

ПАРАЛЛЕЛИ АДВАЙТЫ ВЕДАНТЫ С ИДЕЯМИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ИНДИЙСКОГО МЫСЛИТЕЛЯ БХАРТРИХАРИ

Мирена Атанасова,

доц. д-р в Софийския университет „Св. Климент Охридски“, в момента лектор в Солунския университет „Македония“, Гърция
mirena.patseva@gmail.com

Митко Момов,

доц. д-р във Великотърновския университет „Св. Кирил и Методий“
mitko_momov@abv.bg

Анотация

Мирена Атанасова, Митко Момов. Параллели Адвайты-веданты с идеями средневекового индийского мыслителя Бхартрихари. Текстът представя основни идеи на учението за недудализма Адвайта Веданта във философията на езика на Бхартрихари (V в.) и неговия трактат „За изреченията и думите“. Спецификата на трактовката на Бхартрихари е в тъждеството на Атман и Брахман с принципа на речта (Шабда). Проследяват се и някои европейски паралели – с християнски религиозни текстове, с постановки на древногръцки философи, с трактовката на езика на Вилхелм фон Хумболт, както и с по-съвременни автори като Пол Рикьор и Цветан Тодоров.

Ключови думи: недудализъм, Бхартрихари, Шабдабрахман

Annotation

Mirena Atanassova, Mitko Momov Advaita Vedanta parallels with the ideas of mediaeval Indian thinker Bhartrihari. The text presents basic ideas of the non-dualistic doctrine of Advaita Vedanta in the philosophy of language of Bhartrihari (V century) and his treatise «On the sentences and words.» The specifics of Bhartrihari's interpretation is the identity of Atman and Brahman with the principle of speech (Shabda). Some European parallels are suggested.- with Christian religious texts, ideas of some ancient Greek philosophers, with the interpretation of the language of Wilhelm von Humboldt, as well as more contemporary authors such as Paul Ricoeur and Tzvetan Todorov.

Keywords: non-dualism, Bhartrihari, Shabdabrahman

Аннотация

Мирена Атанасова, Митко Момов. Параллели Адвайты-веданты с идеями средневекового индийского мыслителя Бхартрихари. Текст представляет основные понятия недудалистической доктрины Адвайта Веданта в философии языка Бхартрихари (V-ого века) и в его трактате «О предложениях и словах.» Специфика интерпретации Бхартрихари является в провозглашении идентичности Атмана и Брахмана с принципом речи (Шабда). Предлагаются некоторые европейские параллели – с христианскими религиозными текстами, идеями древнегреческих философов, интерпретацией языка Вильгельма фон Гумбольдта, а также идеями более современных авторов,

таких как Поль Рикер и Цветан Тодоров.

Ключевые слова: не-дуализм, Бхартрихари, Shabdabrahman

Название *адвайта* означает буквально «недуализм» или отрицание двойственности. Отрицается разделение между Брахманом и Атманом. Брахман - это верховная космическая сущность, целостная и единственная реальность. Брахман бескраен, вездесущ, всемогущ, невещественен (не состоит из отдельных тел) и безличен. Он вне наших чувственных восприятий. Только из-за *незнания (авидья)* мы ассоциируем его с воспринимаемыми материальными объектами, хотя, в сущности, он не имеет формы и чувственных характеристик. Определяют его, прежде всего, через отрицание, по методу *нетти-нетти* (ни то, ни это). Брахман – это основа сил и субстанций существующего. Он есть источник света и, в силу этого, есть познание. Сила, которая скрывает Брахмана от наших ощущений и представляет его нам иллюзорно в виде отдельных форм, есть *Майя (иллюзия)*. Она передает нашему сознанию сенсорную информацию, за которой скрывается реальность единой невещественной сущности Брахмана [10].

В рамках учения адвайты-веданты Брахман тождествен индивидуальной душе – *Атману*. В результате неведения (*авидья*) Атман считается живым существом (*джива*), которое существует как нечто отдельное и уникальное. В сущности, он идентичен конечной реальности – Брахману.

Единство конечной реальности и индивидуальности формулируется впервые не в адвайте-веданте. Оно присутствует в каждой из Вед, будучи сформулировано следующим образом:

Сознание – это Брахман (prajNAnam brahma [12]) Ригведа

Я есть Брахман (aham brahma asmi) Яджурведа.

Ты есть это (tat tvam asi) Самаведа

Атман есть Брахман (ayamAtmA brahmA) Атхарваведа

Четыре выражения, называемые махавакья, не единственные, но они одни из наиболее известных формулировок единства. Они появляются в Ведах и обсуждаются в Упанишадах [11].

Идея единства Брахмана и Атмана присутствует у наиболее значимого индийского мыслителя в области философии языка – Бхартрихари. Его близость к школе адвайты-веданты подчеркивается и его учениками, и более поздними его исследователями (Iyer 1969, Sastri 1959, King 1999). Помимо близости к адвайте, исследователи находят в его творчестве и точки соприкосновения с буддизмом [9], со школой вайшешика и с кашмирским шайвизмом [8].

Идентичность индивидуальной души и конечной реальности формулируется в основном сочинении Бхартрихари – *Вакьяпади*. Специфика его трактовки состоит в том, что она вписывается в контекст еще одного единства – *Шабды (слово, речь, звук – санскр.) и Брахмана*. Бхартрихари считается предшественником или предтечей монистской доктрины. Его учение повлияло на развитие недуали-

стической философии Манданы Мишры (VI – VII в. в.), современника Ади Шанкары.

Бхартрихари следует традиции древних индийских грамматиков – Вьяди, Панини, Патанджали. Его относят к школе Панини, несмотря на то, что между ними существует хронологический интервал, по крайней мере, в одно тысячелетие (Панини жил в V веке до н. э., а Бхартрихари – в V веке н. э. [13]). В его время золотая эпоха санскритской традиции (Панини, Патанджали и Катьяяна) уже закончилась и к философии языка подходили и оценивали ее с различных точек зрения.

Основное философско-языковедческое сочинение Бхартрихари «О предложениях и словах» – *Вакьяпада* [14] состоит из трех частей – *канд*: *Брахма канда*, *Вакья канда* и *Пада канда* и известно также под именем *Триканды* [15]. Три части названы по первому стиху в каждой из них, и, по мнению некоторых исследователей, такое разделение не является оригинальным, а произведено позднее [5, 28]. Текст организован ритмически в форме стихов – *kArika*, пояснений и комментариев к ним – *vRtti*. Чтение основного текста напоминает декламацию. По мнению некоторых исследователей, сам Бхартрихари является автором комментариев к первой канде [16].

Первая часть посвящена общетеоретическим вопросам философии речи. Вторая глава рассматривает предложение как базисную языковую единицу, которая представляет собой нерасчленимое единство и концентрируется на психолингвистической проблеме ее понимания. Бхартрихари защищает тезис о том, что значение предложения не может рассматриваться как конструкция из отдельных семантических единиц, а появляется в сознании как *инсайт* (*пратибха*). Третья глава рассматривает отдельные грамматические категории: действие, время, лицо, род, комплексные формации и др.

Первая глава, названная *Брахма канда*, начинается с формулирования тождества *Шабды* – речи или слова в самом общем смысле и *Брахмана* – конечной реальности. Ее первый стих гласит:

1. *Безначальный и бескрайний Брахман, чья сущностная природа есть речь (шабда [17]), – вот причина реализации речевых звуков. Он проявляется в объектах, он есть начало мира [6, Часть I. 1.].*

В пояснении к стиху говорится, что космос и проявления объектов проистекают из одного общего источника – Брахмана, идентичного *шабде* (речи). Единство основывается на следующих общих характеристиках: его единицы представляют собой начальное потенциальное состояние отдельных проявлений. В них трансформации находятся в латентном состоянии. Разнообразие не расчленимо и не выражено. Они лишены внутренней последовательности (Bhartrhari 1965 Часть I. 1. – пояснения к стиху).

Тождественные сущности: и Брахман, и Атман, и речь проявляются во множестве конкретных объектов, элементов сознания и речевых звуков. Проявление единства в отдельных вещах объясняется множественностью их сил (*шакти*). В Брахмане сосуществует множе-

ство сил, подобно тому как в нашем сознании сосуществует много мыслей о людях и объектах, но их множество не нарушает единство сознания (там же 1. 2). Силы, которые имеют общую исходную точку, управляются *Временем* (I. 3). Оно диктует основные трансформации (рождение, развитие, изменение, упадок, разрушение и смерть).

Как постичь *Шабдабрахман*? Можно рассматривать единство слова и конечной реальности или созидательного принципа, по крайней мере, в двух планах:

1. Обе сущности – Брахман и Шабда – представляют собой *энергию*. Их основа – вибрация, их можно рассматривать и как активный процесс в физическом смысле – как потенциального созидателя и разрушителя. Н. В. Исаева предлагает в качестве образной метафоры *пружину*, которая не может не разжиматься [2].

2. Слова определяют границы человеческого мира и придают ему определенные формы, т. е. конструируют его. Человеческий мир, то, что мы воспринимаем в реальности (Брахман), имеет в качестве своей сущностной природы Шабду или оформлен с помощью единиц познания – слов.

Проследим последовательно два аспекта единства в некоторых стихах и пояснениях в *Вакьяпади*.

1. Бхартрихари раскрывает представление о слове как энергии в ряде стихов первой канды. Космос развивается из Брахмана, который представляет собой слово без внутренней последовательности, в латентном состоянии. В наиболее общем космическом плане энергетический заряд Шабдабрахмана прослеживается и в психолингвистическом, и в чисто человеческом, житейском плане.

С одной стороны, слова обладают силой (*шакти*) объяснять свою собственную форму и одновременно с этим значение объектов, к которым относятся (I, 56). Кроме шакти, однако, Бхартрихари говорит и о другом виде силы: речь обладает энергией (*крату*). Она существует в ней *подобно желтку в яйце* и может походить на *внутренний двигатель* (I. 51). Как одно слово, состоящее из отдельных звуков, присутствует в нашем сознании в виде единого целого (без отдельных частей и произносительных вариантов), так и целое высказывание или целый пассаж предстает в нашем сознании как целое. Когда человек начинает говорить, внутренняя речь (*спхота*) превращается в отдельные слова, каждое из которых имеет свою протяженность. Отдельные речевые единицы порождаются *спхотой* и располагаются линейно в виде выражений со своими внутренними делениями (I. 51. пояснение). Из инвариантной внутренней речи произрастают вариативные проявления.

Силы отдельных речевых звуков, слов и предложений различны и обладают различным воздействием. Но они имеют и общие черты и могут смешиваться (I. 86). Так же как считается, что цвета обладают силой и могут вызывать определенное воздействие, так и слова могут обладать силой уничтожать вредное воздействие [18], (I. 136).

Помимо того что слова обладают силой, они могут создавать и качества (*дхарму*). Поэтому люди должны использовать только правильные слова (I. 137). Они являются источником добра и священ-

ного счастья. Верно и обратное – слова могут причинять и вред. Поэтому задача грамматики – сохранять культурно-языковые традиции и передавать их от поколения к поколению. Силой слова обладают те, кто познал истинную природу вещей. Они беспрепятственно постигают сущность вещей с помощью внутреннего зрения. (I. 141).

Как можно постичь Брахман и энергию слов? Для этого предлагаются различные способы: выход из капсулы собственного эгоизма, прекращение чувственной деятельности, удовлетворение без помощи внешних средств, отсутствие желаний, стремление избежать воздействия Времени. Для Бхартрихари основное средство постижения абсолюта есть *Веды* и традиция (I. 5.). *Веды* служат основой человеческой сущности, поскольку человек есть, прежде всего, познание. От них ведут свое начало культура и научные дисциплины. Они создают и организуют человеческую Вселенную. (I.10.). Когда мы их практикуем, глубокая тьма заменяется ясным негасимым светом (см. там же, в пояснении к стиху). Учителя, постигшие истину, воспринимают тонкую неуловимую Шабду и хотят поделиться ею, поэтому они трансформируют единство в слова. Слово, не переставая быть единым, принимает различные формы (там же).

В попытке постижения истины людям нужно следовать традиции, а не рассчитывать на свой собственный ограниченный опыт и разум. Если человек опирается только на свои рассуждения, весьма вероятно что он может упасть или свалиться в пропасть подобно слепцу, двинувшемуся по трудной горной дороге без поводыря. Он ощупывает дорогу руками и судит о целом (горной местности) только по его малой части, о которой, в свою очередь, судит по ощущению своих пальцев. Так и уверенный в себе отдельный человек, основываясь только на умозаключениях, без стойкого следования традиции, неминуемо ошибется и может пострадать (I. 41).

Традиция, бытующая в словах, есть та, что освещает путь. Правильные слова являются средством для постижения ценностей (I. 27), поэтому их необходимо изучать. Наука о Шабде – грамматика – есть самое духовное учение и самый важный из вспомогательных текстов Вед (I. 11). С ее помощью можно понять все остальное. Познание правильных форм – это путь приближения к недифференцированному слову – Брахману (I. 14). Помимо того что грамматика – это средство для устранения недостатков речи, она является и средством очищения других познавательных дисциплин и, в конечном счете, представляет собой путь к освобождению (*мокше*). Поэтому грамматика наиболее близка к Брахману. Она есть самое духовное учение и самая важная из наук, поясняющих *Веды*. С ее помощью восстанавливаются *Священные тексты* [19], (I. 11).

2. В пояснении к первому стиху говорится, что все проявления Брахмана, хотя и различаются по виду одно от другого, происходят из сущности *шабды*. Это утверждение, вызывающее недоумение у современного читателя, имеет эпистемологическое объяснение: в нашем познании мы идентифицируем объекты с помощью слов, наше познание вплетается в них, оно является их естеством. Разделение процессов на начало, существование, изменение и конец может осу-

ществляться только посредством слова (I. 1. пояснение). В единстве заложено семя, потенциал того, что позднее дифференцируется (I. 4.). Поэтому слово представляет собой сущностную природу Брахмана. Основополагающий принцип называется *вечным звуком (акшарой)*, он является причиной реализации речевых звуков (I. 1. пояснение).

Начальная абстрактная формулировка принимает более конкретные очертания в следующих стихах: Слова подобны свету, и так же как он имеют двоякую силу: с одной стороны, они озаряют свою форму и в то же время делают видимыми вещи вокруг них (I. 55.). Не названные объекты остаются во мраке неизвестности. Только названные становятся доступными как объекты нашей мысли. Слово проектирует в сознании форму объекта (I. 13). Таков принцип осознания. Поэтому слово является первичным для познания (I. 56.). Через него раскрывается мир. Оно дает разнообразие форм (I. 12). Классы вещей следуют за классами слов (I. 15.). Не только познание, но и общение также зависит от наличия подходящего слова. При этом форма слова играет первостепенную роль по отношению к его значению. Так происходит потому, что форма вовлекает объект в схему действия (*крию*), на базе которой осуществляется понимание (*пратибха*) (I. 57.).

В индийской науке Бхартрихари считается обобщающим выражением вековой философско-лингвистической традиции, начало которой можно найти еще до Панини и Яски (V и VII в. в. до н. э.). Ащток Аклуджкар определяет философское учение *Вакьяпади* как наиболее старую, доступную и самую ясную связь с традициями *Ваак - мистицизма* ведического периода [20].

Исследования монистического учения адвайты-веданты и Бхартрихари многочисленны и разнообразны. Один из возможных подходов к постижению восточных учений – сравнение их с признанными авторитетами нашей традиции. Однако сопоставление с западными авторами может быть обманчиво и рискованно, ввиду различий в использовании понятий и специфики контекста. Некоторые индологи возражают против сопоставления с неиндийскими и современными мыслителями. И это вполне объяснимо, если иметь в виду неперебиваемые понятия восточных мыслителей, для объяснения которых нужен широкий философский и культурный контекст. И все же некоторые авторы проводили параллели с идеями средневекового индийского мыслителя Бхартрихари в области современной семантики (Фреге), философии (Витгенштейн, Хайдеггер, Дерида) и лингвистики (Соссюр).

Первая аналогия с западным миром есть единство Создателя и Слова, сформулированное в *Евангелии* от Иоанна: *В начале было Слово, и слово было у Бога, и Слово было Бог* (Иоанн I, 1.). Не только в религии, но и в западной науке не хватает философского аналога термина *Шабдабрахман*. На определенном этапе развития древнегреческой мысли в таком смысле можно понимать термин *логос*. Его этимология связывает значение речи и энергии (как оппозиция *эргону*). Вопреки тому что этот термин часто переводится как *слово*, он идентифицируется не с отдельно взятой языковой единицей в грам-

матическом смысле, а, скорее, с языковой способностью и практикой. Термин был введен в западную философскую мысль Гераклитом (535 – 475 до н.э.). В своем раннем употреблении он означал источник и фундаментальный порядок в космосе. Стоики понимали этот термин так же, как индийские монисты. Для них *логос* – это священный всепроникающий принцип, действенный разум, одухотворяющий мир. Позднее, в начале первого века н. э., *логос* стал рассматриваться как принцип созидания, тождественный божественной мудрости и образу. Со времени Аристотеля и далее, однако, начинается идентификация *логоса* с логикой. В риторике Аристотеля *логос* рассматривается как один из способов убеждения, наряду с *патосом* (обращением к эмоциям) и *эмосом* (обращением к морали). *Логос*, рассматриваемый как логика, удаляется от восточного концепта.

В своем анализе взаимоотношений между языком и реальностью в *Вакьяпади* Сароджа Бхате обращает внимание на разделение существующего на два уровня: одно – это непосредственное настоящее (*sampratisattA*), а другое – вторичное, которое существует в сознании и связано со словами (*aupacArikl sattA*) [7, 71-71]. Разделение существующего на уровни – специфическая характеристика философско-антропологической трактовки языка Вильгельма фон Гумбольдта. Как у Бхартрихари, так и у Гумбольдта язык служит предпосылкой для мышления, а также имеет власть над восприятием [1, 76]. Это связано с тем, что предмет приобретает для нас реальность только через понятие, которое опять же невозможно без слова. Слово отакает не сам предмет, а его ментальный образ. При этом оно добавляет и собственный смысл. Поэтому, с точки зрения Гумбольдта, язык создает специфическую позицию по отношению к миру или мировосприятию. Как звук занимает промежуточную позицию между человеком и миром, так и язык как целое занимает промежуточное положение между человеком и природой. Это промежуточный мир (*Zwischenwelt*). *Наш язык представляет бытие как форму... всякий язык образует вокруг народа круг... из этого круга человек может выйти, только чтобы попасть в круг, образованный другим языком* [1, 80]. Промежуточный мир языка характеризуется своей *внутренней формой* [1, 100]. Гумбольдт объясняет свое преклонение перед санскритом тем, что санскрит является примером чистого синтеза формы и понятия.

На заре обособления европейского языкознания один из первых специалистов по санскриту определял язык не как продукт деятельности (*Ergon*), а как саму деятельность (*Energeia*). Язык необходимо представлять себе как созидание (*Erzeugung*) [1, 69,70]. Такой энергетический или генеративный аспект языка долгое время был на заднем плане в европейском языкознании. Сегодня мы можем его найти как в постструктуралистской интерпретативной перспективе, так и в перформативном подходе к языку. Поль Рикер видит в этой функции языка его открытость в противовес закрытости знаковой вселенной [3, 90]. Отношение Гумбольдта к языку скорее специфическое, а не общепринятое в европейской науке. И все же некоторые его идеи, созвучные идеям Бхартрихари, такие, как креативный аспект

речи, получили свое развитие в работах А. А. Потебни и у представителей неогумбольдтианства (Кассирер, Вайсгербер). Идеи Гумбольдта близки и языковедам – сторонникам так называемой *Гипотезы о лингвистической относительности* [22], как классическим (Э. Сепир и Бенджамен Ли Уорф), так и современным (Дан Слобин, Джон Люси, Джон Гамперц и Стивен Левинсон).

Джон Д. Келли сопоставлял позицию Бхартрихари с позицией Уорфа и М. Бахтина. Он также ссылается на Юлию Крыстеву и Цветана Тодорова [Kristeva 1989 по 9, 193]. Процитируем некоторые высказывания Цветана Тодорова, чтобы попытаться перекинуть мост от позиции современного автора болгарского происхождения к позиции средневекового индийского мыслителя: «... мы рождаемся в среде, использующей определенный язык... Но язык – это не нейтральный инструмент, он пропитан мыслями, действиями, оценками, идущими от прошлого, он пронизывает действительность особым образом и постоянно внушает нам определенный взгляд на мир. Ребенок не может не впитать его, и это передается от поколения к поколению [4, 86]. Как центральный элемент культуры, язык представляет собой ... продукт конструирования [4, 93].

Литература и примечания

1. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984.
2. Исаева Н.Б. Слово, творящее мир: грамматическая онтология Бхартрихари, М.: 1995.
3. Рикьор П. Конфликтът на интерпретациите. София: Наука и изкуство. 2000.
4. Тодоров Цветан. Страхът от варварите. София: Изток – Запад. 2009.
5. Aklujkar Ashok An introduction to the study of Bhartrhari, in Bhartrhari Philosopher and Grammarian, Proceedings of the First International Conference on Bhartrhari, University of Poona, 1992, Motilal Benarsidas Publishers, Delhi, 1997.
6. Bhartrhari The VAkyapadla with the vRtti, Chapter 1, English translation with exegetical notes by S. Iyer, Poona, 1965.
7. Bhate Saroja Bhartrhari on Language and Reality, in Bhartrhari Philosopher and Grammarian, Proceedings of the First International Conference on Bhartrhari, University of Poona, Motilal Benarsidas Publishers, Delhi, 1997.
8. Bronkhorst Johannes Studies on Bhartrhari, in Bhartrhari Philosopher and Grammarian, University of Poona, Motilal Benarsidas Publishers, Delhi, 1997.
9. Kelly John D. Meaning and the limits of Analysis: Bhartrhari and the Budhists, and post-structuralism, in Bhartrhari Philosopher and Grammarian, Proceedings of the First International Conference on Bhartrhari, University of Poona, 1992, Motilal Benarsidas Publishers, Delhi, 1997.
10. King Richard Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought, Edinburg University Press, 1999

11. Sharma Arvind Advaita Vedanta: An Introduction, Motilal Banarsidass, 2004.

12. В качестве системы транслитерации санскрита от деванагари на ASCII использована Harvard-Kyoto Convention.

13. По мнению некоторых исследователей, ссылающихся на китайского паломника Ай Цинга, Бхартрихари жил до середины VII века – до 651 г. (Rathore 2000: 16)

14. Предложение (vAkyā) и слово (pada).

15. Название Триканды созвучно индийской традиции наименования в соответствии с разделением текста, известного нам из древнего сочинения Паниин Аштадхьяи – восемь частей.

16. Среди известных имен комментаторов: Харивришабха, Пунараджа, Хелараджа. Позднее Вакьяпадия стала объектом научных исследований, комментариев и опытов сопоставления как в Индии, так и в западном мире. Среди индийских – тезисы А. Akhujkar, S. Varma, S. Iyer, а среди иностранных – М. Biardeau, J. Bronkhuorst, G. Cardona, J. Houben.

17. Идея Шабды, представляющей собою слово в общем смысле или речь в качестве изначального принципа Брахмана, дала название первой канде – Шабдабрахман.

18. В пояснении к стиху помимо цвета называются и другие качества, которые вызывают видимый и невидимый эффект, – это вкус, запах, прикосновение – в комбинации или по отдельности. К ним относятся также вино и вода из священных мест. Подобным же образом, хотя и косвенно, воздействует на человека и повторение словесных формул (мантр).

19. В индийской традиции считается, что само перечисление речевых звуков также имеет сакральное значение.

20. Ригведа содержит гимн богине Ваак – персонификации речи.

21. Ашок Аклуджкар не скрывает, что индийцы гордятся тем, что Бхартрихари отличал значение (Sabdartha) от референта (vastvartha) за много веков до Готлиба Фреге.

22. Она формулирует зависимость мышления от языка. Восприятие, память и наши когнитивные процессы как целое базируются на языковых категоризациях.

© Mirena Atanassova, Mitko Momov