

Российская Академия Наук  
Институт философии

**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**  
**№ 11**

Москва

2004

УДК 87.3  
ББК 10(09)4  
И 90

**Редколлегия**

*В.А. Жучков, А.В. Панибратцев, А.М. Руткевич (отв. ред.),  
А.В. Смирнов, Г.М. Тавризян*

**Отв. редактор номера**

*В.Г. Лысенко*

**Рецензенты**

*доктор ист. наук В.П. Андросов  
доктор филос. наук В.К. Шохин*

**И 90 История философии № 11. – М., 2004. – 249 с.**

Второй индологический выпуск «Истории философии» (первый: № 7, 2000) включает статьи и публикации исследователей из Москвы, Санкт-Петербурга, Литвы и США. Основные его темы: логика и методология, философия языка, теология (Кашмирский шиваизм). Рассматриваются также и другие темы, например сравнение теории сознания Юнга и буддийской «Абхидхармакоши», «парсизм» немецкого писателя и индолога Отмара Франка. Предлагается первый перевод на русский язык трех санскритских текстов: «Парамартха-сара» (Сердцевина высшей истины) Абхинавагупты, «Пурушартха-сиддхьяопая» (Средство достижения цели души) Амритачандры Сури и «Гарбха упанишада» (Упанишада зародыша) Пиппалады.

Издание рассчитано на историков философии и всех интересующихся индийской культурой.

ISBN 5-9540-0004-2

© ИФРАН, 2004

## ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

В. П. Иванов

### Определение предложения: ранняя миманса и व्याкарана

Поводом для написания этой статьи послужила карика из второй книги «Вакьяпадии» Бхартрихари (II.3), в которой автор говорит об отсутствии тождественности подходов к определению предложения-вакьи (vākya) в грамматической школе व्याкарана и школе индийской экзегезы миманса:

*То, что формулируется в [данной] науке<sup>1</sup> [относительно] исчезновения удатты<sup>2</sup> и т.д.<sup>3</sup>, не во всем совпадает с [положениями школы, считающей предложение] членимым [на слова], нуждающиеся друг в друге<sup>4</sup>.*

При всей близости мимансы и школ грамматики<sup>5</sup>, каждая из них по-разному определяет предложение. Почему? Для каких целей вообще понадобилось этим школам выделять предложение-вакью в отдельную единицу? Исходя из каких предпосылок, это делала каждая из школ?

В нашей статье мы обращаемся, прежде всего, к материалу двух основополагающих работ по философии мимансы и индийской грамматике, а именно: «Миманса-сутрам» (МС) Джаймини с комментариями Шабары и «Махабхашье» Патанджали (Мбх) (с инкорпорированными в нее пояснениями-*варттиками* Катьяяны на сутры Панини). Привлекаются и другие источники.

Понятие предложения в западной языковедческой традиции и термин *вакья* индийской лингвистики (особенно как его трактует знаменитый индийский грамматист Бхартрихари) полностью не совпадают. Западное понятие предложения тяготеет к синтаксической или семантической его интерпретации в контексте письменной или устной речи, т.е. оно трактуется как «...любое – от развернутого синтаксического построения (в письменном тексте от точки до точки) до отдельного слова или словоформы – высказывание (фраза), являющееся сообщением о чем-либо и

рассчитанное на слуховое (в произнесении) или зрительное (на письме) восприятие»<sup>6</sup>. Из трех семиотических сфер – семантики, синтактики и прагматики западное понятие предложения охватывает в общем случае только первые две, индийское же понятие *вакья* подчас включает в себя все три сферы, а в контексте лингвофилософских идей Бхартрихари и авторов-грамматистов после него явно выходит и за их рамки и отождествляется универсальной «словосущностью Брахмана», лежащей в основе вещей. Таким образом, предложение относится к сфере лингвофилософской онтологии<sup>7</sup>.

Следует сделать оговорку и в отношении перевода понятия *лакшана* (*lakṣaṇa*) термином «определение» («definition» – западных переводчиков). Под индийской *лакшаной* не следует понимать указание на родо-видовую принадлежность, как это часто имеет место в случае с западным понятием определения, но лишь указание на отличительную черту, в случае с предложением – существенную характеристику его природы (это тоже относится к западной практике определения)<sup>8</sup>.

Дать определение такой реалии как *вакья* в той или иной степени стремились все основные школы индийской философии. Каждая из них вырабатывала свой подход в зависимости от круга стоящих перед ней задач. Наряду с детально разработанными дефинициями, в индийской традиции существовали и достаточно общие, очевидные и, возможно, ранние, определения природы предложения-*вакьи*. Так, самым ранним<sup>9</sup> из дошедших до нас определений предложения можно считать взгляд на природу предложения/*вакьи* как «собрание, соединение» значимых словоформ, отраженный в «Брихаддевата» (Ш.117) (*Bṛhaddevatā*)<sup>10</sup>, авторство которой приписывается Шаунаке<sup>11</sup>. В этом сочинении *вакья* характеризуется следующим образом: «предложение – то, что рождается из соединения словоформ»<sup>12</sup>.

Из разработок же в области собственно технических определений предложения, самыми ранними, по-видимому, следует считать подходы школ, по сфере своих исследований, оказавшихся наиболее близкими лингвистической проблематике – мимансы и व्याкараны. Эти школы, собственно, и возникли из необходимости структурировать и анализировать языковой/речевой материал текста Вед, с одной стороны, и повседневной разговорной практики, с другой. При этом миманса, занималась, прежде

всего, толкованием ритуальных предписаний Вед, осмыслением и структурированием достаточного запутанных процедур древнего ведийского ритуала. Усилия же грамматической школы были сфокусированы на вопросах сохранения, в первую очередь, формальной стороны священного знания – языка Вед при его передаче в традиции и, в том числе, на выработке общих принципов описания и порождения правильной, нормативной разговорной речи<sup>13</sup>.

### Миманса

В традиции школы мимансы попытка определить предложение впервые встречается в «Миманса-сутрах», приписываемых Джаймини<sup>14</sup>.

Задача, стоявшая перед автором (авторами) МС, по удачному выражению Г. Девастхали, заключалась в том, чтобы «представить в форме системы концепцию Дхармы (*«религиозно-социального правильного действия»*. – В.И.), раскрывающуюся через океан Священных текстов, когда их должным образом интерпретируют»<sup>15</sup>. Действительно, основной мотив философии мимансы четко обозначен в первой, вводной сутре МС: «Итак, далее [идет] – исследование Дхармы»<sup>16</sup>. Упомянутый «океан Священных текстов» в контексте мимансы – это комплекс ведийских жертвенных формул (*мантр*), представляющих собой единый поток слитных текстов – *saṃhita*<sup>17</sup> и объяснений к ним, передававшихся изустно в среде различных брахманских фамилий, бывших хранителями *шах* – буквально – «ветвей», рецензий Вед. Эти *мантры*, часть из которых первоначально, возможно, напрямую и не была связана с ритуалом, хотя и использовалась в нем в модифицированном виде, входили в сложные ритуальные процедуры, где звук, действие и смысл сливались в нерасторжимом единстве и вели к обретению как конкретного результата (того или иного ритуала), так и высшего плода ритуального действия – небес (*сварги*).

Во второй книге МС (II.1.35–45) комплекс ведийских *мантр* делится на три группы: *ричи* (гимны «Ригведы», выделявшиеся из потока остальных *мантр* стихотворным размером и цезурой между строфами), *саманы* (гимны, основной характеристикой которых была мелодия) и *яджусы*<sup>18</sup> – жертвенные формулы, произносимые без какой-либо паузы и практически беззвучно (методом

упамша) во время того или иного ритуального акта и являющиеся своеобразным сопровождающим комментарием к нему. Именно в связи с необходимостью определять границы яджусов в рамках слитного произнесения потока этих формул<sup>19</sup> и этим – фрагментировать непрерывный поток ритуальных актов, Джаймини и вводит определение законченного речения/предложения – *вакьи*, так сказать, «единицы измерения» одного ритуального акта (прежде всего, в его смысловом объеме):

*«[Слова, объединенные] единым предметом/смыслом-целью, [образуют] единое предложение-речение, [части которого] требуют друг друга, [когда оно] находится в разделенном состоянии» (МС 2.1.46.)<sup>20</sup>.*

Главным фактором, объединяющим смыслы отдельных слов, полагалось единство смысла-цели (*артхи*) – на которую был направлен «вектор» отдельного ритуального действия. Поэтому предложение строится вокруг центральной оси – слова, передающего действие<sup>21</sup>. По словам комментатора МС Шабары<sup>22</sup>: «Назначение мантры -- это то, что заставляет помнить о действии или реализации. Без памятования [этого] да не протекает действие»<sup>23</sup> (Шабара на МС IV.3.18). Бхартрихари интерпретирует определение мимансы следующим образом:

*[Этой школой] предложение считается [имеющим] единую цель-смысл, [в нем] основное – действие, [указаны] характеристики [последнего]; когда слова [предложения] обособлены, [они] нуждаются друг в друге, [когда же они находятся в соединении], иных [слов] не нужно. («Вакьяпадая» II.4)<sup>24</sup>.*

Шабара отдельно указывает, что единство смысла-цели – главное условие в предложении – реализуется именно благодаря единству его смысла-назначения (*ekartraujanatvād*). В противном случае каждая отдельная словоформа, обладающая своим значением-смыслом, могла бы считаться обособленным высказыванием-предложением – *вакьей*. Это единство цели-назначения, относящееся к комплексу слов (к которому в мимансе сводится предложение)<sup>25</sup> и заставляет ощущать взаимную смысловую неполноту отдельных слов как элементов единого предложения. Поэтому, в определении Джаймини, наряду с условием единства *артхи*, упомянуто второе важное условие – *аканкша* (*ākāṅkṣa*) – буквально «ожидание», взаимная семантическая неполнота слов предложения.

В определении МС отсутствует третья важная компонента определения предложения, о которой говорит Шабара, – *саннидхи* (*samnidhi*) – следование слов в предложении друг за другом без значительных перерывов в произношении<sup>26</sup>. Объяснение отсутствия данного условия в определении Джаймини в явном виде – очевидно. Определение предложения у Джаймини, как было показано, носит, прежде всего, утилитарный характер – дать характеристику ритуальным формулам-*яджусам* с целью отделения в ритуале одного *яджуса* от другого. Слова в *яджусах* по самой природе этих формул следуют одно за другим без перерыва. Поэтому, отдельное упоминание этого условия было излишним<sup>27</sup>.

### Вьякарана

В традиции грамматики Панини – первый и главный из «триады мудрецов» (*мунитрая*)<sup>28</sup> школы вьякарана, автор знаменитого «Восьмикнижия», – «Аштадхьяи», – базовой грамматики санскрита – употребляет термин *вакья* всего три раза в сутрах: 6.1.139; 8.1.8; 8.2.82. Панини не дает какого-либо четкого определения самого термина. *Вакья*, скорее, означает слитный период произношения, в рамках которого с рядом словоформ происходят те или иные грамматические изменения.

Первое «разработанное» определение термина *вакья* встречается у Катьяяны – автора *варттик* – кратких комментарий-пояснений, «разворачивающих» и дополняющих сутры Панини и инкорпорированных в текст «Великого Комментария» – «Махабахью» – Патанджали на сутры Панини.

Определение предложения у Катьяяны (*варттика* 9 на сутру 2.1.1), по-разному понимаемое позднейшими грамматистами<sup>29</sup>, таково:

«Предложение – [один] Глагол<sup>30</sup> [со связанными с ним] неизменяемыми [частями речи], актантами (*kāraka*)<sup>31</sup> и определениями [к последним]»<sup>32</sup>.

Патанджали поясняет это определение в своей Мбх (в комментарии на *варттику* 9) следующим образом:

«[Пример] с неизменяемой формой – “громко читает”, “тихо читает”<sup>33</sup>; с актантом – “варит рис”<sup>34</sup>; с определением [к актанту] – “рис твердый варит”<sup>35</sup>. В следующей фразе он указывает, что можно определять предложение просто как: «Глагол с характеризующими [его] словами», «ведь все эти [слова в

предложении, по сути], характеризуют действие (*kriyā*)<sup>36</sup>. Последнее пояснение особенно важно, т.к. оно еще раз подчеркивает (впрочем, это с очевидностью следует и из приводящихся выше примеров), что под *ākhyātam* – центральным моментом предложения – Патанджали понимает именно действие.

Катьяна дополняет данное определение предложения (*варттика* 9) другим: – *ekaīñ*, – т.е. буквально, «[предложение – это то, что содержит] одну финитную глагольную словоформу» (*варттика* 10). Пример Патанджали, это: *brūhi brūhi* – «говори, говори!». (Формально здесь присутствует две глагольные формы. Это обстоятельство заставило комментатора Кайяту<sup>37</sup> утверждать, что слово *eka* (буквально – «один») употребляется Катьяной в значении не количества, а идентичности<sup>38,39</sup>).

Итак, в основе определения предложения у Катьяны, как и в МС, оказывается своего рода вербоцентризм<sup>40</sup>. Почему? Можно, конечно, исходя из общих семантико-прагматических установок, рассуждать следующим образом: анализ лингвистических коммуникативных процедур, очевидно, должен быть одной из задач व्याкараны как грамматики. Для коммуникации же, понимаемой как «специфическая форма взаимодействия людей в процессе их познавательно-трудовой деятельности»<sup>41</sup>, момент действия, процесса оказывается ключевым. В языке действие выражается прежде всего глагольной формой. Возможно, именно это и определяет подход Катьяны к определению предложения. В таком случае грамматисты оказались бы действительно чрезвычайно близкими мимансакам, которые видели в предложении группу слов, сконцентрированную вокруг главного в нем слова, выражающего действия, поскольку именно оно – центральный момент в коммуникативных процедурах ритуала. Однако, как представляется, выбор Катьяны в отношении подхода к определению предложения обусловлен иным. Чем именно?

Ответ кроется в генеративной природе грамматики Панини<sup>42</sup>, которая представляет собой, прежде всего, инструмент порождения лингвистических единиц вышележащего уровня из единиц уровня низлежащего, т.е. – механизм порождения словоформ и сложных образований из инвентаря фонем и морфем. Семантический момент при этом грамматика стремится свести к минимуму<sup>43</sup>. Данный подход «работает», когда речь идет о формировании одиночных словоформ. Однако когда речь заходит о проце-



дурах формирования композит и об операциях над группами финитных словоформ (собственно – *вакья* в «Аштадхьяи»), Панини все же приходится вводить категорию, по своей сути переходную между синтаксисом и семантикой – *самартхья*<sup>44</sup> – «синтактико-семантическая связь» (о ней см. ниже). Ввод же такой единицы как *вакья* понадобился уже Катьяяне (комментатору Панини) на этапе смыслового упорядочивания им ряда сутр Панини, трактующих частные случаи изменения акцентуации, а именно – исчезновение высокого тона в финитной глагольной словоформе и замены местоименных форм энклитиками, которые происходят в группах финитных словоформ. Это, в свою очередь, потребовало определения границ этих групп, четко не обозначенных самим Панини, в рамках которых имеют место данные операции. Они же имеют место в рамках того, что называется и определяется Катьяяной как предложение-*вакья*.

Вся глава «Самартха-ахника» (Samarthāhnikā) в Мбх Патанджали, в которой и приводится обсуждаемое определение предложения Катьяяны, – это комментарий к одной лишь сутре Панини 2.1.1. Эта сутра, в свою очередь, вводит целый раздел правил – операций над финитными словоформами (padavidhi), прежде всего, в рамках конструирования (vṛtti) сложных образований (комполит), когда наличествует условие, традиционно именуемое sāmārthya. Слово восходит к слову samartha – нечто, имеющее «одну цель-смысл (артха)», употребленному Панини в упомянутом выше метаправиле (нарибхаше) «Аштадхьяи» 2.1.1: samarthaḥ padavidhiḥ – «Операции над словоформами [имеют место только при наличии их] синтактико-семантической связи»<sup>45</sup>. В общем случае оно означает сочетаемость синтаксических элементов при проявлении (реализации) единого смысла-цели.

Это условие понимается Катьяяной двойственно: в некоторых случаях оно трактуется как pṛthagarthānām-ekārthābhīvaḥ – «существование [в качестве] единого смысла различных смыслов-целей», в некоторых – как *вяпекша* (vyapekṣā)<sup>46</sup> – «взаимное ожидание/подразумевание», взаимосвязь смыслов словоформ. В своей функции *экартхибхавы* – «существования [в качестве] единого смысла» – оно применимо, прежде всего, к случаям формирования композит. По удачному выражению индийского исследователя С.Д. Джоши, тогда его следует понимать как «семантическую связь, обозначенную через синтаксические показа-

тели»<sup>47</sup>. Вот пример Патанджали: в словосочетании *gājñāḥ puruṣaḥ* – «царский слуга» – отношение между словами выявляется посредством формальной связи окончаний Gen. и Nom. и их семантической сочетаемости. Между ними наличествует *самартхья*, и они могут быть объединены в композиту *gājaruruṣaḥ*. Но в сочетании: *bhāryā gājñāḥ puruṣaḥ devadattasya* – «жена царя, слуга Девадаты», *самартхья* в своем аспекте «существования [в качестве] единого смысла» между *gājñāḥ* и *puruṣaḥ* отсутствует, (хотя и наличествуют ее формальные признаки – окончания Gen. и Nom.), и они не могут быть объединены в композиту – *gājaruruṣaḥ*. В таком своем понимании – «существования [в качестве] единого смысла» (*ekārthibhāvaḥ*) – условие *самартхья* грамматистов видится чем-то близким условию единства смысла-назначения (*arthaikatva*) – ключевого условия для определения границ *вакьи*-предложения у мимансаков. Однако, у грамматистов акцент в понимании единства *артхи* в данном случае делается, скорее, на синтактико-семантическом, а в мимансе – именно на семантико-прагматическом моменте.

В случае же операций над группами финитных словоформ условие *самартхья* понимается как *вяпекша*. (Это условие оказывается близким обсуждавшемуся выше условию *аканкши* мимансаков).

Ряд же сутр Панини, которые регулируются метаправилом (*парибхашей* 2.1.1) и предписывают операции над финитными словоформами (начиная с сутры 8.1.16 – *padasya*), указывают, в частности, что после финитной словоформы (*padāt* – 8.1.17) (в случае наличия условия *самартхья*) следует:

1) 8.1.20-26: замена местоименных форм *uṣmad*, *asmad* соответствующими им энклитиками (безударными местоименными формами) и

2) 8.1.28: исчезновение высокого тона *удатты* у глагольной словоформы, в частности следующей после не финитной глагольной словоформы (*tiñatīñāḥ*)

Однако, как демонстрирует на примерах Патанджали, практика показывает, что, в таких сочетаниях, как: *ayaṃ daṇḍo harānena* («вот палка, пригони ею») и *odanam raso tava bhaviṣyati* – «приготовь рис<sup>48</sup>, твоим [он] станет», хотя и наличествует *вяпекша* между смыслами слов *daṇḍaḥ* и *hara* («палка» и «пригони») <sup>49</sup>, *odanam* и *tava* («рис» и «твой»), высокий тон *удатты* в

глагольной форме *hara* («пригони») не исчезает, а вместо *tava* не появляется энклитика *te*<sup>50</sup>. Почему? Потому, что, как указывает Катьяяна в *варттике* 2.1.1.5, здесь наличествует случай т.н. *на-накарак* (*nānākāra*) – т.е. актантов, которые характеризуют различные действия. В подобных обстоятельствах *варттика* предлагает исключить указанные выше операции, связанные с акцентуацией<sup>51</sup>. Как поясняет Патанджали, в упомянутых примерах актанты *ayaṃ* и *daṇḍaḥ* относятся не к представленному формально глаголом *hara* действию «пригнать», а имплицитно связаны с не представленным в выражении глаголом *asti* – «есть», передающим идею существования<sup>52</sup>. При этом, как подчеркивает Патанджали, идея существования передается самим словесным сочетанием *ayaṃ daṇḍo* – «вот палка», и грамматисты, таким образом, как им и предписывает формальный грамматический подход, опираются в данном случае только на форму – на то, что непосредственно явствует из слов<sup>53</sup>.

Какова же тогда сфера применения упомянутых правил акцентуации? В связи с необходимостью обозначить ее Катьяяна и дает приводившееся выше понятие-определение предложения: «*предложение – Глагол [со связанными с ним]...*». В последующей *варттике* 2.1.1.11 он указывает, что правила акцентуации имеют силу в границах именно этой, только что определенной им в предшествующей *варттике* единицы – предложния-вакьи: «*предписания исчезновения [высокого тона] удакты и [замены форм] uṣṭad, astad [энклитическими формами имеет место в границах] одного предложения*»<sup>54</sup>.

При этом, (как это следует) из формы ед.ч., в которой стоит слово *ākhyātam* (в определении предложения у Катьяяны: *ākhyātaṃ sāvyaayakāra-kāviśeṣaṇaṃ vākyaṃ*) в предложении может быть только один глагол. Об этом говорит Кайята в своем комментарии «Махабхашья-прадипа». При этом Кайята подчеркивает, что под *ākhyātaṃ* следует подразумевать не только финитную глагольную форму, но и действие – *kriyā*. (Поэтому такая конструкция как: *devadattena śayitavyam* – «Девадатте надлежит лечь [спать]» может считаться предложением, хотя в нем действие выражено не финитной, а именной глагольной формой (*kṛdanta*)). На то, что в предложении может быть только одна финитная глагольная словоформа, однозначно указывает и Патанджали в комментарии на *варттику* 8.1.28.1<sup>55</sup>. Таким образом, согласно опре-

делению предложения у Катьяяны, в приводившимся выше примере – *ayaṃ daṇḍo harāṇena*, в действительности присутствуют два предложения с двумя глагольными формами: *ayaṃ daṇḍo 'sti* – «Вот есть палка есть.» и *harāṇena* – «Пригони ею!». (Каждый из актантов одного предложения находится в оппозиции к актантам другого предложения как *нанакарака* – «актант, относящийся к другому глаголу»). Глагольная форма *hara*, при этом, не теряет *удатту* (как то на самом деле и есть), поскольку ей не предшествует никакая другая словоформа, в частности глагольная (по сутре 8.1.28). (Аналогично, в примере *odanam paca tava bhaviṣyati* не происходит замены местоименной формы энклитикой (*tava* не заменяется на *te*), поскольку здесь тоже – два предложения).

По определению же предложения в мимансе эти примеры считались бы одним предложением, прежде всего потому, что в каждом из них наличествует единый смысл–назначение (единство *артхи*) и их элементы взаимно семантически дополняют друг друга (*аканкша*). Но в определении мимансы момент правильной акцентуации в расчет не берется.

Подход же Катьяяны обеспечивает возможность дать достаточно полное формально-синтаксическое определение предложения с учетом норм акцентуации. С другой стороны, данное определение в полной мере не учитывает семантическую сторону подхода к *вакье*-предложению как цельному высказыванию, которое, по сути, и есть базовая единица коммуникации, и которая в большей степени учитывается определением мимансы. При этом, следует упомянуть о внутрисистемной сложности, возникающей при таком формальном подходе к определению предложения у Катьяяны. Если считать, что Панини придерживался той же позиции, что и Катьяяна и считал, что в предложении может быть только одна глагольная словоформа, то в сутре 8.1.28 – *tiṅatiṅaḥ* отдельное поминание «неглагольной словоформы» – *atiṅ* было бы избыточным,<sup>56</sup> т.к. позиция финитной глагольной словоформы – *tiṅ* после другой словоформы уже оговаривается предшествующей «управляющей» (*адхикара*) сутрой<sup>57</sup>. Следует ли из этого, что Панини допускал наличие нескольких финитных глагольных форм в предложении? Это противоречие обсуждается в последующей комментаторской литературе.

Итак, в чем схожесть и в чем различие определений ранней мимансы и व्याкараны? Каковы основные, существенные харак-

теристики подходов к дефиниции предложения-*вакья* в этих двух системах? С одной стороны, формально наличествуют черты, сближающие эти подходы. И та, и другая видела существенную характеристику предложения в единстве *артхи* (цели-смысла) (*артхайкатва* – у мимансаков, *самартхья* (в аспекте *екартхибхавы*) – у грамматистов), представленном в предложении через центральный его элемент – глагол и связанные с ним слова. Характер этой связи также определяется схожим образом: *аканкша* в мимансе и *вялекша* в грамматике. Однако подходы школ все же следует считать разными, поскольку сфера применения предлагаемых ими дефиниций предложения изначально очерчена их нуждами. Так, в определении мимансы, которая как система в первую очередь сфокусирована на вопросах правильной смысловой интерпретации ведийских текстов для нужд ритуала, оказывается доминирующим именно семантико-дескриптивный момент. В подходе же व्याкараны, озабоченной прежде всего необходимостью правильной деривации словоформ и корректной акцентуацией в рамках некоего законченного периода речи, собственно – предложения-*вакьи*, сильным оказывается именно синтактико-генеративный момент. Отсюда, – и «изъяны» этих двух подходов. Определение мимансы не учитывает все тонкости грамматических операций, связанных с акцентуацией, а определение грамматистов иногда противоречит «здравому смыслу», который подсказывает видеть одно предложение там, где по определению Катьяяны надлежит усматривать два. В дальнейшем это, очевидно, стало одним из факторов «семантизации» подхода к определению предложения у грамматистов, который отразился, в частности, в «Вакьяпадии» Бхартрихари (в его концепции «единого, неделимого предложения» – *акхандавакьи*).

## Примечания

- <sup>1</sup> Т.е. *вьякарана-шастра* – наука грамматики.
- <sup>2</sup> Высокий тон (наряду с ним выделялся низкий тон – *анудатта* и циркум-флекс – *сварита*).
- <sup>3</sup> В связи с определенными правилами грамматики, трактующими исчезновение высокого тона *удатты* и замены некоторых местоименных форм энклитиками грамматики, Панини, как будет показано далее, собственно, и формулирует свое определение предложения.
- <sup>4</sup> Т.е. школа миманса.
- <sup>5</sup> В первую очередь в том, что касается исследуемого ими лингвистического материала, некоторого сходства методов, и, как следствие, кажущегося на первый взгляд формального подобия определений предложения-*вакья*.
- <sup>6</sup> ЛЭС, 395.
- <sup>7</sup> В «Вакьяпади» – сочинении знаменитого грамматиста и философа Бхартрихари (приблизительно 5 в н.э.) – природа всего сущего представлена как «разворачивание» вселенского лингвистического принципа – *шабд-аттвы*, который при помощи своих многочисленных потенций (*шакти*), главная из которых – *Время-кала*, создает динамическое многообразие предметов-смыслов (*арта*) этого мира. Их последовательность, наличествующая в сознании как иллюзорная последовательность звуков и словоформ, постоянно манифестирует-репрезентирует единство *шабд-аттвы*, что на уровне речевой коммуникации представлено как единство смысла и формы единого лингвистического знака – *сикхоты*, которая есть неделимое предложение (*акханда-вакья*), – подлинный носитель смысла в коммуникации (в отличие от искусственно выделяемых значений словоформ и морфем). Подробнее см. издание первой главы «Вакьяпади» Iyer 1966 и перевод ее Iyer 1965, а равно критические исследования: Iyer 1969, Aklujkar 1970 и др.
- <sup>8</sup> Именно такого рода определения-характеристики наличествуют, например, во второй книге знаменитого «Вакьяпади» Бхартрихари. О структуре данного списка см. Raja 1962; Ivanov 2003.
- <sup>9</sup> Raja 1963: 152.
- <sup>10</sup> Значительный по объему текст, толкующий число и объясняющий имена богов, к которым относятся гимны «Ригведы».
- <sup>11</sup> Считается, что он жил веком позже Панини (Abhyankar 1986: 94).
- <sup>12</sup> *padasaṅghātajam vākyam*.
- <sup>13</sup> Задачи грамматики как системы подробно обсуждаются Патанджали в «Паспаша-ахнике» его Мбх.
- <sup>14</sup> Датировка этого источника, равно как и его авторство, проблематичны. Предполагается, что первоначальное ядро МС сложилось достаточно в древний период – в 450-400 гг. до н.э. (приблизительно в то же время, когда создавалась грамматика Панини). Свой законченный вид (числом 2745), они, возможно, приобрели где-то между 3 в. до н.э. и 300 г. н.э. Джаймини (или несколько людей с одинаковыми именами) были, по видимости, их редакторами. Подробнее см. Verpoorten 1987: 5.

15 Devasthali 1959: 1.

16 athāto dharmajijñāsā. В самих сутрах Джаймини приводит определение *дхармы* как: codanālakṣaṇo 'rtho dharmah – «Дхарма – это [такой] предмет, [который] характеризуется побуждением» (МС I.1.2). Под *чоданой* (codanā), «побуждением, понуканием» – понимается «высказывание, [которое заставляет] действие совершиться» – codaneti kriyāyāḥ pravartakaṃ vacanamāhuḥ. (Шабара на МС I.1.2).

17 Букв. «собранное, соединенное».

18 В случае с *яджусами* им выделяется особый подкласс *мантр* – *нигады* (до Джаймини выделялись ритуальными сутрами – *шраута* сутрами в отдельные класс) – *команды*, адресованные одним жрецом-*адхварью* другому, которые отчетливо и громко произносятся, выделяясь тем самым из потока остальных *яджусов*. (См. Sen 2001).

19 Шабара (комментатор МС) в своем комментарии на сутру II.1.46, вводящую понятие *вакьи*, говорит: «При слитном произнесении [потока жертвенных формул] как определить границу одного *яджуса*?» – atha praśiṣṇesu yajuṣṣu kathamavagamyete yadekaṃ yajuriti. (Здесь и далее «Шабарабахашья» цитируется по Devasthali 1959).

20 arthai katvād ekaṃ vākyam, sākaikṣam ced vibhāge syat/

21 Первостепенное значение действия (*kriyā*), как того, вокруг чего выстраиваются актанты-*караки* (см. сноску 30) в предложении подчеркивал Кумарила Бхатта в своей «Тантраварттике» на МС I.2.32, говоря, что не опосредованная действием взаимная связь между *караками* вообще невозможна, поэтому предложение всегда связано с действием: kātakāṇām kriyāparihareṇa-nyonyasaṃbandhābhāvāt / tena vākyamapi kriyayaiva saṃbandhanīyat.

22 Согласно индийской традиции, Шабара создал свой комментарий около 50 г. до н.э.. Современные ученые склонны полагать, что он творил значительно позднее, а именно после 350-400 гг. н.э. См.: Verpoorten 1987: 8.

23 mantrasya hyetatprayojanaṃ yat smārayati kriyām sādhanam vā/ asati smaraṇe na kriyā saṃvartate.

24 sākāṅkṣāvayavam bhede parānākāṅkṣasabdakam /karmapradhānam guṇavad ekārtham vākyam ucyate // II.4 //

25 Для мимансы основной единицей, несущей смысл, – *шабдой* была именно слово – *пада*, поэтому в общем случае предложение полагалось ею как собрание слов. Так, комментируя МС 3.3.14., Шабара задает вопрос и на него отвечает: «Что же есть предложение? Слова, соединившись, выражают смысл – [это есть] предложение» (atha kim vākyam nāma? saṃhatya arthamabhidadhāti padāni vākyam).

26 Поздние мимансаки (в частности Кумарила Бхатта) склонны были понимать под этим условием именно отсутствие перерыва в цепи смыслов слов. Подробнее см. Raja 1963:166.

27 Об этом см. Devasthali 1974: 206, ft. 1.

28 Два других: Катьяяна и Патанджали.

29 Так, Кайята принимает его как строгое техническое определение с узкой сферой приложения. Нагеша же склонен видеть в нем общее определение. (См. Joshi 1968: 115 ff.)

<sup>30</sup> В этом определении под словом 'akhyātam' (буквально – «высказанное, сообщенное»), можно понимать как собственно предикат, так и саму глагольную словоформу. (Этот термин, действительно по-разному трактуется поздними грамматистами). Нами в данном определении этот термин передается через слово «Глагол», пишущееся с заглавной буквы, (что бы отличить от 'глагола' – как части речи).

<sup>31</sup> Термин *карака* – *kāraḥ* (букв. «деятель, инструмент»), который передается нами здесь термином «актант» (рассматриваемый в ключе семантики, может иногда называться «опосредователь» – *sādhaka* или «средство» – *sādhana*), вводится «управляющей» (*adhikāra*) сутрой Панини 1.4.23: *kāraḥ*. Выбор данного слова для передачи термина «карака» обусловлен двумя причинами: во-первых, этимологией самого слова *карака*, которое буквально и значит «деятель, актант», во-вторых относительной содержательной близостью западного лингвистического термина «актант» индийскому понятию *карака*. Как и в случае с индийским *карака*, который полагался инструментом в реализации действия – центрального момента предложения – западный «актант» также, прежде всего, применим к ситуации вербоцентрического взгляда на предложение. Западная теория актантов допускает т.н. «актантную трансформацию», т.е. изменение соотношения между синтаксическим и семантическим актантом, а равно и представление несубstantивного элемента ситуации (действия) в качестве актанта. Данное справедливо и в отношении «карака» индийской грамматики.

Понятие *карака*, таким образом, лежит на границе синтактики и семантики, что отличает его от западного понятия падежа, принадлежащего сфере синтаксиса. Вообще говоря, этот термин означает способность вещи становиться инструментом действия. Выделяют следующие *караки*: *arādāna* – точка, из которой начинается действие, *sampradāna* – точка, куда действие направлено, *kaṛaṇa* – инструмент действия, *adhikaraṇa* – локус, субстрат действия, *karman* – прямой объект действия, *karṭṛ* – агент действия (*hetu* – инициатор действия – как разновидность агента. Эта *карака* связана с каузацией). На уровне словоизменения эти *караки* представлены, прежде всего, сериями окончаний (традиционно просто пронумерованных от 1 до 7), соответствующих западным падежам Abl., Dat., Instr., Loc., Acc., Nom. Серия окончаний Gen. обозначает связь (*sambandha*), которое действие не характеризует и обычно в число *карак* не включается. (Исключением выступают ряд оговоренных случаев, где словоформа в Gen. выступает в роли той или иной *караки*, обычно – *karman*. Обычный пример: *mātuḥ* (Gen.) *smarati*. «помнит мать». В таком случае окончание Gen. именуют *kāraḥkaṣaṭhi*). Следует отметить, что возможны случаи, когда и финитная глагольная форма выступает как актант (*карака*). Например, как в обсуждаемой далее фразе: *bhavati pascati* – «бывает, печет». В ней финитная глагольная форма – «печет» – *karmakāraḥ* (объектный актант) по отношению к глаголу *bhavati* – «бывает».

<sup>32</sup> *akhyātam sāvyayakāraḥkaṣaṭhi vākyam/*

<sup>33</sup> Т.е. в данном случае имеется ввиду неизменная наречная форма.

<sup>34</sup> Рис прямой объект действия варит. Т.е. в данном случае имеем *караку* *karman* (т.е. прямой объект действия).



35 odanaṃ mṛdūviśadaṃ pacati/  
36

37 अपरा अनाः अक्युताम सविषेणामित्येवा, सर्वानि हि एतानि क्रियाविषेणानां.

38 Автор «Махабхашья-прадипы», живший около 12 в. н.э. в Кашмире.

39 ekaśabdaḥ samālavacano na tu samkhyāvact. (Цит. по: Joshi 1968: 109, fl. 197).

39 То есть, по мысли Кайяты, предположением следует понимать как определенную композиту типа *бахуверихи*, относящуюся к отсутствующему здесь определяемому – «группа слов». Таким образом, сочетание *brūhi brūhi Devadatta* «говори, говори, Девадатта!», по мнению Кайяты, должно считаться одним предложением, хотя в нем формально и наличествуют две финитные глагольные формы. (Возможно, что, давая такое определение предложения, Катъяяна, а вслед за ним Патанджали со своим примером (*brūhi brūhi*) стремились учесть также такие ведийские примеры, как: *indra sara somam ribaribed* (Ригведа 10.22.15), где форма *ribaribed* – по форме представляет собой два глагола, однако *padanamṅa* трактуется как одну глагольную словоформу. Подробнее см. Shastri 1974: 209)

40 Т.е. предложение мыслится отражающим процесс, который обозначается в предложении, прежде всего глаголом. Поэтому считается, что предложение построено именно вокруг глагола. Можно говорить о схожести подхода Катъяяны и современной вербоцентрической теории предложения. Теория индийских *карак* (см. сноску 30) отчасти напоминает актантную структуру предложения. Некоторые параллели современным понятиям актантной валентности и актантной трансформации можно найти во второй главе «Вакьяпади» Бхартрихари.

41 ЛЭС 1990: 233.

42 Как указывает Джоши (Joshi 1968: ix) о дескриптивном или генеративном характере паниниевской грамматики Патанджали говорит в «Самартахахнике» Мхб, когда рассуждает, описывается ли грамматикой или порождается ею данная лингвистическая форма (*nityaśabda* и *kāryaśabda*, соответственно).

43 Об этом говорит Патанджали в комментарии на *варттику* 6 «Самартахахники».

44 Сам Панини в сутре 2.1.1 употребляет слово *самартаха* (*samarthaḥ*) – определение к *падавидхи* (*padavidhi*) – «операция над финитной словоформой». Позднейшими грамматистами оно интерпретируется именно как *самартахья*. Характер этой *сутры* именно как *парибхашхи* – метаправила, действующего на протяжении всей «Аштадхьяи» наглядно демонстрируется в начале «Самартахахники» Мхб Патанджали.

46 *paraśaraṅvarekṣām sāmārthyameke* – Катъяяна, *варттика* 2.1.1.4.

47 Joshi 1968: vi

48 Точнее, *одана* – рисовая каша на молоке.

49 Опосредовано семантической связью с *апена* – «сю»

50 Патанджали приводит также пример с местоимением 1-го лица ед. ч.: *odanam raso mama bhaviṣyati*. Он аналогичен примеру с приводящимся нами 2-м л. ед. ч. и нами здесь опускается.

51 *варттика* 2.1.1.5: *tatra nānākārakānnighātayusmadasmadādesapratiṣedhaḥ*.

52 Этот подход в какой-то степени напоминает выявление глубинной структуры предложения в современной генеративной лингвистике.

- 53 śabdapramāṇakā vyaṃ/ yacchabda āha tadasmākaṃ pramāṇam/ śabdaśceha  
 sattāmāha/ ayaṃ daṇḍaḥ/ astīti gamyate/ sa daṇḍaḥ kartā bhutvānyena śab'  
 54 henābhisambadhyamanāḥ karaṇaṃ sampadyate/  
 55 samānavākye nighātayūṣmadasmadadesāḥ.  
 56 na ca samānavākye dve tīṅante staḥ.  
 57 Что было бы, безусловно, существенным изъяном, т.к. краткость изложения  
 полагалось основным достоинством грамматики. Расхожим является изре-  
 чение, что «грамматист радуется сокращению на пол-моры, как рождению  
 сына».  
 Собственно, Катяяна вынужден и сам указывать на это, говоря о том, что  
 отдельное поминание atīṅ в сутре на его взгляд избыточно (*варттика*  
 8.1.28.1). Этим он, безусловно, вступает в конфликт с главным «муни» –  
 мудрецом санскритской грамматики – Панини.

## Использованная литература

- ЛЭС – Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
- Abhyankar 1986 – *Abhyankar K.V.* A Dictionary of Sanskrit Grammar. Baroda, 1986.
- Aklujkar 1970 – *Aklujkar A.* The Philosophy of Bhartṛhari's Trikāṇḍī, Doctoral dissertation. Camb. (Mass): Harvard Univ., 1970 (Неопубликована).
- Bhide 1980 – *Bhide V.V.* The Concept of the Sentence and the Sentence-Meaning According to the Pūrva-Mīmāṃsā // Proceedings of the Winter Institute on Ancient Indian Theories on Sentence-Meaning. – Pune, 1980. P. 137–142.
- Devasthali 1959 – *Devasthali G.V.* Mīmāṃsā – the Vākya-sāstra of Ancient India. Bombay, 1959.
- Devasthali 1974 – *Devasthali G.V.* Vākya According to the Munitraya of Sanskrit Grammar // Charudeva Shastri Felicitation Volume. – Delhi, 1974. P. 206–215.
- Iyer 1965 – Vākya-padīya of Bhartṛhari with the Vṛtti. Chapter I. English Translation by *K.A. Subramania Iyer*. Poona, 1965.
- Iyer 1966 – Vākya-padīya of Bhartṛhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabhadeva. Kāṇḍa I. Edited by *K.A. Subramania Iyer*. – Poona 1966.
- Iyer 1969 – *K.A. Subramania Iyer.* Bhartṛhari. A study of the Vākya-padīya in the Light of the Ancient Commentaries. Poona, 1969.
- Ivanov 2003 – *Ivanov V.P.* The list of sentence definitions in the second kāṇḍa of the Vākya-padīya // In the materials of the 12<sup>th</sup> World Sanskrit Conference. Helsinki, 2003. P. 98.
- Joshi 1968 – Patañjali's Vākya-padīya-Mahābhāṣya. Samarthāhnikā. Edited with translation and explanatory notes by *S. D. Joshi*. Poona, 1968.
- Katre – Aṣṭādhyāyī of Pāṇini. Roman Transliteration and English Translation by *Sumitra M. Katre*. – Delhi, 1989.
- Kielhorn – The Vākya-padīya-Mahābhāṣya of Patanjali. Ed. by *F. Kielhorn*, Vol. I–III. Poona, 1985–2002.
- Laddu 1980 – *Laddu S.D.* The Concept of Vākya According to Kātyāyana and Patañjali // Proceedings of the Winter Institute on Ancient Indian Theories on Sentence-Meaning. Pune, 1980. P. 223–228.
- Raja 1962 – *K.Kunjunni Raja.* Bhartṛhari's list of sentence-definitions (a textual problem) // Adyar Library Bulletin (Madras). 1962. № 26. P. 206–210.
- Raja 1963 – *K.Kunjunni Raja.* Indian Theories of Meaning. Madras, 1963.
- Sen – *Chitrabhanu Sen.* A Dictionary of the Vedic Rituals. Based on the śrauta and gṛhya sūtras. Delhi, 2001.
- Sharma, 1980 – Vākya-padīyam [Part II] (Vākya-kāṇḍam) by Bhartṛhari. With the Commentary of Puṅyarāja & Ambākartri by pt. *Raghunātha Sarmā*. Varanasi, 1980.
- Verpoorten, 1987 – *Jean-Marie Verpoorten.* Mīmāṃsā Literature. A history of Indian Literature. Vol. VI Fasc. 5. Wiesbaden, 1987.

## SUMMARY

Vladimir Ivanov

### Sentence definition: Early Mīmāṃsā and Vyākaraṇa

In the paper two approaches to the definition (*lakṣaṇa*) of the sentence (*vākya*) are being compared. The first one is the definition found in the Mīmāṃsā-sūtra (2.1.46). The second is the definition of Kātyāyana present in the Mahābhāṣya of Patañjali (2.1.1, va. 9-10). Bharṭṛhari in his Vākyapadīya (II.3) states that these definitions though formally having some common traces don't completely tally. What are, propely speaking, the points of similarity and difference between these two approaches to the definition of sentence?

Formally both these definitions emphasize the importance of the unity of meaning/aim in sentence (*arthaikatva* – in Mīmāṃsā (M), *sāmarthyā* in its function as *ekārthabhāva* in Vyākaraṇa (V) presented by its central element – verb (expressing action – *kriyā*) in its connection with the other subordinate elements of the sentence. This connection – mutual requirement of the elements in the sentence – is characterized by these systems also in a similar way – as *ākāṅkṣa* in M and *vyapekṣā* in V.

At the same time, while giving their definition of the sentence, M and V were focused on the particular problems pertaining to the sphere of their interests as two *darsāna*-s. In the case of M, it was the need to separate one *yajus*-formula from another and to determine the boundaries of a ritual expression. (So to say – sentence as a unit of measurement of one ritual act). V, while giving the definition of the sentence, faced some particular problems pertaining to the rules of Pāṇini dealing with the cases of *nighāta* in finite verb-forms, namely 8.1.20-26 and 8.1.28. Thus the Kātyāyana's definition of the sentence does not allow seeing one sentence in some cases, which could be considered as one by the definition of M. So the approach of M thus could be characterized as more semantic and descriptive while that of V – as more syntactic and generative.