

## Функциональный подход в философских системах Бхартрихари и Дхармакирти\*

Е.А. Десницкая

В статье представлен сравнительный анализ функционального подхода в философских системах индийских философов Бхартрихари (V в. н.э.) и Дхармакирти (VII в. н.э.). В трудах Дхармакирти функциональный подход неразрывно связан с концепцией «артхакрия». Эта эпистемологическая концепция позволяет обосновать использование умозаключения в качестве инструмента достоверного познания. Во «Вакаяпадии» Бхартрихари понятие артхакрии не встречается, однако косвенно к нему отсылает понятие деятельности (вьявахара) и сопряженный с этим понятием функциональный подход, в соответствии с которым Бхартрихари неоднократно обосновывает истинность различных теорий, апеллируя к их согласованности с обыденной практикой, узусом. В статье рассматриваются черты сходства и различия понятий вьявахара и артхакрии, место этих понятий в философских системах Бхартрихари и Дхармакирти; затрагивается вопрос о возможной взаимосвязи функциональных концепций в лингвофилософии Бхартрихари и буддийской праманаваде.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Бхартрихари, «Вакаяпадия», Дхармакирти, артхакрия, вьявахара, индийская философия, индийские эпистемологические теории, индийская лингвистическая философия, философия буддизма.

**ДЕСНИЦКАЯ** Евгения Алексеевна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Института философии СПбГУ.

<http://philosophy.spbu.ru/2641/7383>  
khecari@yandex.ru  
e.desnickaja@spbu.ru

Статья поступила в редакцию 13 апреля 2018 г.

Цитирование: *Десницкая Е.А.* Функциональный подход в философских системах Бхартрихари и Дхармакирти // *Вопросы философии.* 2019. № 1. С. 164–172.

### *Введение*

Середина I тысячелетия н.э. была одним из переломных периодов в истории древнеиндийской философии. Именно к этому времени относятся становление и систематическое оформление многих школ и доктрин, и в это же время произошла общая переориентация индийских философов с онтологической проблематики на эпистемологию. Хотя сам факт «эпистемологического перехода» можно считать общепризнанным, причины и характер этого процесса продолжают вызывать вопросы [Franco 2013, 24–26]. С наибольшей отчетливостью переориентация на эпистемологию прослеживается в трудах буддийского логика Дигнаги (V–VI вв. н.э.) и его последователей, однако философские предпосылки этого процесса можно проследить уже в трудах Нагарджуны (II в. н.э.), подвергавшего критике концепции реалистической онтологии. Отчетливые эпистемологические тенденции можно выявить и у Бхартрихари — брахманистского мыслителя (V в. н.э.), находившегося под определенным влиянием буддийской философии и оказавшего, в свою очередь, влияние на Дигнагу и его последователей.

\* Исследование поддержано грантом Российского научного фонда “Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов”, проект No 16–18–10427.

© Десницкая Е.А., 2019 г.

В целом середина I тысячелетия н.э. характеризуется отчетливым усилением межшкольной полемики между буддийскими и брахманистскими философами, и это обстоятельство, вероятно, также косвенно повлияло на характер философского дискурса<sup>1</sup>. Онтологические установки многих школ были сформулированы в предшествующие столетия, и их обсуждение и критика могли казаться не слишком увлекательными. Напротив, вопросы теории познания были гораздо более актуальными. Буддийские и брахманистские мыслители формулировали эпистемологические доктрины, стремясь согласовать их с иными философскими постулатами собственных школ. А активная полемика с представителями соперничавших традиций побуждала философов творчески развивать или видоизменять концепции, чтобы сделать их неуязвимыми для критики со стороны соперников.

«Вакаяпадия» Бхартрихари — текст, во всей полноте отражающий полемический дискурс эпохи. Бхартрихари принадлежал, как принято считать, к ведийской традиции Манана — Майтраяни. «Вакаяпадия» («[Трактат] о слове и предложении», далее — ВП) — произведение энциклопедического характера, рассматривающее различные воззрения на язык, мышление и их связи с внеязыковой действительностью. Бхартрихари, как правило, не называл школ, взгляды которых рассматривал, но в целом можно сказать, что он тяготел к плюрализму, стремился представить все авторитетные точки зрения по тому или иному обсуждаемому вопросу. Характерная черта философского метода Бхартрихари заключалась в том, что он, в отличие от авторов более поздних доксографических трактатов, не упорядочивал рассматриваемые воззрения в виде иерархии: от полностью или частично ошибочных к истинно верным. Напротив, он стремился показать, что каждую из точек зрения можно считать обоснованной в определенном контексте и при принятии определенных предпосылок.

Некоторые из воззрений, рассматриваемых в ВП, близки философии буддизма. В то же время неоспоримо и обратное влияние, которое философия Бхартрихари оказала на последующих буддистов — представителей логической школы праманавады и в первую очередь на Дигнагу (основателя этой школы и, вероятно, младшего современника Бхартрихари) и его выдающегося последователя Дхармакирти (VII в. н.э.). Несмотря на фундаментальные различия в онтологических и аксиологических установках Бхартрихари и буддийских мыслителей, сходство между ними наблюдается в общей эпистемологической направленности дискурса. И это сходство с неизбежностью приводило к определенному параллелизму в решении схожих философских проблем и вопросов.

Далее я рассмотрю один из таких случаев: сходство между функциональным подходом в философии Бхартрихари и концепцией артахакрии в трудах Дхармакирти. Эти объекты исследования не являются равнозначными. *Артахакрия* — это частная концепция, эксплицитно сформулированная в произведениях Дхармакирти и хорошо изученная современными исследователями. Напротив, функциональный подход в философии Бхартрихари, несмотря на многочисленные примеры его использования в тексте ВП, эксплицитного концептуального выражения не получил и может быть реконструирован лишь в ходе анализа. В некоторых случаях функциональный подход обозначается в ВП при помощи термина *вьявахара* (деятельность), однако должной теоретической разработки это понятие в тексте трактата не получило, да и сам функционализм в ВП не стал предметом для рефлексии со стороны позднейших комментаторов и современных ученых. Тем не менее между артахакрией и функциональным подходом в ВП прослеживается отчетливая близость методологического характера, поэтому их сопоставление может пролить свет на генетическое или же типологическое родство между философией Бхартрихари и учением буддийских праманавадинов.

### ***Функциональный подход в философии Бхартрихари***

Итак, характерная черта философского метода Бхартрихари заключается в том, что он рассматривает различные точки зрения по тому или иному вопросу, не вынося окончательных суждений и не указывая, какое из мнений кажется ему самому предпочтительным. Поздние комментаторы, а также солидаризирующиеся с ними некоторые современные исследователи [Cardona 1999] следуют индийской средневековой доксографической традиции,

которая объявляет Бхартрихари выдающимся философом гипотетически существовавшей «паниниевской» философской школы, сторонником недвойственной онтологической доктрины «шабда-адвайта». На этом основании они априорно предполагают, что сам Бхартрихари придерживался тех точек зрения, которые впоследствии было принято приписывать «паниниевской» школе, тогда как все остальные воззрения приводятся в трактате как ошибочные и подлежащие опровержению.

Существует и иная трактовка философского метода Бхартрихари. Голландский исследователь Ян Хубен считает Бхартрихари приверженцем перспективизма – методологического подхода, основывающегося на представлении о том, что взаимоисключающие точки зрения могут быть в равной мере обоснованными, поскольку каждая из них выявляет различные аспекты изучаемого объекта, представляет его в различных перспективах [Houben 1997]. Такой подход, как представляется, приводит к более взвешенной оценке философии Бхартрихари, без чрезмерного акцента на онтологии и пренебрежения эпистемологическими и функциональными тенденциями.

Основополагающей чертой перспективизма Бхартрихари как философской стратегии можно считать функциональный подход [Десницкая 2017<sup>6</sup>]. Этот подход неразрывно связан с общей эпистемологической установкой философского дискурса в ВП. Прежняя онтологическая модель философского дискурса (присушая, например, реалистическим санкхье и вайшешике) была нацелена на построение некоторой единственно верной системы описания универсума. Такая модель основывалась в первую очередь на интуитивном представлении о том, что истина единственна: мироздание имеет определенное устройство, и это устройство может и должно быть познано (интеллектуально или путем откровения). Эпистемологическая модель философствования, напротив, подразумевает возможность множественных дискурсов, каждый из которых напрямую зависит от познавательной интенции познающего субъекта. Соответственно, различные – в том числе и взаимоисключающие – точки зрения оказываются в равной мере обоснованными (установка на перспективизм). Критерием истинности того или иного воззрения оказывается его согласованность с практическим опытом (функциональный подход).

Неудивительно, что Бхартрихари нередко апеллирует к понятию практической деятельности, чаще всего обозначаемому термином *vyavahāra* (vyavahāra). Это слово в санскрите используется в таких значениях, как «деятельность», «практика», «обычай», «правовая или административная процедура», «торговля», а в грамматическом контексте в первую очередь обозначает речевую деятельность (см. например, в «Махабхашье» [МБх 1880, 2]). Бхартрихари использует этот термин для обозначения любого вида деятельности, хотя в свете лингвистической проблематики трактата акцент делается именно на речевой и познавательной деятельности. Для грамматиста речевая деятельность является одним из важнейших критериев обоснованности философских построений: апелляция к узусу нередко оказывается самым сильным доводом при выборе правильного ответа на тот или иной вопрос. Но, с другой стороны, область деятельности шире философии. Непосредственное осуществление той или иной деятельности не обязательно привязано к какому-то одному воззрению и поэтому может быть истолковано с различных позиций.

Эксплицитное выражение функциональный подход получает в ВП I.75<sup>2</sup>:

Практическая деятельность осуществляется с опорой на различные воззрения. И то, что для одних является главным, для других – наоборот<sup>3</sup>.

Эта установка в полной мере реализуется в тексте ВП, где многие рассматриваемые проблемы имеют несколько в равной мере обоснованных решений. Рассмотрим некоторые из этих случаев.

#### (1) Проблема внутренней структуры слова

Первая книга ВП рассматривает воззрения на природу слова (*шабда*). Термин *шабда* в индийской лингвистической философии наделен широким кругом значений: «звук», «фонема», «членораздельное слово» или «высказывание», а также «означающее»,

«осмысленное слово» или «предложение»; ср.: [Houben 1995, 35]. В первых строфах ВП Бхартрихари утверждает глубинный онтологический статус шабды: это безначальный и бесконечный Брахман — слово-сущность, основание и источник универсума (ВП I.1). В то же время с лингвистической точки зрения шабда понимается в трактате как знак, обладающий двумя аспектами, один из которых связан со звучанием, второй — со значением (ВП I. 44–70). Бхартрихари, очевидно, склонен рассматривать различные точки зрения как взаимодополняющие, отражающие различные функциональные аспекты шабды. Вопрос о том, как эти аспекты слова соотносятся друг с другом и с единым словом-сущностью (Шабда-Брахманом), не получает окончательного разрешения. Функциональный подход к природе слова явственно высвечивается и в третьей книге трактата, где, возвращаясь к вопросу о соотношении слова и значения, Бхартрихари отмечает, что для говорящего значение в его уме становится причиной произнесения слова, тогда как для слушающего, напротив, звучащее слово оказывается причиной проявления значения в уме (ВП III.3.32).

### (2) Проблема универсального и единичного

Вопрос о том, обозначает ли слово единичный предмет (*дравья*) или нечто универсальное (*акрити*, *джати*), издавна привлекал внимание древнеиндийских грамматистов. Грамматист Патанджали (II в. до н.э.) рассматривал в «Махабхашье» взаимоотношения мнений предшествующих грамматистов, а сам предполагал, что каждая точка зрения может быть оправданной в определенном контексте. Бхартрихари посвятил проблеме универсалий два раздела в третьей книге ВП: «Джати-самуддешу» и «Дравья-самуддешу». В соответствии с названиями в первом из разделов он отстаивает взгляд на референт слова как универсалию, а во втором утверждает, что референтом следует считать дравью, понимаемую либо как единичный предмет, либо как субстанцию, вещество, из которого состоят все предметы<sup>4</sup>. При этом каждый из разделов представляет большой диапазон воззрений. Например, в «Джати-самуддеше» рассматривается возможность того, что слово выражает собственную универсалию «словности» (*шабда-джати*, ВП III.1.6), либо же непосредственно универсалию объекта (*артха-джати*, ВП III.1.11).

Сама универсалия может пониматься как «сходство, отсутствие различий в облике, а также сущностные силы (*шакти*)» (ВП III.1.92)<sup>5</sup>. Первое определение имеет статический характер, оно основывается на представлении о том, что сходство, наблюдаемое между похожими предметами, следует из наличия у них общей онтологической основы — универсалии, присущей им всем. Второе же определение с отчетливостью отсылает к динамической онтологии Бхартрихари, в рамках которой универсалии, наряду с прочими философскими категориями, трактуются как шакти, то есть силы, посредством которых Абсолют-Брахман проявляется в виде феноменов. Эти определения не противоречат друг другу, а, скорее, являются взаимодополняющими. То же можно сказать и в общем о различных решениях проблемы универсалий, представленных в «Джати-» и «Дравья-самуддеше»: каждое из этих решений высвечивает проблему в особом ракурсе, в контексте определенной познавательной деятельности.

### (3) Проблема обоснования существования связи

Третий раздел третьей книги ВП, озаглавленный «Самбандха-самуддеша», посвящен проблеме обоснования существования связи. Слово «связь» не имеет эмпирически познаваемого внеязыкового референта, поэтому категория связи вызывала немало споров у представителей реалистически ориентированных школ индийской философии. Для Бхартрихари из всех видов связи важнейшей являлась связь семантическая, поэтому в ВП обоснование существования связи оказывалось одновременно обоснованием существования связи между языком и внеязыковой действительностью. Ввиду того что онтологическое обоснование связи сформулировать проблематично, Бхартрихари обосновывает ее существование на функциональном уровне: если бы связи между словами и их референтами не существовало, речевая деятельность была бы невозможна. А поскольку это не так, значит, семантическая связь существует [Десницкая 2017<sup>a</sup>]:

[Только] при наличии [семантической] связи слово может стать причиной для понимания значения. Поэтому и делается вывод, что связь существует (ВП III.3.37)<sup>6</sup>.

Онтологически ориентированные школы сочли бы такой довод неубедительным, однако этот способ аргументации органично вписывается в общий контекст функциональной философии Бхартрихари.

### *Артхакрия в философии Дхармакирти*

Функциональный подход в философии Бхартрихари во многом созвучен концепции артхакрии, которую ввел в обиход и разрабатывал Дхармакирти. Дигнага, предшественник Дхармакирти и основатель буддийской логико-эпистемологической традиции праманавады, этого понятия не знал [Nattori 1968, 14], поэтому можно предположить, что введение артхакрии было инновацией Дхармакирти.

В общеязыковом смысле санскритскую композиту *arthakriyā* можно перевести как «действие (*kriyā*), [направленное на] объект (*artha*)», то есть «осмысленное/целенаправленное действие», а также «действие во благо [других]» (последнее значение часто используется в буддийских текстах этической или сотериологической направленности). Однако в трудах Дхармакирти *arthakriyā* используется в терминологическом значении, перевод и толкование которого составляют особую проблему. С лингвистической точки зрения основная трудность заключается в том, что слово *artha* в санскрите обладает целым спектром значений: «вещь», «предмет», «смысл», «цель», «польза», и если в обыденной речи непосредственный смысл этого слова понятен из контекста, то в философском произведении использование термина со столь широким семантическим полем не может не вызывать затруднений. В настоящий момент большинство исследователей солидарны с японским исследователем М. Нагатоми, предложившим две основные интерпретации *arthakriyā*:

(1) *padārthasya kriyā*, «действие объекта», «его причинно-обусловленное функционирование»;

(2) *arthavañī = prajoyanabhūtā kriyā*, «действие, направленное на какой-то объект; целенаправленное действие».

Нагатоми отмечал, что первичным значением термина было «целенаправленное действие», поскольку именно это значение согласуется с общим эпистемологическим контекстом философии Дхармакирти [Nagatomi 1967, 53–55].

Как известно, Дхармакирти вслед за Дигнагой признавал всего две праманы, или инструмента достоверного познания: восприятие (*pratyakṣa*) и умозаключение (*anumāna*). Между этими двумя праманами буддийские логики постулировали фундаментальное различие. Восприятие априорно безошибочно и своим объектом имеет мгновенные реальные сущности (*свалакшана*) (ср. НБ 1.12). Напротив, умозаключение укоренено в сфере языкового (*кальпана*) и, следовательно, прямого доступа к реальному не имеет; объект умозаключения – общие характеристики (*саманья-лакшана*), являющиеся порождением концептуального ума. Поэтому умозаключение, по мнению буддийских логиков, потенциально ошибочно. Критерием истинности умозаключения как познавательного события оказывается артхакрия, то есть согласованность с узусом. Иными словами, умозаключение может считаться достоверным, а его объект реальным лишь благодаря тому, что полученная информация позволяет познающему субъекту достигнуть «цели» (артха), то есть информация подтверждается на прагматическом уровне, согласуется с обыденной практикой [Nagatomi 1967, 63].

В то же время было бы ошибкой трактовать философские воззрения Дхармакирти как чистый прагматизм [Dreyfus 1995]. Это подтверждается использованием термина *артхакрия* в первом из указанных Нагатоми значений: как причинно-обусловленное действие объекта или проявление причинно-следственных связей, в которые он вовлечен. В этом случае входящее в состав термина слово *артха* понимается прежде всего как «объект», причем под объектом здесь разумеется единичный мгновенный объект (*свалакшана*), производящий причинно-обусловленные следствия (*arthakriyāśakti*)

*arthakriyāsāmartyā*, НБ 1.15)<sup>7</sup>. Вероятно, Дхармакирти разрабатывал этот аспект понятия *артхакрия* для того, чтобы согласовать свои эпистемологические воззрения с буддийскими онтологическими теориями, прежде всего с учением о мгновенности всего сущего [Nagatomi 1967, 64–69].

Впрочем, два сформулированных выше значения термина «артхакрия» не следует считать взаимоисключающими. Они скорее дополняют друг друга, позволяя исследователям акцентировать различные аспекты единого понятия, глубоко интегрированного в онтолого-эпистемологическое учение Дхармакирти. Однако в зависимости от контекста акцент в термине делается либо на объект как таковой, способный к порождению причинно-следственных связей (первое значение термина), либо на познавательный процесс, в рамках которого познание объекта предстает этапом в познавательной/прагматической деятельности субъекта (второе значение термина) [Nagatomi 1967, 59].

### ***Артхакрия и вьявахара: сравнительный анализ концептов***

Принято считать, что введение концепции артхакрия было инновацией Дхармакирти. Линдтнер возводит это понятие к Нагарджуне, однако детальных обоснований не приводит [Lindtner 1993, 204]. Действительно, в трактате Нагарджуны «Бодхичитта-виварана», целиком сохранившемся только в тибетском переводе, дважды употребляется выражение *don byed pa* (строфы 7, 21), которое Линдтнер рассматривает в качестве тибетского аналога для санскритского *arthakriyā* [Lindtner 1982]. Впрочем, только в строфе 21 это выражение использовано в значении, близком к использовавшемуся в трудах Дхармакирти: способность объекта производить следствия (букв. «действие вещи»)⁸. В строфе 7 речь идет о способности вечного творца творить феномены, то есть значение термина далеко от того, в каком его использовал Дхармакирти. Следует отметить также, что выражение *don byed pa* встречается также в строфе 101, но и там это выражение очевидно употреблено в нетерминологическом значении «действовать ради [чьего-то] блага»; ср.: [Das 1997, 643]⁹.

С другой стороны, есть основания полагать, что концепция артхакрии могла сформироваться у Дхармакирти не без влияния со стороны таких систем брахманистской философии, как санхья и ньяя. Как отмечает японский исследователь К. Кано, несмотря на то, что термин *arthakriyā* в текстах этих систем не встречается, Дхармакирти в «Праманавартике» II.12 использует его для обозначения одного из способов аргументации, примененного сторонниками ньи в теологическом контексте: для обоснования бытия Бога (Ишвары). Приверженцы этой точки зрения утверждают, что сама возможность целенаправленной результативной деятельности (артхакрия – в терминологии Дхармакирти) является достаточным основанием, чтобы постулировать существование Ишвары как субъекта этой деятельности. Схожая концепция разрабатывалась найяками и в эпистемологическом контексте: Ватсыяна отмечал в «Ньяя-бхашье», что познавательный акт является достоверным (*arthavat*) в силу его согласованности с процессами обыденной деятельности<sup>10</sup> [Kanō 1991]. Разумеется, наблюдаемое в обоих случаях сходство между концепциями найяков и Дхармакирти не следует переоценивать. Сходство касается только способа аргументации – апелляции к узусу – но не затрагивает содержательную сторону аргументов.

Несомненные параллели прослеживаются и между артхакрией у Дхармакирти и деятельностью подходом в философии Бхартрихари. Бхартрихари неоднократно использовал термин *артхакрия* в общем значении речевой или обыденной деятельности (VP I.33, I.135, III.11.14), однако, в отличие от Дхармакирти, не использовал это понятие для обоснования достоверности познавательных актов. К понятию *артхакрия*, представленному у Дхармакирти, в ВП ближе оказывается *вьявахара*, трактуемая в ряде случаев как речевая/познавательная деятельность, служащая контекстом, в рамках которого обосновывается то или иное теоретическое воззрение. В этих случаях – например, в рассмотренной выше строфе ВП I.75 – вьявахара близка к артхакрии в ее эпистемологической интерпретации (*arthavañi = prayojanabhūti kriyā*). Показательно, что в свою очередь и Дхармакирти при всем широком спектре значений термина *вьявахара* использовал его именно для обозначения речевой коммуникации и целенаправленной деятельности [Dunne 2004, 257].

Разумеется, приведенных данных недостаточно, чтобы говорить о прямом влиянии Бхартрихари на Дхармакирти, хотя Линдтнер пишет об этом с большой степенью уверенности, не приводя, однако, прямых доказательств [Lindtner 1993, 204]. Так или иначе, сходство методологических подходов обоих философов достаточно очевидно и объясняется в первую очередь свойственной обоим ориентацией на эпистемологию в противовес интересу к реалистической онтологии, характерному для философских школ предшествующей эпохи.

В то же время концепции व्याвахары у Бхартрихари и артхакрии у Дхармакирти нельзя считать тождественными. В свете монистического учения о Шабда-Брахмане как основе феноменального мира, эксплицитно сформулированного в первой книге ВП, проблема причинно-следственной связи оказывается для Бхартрихари гораздо менее актуальной, чем для буддийских философов с их дискретной картиной мира. Соответственно, व्याвахара в ВП предстает чисто функциональным понятием в отличие от артхакрии у Дхармакирти, наделенной также онтологическим аспектом. Концепция व्याвахары в философии Бхартрихари является выражением функционального/прагматического подхода, — одного из потенциально возможных подходов в рамках перспективистской философии. Философская интенция Бхартрихари направлена в первую очередь на язык и речевую деятельность, в то время как Дхармакирти обращался к лингвистической проблематике лишь в той мере, в какой того требовали его изыскания в области эпистемологии. Поэтому, несмотря на очевидное типологическое сходство между व्याвахарой у Бхартрихари и артхакрией у Дхармакирти, между этими концепциями есть существенное содержательное различие, обусловленное различием в философских контекстах, в рамках которых эти понятия разрабатывались.

### **Заключение**

Концепция व्याвахары в философии Бхартрихари, не привлекавшая прежде должного внимания исследователей, и концепция артхакрии у Дхармакирти типологически близки друг к другу. В то же время до сих пор не получил исчерпывающего разрешения вопрос о взаимосвязи этих концепций: о возможном влиянии Бхартрихари на Дхармакирти или, напротив, о зависимости воззрений Бхартрихари от учения предшествовавших ему буддийских мыслителей. В любом случае параллелизм между этими концепциями вполне оправданно можно считать результатом общего парадигматического сдвига, произошедшего в индийской философии к середине I тысячелетия н.э. — переориентации буддийских и брахманистских философов с вопросов онтологии на проблемы эпистемологии и, соответственно, с реализма на функционализм. Выражением этого перехода и являются концепции व्याвахары у Бхартрихари и артхакрии у Дхармакирти, содержательно близкие, но различающиеся по объему и по значению в философских системах, в рамках которых они разрабатывались

### **Примечания**

<sup>1</sup> Как отмечает В. Элтингер, в буддийских сочинениях, написанных на рубеже нашей эры, полемика ведется почти исключительно в рамках буддийского учения — между представителями отдельных направлений. Выход за пределы внутриконфессиональной полемики и самоосознание буддизма как целостного учения, противостоящего враждебным ему брахманистским школам, совпадает, по мнению Элтингера, с переориентацией в сторону эпистемологии. Социальные предпосылки для подобных изменений исследователь усматривает в том, что после распада империи Гуптов на многочисленные государства буддисты активизировали миссионерскую деятельность, вступая наряду с представителями брахманистских школ в борьбу за благосклонность локальных правителей. [Eltschinger 2013, 171–273]

<sup>2</sup> Нумерация строф ВП приводится по критическому изданию В. Рай [ВП 1977]. Также в работе над статьей использовались следующие издания ВП, сопровождаемые традиционными комментариями: [ВП 1963; ВП 1966; ВП 1991].

<sup>3</sup> ВП I.75: bhinnadarśanam āśrīṭya vyavahāro 'nugamyate | tatra yan mukhyam ekeṣāṃ tatrānyeṣāṃ viparyayaḥ.

<sup>4</sup> Подробнее о проблеме универсалий в ВП см.: [Dravid 1975, 209–263; Десницкая 2011].

<sup>5</sup> ВП III.1.92: abhedarūpaṃ sādrśyam ātmabhūtaś ca śaktayaḥ.

<sup>6</sup> ВП III.3.37: *sati pratyayahetutvaṃ saṃbandha upapadyate | śabdasyārthe yatastatra saṃbandho 'stīti gamyate.*

<sup>7</sup> Подробный анализ эпистемологического учения Дхармакирти в свете концепции артакрия см.: [Katsura 1984].

<sup>8</sup> Ср. первое значение термина *артхакрия* в работе Нагаоми.

<sup>9</sup> Нагарджуне также приписывается трактат «Вьявахара-сиддхи» («Апология деятельности»), от которого сохранились лишь несколько фрагментов в тибетском переводе. По свидетельству тибетского историографа Будона, трактат был призван продемонстрировать, что хотя с предельно-онтологической точки зрения (*paramārthataḥ*) явления лишены сущностной природы (*svabhāva*), на относительном уровне (*saṃvṛtitaḥ*) обыденную деятельность можно признать существующей [Lindtner 1982, 94].

<sup>10</sup> *pravṛttisāmarthyād-arthavat pramāṇaṃ* [НБх 1997,1].

### *Источники на санскрите – Primary Sources in Sanskrit*

ВП 1963 – *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentary of Helārāja. Kāṇḍa III, Part I.* Edited by K.A. Subramania Iyer. Poona, 1963.

ВП 1966 – *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati, Kāṇḍa I.* Critically edited by K.A. Subramaniya Iyer. Poona, 1966.

ВП 1977 – *Bhartṛhari's Vākyapadīya.* Ed. W. Rau. Wiesbaden, 1977.

ВП 1991 – *Bhartṛhari's Vākyapadīya. Tṛṭiyobhāgaḥ (padakāṇḍaṃ).* Varanasi, 1991.

МБх 1880 – *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya.* Ed. F. Kielhorn. Vol. I. Bombay, 1880.

НБх 1997 – *Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana.* Ed. A. Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.

### *Ссылки – References in Russian*

Десницкая 2011 – *Десницкая Е.А.* Дискуссия о референте слова в «Вакьяпадии» Бхартрихари // Шабдапракаша: Зографский сборник. Выпуск I. СПб., 2011. С. 175–192.

Десницкая 2017<sup>a</sup> – *Десницкая Е.А.* Дискуссия о семантической связи в «Самбандха-самуддеше» Бхартрихари и «Самбандха-парикише» Дхармакирти // Вопросы философии. 2017. № 5. С. 186–195.

Десницкая 2017<sup>b</sup> – *Десницкая Е.А.* Перспективизм как философская стратегия в «Вакьяпадии» Бхартрихари // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 1. С. 33–41

*Voprosy Filosofii. 2019. Vol. 1. P. 164–172*

## **Functional Approach in Bhartṛhari's and Dharmakīrti's Philosophical Systems\***

**Evgeniya A. Desnitskaya**

This paper presents a comparative analysis of the functional approach in the philosophical systems of Bhartṛhari (5 CE) and Dharmakīrti (7 CE). In Dharmakīrti's works the functional approach is manifested in the concept of *arthakriyā*. *Arthakriyā* is introduced in order to justify inference as an instrument of valid knowledge. Somewhat similar to *arthakriyā* is the concept of activity (*vyavahāra*) met with occasionally in Bhartṛhari's *Vākyapadīya*. Yet another parallel to Dharmakīrti's *arthakriyā* is the general functional approach introduced repeatedly by Bhartṛhari in order to justify mutually exclusive doctrines on account of their agreement with the common usage. In this paper I will discuss the similarities and differences between *vyavahāra* and *arthakriyā*, their role in Bhartṛhari's and Dharmakīrti's philosophical systems and the possible relation of the functional tendencies in Bhartṛhari's linguistic philosophy and the Buddhist *Pramāṇavāda*.

KEY WORDS: Bhartṛhari, Vākyapadīya, Dharmakīrti, *arthakriyā*, *vyavahāra*, Indian philosophy, Indian epistemological theories, Indian linguistic philosophy, Buddhist philosophy.

---

\* The paper is supported by the Russian Science Foundation (RSF) grant “Indian Philosophy in the History of World Philosophy Context: the Meanings’ Translation Problem”, project No 16-18-10427.



DESNITSKAYA Evgeniya A. – CSc in Philosophy, Senior Lecturer at the Chair of Oriental Philosophy and Culture, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University.

<http://philosophy.spbu.ru/en/14721/14722/14723/14730>  
khecari@yandex.ru  
e.desnickaja@spbu.ru

Received on April 13, 2018.

Citation: Desnitskaya, Evgeniya A. (2019) “Functional Approach in Bhartṛhari’s and Dharmakīrti’s Philosophical Systems”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 1 (2019), pp. 164–172.

DOI: 10.31857/S004287440003630-8

### References

- Das, Sarat Chandra (1997) *A Tibetan-English Dictionary*, Asian Educational Services, New Delhi.
- Cardona, George (1999) “Approaching the Vākyapadīya”, *The Journal of the American Oriental Society*, Vol. 119, pp. 88–125.
- Desnitskaya, Evgeniya A. (2011) “Discussion on the Referent of the Word in Bhartṛhari’s Vākyapadīya”, *Śabdaprakāśa: Studies in Honour of G.A. Zograf*, Vol. 1, pp. 175–192 (in Russian).
- Desnitskaya, Evgeniya A. (2016) “Paśyantī, Pratibhā, Spṛṣṭa and Jāti: Ontology and Epistemology in the Vākyapadīya”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 44, pp. 325–335.
- Desnitskaya, Evgeniya A. (2017<sup>a</sup>) “Discussion on Semantic Relation in Bhartṛhari’s Saṃbandha-samuddeśa and Dharmakīrti’s Saṃbandha-parīkṣā”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 5 (2017), pp. 186–195 (in Russian).
- Desnitskaya, Evgeniya A. (2017<sup>b</sup>) “Perspectivism as a Philosophical Strategy in Bhartṛhari’s Vākyapadīya”, *RUDN Journal of Philosophy*, Vol. 21, pp. 33–41 (in Russian).
- Dravid, Raja Ram (1975) *The Problem of Universals in Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Dreyfus, George (1995) “Is Dharmakīrti a pragmatist?”, *Asiatische Studien*, Vol. 49, pp. 671–691.
- Dunne, John D. (2004). *Foundations of Dharmakīrti’s philosophy*, Wisdom Publications, Boston.
- Eltschinger, Vincent (2013) “Buddhist Esoterism and Epistemology: Two Sixth-Century Innovations as Buddhist Responses to Social and Religio-Political Transformations”, Franco, Eli, ed. *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*, de Nobili, Wien, pp. 171–273.
- Franco, Eli (2013) “On the periodization and historiography of Indian Philosophy”, Franco, Eli, ed. *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*, de Nobili, Wien, pp. 1–34.
- Hattori, Masaaki (1968) *Dignāga, On Perception*, Harvard Oriental Series, Cambridge.
- Houben, Jan E.M. (1995). *The Saṃbandha-samuddeśa (chapter on Relation) and Bhartṛhari’s Philosophy of Language: A Study of Bhartṛhari Saṃbandha-samuddeśa in the Context of the Vākyapadīya, with a Translation of Helārāja’s Commentary Prakīrṇa-prakāśa*, Egbert Forsten, Groningen.
- Houben, Jan E.M. (1997) “Bhartṛhari’s perspectivism (1): The Vṛtti and Bhartṛhari’s Perspectivism in the First kāṇḍa of the Vākyapadīya”, Franco, Eli, Preisendanz, Karin, eds. *Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, Amsterdam, Atlanta, pp. 317–358.
- Kanō, Kyo (1991) “On the Background of PV II 12ab – The Origin of Dharmakīrti’s Idea of *arthakriyā*”, Steinkellner, Ernst, ed. *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the Second Dharmakīrti’s International Conference, Vienna, June 11–16, 1989*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, pp.119–128.
- Katsura, Shoryu (1984) “Dharmakīrti’s theory of truth”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 12, pp. 215–235.
- Lindtner, Christian (1982) *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Akademisk Forlag, Copenhagen.
- Lindtner, Christian (1993) “Linking up Bhartṛhari and the Bauddhas”, *Asiatische Studien / Etudes Asiatiques*, Vol. 47, pp.195–213.
- Nagatomi, Masatoshi (1967) “Arthakriyā”, *Adyar library bulletin*, Vol. 31, pp. 52–72.