведь и лампа просто освещает некий предмет и ничего нового в нем не открывает (пример *Ехатте* 1994: 68). Однако важно учитывать, что у Бхартрихари такое познание и такое слово – лишь проявления более фундаментальной сущности: глубинного Слова, тождественного высшей реальности. Единое нерасчлененное Слово (śabda) выступает у него символом единого абсолюта Брахмана, нераздельности языковой формы и обозначаемого ею объекта, слова и значения ("словá – основа истинной природы референтов [и] практики [их] употребления")[11], квинтэссенцией откровения Вед, а познание – интуитивным открытием (pratibhā) в себе этого Слова.

Из чего вытекает еще одно важное различие между "реалистами" и Бхартрихари: первые считали, что языку можно обучить и что дети узнают слова от своих родителей (ньяя), он же утверждал, что обучение – только внешний импульс, подталкивающий человека к интуитивному открытию в самом себе того нерасчлененного, недифференцированного внутреннего Слова, которое врождено всем живым существам:

1.121. "Все способы действия основаны в этом мире на слове, даже младенец, наделенный предрасположенностями, обретенными в прошлых жизнях, ими овладевает"[12].

Точно так же, т.е. благодаря предрасположенностям, все существа в мире наделены интуицией (pratibhā): "Кто изменяет тон голоса самца кукушки весной, кто учит самцов кукушки и тому подобных [птиц] строить гнезда и подобные [убежища], кто учит живые существа есть, любить, ненавидеть, плавать...?" Это интуиция, являющаяся результатом традиции (āgama) и природной предрасположенности (bhāvāna) (ВП 2.149,150, 151). Она составляет, с одной стороны, основу того, что бы мы сейчас назвали "инстинктивным поведением" людей и животных, но с другой – служит инструментом высшего познания, открывающего человеку то, что превосходит его человеческую природу – высшего Брахмана.

Монизм (адвайта, букв., "недвойственность") Бхартрихари заключается, таким образом, в идее, что абсолютным первоначалом

---

[10] См. далее ВП 2. 435.

[11] Arthapravṛttitattvānāṃ śabdā nibandhanam/ ВП 1.13.

[12] Itikartavyatā loke sarvā śabdavyapāśrayā/
yām pūrvāhitasaṃskāro bālo 'pi pratipadyate// ВП 1.121.

мира является единое, неделимое и вечное Слово (śabda), неотличимое от единого, неделимого и вечного Брахмана – чистого недифференцированного сознания:

1.1. "Этот Брахман, безначальный и бесконечный, śabdatattvam (чья сущность – слово, или являющийся сущностью слова)[13], [есть] неразрушимое (Слог), он проявляется с помощью объектов, из него происходит одушевленный мир"[14].

Множественные формы феноменального мира для Бхартрихари суть проявления – в конечном счете нереальные – единого абсолюта, а множественность языковых форм – искусственные аналитические конструкции (vikalpa), созданные для удобства описания языка и проникновения в "сокровенное" Слово. Благодаря различным потенциям-силам означения (śākti), которыми наделен Брахман, универсум и язык обладают кажущимися множественностью и многообразием:

1.2. "Он (Брахман), в действительности единый, составляет опору множественных потенций-сил и неделимый из-за этих сил кажется раздробленным"[15].

Однако, если мы настроились понимать Бхартрихари в духе абсолютного монизма Шанкары (что, хотя и невозможно хронологически, поскольку Шанкара жил в VIII в., а Бхартрихари – в IV, но возможно логически), то в этой карике легко заметить некий диссонанс. Да, конечно, грамматист говорит о подлинном единстве и неделимости Брахмана в противовес кажущейся разделенности эмпирического мира, под чем сможет подписаться и Шанкара, однако Брахман Бхартрихари, в отличие от шанкаровского Брахмана "без качеств" (Ниргуна Брахман), оказывается опорой, или субстратом различных сил (bhinna-śākti-vyapāśraya), из чего можно заключить, что последние вполне реальны и более того, что именно благодаря им, а не магической силе иллюзии (maya), как у Шанкары, единый Брахман не только кажется, но и в *какой-то степени* является раздробленным и многоликим.

Мы не найдем у Бхартрихари шанкаровского противопоставления подлинной реальности и иллюзии, истинного познания (vidyā) и невежества (avidyā) – глубинного метафизического незнания, накладывающего неизменный отпечаток на наше ви́дение мира. Высшая реальность "по Шанкаре" лишена всех характеристик (nirguṇa), вне-

---

[13] Эти два возможных перевода śabdatattvam зависят от того, трактовать ли это сложное слово как tatpuruṣa (первый перевод) или bahuvrīhi (второй перевод). Бронкхорст стремится доказать, что оно относится к типу tatpuruṣa (*Бронкхорст* 1992: 56 и далее), что оспаривает Рамсайер (*Рамсайер* 1994a: 1367).

[14] Anādinidhanam brahma śabdatattvam yad akṣaram/
vivartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ// ВП 1.1.

[15] Ekam eva yad āmnātam bhinnaśaktivyapāśrayāt/
apṛthaktve'pi śaktibhyaḥ pṛthaktvenena vartate// ВП 1.2.

временна и внепространственна, это абсолют, пребывающий в вечности как монолитная глыба. Без ядра и периферии, неделимая никакими возможными способами, она не содержит в себе самой абсолютно ничего, что несло бы ответственность за игру *майи*, источника множественности и изменчивости мира, ведь сила *майи* – не от Брахмана[16]. Брахман же Бхартрихари – никакой не монолит, в нем содержатся вполне реальные потенции-силы – *шакти*, ответственные за то состояние раздробленности и многообразия, в котором мы застаем как окружающий нас мир, так и наши собственные сознание и язык. Брахман содержится как в своих *шакти*, так и в их множественных проявлениях[17].

1.4. "И эта множественность в форме вкушающего [субъекта], вкушаемого [объекта] и самого вкушения есть у того единого, семени всего [сущего]"[18].

В отличие от статического монизма Шанкары, выносящего источник движения вовне – за пределы реального, в сферу иллюзии – *майи*, монизм Бхартрихари сохраняет источник движения внутри Брахмана, делая Высшее начало еще и динамичным. Многообразие мира и многообразие речи в конечном счете нереальны (т.е. нереальны сами по себе как нечто отдельное – вне связи с порождающими их *шакти*), но реальны *шакти* Брахмана, вызвавшие их к жизни[19].

Биардо назвала онтологию Бхартрихари – "онтологией потенций-сил". Действительно, грамматист наделяет такими силами буквально всё – слова (выразительная, сигнификативная сила слова), понятия, вещи, события. В его мире всё только намечается, только начинает оформляться, становиться, появляться, всё – потенциально (ср. потенцию и акт у Аристотеля), ничто не реализовано полностью и окончательно (не обрело аристотелевской формы), ничто не равно себе, а лишь находится в процессе раскрытия, проявления, манифестации – в процессе, который никогда не останавливается и не

---

[16] Проблема источника *майи* является настоящей головоломкой для всех адвайтистов после Шанкары, поскольку первое, в чем их упрекали оппоненты – это источник майи – она как бы повисает в воздухе, берется "ниоткуда", ведь если признать ее источником Брахман, то он лишится своей "чистоты", а если приписать чему-то другому, то Брахман перестанет быть Абсолютом.

[17] Рамсайер считает, что доктрина Бхартрихари близка *паринамаваде* санкхьи, учению о причинности, согласно которому следствие является реальной модификацией причины (*Рамсайер* 1994a: 1367).

[18] Ekasya sarvabījasya yasya ceyam anekadhā/
bhoktṛbhoktavyarūpeṇa bhogarūpeṇa ca sthitiḥ// ВП 1.4.

[19] Интересную "динамическую" интерпретацию Бхартрихари предлагает Н.В. Исаева. По ее словам, "Брахман-слово (śabda-brahma) есть не что иное, как постоянное мерцание, пульсация смыслов, образов, явлений. Элементы тают и растворяются, они исчезают и сменяют друг друга; неизменным остается лишь энергетический заряд, снова и снова порождающий те же структуры, те же наборы, те же узоры сущего" (*Исаева* 1996: 65).

завершается. Фактически всё сущее, включая язык, есть лишь некая постоянно меняющаяся комбинация выразительных возможностей, игра *шакти*, как в детском калейдоскопе с его бесконечно разнообраными узорами. Каждый объект и каждое слово – это такой калейдоскоп, наделенный безграничными возможностями комбинаций, а каждая такая комбинация, каждый узор вызывает множество ассоциаций (в одном и том же узоре мы можем различать разные фигуры – от конкретных, напоминающих реальные предметы, до чисто абстрактных). Бесконечность языка перекрещивается с бесконечностью объекта в каждом вербальном акте, но любая точка скрещения – лишь одна из множества возможных, ведь мы имеем дело с двумя бесконечностями, которые могут пересекаться столь же бесконечное количество раз – так что никакое слово не способно передать всю реальную природу объекта и никакой объект не исчерпывает потенций слова.

2.434. "Слово указывает на объект, оно не выражает [его] функции.

Собственной потенции (śakti) объектов слова посредством этого (слова) даже нельзя коснуться"[20].

Шакти не создают ничего нового под солнцем. Принадлежа бытию и сознанию, не отделенные от стихии языка, они лишь проявляют, выявляют, высвечивают, запускают в действие разные грани этого единого многогранника. Чтобы пользоваться языком в условиях такой глобальной неопределенности, человеку не остается ничего иного, как самому устанавливать правила, сознавая при этом полную их условность (самому вращать калейдоскоп и выбирать тот или иной узор).

2.430. "Поскольку объект (artha – референт, или смысл слова) обладает всеми потенциями (всеми возможными функциями в пределах фразы – *Биардо* 1964: 419), то он устанавливается именно таким и с той функцией, каким его желает выразить говорящий"[21].

2.431. "Иногда выражается связь того, что [в действительности] разделено, иногда раздельность того, что соединено"[22].

2.432. "[Иногда] разделенность соединенного [представлена] как соединенность разделенного, множественность как единство, [единство] как множественность"[23].

2.433. "Поскольку объект может быть представлен как содержащий в себе все или ничто, то только слово, чьи выразительные

---

[20] Vastūpalakṣaṇaṃ śabdo nopakārasya vācakaḥ/
na śaktiḥ padārthānāṃ saṃspraṣṭaṃ tena śakyate// ВП 2.434.

[21] Yo'sau yenopakāreṇa prayoktṛṇāṃ vivakṣitaḥ/
Arthasya sarvaśaktitvāt sa tathaiva vyavasthitaḥ// ВП 2.430.

[22] Ārādvṛttiṣu sambandhaḥ kadācidabhidhīyate/
āśliṣṭo yo'nupaśliṣṭaḥ sa kadācit prafīyate// ВП 2.431.

[23] Saṃsṛṣṭānām vivekatvam saṃsargaśca vivekināṃ/
nānātmākānām ekatvaṃ nānātvāṃ ca viparyaye// ВП 2.432.

потенции (śakti) строго ограничены, есть единственная опора [для намерения говорящего – Биардо 1964: 419]"[24].

Таким образом, в своем стремлении выражать реальность говорящий опирается не на объект, из-за своей бесконечности представляющий собой нечто неопределенное, "вещь-в-себе", а на обозначающую потенцию или выразительную силу слова, т.е. на функции слова в предложении, на которые практика их употребления накладывает свои собственные органичения. Иначе говоря, не объект определяет слово, а слово определяет объект (еше одно отличие от прежних грамматистов). Все это делает вербальное познание, как его изображает Бхартрихари, непоправимо частичным, неполным, короче – просто неадекватным.

3.3.52. "Речевая практика (vyavahāra) отражает лишь одну часть или часть части [объекта], [его] определение или через что-нибудь другое, или [через] противоположное, или [через] несуществующее"[25].

В отличие от прежних грамматистов, Бхартрихари не доверяет и восприятию, давая понять, что слово в своей, как бы мы сказали контекстуальной субъективности, просто послушно отражает субъективность чувственного восприятия и по этой причине его значение меняется от собеседника к собеседнику, т.е. каждый понимает его по-своему.

2.134. "Подобно тому, как орган чувств, вступивший в контакт [с объектом], представляет его разнообразными способами, так же многообразно и познание объекта через слово"[26].

2.135. "Для разных собеседников говорящий возглашает его по-разному.

Значение слова варьирует в соответствии с собственными понятиями [каждого собеседника]"[27].

2.136. "Даже если имеется только один объект, подлежащий обозрению, его зрительное восприятие в каждом случае другое, или опять-таки даже один и тот же [наблюдатель] в разные моменты времени видит его по-разному"[28].

2.137. "Ввиду неопределенности условий одного и того же слова, значение конструируется (parikalpyate) многими способами как одним, так и многими (говорящими)"[29].

---

[24] Sarvātmakatvād arthasya nairātmyād vā vyavasthitam/
atyantayataśaktitvācchabda eva nibandhanam// ВП 2.433.

[25] Pradeśyaikadeśaṃ vā parato vā nirūpaṇaṃ/
viparyayamabhāvaṃ vā vyavahāro 'nuvartate// ВП 3.3.52.

[26] Yathendriyaṃ sannipatadvaicitryeṇopadarśakam/
tathaiva śabdād arthasya pratipattiranekadhā// ВП 2.134.

[27] Vaktrānyathaiva prakrānto bhinneṣu pratipattṛṣu/
svapratyayānukāreṇa śabdārthaḥ pravibhajyate// ВП 2.135.

[28] Ekasminnapi dṛṣye'rthe darśanaṃ bhidyate pṛthak/
kālāntareṇa vaiko'pi tam paśyatyanthā punaḥ// ВП 2.136.

[29] Ekasyāpi ca śabdasya nimittair avyavasthitaiḥ/
ekena bahubhiścārtho bahudhā parikalpyate// ВП 2.137.

Иными словами, значение слова не является чем-то данным и объективным (существующим независимо от сознания), оно каждый раз, т.е. в каждой конкретной ситуации языковой коммуникации, заново конструируется говорящими, а значит, полностью определяется контекстом (ср. современные контекстуальные и ситуационные теории значения).

2.138. "По этой причине у тех, кто не узрел реальность как она есть, как восприятие, так и слово ущербны, обманчивы и неизменно шатки"[30].

2.139. "Но даже ви́дение риши, которое основано на реальности, не может иметь какой-либо устойчивой опоры, в речевой практике его не выразить, оно не связывается со словом"[31].

Если бы мы хотели установить значение, опираясь на интуицию или мистическое ви́дение древних ведийских мудрецов – риши, обладавших непосредственным знанием реальности, то и тут нас подстерегает неудача. Подобный опыт носит вневербальный характер, его невозможно облечь в словесную форму. Другое дело – обычное чувственное восприятие, худо ли бедно его можно выразить, но проблема в другом – оно ненадежно. Восприятие – инструмент несовершенный, оно обманчиво: если бы мы опирались исключительно на то, что видим, то наши познания были бы весьма наивны (Бхартрихари прекрасно иллюстрирует такого рода познания: твердые небеса, светлячки как огоньки и т.п.). Видеть надо не глазами, а умом, но при этом понимать, что реальность не влезает в рамки языка и не пытаться впихнуть ее туда.

2.140. "Небо воспринимается как твердь, а светлячок как огонь, но в небе нет тверди, а в светлячке – огня"[32].

2.141. "Поэтому пусть мудрый видит логическим оком то, что наблюдает глазами, пусть не определяет [природу] объекта зрения, основываясь исключительно на достоверности чувственного восприятия"[33].

2.142. "Мудрый пусть не придумывает названий вещей, чья сущность невыразима, на манер обычных людей "[34].

---

[30] Tasmād adṛṣṭatattvānāṃ sāparādhaṃ bahucchalam/
darśanaṃ vacanaṃ cāpi nityam evānavasthitam// ВП 2.138.

[31] ṛṣīṇāṃ darśanaṃ yacca tattve kiṁcidavasthitam/
na tena vyavahāro "sti na tecchabdanibandhanam// ВП 2.139.

[32] Talavad dṛśyate vyoma khadyoto havyavādd iva/
na cennāsti talaṃ vyomni na khadyota ūtāśanaḥ// ВП 2. 139.

[33] Tasmāt pratyakṣam apyartham vidvān īkṣeta yuktitaḥ/
na darśanasya prāmānnyād dṛśyam artham prakalpayet// ВП 2.140.

[34] Asamākhyeyatattvānām arthānāṃ laukikair yathā/
vyavahāre samākhyānaṃ tatprajño na vikalpayet// ВП 2.141.
Субраманья Айер предлагает перевод с прямо противоположным смыслом, опирающийся на комментарий Пуньяраджи: "В отношении трудно определимых объектов мудрый должен не отклоняться от их определения, принятого обычными людьми в их словесной практике" (*Айер* 1977: 60).

Сравнивая вербальное познание и восприятие, Бхартрихари также отмечает, что ни то ни другое не могут дать представление об объекте в его целостности, тем не менее наше восприятие носит целостный характер за счет других познавательных процедур, например, вывода.

2.154. "Видеть все стороны [объекта] труднодостижимо в этом мире, однако из некоторых частей, которые можно наблюдать, выводится весь объект целиком"[35].

2.436. "Значения слова устанавливаются не [на основе] реальной природы объектов, а на основе опознавательного знака; один и тот же объект познается разными способами в зависимости от своей функции"[36].

Критический анализ, которому Бхартрихари подвергает слово, распространяется не только на чувственное восприятие, но и на основанное на нем эмпирическое познание.

3.3.53. "Знание, возникающее из перечисления имен, подобно знанию, возникающему из объектов и испытывающему воздействие ошибочной атрибуции существования, порожденной дефектом органов чувств"[37] (ср. пер. *Биардо* 1964: 429)[38].

3.3.54. "Слово, основанное на неполном познании, создающем видимость объекта, выражает объект с помощью иной формы, не являющейся его собственной"[39].

Как поясняет комментатор Хелараджа, человек с дефектами органов зрения видит вместо одной луны – две, больной желтухой воспринимает белую раковину как желтую, т.е. объекты производят познание, в котором они отличаются от своего реального вида, слова также производят идеи, не соответствующие реальным вещам.

3.3.55. "Дитя и ученый муж, когда они заняты именованием и метафорическим описанием в обыденной практике, схожи в познании и в словесном выражении"[40].

Значит, на эмпирическом уровне и познание и язык одинаковым образом ограничены у всех: многоученый пандит, знаток ведийской

---

[35] durlabhaṃ kasyacilloke sarvāvayavadarśanam/
kaiścit tvavayavair dṛṣṭair arthaḥ kṛtsno' numīyate// ВП 2.154.

[36] lakṣaṇād vyavatiṣṭhante na tu vastuḥ/
upakārat sa evārthaḥ kathañcadupagamyate// 2.436.

[37] yathendriyasya vaiguṇyāt sattādhyāropavān iva/
jayate pratyayo 'rthebhyas tathaivoddeśajā matiḥ// ВП 3.3.53.

[38] Хелараджа перефразирует rūpaṇam как ālocanam, т.е. довербальное, непосредственное восприятие – *коммент.* к 3.3.55, ВП: 163. Кроме того, rūpaṇam имеет смысл "фигуративного выражения", "исследования", "доказательства".

[39] Akṛtsnaviṣayābhāsaṃ śabdaḥ pratyayam āśritaḥ/
artham āhānyarūpeṇa svarūpeṇānirupitam// ВП 3.3.54.

[40] Rūpeṇavyapadeśyābhyāṃ laukike vartmani sthitau/
jñānaṃ pratyam(bh)ilāpaṃ ca saḍṛśau bālapaṇḍitau// ВП 3.3.55.

традиции, в этом смысле ничем не отличается от совсем еще неискушенного ребенка.

Наконец, эмпирическое вербальное познание еще и парадоксальным образом избыточно – слова, помимо своих прямых (mukha), имеют еще и вторичные (gauxa), ассоциативные или фигуративные значения.

2.300. "Подобно тому, как акт трения друг об друга палочек для добывания огня (araxi) вместе с огнем производит непреднамеренный дым, имеющий единую инструментальную причину [с огнем][41].

2.301. "Также и слово, когда его используют, имея намерение передать одно определенное значение, передает по ассоциации те значения, которые не имелись в виду"[42].

Читая Бхартрихари, можно подумать, что имеешь дело с современным автором, описывающим недостатки естественного языка: многозначность, двусмысленность, ненужные ассоциации – короче, все то, что подвигало многие поколения европейских мыслителей к созданию "совершенного" языка науки, свободного от подобных недостатков. Разумеется, расписывая несовершенства слов, грамматист имеет в виду эмпирическую речевую практику (laukika-vyavahāra), а не высшее, неартикулированное, вечное слово-Брахман. Он останавливается на недостатках эмпирического вербального познания только для того, чтобы оттенить и превознести вневербальное интуитивное познание (pratibhā), способное схватывать реальность всю целиком, не расчленяя и не специфицируя ее.

3.3.56. "Чистота познания, [его] безопорность, состоит в том, что в качестве формы оно имеет все объекты, по этой причине некоторые говорят о высшей чистоте [познания], что она не имеет формы"[43].

В сущности, все перечисленные недостатки вербального, т.е. чувственного и рационального познания, проистекают из природы эмпирического слова и свойственных ему способов выражения реальности. Если "внутреннее" Слово-реальность – это находящийся в постоянном бурлении океан, то эмпирическое слово подобно магнетической вспышке, выхватывающей из потока лишь случайные статические конфигурации потенций-сил, или иначе, эмпирическое слово – это искусственные "перерывы постепенности", насильно навязанная дискретная форма континуального, статическая форма динамического. По словам самого Бхартрихари, "Имитирование разделенности постоянно искажает познание и язык" (ВП 1.86)[44].

---

[41] Nirmanthanaṃ yathāraṇyoragnyarthamupapāditam/
dhūmam apyanabhipretaṃ janayatyekasādhanam// ВП 2.300.

[42] Tathā śabdo 'pi kasmiṅścitpratyāyyārthe vivakṣite,
avivakṣitamapyarthaṃ prakāśayati sannidheḥ// ВП 2.301.

[43] Sarvārtharūpatā śuddhijñānasya nirūpāśrayā,
tato' pyasyā parāṃ sūddhimeke prāhurarūpakām// ВП 3.3.56.

[44] Bhedānukāro jñānasya vācaścopaplavo dhruvaḥ ... ВП 1.86.

Если в основе всего сущего лежит чистое сознание, тождественное не только чистому бытию, но и высшему Слову, притом чреватому всеми выразительными потенциями языка, то мы вправе ожидать, что оно содержит пусть даже чрезвычайно тонкое, запрятанное глубоко внутрь, немыслимое и непроизносимое, но все же вполне определенное "послание", которое должно быть "понято", "расшифровано" и "реализовано" неким сознающим "Другим". Что это за послание и кому оно адресовано? Первое, что приходит на ум, – это мысль о Веде как "послании" членам высших варн брахманистского общества. Но как же в этом случае быть с постулатом грамматистов и сторонников мимансы о вечности ведийских слов и их значений? Могут ли быть вечными и истинными все без исключения слова Вед, если множественность слов, по Бхартрихари, в конечном итоге иллюзорна?

По мнению Биардо, мы сталкиваемся здесь со своего рода "коллизией между ведийским откровением и абсолютом отшельников" (*Биардо* 1964: 47). "Абсолют отшельников" – это Брахман как первоначало мира, тождественное Атману (индивидуальной душе). Возникновение идеи единства Атмана и Брахмана связывается исследователями не с ритуалистическими кругами, а с мистически ориентированными группами отшельников, чьи спекуляции отражены в поздневедийских памятниках, таких, как араньяки и упанишады. В этих памятниках Брахман часто трактуется апофатически, как непознаваемый ни в каких эмпирических категориях и невыразимый через слово[45].

Таким образом, с одной стороны, у нас есть обширный корпус текстов Вед, содержащий словесную часть ритуалов, с другой – невыразимый в слове Абсолют отшельников, не участвующих в ритуале. Они же в свою очередь связаны с двумя тенденциями в размышлениях индийцев о языке Вед. Первая тенденция, воплотившаяся прежде всего в экзегезе ведийских текстов, культивирует отношение к Ведам как к некой конструкции, состоящей из частей, форма которой имеет столь же важное – а подчас и более важное – значение, чем содержание (механико-атомистическая модель). Вторая делает акцент не на форме, а на внутреннем содержании, словесное оформление которого не имеет принципиального значения и посему его можно редуцировать к единому принципу (монистико-холистическая модель), в случае Вед – это один-единственный слог Ом (*пранава*). С точки зрения этой модели неделимое целое есть единственная реальность, а части – чистая условность. В фонетике эти две

---

[45] Согласно Майтри уп. (6.22), "следует размышлять о двух Брахманах – слове и не-слове". Брахман, выраженный в слове, а этим словом является Ом, выступает средством познания высшего непроявленного, словесно невыразимого Брахмана. И хотя высший Брахман достигается с помощью Брахмана-слова, последний не имеет отношения к истинной природе первого.

тенденции проявились в спорах сторонников приоритета *padapaxti* ("пословной рецитации") и *самхитапатхи* ("сплошной рецитации" Вед), а в этимологии в споре между сторонниками реального и ментального смысла слов[46]. Однако то, что до Бхартрихари было только тенденцией, точкой зрения или подходом, обрело у него законченное концептуальное выражение.

Попытка объяснить множественность путем ее сведения к единому источнику видна и в отношении Бхартрихари к Ведам.

1.5. "Веда – средство достижения Его (Слова-Брахмана) и подобие [Ему], хотя [она] едина, великими риши названо множество отдельных друг от друга форм [ее] функционирования"[47].

Характерно, что и Веда в изображении Бхартрихари наделена динамической природой – он употребляет слово varta (я перевела его как "форму функционирования") – от глагола vṛt – букв. "вращаться", "крутиться", "происходить", "двигаться". Иными словами, Веда, как поясняет комментатор, передается разными фонетическими школами по-разному, разному толкованию подвергаются и эти разные формы.

1.6. "[Ее, Веды,] деления имеют множество версий[48], но [все они] – подчиненные члены (āṅga) одного и того же ритуального действия[49]; можно наблюдать, что в разных школах (śākhāsu) выразительная сила слов остается той же"[50].

Таким образом Веды выполняют как бы двоякую роль: с одной стороны, они служат многообразными средствами приближения к – или способами постижения Высшего Сущностного Слова-Брахмана, которые доступны человеку (как ограниченное конечное существо человек может пользоваться только конечными, ограниченными средствами, поэтому Веды выступают в столь разнообразных, но каждый раз конечных формах), с другой – они сами являются многоликими проявлениями этого Слова, за которыми просматривается или скорее угадывается его фундаментальное единство.

---

[46] См.: *Лысенко* 2003.

[47] Prāptyupāyonukaraśca tasya vedo maharṣibhiḥ /
eko'pyanekavartameva samāmnātaḥ pṛthak pṛthak // ВП 1.5.

[48] Как поясняет Вришабха, каждая из четырех составляющих частей Веды (Ригведа, Самаведа, Яджурведа и Атхарваведа) имеет множество разных рецензий, в соответствии со школами: сто школ Яджурведы, тысяча школ Самаведы, двадцать одна, согласно одним, и девятнадцать, согласно другим, школ Ригведы, девять школ Атхарваведы (*коммент.* к ВП 1.6).

[49] Если развить мысль Вришабхи, то речь идет о том, что разница между школами в толковании тех или иных ритуалов не приводит к различиям в самих ритуалах, разные толкования продолжают относиться к одному и тому же ритуалу.

[50] Bhedānām bahumargātvaṃ karmaṇyekatra cāgata/
śabdānāṃ yataśaktitvaṃ tasya śakhāsu dṛśyate// ВП 1.6.

1.9. «Обретение истины, свойственное познанию, названному по этой причине "чистым", [происходит] благодаря одному-единственному слову, целиком [его] содержащего в форме *пранавы* и не противоречащего никакому мнению»[51].

Этим единым словом является слог Ом, символизирующий и Брахмана и целостность Вед. Слог Ом считается единственным сочетанием звуков, *мантрой*, способной служить прообразом высшей реальности Слова-Брахмана (Харивришабха), мостиком между Словом-Брахманом и Ведой многочисленных текстов, а также между Словом-Брахманом и эмпирическим миром. Из этого слога, который Бхартрихари назвал еще и творцом миров, проистекают многочисленные науки, являющиеся источником познания Брахмана, а также очистительных ритуалов (*санскра* – ВП 1.10), т.е. Бхартрихари опять пытается соединить мистическое (гностическое) знание Абсолюта и брахманский ритуализм. Среди этих наук главная – грамматика (ВП 1.11), поскольку именно она открывает наипрямейший доступ к высшей сущности слова (ВП 1.12).

1.14. "Грамматика – врата к избавлению (apavarga), лекарство против нечистоты слова, она очищает все науки и светит своим светом в каждой из них"[52].

1.16. "Она (грамматика) является первой ступенью лестницы, ведущей к совершенству (siddhi)[53], а для взыскующих освобождения (mokша) – прямым царским путем [к нему]"[54].

В этих и других кариках (ВП 1.22, 132) грамматика торжественно провозглашается средством достижения "освобождения" (mokṣa, apavarga), т.е. непосредственно связывается с высшей целью брахманов-отшельников, а не брахманов-ритуалистов, которые считают такой целью скорее небесное блаженство (abhyudaya). Однако это не значит, что Бхартрихари противопоставляет себя ритуалистической традиции. Великий грамматист Патанджали (II в. до н.э.) видел в грамматике средство обретения дхармы-добродетели брахмана в брахманистском обществе, открывающее путь к высшему блаженству на небесах после смерти. Бхартрихари, считавший себя наследником именно грамматической традиции, тоже со всей к ней лояльностью заявляет, что правильные слова обладают способностью создавать *дхарму* (здесь – религиозную заслугу): "...Посему те, кто желает небесного блаженства, должны выражаться с помощью правильных слов"[55] (ВП 1.139).

---

[51] Satyā viśuddhis tatroktā vidyaivaikapadāgamā/
yuktā praṇavarupeṇasarvavādāviroddhinā// ВП 1.9.

[52] Tad dvāram apavargasya vānmalānāṃ cikitsam/
pavitraṃ sarvavidyānām adhividyam prakāśate// ВП 1.14.

[53] Биардо переводит siddhi как "реализацию" (ВП *Биардо* 1964: 51).

[54] Idam ādyam padasthānaṃ siddhisopānaparvaṇām /
iyaṃ sā mokṣamāṇanām ajihmā rājapaddhatiḥ// ВП 1.16.

[55] ...sādhūnāṃ sādhubhis tasmād vācyam abhyudayārthinām// ВП 1.139.

Тем самым Бхартрихари прекрасно "вписался" сразу в обе традиции, которые тесно соприкасаясь, все же никогда не сливались друг с другом: в отшельнический мистицизм, существовавший формально в, но фактически уже вне ритуализированного социального и религиозного пространства, с одной стороны, и в ритуалистическую систему, основу варно-ашрамового устройства индуистского общества, главной ценностью которого неизменно оставалась *дхарма*, понимаемая как социальный и религиозный долг сословий и стадий жизни (*варна-ашрама-дхарма*), – с другой.

Однако, если во многих традициях Индии познание и реализация *мокши* (или *нирваны*) связывается, как правило, с йогой и медитативной практикой, то возникает вопрос: каким образом это возможно в случае грамматики, как представить ее в роли средства освобождения? По Бронкхорсту, это может происходить следующим образом: "Сначала мы узнаем, что грамматические элементы (звуки, окончания и суффиксы) – это лишь способ познания слова, затем мы узнаем, что слова также не имеют реального существования, что они – ступеньки, ведущие к предложению; затем мы переходим к целостностям более крупного порядка, таким, как Веда. Тем самым мы готовим наш ум к высшей истине о том, что существует одна-единственная целостность. Как только мы достигли этой стадии, предшествующие ступеньки становятся для нас формами незнания, имеющими дело с несуществующими вещами" (*Бронкхорст* 1996а: 101)[56]. Если верить этой реконструкции (а она представляется мне вполне правдоподобной), то освобождение через слова следует схеме освобождения через размышление над характером реальности, как оно описывалось в буддизме, а в дальнейшем в веданте (последовательное отбрасывание всех ступеней, ведущих к высшей цели, по мере их прохождения как утративших свое практическое значение).

Эмпирическое вербальное познание, вооруженное грамматическим анализом, накладывает дискретную сетку на единую континуальную реальность, рассекая ее на части, эти части соответственно на другие части, и так до какого-то предела (допустим, что такими предельными "атомами" являются *варны* – классы звуков). Грамматист может считать, что части также реальны, как и целое, и тогда максимум, на что он может уповать – это блаженство на "ритуалистических" небесах. Для индийцев попадание на небеса (рай) – это паллиатив, полумера, а не истинная цель, поскольку небеса составляют хоть и наилучшее, но все же сансарное место, куда можно попасть надолго, но не навсегда. Раз существо, пусть даже это и божество (дева), не вышло за пределы *сансары*, оно не гарантировано от

---

[56] Бронкхорст показывает, что лингвофилософский путь к освобождению, предложенный Бхартрихари, обнаруживает замечательные совпадения с буддийской психотехникой (*Бронкхорст* 1996: 102–104).

потери своего статуса, сколь бы высоким он ни был. Лишь для того грамматиста, для кого реально только целое, а части – только строительные леса, позволяющие до него добраться, грамматика может служить инструментом освобождения от самой *сансары*.

ИСТОЧНИКИ

Bhartṛhari. Vākyapdaīya Brahmakāṇḍa, avec la Vṛtti de Harivṛṣabha. Texte reproduit de l'edition de Lahore.Traduction, introduction et notes par Madeleine Biardeau. Publications de l'Institut de Civilisation Indienne. P.: de Boccard, 1964.

Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabha. Kāṇda I / Critically ed. K.A. Subramanya Iyer. DCMS 32. Poona, 1966.

Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentary of Helārāja. Kāṇda III, Part 1 / Ed. K.A. Subramanya Iyer. DCMS 21. Poona, 1963.

Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentary Prakṛrxaprakaśa of Helārāja. Kāṇda III, Part 2 / Ed. K.A. Subramanya Iyer. Poona, 1973.

Vākyapadīya. A Treatise on the Philosophy of Sanskrit Grammar by Bhartṛhari with a Commentary by Punyaraja / Ed. Gangadhara śāstri Manavallr. BSS 11, 19–24. Benares, 1887.

Vākyapadīya. Critical Text of Cantos I and II [with English Translation, Summary of Ideas and Notes]. By K. Raghavan Pilllai. Delhi: Motilal Banarsidass 1971.

ЛИТЕРАТУРА

Айер, 1965 – *Iyer Subramanya K.A.* The Vākyapadīya of Bhatṛhari with Vṛtti. Chapter I. English Translation. Deccan College Building CSJS 26, Poona.

Айер, 1969 – Bhartṛhari. A Study of the Vākyapadīya in the Light of the Ancient Commentaries. Deccan College, Poona.

Айер, 1977 – The Vākyapadīya of Bhatṛhari. Kāṇda II. English Translation with Exegetical Notes by K.A. Subramanya Iyer. Delhi: Motilal Banarsidass.

Аклуджкар, 1993 – *Aklujkar A.* Once Again on the Authershrip of the Trikāṇdi. – *Бхартрихари философ и грамматист:* 45–57.

Биардо, 1964 – *Biardeau M.* Thèorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. (École Pratique des Hautes Etudes-Sorbonne. Sixième section: Sciences Economique et Sociale. Le Monde d'Outre Mer, Passe et Present. Premiere Serie). P.: La Haye: Mouton & Co.

Бронкхорст, 1988 – *Bronkhorst J.* Études sur Bhartṛhari 1. L'auteur et la date de la Vṛtti // *BEI* 6: 105–143.

Бронкхорст, 1992 – *Bronkhorst J.* Études sur Bhartṛhari 4. L'absolu dans le Vākyapadīya et son lien avec le Madhyamaka. – AS/EA 46.1: 56–80.

Бронкхорст, 1993 – *Bronkhorst J.* Studies on Bhartṛhari 5. Bhartṛhari and Vaiśeṣika. – *AS/ES* 47. 1: 75–94.

Бронкхорст, 1996 – *Bronkhorst J.* Sanskrit and Reality: The Buddhist contribution. – Ideology and Status of Sanskrit: Contributions to the History of Sanskrit / Ed. by Jan E.M. Houben // Brill's Indological Library / Ed. by J. Bronkhorst. Vol. 13. Leiden etc.: E.J. Brill: 109–135.

Бронкхорст, 1996a – *Bronkhorst J.* Studies on Bhartṛhari, 7: Grammar as The Door to Liberation. – *ABORI* LXXVI, Pune: 97–106.

Бхартрихари философ и грамматист, 1993 – Bhartṛhari Philosopher and Grammarian. Proceedings of the First International Conference on Bhartṛhari (University of Poona, January 6–8, 1992) / Ed. by Saroja Bhatte and Johannes Bronkhorst. Delhi: Motilal Banarsidass.

Бхатте, 1993 – *Bhatte Saroja.* "Bhartṛhari on Language and Reality". – *Бхартрихари философ и грамматист*: 67–73.
Руегг, 1959 – *Ruegg D.S.* Contributions a l'histoire de la philosophie linguistique indienne. P.: Boccard.
Рамсайер, 1994 – *Ramseier Y.* Bibliography on Bhartṛhari. – *Бхартрихари философ и грамматист*, 235–267.
Рамсайер, 1994a – *Ramseier Y.* Bhartṛhari et la nescience // AS/EA. Vol. 48, n. 4, 1363–1368.
Хубен, 1995 – *Hauben J.E.M.* The Saṃbandha-Samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language. (Gonda Indological Series. Vol. II) Groningen: Egbert Forsten.
Хубен, 1995a – *Hauben J.E.M.* Bhartṛhari's Perspectivism (2). Bhartṛhari on the Primary Unit of Language // History and Rationality / Ed. by Klaus D. Dutz, Kjell-Ake Forsgren. Munster: Nodus Publikationen.
Хубен, 1996 – *Hauben J.E.M.* Sociolinguistic Attitudes Reflected in the Work of Bhartɜhari and Some Later Grammarians // Ideology and Status of Sanskrit: Contributions to the History of Sanskrit / Ed. by Jan E.M. Houben. Brill's Indological Library / Ed. by J. Bronkhorst. Vol. 13. Leiden etc.: E.J. Brill: 157–193.
Исаева,1996 – *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.: Ладомир.
Лысенко, 2003 – *Лысенко В.Г.* Постведийские науки: фонетика и этимология в свете категорий дискретного и континуального // Историко-философский ежегодник 2001. М.: Наука: 167–188.

ОСНОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ВП – "Вакьяпадия"
Мбх – "Махабхашья"
ABORI – ABORI = Annals of the Bhandarkar Oriental Institute (Poona).
AS/EA – Asiatische Studien/ Etudes Aisatiques (Peter Lang: Bern etc.)
BEI – *BEI* – Bulletin d'Études Indiennes (Paris)
DCMS – *DCMS* – Deccan College Monograph Series (Poona)
CSJS – Centenary and Silver Jubilee Series