

Научная статья

УДК 141

DOI 10.25205/1818-7919-2023-22-10-132-142

Лингвистический абсолютизм в «Вакьяпадии» Бхартрихари

Евгения Алексеевна Десницкая

Институт восточных рукописей Российской академии наук
Санкт-Петербург, Россия

Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы
Москва, Россия

khecari@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7890-2061>

Аннотация

Лингвистическую философию Бхартрихари в современных исследованиях принято ассоциировать с учением о лингвистическом Абсолюте (Шабда-Брахмане) и о трех уровнях речи. Однако в тексте «Вакьяпадии» каждое из этих учений упоминается однократно и крайне лаконично. Существенно чаще Бхартрихари ссылается на буддийское по духу представление о языке как концептуализации или умственном конструировании (*ви-кальпа*). Онтологический статус абсолютной речи в учении «Вакьяпадии» не вполне прояснен. Основываясь на данных из более ранних брахманистских произведений, а также на критике философии Бхартрихари в «Шивадришти» Сомананды, можно предположить, что Бхартрихари не склонен был отождествлять Брахмана, «наделенного словесной природой», с предельным Абсолютом и скорее резервировал для него некий «промежуточный» онтологический статус. Учение о двух Брахманах (Высшем и «низшем») впервые было сформулировано в ранних Упанишадах, впоследствии получило развитие в школах веданты. В учении Бхартрихари звук (*śabda*), понимаемый как квинтэссенция Вед, относится именно к «низшему» Брахману, тогда как предельный Брахман трансцендентен миру и лишен акустических характеристик.

Ключевые слова

Бхартрихари, Вакьяпадия, Шабда-Брахман, индийская философия, индийская грамматическая традиция, ви-кальпа, буддийская философия

Благодарности

Работа подготовлена при поддержке мегагранта Минобрнауки № 075-15-2021-603 «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии»

Для цитирования

Десницкая Е. А. Лингвистический абсолютизм в «Вакьяпадии» Бхартрихари // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2023. Т. 22, № 10: Востоковедение. С. 132–142. DOI 10.25205/1818-7919-2023-22-10-132-142

Linguistic Absolutism in Bhartṛhari's "Vākyapadīya"

Evgeniya A. Desnitskaya

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russian Federation

P. Lumumba Peoples' Friendship University of Russia
Moscow, Russian Federation

khecari@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7890-2061>

Abstract

Bhartṛhari's ontological teaching is usually identified with the concept of linguistic Absolute (Śabda-Brahman) and with the three levels of speech. However, in his main opus the 'Vākyapadīya', each of these concepts is mentioned only on a single occasion and in a brief manner. It is not a rare case that in different contexts Bhartṛhari considers language a mental construction, or conceptualization (*kalpanā* or *vikalpa*). The latter concept was introduced under the influence of Buddhist philosophy. The Buddhists who criticized ontological concepts of Brahmanic schools were Bhartṛhari's main opponents, so he could appeal to *vikalpa* in order to avoid their criticism. The ontological status of the Absolute speech in the 'Vākyapadīya' remains unclear. Bhartṛhari does not address this question explicitly, however, the discussions on Śabda-Brahman in early Brahmanic works, as well as Somānanda's critique of the philosophy of the Grammarians expressed in the 'Śivadr̥ṣṭi' give evidence that he did not straight-forwardly identify Brahman 'endowed with linguistic nature' (*śabdatattva*) with the ultimate Absolute (*Parabrahman*). On the contrary, in his ontological system the Supreme Speech is considered an 'intermediate' form of the Absolute. This view derives from the teaching of the 'two Brahman' in the Early Upaniṣads. For Bhartṛhari, the lower Brahman might be the basis of the phenomena, while the ultimate Brahman is transcendent to the phenomenal world. Word or sound (*śabda*) understood as the essence of the Vedas and a means of concentration of mind belongs to the 'lower' Brahman, whereas the ultimate Brahman is devoid of phonic or linguistic characteristics.

Keywords

Bhartṛhari, Vākyapadīya, Śabda-Brahman, Indian philosophy, Indian traditional grammar, *vikalpa*, Buddhist philosophy

Acknowledgements

This work was supported by the project of the Russian Ministry of Education and Science no. 075-15-2021-603 "Development of the new methodology and intellectual base for the new-generation research of Indian philosophy in correlation with the main World Philosophical Traditions"

For citation

Desnitskaya E. A. Linguistic Absolutism in Bhartṛhari's "Vākyapadīya". *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2023, vol. 22, no. 10: Oriental Studies, pp. 132–142. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2023-22-10-132-142

Введение

Учение Бхартрихари, индийского философа V в. н. э., представителя грамматической традиции и автора трактата «Вакьяпадия» (ВП), в современных исследованиях принято называть лингвистическим монизмом. Онтологический компонент в учении Бхартрихари связывают с представлением о лингвистическом Абсолюте-Брахмане, который в ВП характеризуется как наделенный лингвистическим измерением или словесной сущностью (*śabdatattva*) (ВП I.1). Еще одним неотъемлемым компонентом учения Бхартрихари считается концепция трех уровней речи, посредством которой описывается разворачивание Брахмана в мир феноменов (ВП I.159). Данная концепция выглядит вполне последовательной, однако, как и учение о словесном Брахмане, она упоминается лишь однократно в первой книге ВП и никак не фигурирует на протяжении остальных частей трактата. Гораздо чаще, рассуждая о языке, Бхартрихари трактует его как инструмент концептуализации *викальпа* (*vikalpa*). Подобное решение, возникшее, вероятно, под влиянием буддийских доктрин, находится в очевидном противоречии с представлением об абсолютном статусе языка, описанным выше. Присутствие разнообразных и нередко взаимоисключающих воззрений в энциклопедическом по жанру трактате само по себе неудивительно, однако можно задаться вопросом о происхождении этих доктрин, а также о том, какой из них придерживался сам автор. Целью настоящей ста-

тью является пересмотр и реконструкция онтологических учений о языке и, в частности, учения о лингвистическом Абсолюте (Шабда-Брахмане) в общем контексте философии Бхартрихари. Важной задачей при этом является критический анализ интерпретаций лингвоцентристских концепций Бхартрихари, представленных в трудах позднейших кашмирских шиваитов, которые адаптировали и переосмысливали наследие Бхартрихари в рамках собственных доктрин.

Ранние представления о лингвистическом Абсолюте

«Вакьяпадия» (*Vākyapadīya*) (“[Трактат] о высказывании и слове”) начинается с утверждения о том, что основа феноменального мира и всех происходящих в нем процессов – это Брахман, не имеющий ни начала, ни конца и наделенный словесной или звуковой природой (*śabdatattva*). Представление о Брахмане как об абсолютном первоначале было известно с ранних Упанишад (середина I тысячелетия до н. э.)¹, хотя разработанное философское осмысление эта концепция получила намного позже, в трудах различных школ веданты, институционально сложившихся на рубеже I и II тысячелетий н. э. Магистральное представление о Брахмане было лишено лингвистических коннотаций, однако рассмотрение Брахмана в лингвистическом контексте не следует считать инновацией Бхартрихари. Утверждая, что Брахман наделен словесной или звуковой природой, Бхартрихари отсылал к изначальному дофилософскому пониманию ведийского слова *brāhman*, использовавшегося в таких значениях, как ‘ведийский гимн’ или ‘ритуальная речь’ [Десницкая, 2023].

Лингвистическое измерение Брахмана зафиксировано в композите ‘Шабда-Брахман’ (*śabda-brahman*), которая впервые встречается в «Майтрайяние-упанишаде» (МУ)². МУ 6.22 следующим образом описывает практику созерцания звучащего Брахмана (*śabda-brahman*) в облике слога «Ом»:

Надлежит созерцать двух Брахманов: звучащего и незвучащего. При помощи звучащего проявляется незвучащий. Звучащий [Брахман] – это «Ом». Поднявшись посредством звучащего, [практикующий] обретает конец в незвучащем³.

Далее описывается еще одна практика созерцания Шабда-Брахмана: в форме звуков, которые слышны человеку, заткнувшему уши и пребывающему в абсолютной тишине⁴. Санскритское *śabda* означает не только ‘слово’, но и ‘звук речи’, и в данном контексте актуально именно второе значение. Раздел завершается строфой, в которой говорится, что с онтологической точки зрения, звучащий Шабда-Брахман является не предельным Абсолютом, но лишь его «промежуточной» стадией, которую надлежит преодолеть на пути к высшему Парабрахману:

Надлежит знать о двух Брахманах: о звучащем Брахмане (*śabda-brahma*) и о том, который выше. Искушенный в звучащем Брахмане достигает высшего Брахмана⁵.

Шабда-Брахман также упоминается в «Бхагавадгите» (6.44 cd), и, что примечательно, в этой строфе он также фигурирует в статусе промежуточной онтологической сущности:

¹ Наиболее ранняя попытка абсолютизации языка содержится в поздневедийском гимне (РВ X.125), в котором Речь (*Vāc*) названа основой мироздания [Елизаренкова, Топоров, 1979].

² МУ принадлежит к числу сравнительно поздних Упанишад. Это, с очевидностью, составное произведение, окончательное сложение которого, предположительно, произошло в первые века до н. э. [Nakamura, 1993, p. 42]. Название «Майтрайяние» отсылает к одноименной школе традиции Яджурведы, к которой, вероятно, принадлежал и сам Бхартрихари, поэтому можно предположить, что содержание этой Упанишады автору ВП было известно [Bronkhorst, 1987; 2009].

³ *dve vāva brahmaṇī abhidhyeye śabdaś caśabdaś ca. atha śabdenaivāśabdān āviṣkriyate. atha tatrom iti śabdaḥ anenordhvam utkrānto ‘śabde nidhanam eti* [van Beutenen, 1962, p. 112].

⁴ Подробнее об этой практике см. [Десницкая, 2023].

⁵ *dve brahmaṇī veditavye śabda-brahma param ca yat śabda-brahmaṇī niṣṇātaḥ param brahmādhigacchati* [van Beutenen, 1962, p. 113].

Желая превзойти йогу, [практикующий] выходит за пределы Шабда-Брахмана ⁶.

По мнению позднейших комментаторов, в этой строфе термин используется для обозначения Вед, т. е. Брахмана в его акустическом измерении. Само по себе критическое отношение к Ведам и ведийскому ритуализму вполне характерно для учения «Бхагавадгиты», укорененного в синкретической традиции санхья-йоги. В то же время утверждение о неабсолютном статусе звучащего Брахмана согласуется с представлением о существовании двух Брахманов, к которому эксплицитно отсылает МУ 6.22 и которое можно также обнаружить как в самой МУ (МУ 6.3; 6.36), так и в других Упанишадах [van Beutenen, 1962, p. 40]. В частности, об этом говорится в «Брихадараньяка-упанишаде» (БАУ) (2.3.1):

У Брахмана же две формы: воплощенная и невоплощенная. Смертная и бессмертная. Неподвижная и движущаяся. [Первая зовется] – *sat*, вторая – *tya* ⁷.

Воплощенный – это тот, что отличается от ветра и пространства. Он смертный. Он неподвижный. Он [зовется] *sat*. Сущность (*rasa*) этого воплощенного, смертного, неподвижного, [звучащего] *sat* – то, что дает жар. Именно это – суть того, [что зовется] *sat*.

Невоплощенный же – это ветер и пространство. Он бессмертный. Он подвижный. Он [зовется] *tya*. Сущность этого невоплощенного, бессмертного, движущегося, [звучащего] *tya* – Пуруша в [солнечном] диске. Именно он – суть того, [что зовется] *tya* ⁸.

В отличие от МУ, противопоставление двух Брахманов в «Брихадараньяка-упанишаде» основывается на иных признаках, в число которых не входит выраженность или невыраженность в слове или звуке, однако типологическая близость между пассажами из обеих Упанишад вполне очевидна. «Низший» Брахман – воплощенный, связанный с посюсторонним миром, тогда как высший трансцендентен миру. Постулирование двух Брахманов, вероятно, было призвано сгладить разрыв между феноменальным и запредельным. «Низший» Брахман выступает своего рода промежуточным звеном – основанием мира феноменов, которым он, однако же, не трансцендентен, в отличие от Высшего. Очевидно, что звук (*śabda*), воспринимаемый и как квинтэссенция Вед, и как средство для сосредоточения ума, относится именно к «низшему» Брахману, тогда как предельный Брахман лишен акустических характеристик ⁹.

Лингвистический Абсолют в ВП

Представления о природе языка и его связи с Абсолютом в ВП достаточно разнородны. В тексте трактата можно выделить по крайней мере три учения, не в полной мере совместимые друг с другом:

- 1) Учение о звуковой / словесной природе Брахмана;
- 2) Учение о трех уровнях речи;
- 3) Учение о языке как концептуализации (*кальпана* / *викальпа*), которая противопоставлена Абсолюту.

Учение о звуковой природе Брахмана эксплицитно выражено в первой строфе трактата (ВП I.1) ¹⁰:

⁶ jñāsur api yogasya śabdabrahmātivartate [Minor, 1982, p. 233].

⁷ Это высказывание представляет собой типичный для Упанишад пример семантического анализа или семантической деконструкции (*nirvacana*). Здесь слово *satya* ('подлинное', 'сущее') разделяется на два искусственных элемента: *sat* и *tya*, каждый из которых отождествляется с одной из форм Брахмана.

⁸ dve vāva brahmaṇo rūpe. mūrtaṁ caivāmūrtaṁ ca. martyaṁ cāmṛtaṁ ca. sthitaṁ ca yac ca. sac ca tyam ca. tad etan mūrtaṁ yad anyad vāyoś cāntarikṣāc ca. etan martyam. etat sthitam. etat sat. tasyaitasya mūrtasyaitasya martyasyaitasya sthitasaitasya sata eṣa raso ya eṣa tapati. sato hy eṣa rasah.

athāmūrtaṁ. vāyuś cāntarikṣāc ca. etad amṛtam. etad yat. etat tyam. tasyaitasyāmūrtasyaitasyāmṛtasyaitasya yata etasya tyasyaiṣa raso ya eṣa etasmin maṇḍale puruṣah. tyasya hy eṣa rasah [Olivelle, 1998, p. 64].

⁹ Впоследствии учение о двух Брахманах получило эксплицитное и систематическое развитие в различных школах веданты, например, в традиции *бхеда-абхеда* [Nakamura, 1981, p. 148; Misra, 1981, p. 126].

¹⁰ Строфы из ВП приводятся по изданиям [Juer, 1963; 1966].

Безначальный и бесконечный Брахман, сущность которого слово, нерушимый слог Ом, разворачивается в виде феноменов / значений слов. Из него происходит мир¹¹.

Брахман характеризуется в этой строфе посредством композиты *śabdatattva*, которую можно перевести как 'тот, чья сущность слово' или 'наделенный природой слова'. В свете вышеупомянутой многозначности санскритского *śabda* композиту можно также трактовать как 'наделенный природой звука'. Вторая интерпретация согласуется с представлением о звучащем Шабда-Брахмане из МУ 6.22, а также с общим представлением о Брахмане как квинтэссенции Вед.

Примечательно, что ни выражение *Śabda-Brahman*, ни такая характеристика Брахмана, как *śabdatattva*, не встречаются в строфах ВП или в первичном комментарии «Вритти»¹². Далее в тексте трактата Бхартрихари неоднократно рассматривает различные лингвистические и философские категории как силы (*śakti*), посредством которых Брахман разворачивается в мир. Апелляция к многообразным *шакти* Брахмана позволяет выстроить динамическое описание универсума в его нисхождении от Абсолюта на уровень феноменов и примиряет взаимоисключающие или плохо совместимые концепции. Однако само по себе представление о лингвистическом / словесном / звуковом Брахмане остается непроясненным. Эксплицитно не разъясняется, в чем именно заключается «лингвистичность» его природы. Также Бхартрихари не уточняет, является звуковая / словесная форма Брахмана предельной, т. е. тождественной высшему Брахману либо же промежуточной – подобно Шабда-Брахману в МУ и «Бхагавадгите».

Вопрос об онтологическом статусе речи актуален и в связи с учением о трех уровнях речи, которое упоминается в ВП I.159¹³:

[Грамматика] – это высшая чудесная обитель троичной речи, разделенной на множество путей [в виде] грубой (*vaikhari*), срединной (*madhyamā*) и зрящей (*paśyanti*)¹⁴.

Концепцию трех уровней речи, наряду с представлением о «лингвистическом» Брахмане, принято считать центральной для философии Бхартрихари. Однако и эта концепция упоминается в ВП однократно и крайне лаконично. Более подробное разъяснение представлено в первичном (возможно, авторском) комментарии «Вритти», где утверждается, что *вайкхари* – это артикулированная речь, воплощенная в звуке; *мадхьяма* – внутренняя ментальная речь, в меньшей степени разделенная на отдельные лингвистические единицы; а *пашьянти* – чистая, непреходящая, лишённая частей и содержательных различий. Данную схему несложно осмыслить в контексте психологии речевой коммуникации: содержание, которое говорящий намеревается выразить, первоначально дано в виде единого образа (*пашьянти*), затем разворачивается во внутренней речи (*мадхьяма*) и далее артикулируется в акустической форме (*вайкхари*). При слушании чужих высказываний процесс идет в обратную сторону: от восприятия произнесенных слов через уровень внутренней речи к невербальному пониманию¹⁵. Примечательно, что комментарий не дает однозначного ответа на вопрос, действительно ли уровни *мадхьяма* и *вайкхари* полностью лишены какой-либо развернутости во времени или в пространстве. Комментатор отмечает, что «срединная» речь, несмотря на отсутствие членения (*kramasamhārabhāve 'pi*), воспринимается словно бы последовательная (*parigṛhītakramā*). Столь же противоречивая характеристика дается и в отношении *пашьянти*:

¹¹ *anādinidhanam brahma śabdatattvam yad akṣaram
vīvartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ*

¹² Предположение Мадлен Биардо о Шабда-Брахмане и *шабдататтве* как взаимоисключающих философских категориях [Biardeu, 1964, p. 265–270] не находит текстуальных подтверждений.

¹³ Строфа I.134 в издании С. Айера [Iyer, 1966].

¹⁴ *vaikharyā madhyamāyās ca paśyantyās caitad adbhutam
anekatīrthabhedāyās trayyā vācaḥ paraṁ padam*

¹⁵ Субкомментатор ВП Вришабхадева отождествляет *пашьянти* с мгновенной вспышкой понимания (*pratibhā*) [Iyer, 1966, p. 48]. См. также [Desnitskaya, 2016, p. 329].

Зрящая речь (*пашьянти*) – та, у которой расчлененность отсутствует, и она хотя едина, но исполнена силой разделенности¹⁶.

Можно предположить, что *мадхьяма* как умственная речь, в отличие от *вайкхари*, не разделяется на отдельные слова и не проявляется в звуках. Однако нельзя сказать, что она мгновенна или лишена каких-либо частей. Речь *пашьянти* как мгновенный акт понимания еще более свернута, однако наличие у нее содержания предполагает некоторое основание для внутреннего членения или субъект-объектного разделения, которое далее может быть реализовано на уровнях *мадхьяма* и *вайкхари*. Поэтому «зрящая» речь не в полной мере трансцендентна обыденной: на этом основании ее можно сопоставить с Шабда-Брахманом МУ, который тоже не может быть сведен к предельному Абсолюту, лишенному каких-либо качественных характеристик.

Классификация уровней речи, очевидно, первоначально основывалась на психологической интроспекции, однако в последующей традиции триада обыкновенно трактовалась онтологически: как описание процесса нисхождения Брахмана-Речи в мир феноменов. Подобная интерпретация, очевидно, сложилась под влиянием кашмирской школы Пратьябхиджня, в рамках которой триада была дополнена четвертым уровнем – высшей речью (*parā vāk*). Впрочем, отношение сторонников кашмирского шиваизма к философии Бхартрихари не всегда было положительным. Сомананда (875–925 н. э.), основатель школы Пратьябхиджня, посвятил отдельную главу своего программного трактата «Шивадришти» (ШД) критике учения грамматистов. В частности, он не соглашался с тезисом, что *пашьянти* – это высший уровень речи, тождественный Брахману. Перефразируя первую строфу ВП, Сомананда излагал учение грамматистов следующим образом (ШД 2.2):

Они [грамматисты] утверждают следующее: Высший Брахман, не имеющий начала и конца, нерушимый (= слог OM), имеющий облик звука (*śabdārūpa*), – это *пашьянти*, высшая речь¹⁷.

По мнению Сомананды, такое отождествление безосновательно, поскольку Брахман за пределами языка и субъектно-объектным различиям, тогда как само название «зрящей» речи подразумевает наличие субъекта, воспринимающего некоторое содержание. Сомананда также критиковал представление грамматистов о нереальности феноменального мира и подвергал сомнению их стремление представить грамматику в качестве философской школы. Вопрос о том, в какой мере Сомананда был знаком с трудом Бхартрихари, остается открытым. Исследователи предполагают, что реальными оппонентами Сомананды были представители некой тантрической (шактистской) школы, которые чтили богиню в облике Речи и для обоснования своих воззрений использовали какие-то из идей Бхартрихари [Nemes, 2011, p. 68]. Возможно, именно эти тантрики эксплицитно отождествляли *пашьянти* с Брахманом, поскольку, как мы помним, ни Бхартрихари, ни автор комментария «Вритти» подобного не утверждали. Впоследствии Утпаладева (900–950 гг. н. э.), ученик Сомананды и следующий значимый философ школы Пратьябхиджня, коренным образом переменял отношение к Бхартрихари, включив в учение своей школы схему уровней речи и дополнив ее высшей речью (*parā vāk*), полностью лишенной субъектно-объектной двойственности и тождественной Брахману. Отличие *пашьянти* от *Пара вач* состояло в том, что последняя трансцендентна обыденному опыту, лишена какого-либо содержания и выступает скорее квинтэссенцией речи в полностью неразвернутой форме.

Можно констатировать, что кашмирские философы выявили и попытались устранить непоследовательность, изначально содержащуюся в лингвистической онтологии Бхартрихари. Противопоставление *пашьянти* как высшей формы речи, доступной в опыте, запредельному Абсолюту типологически соответствует противопоставлению *Шабда-Брахмана* и *Пара-Брахмана* в МУ и в «Бхагавадгите». Лаконичность упоминания уровней речи в ВП позволяет

¹⁶ pratisamhṛta-kramā, saty apy abhede samāviṣṭa-krama-śaktiḥ paśyantī [Iyer, 1966, p. 214].

¹⁷ ity āhus te param brahma yad anādi tathākṣayam tad akṣaram śabdārūpam sā paśyantī parā hi vāk

предположить, что это учение не являлось для Бхартрихари центральным или значимым. Возможно, то было периферийное учение одной из грамматических школ, о котором Бхартрихари счел необходимым упомянуть в своем энциклопедическом по жанру трактате. Популяризации этого учения, несомненно, способствовали кашмирские шиваиты, заимствовавшие его и адаптировавшие под требования собственной системы.

С другой стороны, можно отметить, что многие суждения Бхартрихари об онтологии языка отличает нарочитая декларативность. В первой книге ВП он считал своим долгом подчеркнуть особый статус грамматики и связь языка с Брахманом, понимавшимся не только в качестве Абсолюта, но и в первоначальном значении священной речи (Вед в их звучащей форме). В то же время философское обоснование подобной точки зрения оказывалось проблематичным в контексте полемики с буддистами, являвшимися одновременно и главными оппонентами, и вдохновителями для брахманистских философов середины I тысячелетия н. э. В контексте произведенного буддистами «эпистемологического поворота» язык представлял продуктом (и одновременно инструментом) концептуального познания, так что попытки придать ему особый онтологический статус выглядели мало убедительно и становились мишенью для критики. Поэтому неудивительно, что, постулировав лингвистическую природу Брахмана и упомянув об уровнях речи, далее в тексте ВП Бхартрихари неоднократно обращается к иной концепции языка, обнаруживающей неоспоримое родство с буддийской философией.

Кальпана / викальпа в «Вакьяпадии»

Несмотря на декларируемую приверженность традиции Вед, учение Бхартрихари во многих аспектах обнаруживает неоспоримую близость к буддизму – например, в тенденции к имперсонализму или в отказе от использования понятия Атмана. Близость к буддийской философии (к учениям *мадхьямаки* и *виджнянавады*) проявляется и в неоднократной апелляции к представлению о языке как инструменте концептуализации или источнике «двойственного» (субъектно-объектного) видения. В тексте трактата это представление выражается в таких терминах, как *кальпана* (*kalpanā*) / *викальпа* (*vikalpa*), которые можно перевести как «ментальное конструирование», а также в глагольных формах, производных от корня *kṛ* ‘делать, творить’ [Desnitskaya, 2018, p. 651].

В наиболее последовательном виде учение о языке как *викальпе* представлено в ВП III.3.52–88, где Бхартрихари критикует воззрение о существовании отдельных объектов, обозначаемых словами, и, соответственно, подвергает сомнению существование семантической связи. Так, в ВП III.3.54 он утверждает, что «Слово основывается на акте познания, который не отображает объект во всей полноте»¹⁸, а речевая деятельность укоренена в неподлинных разделениях реальности. В ВП III.3.82 этот тезис раскрывается следующим образом:

Всякая обыденная речевая деятельность осуществляется посредством объектов слов, которые словно бы значимы, но на самом деле порождены концептуальным различием (*vikalpa*)¹⁹.

Подлинное же бытие, постижение которого доступно лишь знатокам традиции трех Вед²⁰, лишено разделения на субъект, объект и процесс восприятия (ВП III.3.72).

Отсылки к представлению о *кальпане* / *викальпе* встречаются и в иных частях трактата. Оба эти термина использовались в схожем значении и до Бхартрихари. Так, *викальпа* в «Йога-сутрах» (I.9) понималась как недостоверное знание, основанное на одних только

¹⁸ akṛtsnaviṣayābhāsam śabdaḥ pratyayam āśritaḥ

¹⁹ vikalpotthāpitenaiṣa sarvo bhāvena laukikāḥ mukhyeneva padārthena vyavahāro vidhīyate

²⁰ *Trayāntavedīnaḥ* (букв. ‘знатоки завершения трех [Вед]’) – вероятно, сторонники ранней формы веданты [Houben, 1995, p. 293].

словах и лишённое внеязыкового объекта²¹. В буддийской эпистемологии чувственное восприятие (*pratyakṣa*) было противопоставлено языку и считалось полностью независимым от концептуализации. Язык и мышление же обобщенно обозначались как *vikalpa* / *kalpanā*. Дигнага (VI в. н. э.) в трактате «Праманасамуччая» определял *кальпану* как ‘соединение имени, родового понятия и проч. [с воспринимаемым объектом]’²². Последователь Дигнаги Дхармакирти (VII в. н. э.) утверждал в «Праманаваггике» (II.2), что достоверность словесного высказывания основывается на интенции говорящего и не зависит от реальности объекта высказывания.

Как известно, учение Бхартрихари оказало существенное влияние на буддийских мыслителей, в особенности на Дигнагу и его последователей. Степень этого влияния явствует уже из того, что Дигнага дословно заимствовал из третьей книги ВП (ВП III.3.52–88) и вставил в собственный трактат «Тайкальпарикша» пассаж, содержащий критику языка и рассматривающий язык в неразрывной связи с процессом концептуализации (*викальпа*). Более проблематичным выглядит вопрос о том, какие буддийские авторы и произведения были знакомы Бхартрихари. Исследователи предполагают, что на него могли оказать влияние труды Нагарджуны и Васубандху [Lindtner, 1993; Houben, 1995, p. 53–58], однако проследить прямые заимствования затруднительно.

Трактовка языка как *кальпаны* / *викальпы* в ВП предстает десакрализацией и деонтологизацией речи. Такой подход, действительно, был характерен для буддийской философии, подвергавшей негативистской деконструкции онтологические категории соперничавших философских школ. Бхартрихари, труд которого, несомненно, появился в результате полемики между брахманистскими и буддийскими философами, мог обращаться к концепции *викальпы* для защиты грамматической традиции в изменившемся контексте. С другой стороны, апелляцию к учению о *викальпе* можно трактовать как переход от онтологизации Речи к представлению о языке как о речевой деятельности. Такой подход согласовывался с функциональным пониманием языка, характерным для индийской грамматической традиции в ее «технической» (сугубо лингвистической) части. Действительно, в рамках грамматического описания языка удобнее оперировать не онтологическими концепциями, а динамическим представлением о речевой деятельности, неразрывно связанной с познавательными процессами. И в то же время концепция *викальпы* в ВП не обязательно исключает представление об Абсолютной речи. В свете очевидного тяготения Бхартрихари к монизму Абсолютная форма речи могла пониматься как полностью трансцендентная обыденному сознанию и речевой практике, и это не противоречит тому, что условные формы реализации этой речи на двойственном речевом и познавательном уровне описываются в терминах концептуального конструирования (*викальпа*).

Заключение

Можно предложить несколько объяснений разнородности представлений о природе языка в ВП. Во-первых, следует помнить об общем энциклопедическом характере трактата, который был составлен прежде всего для фиксации различных доктрин и воззрений о языке, бытовавших в брахманистском сообществе в первой половине I тысячелетия н. э. Во-вторых, неоднозначность представлений о лингвистическом Абсолюте соотносится и с неопределённым положением грамматической традиции в общепhilosophическом контексте эпохи. Бхартрихари, с одной стороны, мыслил себя продолжателем и апологетом традиции Вед, тяготевшей к абсолютизации речи, а с другой стороны, не мог игнорировать современный ему дискурс буддистов, подвергавших онтологические концепции критике и рассматривавших язык в контексте теории познания. Именно поэтому рассуждения о языке как о ментальном конст-

²¹ śabdajñānānupātī vastuśūnyo vikalpaḥ.

²² «Праманасамуччая» I.3d: nāmajātyādiyojanā [Franco, 1984].

руировании (*викальпа*) представлены в ВП гораздо шире, чем онтологические концепции, которые в последующей традиции было принято связывать с философскими воззрениями самого Бхартрихари. Однако и сами по себе учения о лингвистической природе Брахмана и об уровнях речи в рамках философии Бхартрихари не лишены неоднозначности. Лаконичность строф не позволяет определить, отождествлял ли Бхартрихари лингвистическую природу Брахмана и *пашьянти* как высший уровень речи с предельной формой Абсолюта. Косвенные свидетельства – более ранние упоминания о Шабда-Брахмане в МУ и «Бхагавад-гите», а также последующая критика учения об уровнях речи со стороны кашмирского шиваита Сомананды – позволяют осторожно предположить, что радикальное отождествление языка с Абсолютом было для Бхартрихари неприемлемо. В целом позицию автора ВП относительно онтологической природы языка можно охарактеризовать как компромисс, направленный на сохранение старых брахманистских учений, восходящих к воззрениям ведийского ритуализма, и их переосмысление в новом – преимущественно эпистемологическом – философском контексте.

Список литературы

- Десницкая Е. А.** Истоки представления о Шабда-Брахмане // Азиатика: Труды по философии и культурам Востока. 2023. Т. 17, № 1. С. 64–79.
- Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.** Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М.: Вост. лит., 1979. С. 36–88.
- Biardeau M.** Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique, Paris: Mouton, 1964. 484 p.
- Bronkhorst J.** Further Remarks on Bhartṛhari's Vedic Affiliation // Studies in Indian Culture: S. Ramachandra Rao Felicitation Volume. Bangalore: Professor S. Ramachandra Rao Felicitation Committee, 1987, pp. 216–223.
- Bronkhorst J.** Bhartṛhari and his Vedic tradition // Bhartṛhari: Language, Thought and Reality. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009, pp. 99–117.
- Buitenen J. A. B. van.** The Maitrāyaṇīya Upaniṣad: A Critical Essay with Text, Translation and Commentary. Hague: Mouton, 1962, 157 p.
- Desnitskaya E.** Paśyantī, Pratibhā, Sphoṭa and Jāti: Ontology and Epistemology in the Vākyapadīya // Journal of Indian Philosophy. 2016. Vol. 44. P. 325–335.
- Desnitskaya E.** Language and Extra-linguistic Reality in Bhartṛhari's Vākyapadīya // Sophia. 2018. Vol. 57. P. 643–659.
- Franco E.** On the interpretation of Pramāṇasamuccaya (Vṛtti) I, 3d // Journal of Indian Philosophy. 1984. Vol. 12 (4). P. 389–400.
- Houben J. E. M.** The Saṃbandha-samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language: A Study of Bhartṛhari Saṃbandha-samuddeśa in the Context of the Vākyapadīya, with a Translation of Helārāja's Commentary Prakīrṇa-prakāśa. Groningen: Egbert Forsten, 1995. 460 p.
- Iyer K. A. S.** (ed.). Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentary of Helārāja. Kāṇḍa III, part I. Poona: Deccan College, 1963. 388 p.
- Iyer K. A. S.** (ed.). Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentaries Vṛtti and Paddhati, Kāṇḍa I. Poona: Deccan College, 1966. 268 p.
- Lindtner C.** Linking up Bhartṛhari and the Bauddhas // Asiatische Studien / Etudes Asiatiques. 1993. Vol. 47. P. 195–213.
- Minor R. N.** Bhagavad-gītā: an exegetical Commentary. New Delhi: South Asia Books, 1982. 504 p.
- Misra S.** Bhartṛprapañca – A Vedāntin of Pre-Śaṅkara Era // Journal of Oriental Research (Silver Jubilee Volume). 1981. Vol. 40–41. P. 125–134.

- Nakamura H.** The Concept of Brahman in Bhartṛhari's Philosophy // *Journal of Oriental Research* (Silver Jubilee Volume). 1981. Vol. 40–41. P. 135–150.
- Nemec J.** The Ubiquitous Śiva. Oxford: Oxford Uni. Press, 2011. 436 p.
- Olivelle P.** The Early Upanishads: Annotated Text and Translation. Oxford: Oxford Uni. Press, 1998. 677 p.

References

- Biardeau M.** Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique, Paris, Mouton, 1964, 484 p.
- Bronkhorst J.** Bhartṛhari and his Vedic tradition. In: *Bhartṛhari: Language, Thought and Reality*. Delhi, Motilal Banarsidass, 2009, pp. 99–117.
- Bronkhorst J.** Further Remarks on Bhartṛhari's Vedic Affiliation. In: *Studies in Indian Culture: S. Ramachandra Rao Felicitation Volume*. Bangalore, Professor S. Ramachandra Rao Felicitation Committee, 1987, pp. 216–223.
- Buitenen J. A. B. van** The Maitrāyaṇīya Upaniṣad: A Critical Essay with Text, Translation and Commentary. Hague, Mouton, 1962, 157 p.
- Desnitskaya E.** Paśyantī, Pratibhā, Sphoṭa and Jāti: Ontology and Epistemology in the Vākya-padīya. *Journal of Indian Philosophy*, 2016, vol. 44, pp. 325–335.
- Desnitskaya E.** Language and Extra-linguistic Reality in Bhartṛhari's Vākya-padīya. *Sophia*, 2018, vol. 57, pp. 643–659.
- Desnitskaya E. A.** Istoki predstavleniya o Shabda-Brahmane [The origin of Śabda-Brahman]. *Asiatica. Trudy po filosofii i kulturam Vostoka* [Asiatica. Works on Philosophy and Cultures of the Orient], 2023, vol. 17, no. 1, pp. 64–79. (in Russ.)
- Elizarenkova T. Ya., Toporov V. N.** Drevneindiyskaya poetika i ee indoevropeyskiye istoki [Ancient Indian poetics and its Indo-European sources]. In: *Zograf G., Erman V. Literatura i kultura drevney i srednevekovoy Indii* [Literature and culture of Ancient and Medieval India]. Moscow, Nauka, 1979, pp. 36–88. (in Russ.)
- Franco E.** On the interpretation of Pramānasamuccaya (Vṛtti) I, 3d. *Journal of Indian Philosophy*, 1984, vol. 12 (4), pp. 389–400.
- Houben J. E. M.** The Saṃbandha-samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language: A Study of Bhartṛhari Saṃbandha-samuddeśa in the Context of the Vākya-padīya, with a Translation of Helārāja's Commentary Prakīrṇa-prakāśa. Groningen, Egbert Forsten, 1995, 460 p.
- Iyer K. A. S.** (ed.). Vākya-padīya of Bhartṛhari with the commentaries Vṛtti and Paddhati, Kāṇḍa I. Poona, Deccan College, 1966, 268 p.
- Iyer K. A. S.** (ed.). Vākya-padīya of Bhartṛhari with the commentary of Helārāja. Kāṇḍa III, part I. Poona, Deccan College, 1963, 388 p.
- Lindtner C.** Linking up Bhartṛhari and the Bauddhas. *Asiatische Studien / Etudes Asiatiques*, 1993, vol. 47, pp. 195–213.
- Minor R. N.** Bhagavad-gītā: an exegetical Commentary. New Delhi, South Asia Books, 1982, 504 p.
- Misra S.** Bhartṛprapañca – A Vedāntin of Pre-Śaṅkara Era. *Journal of Oriental Research* (Silver Jubilee Volume), 1981, vol. 40–41, pp. 125–134.
- Nakamura H.** The Concept of Brahman in Bhartṛhari's Philosophy. *Journal of Oriental Research* (Silver Jubilee Volume), 1981, vol. 40–41, pp. 135–150.
- Nemec J.** The Ubiquitous Śiva. Oxford, Oxford Uni. Press, 2011, 436 p.
- Olivelle P.** The Early Upanishads: Annotated Text and Translation. Oxford, Oxford Uni. Press, 1998, 677 p.

Информация об авторе

Евгения Алексеевна Десницкая, кандидат философских наук

Scopus Author ID 56431223600

WoS Researcher ID N-2808-2015

RSCI Author ID 699924

SPIN 8049-5790

Information about the Author

Evgeniya A. Desnitskaya, Candidate of Sciences (Philosophy)

Scopus Author ID 56431223600

WoS Researcher ID N-2808-2015

RSCI Author ID 699924

SPIN 8049-5790

*Статья поступила в редакцию 16.07.2023;
одобрена после рецензирования 12.09.2023; принята к публикации 09.10.2023
The article was submitted on 16.07.2023;
approved after review on 12.09.2023; accepted for publication on 09.10.2023*