

ПРОБЛЕМА ВЫРАЗИМОСТИ НЕВЫРАЗИМОГО: СЛОВО-ЗВУК, СОЗНАНИЕ И РЕАЛЬНОСТЬ В ИНДИЙСКОЙ МЫСЛИ

Лысенко Виктория Георгиевна,

доктор философских наук,

главный научный сотрудник Института философии РАН,

руководитель сектора восточных философий,

Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1

ORCID: 0000-0002-6069-3502

vglyssenko@yandex.ru

Аннотация

Для традиционной индийской философии, которая стремится установить свою идентичность в опоре на рационально непознаваемый Абсолют (Атман, Брахман), вербальная выразимость последнего является одним из центральных вопросов. На самом деле на карту здесь поставлено отношение к языку, доверие или недоверие к его способности быть инструментом передачи опыта реальности, который для индийской традиции имеет высшую сотериологическую и метафизическую ценность. Это переживание, характерное для кульминационных надличностных состояний медитации и практик йоги, а также момента мистического единения между верующим и личным Богом. Лучший способ указать на такие состояния – это продемонстрировать их радикальную инаковость по сравнению с повседневным речевым поведением (вьявахара) и дискурсивными способами сообщения о нем. В первой части статьи автор рассматривает тенденцию, отдающую предпочтение апофатическому подходу к определению Брахмана на примере некоторых махавакья («великих изречений») из упанишад. Во второй части автор разъясняет феномен фоноцентризма, характерный для традиционной индийской культуры, на примере богини Вак (Речь) в ведийской литературе и в тантре. Третья часть посвящена концепциям Бхартрихари (ок. V в. н. э.) о «лингвистическом монизме» (шабда-адвайта) и о трехуровневой речи и их кульминации в кашмирском шиваизме. Автор показывает, что у Бхартрихари и у кашмирцев способность выражать нечто, которой наделяется слово, не предполагает признания отдельной реальности объекта, на которую оно указывает (принцип соответствия), но варьирует в пределах самого слова (шабда), идентичного динамической природе Брахмана как сознания, равного реальности, конституируемой энергиями (шакти).

Ключевые слова: индийская философия, веды, упанишады, тантра, Бхартрихари, кашмирский шиваизм, слово, речь, Вак, шабда, апофатиче-

ский и катафатический подходы, лингвистический монизм, уровни речи, выразимое-невыразимое.

Библиографическое описание для цитирования:

Лысенко В.Г. Проблема выразимости невыразимого: слово-звук, сознание и реальность в индийской мысли // Идеи и идеалы. – 2023. – Т. 15, № 3, ч. 1. – С. 179–199. – DOI: 10.17212/2075-0862-2023-15.3.1-179-199.

1. Апофатический подход против катафатического

Представление о том, что речь, слово есть нечто бесконечно большее, чем то, что физически выражается, артикулируется звуками или письменными знаками, имеет в индийской философии длительную историю, восходящую к первым и самым авторитетным памятникам индийской традиции – священным текстам вед¹. Общее название корпуса этих текстов – Шрути (буквально – услышанное) свидетельствует о том, что главным инструментом артикуляции и коммуникации в традиционной Индии считалось не письмо, а именно звук, устная передача знания². Для развития философской традиции в Индии основополагающую роль сыграл завершающий корпус вед цикла текстов, известных как упанишады. Это жанр наставлений для тех, кто осознанно отрешился от мира и вступил на стезю аскезы и отшельничества (санньясы). С высшей степенью отрешения ассоциируется апофатический подход³, сформулированный в «великом речении» (махавакья) «не то, не то» и ряде других⁴. Вместе с тем в упанишадах можно найти и ряд катафатических определений Абсолюта-Брахмана: на-

¹ Веда, или веды – обширный корпус литературы, считающейся непосредственно услышанной (Шрути), в отличие от предания, переданного по памяти (Смрити). Древнейшими текстами вед считаются самхиты (собрания): Ригведа («Веда гимнов»), Самаведа («Веда напевов»), Яджурведа («Веда магических формул»); позднее к ним присоединена Атхарваведа («Веда заклинаний и заговоров»). Далее следуют группы текстов прозаических жанров – брахманы (толкования ритуалов), араньяки (книги по толкованию ритуалов для лесных отшельников) и упанишады (тексты для анахоретов – полных отшельников).

² Объяснение приоритета в Индии устной трансляции знания перед письменной – явления, обозначенного в исследовательской литературе как фоноцентризм, или звукоцентризм, см.: [7, 9–11].

³ Апофатический метод, как его понимает христианская традиция, исходит из невозможности познания Бога или высшей реальности каким бы то ни было рациональным или вербальным способом. Заключается в последовательном отрицании всех возможных его определений как принципиально несоизмеримых ему, то есть это познание Бога через понимание того, чем Он не является.

⁴ «neti, neti» («не то, не то»), «... [оно – сущее, не-сущее, желанное, высшее, т. е. Брахман] превосходящее [всякое] распознавание существ» (Мундака упанишада 2.2.1). «Поистине говорят, что [это] отлично от знания, отлично от незнания, ... отлично от проявления, отлично от не-проявления – так слышали мы от мудрых, которые разъяснили нам это» (Иша упанишада 10, 13) и др. Здесь и далее, если не указано иначе, все цитаты из упанишад приводятся в переводе А.Я. Сыркина [15].

пример, знаменитая формула «истинно существующее (сатья), всеосознающее (джняна), бесконечное (ананта)».

В целом для апофатического подхода характерна связь с супратеистическим, трансперсональным переживанием реальности как лишенной каких бы то ни было выделяющих характеристик (Брахман как Абсолют без свойств, или Ниргуна Брахман в адвайта-веданте, или шуньята в буддийской школе мадхьямака); с интуитивным способом познания – озарением, откровением, непосредственным переживанием; с отрицанием способности языка передать реальность; с отказом от принципа соответствия языка и реальности (принципа корреспонденции).

Катафатическому подходу больше соответствует теистический персоналогический опыт (соединение личности верующего с личным богом – *unio mystica cum Deo*). При этом он может разделять принцип корреспонденции (реалистические школы индийской философии – ньяя и вайшешика), признавать действенность рациональных инструментов познания (возможность рационального доказательства бытия Бога, например в ньяе) и в целом выражать уверенность в языке как инструменте доступа к высшей реальности (лингвофилософская традиция реалистических школы брахманистской философии: те же вайшешика и ньяя) или же делать упор на язык как на способ коннотации – поэтический, метафорический (традиция поэтики в русле как супратеистических и атеистических, так и теистических школ индийской философии).

Хотя сотериологическая перспектива в индийской мысли связана с обоими подходами, общие размышления о высшем «освобождающем» познании (ср. гносис) пронизаны идеей, что прямое переживание реальности, характерное для кульминационных состояний медитации и йогических практик, а также для *unio mystica* между верующим (бхакта) и личным Богом, находится за пределами обычного понимания и всех возможных дистинкций и оппозиций, и наилучший способ указать на такие состояния – это продемонстрировать их принципиальную инаковость в сравнении с обыденным опытом. В упанишадах это часто осуществляется путем приписывания Брахману, или Атману, взаимоисключающих характеристик (меньше меньшего – больше большего, проявленное – непроявленное, далекое – близкое, внутри – вне, движущееся – недвижимое и т. д.) и затем их снятия⁵. В целом индийская мысль в лице ряда авторитетных философов склонна толковать все словесные свидетельства о такого рода опыте как косвенные, метафорические, иносказательные (лакшана – *lakṣaṇā*), действующие не денотативную, а коннотативную и эвокативную функции языка.

⁵ Эти приемы подробно исследованы в [21, р. 56–67, 88–98].

В качестве примера обратимся к толкованию известной махавакьи из «Тайттирия-упанишадь» 2.1.: «Кто знает, что Брахман есть истина/реальность, всезнание/высшее сознание и бесконечность, сокрытый в тайном месте (в сердце), в высших небесах, тот обретает исполнение всех желаний вместе с всеведущим Брахманом» (перевод мой. – В. А.)⁶. К магистральной традиции катафатического прочтения этой махавакьи Шанкара добавляет свою, апофатическую. Отсылая к внутренней природе Брахмана, предикаты сатья (бытие, истина), джняна (сокровенное знание-гносис) и ананта (бесконечность), согласно комментарию Шанкары, обозначают Брахмана не прямо, а «обходными путями», косвенно, как характеристики/предикаты, исключающие свою противоположность: сатья исключает неистину/небытие (асат), чит – лишенность сознания (ачит – бесчувственность), ананта – конечность (ограниченность). Таким образом, адвайтист трактует катафатическое определение как апофатическое⁷.

2. Речь как космотворческая сила ритуала

Речь, слово, или Вак (санскр. *vāk*), в самхитах (прежде всего в Ригведе, Самаведе и Яджурведе) – одна из богинь ведийского пантеона. Однако мы имеем дело не просто с мифологизированным представлением о языке богов, профанной формой которого выступает язык людей, а с персонифицированной энергией, участвующей в непрекращающемся ритуальном творении правильного порядка, космоса – рита (*ṛtā*), из первоначального неправильного состояния – анрита (хаоса?) (*anṛtā*). И этой космотворческой энергией ранняя ведийская мысль наделяет сонорную, вокальную компоненту ритуального действия (мантры, гимны, напевы), отводя ей первостепенную роль перед другими ритуальными церемониями (сооружением алтаря, расчленением жертвенного животного, зажиганием жертвенного огня, различными возлияниями в него и т. п.)⁸.

Гимн Ригведы 10.125, посвященный Вак, завершается строфами: «Я рождаю отца на вершине этого [мира]; мое лоно в водах, в океане; отсюда расхожусь я по всем существам и касаюсь теменем того неба. Я ведь

⁶ *Satyam jñānāmanantam brahma | yo veda nihitam guhāyām parame vyoman | so'snute sarvān kāmān saha | brahmaṇā vipāściteti* | Ввиду синтаксической неопределенности исходного санскритского текста (см. [19, р. 97–102]) его можно переводить по-разному. Например, перевод А.Я. Сыркина: «Кто знает, что Брахман – действительный, знающий, бесконечный, скрытый в тайнике [сердца], в наивысшем пространстве, тот вместе с мудрым Брахманом достигает исполнения всех желаний» [15, с. 545, 546]. Перевод Патрика Оливеля: «Truth and knowledge, The infinite and brahman – A man who knows them as hidden in the deepest cavity, hidden in the highest heaven; Attains all his desires, together with the wise brahman» (цит. по [1, с. 301]).

⁷ Подробнее об апофатическом толковании катафатических формул упанишад см. [21, р. 90], а также кандидатскую диссертацию Ю.В. Предтеченской [13], написанную под моим руководством.

⁸ См. описания ритуала в [12, гл. 2, 10, 13, 14].

вею, как ветер, охватывая все миры: по ту сторону неба, по ту сторону земли – такая я стала величием» (6–8)⁹. Обратим внимание на выражение идеи «величия» Речи. Великое – это то, что не просто охватывает все возможные явления, но и преодолевает их границы, находясь и внутри, и снаружи. Иными словами, речь не имеет границ. В этом же гимне говорится, что Вак движется с воинственным, яростным Рудрой (будущим богом Шивой), с богиней, имя которой Адити – Безграничность, связанной со светом, васу – группой богов, ассоциированных с землей, вишведэвой – тоже группой богов. Она несет богов Митру и Варуну, Индру и Агни, богов-близнецов Ашвинов, Сому, Твашгара, Пушана и Бхагу.

Перечень этих персонажей¹⁰ уже сам по себе символизирует идею всемогущества Вач в космическом пространстве. Она не соприродна пространству, как в дальнейшей философии природы, когда звук будет считаться непроявленным свойством пространства-вместилища – акаши, а именно властвует над ним. Вак дает богатство патрону жертвоприношения, является наидостойнейшей из богов, кому приносят жертву, владычицей и собирательницей сокровищ; упоминается, что боги и риши создали ее многосущей и многообразной и что благодаря ей насыщается пищей тот, кто видит, кто дышит и кто слышит сказанное. Вак «глаголет» то, что угодно богам и людям (являясь тем самым некоей посредницей между ними). «Кого полюбит, тому дает силу» (Речь – это дар: кому-то он дан, а кому-то нет), «натягивает лук Рудры, чтобы поразить стрелой того, кто ненавидит брахманов»: Речь может не только возвысить, но и погубить (ср. магические представления о губительной силе слова).

Действительно, в «своем» гимне Вак вознесена над богами как их источник и главная сила. Однако это обстоятельство не следует понимать буквально как свидетельство о верховенстве Вак в некоей общей мифологической картине мира. Никакой единой мифологической картины мира в ведах нет. Мы имеем здесь дело с генотеизмом: в гимнах, посвященных отдельным богам, именно эти боги и восхваляются как самые главные и подчиняющие остальных. Так же обстоит дело и с Вак в обращенных к ней гимнах. Данный гимн можно понять так, что Речь делает существование богов фактом, значимым для человеческого мира, она как бы превращает вселенную в своего рода гипертекст, в универсальное «информационное» и «коммуникативное» пространство. Как отмечает Т.Я. Елизаренкова, «ситуацию, в которой создавался этот культовый памятник (Веды. – В. Л.), удобно рассматривать как частный случай общей коммуникативной ситуации: адресат – адресант – сообщение (по Р.О. Якобсону), в котором адресатом является божество или какой-либо мифологический персонаж,

⁹ Здесь и далее тексты Ригведы цитируются в переводах Т.Я. Елизаренковой [14].

¹⁰ Об этих персонажах см. в одноименных статьях [19].

адресантом – адепт божества поэт-риши, слагатель гимна, а сообщением – текст самого гимна, с помощью которого адепт стремится воздействовать на божество» [14, с. 511].

В другом известном гимне Ригведы «Познание» (10.71), тоже посвященном Вак, первое начало Речи связывается с действием семи поэтов-мудрецов – риши, которые «давая имена (вещам) (nāmadheya), что у них было лучшего, незапятнанного, это тайно сокрытое в них проявилось с помощью любви».

Для магического сознания назвать явление – значит выразить его сущность и тем самым овладеть им. По этой причине «денотативные» имена богов, отсылавшие к их сущности или к самым характерным их действиям или функциям, сохранялись в тайне. В обиход запускались зашифрованные имена, имена-коды, образованные заменой, добавлением или модификацией одного или группы артикулированных звуков (варна). Шарль Маламуд приводит пример: «...бог Индра в действительности зовется Индха, т. е. “зажигатель”, имя, непосредственно выводимое из корня INDH, “зажигать”, “освещать”, “воспламенять”, и объясняется оно ролью поджигателя, приписываемой данному божеству. Но боги пожелали создать в своем языке зоны тени, своего рода темную и тайную речь, ключ к которой будет доступен лишь им самим: поэтому они замаскировали простой и правильный механизм, позволяющий вывести Индху из корня INDH, и, смешав фонемы, сложили имя Индра» [12, с. 270]. Другой пример: настоящим именем бога Агни является Агри: «Оно есть производное от адвербиальных форм agram – “впереди”, “вперед”, или agre – “на первом месте”. И в самом деле Агни родился раньше других богов, среди богов он также тот, кто идет впереди: в этом плане он осветитель, первопроходец богов и первоиспытатель брахманистского культа, а стало быть, и цивилизации, которую они воплощают; он – огонь-поглотитель, освобождающий пространство в джунглях и прокладывающий дороги, по которым завоеватели-арии, пришедшие с северо-запада, углубились на восток и на юг Индийского субконтинента. Этапы этого тысячелетнего проникновения отмечены стоянками Агни, т. е. Агри, ставшего Агни из-за стремления богов к эзотеризму» [12, с. 271].

Для нашей темы особенно важны следующие пояснения французского индолога: «Слово, появляющееся в результате деформации, инспирированной желанием сокрытия, не является тайным в смысле принадлежности языку какой-то замкнутой группы. Напротив, искаженное слово является частью обычного разговорного языка: все говорят Индра, а не Индха, Агни, а не Агри ... именно прозрачная форма обретает статус истины, которую следует (вновь) открыть, статус знания, которым обладают лишь немногие. Жаргон становится обыденным языком, а невинные и нетронутые

слова – тайными. Этот тайный элемент в знакомых словах следует искать не в условиях его выражения, а в его внутренней структуре: в отношении между формой и смыслом вновь созданного слова есть нечто непостижимое, необязательное. Но такое затемнение является фактом настойчивого желания сокрытия. Парокша (букв. заочное, тайное. – В. Л.) – есть услада богов не потому, что лишь они одни знают жаргон, а потому, что только они знают, что это жаргон, и понимают, в чем состоит искажение, позволившее вывести затемненную форму из ясной. Тайной богов является тайна изготовления-деформации продукта, повсеместно находящегося в употреблении [12, с. 274].

Если тайное имя, маркирующее подлинную природу божества или элемента ритуала, зашифровано в «публичном» имени, а шифром владеют не только боги, но и избранные люди – брахманы, то именно последние в человеческом мире и в контексте жертвоприношения и являются главной силой, обеспечивающей успех ритуальных церемоний. Брахманы неизмеримо важнее богов, которые, как английская королева, царят, но не правят. Боги любят тайное, а брахманы пользуются этой их инфантильной слабостью, чтобы управлять и миром, и самими богами. Считалось, что возглашением речевых формул (мантр), гимнов (рич) и песнопений (сама) в ходе ритуала жрецы-брахманы воссоздавали вселенную, превращая ритуальные предметы (части жертвенного животного, огни алтарей, возлияния в огонь и т. д.) в символические репрезентаторы реальных вещей, т. е. фактически осуществляли космогонический акт. Из космогонических мифов, приуроченных к разным жертвоприношениям, мы узнаем, что разделению на части предшествует стадия, которая часто описывается как примордиальное состояние: «когда не было ни пространства, ни времени, ни движения, ни смерти, ни бессмертия, а тьма была скрыта тьмою» (Ригведа 10. 129). После расчленения жертвенного животного на части и их правильного «распределения» устанавливалось символическое соответствие между этими частями и элементами микро- и макрокосмоса, и через это контролируемое через ритуал соответствия устанавливалась власть брахманов над космосом.

Подобные микро- и макрокосмические соответствия составляли главное содержание ведийской космической загадки, брахмана (среднего рода), заключавшей в себе энергоносную сущность ритуала. Брахман (среднего рода) – это магическая формула, содержащая сакральную тайну вселенной. Брахман-загадка, с одной стороны, выражается «материально», через артикулированные звуки; с другой – отсылает к внутренней, непроизносимой, трансцендентной форме, источнику энергии всех звуковых констелляций. С обменом брахманами-загадками связаны ритуальные словесные содействия – брахмодья, составляющие важнейшую часть торжественных ведийских жертвоприношений, таких, например, как жертвоприношение коня

[4, с. 47–100], и послужившие источником практики диспутов («дискуссионного клуба», по выражению В.К. Шохина) в индийской философии.

Отмеченные особенности звуковой части ритуала отвечали общему стремлению древних создателей вед облекать Вак-речь покровом тайны, всячески подчеркивая ее недоступность и непостижимость: «На четыре четверти размерена речь. Их знают брахманы, которые мудры. Три тайно сложенные (четверти) они не пускают в ход. На четвертой (четверти) говорят люди» (Ригведа 1.164. 45). Только брахманам-жрецам Вак известна в своей целокупности, но они сохраняют тайну, чтобы ответственно управлять космосом, не допуская ошибок, угрожающих наступлением хаоса. Считалось, что обычному человеку для понимания речи недостаточно одних чувственных способностей. В гимне «Познание» читаем: «Кто-то, глядя, не видит речь, / Кто-то, слушая, не слышит ее. / А кому-то она отдает (свое) тело, / Как страстная жена в прекрасном наряде – (своему) мужу» (Ригведа 10.71.1). Речь открывается только вся и целиком и доступна только интуитивному познанию, откровению. С помощью таких идей брахманистская религия, развившаяся из ведийской, обосновывала верховенство брахманского сословия в индийском обществе.

Представление о том, что Речь состоит из четырех частей¹¹, а человеческий язык, обеспечивающий коммуникацию в обычном мире, является лишь ее «четвертинкой», эволюционировала в дальнейшем в концепцию четырехуровневой речи в школах кашмирского шиваизма – наиболее философски и теологически развитой системе индусской тантры. Эта теория, по словам В.П. Иванова, «представляет собой модель разворачивающегося универсального принципа сознания (тождественного универсальной вербальности) – от состояния единства и недифференцированности (чистое сознание – *cit, nirvikalpa*) к состоянию множественности мыслеформ (*vikalpa*) и предметов (*artha*)» [1, с. 244].

В учениях тантр на первый план выдвигаются мантры – возгласия, звукосочетания на санскрите, состоящие из значащих или ничего не значащих частей и в сфере обыденной коммуникации не имеющие никакого смысла, но которым приписывается способность вызывать резонанс в материальном мире и в человеческом теле. Именно последнее, как считалось, объясняет их космосозидательный, энергийный эффект. Идея о том, что все ведийские возгласия лишены смысла, была высказана еще древним ритуалистом Каутсой. Грамматист Яска (ок. VI в. до н. э.) и другие грамматисты отрицают эту идею, но тем не менее она нашла сторонников не только в истории индийской мысли, но и среди современных индологов. Так, исследователь ведийского ритуала и грамматики

¹¹ Четыре – «хорошее число» в индийской традиции: четыре части света, четыре варны (сословия), четыре ашрама (стадии жизни) и т. д.

Ф. Сталь полагает, что функционально ведийские тексты в ритуале – это только звуки и их конфигурации. «В ведийском ритуале, – пишет он, – так же как в медитации, объектом которой выступает мантра, функция языка является фонетической и синтаксической, но никак не семантической» [23, р. 113].

Более поздняя тантристская мысль, прежде всего в ее самых «продвинутых» шиваитских системах, таких как кашмирский шиваизм, развила эту тенденцию до предельного выражения: в мантрах важен не смысл, а некая самоценная космическая игра, воздействующая на сознание через «прощитанные» звуковые вибрации и ритмы. В этой игре отдельные артикулированные звуки (варны) и их сочетания выступают не столько отдельными элементами осмысленной речи, имеющими собственное значение в некоей более общей семантической структуре, сколько фрагментами индивидуального трансформативного ритуала, т. е. элементами системы, строго говоря, не вербального, а, скорее, физического порядка, изменяющей состояние практикующего тантрика на уровне его внутренних ритмов и вибраций, входящих в резонанс с телесными процессами.

Об онтопраксеологическом измерении тантристских представлений о богине-Речи прекрасно написал В.П. Иванов: «Концепция разворачивающей саму себя и творящей этим мир энергии богини-Речи “снимает” коллизию сосуществования абсолютного, единого бытия и одновременно мира феноменальных объектов. Энергия речи, согласно воззрению этой школы кашмирского шиваизма (школа пратьябхиджня. – В. А.), есть представление света сознания (*prakāśa*) истинного вселенского “Я” (*pūrṇāhantā*) самому себе, его саморефлексия (*vimarśa*). Своим действием (*kriyā*) она “растягивает” единство до масштабов его противоположности – множественности (собственно, корень *-tan-*, лежащий в основе слова “тантра”, имеет значение “тянуть, растягивать”). Но именно через речь возможно подняться от состояния дифференцированности-множественности к единству (как говорит “Виджнянабхайрава-тантра”, “она – вход в Шиву”, который олицетворяет принцип единства). Именно энергия-речь – посредник между двумя полюсами: абсолютным единством и абсолютной множественностью» [2, с. 134].

3. Единство слова, сознания и реальности у Бхартрихари и в кашмирском шиваизме

Глубинный симбиоз слова (*шабда*), сознания и бытия нашел яркое выражение в философской системе грамматиста Бхартрихари (V в.), известной как «недвойственность слова/речи» (*шабда-адвайта*), или «лингвистический монизм». Недвойственность в данном случае означает неразличимость Речи (*Вак*), или Слова (*шабда*), и Брахмана – Абсолюта. В своем ос-

новополагающем труде «Вакьяпадия» («О слове и предложении», далее ВП) он пишет:

ВП. 1.1. «[Сей] Брахман без начала, без конца, шабда-таттва (чья сущность слово, или являющийся сущностью слова), есть Слог (акшара-неразрушаемый), который проявляется в форме объектов/смыслов (артха) и от которого произведен мир»¹².

ВП 1.2. «[Он (Брахман) известен] в традиции как единый, [но будучи] опорой множественных потенций-сил, [Он], неделимый, из-за этих сил кажется раздробленным»¹³ [18].

Слово (шабда) выступает у Бхартрихари средоточием, ступком примордиального динамического единства сознания, лингвистической формы, только-только зарождающейся, и обозначаемого внутреннего объекта, а познание – интуитивным открытием (pratibhā) в себе глубинного словесно-смыслового единства (шабда, спхота), врожденного всем живым существам:

«ВП 1.121. «Всякое целесообразное действие в мире основано на функционировании слова, его [такое действие] совершает даже младенец благодаря отпечаткам (самскара) [функции слова], созданным в прошлых [существованиях]»¹⁴ [18].

В комментарии Хелараджи поясняется нераздельность реальности и речи (пересказываю близко к тексту): даже самый что ни на есть реальный объект, но не задействованный в речевой коммуникации, аналогичен несуществующему. Напротив, абсолютно нереальные предметы, такие как рога зайца, или же явления, появляющиеся и исчезающие, например миражи и тому подобное, если о них говорят в связи с разными практическими действиями, то они представляются будто наделенными реальным бытием (мукхья-сатта vs упачара-сатта). Даже у младенцев, у которых функция слова присутствует с момента их появления на свет ввиду предрасположенностей и импульсов, которые произведены практикой употреблением слов в их предыдущих существованиях, даже у них появляется познание относительно объектов, которое основано на непроизносимом, невнятном слове (ср. «гуление» у младенцев).

Можно сказать, что Бхартрихари считал речь врожденной способностью людей, что, в общем-то, соответствует и современным представлениям. Подчеркнем опять же, что Бхартрихари интересовался лишь звучащим словом и поэтому отсылает к ментальным звуковым архетипам, «врожден-

¹² Anādinidhanam brahma śabdatattvam yad akṣaram /vivartate'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ // 1 //

¹³ ekam eva yad yad āmnātaṁ bhinnasaktivyapāśrayāt / Aprthaktve'pi śaktibhyaḥ prthaktvene va vartate // 2 //

¹⁴ itikartavyatā loke sarvā śabdavyapāśrayā /yām pūrvāhitasaṁskāro bālo'pi pratipadyate // 121 //

ным» акустическим образам слова, содержащим зерна смысловой развертки, а не к «врожденным идеям». Это подтверждается в следующем стихе ВП 1.122, в котором описывается механизм артикуляции звуков: движение органов артикуляции под влиянием дыхания, которое по ним ударяет, побуждением к которому является врожденное слово.

Далее индийский мыслитель формулирует важнейшие постулаты своего учения:

ВП 1.123. «В мире не существует такого познавательного события (*pratyaya*), которое не сопровождалось бы словом, любое познание проявляется/манифестируется будто пронизанное словом»¹⁵.

ВП 1.124. «Если бы познание утратило свою извечную форму слова, то свет [сознания ничего] не освещал бы, потому что именно оно (слово) [определяет] осознание (=рефлексию)»¹⁶ [18].

В комментарии раскрывается метафорика света: подобно тому как огонь по своей природе светит, а внутренний субъект по своей природе обладает сознанием, точно так же любое знание принимает словесную форму, которая является его природой. Даже в бессознательном состоянии познание всё еще тонко облекается в свойства речи. Первый взгляд, который мы бросаем на внешние объекты, не постигает их причин. Такой взгляд не выявляет ничего, кроме собственной формы вещи, не поддающейся опознаванию. Когда мы пытаемся вспомнить заученный когда-то стих, то он преследует нашу мысль подобно тени. Что это за текст, который я слышу внутри себя как смутный, нерасчлененный набор звуков? Если наше знание не принимает форму артикулированной речи, то даже если и появится свет (интуиция), он не будет способствовать проявлению чего-то, кроме себя, и не будет инструментом освещения чего-то иного. Знание принимает форму речи, когда объект воспринимается как единство, наделенное совмещенными способностями его частей.

Исходной точкой, из которой конструируется картина мира, являются для Бхартрихари не части (не атомы) как строительный материал, а целое, довлеющее над частями, не сводящееся к ним. На уровне вербальной коммуникации (*узуса*) исходной целостностью является предложение. Отдельные слова выступают результатом анализа предложения, в ходе которого грамматисты конструируют искусственные дистинкции (*vikalpa*).

Важно помнить, что магистральная грамматическая традиция в Индии имеет своим предметом исключительно устную передачу знания и устную коммуникацию. Поэтому в центре семантического анализа – коммуника-

¹⁵ *na so'sti pratyayo loke yah śabdānugamād 'rte /anuviddham iva jñānam sarvaṃ śabdena bhāsate // 123 //*

¹⁶ *vāgrūpatā ced utkrāmed avabodhasya sāsvatī /na prakāśaḥ prakāśeta sā hi pratyavamarśinī // 124 //*

ция между говорящим и слушающим, а точнее, намерение говорящего и понимание этого намерения со стороны слушающего. В связи с этим индийские грамматисты разрабатывают понятие «спхота» (*sphoṭa* – буквально «взрыв», «моментальное раскрытие», «мгновенное разворачивание», «манifestация»), имеющее много разных концептов: от звукового архетипа до носителя смысла, коммуницируемого в речи в роли своего рода сигнификативной единицы. Спхоте как ментальному элементу противопоставляются физические звуки-резонансы – дхвани. Бхартрихари различает базовые звуки (пракрита-дхвани) и вариативные звуки (вайкрита-дхвани).

Было бы более естественно ожидать, что спхоту Бхартрихари назовет «проявителем» (*vyañjaka*) смысла, что соответствует семантической перспективе термина *sphoṭa*, означающего, как мы помним, «раскрытие», т. е. внезапное явление света знания, того, что освещает, озаряет, делает видимым. Но в ВП спхота только вянгья (*vyāṅgya*) «подразумеваемое», тогда как эмпирические звуки суть «проявители»¹⁷. Органы артикуляции производят базовые звуки (пракрита-дхвани), которые, вызывая в них резонансы (вайкрита-дхвани), «проявляют» спхоту. Вариативные звуки, воспроизводя характеристики базовых, варьируют в скорости произношения. Можно сказать и иначе: базовые звуки, представляющие собой фонетические инварианты, при конкретном их произношении и конкретном восприятии индивидуализируются. В лингвистической философии, в том числе и у Бхартрихари, спхота и шабда являются очень близкими понятиями, практически синонимами, в выражении ментальной перспективы «вокализованных» языковых форм. Однако именно внутренняя, ментальная сторона коммуникации оказывается проблемой, именно она постоянно ускользает от точной фиксации, будто осциллирует на грани невыразимости-выразимости.

В русской культуре самое яркое высказывание, обнаруживающее эту метафизическую озабоченность выразимостью в языке внутреннего мира человека, принадлежит поэту Федору Тютчеву:

*«Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймет ли он, чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь.
Взрывая, возмутишь ключи, –
Питайся ими – и молчи».*

Слова стихотворения Мандельштама, обращенные к греческой богине Афродите – символу прекрасного, будто вторят ему:

*«Она еще не родилась,
Она и музыка и слово,*

¹⁷ Однокоренное существительное *vyañjana* означает суггестивный, фигуративный смысл, а также и согласные звуки, «проявляемые» гласными.

II потому всего живого
 Ненарушаемая связь.
 II далее:
 Да обретут мои уста
 Первоначальную немоту,
 Как кристаллическую ноту,
 Что от рождения чиста!

Останься пеной, Афродита,
 II, слово, в музыку вернись,
 II, сердце, сердца устыдись,
 С первоосновой жизни слито!»

Оба стихотворения симптоматично называются *Silentium* (лат. «молчание, тишина»). Засеченное в момент рождения, но еще нерожденное, неартикулированное слово возвращается у поэта не в тишину ничто, отсутствия, не в немоту, а в свой первоисток – в божественную красоту (Афродита), во вселенскую музыку, в полноту бытия, самую глубокую истину о гармонии мира. В музыке небесных сфер нет места для слова. Вместе с тем в области, на которую направлено наше сознание и мышление, нет места для мысли, не облеченной в слово. Как у того же Манделъштама в стихотворении 1920 года:

*«Я слово позабыл, что я хотел сказать.
 Слепая ласточка в чертог теней вернется*

...

*Но я забыл, что я хочу сказать, –
 II мысль бесплотная в чертог теней вернется».*

Мысль без слова лишена плоти, лишена жизни, слепа, ей место только в царстве теней. Чертог теней – это нижний хтонический мир.

У Бхартрихари же мысль, сознание вне слова (шабда), вне речи (вач) не существуют в принципе! Чтобы передать идею мысли, которая еще не озвучена, не обрела свою сонорную «плоть», Бхартрихари не нужно покидать саму речь. Он остается внутри нее, расширяя и углубляя сферу ее действия до бесконечности, делая речь коэкстенсивной сознанию и бытию (это переключается с мотивами гимнов, посвященных богине Вак в ведах).

В труде Бхартрихари упоминается концепция троичной речи, которая развивается его комментаторами. Согласно этой концепции Речь существует на трех уровнях: вайкари, мадхьяма и папьянти (ВП 1.142). Вайкари-вач – это произносимая и слышимая речь, с помощью которой осуществляется вербальная коммуникация между людьми; она передается и воспринимается посредством базовых и вариативных звуков (дхвани), имеющих последовательность, скорость и долготу. Ее противоположность – *Paśyaṅtī*

(«видящая», а лучше – «зрящая») речь; она не вокализируется, будучи сугубо внутренней, непроявленной, но при этом потенциально чреватой дифференциацией и последовательностью, восходящими к Шабда-Брахману как сосредоточию потенциал-шакти, Брахману, доступному лишь интуитивному постижению (*pratiḅhā*) мистиков (риши и т. п.). Зрящая речь – не инструмент описания реальности, не нейтральное и пассивное средство мышления, не форма, внешняя по отношению к сознанию, но творческая, динамическая сила, свет самого познания и опора сознания. Между ними – мадхьяма («средняя») ментальная речь, «внутреннее слово», содержащее ментальную последовательность. Условно это уровень замысла, намерения высказать какое-то содержание в определенном порядке, «свернутая» внутренняя речь (в буддизме маноджалпа – «ментальное бормотание»).

Возвращаясь к нашим поэтам, осмелюсь провести параллель. Допускаю, что Мандельштам мог бы сослаться на мадхьяма-вач как чертог теней, куда возвращается невостребованная словом мысль. Бхартрихари, как мы помним, тоже говорит о том, что смутно звучащие в нас звуки речи преследуют нас как тень, когда мы пытаемся вспомнить текст, который мы когда-то знали наизусть. Тютчев же по сути утверждает приоритет мадхьяма-вач, мысли как внутренней речи в сравнении с вайкари-вач. Идея третьей ступени, т. е. «зрящей речи», даже в качестве поэтической метафоры трудно представима в связи с этими двумя случаями. Мандельштам сравнивает мысль, оставшуюся без слова, со слепой ласточкой, возвращающейся в чертог теней, в «невыразимое» нижнего хтонического мира. У Тютчева речевая коммуникация приватного опыта (квалия, как бы мы могли сказать сегодня) во всех своих проявлениях обречена на провал – это по-своему коррелирует с «трудной проблемой» сознания (Д. Чалмерс).

В целом области философии, прежде всего западного рационализма, представление о «слепоте» и «зрячести» человеческих способностей тоже не позволяют провести параллель, пусть даже чисто символическую, с Папьянти-вач. Рационализм наделяет зрением, способностью «видеть», т. е. ясно познавать, лишь рациональные способности (разум, рассудок), оставляя речь в «слепой зоне» инструментальности, т. е. представления о том, что инструмент, с помощью которого возникает какое-то явление, не есть само это явление, а инструмент выражения мышления не есть мысль.

У Бхартрихари же «зрящая речь» – есть высшее интуитивное познание (*pratiḅha*), но и это еще не предел. В развитии этой идеи кашмирские шиваиты добавили четвертую стадию речи – пара-вач (*paravāc*, наивысшую речь). И тем самым обозначили преемственность с ведийской моделью четырехуровневой Речи. Как пишет В.П. Иванов, «*пара* – высший аспект речи, неограниченность сознания как вселенского принципа – представляет собой самодостаточность и самосознание основы Вселенной, абсолют-

ное “Я” Шивы. Этим *пара* отличается от *пашьянти*, которая, согласно кашмирскому шиваизму, есть индивидуализированный посыл к осознанию, к “видению” конкретного, т. е. являет собой намерение к разворачиванию мира отдельных предметов. В нем присутствует тонкое разделение на субъект и объект, на “Я” и “то”, при этом момент “то” доминирует над “Я”. *Пара* – трансцендентный аспект речи, но он одновременно присутствует во всех других уровнях речи. Это – свет сознания. Как говорит Абхинавагупта, без него в *пашьянти* и пр. не было бы света и динамики сознания» [1, с. 245].

Идея четвертого уровня как основы и одновременно высшей ступени трех предыдущих (3+1) широко распространена в индийской классификационной мысли [12, гл. 6]. Но само «+1» как основа недвойственности трактуется по-разному. В отличие от статической недвойственности/монизма адвайтиста Шанкары, чей Абсолют-Брахман неизменен (нитья), лишен характеристик (ниргуна) и един (эка), Абсолют Бхартрихари динамичен, наделен множественностью и вариативностью по самой своей природе.

Н.В. Исаева в своей книге «Слово, творящее мир» ярко показывает, что Бхартрихари склонялся именно к тому, что я называю динамической моделью реальности и языка:

«Брахман-слово (*śabda-brahma*) есть не что иное, как постоянное мерцание, пульсация смыслов, образов, явлений. Элементы тают и растворяются, они исчезают и сменяют друг друга; неизменным остается лишь энергетический заряд, снова и снова порождающий те же структуры, те же наборы, те же узоры сущего. ... Язык, или (говоря словами Бхартрихари и Харивришабхи) чистая “Речь” (*vak*), – это отнюдь не какая-то определенная и прочная субстанция (хотя мы и рассматриваем ее как неизменное ядро вселенной), но вместе с тем это и не оболочка, не внешняя скорлупка, не средство передачи отдельного от нее, скрытого смысла. Язык сам мыслит себя, точнее – сам себя “проговаривает”, он снова и снова складывается как игра с самим собой, он порождает себя как энергетическая волна, как “вибрация” или подрагивание самоорганизующегося узора» [3, с. 65, 66].

Хоть многообразие мира и многообразие речи сами по себе, вне сущностной связи с Брахманом, нереальны, будучи лишь его шакти (силами-потенциями, или способностями), тем не менее в мастерской мира этого динамичного Брахмана-слова движение, действие, постоянное становление, трансформация, модификация реальны как прямые выражения его сути. И вместе с этим реально всё, что не равно самому себе ни в какой момент времени, всё, что заряжено энергией и само является энергией, силой. Мадлен Биардо удачно назвала онтологию Бхартрихари «онтологией потенциал-сил» [20, р. 282, 291].

Действительно, грамматист наделяет собственной силой, энергией, ритмом, вибрацией, способностью изменяться буквально каждое явление. У него всё только в становлении, ничто не реализовано полностью и окончательно, ничто не равно себе, находясь в процессе раскрытия, проявления, манифестации, модификации – в процессе, который никогда не останавливается и не завершается. Фактически всё сущее, включая язык, есть лишь игра потенциалов-шакти. Каждый объект наделяется всеми потенциалами, каждое слово – бесконечно разворачивающимся веером значений. Бесконечность языка пересекается с бесконечностью объекта в каждой попытке коммуникации, и никакое слово не может исчерпывающе передать мысли, смыслы, содержания. Каждое отдельное слово содержит в себе бездну невыразимого, именно поэтому оно не может считаться сигнификативной единицей речи. Только предложение, смысл которого схватывается целостно, гештальтно (пратибха), способно служить отправной точкой для выведения смысла отдельных слов, использованных в предложении. Но и предложение – только переходная инстанция. Конечной, равно как и начальной, точкой речи служит сама динамическая реальность Брахмана (как у Бхартрихари) или Шивы (как в кашмирском шиваизме). Так что вопрос о границе выразимого в языке у этих авторов не имеет и не может иметь одного определенного решения – сигнификативная сила шакти-языка так же бесконечна и неисчерпаема, как и сама реальность. Дискурсивный подход, опирающийся на узус (вьявахара), коррелирует с обыденной реальностью и определяет адекватное речевое поведение в коммуникации, но подлинная реальность вне его компетенции, за пределами обычного опыта.

Подводя итог затронутым темам, можно сказать, что роль слова, речи и языка вообще в индийской философии и религии (включая буддизм, о котором я только упомянула) весьма противоречива и даже парадоксальна: язык является и инструментом, и проводником, но в то же время и серьезным препятствием к сотериологическому опыту подлинной реальности. Язык обречен осциллировать на грани выразимости-невыразимости.

Литература

1. Иванов В.П. «Вач» // Индийская философия. Энциклопедия. – М.: Восточная литература, 2009. – 950 с.
2. Иванов В.П. «Атомизм» в звуковых построениях индийской тантры // Вопросы философии. – 2014. – № 6. – С. 132–142.
3. Исаева Н.В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. – М.: Ладомир, 1996. – 271 с. – (Ex Oriente Lux).
4. Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии / пер. с англ., предисл. Т.Я. Елизаренковой. – М.: Наука. Восточная литература, 1986. – 196 с.

5. Лысенко В.Г. Дискретное и континуальное в истории индийской мысли (лингвистическая традиция и вайшешика): дис. ... д-ра филос. наук / Институт философии РАН. – М., 1998. – 423 с.
6. Лысенко В.Г. Уроки устной традиции // Историко-философский ежегодник. – 2003. – № 2001. – С. 156–158.
7. Лысенко В.Г. Постведийские науки: фонетика и этимология в свете категорий дискретного и континуального // Историко-философский ежегодник. – 2003. – № 2001. – С. 167–192.
8. Лысенко В.Г. Лингвистический монизм Бхартрихари // Историко-философский ежегодник. – 2004. – № 2003. – С. 275–290.
9. Лысенко В.Г. Генезис учения об атомах как проблема языка и мышления // Вопросы философии. – 2014. – № 6. – С. 9–28.
10. Лысенко В.Г. Грамматика и ритуалистика в индийской теоретической культуре и западный идеал «чистой теории»: межкультурный подход // Вопросы философии. – 2023. – № 2. – С. 15–26.
11. Маламуд Ш. Слово для зрения и слово для слуха (перевод с французского В.Г. Лысенко) // Историко-философский ежегодник. – 2003. – № 2001. – С. 158–166.
12. Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в Древней Индии / пер. с фр. и вступ. ст. В.Г. Лысенко]. – М.: Восточная литература, 2005. – 350 с.
13. Предтеченская Ю.В. Определение Брахмана в Упанишадах: апофатический и катафатический подходы (по комментарию Шанкары к «Тайттирия упанишаде») // Историко-философский ежегодник. – 2010. – № 2009. – С. 272–290.
14. Ригведа. Мандалы IX–X / сост., пер., ст., примеч. Т.Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1998. – 560 с. – (Литературные памятники).
15. Упанишады / пер. с санскрита, исслед., коммент. и прил. А.Я. Сыркина. – 5-е изд. – М.: Наука. Восточная Литература, 2023. – 796 с.
16. Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. – М.: Советская энциклопедия, 1987–1988.
17. Beall E. Syntactical ambiguity at Taittirīya Upanishad 2.1 // Indo-Iranian Journal. – 1986. – Vol. 29 (2). – P. 97–102.
18. Bhartṛhari. Vākyapadīya Vṛtti de Hariṁṣabha. Texte produit de l'édition de Lahore / Traduction, introduction et notes par M. Biardeau. – Paris: de Boccard, 1964. – 194 p. – (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne; 24).
19. Bhattacharya Kamaleshvar. Lakṣana, Lakṣanā, and Apophaticism in Shankara's Commentary On Taittirīyopaniṣad II,1 // le Parole e I Marmi: Studi in Onore di Raniero Gnoli nel suo 70. Compleanno. 2 vols / Ed. R. Torella. – Roma: Istituto Italiano per l'Africa I l'Oriente, 2001. – P. 85–96. – (Serie Orientale Roma; 92).
20. Biardeau M. Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. – Paris: Mouton, 1964. – 481 p. – (Le Monde d'Outre Mer, Passé et Présent. Première Série, Etudes; 23).
21. Murti Satchidananda. Revelation and Reason in Advaita Vedanta. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1974. – 365 p.

22. *Padoux A.* Vāc – The Concept of The Word in Selected Hindu Tantras. – Albany: SUNY Press, 1990. – 480 p.
23. *Staal F.* The Concept of Metalanguage and Its Indian Background // Journal of Indian Philosophy. – 1975. – N 3. – P. 315–354.
24. *Staal F.* Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences. – New York: Peter Lang, 1989. – 490 p.
25. The Early Upanishads / annotated text and transl. by P. Olivelle. – Oxford University Press, 1998. – 704 p.

Статья поступила в редакцию 11.06.2023.

Статья прошла рецензирование 21.07.2023.

DOI: 10.17212/2075-0862-2023-15.3.1-179-199

THE PROBLEM OF EXPRESSIBILITY OF THE INEXPRESSIBLE: SPEECH-SOUND, CONSCIOUSNESS AND REALITY IN INDIAN THOUGHT

Lysenko, Victoria,

Dr. of Sc. (Philosophy),

Principal Researcher, Head of the Eastern Philosophy Department,

Institute of Philosophy, RAS,

12 Goncharnaya Street, bldg. 1, Moscow, 09240, Russian Federation

ORCID: 0000-0002-6069-3502

vglyssenko@yandex.ru

Abstract

For traditional Indian philosophy, which tends to establish its identity on the basis of the rationally incognizable Absolute (Ātman, Brahman), the verbal expressibility of the latter is one of the central issues. In fact, what is at stake here, is an attitude to language, trust or distrust in its capacity to be a tool for transmitting the experience of reality, which for the Indian tradition is of the highest soteriological and metaphysical value. Namely, it is the experience characteristic of the culminating transpersonal states of meditation and yogic practices, as well as at the moment of unio mystica (between a believer and the personal God). The best way to point to such states is to demonstrate their radical otherness in comparison with everyday speech behaviour (vyavahāra) and discursive ways of reporting it. That is why, the apophatic approach is used, meanwhile, that does not exclude the applicability of its cataphatic opposite.

In the first part of the paper, the author emphasizes a tendency to privilege the apophatic approach ('not that, not that') to the definition of Brahman on the example of some mahāvākya ('great sayings') from the Upaniṣhads. In the second part, the author elucidates a phenomenon of phonocentrism, characteristic of traditional Indian culture, taking as example an incarnation of the goddess Vāk (Speech) in Vedic literature and in Tantrism. The third part is devoted to Bharṭṛihari's (ca.V century A.D.) concepts of 'linguistic monism' (śabda-advaita), and of the three-part speech, and their culmination in Kashmiri Shaivism. The author shows that in Bharṭṛihari and Kashmiri's expressibility and inexpressibility of vocalized speech does not presuppose the recognition of a separate reality of object referred to by it (correspondence principle), but varied within the boundaries of the word (śabda) itself as identical to the dynamic nature of Brahman constituted by potencies (śakti).

Keywords: Indian philosophy, Vedas, Upanishads, Bharṭṛihari, Kashmiri Shaivism, word, sound, speech, Vāk, śabda, apophatic and cataphatic approaches, linguistic monism, levels of speech, expressible-inexpressible.

Bibliographic description for citation:

Lysenko V. The Problem of Expressibility of the Inexpressible: Speech-Sound, Consciousness and Reality in Indian Thought. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2023, vol. 15, iss. 3, pt. 1, pp. 179–199. DOI: 10.17212/2075-0862-2023-15.3.1-179-199.

References

1. Ivanov V.P. Ivanov V.P. «Vach» [Vac]. *Indiiskaya filosofiya. Entsiklopediya* [Encyclopedia of Indian Philosophy]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2009. 244 p.
2. Ivanov V.P. «Atomizm» v zvukovykh postroeniakh indiiskoi tantry [“Atomism” in the Sound constructions of Indian Tantra]. *Voprosy filosofii = Russian Studies in Philosophy*, 2014, iss. 6, pp. 132–142. (In Russian).
3. Isaeva N.V. *Slovo, tvoryashchee mir. Ot rannei vedanty k kashmirskomu shivaizmu: Gaudapada, Bkhartrikhari, Abhinavagupta* [The Word that creates the World. From Early Vedanta to Kashmiri Shaivism: Gaudapada, Bhartrihari, Abhinavagupta]. Moscow, Ladomir Publ., 1996. 271 p.
4. Kuiper F.B.J. *Trudy po vediiskoi mifologii* [Works on Vedic mythology]. Moscow, Nauka. Vostochnaya literatura Publ., 1986. 196 p. (In Russian).
5. Lysenko V.G. *Diskretnoe i kontinual'noe v istorii indiiskoi mysli (lingvisticheskaya traditsiya i vaisheshika)*. Diss. doct. filos. nauk [Discontinuity and Continuity in the History of Indian thought (The Linguistic tradition and Vaisheshika. Dr. Philos. Sci. Diss.]. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Moscow, 1998. 423 p.
6. Lysenko V.G. Uroki ustnoi traditsii [Lessons of Oral tradition]. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik = History of Philosophy Yearbook*, 2003, no. 2001, pp. 156–158.
7. Lysenko V.G. Postvedijskie nauki: fonetika i etimologiya v svete kategorii diskretnogo i kontinual'nogo [Post-Vedic sciences: Phonetics and Etymology in the light of the categories of discontinuous and continuous]. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik = History of Philosophy Yearbook*, 2003, no. 2001, pp. 167–192.
8. Lysenko V.G. Lingvisticheskii monizm Bkhartrikhari [Linguistic monism of Bhartrihari]. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik = History of Philosophy Yearbook*, 2004, no. 2003, pp. 275–290.
9. Lysenko V.G. Genesis ucheniya ob atomakh kak problema yazyka i myshleniya [Genesis of the doctrine of atoms as a problem of language and thinking]. *Voprosy filosofii = Russian Studies in Philosophy*, 2014, no. 6, pp. 9–28. (In Russian).
10. Lysenko V.G. Grammatika i ritualistika v indiiskoi teoreticheskoi kul'ture i zapadnyi ideal «chistoi teorii»: mezhkul'turnyi podkhod [Grammar and ritualism in Indian theoretical culture and the Western ideal of “pure theory”: an intercultural approach]. *Voprosy filosofii = Russian Studies in Philosophy*, 2023, no. 2, pp. 15–26. (In Russian).
11. Malamoud Ch. Slovo dlya zreniya i slovo dlya slukha [A Word for Sight and a Word for Hearing]. Ttransl. from French by V.G. Lysenko. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik = History of Philosophy Yearbook*, 2003, no. 2001, pp. 158–166. (In Russian).
12. Malamoud Ch. *Ispech' mir: ritual i mysl' v drevnei Indii* [Cooking the world : ritual and thought in ancient India]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2005. 350 p. (In Russian).

13. Predtechenskaya Yu.V. Opredelenie Brakhmana v Upanishadakh: apofaticheskii i katafaticheskii podkhody (po kommentariyu Shankary k «Taittiriya upanishade») [Definition of Brahman in the Upanishads: Apophatic and Cataphatic approaches (in the commentary of Shankara to the Taittiriya Upanishad)]. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik = History of Philosophy Yearbook*, 2010, no. 2009, pp. 272–290.
14. Elizarenkova T.Ya., comp. *Rigveda. Mandaly IX–X* [Rigveda. Mandalas IX–X]. Moscow, Nauka Publ., 1998. 560 p. (In Russian).
15. Syrkin A.Ya., transl. *Upanishady* [Upanishads]. 5th ed. Moscow, Nauka. Vostochnaya Literatura Publ., 2023. 796 p. (In Russian).
16. *Mify narodov mira: entsiklopediya* [Myths of the peoples all over the world]. In 2 vols. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1987–1988.
17. Beall E. Syntactical ambiguity at Taittiriya Upanishad 2.1. *Indo-Iranian Journal*, 1986, vol. 29 (2), pp. 97–102.
18. Biardeau M., transl. *Bhartrhari. Vākyapadīya. Vṛtti de Harivṛṣabha*. Texte produit de l'édition de Lahore. Paris, de Boccard, 1964. 194 p.
19. Bhattacharya Kamaleshwar. Lakṣana, Lakṣanā, and Apophaticism in Shankara's Commentary On Taittiriyaopanisad II, 1. *le Parole e I Marmi: Studi in Onore di Raniero Gnoli nel suo 70. Compleanno*. 2 vols. Roma, Istituto Italiano per l'Africa I l'Oriente, 2001, pp. 85–96.
20. Biardeau M. *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*. Paris, Mouton, 1964. 481 p.
21. Murti Satchidananda. *Revelation and Reason in Advaita Vedanta*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1974. 365 p.
22. Padoux A. *Vāc – The Concept of The Word in Selected Hindu Tantras*. Albany, SUNY Press, 1990. 480 p.
23. Staal F. The Concept of Metalanguage and Its Indian Background. *Journal of Indian Philosophy*, 1975, no. 3, pp. 315–354.
24. Staal F. *Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*. New York. Peter Lang, 1989. 490 p.
25. Olivelle P., transl. *The Early Upanishads*. Oxford University Press, 1998. 704 p.

The article was received on 11.06.2023.

The article was reviewed on 21.07.2023.