ОТДЕЛ ИНДИИ , НЕПАЛА И ЦЕЙЛОНА
ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ АН СССР

СИМПОЗИУМ

по проблемам культуры древней и средневековой ИНДИИ

" СТРУКТУРА ИНДИЙСКОГО ТЕКСТА"

(15-16 апреля 1971 г.)

Предварительные материалы

О.Ф. ВОЛКОВА

О СООТНЕСЕНИИ ОСНОВНОГО ТЕКСТА И КОММЕНТАРИЯ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

0. В религиозной, философской и научной литературе на санскрите существует два класса взаимосвязанных между собой текстов: основные тексты и комментарии.

1. Предположим, что нам удалось исследовать и описать все отношения между основными (mula) текстами и их комментариями, признавая последними все тексты, комментарный характер которых принимается как нечто очевидное в силу их именования таковыми, т.е. tika, vyakhya, bhasya

2. Располагая таким описанием (т.е. имея некий набор эталонных отношений текст-комментарий), мы позволим себе выдвинуть гипотезу о применимости этого метода к исследованию текстов, явно как комментарии не обозначенных. Так, в махаянском буддизме можно было бы сравнить сутры и шастры, устанавливая для них некую "идеальную иерархию". Такие попытки, хотя и без специального операционального осмысления, неоднократно предпринимались буддологами (например, рассмотрение трактатов мадхьямики и йогачары как двух ветвей комментаторской литературы на сутры Праджняпарамиты и Вайпулья-сутры).

3. При исследовании mula -текстов (в нашем случае конкретно-буддийских сутр) предлагается применить ту же схему отношений текст-комментарий. Тем самым обеспечилась бы логическая возможность рассмотрения отдельных сегментов сутры как " квази-мула" и квази- комментариев" и сутра представилась как сложное образование с несколькими порядками

воображаемой внутренней рефлексии. После такого анализа текста он предстанет как сложная картина "собеседований", где будут перебраны потенциальные варианты интерпретации. Благодаря этому внутренняя структура текста обнаружится не как хронологически сложившаяся и так же расслаиваемая, а как органическая целостность. Такое представление соответствует и фактическому восприятию сутры комментаторами и буддийской аудиторией вообще во всех её (сутры) функциях.

4. Предложенная схема демонстрируется на примере "Ланка-аватара-сутры".

Б.А.Захарьин

ОБ ЭПИТЕТАХ ШИВЫ-ПРОИЗВОДНЫХ ОТ КОРНЯ "СТХА="В КАШМИРСКИХ ШИВАИТСКИХ ТЕКСТАХ

1. Анализируется материал гимна Бхаттанараяны "Волшебная драгоценность восхваления" (= "Ставa-чинта-мани",далее : "Счм"). По мере надобности привлекается материал других текстов : "Шива-маха-пурана" ("Шмп"), "Хатга-йога-прадипика")("Хйп"),"Шива-сутра - вимаршини" ("Шсв") Кшемараджи,гимн Шиве из Викрама-урваши́йам" ("Ву") Калидасы и др.

2. На основе анализа внутритекстовых употреблений и внетекстовых связей относящихся к Шиве терминов стхану / стхити/ стхира" (производных от скр. корня "стха=" - "стоять" (выделяются варианты функций=реализаций Шивы: "опора трех миров" (Счм,42) ; "тот--один лишь плод воли которого - троичный мир" (Счм,32) ; тот, кто "творит и рушит мир тройной" (Счм,84) ; тот,кто "ушел в даль" (Счм,35) ; "единственный Пуруша,овладевший Родаси" (Ву,1) ; "повелитель" (Счм,23 ; "обладающий гунами в безгунности" (Счм,7); "обладающий священным шнуром в виде Змия" (Счм,23),ср. Хйп ; " больший,чем Яйцо Брахмы и меньший,чем верхний полутон Ом " (Счм,7); "прибежище мыслей" (Счм,23) ; "дерево желаний" (Счм,16); "волшебное дерево бхакти" (Счм,56) ; "высшая Стойкость" (Счм,93), обретаемая "разумом,вверенным в Шиву" (Счм,111) ; "обвиваемый Лианой=Мощью" (Счм,34) ; "безжеланный и безначальный-творец желаний,вкушающий миры" (Счм,64) и пр.

3. Из множества словоупотреблений и вариантов выявляются основные проявления Шивы : 1) "опора миров" ; 2)"супруг Мощи=Лианы ","овладевший Родаси" ; 3) "предводитель богов"; 4) "брахман =йог" ; " носитель шнура=Змия"; 5) "суть Знания" ; 6) "дерево желаний"; 7) "воплощение стойкости";

8) "цель и средство освобождения" ; 9) "лингам"; 10) мистический символ "Ом".

4. В соответствии с шиваитской традицией выделенные ипостаси предлагается анализировать в трёх планах: Знания (онтолого =психологический и эпистемс =психологический уровни), Йоги (физический и духовный уровни), Бхакти (физиологический и психологический уровни).

5. Предлагается гипотеза,в соответствии с которой в основу соответствующих атрибутов Шивы составляет физиологический акт соития вместе с -неотчленявшимся от него- комплексом нервно-психических реакций; цепочка отождествлений -потенциально бесконечная- строится по принципу уподобления.

Р.Н.Топоров

О ДВУХ ТИПАХ ДРЕВНЕИНДИЙСКИХ ТЕКСТОВ, ТРАКТУЮЩИХ ОТНОШЕНИЕ ЦЕЛОСТНОСТИ - РАСЧЛЕНЕННОСТИ И СПАСЕНИЯ

Предлагается анализ двух типов текстов, об'единенных их отношением к некоей порубежной ситуации, рассматриваемой как кризисная. В обоих случаях возникает вопрос о выходе из этой ситуации (спасении). В текстах первого типа (его представители - гимны о пуруше, см. RV X, 90; AV X,2 и т.п.) идея расчленения первоначальной целостности предопределяет спасение, представляемое как выход из Хаоса в мир космической организации и тварности (материальный аспект проблемы). Тексты второго типа (ср. "Махапаринирвана-сутра" 42. 11 и под.), напротив исходят из того положения, что расчлененность (т.е. "составность", "сложность") предполагает неминуемый распад, смерть, что спасение возможно лишь при условии целостности. Различия в трактовке отношения целостности-расчлененности к спасению, говоря в общем, об'ясняются тем, что тексты второго типа исходят из противопоставления двух видов бытия - феноменального и абсолютного и признания того факта, что спасение может быть достигнуто только в рамках абсолютного бытия. Тем самым вся проблема ориентируется на идеальное решение.

1. Тексты о пуруше

Как известно, в этих текстах устанавливается диахроническое тождество между частями тела пуруши и элементами Космоса в форме указания на то, из какой части тела что произошло. Такие тексты имеют многочисленные аналогии в других традициях и определяют основные принципы архаичных классификационных систем (о чем говорилось в другом месте). Однако остается неясным, какое место занимает мотив пуруши в общей

мифологической схеме на уровне сюжета. Решение этого вопроса может быть достигнуто при анализе ближайшего окружения гимна о пуруше в Ригведе, подкрепляемом данными, относящимися к соответствующему ритуалу (purusamedha) Так, известный космогонический гимн (RV X,129: " тогда не было ни сущего, ни не-сущего..."), описывающий состояние Хаоса, может рассматриваться как фрагмент сюжета, предшествующий мотиву сотворения мира из пуруши (ср. многочисленные параллели из других традиций, где описание Хаоса, действительно, предшествует мотиву аналогичному пуруше в пределах одного текста). Анализ так называемой brahmodya (словесная часть ритуала, построенная в виде вопросов и ответов, соответствующих загадке и отгадке, на тему состава и происхождения элементов Космоса) позволяет, во-первых, связать тексты о пуруше с широким кругом текстов космологического содержания в других традициях (ср. эддические "Речи Вафтруднира" или среднеиранский "Бундахишн" и под.) и, во-вторых, связать все эти тексты с основным ритуалом. Установление этих связей позволяет высказать предположение о структуре прототекста о пуруше. Эта структура могла представлять собой вопросо-ответный диалог, аранжированный с помощью числового ряда, (например: что было создано первым ?) или: Из чего и что было создано первым ?). -Первым было создано (название элемента Космоса) из (название члена тела пуруши) и т.д.) Этот диалог был приурочен к церемонии жертвоприношения пуруши (первоначально - человека), расчленяемого на части. Такого рода жертвоприношения обычно связываются с ритуалами перехода от старого года (временного цикла) к новому. Общая программа ритуала (и в значительной степени соответствующего текста) такова: 1) исходное положение - мир распался в Хаосе (расчленение жертвы); задача- интеграция Космоса из составных частей жертвы при знании правил отождествления; 2) произ-

несение жрецами текста, содержащего эти отождествления, над жертвой вблизи жертвенного столба (=дерева), ср. магическую анатомию в Древней Мексике; 3) космологические загадки об элементах Вселенной в порядке их возникновения (и, следовательно, важности); 4) обращение к образу, символизирующему вновь интегрированный Космос. При принятии такой структуры прототекста о пуруше и такой схемы ритуала оказываются выясненными не только отдельные детали древнеиндийского мифа (напр., пуруша правдоподобно трактуется как-то, что наполняет Вселенную, связано с множественностью элементов; ср. типологические параллели из других традиций, в которых изофункциональный персонаж называется "Отец (или Господин) множества", " Состав (или плоть) мира ", "Наполнитель Вселенной " и под.), - но и круг аналогичных текстов в архаичных культурах. Говоря в общем, эти тексты строятся как рассказ о ссоре Бога (чаще всего Громовержца) со своим сыном (или сыновьями) ; о низвержении последнего на землю с расчленением его на части (и/или превращением в хтонические существа: черви, насекомые, гады и т.д.); о возникновении из этих частей элементов Вселенной и, в частности, первых культурных растений; о появлении плодородия, богатства и процветания на земле при условии включения этих благ в цикл жизнь - смерть -возрождение . Типологические соображения и анализ ряда мест в ведийских текстах (принесение перворожденного пуруши в жертву богам, выступающими как родители пуруши, и т.п.) позволяют предположить, что прототекст о пуруше также включал указанные выше мотивы преступления пуруши и его наказания (каковые легко можно обнаружить в связи с некоторыми другими изофункциональными в этом отношении мифологическими персонажами в Ведах).

II. Будда и Сократ об участии составного

В продолжение поисков параллелей между мифопоэтическими представлениями Сериндии и Древней Греции, на основе кото-

рых складывались уже в историческое время оригинальные умозрительные концепции, трактующие тему спасения, предлагается сопоставление фрагемнтов текстов о том, что все составное, сложное подвержено распаду. Ср :

Mahāparinirvānasūtra 42.11:
anga bhiksavas tūsnīm bhavata
vayadharmāh sarvasamskārāh.

Dīghanikāya XVI, 6,7:
handa dāni bhikkhave āmantayāmi
vo. vayadhammā samkhārā appamā-
dena sampādethati.

Vinaya ( ) 42.11:
dge-slon-dag re-sig can ma
smra-žig dan. 'adi-ltar 'adus-
-byas thams-cad ni 'ajig-pai
chos-can yin-te.

Неслучайность этого сопоставления доказывается целым рядом аргументов - связью с учением об элементах и основных операциях (рождение, рост, деградация, смерть, ср. Федон 70 de, 71b и др.); тем, что перед указанным фрагментом Сократ излагает учение о переселении душ; дискуссией о спасении и т.п. Ср. также совпадение др. -греческ. выражения и стоящего за ним представления с буддийским учением о колесе жизни (существования, рождения и смерти), ср. cakram jatyas (но: jatinirodha); к концепции колеса жизни см. , например, "Abhidhammattha-Sangaha".

Н.В.Гуров

ПРОТОИНДИЙСКИЕ ТЕКСТЫ И ДРЕВНЕИНДИЙСКАЯ ЭПИГРАФИКА

1." Жертвенные надписи" Хараппы. Характеристика состава "жертвенных надписей" : основные блоки -вероятные эквиваленты наименований богов; блоки,передающие наименование жертвы - " блоки с чашами ", блоки со знаком "рука", блоки со знаком "глаз" и т.д. ; различные возможности идентификации "промежуточных блоков".

2. Древнеиндийские вотивные и дарственные надписи (11 в. до н.э. - 1X-X вв. н.э.). Тамильские надписи брахми (Арикчалур , Анай малай, Тирупангундрам,Мангулам, Пукалур и др.) Объяснение тамильских надписей в работах А.Махадевана и К.Зведебила. Санскритские и пракритские надписи из Санчи,Хатхибады, Гхосундди, Санета и пр. Дарственные надписи У-Х вв.н.э. " Информационный состав" вотивных и дарственных надписей. Диахроническая и синхроническая стабильность "информационного состава" вотивных и дарственных надписей.

3. Сопоставительный анализ структуры древнеиндийских и протоиндийских текстов вотивного ("жертвенного") типа.

А.М.Пятигорский

ПРЕДСТАВИМОСТЬ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО И НЕПСИХОЛОГИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ АБХИДХАММИСТСКИХ БУДДИЙСКИХ ТЕКСТОВ

0. Совершенно очевидно, что структура и вообще организация текстов палийского канона (существовавших с конца 5-го в. до н.э. в устной традиции старейшин, отшельников и йогов ордена до их записи) была в принципе ориентирована на запоминание. Обнаружение же ,показ, изложение концептуального содержания, либо было выполняемо этими же текстами в порядке подчиненной, второстепенной задачи, либо вовсе лежало за пределами задач и целей этих текстов, входя в задачи и цели других, особых текстов -дополнительных поучений, разъяснений и наставлений (так же разумеется, устных, и по большей части до нас в письменном виде не дошедших). Запоминание абхидхаммистских текстов было необходимо во-первых, для их дальнейшей передачи во времени ,и, во-вторых, для йогического меморизирования (сати, смрити), являвшегося важнейшей разновидностью буддийской медитативной практики. Таким образом, запоминались, помнились, вспоминались и передавались тексты или куски текстов, а не идеи или понятия. Понимание же их содержания осуществлялось по преимуществу внутри буддийской йогической практики, переживалось внутри экстатических состояний, обретаемых в ходе созерцания (дхьяна) и сосредоточения (самадхи). И можно себе представить, как йог буддийской древности одновременно пребывая в дхьяне и меморизируя текст, как бы совмещал, накладывал друг на друга "текст" психического состояния и текст внутреннего воспроизведения запомненного и вспомненного куска "абхидхаммы" ; видимо, только такое совмещение и порождало, так сказать, " текст понимания". А для нас абхидхаммистский текст является чередованием терминов и

формулировок, разделенных, разорванных паузами, которые йог заполнял созерцанием нам недоступным, а нам остаётся заполнять их скрытыми мыслями, имплицитными значениями. Но и это оказалось делом весьма трудным. И потому то, вероятно, большинство книг и статей о буддийской психологии написано на основании сутр, а если кто и касается психологического содержания самой " абхиддхаммы", то только в самом общем виде. Я думаю, что для выявления этих импликаций и для понимания умозрительного содержания "абхиддхаммы" (еще до конкретной оценки последнего как психологии или чего-либо другого) необходимо выявить и понять ту общую метафизическую позицию, которая оставалась скрытой за структурой, терминологией и номенклатурой текстов, и которая, вместе с тем, весьма четко проявляется в структуре терминологии и номенклатуре абхидхаммистских текстов и, особенно, -"Дхаммасангани".

1.1. - 1.2. В предельно абстрактном виде такая метафизическая позиция может быть сформулирована следующим образом: любое явление, любое существо, словом -любое мыслимое содержание абхидхаммистских текстов является, существует и мыслится в двух аспектах, в двух уровнях, в двух измерениях -психологическом и непсихологическом (или -онтологическом). И такая двойственность (именно "двойственность", а не "дуализм", ибо последний предполагает изначальное наличие двух первосущностей, т.е. оказывается онтологически двойственным) не есть двойственность подхода, рассмотрения или описания, а есть двойственность мира, сохраняющая свою силу применительно к любому факту и могущая быть воспроизведена на любом уровне рассмотрения или описания любого факта. Более того, эта двойственность в определенном смысле может считаться "знаком" того обстоятельства, что данный текст -буддийский, а не какой-либо иной.

1.3. Я предполагаю, что такого рода недуалистическая двойственность является нам (по отношению ко всем возможным

импликациям "абхидхаммы" в целом, отдельных её книг, частей книг, фраз, групп терминов и терминов, т.е. -в отношении "текста" любого уровня) как двойственность сознания и психики.

2.1. По отношению к текстам разных об'емов (от текста условно называемого "буддизм" до текста, условно называемого "данное слово") эта двойственность выступает на разных уровнях абстракции (от уровня, определяемого конструкцией "одно-другое", т.е. ждвойственностью в собственном смысле слова, через метауровень "психология - онтология" до уровня "психика - сознание"). Так, например, если мы возьмем важнейший буддийский термин анатта (" не - Я ") как "признак" (lakkhana) в контексте "трех признаков" (tilakkhana), то по отношению к тексту "буддизма" и на уровне двойственности "психология-онтология" этот термин будет иметь две импликации: (1) психологическую, которая может быть операционально определена так: в психической жизни нет такого феномена, как "Я" ; (2) онтологическую: в непсихическом бытии есть " не - Я". При точно таком же подходе термин "дхармы" также имплицирует два совершенно различных содержания: (1) психологическое: все, что существует, существует только в действительности психической жизни ; дхармы суть феномены этой действительности; суть только дхармы: в ней нет ничего кроме дхарм [1] (2) онтологическое: дхармы суть [2]

1) Можно предположить, что в философских буддийских текстах репрезентация психологического содержания "дхарм" реализовалась в серии формулировок типа sabba dhamma, dhamma matta. Затем в формулировках типа репрезентируются предельно психологическое содержание, которое реоктологизируется в понятии алаявиджняна йогачаров.

2) Интересно, что в "Дхаммасангани" о дхармах говорится, что они "взаимовозникнувшие" (samuppanna) , в то время как скажем, в "Серцевинной сутре" они названы "невозникшими" (anutpanna). Очевидно, что в первом случае этот термин имеет психологическое, а во втором -онтологическое содержание.

2.2 "Психика" и "сознание" являются нам предельно конкретным случаем двойственности случаев, в которых изначально все возможности метауровней и метарассмотрения, и где мы переходим из мира науки буддологии в мир собственно буддийской науки. Поэтому, такие слова как "двойственность", "дуализм", "не-дуализм", "психология", "онтология", "психическое", непсихическое" суть термины нашего метаязыка, в то время как "психика" и "сознание", служащие для нас первичными категориями в рассмотрении, оказываются и внутри буддийского умозрения универсальными фазами бытия. 3)

---

3) Именно поэтому, абсолютно невозможно сопоставление буддийской философии с любой другой философией, в которой отсутствуют онтологические предпосылки. Так, совершенно бессмысленно сравнивать или сближать с буддизмом экзистенциализм, ибо в последнем нет онтологии, а уровень личностного существования полагается единственно реальным, в то время, как в буддизме есть онтология, а уровень личностного существования полагается единственно нереальным. Для экзистенциалиста "моя психическая жизнь" отличается от "чужой психической жизни" степенью реальности, а для буддиста-степенью нереальности. А это - совсем разные вещи, едва ли сводимые, если говорить о собственно философии, а не об эстетике или этике, здесь неотносящихся к делу. Столь же абсурдно сравнение буддийской психологии (даже при отвлечении от онтологии) с бихевиоризмом (и, особенно, необихевиоризмом), поскольку последний во всех своих разновидностях исходит (как и почти всякая современная позитивная наука) из позиции "вынесенного наблюдателя" и вытекающих из нее об'ективных критериев, в то время как психологическая мысль буддизма исходит из полярно противоположной позиции "вынесенного себя", полностью исключающей об'ективные критерии и методы. Здесь беда еще в том, что творцы этих модных сравнений не учитывают того, что буддийская логика Дхармакирти и Дигнаги, равно как и психология "Пуггала - паннатти" принципиально неабстрагируема от онтологических предпосылок и йогической прагматики, тогда как логическая семантика и другие концепции формализации принципиально абстрагированы от всякой психологической и онтологической содержательности. И уж

2.3 Из понимания этой двойственности, как двойственности аспектов (в буддологии) и фаз (внутри буддизма) следует понимание невозможности таксономии на основе этой двойственности. Ибо, эта двойственность " фаз-аспектов" может вновь воспроизводиться на любом уровне "бытия - рассмотрения" любого мыслимого об'екта. Психология и онтология, психическое существование и бытие сознания могут быть как бы "вставлены" друг в друга или сами в себя сколь угодно много раз, и таким образом, то, как именно будет истолкован мыслимый об'ект, как психика, или как бытие, зависит от ступени (или степени) нашего истолкования, либо от фазы его бытия, на которой мы его "засечем". (При этом предполагается, что нет такого об'екта, который бы одновременно мыслился как психическое и как непсихическое). В этом рассмотрении я условно исхожу из предположения, что практически речь может идти не более, чем о двух ступенях [4]. Однако, результа-

---

Продолжение выноски 3-ей со стр. 13.

вовсе дурачеством представляются аналогии буддийской психологии с психоанализом. В основе этих аналогий, кроме непонимания или неведения вообще (avidya) лежит непонимание того конкретного обстоятельства, что Фрейд создал на филогенетическом материале (т.е., как на собственно биогенетическом, так и на материале истории культуры) свой собственный символический язык для описания эпифеноменов сознания. Таким образом здесь историческое (как биологическое, так и культурное) бытие человека используется как средство для описания (и терапии) его индивидуальных состояний. В буддийской же психологии, напротив, само бытие, сам онтос описывается в терминах индивидуальных состояний.

4) Такое "вставливание" является вариантом классической древнеиндийской идеи вставленных друг в друга миров. Концепция гун также предполагает их существование одних в других "... гуны вращаются в гунах " ... "Бхагавадгита",

таты,полученные на одном и том же уровне рассмотрения,или "единицы интерпретации одного уровня" могут классифицироваться и условно выступать в качестве таксонов. Таковыми ,например,в каком-то смысле являются разновидности дхарм в контексте списка дхарм в " Дхаммасангани".

2.3.1. "Двухфазность " бытия в буддийском абхидхаммистском умозрении и "двухступенчатость" рассмотрения или истолкования текстов и терминов в буддологии естественно предполагает,что если психика фигурирует в фазе сознания, то мы имеем дело с сознанием,если сознание фигурирует в фазе психики,то мы имеем дело с психикой,и т.д. 5)

3.1. Я думаю,что впервые в истории этого мира именно в текстах "Абхидхаммы" была совершена великая попытка об'ективации человеком своей психики. Эта об'ективизация выступает в двух смыслах:(1) как "об'ектность в самой себе" (или "-посредством самой себя"), т.е. психика как "не-психика", как " непсихическое", как чисто онтологическая сущность; (2) как"об'ектность" в смысле того,что не может быть приписано никакой "суб'ектности", никакому "Я" (и,что не менее важно, как истолкование "Я" в качестве одного из низших или деградировавших состояний психической жизни).

3.2. Таким образом,описать психические феномены в буддийских текстах оказалось возможным лишь в результате того, что была найдена некоторая дополнительная сфера,сфера онтологии,в смысле которой и совершилось такое описание.

3.3. Основные простейшие случаи описания психики и сознания можно представить себе следующим образом:

(1) Сознание истолковывается в смысле сознания (или: фаза бытия существует в фазе бытия)-онтология.

(2) Сознание истолковывается в смысле психики (как результат реинтерпретации) -психология.

---

5) Подобно тому,как скажем, гуна саттва в гуне раджас относится к раджасу,а гуна раджас в гуне саттва-к саттве.

(3) Психика истолковывается в смысле психики -психология.

(4) Психика истолковывается в смысле сознания -онтология.

Эти случаи, как уже было сказано выше, предполагают только двуступенчатость (поскольку очевидно, что сначала, первично, нечто должно было истолковаться или полагаться психикой или не психикой), хотя, возможно, что на самом деле за любой формулировкой абхидхаммистского текста скрывается сложный процесс последовательного многократного истолкования и переистолкования.

Вяч.Вс.Иванов

ГЛУБИННАЯ И ПОВЕРХНОСТНАЯ СИНТАКСИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ДРЕВНЕИНДИЙСКОГО ТЕКСТА В СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ

Введенное в порождающей грамматике различие между глубинными и поверхностными синтаксическими структурами может быть использовано для разграничения разных возможных видов реконструкций в диахроническом синтаксисе древнеиндийского и других древних индоевропейских языков. Только к некоторым чертам поверхностных синтаксических структур приложимы те методы реконструкции, которые (как и применительно к другим уровням) опираются на сравнение одновременно и способов выражения, и соответствующих им значений (обычно выявляемых в глубинных структурах). В частности, это относится к синтаксической акцентологии, где методы описания, предложенные в порождающих грамматиках современных языков, оказываются полезными и для решения диахронических проблем. Для общеиндоевропейского и некоторых архаических языков более поздних периодов, в частности, ведийского, характерно наличие энклитических слов, являющихся одновременно потенциальными проклитиками (закон Васильева-Долобко, аналог которого для общеиндоевропейского недавно предложен Жюкуа в работе о хеттских превербах независимо от славянских фактов, на основании которых он был впервые сформулирован, а позднее детально обоснован Дыбо).

Для ведийского существование таких эклитик-проклитик доказывается противопоставлениями типа ava ahan avahann в главном предложении (RV, 1У,30,14); avahan в подчиненном предложении (RV, У,40,6). Древность давно уже предположенных сходств между комплексами этого типа в древнеиндийском и в древнегреческом подтверждается тем, что во всех ясных примерах из греческих пилосских и отчасти из микен-

ских табличек линеарного письма Б глагол следует непосредственно за частицей, вводящей предложение. Это позволяет, во-первых, об'яснить как архаизм следы энклетического употребления личных форм греческого глагола, сходного с древнеиндийским, во-вторых, предположить наличие здесь поверхностной синтаксической структуры того же типа, что и в хеттских предложениях. Особенно отчетливо параллелизм древнеиндийских и хеттских синтаксических структур обнаруживается при сопоставлении характерного для "Ригведы" (как и для "Авесты") тмезиса в конструкциях с относительным местоимением типа prá yó bharati и соответствующих хеттских конструкций с энклитическим союзом = ia io (древнинд. ya =) на втором месте после слова, вводящего предложение (при конечном положении глагола), ср. также точно соответствующий тип с тмезисом в старолитовском (формы типа pa=io=prasta и т.п.с), кельтском и др. В виду полной синонимичности синтаксических элементов, образованных в разных индоевропейских диалектах от местоименных основ io = io = и $k^{w}i$ = , с этим типом сопоставимы и хеттские конструкции с неначальным положением kui= .

При сравнении поверхностных структур внешние сравнительно-исторические реконструкции в диахроническом синтаксисе оказываются возможными на основании соотнесения категорий с позициями, разрядами, помещаемых в эти позиции служебных слов (типа ассоциативов в хурритском и типологически сходных с ними явлений -" синтаксических суффиксов"- в японском) и акцентологическими характеристиками позиций. Категории (выявляемые на уровне глубинных структур) могут быть сходными типологически. Но соотнесение одних и тех же категорий с одинаковыми позициями, этимологически отождествляемыми служебными морфемами (или словами) и одинаковыми акцентологическими характеристиками на уровне поверхностных структур не может быть случайным. Поэтому синтаксические реконструкции, осуществляемые на основе поверхностных струк-

тур отличаются столь же высокой степенью надежности, как и восстанавливаемые элементы других уровней. Следовательно, соотношение глубинных структур с поверхностными создает необходимые предпосылки для эффективного применения сравнительно-исторического метода к диахроническому синтаксису.

При восхождении от поверхностных структур к глубинным реальной оказывается задача установления некоторого набора трансформаций, сохраняющих смысл (см. краткий перечень, носящий еще только иллюстративный характер, во втором - английском издании очерка "Санскрит", написанного автором совместно с В.Н. Топоровым). Наибольший интерес представляет выяснение соотношений между конструкцией, с диахронической точки зрения являющейся исходной (например, между конструкцией предложения с именительным падежом суб'екта), и её трансформами (например, причастной конструкцией с творительным падежом суб'екта типа эпич. скр. grāhitas tvam mahendrena). Существенное значение для определения направленности диахронических процессов могут иметь количественные соотношения между трансформами разных типов (например, конструкциями с личными и причастными формами). Эксплицитное (в частности, аналитическое описательное) выражение некоторой категории (соответствующей логической) может встречаться на достаточно ранней стадии письменной фиксации языка, однако, из этого еще не следует с необходимостью вывод о еще более ранней датировке сходной функции синтетических форм, эквивалентных по значению. Вместе с тем удобство выбора в качестве эталона для сравнения аналитических конструкций (с модальными частицами для передачи семантических аналогов наклонений, с предлогами или послелогами для передачи падежных значений и т.п.), очевидное с логической точки зрения, еще не служит само по себе надежной гарантией соответствующей внутренней реконструкции (ср. обнаружение в древнехеттском двух периферийных

падежей- направительного и местного, опровергнувшее предположение о безусловно позднем характере становления соответствующих падежных форм). Направленность синтаксических процессов реконструируется по типологическим данным. В качестве примера универсалии, существенной для синтаксических реконструкций на древнеиндийском материале, следует отметить процесс грамматикализации имен существительных, обозначающих часть тела или дающих пространственную характеристику, совмещенную с категорией неотчуждаемой принадлежности (в широком смысле, предложенном недавно Филлмором). Такие процессы осуществляются в некоторых строго определенных контекстах (в частности, в сочетании с притяжательными местоименными морфами), что позволяет соотнести типологические данные с выводами конкретной сравнительно-исторической грамматики (например, так именно доказывается именное происхождение всех предлогов и послелогов в древних индоевропейских языках); в принципе сходные результаты могут быть получены и при выяснении соотношений между другими грамматическими классами, в частности, именным (типа индоевропейского среднего рода) и определенным типом "неактивных" глаголов (давших перфект в ведийском). Синтаксическое восстановление типичных конструкций с "активными" глаголами (дринд. as- и т.п.) может иметь решающее значение для обоснования происхождения личных форм этих глаголов из притяжательных конструкций (такого же типа, что и конструкции с названиями частей тела), вероятного с точки зрения типологических сопоставлений и глубинной ностратической реконструкции.

Вспомогательные выводы сравнительной морфологии могут иметь значение и для решения транслингвистических проблем выявления принципов организации целого текста. В частности, индоевропейские глаголы определенных классов (например, итеративные) используются для введения микротекстов, характеризуемых передачей чужой речи (на следующих этапах

история языка ту же роль могут перенимать частицы типа дринд. уа ,иногда происходящие из соответствующих превербов или(глаголов). Средствами обычного этимологического сопоставления слов могут быть изучены способы местоименного отождествления разных предметов-денотатов имен, приобретающие артиклеобразные функции (иногда совмещаемые с функциями союзов),существенные для структуры целого текста или значительных его фрагментов (древнеинд. = и т.п.).

Проблематичной остается возможность реконструкции некоторых универсальных пучков семантических признаков (например + предикативность + подчиненность) и соответствующих им синтаксических классов (индоевропейская абсолютная конструкция в приведенном примере,рассмотренном в терминах глубинной синтаксической реконструкции Бирнбаумом и Андерсеном) без доведения реконструкции до конкретного морфологического заполнения.

Если для реконструкции,опирающейся на поверхностную синтаксическую структуру,в основном используются данные синтагматической (дистрибутивной) морфологии,то для глубинной внутренней реконструкции наибольшее значение приобретает анализ парадигматических соотношений в морфологии (между главными падежами,соответствующими двум местам при двуместном предикате,падежами и глагольными классами и т.п.).В обоих случаях сравнительно-историческая морфология (включая и этимологические сопоставления служебных слов и отдельных морфем) остается базой для надежных синтаксических выводов. Из анализа парадигматических соотношений в морфологии могут быть сделаны достаточно далеко идущие выводы,касающихся глубинных синтаксических структур. В синтагматических правилах дистрибуции морфов внутри слова можно выявить вместе с тем данные,характеризующие древние границы между уровнями морфологических и синтаксических структур. Постоянное перекодирование ("переписывание" в терминах порождающей грамматики) с одного уровня на другой,осуществляющееся на протяжении истории языка,требует соответствующего использования данных одного уровня для реконструкции другого.

Е.С.Семека

СТРУКТУРА БЛИЗНЕЧНОГО МИФА В "МАХАВАМСЕ"

В древнейшей части цейлонской палийской хроники "Махавамсы" отражены два близнечных мифа, которые можно рассматривать, как два варианта одного мифа. Первый рассказывает историю происхождения легендарного царя Цейлона Виджаи, второй - историю его первой женитьбы на исконной обитательнице Ланки яккхини Кувени (Mhv., У1.1-38 и УП 1-74).

Расположенные в таблице ситуации-элементы этих мифов показывают полное их структурное совпадение:

1	Лев похищает принцессу и насильно делает ее своей женой.	Рождаются разнополые близнецы.	Бегство близнецов и их матери	Один из близнецов убивает льва	Мать близнецов выходит замуж за сына брата матери (матулы)	Брат-близнец женится на своей сестре.	Рождаются сихалы "дети льва" (один из них Виджая)	
П	Виджая (внук льва) побеждает яккхини Кувени и женится на ней.	Рождаются разнополые близнецы.	Бегство близнецов и их матери.	Яккхини убивают Кувени.	Брат матери (матула) спасает близнецов.	Брат-близнец женится на своей сестре.	Рождаются дети тах возникают пулинды.	Виджая женится на принцессе из рода Панду и становится царем.

Сопоставление двух вариантов мифа дает отклонение только в последнем элементе второго варианта (женитьба Виджаи и коронация), т.е. в единственном эпизоде, который можно

считать историческим фактом, вставленным в миф. Второй вариант мифа существует и в современных фольклорных версиях, где обращает на себя внимание зооморфный образ сына Кувени, посылаемого в Индию в виде дикого кабана после того, как Виджая оставляет Кувени, ср. превращение людей в диких кабанов после нарушения определенных социальных норм в мифах тупи, изученных Леви-Строссом.

В обеих древних вариантах обнаруживаются черты типичного близнечного мифа. Во-первых, разнополые близнецы в них, вступая между собой в брак, становятся прародителями и основателями целого народа (во-втором случае речь идет, вероятно, об аборигенном племени Цейлона -веддах, в связи с чем, второй вариант мифа может быть рассмотрен как местный вариант первого). Во-вторых, близнецы первого основного варианта не только связаны, но и состоят в родстве с тотемным животным - львом, что является одной из самых характерных универсальных черт близнечного мифа.
Брак разнополой близнечной пары зафиксирован в древнеиндийской ведийской традиции в мифе о царе Яме и его сестре близнеце Ями. По-видимому, более первоначальные формы мифа отражены в иранской традиции. Для сравнения со вторым вариантом цейлонского близнечного мифа особенно существенно то, что , согласно Бундахишну 23.1, Йима, после того, как он потерял царство, из страха перед преследовавшими его демонами, женится на женщине-демоне. В этом можно видеть полное соответствие женитьбе царя Виджаи на якхини Кувени. Так же, как этот цейлонский миф следует за близнечным мифом, в котором женятся разнополые близнецы, иранский миф о Йиме и демонах следует за мифом о женитьбе разнополых близнецов Йимы и его сестры. Мотиву убийства (льва, т.е. царского животного, и Кувени -супруги царя Виджаи) в цейлонском мифе соответствует мотив убийства Йимы одним из демонов, который в Бундахишне назван "братом" Йимы (31.3).

Существенно отметить полное сходство, которое обнаруживают древнеиндийский близнечный миф о Яме и Ями и древнеегипетский об Осирисе и Исиде. Но с исторической точки зрения следует подчеркнуть разницу между наличием реального прототипа для египетского мифа в браке фараона и его сестры (в египетском мифе Осирис выступает в качестве царя, " каждый фараон, умирая, уподобляется Осирису" ; инцестуозный брак Осириса с сестрой осуществляется после смерти Осириса, ср. о ведийском Яме как " смертном") и его отсутствием в Индии (однако в средневековом Цейлоне, в позднекандийский период обнаруживается типологически сходный с египетским обычай женитьбы царей на родных сестрах).

В цейлонской традиции миф, связывающий последовательные браки разнополых близнецов со смертью одного из супругов и с появлением на свет демона яккхи (насылающего болезни и пожирающего трупы), сохранился до наших дней в составе ритуалов грачевания. В этом мифе также содержится ряд ситуаций-эпизодов, характерных для близнечного мифа: рождение близнецов от Солнца, брак разнополых близнецов (точнее серия браков), становящихся родоначальниками целого народа. Следует отметить связь этого мифа со вторым вариантом древнего цейлонского близнечного мифа, а также с древнеиранским мифом о Йиме, с которым его об'единяет момент присутствия в мифе демона (яккхи) или соотнесения с демоном одного из близнецов. Последнее обстоятельство , впрочем, имеет скорее всего типологический характер, так как, согласно представлениям разных народов мира, один из близнецов часто соотносится со злом, лесной нечистью, дьявольским началом. Эта полярная структура мифа на Цейлоне сохраняется лучше, чем его близнечный характер.

Установив различные способы соединения противоположностей в мифе, Леви-Стросс пришел к выводу, что разделение племени на две фратрии не обязательно порождает миф о близнецах- фратриальных родоначальниках, он допускает и другие варианты " диоскуризма " (например, враждующие

братья и т.д.). В цейлонской традиции, отражающей специфику цейлонской социальной организации, таким вариантом "диоскуризма" можно считать не враждующих братьев, а двух однополых кросскузенов (массин), воплощающих противоположные начала - добро и зло. Речь идет о Будде и Маре, которые по цейлонским источникам являются массинами, ведущими непрерывную борьбу, как начала добра и зла. Мара считается на Цейлоне кросскузеном и главным противником Будды, его противоположностью. Он воплощает "принцип зла", является главой темных сил (демонов) и считается воплощением Смерти (māra "смерть", " мертвый ", "умирание ", ср. выше о Яме). Как и Будда, Мара учредил общину своих последователей, эта община построена на "принципе зла" (ср. мысль Леви-Стросса об обязательности темы полярности вечности бытия и конечности смерти для мифологий и религий). В современных цейлонских ритуалах заклинания болезней также наличествует оппозиция, где Будда соотнесен с Вечностью, его же кросскузен и постоянный ритуальный соперник Мара - со Смертью. Они, таким образом, составляют единое целое и Мара иногда даже описывается только как мысль в уме Будды. Такая же оппозиция во всех ритуалах этого типа существует между божествами (devaya) и демонами (yakkuva), что характерно для близнечных мифов, с их соотнесением одного близнеца со всем рядом положительных качеств, второго - с рядом отрицательных качеств и с демонами. Противоположность одного из символов яккхе или яккхине, определяющая структуру второго и третьего из рассматриваемых цейлонских близнечных мифов, оказывается и в структуре ритуалов, где оппозиция деви - яккхини параллельна оппозиции Будда-Мара. Согласно их схеме, построенной на поляризации отношения Будда-Мара, строятся все ритуалы заклинаний, в том числе церемония пирит, во время которой монахи-певцы, поющие текст пирит-пота, разделены на две группы, символизируя сторону зла (Мары) и сторону добра (Будды). Таким образом ,

здесь можно установить наличие двух ритуальных сообществ, двух полярных божеств, двух рядов классификационных символов, которые вместе с тем соотносятся с двумя кросскузенами. Этим доказывается, в частности, происхождение последних из двух дуальных половин.

Кросскузены Будда и Мара так относятся к классическим близнецам, как кросскузенный брак к дуально-экзогамному браку. Этот последний отражен также и в ритуальном браке, заключающемся во время ежегодного празднества, между божествами двух экзогамных половин Паттини и Палангой, которые уже не являются близнецами, но сохраняют ту же функцию медиации между полярными рядами.

П.А. Гринцер

ЭПИЧЕСКИЕ ФОРМУЛЫ В "МАХАБХАРАТЕ"

1. Устное происхождение текста "Махабхараты" и длительное функционирование поэмы в рамках устной традиции с наибольшей очевидностью отражено в особенностях её стилевой техники и прежде всего в широком употреблении так называемых эпических формул. Формулы "Махабхараты" условно можно разделить на следующие шесть разрядов:

1) атрибутивные формулы (в том числе личные, постоянные и непостоянные эпитеты, стереотипные характеристики героев и явлений, связанные и не связанные с конкретной ситуацией): dharmaputro yudhisthirah,[1] bhīmo bhīmaparākramah, purusavyāghrah, mahābāhuh, sarvacastrabhrtām varah, sarvaih samudito gunaih, vicrutas trisu lokesu, sucroni, anavadyāngī, kopasamraktanayanah, jvalanārkasamadyutih, cokopahetacetanah, gajācvarathasamkulah ( ), svarnapunkhah cilācitāh (
(стрелы) и т.д.;

2) формулы, описывающие повторяющиеся действия и события: vismayam te param yayuh, nesyati yamasādanam, vavarsa caravarsāni, athānyaddhanurādāya, vivyādha dacabhirbānaih, anyonyavadhakānksinau, tatah samabhavadyuddham, babhūvātra mahāghosah

и т.д.;

---

1) Все примеры взяты из первой, четвертой, пятой, шестой и восьмой книг критического издания "Махабхараты". Поскольку приводятся, как правило, общеупотребительные формулы, ради экономии места мы не указываем нумерацию стихов.

3) Вспомогательные формулы, или формулы, используемые в роли композиционных связок: etasminneva kale tu, prabhatayam tu carvaryām, atha rātryām vyatītāyām, nimeśāntaramātrena, tasyatadvacanam crutvā, idam vacanamabravīt, sa tatheti pratijnaya, natra samcayah, tadadbhutamivābhavat, āsīdraja xx nāma
и т.д.;

4) формулы прямой речи:
vrnīsva ca varam mattah, param kautūhalam hi me, bhadram te, kim mām na pratibhāsase, crotum icchāmi, crnu rājan, tatrādbhutamapacyāma xxxxx paurusam, tistha tistheti cābravīt
и т.д.;

5) формулы-сентенции:
vrnīsva ca varam mattah, param kautuhalam he me, bhadram te, kim mām na pratibhāsase, crotum icchāmi, crnu rājan, tatrādbhutamapacyāma xxxxx paurusam, tistha tistheti
и т.д.;

6) формулы-сравнения:
pūrnendusadrcānanah, kamalalocanah, devagarbhābhah, vrtravāsavayoriva, vidhūma iva pāvakah, meghā iva divākaram, tasthau giririvācalah, simhaskandhakatigrīvah, visamācīviso yathā, dandāhata iva 'ragah, devāsuraranopamah, puspitā iva kimcukāh
и т.д.

2. Для техники устного эпического сказа более показательно, чем само по себе широкое использование формул, закрепление за каждой из них особой метрической позиции. М.Парри, а вслед за ним А.Лорд установили связь формулы и метра на текстах гомеровского и сербского эпосов, и приблизительно те же закономерности прослеживаются в "Махабхарате". Поскольку метрически более или менее фиксированными в шлоке (мы касаемся лишь формул шлоки) являются клаузулы пад, в целом формулы "Махабхараты" распадаются на две основные группы, соответственно тому встречаются они до цезуры в первой и третьей падах) либо же в конце стиха или полустишия (во второй и четвертой падах). При этом, как правило, сходные понятия или идеи выражаются двумя рядами дополняющих друг друга формул.

Например:

до цезуры (пады "а" и "с")	конец стиха или полустишия (пады "в" и "d")
1) nara-(manuja-, kurucārdūla	1) nara-(manuja-,kurūnāmrsabha
2) praharatām (rathinām buddhimatam) cresthah	2) praharatām (rathinām buddhimatam) varah
3) mahāviryah (-bhāgah	3) mahāyacāh (-balah
4) mahātejas ((зват.и именит. падежи ед.ч.	4) amitatejasam (косвен. падежи)
5) ameyātmā им.пад.ед.ч.)	5) mahātmanah (косв.падежи)
6) sarvalaksanasampannah	6) sarvalaksanapūjitah
7) upapanno gunaih sarvaih	7) sarvaih samudito gunaih
8) catrughna	8) paramtapa
9) sucronī	9) sumadhyamā
10) kamalapatrāksī	10) kamalalocanā
11) kāmāgnisamtaptah	11) kāmamohitah
12) svabāhubalasampannah	12) svabāhubalamācritah
13) xx pradaksinam krtvā	13) krtvā caiva pradaksinam
14) (vivyādha) nicitairbānaih	14) (vivyādha) nicitaih caraih
15) bhaja māmbbhajamānām tvām	15) bhajamānām bhajasva tām
16) xxx claksnayā vācā	16) xx claksnayā girā
17) sbravītprānjalirvākyam	17) abhivādya krtānjalih
18) cakrācanisamasparcah	18) indrācanisamasvanah
19) yathā kaksam dahatyagnih	19) kaksamagniryathā vane
20) prabhinna iva mātangah	20) prabhinna iva vāranah
21) mahāvanamiva chinnam	21) chinnamūla iva drumah

3. Формулы "Махабхараты" обычно не превышают одной пады, а если и превышают,то в большинстве случаев (исключение представляют собой в основном сентенции) легко распадаются на две три независимые формулы-пады (ср. tayostadabhavadyuddham tumulam lomaharsanam, tayostadabhavadyuddham ghorarūpam vicām pate u babhūvātra mahāghosas tumulah lomaharsanah).

Но при этом вовсе не обязательно формулы совпадают с падой. По-видимому, вообще исходным элементом формулы была не пада, а каждый раз какое-то опорное слово, составляющее последние два-четыре слога пады. Отсюда, во-первых, высокая вариантность формул "Махабхараты" (ср. nrpa-, raja-, parthiva- sattamah, nrpottamah samcita-, dhrta-, maha-, yata- vratah; ari-, aribala-, amitra-, mardanah; rupenasadrci bhuvi и rupenapratima bhuvi; divyabharana-, sarvabharana-, nanabhusana- bhusitah, sarvaratna- vibhusitah; kamala-, rajiva-, rajivanibha-locana; tatah samabhavadyuddham, tatah pravavrte yuddham, tayostadabhavadyuddham, tayoh sutumulam yuddham...; calanta iva parvatah, padacariva parvatah, jangama iva parvatah, sadhvaja iva parvatah; idamvacanamabravit, xxx vakyamabravit, xxx vakyamabravit, xxx idamabravit, krsna rajanamabravit, а во-вторых, группировка разных по значению формул вокруг одного и того же опорного слова (ср. nara-, nrpa-, kuru-, muni-, ratha-cardulah; sarvalaksana-, castrastra-, ativa- guna-, rupayuvana-, svabahubala-sampannah vayorupa-, duhkhacoka-, ksutpipasa-, kulacila-, sadhuvrata-samanvitah; manmathasya/kalasya/krodhasya vacam gatah/agatah; tasthau giririvacalah, girirmerurivacalah, megho vrstya ivacalam, vajrenendra ivacalam, dharadharamivacalah; nihcvasann iva pannagah, garuda iva pannagan, savisaniva pannagan, dvijihvaniva pannagan, valmikamiva pannagah.

В этой же связи следует отметить, что значительное число пад в "Махабхарате", которые в строгом смысле этого термина формулами не являются, тем не менее образованы с помощью формульных опорных слов, чье место в шлоке как бы заранее предопределено. К этим словам принадлежат формульные обращения (ra an, bharata, janecvaram rajendra, marisa, samjava, vicam pate и т.п.) регулярно замыкающие пады "a" и "c" слова kruddha/samkruddha (ср. bhismo hi samare kruddho), drstva (rajanam nihatam drstva), turnam (avatirya rathatturnam), mahavega (tatah caktim mahavegam), icchami

в различных
граммат.формах(ср. tenaham yoddhumicchami), samgrame
ср.tato vijitya samgrame) и т.д.; регулярно замыкающие
пады "в" и "d " слова kathamcana/kimcana (na prajna-
yata kimcana), priya (karisyanti tava priyam), punah
punah (nihcvasanti punah punah),bhavet (
в разл.граммат. формах (ср. tadanujnatumarhasi), karmukam
(madhye cicheda karmukam), prati ((ср.prad-
ravannagaram prati u parsatasya vadham prati),samyuge,ahave
и т.д.

4. Формулы составляют основу поэтического языка "Махабхараты" (как и любого другого устного эпоса), поскольку только с их помощью возможна в принципе эпическая импровизация. В резерве памяти эпического певца должно было быть множество устойчивых словесных оборотов,приспособленных для автоматического введения в метрическую речь и используемых им св соответствии с контекстом и потребностями рассказа. Произведенный нами подсчет формул и формульных выражений в некоторых главах "Махабхараты" показывает,что, например, в батальных эпизодах поэмы формулы образуют не менее 75 % текста и в среднем только одна пада в трех шлоках вообще оказывается свободной от формул. В повествовательных главах процент формул значительно ниже,но тем не менее достаточно высок (60 % текста и одна лишенная формул пада на каждую шлоку). Сравнительно беднее привычными для "Махабхараты" формулами её дидактические разделы, однако именно в них возрастает количество формул-сентенций,которые составляют,как правило, целые шлоки и для которых рядом исследователей были указаны параллели в иных памятниках древнеиндийской литературы: пуранах,шастрах,обрамленной повести и т.п. Здесь,видимо, сыграло роль отмеченное
М. Б. Эмено различие героического и дидактического жанров устной древнеиндийской поэзии,хотя оба эти жанра,представленные в " Махабхарате",возможно,имели одних и тех же

исполнителей. Что же касается хорошо известного сходства формульного языка "Махабхараты" и " Рамаяны" (см. работы Э.У. Гопкинса, Р.К. Шастри и Д.Л. Брокингтона), то, наряду с этим сходством, существенно принципиальное своеобразие стиля каждого из двух эпосов. В "Рамаяне" стереотипные формулы не просто встречаются реже, но что особенно характерно - зачастую подвергаются как бы искусственному разложению: расширяются и "оживляются" дополняющими и конкретизирующими деталями, на их основе создается новая фразеология. Это связано с тем, что, сравнительно с "Махабхаратой", в "Рамаяне" значительно ярче выражено индивидуальное, авторское начало и стиль "Рамаяны", близкий многим своими чертами к классическому индийскому стилю "кавья", уже не выводим из обычных норм устной эпической поэзии.

Д.Б. Зильберман

УЧЕНИЕ ШАНКАРЫ ОБ ИНТУИЦИИ И ОРГАНИЗАЦИЯ ФИЛОСОФСКОГО ТЕКСТА С ЦЕЛЬЮ ВОСПРИЯТИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

1. Философская мысль Индии, взятая в целом, оказала более сильное действие на культуру и рациональную организацию общества, чем философская мысль Европы. Это можно объяснить ориентированностью обеих на осмысление разных видов опыта. Рефлексия по поводу научного знания, показательная для систематической философии в Европе, от Декарта до Гегеля, лишена возможности подняться выше второго своего ранга; то есть, философское рассуждение оказывает эффект на двух уровнях: организации научного исследования и организации языка науки. Рефлексия же третьего ранга("самосознание" в терминологии Гегеля) оказывается либо "пустой", либо тождественной рефлексии первого. Можно показать, что это раздвоение, неизбежное, когда речь идет о философском осмыслении научного знания, оказалось критическим для дальнейшего развития систематической философии в Европе и ее социальной действенности, в том смысле, что первая альтернатива 3-го ранга рефлексии была реализована в виде несистематической "философии жизни" и экзистенциализма, а вторая - в виде "нефилософского" позитивизма.

2. Рефлексия по поводу религиозного опыта, показательной для систематической философии в Индии, не свойственна такая двухуровенная ограниченность. Это объясняется тем, что если успешность научного опыта з а в и с и т от умозрительной обоснованности условий воспроизведения причинно-следственных отношений, от степени объективации испытанного в нем, то особенность в роде религиозного опыта состоит в стремлении непременно сохранить себя в субъектном отношении: то есть, делая предметом опыта самих себя, как субъектов религиозного

переживания, мы должны неукоснительно очищать опытное поле от тех частей, которые удалось перевести в отношение объективности нашей рефлексии, превратив их тем самым в объекты обычного (например, научного) опыта. Достижение этого и будет т е о р е т и ч е с к и м обеспечением условий испытания религиозного опыта.

3. В индийской метафизике постоянно учитывалось наличие двух "физик", подлежащих преодолению, выведению из сферы религиозного опыта, а именно: естества и языка. Это обстоятельство важно для уяснения принципов организации индийского философского текста. В частности, говоря о Шанкаре, можно показать, что его усилия направлены не к выражению структуры сознания в языке, то есть, к организации семантического поля средствами языка, но, напротив, к действованию в тексте значением, как инструментом. Вследствие этого организация текста оказывается подчиненной металингвистической задаче: она не способствует установлению коммуникации и понимания, но создает условия для интуитивного переживания и "пошаговой" рефлексии (vicara) религиозного опыта. Фактически это означает выход за рамки размещенных в тексте мифологемных структур посредством отталкивания от особой топологии текстовых единиц.

4. Если мы условно изобразим интуицию н а у ч н о г о знания, например, декартовское "умозрение" (lumen naturalis) в виде луча, "изверженного" из сознания и выхватывающего в поле опыта некоторую "вещь", а затем возвращающегося в сознание и там, с помощью языковых структур, взятых с уровня "здравого смысла", выстраивающего собственную структуру сознания в виде предложений об отношениях на уровне научного языка, то в этом случае процесс структурации сознания продлится в бесконечность; однако выхватывание новых порций опыта и их "именование" при ограниченном наборе языковых средств будет в возрастающей степени создавать лингвистические парадоксы. Парадоксальность снимается лишь за счет возрастающей специ-

лизации отдельных языков науки; зато понижается степень орга-
зованности системы научного знания в целом, что приводит са-
моё научное познание на грань бессмысленности и социальной
неэффективности: возрастает удельный вес вненаучных усилий
по организации института науки, а не самого научного позна-
ния.

5. Если мы, ради удобства, изобразим сознание субъекта
религиозного опыта полностью культурно организованным, то
есть структурированным как текст, то интуиция религиозного
знания, например, шанкаровская aparoksanubhutih, изобразит-
ся в виде луча, "наверженного" сознанию (т.к. последнее по-
стоянно поддерживается в субъектном отношении) отражающегося
от разных уровней его структуры и не встречающего при отра-
жении ни коррелята в обычном опыте, ни языкового денотата
(ибо речь идет об интуиции уникального объекта). Это вызы-
вает своеобразный эффект рефлексивной "инфляции" сознания)
по направлению и смыслу противоположной "феноменологической
редукции" Э. Гуссерля), то есть наращивание уровней рефлек-
сии по осмыслиению религиозного опыта за счет преодоления
культурных форм поведения и языковых структур. Наличие в куль-
туре нормы такого рода философской деятельности заставляет ме-
нять правила социальной организации и поведения всякий раз,
когда носителям этой культуры приходится иметь дело с субъек-
том религиозного опыта. Этим объясняется влияние отшельничес-
ства на формирование индийского общества. С другой стороны,
преодоление языковых мифологем способствует изощренной и много-
уровенной структурации сознания, вызванной к жизни настойчи-
вой необходимостью экспликации религиозного опыта, как непре-
менного условия субъектного отношения при его переживании.

6. На примере организации философского текста Шанкарой
с целью восприятия трансцендентного можно показать, каким
образом самий текст превращается в орудие по поддержанию ин-
туитивных усилий. Значения слов в таком тексте выступают в
несобственной семантической функции. Интуитивное воздействие
производит их топологическая сопряженность.

7. Первым средством, используемым для организации текста, описывающего трансцендентное (Брахмана), оказывается, согласно Шанкаре, связывание этимологических (nairukta)) и контекстуальных значений слов. На этом одновременно доказывается возможность познания Брахмана и демонстрируется парадоксальность предложений о Брахмане, как средств рефлексии обычного опыта, при эмпирической локализации слова "Брахман".

8. Вводя различие между "описанием" и "демонстрацией" (в том же смысле, как это делает Л. Витгенштейн в "Логико-философском трактате"), Шанкара далее предлагает следующий ранг рефлексии (vicara): указание на Брахмана способами adhyaropa и apavada. Поскольку Брахман полагается постоянным субъектом и уже доказана потребность его описания, а на предыдущем уровне продемонстрирована возможность постижения, с учетом того, что данные человеческого опыта об объективных вещах в пространстве и времени не адекватны для такого описания, мы используем слова в несобственном смысле: размещаем смежно adhyaropa, то есть ложную атрибуцию чего-либо Брахману, и немедленно вслед за ней - apavada, т.е. отрицание только что сказанного. В результате текст, построенный из таких структурных связок, оказывает прямое действие на наше подсознание, без применительности к собственному содержанию, им передаваемому, подготавливает вывод: слова, используемые для восприятия Брахмана, не следует понимать буквально, согласно обычной практике говорения, поскольку они, в лучшем случае, представляют попытку описать тайну, их превосходящую. Благодаря этому мы разрушаем лингвистические структуры и приобретаем новое знание. Связка "adhyaropa V apavada" - основная структурная единица организации философского текста, как это демонстрируется на примере "Незаочного Постижения".

9. На следующем уровне Брахман "называется" методом laksana, т.е. несобственного определения. Здесь мы встречаемся с проблемой "личного языка", обсуждавшейся Л. Витгенштейном в "Философских Исследованиях". Брахман настолько уника-

лен, что вообще нет слов для определения его. Но поскольку о нем как-то нужно говорить, привлекаются слова с уровней "здравого смысла" и философского языка. Так как любой из этих терминов сам по себе сбивает с пути и не может дать полной идеи Брахмана, они опять используются в связке, образуя тем самым определенную текстовую структуру, в организации которой значение вновь выступает как инструмент, причем средства прежнего уровня как бы оказываются во внутренних отношениях членов новой связки. При этом один термин предицирует другой, т.е. служит ему определением. Благодаря этому повышается уровень рефлексивного знания о Брахмане и устраняются из нашего сознания все понятия о конечном и ограниченном. Например, в предложении "Брахман - Реальность, Знание, Бесконечное", "бесконечное" применяется в структурной связке с "знанием", а "знание" - с "реальностью". Вся фраза в целом логически несовместима, и один компонент устраняет другой. Но эта несообразность возбуждает стремление показать, каковы мотивы ее построения; фраза доказывает логическую уникальность Брахмана; своей поразительной, парадоксальной странностью фраза сохраняет и в то же время намекает на тайну Брахмана. Она сохраняет тайну, поскольку у нас нет идеи о том, что такое "бесконечное знание" или "вечное знание", хотя мы знаем, что такое "знание" (этим обеспечивается проницаемость, прозрачность идей нашего сознания и неэкзистируемость любых соответствующих им мифологем). Она ее обнаруживает, поскольку эффективно показана уникальность Брахмана среди всех "объектов" и всех эмпирических "субъектов". Шанкара определяет оба первых этапа рефлексии над языком в виде действия фраз такого типа (т.е. структурных единиц философского текста), как nivartaka - "отвращающее"; выполнение их функций состоит, таким образом, в отличении данной вещи от всех прочих вещей с помощью несобственного определения.

10. Третий ранг рефлексии - netivada. Согласно получен-ному определению истинной природы Брахмана, наложение на него

имени, формы, либо приписывание действий невозможны. Единственный подходящий способ указать на Брахмана - сделать о нем определенное утверждение, adeśa, сказав: "Не это, не это". Такая adeśa служит устранению всех спецификаций и всех различий ограничивающими адъюнктами логических отношений. Если для Виттгенштейна невозможно передать страдание, но можно сообщить о страдании путем несобственного определения, то для Шанкары, установившего путем рассуждения невозможность построения логических отношений в предложениях о Брахмане, язык, как средство коммуникации, оказывается превзойденным. Высшим средством языкового осмысления становится притом не указание на "Это" (как у Виттгенштейна), а - netivada (via negativa), поскольку логика netivada не предполагает никакой суперпозиции или импозиции: адъюнкту отношения не отыскивается субъюнкт. Это рассуждение направлено на язык, как средство действия и выражения, и его следует отличать, например, от "умного незнания" Николая Кузанского, базирующегося на применимости к идее индивида математического принципа "бесконечно малых". Это явствует из следующего. Согласно Шанкаре, атрибуция субъекта вообще невозможна. Когда его сигнифицируют при помощи какой-то ложной (mithya) вещи, налагаемой на него, то это - также косвенно. Например, слова "Я" и "Ты" (в предложениях типа "То - Ты еси") используются для отсылки к Атману не потому, что они способны его обозначить, но поскольку нет лучших слов. Слова эти прямо обозначают деятеля (ahankara), т.е. "личность". Смысл "Я-ности" - в сознании "Я". Но это не есть реальное Я, ибо Я, как вечный субъект, никогда не может стать объектом сознания и понятием личности. Но поскольку "Я" "контингентно" (пользуясь выражением Виттгенштейна) Атману, то его путают с Атманом, а слова, его обозначающие, неадекватно указуют, имплицируют Атмана; так же, когда мы говорим "Раскаленное ядро обжигает", то не ядро, как таковое, оказывает обжигающее действие (это - "игра языка"), но ассоциируемая с ним огненность. По сравнению с чувствами и телом - личность

– "внутреннее" понятие и потому близко ассоциируется с Атманом, причем это свойственно всем эмпирическим субъектам.

II. Слова в таком роде, вследствие эффекта "netivada", уже не определяют и не указуют на Брахмана. Их действие в тексте – неязыковое. Например, спящий человек, названный по имени, немедленно пробуждается. Если он мог слышать и понять зов, значит он не спал. Но он спал и все же как-то пробудился. Точно так же, хотя нет связи Атмана с выражением смысла слов "Я" или "Ты" и хотя нет знания о такой связи, Атман понимается через значение "Я" (nimitta-karana), которое действует имплицитивно, ч е р е з текст – прямо на подсознание, как форма интуиции, осеняющая извне, как толчок при пробуждении. При этом, согласно Шанкаре, раз языковая "физика" отрицается, замирает и желание познавать прочие вещи объективным образом, через именование и реферирование. Человек осознает себя как Брахмана, и текст, самой своей организацией, деонтически поддерживает чувство нуминального. Тогда-то начинается рефлексия по поводу естества, и, сообразно текстовым "толчкам", надстраиваются этажи этого сознания, в виде определенных структур его, которые эксплицируются, в частности, в разных формах религиозного опыта, но уже не находят себе соответствия в научной терминологии, например, описывающей психические состояния (редукцию мы не считаем соответствием).

I2. Иллюстрируя приведенные рассуждения на примере построения текста "Незаочного Постижения", можно показать, как его организация осуществляется не только в структурной топологии, но и в логическом "подведении", после рефлексивного снятия языковых проблем, к вменяемой самим текстом потребности в деятельной организации религиозного опыта. Это находит выражение в завершающем текст описании "I5 шагов медитации" – "умирания вокруг Атмана".

И.И. Ревзин

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ТЕОРИИ ТЕКСТА

I. В последнее время становится все более очевидным, что текст есть специфическая лингвистическая единица, которую нельзя представлять себе просто как множество предложений (ср. терминологическое различение понятий discourse и text в ряде современных концепций).

2. Специфика текста по сравнению с предложением связана с тремя факторами: а) множество предложений текста представляет собой некоторую структуру, т.е. последовательность предложений, которая определенным образом организована, причем если предложение организовано иерархически, то текст лишь локально упорядочен; б) основные функции предложения, а именно когнитивная, коммуникативная и фасцинативная, выступающие, как правило, в отдельном предложении[x)] слитно, могут в рамках текста образовывать самые различные конфигурации, в связи с чем текст немыслим вне определенного функционального стиля; в) в предложении общий смысл задается, но, как правило, не возникает (поэтому возможны не только модели синтеза, но и модели порождения предложений), наоборот, в тексте общий смысл не задается, а, вообще говоря, возникает (исключительные ситуации типа текста волшебной сказки, весьма важные для общей теории именно как предельные случаи, лишь подтверждают значимость данного общего тезиса).

Ad 2а. Констатация факта организации текста не должна пониматься как утверждение, что эту организацию легко можно формализовать. Наоборот, все известные средства связи (явления про-

---

x) Мы отвлекаемся от ситуации, когда предложение и даже слово может рассматриваться как редуцированный текст.

номинализации, распределение артиклей или других средств детерминации в смысле Падучевой, актуальное членение) явно недостаточны для различения не текста и текста. Определяющим для текста является лишь наличие определенной степени семантической связности. Если же имеется множество фраз, которые семантически связаны, то легко оформить их как текст, применив последовательность вполне формальных процедур. Семантическая связность, как правило (если отвлечься от текстов типа волшебной сказки), организована локальными пучками, а для всего текста достаточно существование пары предикатов, которые можно соединить цепочкой непосредственной семантической связности. Локальна и организация текста по единству описываемого предмета.

Ad 2б. Сочетание разных значений этих признаков дает семь типов текстов

	когнитивность	коммуникативность	фасцинативность
I. научный	+	–	–
2. разговорный	–	+	–
3. заклинательный	–	–	+
4. бюрократический	–	–	–
5. мистический	+	–	+
6. нарративный	+	+	–
7. поэтически-синкретический	+	+	+

Иерархия этих признаков, по-видимому, такова, что наиболее исконной является фасцинативность, сохраняющаяся сейчас лишь в реликтовых типах текстов, причем в остальных текстах нельзя обнаружить и следов фасцинативности. Другое положение о коммуникативностью, которая проявляется – в превращенном виде – и в других текстовых структурах (ср. переход от таких коммуникативных категорий, как деиксис и время к текстовым, а именно анафоричности в местоимении и выделению специального

типа нарративных времен, вскрытого Бенвенистом). Таким образом типологически (а может быть, и генетически) когнитивный текст можно рассматривать как трансформированный диалог (ср. идеи М.М. Бахтина). Чистая когнитивность реализуется лишь в предельных случаях безличного и вневременного текста (ср. такие его проявления как номинативный стиль санскрита или древнегреческого, или современный математический текст).

2в. Множество текстов не может рассматриваться как порожденное некоторой грамматикой, поскольку нельзя перечислить все возможные тексты. Возникновение смысла в тексте в результате взаимодействия предложений приводит к тому, что множество соответствующих смыслов несчетно (т.е. имеет ту же мощность, что и множество действительных чисел, да и образуется близкой процедурой, ср. возможность применения канторовой диагональной процедуры для построения новых текстов). Это обстоятельство можно сопоставить с теорией поэтического смысла, предложенной Маркусом и состоящей в том, что каждое предложение поэтического языка имеет несчетное множество смыслов.

3. Предположение о неприменимости порождающей грамматики к тексту требует некоторого иного объяснения того факта, что человек понимает и производит тексты. По-видимому, это происходит по аналогии, а именно всегда имеется ядерное множество текстов, порождаемое некоторой грамматикой текстов, а остальные тексты понимаются и производятся по аналогии. По-видимому, для определенного периода роль такой "текстовой парадигмы" играет волшебная сказка и близкие ей жанры (в этой связи понятна роль открытия Проппа, состоящего в том, что множество волшебных сказок порождаются весьма простой грамматикой, ср. изоморфность этой системы "грамматике порядков").

Б.Л. Огибенин

О ВОЗМОЖНОСТИ КАТЕГОРИАЛЬНОГО АНАЛИЗА ИНДО-ЕВРОПЕЙСКОЙ МИФОЛОГИИ

В докладе обсуждается вопрос о таком представлении индо-европейской мифологии, в котором бы учитывалось несколько требований, вытекающих из аналогий между описаниями языка и описаниями таких текстов, единицы которых обладают символической природой (в частности, - текстов мифологического и близкого к ним характера). Возможность построения общей теории описания текстов с преимущественно символической функцией составляющих их единиц - при условии, что исходными для такой теории будут наблюдения над естественными языками - представляется реальной, если основываться на следующих предпосылках. Функционирование морфологических единиц, выражающих языковые категории, аналогично функционированию дискретных единиц мифологических текстов в том отношении, что решающим для отождествления их в соответствующих сферах является их сигнальная природа. С другой стороны, поскольку при структурном описании мифологических текстов описывается именно их семантика, тем или иным образом вычленяемой единице мифологического текста приписывается некоторый смысл, впоследствии же эта единица с целью выявления "глубинной" структуры текста сближается с другими; основанием их сближения при такой процедуре является конструируемый для частного случая семиологический комплекс двустороннего характера, уподобляемый языковому знаку. Сигнальная природа мифологических единиц понимается при этом как соответствие некоторого конкретного смысла неконкретному при соблюдении условия, что находится известное число мифологических символов, отвечающих по своим синтаксическим функциям и семантической

структуре этому семиологическому комплексу (аналогичному, следовательно, парадигме в грамматической теории, являющейся о б р а з ц о м, по которому для построения элементов речи конкретные морфологические единицы соотносятся с конкретными грамматическими значениями).

Использование для описания всего множества символов и фигур частных индо-европейских мифологий понимаемых таким образом семиологических комплексов должно позволить в дальнейшем осуществить их категориальный анализ, если определенные типы семиологических комплексов интерпретировать как сигналы категорий. Категориальным статусом могут быть наделены только такие типы семиологических комплексов, которые помимо их собственного смысла обладают функциональным смыслом, т.е. являются с и г н а л а м и с коммуникативной функцией в сфере конкретного мифа или конкретной мифологической системы. Из сказанного следует необходимость различать в мифологическом материале фигуры и предметы (в терминологическом смысле), обладающие коммуникативной функцией и не обладающие ей, что делает возможным допущение двоякого рода: во-первых, тождественные хотя бы в двух мифах индо-европейской традиции фигуры и предметы (в частности, вне введенной терминологии, предметы материального окружения, известные как тождественные из истории материальной культуры индо-европейских племен (могут не соответствовать друг другу с категориальной точки зрения (притом, что возможно и обратное: функциональное сходство при материальном различии); во-вторых, если структура определенного индо-европейского мифа должна быть представлена в виде синтагматической последовательности его составляющих или в виде семиотической матрицы, элементами этих представлений могут стать только фигуры и предметы с отчетливо выявленной сигнальной функцией.

Иллюстрацией высказанной гипотезы служит развитие наблюдений Ж. Дюмезиля относительно вырожденного характера фольклора, бытующего в новейшее время на территории былого распро-

странения индо-европейских племен, в сравнении с древнейшими индийскими и скандинавскими мифами, в которых важное место занимают подарки и талисманы, интерпретируемые в последнем случае как свидетельства воплощения в мифах трифункциональной схемы социальной жизни индо-европейских племен, открытой Дюмезилем (см. краткие тезисы его доклада "Предметы, соотносимые с тремя функциями, в индо-европейских мифах и сказках", опубликованные в материалах симпозиума "Структуры и жанры в фольклорной литературе", Палермо, 5-10 апреля 1970 г.).

И.И.Ревзин

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ОБЩЕЙ ТЕОРИИ ТЕКСТА

1. В последнее время становится все более очевидным, что текст есть специфическая лингвистическая единица, которую нельзя представлять себе просто как множество предложений (ср.терминологическое различение понятий discourse и text в ряде современных концепций).

2. Специфика текста по сравнению с предложением связана с тремя факторами: а) множество предложений текста представляет собой некоторую структуру, т.е. последовательность предложений, которая определенным образом организована, причем если предложение организовано иерархически, то текст лишь локально упорядочен; б) основные функции предложения, а именно когнитивная, коммуникативная и фасцинативная, выступающие, как правило, в отдельном предложении* слитно, могут в рамках текста образовывать самые различные конфигурации, в связи с чем текст немыслим вне определенного функционального стиля; в) в предложении общий смысл задается, но, как правило, не возникает (поэтому возможны не только модели синтеза, но и модели порождения предложений), наоборот, в тексте общий смысл не задается, а, вообще говоря, возникает (исключительные ситуации типа текста волшебной сказки, весьма важные для общей теории именно как предельные случаи, лишь подтверждают значимость данного общего тезиса).

Ad 2а. Констатация факта организации текста не должна пониматься как утверждение, что эту организацию легко можно формализовать. Наоборот, все известные средства связи (явления прономинализации, распределение артиклей или других средств детерминации в смысле Падучевой, актуальное членение) явно недоста -

* Мы отвлекаемся от ситуации, когда предложение и даже слово может рассматриваться как редуцированный текст.

точны для различения не-текста и текста. Определяющим для текста является лишь наличие определенной степени семантической связности. Если же имеется множество фраз, которые семантически связаны, то легко оформить их как текст, применив последовательность вполне формальных процедур. Семантическая связность, как правило (если отвлечься от текстов типа волшебной сказки), организована локальными пучками, а для всего текста достаточно существование пары предикатов, которые можно соединить цепочкой непосредственной семантической связности. Локальна и организация текста по единству описываемого предмета.

Ad 2 б. Сочетание разных значений этих признаков дает семь типов текстов

	когнитивность	коммуникативность	фасцинативность
1. научный	+	-	-
2. разговорный	-	+	-
3. заклинательный	-	-	+
4. бюрократический	-	-	-
5. мистический	+	-	+
6. нарративный	+	+	-
7. поэтически-синкретический	+	+	+

Иерархия этих признаков, по-видимому, такова, что наиболее исконной является фасцинативность, сохраняющаяся сейчас лишь в реликтовых типах текстов, причем в остальных текстах нельзя обнаружить и следов фасцинативности. Другое положение с коммуникативностью, которая проявляется - в превращенном виде - и в других текстовых структурах (ср. переход от таких коммуникативных категорий, как деиксис и время к текстовым, а именно анафо-

ричности в местоимении и выделению специального типа нарративных времен, вскрытого Бенвенистом). Таким образом, типологически (а может быть, и генетически) когнитивный текст можно рассматривать как трансформированный диалог (ср. идеи М.М.Бахтина). Чистая когнитивность реализуется лишь в предельных случаях безличного и вневременного текста (ср. такие его проявления как номинативный стиль санскрита или древнегреческого или современный математический текст).

Ad 2 в. Множество текстов не может рассматриваться как порожденное некоторой грамматикой, поскольку нельзя перечислить все возможные тексты. Возникновение смысла в тексте в результате взаимодействия предложений приводит к тому, что множество соответствующих смыслов несчетно (т.е. имеет ту же мощность, что и множество ~~трансцендентных~~ действительных чисел, да и образуется близкой процедурой, ср. возможность применения канторовой диагональной процедуры для построения новых текстов). Это обстоятельство можно сопоставить с теорией поэтического смысла, предложенной Маркусом и состоящей в том, что каждое предложение поэтического языка имеет несчетное множество смыслов.

3. Предположение о не-применимости порождающей грамматики к тексту требует некоторого иного объяснения того факта, что человек понимает и ~~порождает~~ производит тексты. По-видимому, это происходит по аналогии, а именно всегда имеется ядерное множество текстов, порождаемое некоторой грамматикой текстов, а остальные тексты понимаются и производятся по аналогии. По-видимому

для определенного периода роль такой "текстовой парадигмы" играет волшебная сказка и близкие ей жанры (в этой связи понятна роль открытия Проппа, состоящего в том, что множество волшебных сказок порождаются весьма простой грамматикой, ср. изоморфность этой системы "грамматике порядков").

23.3.71.

Д.Б.ЗИЛЬБЕРМАН

УЧЕНИЕ ШАНКАРЫ ОБ ИНТУИЦИИ И ОРГАНИЗАЦИЯ ФИЛОСОФСКОГО ТЕКСТА С ЦЕЛЬЮ ВОСПРИЯТИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

I.Философская мысль Индии,взятая в целом,оказала более сильное действие на культуру и рациональную организацию общества,чем философская мысль Европы. Это можно объяснить ориентированностью обеих на осмысление разных видов опыта. Рефлексия по поводу научного знания, показательная для систематической философии в Европе,от Декарта до Гегеля,лишена возможности подняться выше второго своего ранга;то есть, философское рассуждение оказывает эффект на двух уровнях:организации научного исследования и организации языка науки.Рефлексия же третьего ранга/"самосознание" в терминологии Гегеля/ оказывается либо "пустой", либо тождественной рефлексии первого.Можно показать,что это раздвоение,неизбежное,когда речь идет о философском осмыслении научного знания,оказалось критическим для дальнейшего развития систематической философии в Европе и её социальной действенности,в том смысле,что первая альтернатива 3-го ранга рефлексии была реализована в виде несистематической "философии жизни" и экзистенциализма,а вторая - в виде "нефилософского" позитивизма.

2. Рефлексии по поводу религиозного опыта,показательной для систематической философии в Индии,не свойственна такая двухуровенная ограниченность. Это объясняется тем,что если успешность научного опыта з а в и с и т от умозрительной обоснованности условий воспроизведения причинно-следственных отношений,от степени объективации испытанного в нём,то особенность в роде религиозного опыта состоит в стремлении непременно сохранить себя в субъектном отношении:то есть,делая предметом опыта самих себя,как субъектов религиозного переживания,мы должны неукоснительно очищать опытное поле от тех частей,которые удалось перевести в отношение объективности нашей рефлексии,превратив их тем самым в объекты обычного/например,научного/ опыта. Достижение этого и будет т е о р е т и ч е с к и м обеспечением условий испы-

52

тания религиозного опыта.

3. В индийской метафизике постоянно учитывалось наличие двух "физик", подлежащих преодолению, выведению из сферы религиозного опыта, а именно: естества и языка. Это обстоятельство важно для уяснения принципов организации индийского философского текста. В частности, говоря о Шанкаре, можно показать, что его усилия направлены не к выражению структуры сознания в языке, то есть, к организации семантического поля средствами языка, но, напротив, к действованию в тексте значением, как инструментом. Вследствие этого организация текста оказывается подчиненной металингвистической задаче: она не способствует установлению коммуникации и понимания, но создает условия для интуитивного переживания и "пошаговой" рефлексии /vicāra/ религиозного опыта. Фактически это означает выход за рамки размещенных в тексте мифологемных структур посредством отталкивания от особой топологии текстовых единиц.

4. Если мы условно изобразим интуицию н а у ч н о г о знания, например, декартовское "умозрение" /lumen naturalis/ в виде луча, "изверженного" из сознания и выхватывающего в поле опыта некоторую "вещь", а затем возвращающегося в сознание и там, с помощью языковых структур, взятых с уровня "здравого смысла", выстраивающего собственную структуру сознания в виде предложений об отношений на уровне ? научного языка, то в этом случае процесс структурации сознания продлится в бесконечность; однако выхватывание новых порций опыта и их "именование" при ограниченном наборе языковых средств будет в возрастающей степени создавать лингвистические парадоксы. Парадоксальность снимается лишь за счет возрастающей специализации отдельных языков науки; зато понижается степень организованности системы научного знания в целом, что приводит самоё научное научное познание на грань бессмысленности и социальной неэффективности: возрастает удельный вес вненаучных усилий по организации института науки, а не само-

го научного познания.

5. Если мы, ради удобства, изобразим сознание субъекта религиозного опыта полностью культурно организованным, то есть, структурированным как текст, то интуиция религиозного знания, например, шанкаровская aparokṣānubhūtiḥ, изобразится в виде луча, "наверженного" сознанию/т.к. последнее постоянно поддерживается в субъектном отношении/ отражающегося от разных уровней его структуры и не встречающего при отражении ни коррелята в обычном опыте, ни языкового денотата /ибо речь идет об интуиции уникального объекта/. Это вызывает своеобразный эффект рефлексивной "инфляции" сознания/по направлению и смыслу противоположной "феноменологической редукции" Э.Гуссерля/, то есть, наращивание уровней рефлексии по осмысливанию религиозного опыта за счет преодоления культурных форм поведения и языковых структур. Наличие в культуре нормы такого рода философской деятельности заставляет менять правила социальной организации и поведения всякий раз, когда носителям этой культуры приходится иметь дело с субъектом религиозного опыта. Этим объясняется влияние отшельничества на формирование индийского общества. С другой стороны, преодоление языковых мифологем способствует изощренной и многоуровенной структурации сознания, вызванной к жизни настойчивой необходимостью экспликации религиозного опыта, как непременного условия субъектного отношения при его переживании.

6. На примере организации философского текста Шанкарой с целью восприятия трансцендентного можно показать, каким образом самый текст превращается в орудие по поддержанию интуитивных усилий. Значения слов в таком тексте выступают в несобственной семантической функции. Интуитивное воздействие производит их топологическая сопряженность.

7. Первым средством, используемым для организации текста, описывающего трансцендентное/Брахмана/, оказывается, согласно Шанкаре, связывание этимологических/nairukta/ и контекстуальных значений слов. На

этом одновременно доказывается возможность познания Брахмана и демонстрируется парадоксальность предложений о Брахмане, как средств рефлексии обычного опыта, при эмпирической локализации слова "Брахман."

8. Вводя различие между "описанием" и "демонстрацией"/в том же смысле, как это делает Л.Виттгенштейн в "Логико-философском Трактате"/, Шанкара далее предлагает следующий ранг рефлексии/vicāra/: указание на Брахмана способами adhyāgopa и apavāda. Поскольку Брахман полагается постоянным субъектом и уже доказана потребность его описания, а на предыдущем уровне продемонстрирована возможность постижения, с учетом того, что данные человеческого опыта об объективных вещах в пространстве и времени не адекватны для такого описания, мы используем слова в несобственном смысле: размещаем смежно adhyāgopa, т.е. ложную атрибуцию чего-либо Брахману, и немедленно вслед за ней - apavāda, т.е. отрицание только что сказанного. В результате текст, построенный из таких структурных связок, оказывает прямое действие на наше подсознание, без применительности к собственному содержанию, им передаваемому, подготавливает вывод: слова, используемые для восприятия Брахмана, не следует понимать буквально, согласно обычной практике говорения, поскольку они, в лучшем случае, представляют попытку описать тайну, их превосходящую. Благодаря этому мы разрушаем лингвистические структуры и приобретаем новое знание. Связка "adhyāgopa V apavāda" - основная структурная единица организации философского текста, как это демонстрируется на примере "Незаочного Постижения".

9. На следующем уровне Брахман "называется" методом lakṣaṇa, т.е. несобственного определения. Здесь мы встречаемся с проблемой "личного языка", обсуждавшейся Л.Виттгенштейном в "Философских Исследованиях". Брахман настолько уникален, что вообще нет слов для определения его. Но поскольку о нём как-то нужно говорить, привлека-

ются слова с уровней "здравого смысла" и философского языка. Так как любой из этих терминов сам по себе сбивает с пути и не может дать полной идеи Брахмана, они опять используются в связке, образуя тем самым определенную текстовую структуру, в организации которой значение вновь выступает как инструмент, причем средства прежнего уровня как бы оказываются во внутренних отношениях членов новой связки. При этом один термин предицирует другой, т.е. служит ему определением. Благодаря этому повышается уровень рефлексивного знания о Брахмане и устраняются из нашего сознания все понятия о конечном и ограниченном. Например, в предложении "Брахман - Реальность, Знание, Бесконечное", "бесконечное" применяется в структурной связке с "знанием", а "знание" - с "реальностью". Вся фраза в целом логически несовместима, и один компонент устраняет другой. Но эта несообразность возбуждает стремление показать, каковы мотивы её построения; фраза доказывает логическую уникальность Брахмана; своей поразительной, парадоксальной странностью фраза сохраняет и в то же время намекает на тайну Брахмана. Она сохраняет тайну, поскольку у нас нет идеи о том, что такое "бесконечное знание" или "вечное знание", хотя мы знаем, что такое "знание"/этим обеспечивается проницаемость, прозрачность идей нашего сознания и неэкзистируемость любых соответствующих им мифологем/. Она её обнаруживает, поскольку эффективно показана уникальность Брахмана среди всех "объектов" и всех эмпирических "субъектов". Шанкара определяет оба первых этапа рефлексии над языком в виде действия фраз такого типа/т.е. структурных единиц философского текста/, как nivartaka - "отвращающее"; выполнение их функций состоит, таким образом, в отличении данной вещи от всех прочих вещей с помощью несобственного определения.

10. Третий ранг рефлексии - netivāda . Согласно полученному определению истинной природы Брахмана, наложение на него имени, формы либо приписывание действий невозможны. Единственный подходящий способ указать на Брахмана - сделать о нем определенное утверждение,

ādeša, сказав: "Не это, не это." Такая ādeša служит устранению всех спецификаций и всех различий ограничивающими адъюнктами логических отношений. Если для Виттгенштейна невозможно передать страдание, но можно сообщить о страдании путем несобственного определения, то для Шанкары, установившего путем рассуждения невозможность построения логических отношений в предложениях о Брахмане, язык, как средство коммуникации, оказывается превозойденным. Высшим средством языкового осмысления становится при том не указание на "Это"/как у Виттгенштейна/, а -netivāda/via negativa/, поскольку логика netivāda не предполагает никакой суперпозиции или импозиции: адъюнкту отношения не отыскивается субъюнкт. Это рассуждение направлено на язык, как средство действия и выражения, и его следует отличать, например, от "умного незнания" Николая Кузанского, базирующегося на применимости к идее индивида математического принципа "бесконечно малых." Это явствует из следующего. Согласно Шанкаре, атрибуция субъекта вообще невозможна. Когда его сигнифицируют при помощи какой-то ложной/mithya/ вещи, налагаемой на него, то это - также косвенно. Например, слова "Я" и "Ты"/ в предложениях типа "То - Ты еси"/ используются для отсылки к Атману не потому, что они способны его обозначить, но поскольку нет лучших слов. Слова эти прямо обозначают деятеля/ahaṅkāra/, т.е. "личность". Смысл "Я-ности" - сознании "Я". Но это не есть реальное Я, ибо Я, как вечный субъект, никогда не может стать объектом сознания и понятием личности. Но поскольку "Я" "контингентно" /пользуясь выражением Виттгенштейна/ Атману, то его путают с Атманом, а слова, его обозначающие, неадекватно указуют, имплицируют Атмана; так же, когда мы говорим "Раскаленное ядро обжигает", то не ядро, как таковое, оказывает обжигающее действие/это - "игра языка"/, но ассоциируемая с ним огненность. По сравнению с чувствами и телом - личность - "изнутреннее" понятие и потому близко ассоциируется с Атманом, причем это свойственно всем эмпирическим субъектам.

II. Слова в таком роде, вследствие эффекта "netivāda", уже не опре-

деляют и не указуют на Брахмана. Их действие в тексте - неязыковое. Например, спящий человек, названный по имени, немедленно пробуждается. Если он мог слышать и понять зов, значит он не спал. Но он спал и всё же как-то пробудился. Точно так же, хотя нет связи Атмана с выражением смысла слов "Я" или "Ты" и хотя нет знания о такой связи, Атман понимается через значение "Я" /nimitta-karana/, которое действует импликативно, ~~не~~ ч е р е з текст- прямо на подсознание, как форма интуиции, осеняющая извне, как толчок при пробуждении. При этом, согласно Шанкаре, раз языковая "физика" отрицается, замирает и желание познавать прочие вещи объективным образом, через именование и реферирование. Человек осознает себя как Брахмана, и текст, самой своей организацией, деонтически поддерживает чувство нуминального. Тогда-то начинается рефлексия по поводу естества, и, сообразно текстовым "толчкам", надстраиваются этажи этого сознания, в виде определенных структур его, которые эксплицируются, в частности, в разных формах религиозного опыта, но уже не находят себе соответствия в научной терминологии, например, описывающей психические состояния /редукцию мы не считаем соответствием/.

I2. Иллюстрируя приведенные рассуждения на примере построения текста "Незаочного Постижения", можно показать, как его организация осуществляется не только в структурной топологии, но и в логическом "подведении", после рефлексивного снятия языковых проблем, к вменяемой самим текстом потребности в деятельной организации религиозного опыта. Это находит выражение в завершающем текст описании "I5 шагов медитации" - "умирания вокруг Атмана."

теории и его критики на теории. Уже есть и в тексте - например, в
первой, опять же, главе, отрывки, которые, по-видимому, предназна-
чены он для стиля и помощи запомнить он не сами. Но он очень к
всё же тексту прибегает. Опять же, есть тот самый "Лилия с ди-
рижером отсюда" и "Ты" и когда тот знает о темной стороне,
лучше пишется через знаменье " \ \ ", которое не отсы-
лает читателя, но в его в тексте - лишь на тождественность, как
на инструмент, сознания пишет, как тексты при прочтении. При этом,
сознание "внешне" для начала " лилия " отождествляет и тесно-
и с поверхности прямо есть сознания; обратно, через мистерию и
реформирование. Голос сознает себя при прежнем, и текст, самый
свое отражается, теоретически подчиняет частью принципиально.
Тогда-то начинается движение по пути отсчета, и, соответно тем-
отсчету "полной" интерпретатора этапы этого сознания, в виде отдель-
ными отрывками его, которые значительны тем, в частности, в целом
формы реальности опыта, но уже не находят себя соответствия в
целом. Теоретично, надо отдельные, получающие состояния
/делимо ли не сознаем соответствия/.

12. Минимум трансцендентно рассуждения на пределе построения
текста "Высшего постижения", что называет, как его отражения
сознавателя не только в отдельно "голоса", но и в множестве
"потерянных" после действительности - опять возможно подобом, и время-
ем самим таким потерянности в текстовой отражения реальности
того опыта, что нельзя выражать в завершенном тексте описания
"Я через мистерии" - "Образы Лилия Лилия."

26/3/91

Вяч.Вс.Иванов

ГЛУБИННАЯ И ПОВЕРХНОСТНАЯ СИНТАКСИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ДРЕВНЕИНДИЙСКОГО ТЕКСТА В СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ

Введенное в порождающей грамматике различие между глубинными и поверхностными синтаксическими структурами может быть использовано для ~~выбора~~ разграничения разных возможных видов реконструкций в диахроническом синтаксисе древнеиндийского и других древних индоевропейских языков. Только к некоторым чертам поверхностных синтаксических структур приложимы те методы реконструкции, которые /как и применительно к другим уровням/ опираются на сравнение одновременно и способов выражения, и соответствующих им значений /обычно выявляемых в глубинных структурах/. В частности, это относится к синтаксической акцентологии, где методы описания, предложенные в порождающих грамматиках современных языков, оказываются полезными и для решения диахронических проблем. Для общеиндоевропейского и некоторых архаических языков более поздних периодов, в частности, ведийского, характерно наличие энклитических слов, являющихся одновременно потенциальными проклитиками /закон Васильева-Долобко, аналог которого для общеиндоевропейского недавно предложен Жюкуа в работе о хеттских превербах независимо от славянских фактов, на основании которых он был впервые сформулирован, а позднее детально обоснован Дыбо/.

Для ведийского существование таких энклитик-проклитик доказывается противопоставлениями типа áva ahan > ávāhann в главном предложении /RV ,IУ,30,I4/: avāhan в подчиненном предложении /RV ,У,40,6/. Древность давно уже предположенных сходств между комплексами этого типа в древнеиндийском и в

древнегреческом подтверждается тем, что во всех ясных примерах из греческих пилосских и отчасти из микенских табличек линеарного письма Б глагол следует непосредственно за частицей, вводящей предложение. Это позволяет, во-первых, объяснить как архаизм следы энклитического употребления личных форм греческого глагола, сходного с древнеиндийским, во-вторых, предположить наличие здесь поверхностной синтаксической структуры того же типа, что и в хеттских предложениях. Особенно отчетливо параллелизм древнеиндийских и хеттских синтаксических структур обнаруживается при сопоставлении характерного для "Ригведы" /как и для "Авесты"/ тмезиса в конструкциях с относительным местоимением типа **prá yó bharati** и соответствующих хеттских конструкций с энклитическим союзом **=ia<*io** /// древнинд. **ya** =/ на втором месте после слова, вводящего предложение /при конечном положении глагола/, ср. также точно соответствующий тип с тмезисом в старолитовском /формы типа **pa=io=prasta** и т.п/, кельтском и др. В виду полной синонимичности синтаксических элементов, образованных в разных индоевропейских диалектах от местоименных основ ***io** = и ***k^wi** =, с этим типом сопоставимы и хеттские конструкции с неначальным положением **kui** =.

При сравнении поверхностных структур внешние сравнительно-исторические реконструкции в диахроническом синтаксисе оказываются возможными на основании соотнесения категорий с позициями, разрядами помещаемых в эти позиции служебных слов /типа ассоциативов в хурритском и типологически сходных с ними явлений-"синтаксических суффиксов"- в японском/ и акцентологическими характеристиками позиций. Категории /выявляемые на уровне глубинных структур/ могут быть сход-

60

ными типологически. Но соотнесение одних и тех же категорий с одинаковыми позициями, этимологически отождествляемыми служебными морфемами /или словами/ и одинаковыми акцентологическими характеристиками на уровне поверхностных структур не может быть случайным. Поэтому синтаксические реконструкции, осуществляемые на основе поверхностных структур, отличаются столь же высокой степенью надежности, как и восстанавливаемые элементы других уровней. Следовательно, соотношение глубинных структур с поверхностными создает необходимые предпосылки для эффективного применения сравнительно-исторического метода к диахроническому синтаксису.

При восхождении от поверхностных структур к глубинным реальной оказывается задача установления некоторого набора трансформаций, сохраняющих смысл /см. краткий перечень, носящий еще только иллюстративный характер, во втором английском издании очерка "Санскрит", написанного автором совместно с В.Н.Топоровым/. Наибольший интерес представляет выяснение соотношений между конструкцией, с диахронической точки зрения являющейся исходной /например, между конструкцией предложения с именительным падежом субъекта/, и ее трансформами /например, причастной конструкцией с творительным падежом субъекта типа эпич. скр. grāhitas tvaṁ mahendreṇa /. Существенное значение для определения направленности диахронических процессов могут иметь количественные соотношения между трансформами разных типов /например, конструкциями с личными и причастными формами/. Эксплицитное /в частности, аналитическое описательное/ выражение некоторой категории /соответствующей логической/ может встречаться на достаточно ранней стадии письменной фиксации языка, однако,

из этого еще не следует с необходимостью вывод о еще более ранней датировке сходной функции синтетических форм, эквивалентных по значению. Вместе с тем удобство выбора в качестве эталона для сравнения аналитических конструкций /с модальными частицами для передачи семантических аналогов ~~хххх~~ ~~хххнний~~ наклонений, с предлогами или послелогами для передачи падежных значений и т.п./, очевидное с логической точки зрения, еще не служит само по себе надежной гарантией соответствующей внутренней реконструкции /ср. обнаружение в древнехеттском двух периферийных падежей - направительного и местного, опровергнувшее предположение о безусловно позднем характере становления соответствующих падежных форм/. Направленность синтаксических процессов реконструируется по ~~хх~~ типологическим данным. В качестве примера универсалии, существенной для синтаксических ~~ррооцессоов~~ реконструкций на древнеиндийском материале, следует отметить процесс грамматикализации имен существительных, обозначающих часть тела или дающих пространственную характеристику, совмещенную с категорией неотчуждаемой принадлежности /в широком смысле, предложенном недавно Филлмором/. Такие процессы осуществляются в некоторых строго определенных контекстах /в частности, в сочетании с притяжательными местоименными морфами/, что позволяет соотнести типологические данные с выводами конкретной сравнительно-исторической грамматики /например, так именно доказывается именное происхождение всех предлогов и послелогов в древних индоевропейских языках/; в принципе сходные результаты могут быть получены и при выяснении соотношений между другими грамматическими классами, в частности, именным /типа индоевропейского среднего рода/ и определенным типом "неактивных" глаголов /давших перфект в ведийском/.

Синтаксическое восстановление типичных конструкций с "активными" глаголами /дринд. as -и т.п./ может иметь решающее значение для обоснования происхождения личных форм этих глаголов из притяжательных конструкций /такого же типа, что и конструкции с названиями частей тела/, вероятного с точки зрения типологических сопоставлений и глубинной ностратической реконструкции.

Вспомогательные выводы сравнительной морфологии могут иметь значение и для решения транслингвистических проблем выявления принципов организации целого текста. В частности, индоевропейские глаголы определенных классов /например, итеративные/ используются для введения микротекстов, характеризуемых передачей чужой речи /на следующих этапах истории языка ту же роль могут перенимать частицы типа дринд. i ti , иногда происходящие из соответствующих превербов или глаголов/. Средствами обычного этимологического сопоставления слов могут быть изучены способы местоименного отождествления разных предметов -денотатов имен, приобретающие артиклеобразные функции /иногда совмещаемые с функциями союзов/, существенные для структуры целого текста или значительных его фрагментов /древнеинд. ya = и т.п./.

Проблематичной остается возможность реконструкции некоторых универсальных пучков семантических признаков /например +предикативность+подчиненность/ и соответствующих им синтаксических классов /индоевропейская абсолютная конструкция в приведенном примере, рассмотренном в терминах глубинной синтаксической реконструкции Бирнбаумом и Андерсеном/ без доведения реконструкции до конкретного морфологического заполнения.

Если для реконструкции, опирающейся на поверхностную синтаксическую структуру, в основном используются данные синтагматической /дистрибутивной/ морфологии, то для глубинной внутренней реконструкции наибольшее значение приобретает анализ парадигматических соотношений в морфологии /между главными падежами, соответствующими двум местам при двуместном предикате, падежами и глагольными классами и т.п./. В обоих случаях сравнительно-историческая морфология /включая и этимологические сопоставления служебных слов и отдельных морфем/ остается базой для надежных синтаксических выводов. Из анализа парадигматических соотношений в морфологии могут быть сделаны достаточно далеко идущие выводы, касающиеся глубинных синтаксических структур. В синтагматических правилах дистрибуции морфов внутри слова можно выявить вместе с тем данные, характеризующие древние границы между уровнями морфологических и синтаксических структур. Постоянное перекодирование /"переписывание" в терминах порождающей грамматики/ с одного уровня на другой, осуществляющееся на протяжении истории языка, требует соответствующего использования данных одного уровня для реконструкции другого.

26/3 71