

Е. А. Десницкая

О НАМЕРЕННОЙ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЛИСЕМИИ САНСКРИТСКИХ ТЕКСТОВ

При чтении философских текстов на санскрите мы нередко сталкиваемся с ситуацией «терминологической невнятности», когда один и тот же термин используется в различных значениях, при этом автор текста никак не оговаривает сам факт наличия смыслового перехода. Регулярное повторение подобных ситуаций не позволяет объяснить их небрежностью отдельного автора или плохой сохранностью определенного текста. Ситуации намеренной терминологической полисемии встречаются в текстах, относящихся к различным периодам развития индийской философии. Особенности намеренной терминологической полисемии можно рассмотреть на примере трудов индийской грамматической традиции (*вьякараны*), выступавшей в роли эталона по отношению к другим традициям индийской философии.

В «Аштадхьяи» Панини, основополагающем труде грамматической традиции (V в. до н. э.), примеры полисемии не встречаются, что вполне ожидаемо, поскольку этот труд имеет не философский, а скорее строго технический характер, и большинство употреблявшихся в нем терминов строго определены. Следующее произведение *вьякараны* – «Махабхашья» Патанджали (II в. до н. э.), в состав которой инкорпорированы «Варттики» Катьяяны, дополнения к грамматике Панини, датируемые III в. до н. э. В «Махабхашье» (МБХ) рассматриваются не только грамматические вопросы, но и проблемы, связанные с философским осмыслением языка. Возможно, именно этим объясняется наличие в тексте случаев полисемичного употребления терминов.

Одним из таких терминов в тексте МБХ является *шабда*, то есть «слово». Патанджали называет *шабду* центральным предметом для грамматики как научной дисциплины и определяет ее двояко:

«Шабда – это то, при произнесении чего происходит восприятие [референта]... Или звук, смысл которого понятен в обыденной речи, называют *шабдой*» [МБХ 1880–1885, I:1].

Впрочем, эта двойственность может объясняться употреблением слова *шабда* в обыденной речи, аналогичным наблюдаемому и в русском языке.

Менее очевидной представляется семантическая двойственность таких терминов как *дравья* и *акрити*. *Акрити*, определяемую как «то, что неизменно в изменяющемся, нераздельно в поддающемся разделению и тождественно общему признаку [в предметах]» [МБХ 1880–1885, I:1], можно перевести словосочетанием «родовой облик». А *дравью* на примере той

дравья, из которой состоит корова, Патанджали истолковывал как то, «что с подгрудком, хвостом, горбом, копытами и рогами...» [МБХ 1880–1885, I:1]. Иначе говоря, дравья – это вещество некоторого предмета или материал, из которого сделан этот предмет или сам этот единичный предмет как совокупность материи.

В «Паспаша-ахнике», ввводном разделе МБХ, Патанджали рассматривает следующий вопрос: «Референт слова – это акрити или дравья?» [МБХ 1880–1885, I: 6]. Первоначально Патанджали допускает обе возможности, ссылаясь на определенные сутры Панини, которые, по его мнению, подразумевают принятие в качестве означаемого, соответственно, либо дравьи, либо акрити. Но затем в ходе обсуждения варттики Катьяяны, в которой утверждается, что референт обладает постоянной или вечной природой, выясняется, что референтом может быть только акрити, поскольку только она постоянна, в отличие от дравьи [МБХ 1880–1885, I: 6]. Это утверждение противоречит сказанному выше, и для разрешения противоречия Патанджали смещает акценты в значении слова 'дравья', которое, оказывается, может обозначать не только частную конфигурацию вещества, но и «вещество как таковое», «субстанцию». Подобная «вольность» в обращении с терминологии и позволяет Патанджали ввести следующий пассаж:

«Ведь дравья постоянна, а акрити непостоянна... Соединив глину с какой-либо формой (акрити), получают ком. Нарушив форму кома, изготавливают горшки. Нарушив форму горшков, изготавливают сосуды. Точно так же, соединив золото с какой-либо формой, получают слиток. Нарушив форму слитков, изготавливают ожерелья. Нарушив форму ожерелий, изготавливают браслеты. ... Акрити постоянно изменяется, а вещество (дравья) остается [неизменным]. При нарушении формы остается только вещество». [МБХ 1880–1885, I: 7].

В этом рассуждении отношения между акрити и дравьей предстают в неожиданном аспекте. В приведенных примерах с глиной и золотом акрити – это не нечто универсальное, но всего лишь случайный изменчивый облик, форма, которую принимает неизменная первичная материя (дравья). Комментаторы разъясняют, что под дравьей здесь разумеется Брахман.

Объяснить такую «вольность» в обращении с терминологией можно тем, что МБХ относится к раннему, эвристическому этапу становления индийской философии, для которого характерно отсутствие четких формулировок и устоявшихся терминов. Построенный в виде диалога, текст МБХ представляет собой не изложение одной устоявшейся доктрины, а скорее отображение живого процесса философствования. С другой стороны, весьма вероятно, что, «играя» со значением слов, Патанджали пытался примирить две авторитетные противоборствующие традиции: последователей грамматиста Ваджапьяны, утверждавшего, что слово обозначает родовое понятие, и сторонников грамматиста Вьяди, настаивавшего, что референт слова – дравья.

Неоднозначное понимание ключевых терминов грамматической традиции представлено и в «Вакаяпади» Бхартрихари (V в. н. э.). Первая

канда трактата посвящена рассмотрению природы слова. Следуя за Патанджали, Бхартрихари воспринял нарочитую неоднозначность термина *шабда*. В разных контекстах термин используется в таких, казалось бы далеких друг от друга значениях, как «звук», «фонема», «членораздельное слово» или «высказывание»; а также «означающее», «осмысленное слово» или «предложение» (ср.: [Houben 1995: 35]). При этом следует иметь в виду, что в распоряжении Бхартрихари были гораздо более определенные санскритские термины. В различных контекстах в ВП уточняющими синонимами для «шабды» служат *варна* (фонема), *пада* (словоформа), *вакья* (предложение, высказывание), *дхвани* (звук), *вачака* (означающее), *абхидхана* (выражающее), *санджня* (наименование), а также *спхота* (мгновенно постигаемое единство звучания и смысла). Однако, в большинстве случаев даже там, где уточнение представляется крайне необходимым, в трактате говорится просто о *шабде*, и в некоторых случаях, например ВП I. 44, разные значения *шабды* встречаются внутри одной карики. Схожим образом в III канде при обсуждении вопроса о референте слова Бхартрихари следует Патанджали и в неоднозначности истолкования *дравьи*, понимаемой либо как единичная конфигурация вещества, противопоставленная универсалии (*джати*), либо как вечная и неизменная субстанция, принимающая преходящие формы (*акара*)¹.

Терминологическую полисемию в ВП можно объяснить несколькими причинами. С одной стороны, различное понимание одного и того же термина может восходить к различным грамматическим и философским школам, к которым автор ВП относился с уважением и идеи которых старался объединить и примерить. Тем более что перспективистский подход, которому Бхартрихари следовал на всем протяжении трактата, подразумевает сосуществование различных точек зрения об одном и том же объекте. С другой стороны, намеренная неоднозначность в употреблении терминов отражает сложность предмета рассуждения. Действительно, рассуждение о языке, с помощью языка же и осуществляемое, неизбежно порождает различные противоречия и парадоксы (некоторые из них рассматриваются и в тексте ВП, например, так называемый «парадокс неназываемого» из III. 3. 20–21 [Houben 1995; Herzberger & Herzberger 1981]).

Терминологическая полисемия характерна не только для работ по грамматической философии. Ее примеры можно обнаружить и у других авторов. Так, в классической вайшешике термин «дравья» обладал широким кругом значений: от неизменной субстанциональной первоосновы всех вещей (синоним слова «сатта») до эмпирического предмета (*артха*), изменчивой вещи, состоящей из частей (*аваявин*) [Лысенко 1986: 40]. Хальбфасс объясняет эту двойственность космологического и эмпирического понимания термина историческими обстоятельствами развития вайшешики. Первоначально вайшешика сложилась как традиция, занимавшаяся

¹ Слово, близкое по значению к «акрити».

космологией и философией природы, в рамках которой вполне естественно существовало представление о субстанции как неизменной основе сущего. Однако на классическом этапе развития (вероятно под влиянием грамматики) внимание вайшешики перешло в сферу эмпирики и функциональности, в результате чего понимание дравьи стало более эмпирическим. [Halbfass 1979: 539–540]. При этом такой авторитетный сторонник вайшешики, как Прашастапада (VI в. н. э.), не проводил различия между двумя уровнями описания, соответствующим двум способам понимания дравьи. Вместо этого он пытался снять имевшееся противоречие, объясняя и обосновывая старые космологические постулаты своей школы с помощью идей и средств аргументации, исходно не ориентированных на космологический стиль мышления. [Ibid.: 542].

Еще одним примером намеренной многозначности служит употребление термина «артха» в «Артхашастре», о котором писал Шарль Маламуд в эссе «Семантика и риторика в иерархии индуистских целей человека». В число *пурушартх* (целей в жизни человека) входила артха (стремление к достижению практических целей), в результате чего термин «артха» в одном и том же контексте² мог употребляться в двух значениях, обозначая и целое (все пурушартхи в обобщенном смысле) и его часть (артху как одну из трех или четырех целей). В некоторых других текстах схожая широта значений (значение и части, и целого) встречается у других пурушартх: дхармы и камы. Маламуд называет такой способ упорядочивания понятий с помощью перехода с одного семантического уровня на другой «вращающейся иерархией» и объясняет его использование стремлением к раскрытию многочисленных измерений рассматриваемой темы [Маламуд 2005: 174–180].

Схожий метод обозначения части и целого одним термином Маламуд отмечает и в поэтическом трактате Бходжи «Шрингара-пракаша», где *шрингара* понимается и как одна из девяти рас, и как некое фундаментальное чувство, первичное по отношению ко всем остальным расам. В этой связи весьма любопытно замечание Маламуда, что индийский исследователь трактата В. Рагхаван «вместо того, чтобы выявить логическую иерархию, которая объяснила бы отношения между двумя этими значениями (охватывающим и охватываемым, первоначальным смыслом и его производными), прибегает к ценностным суждениям», предлагая разделять шрингару на высшую и низшую. [Там же: 181–183].

Рассмотренные случаи терминологической полисемии, разумеется, должны быть дополнены примерами из других произведений. Применение этого приема, насколько позволяют судить имеющиеся данные, было достаточно распространено в текстах научной и философской тематики. Дальнейшие исследования данной проблемы, возможно, помогут установить, являются ли ситуации семантической полисемии некой универсальной чертой индийской культуры, возникновение которой обусловлено какой-то

² «Артхашастра» (IX. 7. 81, IX. 7, 60) [Маламуд 2005: 177].

одной предпосылкой, либо же в каждом конкретном тексте автор использовал этот прием, преследуя определенную цель.

ЛИТЕРАТУРА

Вакьяпадия 1963 – Vakyapadiya of Bhartrihari with the commentary of Helaraja. Kanda III. Part I / Edited by K.A. Subramania Iyer. – Poona: 1963.

Вакьяпадия 1966 – Vakyapadiya of Bhartrihari with the Commentaries Vritti and Paddhati. Kanda I / Critically edited by K.A. Subramaniya Iyer. Poona, 1966.

Вакьяпадия 1991 – Acaryabhartriharipranitam Vakyapadiyam. Trittiyo bhagah (padakandam). Варанаси, 1991.

Лысенко 1986 – *Лысенко В. Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.

Маламуд 2005 – *Маламуд Ш.* Испечь мир: ритуал и мысль в Древней Индии / Пер. с фр. и вступ. ст. В. Г. Лысенко. М.: Восточная литература, 2005.

Махабхашья (МБХ) – Patanjali's Vyakarana-Mahabhashya / Ed. by F. Kielhorn. In 3 vols. Bombay, 1880–1885.

Хальбфасс 1979 – *Halbfass W.* Prashasastapada's concept of substance (dravya). // Ludwik Sternbach Felicitation Volume. Part One. Lucknow, 1979. P. 537–544.

Herzberger & Herzberger 1981 – *Herzberger H. G., Herzberger R.* Bhartrihari's paradox // Journal of Indian Philosophy (1981). Vol. 9. P. 1–17.

Houben 1995 – *Houben J. E. M.* The Sambandha-samuddesha (chapter on relation) and Bhartrihari's Philosophy of Language. Groningen, 1995.