

ДИСКУССИЯ О РЕФЕРЕНТЕ СЛОВА В «ВАКЪЯПАДИИ» БХАРТРИХАРИ

АРТХА: ЗНАЧЕНИЕ И ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ТЕРМИНА

Вопрос о референции слова и природе референта с ранних пор находился в центре внимания индийских философов. Исходным положением для всей индийской семантики послужила введенная Катьяной трехчастная структура: слово (*шабда*) — значение / референт (*артха*) — связь между ними (*самбандха*). Санскритский термин *артха* обладает широким кругом значений: «цель», «причина»; «средство»; «значение», «смысл»; «вещь», «объект», «субстанция»; «дело»; «богатство», «деньги»; «польза», «выгода» и др. [Apte 1998: 223]. В грамматико-философском контексте артху обыкновенно понимали как «значение», «смысл слова», «соотносимый со словом предмет внеязыковой действительности» или «намерение говорящего». Эти оттенки значения в текстах могли конкретизироваться целым рядом уточняющих синонимов: таких как *вишая* («предмет органов чувств»), *вякти* («единичный предмет»), *бахьяртха* («референт слова», буквально: «внешний предмет»), *абхипрая* («намерение говорящего»), *вачья* («означаемое»), *абхидхея* («выражаемое»), *санджнин* («именуемое») и т.д. (ср.: [Houben 1995: 35]).

Артхой может обладать не только отдельное слово, но и предложение (*вакья*), для которого наличие единой артхи является критерием единства. В целом, артху следует понимать не как предмет сам по себе, но как предмет интенциональный, поэтому постулирование артхи и у отдельного слова, и у предложения не является противоречием. Артха есть то, на что направлено в данный момент внимание познающего.

Некоторые исследователи, например, Кунджунни Раджа, отождествляют пару «шабда — артха» с выделенными Фердинандом де Соссюром двумя сторонами знака — означаемым и означающим, а иногда заходят еще дальше, выстраивая в индийской терминологии аналог знаменитого «семантического треугольника» Огдена и Ричардса [Raja 1963: 12–14]. Такие заключения нельзя признать правильными. Шабда в индийской грамматике часто понималась как полнозначное слово или даже как текст, в то время как Соссюр определял означающее просто как «акустический образ», являющийся «... психическим впечатком звучания, представлением, получаемым нами о нем посредством наших органов чувств...» [Соссюр 1977: 98–100]. Точно так же и артху нельзя свести к означаемому, которое Соссюр определял как «понятие» об обозначаемом словом предмете. [Соссюр 1977: 99] Семантика артхи включает в себя и представление о предмете, и сам внеязыковой предмет, тогда как Соссюр о внеязыковой реальности речи не вел. Тем не менее, в

грамматико-философском контексте термин «артха» используется преимущественно во втором значении. Если при рассмотрении внутренней структуры слова индийский автор хотел подчеркнуть наличие в нем двух аспектов: означающего и означаемого, он обычно прибегал к оппозициям «санджня — санджняни» или «вачака — вачья». Об артхе же речь заходила обычно в связи с вопросом об отношении слова к внеязыковым объектам. Иначе говоря, арткой называли объект, рассматриваемый как отдельный от слова.

Из подобного понимания артки естественно вытекает проблематика этого термина в индийской философии, т. е. вопрос о том, является ли артка родовым обликом, общим, универсальным понятием (*акрити*, *саманья*, *джатти*) или же единичным предметом, его веществом, материей, субстанцией (*вишия*, *дравья*)? Иначе говоря, это вопрос об универсальном или единичном значении слова. Первые упоминания о различных воззрениях на природу артки встречаются в «Варттиках» Катьяяны и в «Махабхашье» Патанджали. Затем эта проблема стала предметом для обширных дискуссий в различных философских традициях: ньяе, вайшешике, мимансе, веданте, в различных буддийских течениях и в джайнизме. Так, например, по мнению сторонников ньяи и вайшешики, слово обозначает единичный предмет, характеризуемый универсалией. Мимансаки и адвайтисты, напротив, считали значением слова универсалию, в то время как, по мнению буддистов, слово вообще не имеет какого-либо референта, и его значение понимается через отрицание всего того, что этим словом не обозначается (*анокха*) [Dravid 1972: 9–10].

Подробный разбор всего многообразия точек зрения, а также сопоставление индийских решений проблемы универсалий с европейскими (от древних греков и до концепций, сложившихся в XX в.) представлены в книге индийского исследователя Р. Р. Дравида «The Problem of Universals in Indian Philosophy» [Dravid 1972].

В своей статье я хочу рассмотреть методологический подход, использовавшийся Бхартрихари при рассмотрении природы артки, и обусловленное этим методом конечное решение вопроса о референции.

ОБСУЖДЕНИЕ АРТКИ В «МАХАБХАШЬЕ»

Артха в значении референта обычно обозначается в текстах сложным словом *падартха*, которое можно перевести как «артха слова» или «предмет слова». В традиционной грамматике *пада* понимается как словоформа в противовес «шабде» — слову со всем многообразием возможных коннотаций. Тем не менее, в рассуждениях о падартхе индийские авторы не ограничивались отдельными лексическими единицами, а рассматривали проблему референции в целом. Более того, в общефилософском контексте термин «падартха» использовался для обозначения базовых элементов отдельной научной систе-

мы, своеобразных параметров, или, условно говоря, категорий, с помощью которых в конкретной системе производилось исчисление сущего.

Самая ранняя дошедшая до нас эксплицитная постановка вопроса о природе падартхи содержится в «Варттиках» (Вт) Катьяяны и «Махабхашье» (Мбх) Патанджали, однако, по свидетельству авторов, этой проблемой занимались и предшествующие грамматисты. В варттиках на сутру Панини I. 2. 64 Катьяяна сообщает, что, по утверждению некоего грамматиста Ваджапьяяны, слово обозначает родовую общность¹, в то время как грамматист Вьяди считает, что слово обозначает единичный предмет².

В «Паспаша-ахнике», вводном разделе Мбх, Патанджали рассматривает следующий вопрос: «Референт слова — это акрити или дравья?» [*Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya* 1880–1885, Vol. I: 6]. Акрити Патанджали еще до этого определил как «то, что неизменно в изменяющемся, нераздельно в поддающемся разделению и тождественно общему признаку [в предметах]». [Ibid., Vol. I: 1] Поэтому термин «акрити» в данном контексте можно перевести словосочетанием «родовой облик», хотя в более поздних текстах он однозначно понимался как синоним *саманьи* («общее») и *джати* («универсалия»). Дравью же, на примере той дравьи, из которой состоит корова, Патанджали истолковывал как то, «что с подгрудком, хвостом, горбом, копытами и рогами. . .» [Ibid.]. Иначе говоря, дравья — это вещество некоторого предмета или материал, из которого сделан этот предмет. Акрити коровы — это то, на основании чего мы соотносим ее с коровами вообще, тогда как дравья — это вещество отдельной коровы — корова, взятая как единичный предмет, то, что в более поздней терминологии обозначалось термином «вьякти» (букв. «проявленное»).

Патанджали рассматривает вопрос об артхе с разных точек зрения. Прежде всего, он ищет ответ в тексте «Аштадхьяи»:

— Референт слова — это родовой облик (акрити) или единичный предмет (дравья)?

— И то и другое, — ответил [Патанджали].

— Как же так?

— Да ведь Учитель [Панини] выразил в сутрах обе [точки зрения]. Считая значение слова универсалией, он сказал: «Родовое имя, даже если речь идет только об одном [представителе рода], может стоять во множественном числе»³. И, имея в виду, что значение слова — предмет, [Панини]

¹Вт. 35 на I. 2. 64: *ākṛtyabhidhānād vaikaṃ vibhaktau vājapyāyanah.*

²Вт. 45 на I. 2. 64: *dravyābhidhānaṃ vyāḍiḥ.* См.: [Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya. Pasaśāhnika 1986: 81–85].

³I. 2. 58: *jātyākhyāyām-ekasmin bahuvacanam-anyatarasyām.* Цит. по.: [Pāṇini's Grammatik 2001].

получил одно остающееся [слово] в [сутре]: «Если несколько [слов] в одинаковой форме стоят в одном падеже, остается только одно [слово]»⁴.

В этом отрывке Патанджали предлагает «техническое» решение вопроса: он приводит две сутры из «Аштадхьяи», для исполнения которых необходимо предварительно разрешить вопрос о природе *надартхи*. Так, для того, чтобы исполнить приведенную выше сутру 1. 2. 58 и, например, вместо фразы: «Молодого брахмана следует приветствовать вставанием», иметь возможность сказать: «Молодых брахманов следует приветствовать вставанием»⁵ (т. е. употреблять единственное и множественное число в одном и том же смысле), необходимо принять пресуппозицию о том, что слово «молодой брахман» обозначает не конкретного молодого человека, а некую общность, универсалию «молодого брахманства».

Вторая приведенная в рассматриваемом пассаже сутра I. 2. 64 формализует множественное число, представляя его как замещение многократного повторения единственного числа в ситуации, когда речь идет о многих предметах. То есть, вместо того, чтобы именовать по отдельности каждый предмет некоторого множества, например: «дерево, дерево, дерево. . .», употребляют множественное число: «деревья». Пресуппозиция этой сутры — представление о том, что каждое слово именуется один определенный предмет.

Разрешая вопрос о референте слова с помощью ссылок на сутры, Патанджали рассуждает не как философ, а как грамматист, для которого важнее всего обеспечить преемственность традиции. С одной стороны, грамматика Панини служит для него основным источником аргументации, а, с другой стороны, конечная цель всех «околограмматических рассуждений» во вводном разделе Мбх — обосновать необходимость изучения грамматики. Поэтому Патанджали пытается представить проблему референции как сугубо техническую проблему грамматики.

Впрочем, в другом месте [Ibid., Vol. II: 98–99] Патанджали, уже не ссылаясь на грамматические правила, прямо говорит, что слово обозначает и универсалию, и индивидуальный предмет. И когда философы высказываются в пользу одного референта, они вовсе не отрицают существования другого, а считают его второстепенным [Dravid 1972: 223; Ganeri 1999: 409].

Далее в тексте «Паспаша-ахники» [*Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya* 1880–1885, Vol. I: 6] Патанджали вновь возвращается к вопросу о референте слова. Комментируя варттику Катьяяны, он обосновывает утверждение о том, что слово, референт и связь между ними обладают постоянной, неизменной

⁴I. 2. 64: sarūpānām-ekaśeṣa ekavibhaktau.

⁵Соответственно: pūrvavayā brāhmaṇaḥ pratyuttheyaḥ и pūrvavayaso brāhmaṇaḥ pratyuttheyāḥ, — пример из «Кашика-вритти» на 1. 2. 58 [*Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya. Paspāśhnika* 1986: 81].

природой. В ситуации, когда референт слова — универсалия, это утверждение верно: «Ведь акрити постоянна, а дравья непостоянна» [Ibid., Vol. I: 6].

Но, как известно из предыдущих пассажей, референтом слова может быть и дравья, то есть единичный вещественный предмет, который, очевидно, непостоянен. Это противоречие Патанджали разрешает, смещая акценты в значении слова «дравья», которое может пониматься не только как частная конфигурация вещества, но и как «вещество как таковое», «субстанция»⁶. В принципе, значения вещества как такового и предмета как частного проявления вещества не так уж далеки друг от друга. Подобная «вольность» в обращении с терминологии и позволяет Патанджали ввести следующий пассаж:

Ведь дравья постоянна, а акрити непостоянна.

— Как же так?

— Это явствует из повседневной жизни. 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 ожерелья, изготавливают браслеты. Вновь получают слиток золота, и вновь соединенный с другой формой он становится серьгами цвета горящих углей дерева кхадира.

Акрити постоянно изменяется, а вещество (дравья) остается [неизменным]. При нарушении формы остается только вещество.

[Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya 1880–1885, Vol. 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.

Таким образом, в приведенном пассаже Патанджали в одних и тех же терминах формулирует две различные оппозиции. В первом случае универсальный родовой облик противопоставляется единичному предмету, во втором случайный преходящий облик противопоставлен субстанции. Оба подхода к описанию реальности в равной степени приемлемы, но друг с другом не совместимы.

⁶В вайшешике термин «дравья» обладал широким кругом значений: от неизменной субстанциональной первоосновы всех вещей (синоним термина «сатта») до эмпирического предмета (арта), изменчивой вещи, состоящей из частей (*аваявин*) (см.: [Лысенко 1986: 40]).

БХАРТРИХАРИ О ПАДАРТХЕ

Характерной чертой трактата Бхартрихари «Вакьяпадия» (ВП) является рассмотрение в тексте одних и тех же явлений в разных ракурсах. Так, в первой канде в качестве исходной точки выступает слово (шабда), во второй предложение / высказывание (вакья), а третья канда посвящена грамматическому разбору исходно неграмматических категорий, т. е. категорий, с помощью которых производится исчисление артх — предметов, которые обыденное сознание полагает внеязыковыми. В «Джати-самуддеше» и «Дравья-самуддеше» — двух первых разделах третьей канды ВП — излагаются два альтернативных воззрения о природе артхи как референта слова. Согласно первому из них, референтом слова является универсалия (джати), в соответствии со вторым воззрением, слово отсылает к единичному материальному предмету (дравья).

ПАДАРТХА В «ДЖАТИ-САМУДДЕШЕ»

В этом разделе трактата Бхартрихари рассматривает различные воззрения о природе универсалии и отстаивает утверждение о том, что универсалия является падартхой, то есть референтом слова. Термин «джати», который в современной индологии обычно переводят как «универсалия», буквально означает «род», «класс». В близком, если не синонимичном значении Бхартрихари иногда употребляет также слово «саманья» («общее», «общность»), т. е. нечто общее в разных предметах, благодаря чему мы воспринимаем их как похожие или одинаковые. Вероятно, этот термин был заимствован автором ВП из вайшешики, в которой саманья перечисляется как одна из шести падартх. Однако, как явствует из названия раздела, наиболее предпочтительным термином для Бхартрихари остается именно джати.

В ВП III. 1. 92 он дает следующее определение универсалии:

Универсалию можно определить с помощью следующих синонимов: сходство, [т. е.] отсутствие различий в облике, а также сущностные силы (шакти)⁷.

Как отмечает комментатор Хелараджа, универсалия постулируется «для того, чтобы объяснить познание сходства [между предметами]» [Vākyapadīya 1963: 93]. Вторая часть определения — «сущностные силы» — призвана, по его мнению, подчеркнуть особый онтологический статус универсалии. Этим снимается возможный вопрос, можно ли объяснить сходство предметов тем, что

⁷ abhedarūpaṃ sādṛśyam ātmabhūtāś ca śaktayaḥ / jātiparūpāyāvācītvam eṣāṃ apu upavarṇayate // III. 1. 92 // Цит. здесь и далее по: [Vākyapadīya 1963].

они состоят из одинаковых элементов, имеют одинаковый облик — и, таким образом, необходимость вводить универсалии исчезнет?

Как полагает Хелараджа, «все школы согласны с определением, что общее (саманья) — это нечто в индивидуумах, что порождает восприятие их сходства. Но следует также иметь в виду, что сходство — это сила (шакти), а не что-то непостижимое» [Ibid.].

Шакти в индийской философии обыкновенно понимаются как силы, с помощью которых происходит развертывание Абсолюта (Брахмана) в мир феноменов. Называя универсалию силой, Бхартрихари подчеркивает ее особое положение, указывает на большую «сущностность» универсалии по сравнению с порождаемыми из частей и изменчивыми предметами, от которых универсалия неотделима. Универсалия, понимаемая как общность между предметами, статична. Рассматривая универсалию как шакти, Бхартрихари переходит на динамический уровень описания, позволяющий соединить два плана реальности: феноменальный и абсолютный. В ВП III. 1. 95 сказано, что только так — с помощью универсалий, понимаемых как шакти, — можно объяснить осуществление обыденной деятельности. Объяснить постижение сходства предметов наличием у них схожих частей нельзя, поскольку эти части не абсолютно тождественны друг другу. К тому же познавательное событие установления сходства мгновенно и не подразумевает кропотливого сопоставления черт и характеристик. С другой стороны, если исходить из монистического представления о том, что сущность у всех вещей едина и неизяснима, тогда, как отмечает Бхартрихари в ВП III. 1. 95, «деятельность станет невозможной»⁸.

Представление о шакти служит своеобразным «мостом», соединяющим обыденные плюралистические воззрения с абсолютистской онтологией. Силами проявления Брахмана в других частях ВП Бхартрихари называет также вещество (*дравья*), время (*кала*), качество (*гуна*) и другие падартхи, рассматриваемые в третьей канде. Впоследствии концепция шакти получила развитие в работах кашмирских шиваитов, которые вслед за Бхартрихари разрабатывали недвойственную онтологию, не исключая множественность феноменов.

Приступая к рассмотрению вопроса о референции в «Джати-самуддеше», Бхартрихари перечисляет три возможных варианта: падартхой может быть либо универсалия (джати), либо вещество (дравья), либо и то и другое одновременно. В любом случае природа референта неизменна и постоянна (*нитья*) (ВП III. 1. 2). Но далее в этом разделе трактата Бхартрихари однозначно утверждает, что слово обозначает только универсалию. О том, как это происходит, сказано в III. 1. 6:

⁸*vyavahāro na kalpate // III. 1. 95 //*

Все слова выражают, прежде всего, свою собственную универсалию. А затем происходит ее концептуальное отождествление (адхьяропа) с обликами универсалий объектов⁹.

В карике утверждается, что у слова и у обозначаемого им предмета разные универсалии. И это вполне понятно: универсалия слова «корова» позволяет нам понимать это слово независимо от особенностей его произношения или размера букв, которыми оно напечатано. И точно так же, благодаря универсалии животного корова, мы определяем родовую принадлежность не абсолютно идентичных животных. И ту, и другую универсалию можно назвать «коровностью», но это две различные универсалии, поскольку у них разные субстраты — слово и животное. Хелараджа в комментарии на эту карикю особо подчеркивает, что каждое слово выражает прежде всего свою собственную универсалию, такую как «коровность», а не общую для всех слов универсалию вроде «словности».

Верный своей тенденции к перспективизму, Бхартрихари стремился выработать абсолютную позицию, стоящую над остальными традициями и объединяющую в себе их воззрения. Поэтому в следующих строфах он демонстрирует, как универсалистский взгляд на природу референта инкорпорирует в себя другие, казалось бы, противоположные точки зрения. В ВП Ш. 1. 11 он рассматривает возможность, что слово обозначает универсалию объекта не с помощью ее концептуального отождествления со своей универсалией, а сразу, непосредственно¹⁰:

Даже если [слово] обозначает универсалию референта, [все равно] все слова обозначают [свою] универсалию. Ведь референты определяются только в речевой деятельности¹¹.

Для грамматиста отправной точкой в рассуждениях служит речевая деятельность. Раз эта деятельность имеет место, значит референт связан со словом, ведь в отрыве от слова само понятие референта оказывается невозможным. В контексте грамматических рассуждений речевая деятельность неизбежно связана с постижением универсалии слова. Поэтому слово, даже когда оно соотносится с предметом или его универсалией, обязательно выражает свою собственную универсалию. То есть, раз уж мы принимаем воззрение, что у слова есть универсалия, придется признать, что речевая деятельность не может происходить без ее участия.

⁹svajātiḥ prathamam śabdaiḥ sarvair evābhidhīyate /
tato 'rthajātirūpeṣu tadadhyāropakalpanā // Ш. 1. 6 //

¹⁰Такую номиналистическую точку зрения разделяли сторонники некоторых школ буддизма [Dravid 1972: 234].

¹¹arthajātyabhidhāne 'pi sarve jātyabhidhāyinaḥ /
vyāpāralakṣaṇā yasmāt padārthāḥ samavasthītāḥ // Ш. 1. 11 //

В следующей строфе (Ш. 1. 12) Бхартрихари развивает эту идею, утверждая, что слово обозначает универсалию даже в том случае, когда соотносится с единичным предметом или особенным (*viśeṣa*):

Если универсалия — референт слова, тогда все слова соотносятся либо с универсалиями, либо с единичными предметами, но так, словно это универсалии. Поэтому [все слова] обозначают универсалии¹².

Действительно, слово не может быть связано с каким-то одним конкретным предметом, в нем всегда присутствует некий элемент генерализации. Отношение универсалии и единичных предметов Бхартрихари в ВП Ш. 1. 29 проясняет с помощью такого примера: как отражение лица проявляется с помощью воды, так и универсалия проявляется, выраженная в веществе единичных объектов.

Но ведь единичный предмет нередко называют дравьей. Здесь следует вернуться к вопросу о многозначности этого термина. Вероятно, разброс значений от единичного предмета до субстанции можно объяснить историческим развитием воззрения: отгалкиваясь от обыденного представления о том, что все слова обозначают единичные предметы, сторонники дравьи стремились отыскать их неизменную основу и в результате философских рассуждений приходили к выводу, что все индивиды суть проявления единой субстанции¹³.

В следующей карике (Ш. 1. 13) Бхартрихари уже открыто допускает, что референт слова — это дравья, и демонстрирует, что и это воззрение можно согласовать со взглядами универсалистов:

Если референт слова субстанция (дравья), тогда все референты — характеристики субстанции. А поскольку субстанция — субстрат своих характеристик, все референты можно считать субстанцией¹⁴.

Содержание этой строфы близко к рассмотренной выше строфе Ш. 1. 95, где обосновывается необходимость допущения универсалий, которые определяются как шакти, исходящие от неизъяснимой сущности (*avyapadeśyaḥ svabhāvaḥ*). Слова не могут прямо обозначать эту сущность и делают это посредством универсалий. Схожим образом и в строфе Ш. 1. 13 утверждается, что слова обозначают характеристики субстанции, а опосредованно ими и саму субстанцию.

Представление об Абсолюте и его неразрывной связи с универсалиями можно обосновать и другим способом. Начиная с Катьяяны, грамматисты

¹²jātau padārthe jātir vā viśeṣo vāpi jātivat /
śabdair aprekṣyate yasmād atas te jātivācīnaḥ // Ш. 1. 12 //

¹³О причинах двойственности в интерпретации дравьи в вайшешике см.: [Halbfass 1979].

¹⁴dravyadharmā padārthe tu dravye sarvo 'rtha ucyate /
dravyadharmāśrayād dravyam ataḥ sarvo 'rtha iṣyate // Ш. 1. 13 //

утверждали особый онтологический статус слова и референта. Все слова обозначают универсалии. Всем универсалиям присуща универсалия бытия, потому что только универсалии можно назвать реально существующими (ВП Ш. 1. 32)¹⁵. Поэтому именно бытие можно считать универсалией всех универсалий, а значит и референтом всех слов. Об этом Бхартрихари говорит в строфе Ш. 1. 33:

Универсалией называют бытие как таковое (сатта), разделенное на объекты, вроде коров и проч. В нем укоренены все слова¹⁶.

ПАДАРТХА В «ДРАВЬЯ-САМУДДЕШЕ»

В «Дравья-самуддеше» — втором разделе третьей канды ВП — Бхартрихари отказывается от универсалистского подхода и рассматривает возможность принятия дравьи в качестве референта. Здесь его подход схож с тем подходом, к которому прибегал Патанджали в комментариях на первую варттику Катьяяны [Mbh I: 6]. В контексте этого раздела дравья однозначно понимается как субстанция, незыблемая основа всего сущего. В ВП Ш. 2. 1 Бхартрихари отождествляет дравью с центральными понятиями других философских систем, таких как *Атман*, реальность (*васту*), собственная природа (*свабхава*), первичная материя (*шарира*)¹⁷ и сущность или первоэлемент (*таттва*)¹⁸.

Вопрос о референции в этом разделе Бхартрихари разрешает следующим образом (ВП Ш. 2. 2):

Сущая субстанция принимает не-сущие формы (акара). Поэтому слова, хотя они и соотносятся с не-сущими ограничениями (упадхи), обозначают именно сущее, [т. е. субстанцию]¹⁹.

В «Разделе о субстанции» Бхартрихари не использует слова «универсалия» (джати). Вместо этого он говорит о форме²⁰. И джати, и акара противопоставлены дравье. Основное различие между джати и акрити заключается, судя по всему, в их онтологическом статусе. Универсалия (джати) неизменна в изменяющихся феноменах (дравья), в разных контекстах ее называют падартхой и шакти. Форма (акрити) — это, напротив, случайный облик, который на время принимает субстанция (дравья).

¹⁵satyāsatyau tu yau bhāgau pratibhāvaṃ vyavasthitau /
satyaṃ yat tatra sā jātir asatyā vyaktayaḥ smṛtāḥ // Ш. 1. 32 //

¹⁶saṃbandhibhedāt sattaiva bhidyamānā gavādiṣu /
jātir ity ucyate tasyāṃ sarve śabdā vyavasthitāḥ // Ш. 1. 33 //

¹⁷Буквально «тело».

¹⁸ātmā vastu svabhāvaś ca śarīraṃ tattvam ity api /
dravyam ity asya paryāyās tac ca nityam iti smṛtam // Ш. 2. 1 //

¹⁹satyaṃ vastu tadākārair asatyair avadhāryate /
asatyopādhibhiḥ śabdaiḥ satyam evābhidhīyate // Ш. 2. 2 //

²⁰Акара — то же, что и акрити.

Бхартрихари называет форму «не-сущим ограничением» (*асатья-упадхи*). В вайшешике упадхи понимались как добавочные случайные характеристики предмета, не имеющие статуса универсалии. В веданте их считали причиной того, что единое первоначало воспринимается во многих формах [Dravid 1972: 25–33, Лысенко 2003: 149]. Бхартрихари понимает упадхи скорее в духе веданты, поскольку не противопоставляет их универсалиям, а просто подчеркивает относительность любых ограничений, накладываемых на Абсолют.

В следующих строфах Бхартрихари разъясняет тезис из ВП III. 2. 2 с помощью сравнений-удахаран:

[Слова соотносятся с сущим посредством не-сущих ограничений таким же образом], как в ситуации, когда мы опознаем дом Девадатты благодаря непостоянному признаку, хотя слово «дом» обозначает только [дом как таковой]²¹.

Хелараджа, разъясняя эту удахарану, пишет о ситуации, когда, желая показать кому-то дом Девадатты, говорят: «Дом Девадатты — тот, на котором сидит ворона». Очевидно, что сидящая ворона не является постоянной характеристикой дома, однако в конкретной ситуации использование такой переходящей характеристики объекта очень удобно. Точно так же и обыденные референты слов выступают в роли таких промежуточных значений, посредством которых все слова апеллируют к единой сущности.

Следующий пример, приведенный в ВП III. 2. 4, уже встречался в схожем контексте у Патанджали:

Точно так же золото принимает различные переходящие формы. Поэтому слова «ожерелье» и прочие обозначают именно [золото]²².

Тем не менее, каждое слово соотносится с определенной формой. И хотя все слова обозначают субстанцию, приходится признать, что каждое слово соотносится с ней опосредованно, через определенную форму. В ВП III. 2. 5 Бхартрихари опровергает возможное предположение о том, что, поскольку формы непостоянны, любое слово может соотноситься с любой формой, т. е. с любым референтом:

Подобно тому, как труба, [через которую смотрят], ограничивает область зрения, так и разделение [субстанции] на формы препятствует тому, чтобы любое слово обозначало любой предмет²³.

²¹adhruveṇa nimittena devadattagr̥haṃ yathā /
gr̥hītaṃ gr̥haśabdena śuddham evābhīdhīyate // III. 2. 3 //

²²suvarṇādi yathā yuktaṃ svair ākārair apāyibhiḥ /
rucakādyabhidhānānāṃ śuddham evaiti vācyatām // III. 2. 4 //

²³ākāraiś ca vyavacchedāt sārvarthyam avarudhyate /
yathaiiva cakṣurādīnāṃ sāmartyaṃ nālikādibhiḥ // III. 2. 5 //

Таким образом, отдельные слова, равно как и обозначаемые этими словами предметы, относятся к феноменальному плюралистическому уровню описания — уровню *вьавахары*. Однако в следующей строфе Бхартрихари, следуя перспективистскому принципу, меняет угол зрения и переходит к онтологии:

Слово соотносится с этими формами. А поскольку [все формы] единосущны субстанции, слово обозначает именно неизменную [субстанцию].

Сущее — это то, что остается в конце, после исчезновения всех форм. Именно оно — вечное — обозначается словом. Это и есть неделимая сущность слова»²⁴.

Итак, разрешение вопроса о том, соотносятся ли слова с различными референтами или же у всех слов есть одна единая артха, зависит от исходной интенции вопрошающего. В контексте обыденной деятельности каждое слово отсылает к своему референту, в то время как поиск первопричины феноменального многообразия неизбежно приводит нас к признанию единой неизменной артхи, которую обозначают все слова.

При этом обе позиции возможны как в рамках универалистского, так и субстационального подходов. В строфах ВП Ш. 1. 6 и ВП Ш. 2. 2–5 Бхартрихари утверждает, что у каждого слова есть свой собственный референт, будь то джати или дравья, а в ВП Ш. 1. 33 и Ш. 2. 6, 11 приходит к выводу, что все универсалии и единичные предметы суть проявления единого первоначала, именуемого *самта*, или *сам*, т. е. бытие.

Подытоживая воззрения «Джати-» и «Дравья-самуддеша», можно предположить, что в них Бхартрихари излагает два равновозможных, но не совместимых друг с другом подхода к описанию реальности. Можно использовать либо оппозицию «джати — дравья», либо оппозицию «акара — дравья». Употребление в обоих случаях слова «дравья» и игра с оттенками его значений лишней раз указывают на искусственность противопоставлений подобного рода. Тем более, что, рассуждая об универсалии, Бхартрихари неоднократно противопоставляет ей не столько дравью, сколько вишешу (особенное) и вякти (индивид, единичный предмет).

Истолковывая дравью как субстанцию, грамматисты, в сущности, снимали с рассмотрения вопрос об обозначении словом индивидуального предмета. И это вполне закономерно в свете того, что их внимание было естественно направлено на сферу языка-речи. Связь языкового с психической, умственной деятельностью человека осознавалась в индийской грамматической традиции

²⁴teṣv ākāreṣu yaḥ śabdāḥ tathābhūteṣu vartate /
tattvātmatkātvāt tenāpi nityam evābhīdhīyate // Ш. 2. 6 //
sat yam ākrīṣaṁhāre yad ante vyavatiṣṭhate /
tan nityaṁ śabdavācyam tacchabdatattvaṁ na bhīdyate // Ш. 2. 11 //

с самого раннего времени. Поэтому наивное реалистическое понимание слова как «этикетки на вещь» для грамматистов оказывалось неприемлемым. Неслучайно Патанджали определял шабду как «то, при произнесении чего происходит восприятие (*сампратьяя*) [предмета]» [Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya 1880–1885, Vol. I: 1].

В соответствии с этим артха понималась как нечто абстрактное, умопостигаемое (*буддхистха*) — будь то род (джати) или облик (акрити). Поэтому вполне можно согласиться с исследователями²⁵, однозначно объявляющими Бхартрихари сторонником универсалий. Даже в тех пассажах, где он, казалось бы, принимает точку зрения о единичных предметах как референтах слова, эти предметы оказываются всего лишь способом для проявления чего-то иного, обладающего большей степенью подлинности. Поиск чего-то предельно подлинного, — поиск Первопричины, во многих школах индийской философии имевший особое значение уже потому, что обусловленное воспринималось как преходящее, — приводил монистически настроенных грамматистов к признанию единого нерасчлененного Абсолюта, рядом с которым все противоборствующие доктрины становились одинаково недостоверными.

Катьяна в упоминавшейся выше первой варттике постулировал, что предмет/референт слова (артха) вечен. Значит, чтобы установить подлинный референт слова, достаточно определить, какой из возможных референтов вечен. Последовательный сторонник универсалий стал бы утверждать, что универсалии абсолютны, а материя преходяща, как это и говорится в «Джати-самуддеше». Антипод универсалиста, если он примет постановку вопроса, будет отрицать лишь онтологический статус универсалий, их решающую роль в нашем познании. Ведь мы познаем конкретный объект, т. е. составляющую его материю. Она-то и есть вечный референт слова.

Но Бхартрихари идет дальше, и в результате его рассуждений само противопоставление универсалии и вещества оказывается недействительным. В самой первой карике «Джати-самуддеша» (ВП III. 1. 1) он называет вечными оба возможных референта слова: и универсалию, и вещество. И в этом проявляется стремление грамматиста к недвойственности. Можно рассматривать мир как проявление универсалий в веществе, можно — как проявление субстанции в формах. Но то, что в рамках одного подхода кажется неподлинным, при принятии другого подхода оказывается сущим.

ЛИТЕРАТУРА

ЛЫСЕНКО В. Г. Универсум вайшешики. М.: Восточная литература, 2003.

ЛЫСЕНКО В. Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М.: Наука, 1986.

²⁵Например: [Dravid 1972].

- СОСЦЮР Ф. ДЕ. Курс общей лингвистики // *Сосцюр Ф. де. Труды по языкознанию*. М.: Прогресс, 1977.
- APTE V. SH. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
- AṢṬĀDHYĀYĪ of Pāṇini /Roman Transliteration and English Translation by Sumitra M. Katre. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.
- DRAVID R. R. *The Problem of Universals in Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1972.
- GANERI J. *Semantic Powers: Meaning and the Means of Knowing in Classical Indian Philosophy*. New York: Clarendon Press, 1999.
- HALBFASS W. *Praśasastapāda's Concept of Substance (dravya)* // Ludwik Sternbach Felicitation Volume /Ed. by J. P. Sinha. In 2 parts. Lucknow, 1979–1981. Part One. P. 537–544.
- HOUBEN J. E. M. *The Sambandha-samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhartrhari's Philosophy of Language*. Groningen: Egbert Forsten, 1995.
- RAJA K. K. *Indian Theories of Meaning*. Madras: Adyar Library, 1963.
- PĀNINI'S Grammatik /Herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen von Otto Böhtlingk. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.
- PATAÑJALI'S VYĀKARAṆA-MAHĀBHĀṢYA /Ed. by F. Kielhorn. In 3 vols. Bombay, 1880–1885.
- PATAÑJALI'S VYĀKARAṆA-MAHĀBHĀṢYA. *Paspāśāhnika* /Introduction. Text. Translation and Notes by S. D. Joshi and J. A. F. Roodbergen. Pune: University of Poona, 1986.
- VĀKYAPADĪYA OF BHARTṚHARI with the Commentary of Helārāja. Kaṇḍa III, Part I /Ed. by K. A. Subramania Iyer. Poona: Deccan College, 1963.

Thank you for evaluating AnyBizSoft PDF Splitter.

A watermark is added at the end of each output PDF file.

To remove the watermark, you need to purchase the software from

<http://www.anypdftools.com/buy/buy-pdf-splitter.html>