ПОСТВЕДИЙСКИЕ НАУКИ: ФОНЕТИКА И ЭТИМОЛОГИЯ В СВЕТЕ КАТЕГОРИЙ ДИСКРЕТНОГО И КОНТИНУАЛЬНОГО

В.Г. Лысенко

"Дискретность" ("дискретное", "прерывное") и "континуальность" ("континуальное", "непрерывное") используются в этом исследовании[1] в роли своего рода "внекультурных", или точнее "надкультурных" универсалий, позволяющих "прозондировать" тот глубинный структурный уровень мышления, который лежит в основании многих концепций и представлений, различаемых "на поверхности" разных традиций – уровень его "программного обеспечения" (software, если выразиться языком современной информатики).

В данной статье предпринимается попытка рассмотреть в свете этих категорий представления древнеиндийских фонетистов и этимологов о разных структурных и семантических аспектах языка. Но прежде – несколько слов об обрамляющем эти представления историческом и духовно-культурном контексте.

Идея звучащего слова, Речи – Вак (Vāk), или Вач (Vāc) – как гармонизирующей космической силы восходит к "Ведам"[2] (РВ). Через многие ведийские гимны проходит мысль, что Речь узнается не по отдельным словам – через слух или какую-то иную чувственную способность, – а схватывается непосредственно – вся сразу и целиком[3]. Нельзя понимать слова, не зная языка в целом. Язык – это всегда нечто целостное, и, только постигнув его как таковое, можно распознать и части. Это подспудное противопоставление целого, как правило, трудно "ухватываемого" и постоянно ускользающего, и воспринимаемых эмпирических частей играло, с моей точки зрения, огромную роль в ведийской модели языка и впоследствии в лингвистических концепциях индийских философов, особенно у Бхартрихари.

---

[1] Эта статья составляет часть подготавливаемой мною монографии "Дискретное и континуальное в лингвистике и метафизике Индии: вьякарана и вайшешика".

[2] Словом "Веда" ("Знание"), или "Веды", назван обширный корпус литературы, считающейся священной. Древнейшими текстами Вед были *самхиты* (собрания): "Ригведа" ("Веда гимнов" – переведена на русский язык Т.Я. Елизаренковой), "Самаведа" ("Веда напевов"), "Яджурведа" ("Веда магических формул") и позднее к ним присоединяют "Атхарваведу" ("Веду заклинаний и заговоров"). Далее следуют группы текстов прозаических жанров – брахманы (толкования ритуалов), араньяки (книги по толкованию ритуалов для лесных отшельников) и упанишады (тексты для анахоретов – полных отшельников). Более подробно об устройстве ведийского корпуса см. Елизаренкова, 1989: 457–473.

[3] "Кто-то, глядя, не видит речь, / Кто-то, слушая, не слышит ее. / А кому-то она отдает (свое) тело, / Как страстная жена в прекрасном наряде – (своему) мужу" (РВ 10.71.1 – пер. Т.Я. Елизаренковой).

Это началось с роли Речи в жертвоприношении. Первоначально в Индии, как и в других традиционных культурах, ритуал был пронизан чисто "меркантильными" мотивами: древние люди хотели получить от богов прежде всего материальные блага (богатство, хороший урожай, потомство, долголетие, защиту от врагов и т.п.), но в дальнейшем эти мотивы отходят на задний план, и наивысшим символом власти и богатства становится сам ритуал. Период, когда ритуал превращается в главный механизм, регулирующий социальные и духовные отношения людей, часто называют *брахманистским* – по той огромной роли, которую играли в нем жрецы-брахманы, главные надзиратели ритуала. Считалось, что исполнение ритуальной церемонии по правилам (правильный счет слогов в мантре, правильный тон и громкость их исполнения, координация ритуальных действий с рецитацией текстов, правильно выбранное место и время), дает этим жрецам безграничную власть над явлениями, которым посвящена та или иная церемония.

В X–IV вв. до н.э. по мере формирования корпуса текстов Вед вокруг него складывались вспомогательные дисциплины, предназначенные для сохранения этих устных текстов в строго определенной звуко-тоновой и ритмической форме, приуроченной к исполнению в конкретном ритуальном обряде. Таким образом возникло шесть сопутствующих устных "наук" – *веданг* (букв. "членов вед"): фонетика (шикша, ее создание приписывается Гаргье), грамматика (*вьякарана* – "отец-основатель" Панини), этимология (*нируктa* – Яска), метрика и просодия (чхандас – Пингала), астрономия и хронология (*джьотиша* – Лагадхи) и ритуалистика (*ашвалаяна-шраута* – Каутса)[4]. Имена, с которым традиция связывает "авторство" той или иной веданги, в отличие от имен "авторов" сутр и многих других авторитетных текстов Индии, например "Махабхараты" и "Рамаяны", вовсе не являются мифологическими. Это вполне реальные исторические персонажи – экзегеты Вед. Другое дело, что в действительности они были, по всей очевидности, не столько "первооткрывателями" и "творцами" соответствующих дисциплин, сколько систематизаторами и "усовершенствователями" наработок нескольких поколений предшественников[5].

Коль скоро в представлении брахманских ритуалистов неточное воспроизведение могло не просто помешать успеху ритуала, но и вызвать настоящие бедствия как для заказчика, так и для главных

---

[4] Некоторые веданги упоминаются даже в ранних упанишадах ("Чхандогья упанишада" 8.2.1.27).

[5] Например, достоверно известно, что Панини был не родоначальником вьякараны, а скорее всего талантливым и даже гениальным систематизатором достаточно развитой и разветвленной традиции. Об этом свидетельствуют его ссылки на своих предшественников. Он называет десять имен: Апишали, Кашьяпа, Гаргья, Галава, Чакраварман, Бхарадваджа, Шакатаяна, Шакалья, Сенака и Спхотаяна. Некоторые из них встречаются и в "Нирукте" Яски.

исполнителей ритуального действа[6], первейшей задачей считалось "правильное", а значит, эффективное исполнение предусмотренных для каждого ритуала гимнов, песнопений и заклинаний.

Многочисленные жреческие школы, или ветви (śākha)[7], ведущие свое происхождение от ведийских поэтов-провидцев – *риши* (считается, что именно от риши и берет начало традиция исполнения ведийских текстов), занимались проблемами воспроизведения точной "звуковой" формы того или иного текста. Дисциплина, которая сложилась в связи с этой задачей, называлась *шикша* (śikṣa – "изучение", "дисциплина", "наука"). В ней подробно описывался фонетический состав того или иного ведийского собрания (*самхиты*), разрабатывались различные мнемотехники, не только облегчающие запоминание ведийских гимнов, но и обеспечивающие их правильность и надежность, ставились и решались задачи более теоретического порядка, например проблема фонетических единиц, их сочетаний и роли в потоке речи[8].

Некоторые фонетические термины, например *варна* (varṇa – "класс звуков"), *авасана* (avāsana – "пауза"), встречаются в ранних брахманах, однако как более или менее сформировавшаяся дисциплина шикша появляется только во времена араньяк и упанишад (VII–III вв. до н.э.). Согласно "Тайттирия упанишаде" (1.2), наука о произношении включает: учение о звуке, или классе звуков (varṇa) – описание гласных и согласных, их образования и даже восприятия; учения об ударении, декламации (svara), длительности произношения звука (mātrā)[9] – долготе и краткости гласных, усилии (bala), "выравнивании" (sāman), соединении (saṃtāna) – имеются в виду правила эвфонического сочетания звуков в сплошном потоке – *сандхи*[10].

Известны два класса фонетических текстов – шикши и пратишакьи (pratiśākhya, дословно "касающиеся каждой школы" – практиче-

---

[6] Грамматист Патанджали цитирует впечатляющий пример подобной ошибки. Он рассказывает историю неправильного произношения слова Indra-śatru. Когда Индра убил сына Тваштара Вишварупу, Тваштар задумал жертвоприношение ради рождения сына, который сможет убить Индру. В ходе ритуала он произносил мантру: Indra-śatru vardhasva ("Убийца Индры возрастай"). Целью этого жертвоприношения было возрастание того, кто убьет Индру, поэтому по правилам грамматики ударение, называемое udātta, должно приходиться на последний член сложного слова, однако жрец по ошибке сделал ударение на первом члене сложного слова, что совершенно изменило смысл мантры и призывало рождения сына, который будет убит Индрой (indraḥ śatruḥ grātako yasya) (Махабхашья. Т. I: 2 (11–14)).

[7] О количестве школ и принципах их классификации см.: *Шохин* 1994: 37–38.

[8] О научной ценности шикши см.: *Елизаренкова* 1974: 5–6.

[9] Различались краткие, долгие и сверхдолгие (pluta) гласные. Длительность кратких гласных – 1 *матра*, долгих – 2 *матры*, сверхдолгих – 3 *матры*, согласных – 1/2 матры. Встречались и сверхкраткие гласные (svarbhakti) – от 1/2 до 1/4 *матры*. В метрике открытый слог с краткой гласной – 1 матра, закрытый слог и слог с долгой гласной – 2 *матры*.

[10] Другие ссылки на шикшу см.: "Айтарея араньяка" 3.5–6; "Тайттирия араньяка" 7; Чхандогья упанишада 2.22.3–5.

ские руководства по фонетике, созданные в рамках той или иной жреческой школы для сохранения устной формы того или иного текста). Например, "Ригведа" сопровождалась "Рик пратишакьей"[11], "Самаведа" – "Рик-тантра вьякараной", "Черная Яджурведа" – "Тайттирия пратишакьей", "Белая Яджурведа" – "Ваджнясанеи пратишакьей" и "Атхарваведа" – "Атхарва пратишакьей". Наиболее известная и, по признанию ученых, самая ранняя "Рик пратишакья" датируется допаниниевской эпохой (возможно, V в. до н.э.), остальные относятся к более позднему времени.

Как считают исследователи, пратишакьи – более древние тексты, чем известные в наше время шикши, однако в них содержатся указания, позволяющие предположить, что они опираются на шикши, не дошедшие до нашего времени, на которые ссылается "Тайттирия упанишада". Из шикш самая ранняя – "Паниния шикша" – приписывается Панини, но ученые датируют ее более поздним периодом (*Аллен*, 1953: 5). Проблемам фонетики уделяют внимание и знаменитые индийские грамматисты Панини (V–IV вв. до н.э.) в "Аштадхьяи" и Патанджали в "Махабхашье" (II в. до н.э.)[12].

Пратишакьи представляли собой практические методики, или пособия, содержащие правила рецитации ведийских гимнов. Гимны "Ригведы" дошли до нас в двух редакциях: *самхитапатхи* (saṃhitā-pāṭha) – слитного текста[13], и *падапатхи* (padapāṭha) – рецитации, разделенной на отдельные слова[14]. Первая соответствует практике санскрита не разделять слова и группы слов, между которыми происходит эвфония (*сандхи*): последний звук одного слова сливается с первым звуком следующего слова[15]. В основе санскрита лежала тенденция отрицать независимый характер слова в предложении[16].

Чтобы разобраться с устройством этих двух форм, возьмем один из гимнов РВ (8.100.11).

Самхитапатха:

devī́m vā́cam ajanayanta devā́s tā́m viśvarūpaḥ paśavo vadanti /
sụ no mandreṣam ū́rjam dúhānā dhenur vā́g asmā́n úpa súṣtutaìtu //

Падапатха:

devī́m / vā́cam / ajanayanta / devā́ḥ / tā́m / viśva-rūpāḥ / paśavaḥ / vadanti/

---

[11] Кстати, первые письменные тексты "Ригведы" датируются X–XI вв. н.э.

[12] В отечественной литературе наиболее полное исследование фонетической структуры ведийских текстов содержится в монографии Т.Я. Елизаренковой "Исследования по диахронической фонологии индоарийских языков" (*Елизаренкова*, 1974).

[13] Исключение составляет "Тайттирия пратишакья".

[14] С точки зрения Яски, изобрел *падапатху* Шакалья – издатель РВ в форме *падапатхи*, упомянутый в "Брихадараньяке упанишаде" (3.19), участник диспута с Яджнявалкьей.

[15] Например, na + iti дает neti.

[16] Знаменитый индийский грамматист Бхартрихари (V в. н.э.) в своей концепции фразы как базисной лингвистической единицы придал этой тенденции законченную форму.

sμ / naḥ / mandrā́ / iṣam / ū́rjam / dúhānā / dhenúḥ / vā́k / asmā́n / úpa / sústutā / ā́ / etu //

("Богиню Речь породили боги. На ней говорят животные всех обликов. Эта наша сладкозвучная дойная корова Речь, доящаяся отрадой, питательной силой, пусть придет к нам, прекрасно восхваленная". Пер. Т.Я. Елизаренковой).

Сравнивая две эти формы, можно видеть, что конечные звуки и некоторые слова в них различаются. Конечные и начальные звуки слов, а также звуки внутри слов (на пересечении, например, корня и суффикса) неустойчивы и подвергаются изменению в зависимости от того, в каком фонетическом окружении они находятся. Различаются внутренние и внешние *сандхи* гласных, согласных и дифтонгов. *Сандхи* конечных звуков подразделяются на *сандхи* в средине предложения – *авагpаха* (avagraha, букв. "разделение"), и *сандхи* паузы – *авасана* (avasāna, букв. "прекращение" или "отсутствие"). Поскольку слова имели тенденцию к слиянию, границы между ними были довольно расплывчатыми.

В *самхитапатхе авасана* употребляется в конце двух полустиший (в нашем примере это / и //), в остальных случаях используется *авагpаха* (пробел). В *падапатхе авасана* стоит после каждого слова и начальные–конечные звуки слова принимают форму, которую они имели, не будь влияния соседних слов[17]. Анализ слова в *падапатхе* предполагает отделение префикса от глагола, прилагательного либо наречия от существительного, например viśva-rūpa (все формы), sú-stutā (хорошо восхваленный), имеется и ряд других правил[18]. Согласно "Атхарва пратишакье", целью *падапатхи* является "определение начала и конца изолированных слов, их правильной грамматической формы, тональности, а также их собственного смысла"[19]. Деление речевого потока на отдельные слова предполагало, таким образом, не только чисто морфологический, но и семантический анализ. Однако он был еще в зачаточном состоянии. Традиция устной трансмиссии *падапатхи* руководствовалась представлением о том, что запоминание текста только по его форме гарантирует также правильное понимание его содержания, тогда как запоминание, основанное на содержании, не гарантирует правильного воспроизводства формы, поскольку делает возможным замену определенных слов их синонимами или выражение одного и того же смысла разными способами.

Забота брахманов о сохранении Вед в их первозданном "звуковом облике" выражалась не только в изобретении изощренной

---

[17] В некоторых *падапатхах* суффиксы отделяются от корней, например в *падапатхе* РВ, которая приписывается Шакалье. Слово vacobhir (творительный падеж от множественного числа vacas) разбивается на vacaḥ/bhiḥ. Отголоском этой практики, как полагает Шарфе, является использование слова pada ("слово") по отношению к суффиксам (*Шарфе* 1977: 81).

[18] В "Рик пратишакье" упоминается еще один способ рецитации – *крамапатха*, в которой *авасана* ставится после каждой группы из двух слов: АБ / БВ / ВГ и т.д.

[19] Padādhyayanam antādiśabdasvarārthajñānārtham ("Атхарва пратишакья" 4.107).

мнемотехники (в конце концов никакая мнемотехника не могла помочь предохранить текст от намеренных искажений со стороны вполне квалифицированных жрецов, преследующих свои корыстные цели), но и в установлении общего контроля за всеми жрецами, который осуществлял жрец-брахман[20].

Хотя очевидно, что *падапатха* является результатом редакторской работы жрецов над слитным текстом (*самхитапатхой*), отношения между *падапатхой* и *самхитапатхой* в том, что касается их приоритетности и ценности, представляет собой определенную проблему. Так, в "Рик пратишакье" сказано: saṃhitā padaprakṛtiḥ "Непрерывная рецитация есть основа (prakṛti) рецитации по словам" (2.1). Но если истолковать сложное слово padaprakṛtiḥ не в определительном, как в первом случае, а в притяжательном смысле, то фраза будет иметь прямо противоположный смысл: "*Самхитапатха* имеет в качестве основы *падапатху*"

Таким образом у нас есть две возможности: либо признать, что Веда изначально состояла из отдельных слов, которые были преобразованы в комплекс непрерывных фраз, либо считать, что она составлялась из блоков непрерывных фраз, впоследствии поделенных на слова. С первой точки зрения *самхита* является результатом синтеза *пад* (слов), согласно второй – деление на отдельные слова следует из *самхиты*. Обе эти возможности были известны индийским фонетистам. Но похоже, что большинство этих ученых отдавало предпочтение второй. Согласно комментарию к 3.1. "Тайттирия пратишакье": "Иные тугодумы совершают ошибку, полагая, что Веда состоит из отдельных слов, в то время как в действительности отдельные слова рассматриваются только как средство облегчить обучение" (цит. по: *Аллен*, 1953: 11).

Однако свести отношения между *самхитой* и *падой* к отношению между "истинным" текстом и средством его усвоения (мнемоническим приемом) было бы, на мой взгляд, известным упрощением проблемы. В ведийской Вселенной, а это следует из многих гимнов – сконструированное, составленное целое: космос, или *рита* (ṛta) – превалировало над аморфным целым – *анрита* (anṛta), или хаосом. Это позволяет предположить, что *падапатха* была необходимым этапом в существовании *самхитапатхи*, точно так же как разделение жертвенной субстанции составляло необходимый этап в ритуальном воспроизведении Вселенной (известно, особенно из работ

[20] Фигура брахмана – символ и дискретности и одновременно непрерывности ритуала. Выполняя свою "частичную функцию" (исправление ошибок), брахман выступает одним из элементов ритуальной системы и в этом он и сам "частичен" (дискретен), но вместе с тем он поддерживает ритуал как целое, т.е. тем самым дистанцируется от него, что позволяет видеть в этом жреце своего рода внешний гарант не только целостности ритуала вообще, но и непрерывного присутствия этой целостности в каждом сегменте ритуального действа.

Кейпера, что большинство сюжетов самхит представляет собой разные вариации космогонического мифа).

В.Н. Топоров предлагает записать начальную стадию мифологемы жертвоприношения следующим образом: "Некто, совершающий жертвоприношение, расчленяет (vi-dhā) нечто, являющееся жертвой, на части, которые разбрасываются (распределяются, укрываются) по многим местам (purutrā́)" (*Топоров*, 1985: 8). Он отмечает удивительное сходство операций, совершаемых "грамматистом", с тем, что делает жрец: «Как и жрец, "грамматик" расчленяет, разъединяет на части первоначальное единство, целостность (текста, соответственно жертвы), идентифицирует разъятые элементы (т.е. определяет природу этих элементов через установление системы соответствия с элементами микро- и макрокосмоса), собирает воедино, синтезирует в новое единство более высокого плана эти элементы. Теперь это новое единство артикулировано, организовано, осознано, понято и главное выражено в слове...» (*Топоров*, 1985: 10).

Возвращаясь к нашим формам рецитации, отметим, что они представляют две модели целостности. *Падапатха* – составное, аддитивное целое, части которого обладают относительно независимым существованием (между ними есть прерывность – пауза). *Самхитапатха*, напротив, является скорее непрерывной, сплошной целостностью, соответствующей холистико-континуалистской модели. Есть единая линия звуков, составляющих предложение. Физическая (физиологическая) непрерывность достигается прежде всего за счет манеры артикуляции (в "Тайттирия пратишакье" *самхитапатха* трактуется как то, "чье существование основано на едином дыхании" – ekaprāṇabhāva – 5.21), фонетическая – за счет *сандхи*.

Тот факт, что в фонетических руководствах сначала разбиралась *падапатхи*, а затем способы ее синтеза[21] в *самхитапатху* (вопреки "идеологической", а также логической и исторической последовательности "*самхитапатха-падапатха*") объясняется, по моему мнению, общими как для фонетистов, так и для ритуалистов принципами ведийской экзегезы: те и другие видели в анализе необходимое условие синтеза, но синтеза, воссоздающего извечно существующую целостность, а не созидающего новое единство или новое целое. Речь делилась на элементы только для того, чтобы, воспроизводя это совершенное целое, символ непрерывности, поучаствовать в ритуальном (виртуальном) процессе творения мира. *Самхитапатха* была своеобразной игрой, "полуграмматической", "полумистической", основанной на правилах *сандхи* (*Рену* в: *Сталь* 1972: 439).

---

[21] В "Тайттирия пратишакье" разбираются разные типы синтеза: синтез слов (pada), синтез слогов (akṣara), синтез "фонетических единиц" (varṇa), а также синтез "членов" (aṇga), т.е. гласных и согласных (XXIV 1–4).

Именно поэтому в *самхитапатхе* принято видеть нечто священное и исполненное высшего смысла, тогда как *падапатха* остается в глазах индийских мыслителей чисто человеческим изобретением. Не случайно "Айтарея араньяка" противопоставляет *самхиту* и *падапатху* как соответственно несотворенное (apauruṣeya) и сотворенное человеком (pauruṣeya) (3.1.5). Деление на части, анализ рассматривались в Индии как чисто человеческое занятие, предпринятое с целью освоения, познания и употребления в собственных целях предданной непрерывности.

Другой сюжет, представляющий интерес с точки зрения нашей темы дискретного и континуального, – это исследования индийскими фонетистами проблем артикуляции звуков. Они определили фонетические характеристики звуков и установили физиологические условия их производства. В результате все органы артикуляции были разделены на активные и пассивные. Активные составили класс инструментов (karaṇa), пассивные – класс мест (sthāna) артикуляции. Согласно комментарию к 1.19.25 "Атхарва пратишакьи", "место – это то, к чему приближаются" (yad upakramyate tat sthānam), в то время как "инструмент – это то, что приближается" (yenopakramyate tat karaṇa). Karaṇa, или инструмент артикуляции, отождествлялся с основанием (jihvā-mūla), средней частью (jihvā-madhya) и кончиком языка (jihvāgra), sthāna, или места артикуляции – с задним небом (hanu-mūla), мягким небом (tālu), зубами (danta) и основанием зубов (danta-mūla). Каждому звукоизвлечению предшествует усилие (prayatna), затем внутренний огонь толкает поток воздуха, активизируя органы артикуляции, которые производят звуки, классифицируемые по тону, длительности, точке артикуляции, процессу артикуляции, а также по назализации, оглушению, озвончению и т.д. Звукоизвлечение последовательно восходит от гортани (гортанные звуки) через заднее и переднее небо, корень (гуттуральные звуки), среднюю часть (палатальные звуки) и кончик языка, тот же в соединении с передним небом дает церебральные звуки, с зубами – зубные, с губами – губные звуки. Формы озвончения, оглушения и назализации согласных связывались с положением губ (открытое, закрытое и сжатое).

Минимальная единица звука обозначалась словом varṇa, перевод которого так и не устоялся ("звук", "буква", "фонема", "фонетическая единица"). Хотя современные лингвисты оспаривают существование в древнеиндийской фонетике собственно фонологической теории (*Аллен*, 1953:15; *Елизаренкова*, 1974: 3–124), тем не менее они широко пользуются термином "фонема" при описании фонетического устройства санскрита. В этом отношении термин "фонема" является не столько переводом термина "*варна*", сколько элементом современного языка описания. *Варна* – это не просто любой звук, а звук речи, но не любой звук речи, кои неисчислимы, а звук, представляющий класс, или, по выражению Патанджали, "семью звуков"

(varṇa-kula)[22], т.е. имеющий дифференцированные фонетические характеристики, отличающие его от другого класса звуков. П. Фильоза насчитывает в санскрите 42 фонемы[23], другие исследователи – 39 фонем (*Иванов, Топоров*, 1960; *Елизаренкова*, 1974). Фонемы санскрита делятся на гласные (svara – долгие и краткие) – a i u ṛ ḷ, дифтонги (*e ai, o, au*), дополнительные звуки (*ṃ ḥ*), 25 взрывных согласных (sparśa), делящихся в свою очередь на пять классов из пяти фонем (в следующем порядке: глухие, глухие придыхательные, звонкие, звонкие придыхательные, носовые)[24].

Фонетическим критерием, по которому определялось различие между гласными и согласными, считалось соответственно отсутствие контакта и контакт между активными и пассивными органами артикуляции, *карана* и *стхана*. Максимальный контакт обозначался терминами sparśa, или spṛṣṭa (букв. "прикосновение", "смычка"), минимальный – термином vivṛta ("открытый"). Между ними различались еще и два промежуточных типа: легкий, или полуконтакт (īśat-spṛṣṭa), легкий или полуоткрытый (īṣat-vivṛta). Согласно этому критерию, гласные производятся в условиях, когда между органами артикуляции нет реального контакта. Фонетическая разница между ними определяется лишь разной степенью сближения этих органов, в то время как согласные производятся только из контакта. Помимо этого фонетического критерия дифференциации гласных и согласных, существовал и ряд фонологических. Среди них самое важное значение имеет то, что гласный может, а согласный не может образовать слог.

Интересно отметить, что гласные назывались просто *svara*, "звук", "резонанс", "тон", т.е. в некотором смысле отождествлялись с звучанием как таковым. Другое обозначение гласных – *akṣara* – сближает их со слогом[25] (слово *akṣara*, разбивающегося на негативный префикс *a* и глагольную основу kṣar, обычно переводят как "нетленный", "вечный"). Гласная образует слог либо вместе с согласной, либо сама по себе (savyañjanah... śuddho vāpi svaro'kṣaram – "Рик пратишакья" XVIII. 32). Главной в слоге является именно гласная: "согласная – это часть (придаток) гласной" (vyañjanamm svarāṅgam – "Тайттирия пратишакья" XXI. 1). В "Трибхашьяратне" это разъясняется со всей определенностью: "Согласная не способна стоять в одиночестве, поэтому она – зависима, гласная же – независима" (vyañjanam kevalam avasthātum na śaknoti kim tu sāpekṣam svaras tu nirapekṣaḥ – цит. по: *Аллен*, 1953: 80).

---

[22] Махабхашья 1: 13(20).

[23] См.: *Фильоза*, 1988: 43–47.

[24] Если расположить согласные в соответствие с местами их артикуляции, то различаются классы: гуттуральных (*k, kh, g, gha, ṅ*), палатальных (*c, ch, j, jh, ñ*), церебральных (*ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ*), зубных (*t, th, d, dh, n*), губных (*p, ph, b, bh, m*). Затем четыре полугласные (*y, r, l, v*) и четыре спиранта (*ś, ṣ, s, h*).

[25] В "Ваджасанеи пратишакье" (1,99) так и сказано: "Гласный – это слог" (svaro'kṢaram).

Правда, эта функция принадлежала им не в равной степени: некоторые (a, ā, e, o, ai, au) образовывали слог при любых, остальные (i, ī, u, ū, r, l) – лишь при определенных условиях. Как бы то ни было, при силлабическом или слоговом принципе конструирования языка минимальной фонетической (а также графической) единицей оказывается именно слог, а его целостность поддерживается именно гласными – континуальными принципами. Своим звучанием слог обязан гласному, не случайно тот характеризуется как "независимый" (nirapekṣa). В этом смысле слог иногда отождествляется с *варной* (классом звуков) (например, в комментарии Патанджали к сутрам Панини I.i.2 – "Махабхашья"). Тот же Патанджали выводит этимологию слова svara из svayaṃ rājate – "само-сияющий", "самоправящий" (к Панини I.ii.29–30).

Согласные ни при каких условиях не обладают слогообразующей функцией, а входя в слог, они должны всегда опираться на гласные ("Тайтирия пратишакья" 21.1). В пратишакьях их называли либо *спарша* (sparśa) – по способу извлечения (фонетический термин), либо *вьянджана* (vyañjana – корень *añj* с префиксом vi', дословно: "то, что проявляет", "проявитель" – термин скорее фонологический, чем фонетический). Комментатор "Рик пратишакьи" Увата объясняет такое название тем, что согласные "проявляют" смысл, или значение – *артха* ("Рик пратишакья" 1,6). Аллен, толкуя этот комментарий, отмечает: "Предположение о том, что согласные – скорее, чем гласные – ответственны за дифференциацию значения, в языке, в котором имеется только три базовых класса гласных, один из которых (a) употребляется приблизительно в два раза чаще, чем все остальные вместе взятые, выглядит в какой-то степени оправданным" (*Аллен*, 1953: 81). Действительно, в санскрите согласные куда больше дифференцированы, нежели гласные, поэтому их участие в образовании морфем привносит в него элемент индивидуализации, в результате чего форма или словоформа легче поддается смысловой идентификации. Смыслообразующая функция согласных отмечается и грамматистом Патанджали, который приводит в пример три слова, разный смысл которых определяется только одной согласной: *ӱпра* "горшок", *кӱпра* "фонтан" и *сӱпра* "суп"[26].

Обсуждение в философской статье такой, казалось бы, узкоспециальной фонологической и фонетической проблематики, не должно оставаться без философского оправдания. Мне представляется, что деление на гласные и согласные является важнейшим структурным принципом, организующим мышление в тех цивилизациях, в которых основными языками культурной элиты были языки индоевропейской группы. С моей точки зрения, это деление на фонетическом уровне создает прообразы, или мыслительные и образные матрицы континуальности и дискретности, способные оказать фор-

[26] "Махабхашья" 1: 30 (8,9).

мирующее влияние на систему образов и стиль мышления индоевропейских народов. Для доказательства этой гипотезы необходимы специальные исследования в разных индоевропейских традициях. Здесь я ограничусь лишь санскритским материалом.

Чем отличается гласная от согласной? Согласно операциональному критерию индийских фонетистов, при образовании гласной нет контакта (смычки) между местом и органом артикуляции. Контакт (*спарша*) – это безусловно фигура прерывности, барьер между гласными, которые, напротив, как мы уже отмечали, символизируют непрерывность, точнее, непрерывное звукоизвлечение, при котором конкретные гласные могут меняться. Длительность гласных, если не задействованы органы артикуляции, производящие согласные, зависит только от дыхания. Она может быть краткой (одна единица – mātrā), протяженной (две *матры*) или сверхпротяженной (pluta – три *матры*). Согласные же звучат только в момент контакта, который, как известно, очень краток и имеет минимальную воспринимаемую долготу (одну матру, или в некоторых фонетиках половину *матры*). Что же касается значения самой *матры*, то оно часто определяется чисто эмпирически, как, например, в "Панинии шакье" (49): длительность одной *матры* сравнивается с криком голубой сойки, двух *матр* – с криком вороны, трех матр – с криком павлина, а половина матры – с криком мангусты (см.: *Аллен*, 1953: 84). Таким образом, длительность-краткость (dīrgha-hrasva) служит количественной характеристикой, призванной дифференцировать прежде всего гласные. Для дифференциации длительности слогов используются термины "тяжелый-легкий" (guru-laghu), хотя и в этом случае "легкость" и "тяжесть" определяются прежде всего по гласным. "Тяжелым" является слог, содержащий долгий гласный, или же краткий гласный, за которым идет группа согласных или конечный согласный; "легким" – краткий гласный. Мы видим, что во всех этих случаях длина согласного просто не принимается в расчет, что лишний раз доказывает, что количественное измерение длительности (непрерывности) связывается прежде всего с гласными[27].

По способу звукоизвлечения согласные являются своего рода дискретными препятствиями (смыкающиеся "места" и "инструмент" артикуляции) на пути свободного "течения" гласных, звучащих при поддержке дыхания. Получается, что с физиологической точки зрения опорой непрерывного звукоизвлечения служит поток воздуха, или внутреннего ветра, составляющего часть дыхательного процесса, запущенного в действие артикуляционным усилием. Согласные

---

[27] Исключением является "утяжеление" слога за счет согласного, описанное в "Рикпратишакье" (XVIII, 41–44): "[Слог, содержащий] долгий гласный, является тяжелым, [он станет] тяжелее в сопровождении согласного; [слог, содержащий] краткую гласную и [предшествующей] согласной является легким, [он станет] легче без согласной (guru dīrgham garīyas tu yadi savyañjanam bhavet, laghu savyañjanam hrasvam, laghīyo vyañjanād ṛte).

возникают, когда на пути этого потока встают "шлюзы", "плотины", "затворы" и прочие препятствия, образуемые смыканием или тесным сближением пассивных и активных органов артикуляции. Слог формируется как при плотном смыкании, так и просто при некоторых изменениях конфигурации артикуляционного аппарата (*а* – при максимальном проходе воздуха, *е* или *и* – при образовании вытянутой щели, *у, о* – при округлении губ и т.п.). Соединение гласных и согласных в слоге представляет собой первичный синтез континуальности и дискретности на самом элементарном физиолого-фонетическом уровне. Даже если слог состоит только из гласного, в речевом потоке он так или иначе оказывается по соседству с согласным или группой согласных. Затем из слогов складываются морфемы (части слова – корень, аффиксы, окончания), а из морфем – слова, являющиеся важнейшими смысловыми единицами речи, из слов – предложения. Таким образом сложная конструкция языка воспроизводит синтез континуальности и дискретности во всех своих ячейках и на всех уровнях.

Похоже, что и у самих индийских фонетистов в их делении фонем на гласные, согласные, полугласные и спиранты (ūṣman) проявилось вполне ясное осознание "диалектики" континуального и дискретного. Например, взрывные согласные характеризовались как имеющие мгновенный контакт (spṛṣṭam asthitam, букв. "контакт, который не длится"), спиранты и гласные как не имеющие длительного контакта (aspṛṣṭam sthitam "неконтакт, который длится" – "Рик пратишакья" 13.9.II). Определения spṛṣṭam asthitam и aspṛṣṭam sthitam прямо указывают соответственно на континуальность и дискретность, причем оба термина, составляющие определение, выступают как симметричная оппозиция друг к другу: aspṛṣṭam-spṛṣṭam (неконтакт–контакт = непрерывность–прерывность) и (недлительность–длительность = непрерывность–прерывность). При этом мы видим, что длится именно неконтакт – отсутствие прерывности (гласный), а не длится – контакт (согласный). Будучи такими дискретными единицами, согласные могут образовывать группы (это невозможно для гласных, которые при встрече друг с другом просто сливаются и образуют дифтонги). Группы согласных обозначаются терминами *самйога* (saṃyoga) – "механическое соединение", или *пинда* (piṇḍa) – "массовидный объект", "куча"

Представляется весьма симптоматичным, что в терминологии философской школы вайшешика оба эти термина применяются прежде всего к аддитивному целому – массовидному объекту, состоящему из независимых друг от друга частей, например комку глины или хлопковому шару. Другим "отзвуком" той же самой оппозиции слияния–сложения, или в нашей терминологии, континуального-дискретного соединения, является дилемма, сформулированная буддистами в критике атомизма вайшешики: если атомы соединяются,

то они либо должны слиться друг с другом, и тогда в соединении двух атомов не будет приращения размера, либо соединиться сторонами, и в этом случае у неделимого атома будут стороны, а значит и части, что противоречит его неделимости.

Полугласные описываются как промежуточные antaḥsthā между взрывными согласными и спирантами (spṛṣṭa). Они тоже предполагают контакт, но только легкий. Мы видим, что в данном случае именно образы континуальности и дискретности составили основу одного из важных классификационных принципов индийских фонетистов.

Проблема континуальности и дискретности на уровне частей слова, самого слова, а также предложения связана уже скорее с семантическим анализом, который мы здесь не затрагиваем. В письменности были реализованы все те же фонетические принципы. Фонетическое письмо санскрита является слоговым. Санскритский алфавит (деванагари) выстроен в соответствии с фонетической классификацией звуков. Буква обозначает слог. Гласные обозначаются буквами только в том случае, когда стоят в начале. В середине слова гласные либо никак специально не обозначены (если это базовая краткая а), либо обозначены надстрочными и строчными значками, либо знаками, выражающими долготу. В результате каждая отдельная графема обозначает фонему, краткие и долгие гласные обозначаются разными графемами[28].

Пратишакьи являются эмпирическими текстами в том смысле, что они исследуют не ведийский язык и не санскрит вообще, а только язык определенных самхит и предлагают столь же эмпирические правила, описывающие ограниченное количество случаев, встречающихся в той или иной самхите. Но необходимо вспомнить и еще об одной экзегетической ведийской дисциплине, главная заслуга которой состояла в повороте от фонетического к семантическому анализу ведийских текстов, который тоже был прежде всего устным. Речь идет об этимологии.

Каждая самхита сопровождалась глоссариями – *нигханту* (nighaṇṭu), словарями разных слов, синонимов, омонимов, эпитетов и имен богов[29]. Древнейшим из них является глоссарий к РВ, состоящий из пяти частей[30]. Известный этимологический трактат "Нирукта" (далее: Ни)[31] Яски (время его жизни часто датируется допанини-

---

[28] Подробнее о фонетической и графической системе санскрита см.: *Зализняк*, 1978.

[29] По мнению Пино, слово nighaṇṭu возможно опирается на пракритскую форму nir-granth – "развязывать узел": результат декомпозиции текста, одно из имен которого grantha, букв. "узел" (*Пино*, 1990: 314).

[30] Первые три части этого глоссария содержат разные группы синонимов, главным образом существительных, хотя даны и несколько глаголов в 3 лице ед.ч., четвертая – редкие формы и омонимы, пятая – имена богов.

[31] Текст Ни дошел до нашего времени в трех версиях: двух кратких и одной более пространной (см.: *Шарфе*, 1988: 117).

евской эпохой, т.е. VI в. до н.э.)[32] служит комментарием к этому глоссарию[33]. Судя по обилию дискуссий, представленных в Ни, этот трактат не был первой работой в своей области[34].

Этимологические спекуляции встречаются уже во времена брахман, текстов ритуалистической экзегезы, где те или иные ритуалы, или их аксессуары объясняются этимологией обозначающих их слов[35]. Доминирующая идея этих этимологий: полное соответствие (со-субстанциальность) имен вещам, основанная на вере в то, что знание "истинного" имени, особенно имени бога, открывая подлинную его природу, дает магическую власть над ним. С ней конкурировал другой популярный мотив этимологических изысканий, придающий им некий фантазийный, игровой характер: вера в особое пристрастие богов к "тайному" (parokṣa). Согласно одному из мифов, язык, в котором каждое слово и имя прямо выражало их сущность, боги из любви к таинственности слегка изменили, как бы зашифровали[36]. В этом смысле "актуальная" форма языка не является абсолютной величиной; в поисках "истинной" этимологии вполне допустимо менять некоторые звуки, предполагая, что именно они и были намеренно искажены богами "в целях конспирации"

Конечно, такое оправдание этимологии может показаться совершенно произвольным, если рассматривать его с современной точки зрения. Однако упрекать этимологию Яски в "ненаучности" в

---

[32] Он жил раньше Патанджали (II в. до н.э.), но все же позже Панини (VI–V вв. до н.э.), поскольку ему известны некоторые положения панииевской грамматики. Однако многие ученые, ссылаясь на достаточно архаический стиль текста, считают его допаниниевским.

[33] Провозглашая себя комментарием к "Нигантху", Ни детально толкует только последние две части (первые три рассматриваются выборочно). Она состоит из 12 частей: в первой и второй частях Яска формулирует метод и задачи этимологии в своем понимании и приводит мнения других фонетистов, этимологов и грамматистов, с которыми иногда спорит. Во второй и третьей частях он комментирует некоторые слова, объясняющие смысл той или иной группы синонимов из трех первых разделов нигханту, с четвертого по шестой – списки из пятого раздела нигханту, с седьмого по двенадцатый размышляет об именах богов (пятый раздел нигханту), где приводит разные теологические доводы.

[34] Согласно Дурге, комментатору Ни XIV в., Яске предшествовали 14 школ этимологии и 8 школ грамматики.

[35] Наряду с этим слова, близкие по звучанию, связываются и по смыслу. Очень часто имя собственное, особенно имена богов выводятся из фраз, произнесенных этими богами в определенных обстоятельствах. Например, имя бога Сомы (напитка, получаемого выжиманием специальных растений) объясняется в "Шатапатха брахмане" (3.9.4.22) фразой: sva vai ma 'eṣa – "это (тело) – мое я" По мнению редактора "Шатапахта брахманы", sva + ma в результате сандхи дает soma (при этом он оставляет без внимания реальную этимологию этого слова от корня su – "выжимать").

[36] Например, бог, который известен как Агни (бог огня), на самом деле зовется Агри, что выводится из наречия agram – "первостепенно", поскольку этот бог родился раньше других и всегда идет впереди как светоч, освещающий дорогу живым существам (пример приведен Пино – 1989: 316).

современном смысле слова, как это часто делают исследователи, едва ли корректно[37]. В своем контексте, т.е. в контексте ведийской экзегезы, она абсолютно "научна", ибо предлагает систематическую, теоретически мотивированную процедуру, с помощью которой из слов "вычитывается" непостижимая никаким иным способом сущность вещей и богов, иначе говоря, процедуру превращения неявного (parokṣa) в эмпирически доступное (pratyakṣa). Можно вслед за Бронкхорстом назвать это магией (*Бронкхорст*, 1981: 9), но и в этом случае следует подчеркнуть, что мы имеем дело с систематическим интеллектуальным методом. Сам термин *нируктa* (nir-uk-ta), образованный от глагола vac – "говорить" – и приставки niḥ, имеющей разделительный оттенок, в отношении ведийских текстов означает "ясновысказанное", "эксплицированное"

Хотя Ни не чужда этимологических игр с именами богов и с ритуалистическими терминами, все же главное ее достижение – это обращение к проблемам смысла ведийских текстов, т.е. зарождение семантики как анализа, отличного и от фонетического, и от грамматического, хотя основанного на обоих. Яска подчеркивает: "Без знания этого (этимологии) анализ слов не имеет места" (athāpīdamantareṇa padavibhāgo na vidyate – Ни 1.17). Под "анализом слов" (padavibhāgo) он подразумевает традицию *падапатхи*, практиковавшую классификацию слова на корень, суффикс и префикс, с которой он, несомненно, был как-то связан[38]. Формула "Рик пратишакьи" padaprakṛti saṃhitā (2.1.105), допускающая, как мы видели, разные толкования, понимается им в пользу приоритетности *падапатхи*: "самхита имеет своей основой паду", что подтверждается следующей за ней фразой: "Все чараны (caraṇa – ведийские школы) имеют своей основой паду" (Ни 1.17).

В самхитах и в их фонетической экзегезе мы сталкивались с речью, понимаемой прежде всего как некая магическая сила, организованная с помощью ритуала, – речью, смыслом которой почти пре-

---

[37] Большинство ученых, хотя и считают метод Яски ненаучным, тем не менее рассматривает его начинание как попытку диахронического анализа, стремление раскрыть историю слов, т.е. как историческую этимологию (*Мюллер М.*, 1859: 149; *Гуне*, 1918: 63–64; *Сарup*. Комментарий к Ни, 1921: 65–67; *Варма*, 1953: 4). Неадекватность такой интерпретации впервые отметил Раджа ("древнеиндийский подход к этимологии был не историческим, а по большей части описательным и синхроничным" – *Раджа*, 1971: 180), а затем детально развил Бронкхорст, доказав, что Яска обращается с языком как внеисторическим вечным явлением, а его этимологии не представляют собой ни историю слов, ни грамматическое выведение. Более того, с современной точки зрения его подход является совершенно ошибочным (*Бронкхорст*, 1981: 8). Именно с этого, по его мнению, надо начинать, чтобы пытаться понять Яску в его собственных терминах, коими является прежде всего магия (Там же: 9).

[38] Сиддхешвар Варма считает, что Яска принадлежал именно этой традиции, поскольку в своем делении слова на части во многом, хотя не во всем, следовал практике создателей *падапахти* – падакаринов (padakārin) (*Варма*, 1954: 150–179).

небрегали. Если в этих текстах основным принципом структурирования "звучащей материи" была форма, то в этимологии мы встречаемся с попытками оправдать деление и упорядочивание этой материи прежде всего с помощью смысла. Хотя этимология, как и фонетика, тоже носит экзегетический характер, тем не менее она охватывает и обычный разговорный язык, исходя из предположения, что он своими корнями восходит к ведийскому.

Яска предлагает четырехчленную классификацию частей речи: глагол (ākhyāta – от глагола ākhyā – "говорить", "возглашать"), имя (nāman), которое включает как существительное, так и прилагательное, приставка (upasarga) и частица (nipāta – классификационная категория, куда попадают "случайные", не включенные в предшествующие категории слова)[39]. Если глагол выражает становление или процесс, протекающий во времени (bhāvapradhāna)[40], то имя – это существование, результат действия (sattvapradhāna), являющийся mūrta – застывшим (Ни 1.1)[41]. Главным принципом этимологии Яски служит выведение всех названных частей речи, включая приставки и частицы, из глаголов, точнее из глагольных корней[42].

Во всех словах наш этимологист ищет глагольные корни, но эти корни вычленяются совершенно произвольно на основе смысла отдельных звуков. Фактически корень является для него грамматической фикцией, не имеющей отношения к обозначаемому объекту. Этимологист (nairukta), утверждает Яска, "...исследует их [имена] в

---

[39] Хотя эта классификация встречается в "Рик пратишакье" (12.5), есть основания полагать, что Ни – более ранний текст.

[40] В Ни (1.2) различается шесть видов становления (bhāvavikāra): рождение (jāyate), бытие (asti), изменение (pariṇamate), рост (vardhate), уменьшение (apakṣīyate) и разрушение (vinaśyati). Эта классификация приписывается Варшьяяни.

[41] Связь имени с *саттвой*, а глагола – с *бхавой* встречается и в других текстах как более раннего, так и более позднего времени, например в "Рик пратишакье" (12.5.18–19), "Артхашастре" (2.10.16) и "Вакьяпадие" (2.342). Иногда вместо sattva употребляют термин dravya, вместо bhāva – kriyā ("действие").

[42] Этимология Яски показывают, что он принимал во внимание фонетические законы и даже ступени гласных, которые игнорируются в фонетических трактатах. По оценке Сиддхешвара Вармы, Ни "содержит всего 1158 этимологий, из которых 762 более или менее примитивны, 199 могли бы быть приняты с точки зрения современной сравнительной филологии, 199 – неясны. Из 762 более или менее примитивных этимологий 14 основаны на том, что сейчас называется контаминацией; 11 отличаются механистичностью; 17 свидетельствуют о бедности воображения Яски; 33 фонологически валидны, но семантически неприемлемы; 26 приемлемы только частично, 75 менее, 52 более вероятно приемлемы для сравнительной филологии; 134 примитивны по причине недостаточного развития лингвистики и неадекватного исследования ведийских текстов; 105 особенно сильно определяются теорией глагольного происхождения имен; 7 вычитывают глаголы даже в суффиксах, 51 видит даже в отдельных буквах "сконденсированное слово"; 73 указывают народные этимологии; 43 слишком широки ввиду пренебрежения гласными; 2 широки из-за неожиданной протетической первой согласной; 13 широки из-за пренебрежения и гласными и согласными; 32 примитивны и ошибочны; 55 абсурдны" (*Варма*, 1954: 16).

отношении их неизменного значения посредством [поисков] сходства с каким-то способом действия. Если же сходство не известно, следует выводить их (имена) из сходства слога или звука [в глагольных корнях], но никогда не стоит отказываться от [попытки] выведения. Не стоит придавать значения грамматическому образованию, [ввиду того, что грамматические образования] содержат исключения" (Ни 2.1)[43].

Хотя этимология в представлении Яски служит дополнением к грамматике, фактически грамматические явления для нее – это лишь достаточно формальный предлог для главного занятия: раскрытия смысла ведийских мантр. "Без нее (этимологии) невозможно познание точного смысла мантр, а для того, кто не понял смысла мантр, невозможна всесторонняя экспозиция ударения и грамматического формирования", – утверждает Яска (Ни 1.15)[44]. Понимание же точного смысла мантр, по Яске, является неизменным условием их эффективности в ритуале (он называет значение arthaṃ vācaḥ puṣpaphalam "цветком и плодом речи", а человека, его не ухватывающего – "не имеющим ни цветка, ни плода" – 1.20). Именно смысл, как мы видим, становится для него основой анализа ударения и других грамматических феноменов[45].

Слово, этимология которого является предметом выведения, объясняется сначала только из контекста, затем оно делится на части (корни, суффиксы и аффиксы). Каждой такой части ставится в соответствие известный глагольный корень, смысл которого неизменно трактуется только в согласии с общим контекстом мантры, содержащей искомое слово (Яска находит глагольный корень даже для суффиксов, не говоря уже о предлогах). То, что одни и те же слова в разных мантрах используются в разных контекстах, служит основанием для многих, порой совершенно несовместимых друг с другом, этимологий[46]. Так, Яска предлагает четырнадцать разных этимологий имени Индры, шесть этимологических толкований эпитета Агни Джаташедас (Jātavedas – "Знаток существ", пять этимологий имени Агни[47] и т.д. (см.: *Варма*, 1954:3). В случае сложных слов,

---

[43] Arthanityaḥ parikṣeta kena cid vṛttisāmānyena, avidyamāne sāmānye 'pyakṣaravarṇasāmānyān nirbrūyāt, na tu eva na nirbrūyāt, na saṃskāram ādriyeta, viṣayavato vṛtyayo bhavanti... (Ни 2.1).

[44] athāpīdamantareṇa matreṣvarthapratyayo na vidyate, arthamapratiyato nātyantaṃ svarasaṃskāroddeśo.

[45] В то время как целью вьякараны (грамматики), как это следует из Введения ("Паспаша") к "Махабхашье" Патанджали, выступает сохранение *формы* ведийских текстов.

[46] Например, слово andhas, "пища", в выражении "Вылей из сосудов будоражущую пищу" (āmatrebhiḥ siñcatā madyamandhe) выводится из корня dhyā + ā, означающего "то, что следует искать" (ādhyānīyam bhavati), но andhas в выражении "слепящая темнота" (andhaṃ tamas)" выводится из dhyā + ā – "там, где невозможно внимание" (nāsmindhyānāṃ bhavati) (Ни 5.1 – пер. *Сарупа* – 1967: 72).

[47] Имя Агни (Agni), "огонь" выводит из agra + nī ("тот, кто ведет вперед"). Здесь глагол nī "вчитывается" в предлог nī.

состоящих из нескольких членов, рекомендуется делить их на составные части, соблюдая порядок их следования (Ни 2.3)[48].

Большой интерес для понимания теоретических принципов этимологии имеют дискуссии между грамматистами и этимологистами (упомянутыми либо под их собственными именами, либо под названием школы), описанные Яской в живой и непринужденной манере диалога[49]. Сам по себе факт таких дискуссий свидетельствует о существовании не только разных персонажей, но и разных школ, и тем самым о довольно развитой инфраструктуре знания в этих областях. В дискуссии по проблеме отношения между глаголом и именем (nāman существительное, прилагательное) грамматист Шакатаяна (Ни 1.12–14)[50], подобно Яске, выводит все имена из глагольных корней (nāmāny ākhyātajāni)[51]. Другой фонетист и грамматист по имени Гаргья (Ни 1.3.12)[52] признает этот тезис в отношении только тех слов, которые имеют правильную грамматическую форму, ударение и сопровождаются модификациями корня, предполагая для остальных имен конвенциональный смысл[53].

Школа Упаманью (Аупаманьява), вероятно, редактора "Черной Яджурведы" (Ни 1.1; 2.2, 6, 11 и др.), не признает существование ономатопеи и ищет разные этимологии даже у звукоподражательных слов (например, слова kāka – "ворона") (Ни 3.18). Яска выражает свое несогласие с такой радикальной этимологической позицией, утверждая, что ономатопея существует и что она чаще всего обнаруживается в названиях птиц (Ни 3.18).

---

[48] Например, в сложном слове rājapuruṣaḥ "слуга раджи" сначала исследуется слово rājā, которое выводится из корня rāj – "сиять", затем puruṣaḥ, для которого предлагается три этимологии: puri-śādaḥ "сидящий в городе", puri-śayaḥ "спящий в городе" и корень pṛ "наполнять" в смысле "тот, кто заполняет внутренне [пространство], если имеют в виду внутреннего пурушу (душу)" (pūrayatyantarityanatarpuruṣamabhipretya – Ни 2.3).

[49] Яска упоминает 12 имен – одних в поддержку своей точки зрения, других как своих оппонентов.

[50] Согласно одной из традиций, Шакатаяна является отцом-основателем грамматики: "все грамматисты – последователи Шакатаяны" (anu śakaṭāyanaṃ vaiyākaraṇaḥ, цит. по: *Шарфе*, 1977: 85).

[51] По Шакатаяне, каждое имя выводится из одного глагольного корня, другие этимологи утверждали, что возможно выведение из двух и более корней, вплоть до трех ("Шатапатха брахмана" 14.8.4.1).

[52] Известен как редактор "Самаве́ды" в форме *падапатхи*, его считают представителем "фонетической" школы этимологов, поскольку он связывал каждое фонетическое различие с различием на семантическом уровне. Более того, ему приписывают утверждение, что даже предлоги имеют свое значение.

[53] Если бы все имена выводились из глаголов, указывает Гаргья, то каждый, кто выполняет то или иное действие, назывался бы именем, образованным от этого действия, например, тот, кто бежит по дороге, должен был бы называться "лошадью" (этимология слова aśva), то, что прокалывает, словом "трава" (этимология слова tṛṇam). Более того, имена имели бы столько обозначений, сколько действий с ними совершается (Ни 1.12).

По вопросу сигнификативности приставок (upasarga) сталкиваются две точки зрения: Шакатаяны[54], согласно которой они лишены собственного значения, будучи выражением косвенного смысла (dyotaka) глаголов и имен, и Гаргьи (к ней примыкает и сам Яска), которая утверждает их осмысленность (Ни 1.3)[55].

Среди многих персонажей, упоминаемых Яской, внимание исследователей неизменно привлекает экзотическая фигура Каутсы, возможно, редактора одной из версий "Атхарваведы" – самхиты, как известно, тесно связанной с магической практикой. "Если (целью этимологии) является уточнение смысла мантр, то она бессмысленна, поскольку сами мантры бессмысленны", – утверждает Каутса – Ни 1.15[56]. Суть его аргументов можно резюмировать в следующем простом силлогизме: если обычная речь имеет смысл, то мантры, радикально отличающиеся от обычных слов, не могут иметь смысла[57]. В ответ Яска отмечает, что мантры имеют смысл, так же, как и обычные высказывания, и между тем и другим нет никакой принципиальной разницы (arthavantaḥ, śabda sāmānyāt, sāmāna eva śabdo loke mantreṣu ca – Ни 1.16).

Однако из позиции Каутсы не следует, что он, как полагает Саруп, был антиведийским скептиком (1921: 71). Тот же принцип разделяется и мимансой – ведущей школой ведийской экзегезы ("Миманса-сутра" 1.2.2, 34–38)[58].

Примат формы (прежде всего порядка слов) ведийских мантр над их содержанием, подчеркнутый Каутсой, ярко высвечивает еще

---

[54] В его *padapaṭhe* "Самаведы" предлоги отделены от основ и представлены как самостоятельные единицы вокализации.

[55] Этот спор имел продолжение в грамматической традиции (см.: *Pyerr* 1959:25).

[56] yadi yantrārthapratyayayānarthakaṃ bhavati kautsa, anarthakā hi mantrāḥ.

[57] Ведийские мантры, по Каутсе, отличаются от обычных высказываний тем, что, во-первых, имеют строго фиксированный порядок, во-вторых, сами по себе непонятны, поэтому нуждаются в экзегетических пояснениях, содержащихся в брахманах, в-третьих, их смысл невозможен (anupapanna), например в мантре "Помоги ему, о растение" – Тайттирия самхита – 1.1.8.1 (растение не является одушевленным лицом, способным помочь), затем, когда растение рассекают, призыв: "Не причини ему вреда, о топор" ("Ваджасанеи самхита" 1.1), в-четвертых, их значения противоречивы (vipratiṣiddha), например, в "Тайттирия самхите" (1.8.6.1) сказано: "Был один Рудра, без другого", а в "Ваджасанеи самхите" (16.54): "Рудры, коих на земле тысячи без счета"; в-пятых, представляют кого-то тому, то уже с ними знаком, например в "Тайттирия самхите" (6.3.7.1): "Обрати эту мантру Агни, которому приносится жертва", в-шестых, их смысл темен (Каутса приводит в пример редкие слова, смысл которых не установлен – amyak, yādṛśmin, jārayāyi и т.п.) (пересказано по пер. *Сарупа* 1967: 16).

[58] «...Точка зрения Каутсы, – пишет В.К. Шохин, – более чем далека от свободомыслия, напротив, он в радикальной форме (явившейся "соблазном" для ортодоксальных брахманистов) выражает классическое ритуалистическое мировоззрение, касающееся того, что ведийские мантры "действенны" посредством самой их рецитации в обряде, благодаря чему их "естественный" смысл вполне факультативен» (*Шохин*, 1994: 53). О полемике индийских грамматистов, а позднее индологов, по поводу идеи бессмысленности ведийских мантр см.: *Pyerr*, 1959: 27; *Шохин*, 1994: 53.

одну черту Вед, которую можно назвать фундаментальным отсутствием мифологической парадигмы. Если бы Веды выполняли в ведийской культуре мифологическую функцию, т.е. служили бы своего рода машиной объяснения самых разных непонятных древнему человеку явлений и разработкой способов обращения с ними, то фиксация формы озвучивания этих мифов не играла бы принципиальной роли, о чем свидетельствуют исследования мифологий в разных культурах, где одна и та же мифологема выражена в разных формах. Однако в Индии именно форма и порядок ведийских текстов приобрели наиважнейшее культурное значение.

Подчеркнем, что этимологисты даже не пытаются определить историческое происхождение слова, считая слово вечным. В этом отношении их анализ носит абсолютно синхронный, внеисторический характер. По мнению Бронкхорста, такой анализ предполагает две основные предпосылки: "(1) смысл слова, как и всех других значимых лингвистических единиц, вытекает из суммы смыслов его частей: (2) смысл этих элементов слова (корень и аффиксы, первая и вторая части составного слова, приставка и глагол) принадлежит им сущностно, куда более сущностно, чем смысл, который они получают, соединяясь в слове" (1981: 12)[59].

Оценивая этимологию Яски в терминах континуальности-дискретности, можно констатировать, что мы имеем дело с типичной механико-атомистической моделью, в соответствии с которой части сущностнее целого, именно они и содержат важнейший смысл, из которого суммируется смысл целого[60].

Однако в Ни среди разных доктрин, на которые ссылается Яска, содержится упоминание учения Аудумбараяны, в туманной формулировке которого угадываются черты монистико-холистической модели языка. Аудумбараяна не признает четырехчленной классификации частей речи. Слово, согласно этому грамматисту, является вечным только в индриях – органах чувств (indriyanityaṃ vacanam) (Ни 1.1). Дурга, комментатор Ни, считает, что это означает зависимость слова от познающих органов. Бхартрихари "разыгрывает" точку зрения Аудумбараяны в пользу своей собственной идеи, согласно которой смысл фразы, содержащийся в уме, более фундаментален, чем смысл отдельных слов, иначе говоря, смысл целого определяет смысл частей.

---

[59] Например, прилагательное anya, "другой", делится на три части: an + ā + корень nī, которые в соединении дают следующий смысл: "то, что не следует уводить", или слово manuṣyaḥ, "человек", прослеживается к двум корням: man – "думать" и siv – "сшивать вместе", что в соединении дает следующий смысл: "те, кто, подумав, соединяют [свои] действия" (matvā karmāṇi sīvyanti), или же из корня man – "думать" и sṛj – "творить", что значит: "те, кто был создан думающим [творцом]" (manasyamanena sṛṣṭāḥ) (Ни 3.7).

[60] Тот же акцент на частях мы встречаем и в атомизме вайшешики – атомы и их качества являются вечными и неизменными, в то время как составленные из них вещи носят временный характер и подвержены разрушению.

Хотя Яска цитирует Аудумбараяну как автора доктрины, которую сам не разделяет, он тоже по-своему пересекается с континуалистской традицией. В связи с этим важна его преемственность по отношению к ритуалистическому представлению действия как основы непрерывного функционирования космоса. В имплицитных посылках этимологии мы обнаруживаем ту же идею динамического космоса, структурированного действием, предписанным Ведами: "Ввиду непостоянства человеческого знания, мантры, [направленные на] выполнение действия, [содержатся] в Веде" (Ни 1.2)[61]. Фундаментальная роль действия отражается в этимологии признанием его первичным и базовым значением всех слов. В этом смысле связь языка с действием, раскрываемая в этимологии, – это также попытка протянуть нить непрерывности через все дискретные элементы, на которые разлагается слово. Это – с одной стороны.

С другой стороны, Яска воспроизводит традиционный взгляд, в соответствии с которым мантры были составлены риши, чтобы передать людям содержание своего мистического вдохновения: "Риши имели непосредственное видение Дхармы. С помощью устного наставления они передали мантры последующим поколениям, лишенным [способности] непосредственного видения дхармы. Последующие поколения, чья [способность] устного наставления [постепенно] ослаблялась, в целях понимания по частям (или понимания смысла – *Сарун*, 1967: 20) составили этот труд – Веду и веданги" (Ни 1.20)[62].

Слово bilma, которое я перевела "по частям" (в соответствии с его непосредственным значением как "деление на части"), Яска толкует как "открытие", "проявление", "иллюстрацию" (blāsana), не замечая, а возможно, намеренно пренебрегая содержащимся в легенде намеком на то, что Веды – и особенно веданги – представляют некогда единое и непосредственное знание Дхармы (здесь, мирового порядка) – разделенным на части (имеется в виду его распределение по отдельным мантрам, а мантр – по самхитам), а это соответствует общей деградации условного наставления (upadeṣa), т.е. передачи знания от учителя к ученику, выражающейся в том, что нынешние люди способны понимать целое только "порциями" – по частям. В любом случае, Яска разделяет идею о том, что люди утратили непосредственное (целостное) знание мира и нуждаются в наставлениях Вед, которые бы направили их хаотические (энтропийные) действия и мысли в нужное русло (на службу целому – Дхарме); но поскольку людям постепенно становится недоступно даже понимание Веды (смысла гимнов), ее приходится изучать, опираясь на вспомогательные дисциплины, одна из которых – этимология. Тем самым для

---

[61] puruṣavidyānityatvāt karmasaṃpattimantro vede.

[62] Sākṣātkṛttadharmāṇa ṛṣayo babhuvuḥ, te 'varebhyo 'sākṣātkṛtadharmabhya upadeśena mantrānsaṃprāduḥ, upadeśāya glāyanto'vare bilmagrahaṇayemaṃ granthaṃ samāmnāsiṣuḥ, vedaṃ ca vedāṅgāni ca – Ни 1.20.

Яски дискретность Веды и обусловленная ею дискретность, "атомарность" познания являются положением de facto, той актуальной – хотя, очевидно, во всех отношениях нежелательной – ситуацией, которая должна учитываться при создании методов этимологической науки, если та хочет оставаться "реалистичной" Но это лишь вынужденная "тактика" Со "стратегической" точки зрения он представляет этимологию как путь к открытию смысла ведийских мантр, а значит – и к воссозданию изначальной непрерывной целостности ведийского знания. И здесь мы встречаем тот же самый принцип, о котором уже упоминали: путь к непрерывной целостности – открытию смысла целого – лежит через дискретные части, точнее, через вытягивание и связывание между собой ниточек, составляющих их отдельный, "частичный" смысл.

ТЕКСТЫ

Atharva pratiśākhya / Ed. and transl. S.K. Shastri. Lahore, 1939.

Nighaṇṭu and Nirukta / Text, Engl. transl. and notes by S. Lakshman. Delhi: Motilal Banardidass, 1967.

Pāṇīnīya Sikṣā / Ed. and transl. by A. Weber // Indische Studien. Vol. IV P. 345–371.

Rik-Pratiśākhya / Ed. and transl. M.D. Shastri. Lahore, 1937.

Taittirīya pratiśākhya / Ed. and transl. W.D. Whitney // JAOS. 1871. Vol. IX.

Vyākaraṇa-Mahābhāshya of Patañjali / Ed. F. Kielhorn. Bombay, 1880. Vol. I.

ЛИТЕРАТУРА

Аллен, 1953 – *Allen W.S.* Phonetics in Ancient India. L. etc.: Oxford Univ. press; 1953.

Бронкхорст, 1981 – *Bronkhorst J.* Nirukta and Aṣṭādhyāyī: Their shared presuppositions // Indo-Iranial Journal. 1981. Vol. 23. P. 1–14.

Варма, 1954 – *Varma S.* The etymologies of Yaska. Hoshiarpur: Vishveshvaranand Institute Publications, 1954.

Гуне, 1980 – *Gune J.* The meaning of lin according to the Nyāya and the Vyākarana schools // Proceedings of the Winter Institute on Ancient Indian theories on sentence meaning. Poona, 1980. P. 155–168. (Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit. Class E; N 6).

Елизаренкова, 1974 – *Елизаренкова Т.Я.* Исследования по диахронической фонологии индоевропейских языков. М.: Вост. лит., 1974. С. 3–124.

Елизаренкова, 1989 – Ригведа. Мандалы I–IV / Сост., пер., ст., примеч. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1989 (Литературные памятники).

Елизаренкова, 1995 – Ригведа. Мандалы V–VIII / Сост., пер., ст., примеч. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1995. (Литературные памятники).

Елизаренкова, 1999 – Ригведа. Мандалы IX–X / Сост., пер., ст., примеч. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999. (Литературные памятники).

Зализняк, 1978 – *Зализняк А.А.* Грамматический очерк санскрита; *Кочергина В.А.* Санскритско-русский словарь. М.: Русский язык, 1978.

Иванов, Топоров, 1960 – *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Санскрит. М.: Вост. лит., 1960.

Мэнгено, 1996 – *Maingueneau D.* Aborder la linguistique. P.: Seuil, 1996.

Мюллер, 1853 – *Müller M.* Über Eine Stelle in Yaska's Commentar zum Naighaṇṭuka. Provincialismen betrefende // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gessellschaft. 1853. Bd. 7. S. 373–377.

Пино, 1989 – *Pinault G.-J.* La tratition indienne // Histoire des ideés linguistiques. Liége; Bruxelles: T. 1. La naissance des métalangages en Orient et en Occident / Sous la dir. de S. Auroux. Mardaga, 1989. P. 293–400.

Рену, 1972 (1941–1942) – *Renou L.* Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit // *Сталь*, 1972: 435–479.

Pyerr, 1959 – *Ruegg D.S.* Contributions à l'histoire de la philosophie linguistuque indienne. P.: Boccard, 1959.

Семенцов, 1981 – *Семенцов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы: Ритуальный символизм. М.: Вост. лит., 1981.

Семенцов, 1985 – *Семенцов В.С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М.: Вост. лит., 1985.

Семенцов, 1988 – *Семенцов В.С.* Проблема трансляции традиционной культуры на примере "Бхагавадгиты" // Восток–Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М.: Вост. лит., 1988.

Сталь,1972 – *Staal F.* Reader on the Sanskrit grammarians. Cambridge (Mass.): MIT press; Delhi: Motilal Banarsidass, 1972.

Сыркин,1964 – Брихадараньяка упанишада / Пер., предисл., коммент. А.Я. Сыркина. М.: Вост. лит., 1964.

Сыркин, 1965 – Чхандогья упанишада / Пер., предисл., коммент. А.Я. Сыркина. М.: Вост., лит., 1965.

Сыркин, 1967 – Упанишады / Пер., предисл., коммент. А.Я. Сыркина. М.: Вост. лит., 1967.

Топоров, 1985. – *Топоров В.Н.* Санскрит и его уроки: Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М.: Вост. лит., 1985.

Фильоза, 1988 – *Filliozat P.-S.* Grammaire sanskrite pāṇinéenne. P.: Picard, 1988. (Collection Connaissance des Langes sous la direction de Henri Hierche).

Шарфе, 1961 – *Sharfe H.* Die Logik im Mahābhāshya. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung; 50).

Шарфе, 1971 – *Sharfe H.* Pāṇini's Metalanguage. Philadelphia, 1971. (Memoirs of the American Philosophical Society; 89).

Шарфе, 1977 – *Sharfe H.* Grammatical literature: A histoiry of Indian literature / Ed. J. Gonda. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977. Vol. 5, fasc. 2. P. 77–216.

Шохин, 1994 – *Шохин В.К.* Брахманистская философия: Начальный и раннеклассический периоды. М.: Вост. лит., 1994.