

Л.Г. Роман

ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА И СМЫСЛ ПРЕДЛОЖЕНИЯ РАННЕЙ МИМАНСЫ*

Роман Лилия Геннадьевна – научный сотрудник центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама». Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы. Российская Федерация, 117196, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: lily.roman3012@gmail.com

Соотнесение индийской лингвофилософии и западной философии языка представляется возможным в отношении вопроса о значении – одного из главных вопросов любого лингвофилософского учения. Индийская философская традиция, представленная ортодоксальными школами, главной из которых является так называемая миманса (*mīmāṃsā*), ориентировалась на авторитет священного писания – на Веда, и посредством критической аргументации занималась осмыслением и интерпретацией их содержания, в связи с чем были сформированы уникальные лингвофилософские идеи. В данной работе представлены идеи мимансы, общая картина которых может быть сформулирована так: 1) учение примыкает к теории внечеловеческого происхождения языка в противовес теории конвенции; 2) отстаивается трансцендентный подход к языку, где утверждается вечная, априорная связь слов и значений, что противоположно натуралистическому взгляду; 3) формулируется деятельностный подход к смыслу высказываний/предложений, что обусловлено категориальной парой *садхья-сиддха* (*sādhya-siddha*), т.е. «подлежащее осуществлению-осуществленное», или «процесс-результат», которая противопоставлена мышлению таких школ, как ньяя и вайшешика; последние, в свою очередь, опираются на пару *дхарма-дхармин* (*dharma-dharmin*) – «свойство-носитель свойств», или «субъект-предикат». В работе также проводятся параллели традиции мимансы с древнеиндийской лингвистической традицией व्याкарана (*vyākaraṇa*), что позволяет уточнить характер лингвофилософских идей первой, а также затрагиваются теории смысла предложений средневековой мимансы – *анвита-абхидхана-вада* (*anvitābhidhāna-vāda*) и *абхихитанвая-вада* (*abhihitānvaya-vāda*). Лингвофилософия традиции миманса, и, в частности, отстаивание не натуралистического отношения к языку и деятельност-

* Статья подготовлена при поддержке Мегагранта Минобрнауки (VIII очередь) № 075-15-2021-603 «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения при изучении индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии» (методология, написание), а также выполнена при поддержке гранта № 104701-2-000 «Познавательные стратегии основных философских традиций Евразии» Программы стратегического академического лидерства РУДН «Приоритет-2030» (редактирование).

ного, или даже прагматичного, подхода к интерпретации предложений является уникальным как для истории индийской философии, так и с точки зрения западной традиции философии языка.

Ключевые слова: философия языка, смысл, индийская философия, миманса, व्याкарана, Веды, лингвофилософия, предложение

Для цитирования: Роман Л.Г. Значение слова и смысл предложения ранней мимансы // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 123–136.

Грамматика в Древней Индии отличалась крайне высоким статусом. Она представляла из себя одну из шести веданг (*vedāṅga*) – «конечностей» Вед, и называлась व्याкарана (*vyākaraṇa*)¹ – примерно «проясняющий анализ». Дух व्याкараны заложил основы отношения к грамматике в целом в Древней Индии и так называемый «лингвоцентризм» индийской культуры, онтологизированный характер грамматического учения, который был привит и последующим по времени возникающим *даршанам* (*darśana*), т.е. философским школам Древней Индии, одной из которых была ортодоксальная традиция, защитница авторитета Вед, имеющая тесную связь с брахманизмом – миманса (*mīmāṃsā*), становление которой можно проследить примерно с V–III вв. до н.э.

Для лингвофилософии мимансы была свойственна деятельностная направленность, что явилось продолжением индийской грамматической традиции, однако первая вносит свои коррективы. Учение мимансы представляет собой уникальный взгляд на *шабду* (*śabda*), т.е. слово, и *вакью* (*vākya*) – предложение, что существенно отличается от взглядов других школ.

Говоря о «смысле» и «значении» слов и предложений, мы не делаем разграничения, свойственного для западной философии языка. В индийской традиции вопрос о смыслах и значениях сводится к многозначному термину *артха* (с санскр. *artha* – цель, предмет, объект, польза, причина, стремление, смысл, значение). Здесь в отношении предложений формируется деятельностный подход и концепт единого предложения, или *эка вакья* (*eka vākya*), подразумевающий объединение частных словоформ на основе референциальной целостности, проще говоря, на основе единства смысла – *артхаикатва* (*arthaikatva*, *artha* + *eka*). В отношении же отдельных слов как грамматических частей предложения – *пада* (с санскр. *padā* – грамм. слово) – говорится о том, что значение отдельного слова, или *падартха* (*padārtha*, *pada* + *artha*), тяготеет к универсальному, и это выражается термином *акрпму* (*ākṛti*). Несколько позднее, в средние века, когда традиция мимансы будет представлена в лице двух школ, появятся разные точки зрения относительно того, может ли отдельное слово являться носителем смысла или нет.

Чтобы перейти более подробно к вопросу о значении слова и смысле предложения ранней мимансы, прежде обратимся к характеру *шабды*, какой она предстает в учении этой традиции.

¹ Вякарана связана главным образом с именем Панини (*Pāṇini*, ок. V в. до н.э.) и его классическим трудом *Аштадхьяи*, «Восьмикнижие» (*Aṣṭādhyāyī*) – древним трактатом по грамматике, в котором были установлены стандарты классического санскрита. Помимо этого, в рамках традиции व्याкараны известны такие ее важнейшие представители, как Катьяяна (*Kātyāyana*, III век до н.э.), создавший комментарий *Варттика*, «Дополнения» (*Vārttika*) на грамматику Панини, а также Патанджали (*Patañjali*, II в. до н.э.) – автор *Махабхашьи*, «Великого комментария» (*Mahābhāṣya*), далее МхБ, представляющий собой комментарий как на избранные сутры Панини, так и на Варттику Катьяяны и др.

Слово, *шабда* (с санскр. *śabda* – слово, звук, речь, язык и т.д.) – широкое понятие индийской философии, которое обозначает звук, слово, речь, язык, фразу, звучание и т.д. Как общий термин она включает в себя различные языковые единицы: *вакья*, *vākya* (предложение), *пада*, *pada* (словоформа), *спхота*, *sphoṭa* (целостный смыслоноситель), *вач*, *vāc* ([священное] слово), *дхвани*, *dhvani* (звук, звучание), *варна*, *varṇa* (аналог западной фонемы), высказывание, мистический слог (как, к примеру, *Om*) и т.д., и, объединяя в себе все их, *шабда* отсылает к более глубокому пониманию смысла того или иного. Здесь полезно упомянуть определение *шабды* у Патанджали в МхБ: «Слово – это то, при произнесении чего возникает представление [о референте]»². Таким образом, *шабда* указывает на смысловое содержание.

Важнейшим же философским аспектом *шабды* с точки зрения лингвофилософии ортодоксальных школ и традиций, в частности мимансы, является то, что *шабда* является средством познания – *праманой*³. *Шабда-прамана* (*śabda-pramāṇa*) – единственный источник познания *дхармы*, представленный в виде высказываний Вед. Этот источник является априори достоверным, истинным. В целом эта установка была едина для всех ортодоксальных индийских религиозно-философских школ того времени. Еще в работах грамматистов *шабда* считалась мерилем истинности приобретаемого знания. «Дхарма – в знании»⁴, а именно в знании правильных слов, знании грамматики. Мимансаки также придерживались признания *шабды* в качестве мерил истинности познанного, хотя в мимансе и выделялись свои особенности.

Лингвофилософские идеи мимансы были тесно связаны с ее основными «политическими» задачами, одна из которых состояла в том, чтобы отстоять авторитет священных текстов – Вед – в противоборстве с пользовавшимися в ту эпоху⁵ популярностью философскими школами неортодоксального направления, т.е. буддийскими. Другими словами, это означало, что мимансаки работали над обоснованием истинности слова Веды – *шабды*.

Основным аргументом достоверности *шабда-праманы* в мимансе выступает тезис об отсутствии автора у Вед (*арауриṣея*): только человеку свойственно ошибаться, соответственно, то, что лишено человеческого вмешательства, то, что безначально существует, то истинно. Другими доводами здесь являются признание вечного характера *шабды* и, соответственно, врожденного (*autpattika*), а значит априорного, вечного характера связи между словом и его значением, что выстраивает трансцендентный подход к языку и противоположно натуралистическому взгляду на сущность языка⁶. С этой

² См.: Десницкая Е.А. Определение слова у древнеиндийского грамматиста Патанджали // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 70 (1). С. 166.

³ Прамана (с санскр. *pramāṇa* – измерение, стандарт, авторитет) – категория индийской эпистемологии, обобщающая источники истинного знания.

⁴ См.: Захарьин Б.А. Патанджали Паспаша, или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии. М., 2003. С. 142.

⁵ Речь идет о периоде ранней мимансы, представленном двумя текстами: *Миманса-сутры* (*Mīmāṃsā-sūtra*), или – по имени автора – *Джаймини-сутры* (*Jaimini-sūtra*), далее МС (составленные весьма приблизительно в V в. до н.э. – I в. до н.э.), основополагающим текстом традиции, а также фундаментальным комментарием на МС в функциональном жанре *бхашья* – *Миманса-сутра-бхашья*, также *Шабара-бхашья* (*Mīmāṃsā-sūtra-bhāṣya*, *Śābara-bhāṣya*), созданным приблизительно во II–V вв. н.э.).

⁶ См.: Роман Л.Г. Эпистемологическая доктрина сватах-праманья мимансы // Общество: философия, история, культура. 2023. № 4. С. 79.

точки зрения позиция мимансы противоположна так называемым конвенциональным теориям значения, характерным, например, для ньяи и раннего буддизма.

Тема вечности слова по причине ее фундаментального характера для системы мимансы в целом подробно исследуется уже в самом начале главного текста этой традиции – *Миманса-сутры*: сутры 1.1.6.–1.1.23. МС и в комментарии к этим сутрам – *Шабара-бхашья*. В данном разделе представлена полемика между мимансаком и его оппонентом относительно проблемы вечности слова.

Скажем о результирующем выводе мимансака по итогу данной дискуссии: *шабда*, вечно пребывая в своем субстрате – всепроникающей акаше (*ākāśa*) (эфир, пространство)⁷, проявляет себя, манифестирует (*abhivyajyate*) из скрытого состояния в явное, иначе, из тонкого состояния в грубое; происходит это за счет усилия (*karma, prayatna*) человека (по произнесению слова) и последующих колебаний звуковых волн (*saṃyogavibhāgā*) и направлено на то, что бы донести смысл другому (*darśanasya parārthatvāt*); а в силу учения *акрutiвада* (*ākṛtivāda*), утверждающего, что значением слова является *акрuti* (с санскр. *ākṛti; ā-kṛti* – форма, внешний вид, конфигурация), родовая форма или форма класса, связь слова и его значения признается вечным.

Следует отдельно остановиться на понятии *акрuti* как значения слова. В индийской традиции в рамках вопроса о значении слова на первый план выходят две альтернативы: *джати* (с санскр. *jāti* – класс, род), и *вьякти* (с санскр. *vyakti* – индивидуальность, индивид, отличие), где первое обозначает класс, универсалию, которое также иногда передается словом *саманья* (с санскр. *sāmānya* – всеобщий, универсальный), а последнее – индивидуальную, конкретную вещь, *дравью* (*dravya*). С точки зрения истории индийской грамматической традиции наиболее ранние размышления об этом приписываются мыслителям Ваджьяпьяна (*Vājaryūyana*) и Вьяди (*Vyāḍi*), жившим, как полагают, раньше комментатора Панини – Катьяяны. В то время как Вьяди утверждал, что слова означают *дравью*, Ваджьяпьяна говорил об обратном – слова означают *саманью*. Таким образом, в первом случае язык работает по принципу исключения, *бхеда* (с санскр. *bheda* – различие, разница): проводя различие между вещами, главная задача слова состоит в том, чтобы отличить то, что оно означает, от всех подобных вещей, во втором – по принципу общностей, *саманья*: выявляя общие свойства. Следовательно, в первом случае, например, слово «корова» относится к отдельной субстанции, *вишешья* (*viśeṣya*) и определяется как то, что не является кошкой, собакой и т.д. в том или ином контексте, иначе говоря, «корова» по сути означает то, что отличает ее от лошади; во втором – «корова» указывает на общее свойство, атрибут, *вишешана* (*viśeṣaṇa*) «коровности», которое

⁷ Акаша (с санскр. *ākāśa* – эфир, пространство) – многозначное понятие индийской философии. В традиции миманса это понятие фигурирует в том смысле, в каком ее понимала традиция вайшешика, то есть *акаша* интерпретируется в своем физическом аспекте как один из великих космогонических первоэлементов, *махабхут* (*mahābhūta*) наряду с землей, водой, огнем и ветром (см.: *Лысенко В.Г.* Акаша // *Индийская философия: Энциклопедия*. М., 2009. С. 61–62). *Акаша* понимается как космическое пространство, носитель звука, возможный перевод которого на русский язык может звучать как эфир (однако здесь есть существенное различие с понятием «эфир» греческой философии, где эфир соотносился больше с субстанцией как носителем света, нежели звука). Такой *акаше* присущи безграничность, вездесущность, единичность.

затем используется для идентификации сущностей в зависимости от того, обладают они этим свойством или нет⁸.

Между этими двумя возможными значениями *шабды*: *джати* и *вьакти*, однако, существует и еще одна альтернатива – *акрити* (*ākṛti*). Иногда мы можем наблюдать, как *акрити* и *джати* выступают очень близкими понятиями, как, например, в комментарии на сутру 1.1.19 МС⁹. Здесь в переводе ШБ Г. Джха мы видим, что *акрити* переводится на английский как класс (*class*)¹⁰. Однако в переводе Мохан Л. Сандала *акрити* звучит как «форма, которая всплывает перед мысленным взором» (*form which you have before your mind's eye*)¹¹. Можно сказать, что *акрити* стремится к универсальному значению слова. Однако следует понимать различие. *Акрити* не есть род как *джати*, но есть форма рода, иначе – родовая форма. Другими словами, *акрити* более конкретна и наглядна, хотя и отражает универсальное понятие. В то время как, например, в отношении коровы под *джати* мы будем понимать абстрактную «коровность», то под *акрити* – конкретную форму рода, так, например, горб, подгрудная складка и др.¹² Таким образом, *акрити* выражает родовое свойство, которое пребывает сразу во всех носителях класса, и позволяет определить идентичность членов соответствующего множества даже при условии, что каждый такой единичный член не в полной мере тождественен другому.

С другой стороны, иногда понятия *акрити* и *джати* выступают синонимами, означающими «класс, множество», особенно в случае, если перед автором стоит задача отнести значение слова к одной из двух альтернатив: к общему или к частному, что в целом для ранней мимансы и является принципиальным моментом, так как она использует учение *акритиваду* в первую очередь для обоснования вечности *шабды*. В этом смысле *акрити* противостоит *дравье*, как вечное невечному.

Здесь видно сходство позиции мимансы и грамматиков, в частности Патанджали:

Но тогда при опоре на какое (именно) значение (рассматриваемой) слово-формы делается (утверждение): «при (понимании) слова, (его) значения (и) связи (между ними как) «вечных»?»

Утверждает, (что при опоре) на «родовую форму». Из чего это (следует)? – (А из того, что) «родовая форма» вечна, (тогда как) индивидуализированная субстанция невечна¹³.

Здесь под индивидуализированной субстанцией понимается *дравья*, которой приписывается свойство невечности, в отличие от родовой формы –

⁸ См.: Hiriyanma M. Vyāḍi and Vājarūyana // The Indian Historical Quarterly. 1938. Vol. 14. P. 261–313.

⁹ 1.1.19: Sarvatra yaugapadyāt.

По причине того, что [слово] одновременно [проявляет себя] повсюду.

Комментарий:

При произношении слова «корова» ('go') сразу возникает представление обо всех коровах. Следовательно, это слово [обозначает] родовую форму (ākṛti).

[...] (Перевод Роман Л.Г.)

¹⁰ См.: Shabara-Bhaṣya. Vol. I: Adhyayas I–III. Baroda, 1933. P. 38.

¹¹ См.: The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini. Allahabad, 1923. P. 6.

¹² См.: Лысенко В.Г. Акрити // Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009. С. 97.

¹³ См.: Захарьин Б.А. Патанджали «Паспаша». С. 94.

акрити. Аргументом, который приводится Патанджали, является тот факт, что при исчезновении *акрити* в одном месте не происходит ее исчезновения в другом. Но уже затем, осознавая шаткость такого аргумента, где индивидуализированная вещь может, наоборот, пониматься как вечная (разрушаясь, она все же остается в латентном, непроявленном состоянии), а форма вещи – подверженной разрушению, а следовательно, не вечной, Патанджали связывает *акрити* с формой вещи, которая хотя и подвержена изменениям/разрушениям, но суть, *таттва* (*tattva*), так называемая «тойность» ее остается вечной:

«Суть» – [это, по Панини, «то,] важнейшее свойство чего <имеет место>. И в (понятии) «родовая форма» тоже суть остается нерушимой <составляющей>¹⁴.

Опять же понимание *акрити*, выдвинутое здесь Патанджали, созвучно понятию универсалии – *джати*.

Для мимансы главной остается проблематика значения слова с точки зрения того, понимать ли под значением слова единичное или же общее. В этом смысле *акрити* противостоит *дравье*. Важным является здесь признание вечного значения слова, которое созвучно общему, то есть *акрити*. Как мы видим, *акритивада* мимансы помогает отстаивать тезис о вечности слова.

Таким образом, подводя итог о слове, устанавливается, что единое (*eka*), не имеющее частей (*niravayava*) слово признается вечным (*nitya*).

Теперь обратимся к вопросу о смысле *вакьи* (*vākya*) – предложения в мимансе.

Важно подчеркнуть, что методология этой традиции как в целом, так и в вопросах значения предложений отличается прагматизмом, который пронизывает все учение мимансы, онтологическим основанием которого является категориальная пара *садхья-сиддха* (*sādhya-siddha*), т.е. «подлежащее осуществлению-осуществленное», или «процесс-результат», что противостоит категориальной паре *дхарма – дхармин* (*dharma-dharmin*), т.е. «свойство – носитель свойств», или «субъект-предикат»¹⁵. Именно в рамках первой задается деятельностный подход к интерпретации смысла высказываний/предложений священных текстов – Вед – в мимансе.

Стоит отметить, что представляется сложным полностью свести термин «*вакья*» к русскому «предложению» (или англ. *sentence*). Европейское понимание предложения сводится к синтаксической и семантической его интерпретации и таким образом включает в себя две семиотические сферы – семантики и синтактики, в то время как индийская *вакья* помимо этих двух затрагивает и сферу прагматики¹⁶. Это кажется вполне естественным, принимая во внимание индийский «лингвоцентризм» и заданный ранними мыслителями онтологизированный характер грамматики Древней Индии, о чем уже было сказано ранее. Трактовка *вакьи* в мимансе подтверждает это и даже иллюстрирует еще более ярко, подчеркивая деятельностную направленность

¹⁴ См.: Там же. С. 100.

¹⁵ См.: Роман Л.Г. Бхавана (*bhāvanā*) как принцип толкования Вед в Мимансе // Гуманитарные исследования в Сибири и на Дальнем Востоке. 2023. № 2 (64). С. 81–82.

¹⁶ См.: Иванов В.П. Теория предложения в индийской лингвофилософской традиции (на материале второй главы «Вакьяпади» Бхартрихари). Дисс. СПб., 2004. С. 40.

учения этой школы, что будет раскрыто ниже. Однако здесь и далее для удобства читателя мы не будем отказываться от термина «предложение».

Под предложением в мимансе понимается комплекс словоформ, объединенных единством смысла (*arthaikatva*), сутра 2.1.46. МС:

2.1.46. Arthaikatvād ekaṃ vākyam sākāṅkṣaṃ ced vibhāge syāt.

По причине того, что [несколько слов] имеют один единый смысл, [и которые] при их отделении [друг от друга будут по отдельности] испытывать необходимость дополнения [для получения смысла, они именуется] предложением. (Перевод мой. – Л.Р.)

Если же предложения равно независимы по смыслу друг от друга, то тогда они являются отдельными предложениями (*sameṣu vākyabhedaḥ syāt*), что сказано в сутре 2.1.47 МС:

2.1.47. Sameṣu vākyabhedaḥ syāt.

В равном [состоянии независимости друг от друга] предложения [признаются] отдельными. (Перевод мой. – Л.Р.)

В отношении значения: в сутре 1.1.25 МС указано на то, что смысл предложения исходит из значений слов, его составляющих, которые указывают на действие:

1.1.25. Tadbhūtānām kriyārthena sāmāmnāyo arthasya tannimittattvāt.

[В предложении] упоминаются отдельные элементы, [то есть отдельные слова, которые] обозначают действие, смысл предложения зависит от [них]. (Перевод мой. – Л.Р.)

Соответственно, главный смысл предложения должен ориентироваться на действие. Иначе говоря, смысл предложения заключен в его практической направленности, которая, как мы выясним далее, ориентируется на глагол, выступающий центральным семантическим ядром.

Помимо этого, выделяются важные принципы, которые необходимо соблюдать для поддержания целостности осмысленного предложения. Это такие принципы, как: *аканкша* (*ākāṅkṣā*), *йогьята* (*yogyatā*), *самнидхи* (*saṁnidhi*)¹⁷.

Аканкша, *ākāṅkṣā* (с санскр. желание, стремление, потребность, необходимость) понимается как ожидание, ощущаемая необходимость некоторого слова для обретения выражением смысла, иначе – отношение взаимного ожидания слов между собой. О необходимости этого принципа для признания набором слов статуса *вакья* напрямую сказано в сутре 2.1.46 МС (*sākāṅkṣaṃ ced vibhāge syāt*). Например, выражение «Корова лошадь человек слон» вызывает у нас ожидание дальнейших слов для его осмысления, иначе остается неясно, что вообще значит этот набор слов¹⁸. Это наиболее важный принцип по сравнению с двумя последующими, так как он выступает связующим фактором для разрозненных индивидуальных слов наряду с единством смысла (*arthaikatva*), основанным на глаголе.

Остальные два: *йогьята* (с санскр. *yogyatā* – пригодность, уместность) – смысловая согласованность слов в предложении и *самнидхи* (с санскр.

¹⁷ См.: The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini. P. 54.

¹⁸ См.: McCrea L. The Hierarchical Organization of Language in Mīmāṃsā Interpretive Theory // Journal of Indian Philosophy. 2000. Vol. 28. P. 133.

saṁnidhi – размещение рядом или вместе) – временная согласованность, т.е. принцип, который подразумевает расположение слов рядом друг с другом и отсутствие больших разрывов. *Йогьята* по сути задает вопрос о том, насколько выражение имеет смысл, или же оно бессмысленно. Примерами выражений, которые не выдерживают верификацию по принципу *йогьята*, могут быть следующие: «круглый квадрат», «смочить огнем» и т.д.¹⁹ Второй же принцип, *самнидхи*, как уже было сказано ранее, предполагает временную согласованность. Так, например, если некто скажет утром: «Принеси», а лишь вечером закончит: «воды»²⁰, то данный случай является нарушением этого принципа, и уже ни о какой смысловой целостности говорить не приходится.

Таким образом, предложение является предложением, иначе говоря *вакья* признается только в случае соблюдения единства смысла и соответствующих принципов: *аканкша*, *йогьята*, *самнидхи*.

Позже в процессе исследования вопроса о смысле предложения начинают формироваться разные подходы. Первый подход – *анвита-абхидхана*, или *анвита-абхидхана-вада*, *anvitābhidhāna-vāda* («выражение связанного»), согласно которому каждое слово в отдельности непосредственно придает смысл всему предложению, указывая на свое собственное значение, обусловленное значениями других слов, с которыми оно встречается²¹. Данный подход принадлежит более поздней школе мимансы – школе Прабхакары (*Prabhākara*, ок. VII в. н.э.). Здесь утверждается, что ни одно слово не может быть понято как имеющее независимое значение, если оно изолировано от предложения; значение слов всегда понимается как относящееся к чему-то, что должно быть сделано, *карья* (*kārya*)²². При данном подходе предложение как бы доминирует над значениями отдельных слов. Тот факт, что слово имеет свое отдельное значение, не отрицается, данный подход говорит лишь о том, что невозможно понять обособленное значение слова отдельно от его отношения к предложению. Иначе говоря, слушатель знает общий смысл отдельных слов, но опыт говорит ему, что имеют смысл они только тогда, когда они связаны с предложением. Ведь мы никогда не сталкиваемся в нашей повседневной жизни в чистом виде с изолированными словами (даже когда предложение состоит из одного слова, оно представляет собой предложение, хоть и односложное). Мы сталкиваемся со словами только тогда, когда они функционируют в рамках какого-либо контекста. То есть данный подход строится на так называемом контекстном принципе. Например, в предложении «Приведи корову» слово «корова» означает не изолированное понятие коровности, но корову в связи с действием приведения, а слово «приведи» означает действие приведения в отношении коровы.

Однако мы тем не менее способны воспринимать значения слов в отдельности. Следовательно, существует противоположный подход – *абхи-*

¹⁹ Однако отметим, что подобные выражения, в которых нарушается принцип *йогьята*, могут интерпретироваться в переносном смысле, метафорическом, что подразумевается под санскритским термином *лакшана* (*lakṣaṇa*). По форме что стандартные выражения, что выражения переносного смысла отличаться не будут.

²⁰ См.: The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini. P. 55.

²¹ См: *Taber J.* The theory of the sentence in pūrva-mīmāṃsā and western philosophy // *Journal of Indian Philosophy.* 1989. Vol. 17. No. 4. P. 409.

²² См.: *Kunjunni R.K.* Indian Theories of Meaning. Chennai, 1963. P. 197.

танвая-вада, *abhihitānvaya-vāda*, согласно которому единый смысл предложения достигается косвенно через воспоминания о значениях отдельных слов²³. Данного подхода придерживалась школа Кумарилы Бхатты (*Kumārila Bhaṭṭa*, ок. VII в. н.э.), а также некоторые найяки²⁴. В рамках *абхихитанвая-вады* утверждалось, что смысл предложения формируется только за счет соединения слов по уже отмеченным ранее принципам *аканкши*, *йогьяты* и *самнидхи*, где каждое слово имеет свое индивидуальное значение. Данное понимание смысла предложения можно обозначить иначе – как взаимную связь, *самсарга* (с санскр. *saṃsarga* – соприкосновение, общение), индивидуальных значений отдельных слов, что созвучно позиции уже ранее упомянутого индийского грамматика Ваджьяпьяны.

Ваджьяпьяна поддерживал идею о том, что слово означает универсальное, *саманью*, в отличие от Вьяди, отстаивающего идею частного, *дравьи* как значения слова. Следовательно, понимание смысла предложения у Ваджьяпьяны и Вьяди складывается соответствующим образом. В первом случае смыслом предложения становится комбинация качеств, привнесенных каждым словом, обозначающим ту или иную качественную общность, во втором – отталкиваясь от принципа исключения, *бхеда*, предложение, составленное из ряда слов, означает вещь, не обладающую определенными характеристиками, иначе говоря, то, чем оно не является. Таким образом, с точки зрения Вьяди смыслом предложения является *бхеда*, а с точки зрения Ваджьяпьяны – *самсарга*.

Возвращаясь к разговору о *абхихитанвая-ваде* отметим, что при данном подходе смысл возникает как *самсарга*, при соединении слов, значения которых человеком вспоминаются. То есть слова становятся причиной познания не непосредственно, а косвенно, путем воспоминания, пробуждая мысленные образы. Согласно данному подходу, когда человек слышит предложение, он сначала распознает значения отдельных слов, и только после этого данные значения в соответствии с принципами *аканкши*, *йогьяты* и *самнидхи* соединяются, и человек приходит к единому смыслу предложения. Таким образом, познание значений отдельных слов предшествует знанию логической связи между ними. Добавим, что в этом случае представители школы Прабхакары ответили бы, что даже само это воспоминание значения слова не может быть воспоминанием без отношения этого слова к чему-либо.

Таким образом, согласно *абхихитанвая-ваде* смысл предложения – это синтез отдельных слов, имеющих свои индивидуальные значения. Здесь следует сказать, что дело не ограничивается просто суммой значения, но здесь наблюдается так называемый эффект синергии, когда, объединяясь, слова создают нечто большее, чем просто сумма слов, что и выражается термином *самсарга*, или *вакья-артха* (с санскр. *vākyaārtha* – смысл предложения), или также *таппарья-артха* (с санскр. *tāparyārtha* – намерение/цель говорящего)²⁵. Однако объяснение того, как именно и где происходит этот эффект синергии, или где появляется так называемая способность предложения передавать связный смысл – *вакья-шакти* (*vākyaśakti*), представляет собой сложную задачу.

²³ См.: Ibid. P. 194.

²⁴ См.: Ibid. P. 203.

²⁵ См.: *Kunjunnī R.K. Indian Theories of Meaning*. P. 208.

Отметим, что в ранний период развития мимансы, когда еще не были продемонстрированы эти разные подходы, важным было соблюдение трех принципов: *аканкша*, *йогьята*, *самнидхи* и следование единству смысла, выраженного действием. Это основные ключи к пониманию предложения в мимансе. Таким образом, предложение строится вокруг центральной оси, на которую направлен вектор глагольного действия, вокруг слов, передающих действие, вокруг глаголов. Именно этим обеспечивалось единство смысла-цели. Таким образом, значение предложения для мимансы заключено в действии – в глаголе.

Здесь опять же можно усмотреть схожесть данного взгляда мимансы со взглядами представителей грамматической школы, व्याкараны, в частности Катьяяны – автора трактата *Варттика*, в размышлениях которого глагольная форма рассматривалась как основа построения теории *вакья* – предложения²⁶. Так, например, Катьяяна следующим образом определяет предложение: «Предложение – [один] Глагол²⁷ [со связанными с ним] неизменяемыми [частями речи], актантами (*kāraṇa*) и определениями [к последним]»²⁸. Другим примером определения предложения служит определение грамматиста Патанджали: «Глагол с характеризующими [его] словами», «ведь все эти [слова в предложении, по сути], характеризуют действие (*kriyā*)»²⁹.

Таким образом, как для व्याкараны, так и для мимансы доминантой предложения становится сказуемое. Понимание смыслового единства мимансы, *arthaikatva*, является синонимичным принципу व्याкараны – *ekārthibhāvaḥ*, «существование [в качестве] единого смысла». Однако отмечается, что в отличие от мимансы грамматисты делают акцент на синтаксико-семантическом моменте, тогда как миманса – на семантико-прагматическом³⁰.

Это связано с тем, что установки последней, и, в частности, понимание смысла предложения, должны рассматриваться через оптику *дхармы* (*dharma*) – широкого понятия индийской философии, в контексте мимансы отсылающего к понятию должного, а именно к необходимости соблюдения ритуальных обязательств, что содержится в текстах Вед в виде императивных наставлений.

Поэтому, если согласно взглядам представителей व्याкараны концентрация смысла находится в действии, *крия*, где главная роль принадлежит основе (*prakṛti*), то в мимансе характер этого действия видоизменяется за счет установления приоритета аффикса (*pratyaya*) оптативной формы глагола и императива. Смысл предложения в случае мимансы, таким образом, понимается через понятия *видхи* (с санскр. *vidhi* – правило, предписание) и *нийога* (с санскр. *niyoga* – приказ, необходимость), что упоминаются в системе грамматики Панини в связи со словоформами с данными аффиксами. Главным же понятием в определении предложения как *видхи*, или *нийога*,

²⁶ См.: Иванов В.П. Теория предложения в индийской лингвофилософской традиции. С. 74.

²⁷ *Ākhyātaṁ*, букв. высказанное, сообщенное, которое можно понимать и как предикат, и как глагольную словоформу. В данном случае Глагол пишется с большой буквы, чтобы отличить данное понятие от глагола как части речи. См.: Там же. С. 78.

²⁸ См.: Там же. С. 78.

²⁹ См.: Там же.

³⁰ См.: Там же. С. 82.

является понятие *бхавана* (*bhāvanā*) – термин философской системы мимансы, обозначающий «порождающую энергию», необходимую для обеспечения работы ритуалов, и выступающий посредником между языковой и не-языковой реальностью и таким образом являющийся причиной зарождения *апурвы* (*apūrva*, где *a* – частица отрицания, с санскр. *pūrva* – первый; не-прежнее, не первое, возникающее после, не имеющий прецедента, новое) – необычной, исключительной силы, участвующей в создании звена между деятельностью и ее результатом.

Отметим, что *бхавана* и *крия* являются близкими понятиями, но тот факт, что для первого акцент ставится на аффиксе опплативной формы, а для второго – на основе глагола, дает право говорить о существенном различии между мимансой и व्याкараной. Другими словами, *крия* отсылает к непосредственному исполнению действия, жеста, работы, и здесь действие может выступать как объект³¹; *бхава* же, от которой образована *бхавана*³², говорит о возникновении, становлении субстанции, предмета.

Получается, что учение мимансы, последовательно рассматриваемое через оптику *дхармы*, направлено больше на деятельностный аспект, здесь делается акцент на вопросы правильной смысловой интерпретации Вед для нужд ритуала, что обуславливает семантико-прагматический тренд учения этой школы, в то время как синтактико-семантический тренд *вьякараны* ставит акцент прежде всего на детальных грамматико-лингвистических аспектах.

Миманса содержит в себе глубокое лингвофилософское основание, поскольку является ортодоксальной традицией, основанной на авторитете Вед. Сущность языка признается священной. Веды – это истинный источник знания. Слово, *шабда*, характеризуется вечностью, вневременностью, а значения слов, таким образом, являются априорными, а значит, достоверными. Данные тезисы выстраиваются на отрицании натуралистического взгляда на язык, язык как конвенцию, следовательно, формируется трансцендентный подход к сущности языка. И если значение *шабды* тяготеет к универсальному, что позволяет дополнительно обосновать тезис вечности слова, то значение предложения – к частному, индивидуальному и имеет практическую направленность. Прагматизм в толковании значения предложения ориентируется на глагол как центральный семантический компонент его иерархии, который и является главным смыслом предложения. Такая герменевтика представляет собой деятельностный подход к смыслу высказываний и формирует определенную методологию данной философской школы в целом, которая строится на категориальной паре *садхья-сиддха* (*sādhya-siddha*), т.е. «подлежащее осуществлению-осуществленное», что проходит красной нитью через все учение мимансы.

³¹ См.: Лысенко В.Г. Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика. Дисс. М., 1998. С. 238.

³² См.: Роман Л.Г. Бхавана (*bhāvanā*) как принцип толкования Вед в Мимансе. С. 78.

Список литературы

- Десницкая Е.А. Определение слова у древнеиндийского грамматиста Патанджали // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 70 (1). С. 163–167.
- Захарьин Б.А. Патанджали «Паспаша», или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии с предисловием, комментарием и вступительной статьей. М.: Изд. Степаненко, 2003.
- Иванов В.П. Теория предложения в индийской лингвофилософской традиции (на материале второй главы «Вакьяпади» Бхартрихари). Дисс. СПб., 2004.
- Лысенко В.Г. Акаша // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит.: Академический Проект: Гаудеамус, 2009. С. 61–62.
- Лысенко В.Г. Акрити // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит.: Академический Проект: Гаудеамус, 2009. С. 97.
- Лысенко В.Г. Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика. Дисс. М., 1998.
- Роман Л.Г. Бхавана (bhāvanā) как принцип толкования Вед в Мимансе // Гуманитарные исследования в Сибири и на Дальнем Востоке. 2023. № 2 (64). С. 76–85.
- Роман Л.Г. Эпистемологическая доктрина сватах-праманья мимансы // Общество: философия, история, культура. 2023. № 4. С. 74–83.
- Hiriyanna M. Vyāḍi and Vājaruāyana // The Indian Historical Quarterly. 1938. Vol. 14. P. 261–313.
- Kunjummi R.K. Indian Theories of Meaning. Chennai: The Adyar Library and Research Centre, 1963.
- McCrea L. The Hierarchical Organization of Language in Mīmāṃsā Interpretive Theory // Journal of Indian Philosophy. 2000. Vol. 28. P. 429–459.
- Shabara-Bhaṣya. Vol. I: Adhyayas I–III / Trans. into English by Ganganatha Jha. Baroda: Oriental Institute, 1933.
- Taber J. The theory of the sentence in pūrva-mīmāṃsā and western philosophy // Journal of Indian Philosophy. 1989. Vol. 17. No. 4. P. 407–430.
- The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini / Trans. by Mohan Lal Sandal. Allahabad: The Panini Office, 1923.

Word and sentence meaning of early mimamsa*

Liliya G. Roman

RUDN University. 6 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117196, Russian Federation; e-mail: lily.roman3012@gmail.com

A correlation between Indian linguaphilosophy and Western philosophy of language is possible with regard to the question of meaning – one of the main issues of any linguo-philosophical teaching. The Indian philosophical tradition, represented by orthodox schools, the main of which is the so-called *mīmāṃsā*, was guided by the authority of sacred scripture – the Vedas, and through critical argumentation was engaged in understanding and interpreting their content, and therefore unique linguo-philosophical ideas were formed. This work presents the ideas of *mīmāṃsā*, the general picture of which can

* The reported article was prepared within the framework of the Agreement between the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation and the RUDN University «Development of New Generation Methodology and Intellectual Base for the Study of Indian Philosophy in Relation to Other Leading Philosophical Traditions of Eurasia» (methodology, writing original draft), and by grant No. 104701-2-000 «Cognitive Strategies of Major Philosophical Traditions of Eurasia» – RUDN Strategic Academic Leadership Program «Priority-2030» (editing).

be formulated as follows: 1) the doctrine joins the theory of the non-human origin of language as opposed to the theory of convention; 2) a transcendental approach to language is defended, where the eternal, a priori connection of words and meanings is affirmed, which is the opposite of the naturalistic view; 3) an activity-based approach to the meaning of statements/sentences is formulated, which is due to the categorical pair *sādhyā-siddha*, i.e. “subject to implementation – realized”, in other words, the logic of process-result, founded in the philosophical teaching of *mīmāṃsā*, and opposed to the logic of subject-predicate, based on the pair of concepts *dharma-dharmin*, on which other representatives of Indian philosophical thought build their teachings. The work also draws parallels between the *mīmāṃsā* tradition and the ancient Indian linguistic tradition – *vyākaraṇa*, which allows us to clarify the nature of the linguo-philosophical ideas of the former, and also describes the theories of the meaning of sentences of the medieval *mīmāṃsā* – *anvitābhīdhāna-vāda* and *abhihitānvaya-vāda*. The linguistic philosophy of the *mīmāṃsā* tradition, and, in particular, the advocacy of a non-naturalistic attitude to language and an activity-based or even pragmatic approach to the interpretation of sentences is unique both for the history of Indian philosophy and from the point of view of the Western tradition of philosophy of language.

Keywords: philosophy of language, meaning, Indian philosophy, *mīmāṃsā*, *vyākaraṇa*, Vedas, linguistic philosophy, sentence

For citation: Roman, L.G. “Znachenie slova i smysl predlozheniya rannei mimansy” [Word and sentence meaning of early mimamsa], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 123–136. (In Russian)

References

- Desnickaya, E.A. “Opredelenie slova u drevneindijskogo grammatista Patandzhali” [Definition of the word by the ancient Indian grammarian Patanjali], *Izvestia: Herzen University Journal of Humanities & Sciences*, 2008, No. 70 (1), pp. 163–167. (In Russian)
- Ganganatha, J. (tr.) *Shabara-Bhāṣya*, Vol. I: Adhyayas I–III. Baroda: Oriental Institute, 1933.
- Hiriyanna, M. “Vyāḍi and Vājapyāyana”, *The Indian Historical Quarterly*, 1938, Vol. 14, pp. 261–313.
- Ivanov, V.P. *Teoriya predlozheniya v indijskoj lingvofilosofskoj tradicii (na materiale vtoroj glavy ‘Vak’yapadii’ Bhartrihari)* [The theory of sentences in the Indian linguo-philosophical tradition (based on the second chapter of Bhartrihari’s ‘Vakyapadia’)], Diss. St. Petersburg, 2004. (In Russian)
- Kunjuni, R.K. *Indian Theories of Meaning*. Chennai: The Adyar Library and Research Centre, 1963.
- Lysenko, V.G. “Akasha”, *Indijskaya filosofiya: Enciklopediya* [Indian Philosophy: An Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyanc. Moscow: Vost. lit. Publ.; Akademicheskii Proekt Publ.; Gaudeamus Publ., 2009, pp. 61–62. (In Russian)
- Lysenko, V.G. “Akriti”, *Indijskaya filosofiya: Enciklopediya* [Indian Philosophy: An Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyanc. Moscow: Vost. lit. Publ.; Akademicheskii Proekt Publ.; Gaudeamus Publ., 2009, p. 97. (In Russian)
- Lysenko, V.G. *Diskretnoe i kontinual’noe v istorii indijskoj mysli: lingvisticheskaya tradiciya i vajsheshika: dissertaciya* [Discrete and continuous in the history of Indian thought: linguistic tradition and Vaisheshika], Diss. Moscow, 1998. (In Russian)
- McCrea, L. “The Hierarchical Organization of Language in Mīmāṃsā Interpretive Theory”, *Journal of Indian Philosophy*, 2000, Vol. 28, pp. 429–459.
- Roman, L.G. “Bhavana (bhāvanā) kak princip tolkovaniya Ved v Mimanse” [Bhāvanā as a principle of Vedic interpretation in Mīmāṃsā], *Humanitarian research in the Eastern Siberia and the Far East*, 2023, No. 2 (64), pp. 76–85. (In Russian)
- Roman, L.G. “Epistemologicheskaya doktrina svatah-praman’ya mimansy” [The Mimamsa’s Epistemological Doctrine of Svatah-Pramanya], *Society: Philosophy, History, Culture*, 2023, No. 4, pp. 74–83. (In Russian)

- Sandal, L. Mohan (tr.) *The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini*. Allahabad: The Panini Office, 1923.
- Taber, J. "The theory of the sentence in pūrva-mīmāṃsā and western philosophy", *Journal of Indian Philosophy*, 1989, Vol. 17, No. 4, pp. 407–430.
- Zahar'in, B.A. *Patandzhali 'Paspasha', ili Vvedenie v nauku o yazyke i lingvofilosofiyu Drevnej Indii s predisloviem, kommentariem i vstupitel'noj stat'ej* [Patanjali 'Paspasha', or Introduction to the science of language and linguaphilosophy of Ancient India with a preface, commentary and introductory article]. Moscow: Stepanenko Publ., 2003. (In Russian)