

## ФИЛОСОФИЯ

УДК 1(091)+8

С.Л. Бурмистров

### ОБ ОДНОЙ ИНТЕРКУЛЬТУРНОЙ ПАРАЛЛЕЛИ В ПОНИМАНИИ ПРИРОДЫ ЯЗЫКА: ГУМБОЛЬДТ, ЭМЕРСОН, БХАРТРИХАРИ

Рассматриваются выдвинутая В. фон Гумбольдтом концепция языка как порождения естественной потребности человека и учение Р.У. Эмерсона о языке и поэзии как проявлении Сверхдуши. Они восходят к античному пониманию природы поэзии как деятельности, побуждаемой сверхъестественной силой. Констатируется, что аналогичным было учение древнеиндийского мыслителя Бхартрихари (V в.) о Брахмане как вечной Речи, благодаря которой существует Вселенная.

**Ключевые слова:** романтизм; адвайта-веданта; философия языка; механизмы поэтического творчества; шаманизм.

В философской компаративистике существует одна проблема, до сих пор исследовавшаяся недостаточно, но заслуживающая внимания, – проблема понимания языка в философских системах, порожденных разными культурами. Язык как инстанция, в значительной мере (хотя и не всецело) определяющая наше мировоззрение, не может игнорироваться ни в какой философской системе. Тема языка никогда не выпадала из внимания философов, и сравнение их подходов к анализу языка и пониманию его природы, даже если брать только системы, возникшие в одной и той же цивилизации, может дать интересные результаты. Тем более интересно будет сравнить взгляды на природу языка в тех философских учениях, которые принадлежат к разным цивилизациям, что поможет прояснить до известной степени не только истоки лингвистики, но и корни самой философии.

Естественно, не пытаясь объять необъятное, мы возьмем для исследования лишь две великих философских цивилизации – Индию и современный Запад (под которым здесь будет пониматься западная цивилизация с XVIII в. и до наших дней), а в них – веданту в Индии и европейский и американский романтизм на Западе.

Западная цивилизация XVIII в. интересна среди прочего тем, что именно там и именно в эту эпоху началось развитие сравнительно-исторического языкознания, давшего богатейшие и интереснейшие результаты. Однако надо учитывать, что развитие это происходило в определенном культурном контексте, характеризовавшемся, в частности, представлением о «духе народа», который не имеет никаких прямых проявлений, кроме языка. Язык, таким образом, представлялся как инстанция, через которую «народный дух» являет себя миру и которая выступает порождающей средой для других форм культуры – политических структур, экономических механизмов, религиозных представлений, социальных отношений и пр. Выразителем этих воззрений был виднейший немецкий лингвист В. фон Гумбольдт. В одной из своих статей он писал: «Большая часть обстоятельств, сопровождающих жизнь нации, – места обитания, климат, религия, государственное устройство, нравы и обычаи, – от самой нации могут быть в известной степени отделены, возможно, они могут быть обособлены. И только одно явление совсем иной природы – дыхание,

сама душа нации – язык – возникает одновременно с ней. Работа его протекает в определенно очерченном круге, и рассматриваем мы его как деятельность или как продукт деятельности» [1. С. 303]. Гумбольдт указывает здесь, что язык – это и деятельность, речевая активность, в среде которой и кристаллизуются постепенно речевые нормы, и результат этой деятельности – система правил сопряжения слов, лексика, нормы употребления языка. Это разграничение речевой деятельности и языка как формализованного комплекса лексических единиц и правил их употребления представляет собой одно из крупных открытий лингвистики.

Однако еще важнее то, что Гумбольдт указывает на язык как на нечто, присущее народу по природе, неотделимое от него и выражающее такие его черты, которые делают этот народ уникальным и составляют то, что метафорически можно назвать «духом народа». Такое представление о языке было радикальной новацией в западной философской и лингвистической мысли, ибо до того язык понимался главным образом как средство описания реальности или выражения собственных переживаний человека, но и в том, и в другом случае в языке видели лишь комплекс чистых означающих, которые не имеют органической связи ни друг с другом, ни с теми реалиями, которые обозначаются средствами языка. Так, например, понимался язык некоторыми средневековыми грамматистами (Бозций Дакийский и его единомышленники, XIII–XIV вв.), для которых основа грамматики лежала за пределами самого языка и зависела от структуры реальности и законов мышления [2. С. 17]. У Гумбольдта же язык представляет собой не только средство обозначения каких-то реалий, не имеющее никакой собственной структуры и в идеале повторяющее структуру описываемой реальности, но и самостоятельную реальность, относительно независимую от того мира, который должен, в принципе, отражаться в языке, так что сами языковые структуры становятся здесь до известной степени замкнутыми на себя. Само возникновение языка в этой концепции становится не столько результатом стремления человека адекватно и точно описывать реальность, сколько выражением того, что сам Гумбольдт называет несколько неопределенно «человеческой природой»: «Создание языка обусловлено внутренней потребностью человечества. Язык –

не просто внешнее средство общения людей, поддержания общественных связей, но заложен в самой природе человека и необходим для развития его духовных сил и формирования мировоззрения, а этого человек только тогда сможет достичь, когда свое мышление поставит в связь с общественным мышлением» [3. С. 51]. Формирование языка отвечает не «внешней» потребности, связанной с необходимостью овладения внешним миром, природным или социальным, а «внутренней», обусловленной некими неясными, не всегда до конца осознаваемыми самим человеком влечениями, стремлениями, инстинктами, которые не зависят от него самого и представляют собой проявление человеческого естества – того естества, которое позднее стало объектом исследования сначала в психоанализе Фрейда, а затем в этологии и социобиологии.

Потребность в речевой деятельности столь же глубока, сколь и другие биологические потребности человека, и неверно было бы считать, что ни один инстинкт не только не реализуется, но даже не пробудится, пока живое существо не столкнется с предметом, способным стать объектом этого инстинкта. В действительности инстинкт представляет собой влечение, относительно независимое от своих возможных объектов, и может быть реализован даже с неподходящим объектом, если нет других, более приемлемых. В этом смысле язык, если рассматривать его через призму концепции Гумбольдта, выступает именно как инстинкт.

Следует подчеркнуть два момента, ключевых для данного контекста. Во-первых, исток языка лежит в бессознательном, и язык поэтому – не инструмент, который может быть легко отделен от того, кто его использует, а часть нашей же собственной личности. Язык не может быть даже мысленно отделен от процессов, происходящих в сознании [4. Р. 29]. Во-вторых же, формирование языка – это динамический процесс, движущие силы которого находятся в самой личности. Этот пристальный интерес к бессознательному стал проявляться в немецкой философии уже с Лейбница. При этом бессознательные компоненты мышления оказываются шире языка, который выступает только как одно из средств реализации внесознательных компонентов психики в поведении [5. С. 354]. Язык выступает здесь лишь средством, при помощи которого вербализуется все то, что существует в психике и требует себе выхода – в полном соответствии с динамической моделью психики, которая нашла свое наиболее полное воплощение в психоаналитической концепции Фрейда. В этом суть «энергетической» концепции языка у Гумбольдта: язык представляет собой осуществление тех глубинных возможностей и потребностей духа, о которых сам человек может даже не знать, но которые при этом являются причиной формирования языка, причем оно мыслится здесь как творческий акт [6. С. 119].

Своими исследованиями Гумбольдт, по существу, заложил основы для пересмотра взглядов на природу языка, в которых теперь можно было увидеть отражение определенного рода этнической психологии [7. С. 7]. Этот пересмотр был осуществлен, как известно, Штейнталем, который попытался подвести под иссле-

дование языка почву строгой эмпирической психологии [8. С. 300]. Однако, помимо этого, в воззрениях Гумбольдта был фактически поставлен вопрос о том, в каких формах проявляется в человеческой деятельности сам язык и какие из них ближе всего стоят к тому, что можно условно назвать «народным духом». Естественно, с одной стороны, подлинное выражение народного духа было усмотрено в фольклоре и поэзии. У братьев Гримм, мировоззрение которых складывалось под мощным влиянием ранних романтиков, народное творчество понималось как одно из проявлений особого – мифологического взгляда на мир, и лишь миф смог стать той почвой, на которой произросли не только эпическая поэзия, но и самый обычный простонародный фольклор [9. С. 112–113].

С другой стороны, авторское, индивидуальное творчество тоже имеет свои движущие силы, и фрейдовская концепция, в соответствии с которой художник, побуждаемый не находящими естественного удовлетворения биологическими влечениями, создает свои творения, представляет собой вполне очевидную переработку воззрений Гумбольдта и братьев Гримм – с тем существенным отличием, что у Фрейда на место в высшей степени неопределенного «народного духа» ставятся совершенно определенные биологические потребности. В этих концепциях между индивидуальным и народным творчеством перекидывается своего рода мостик: поэтическое творчество в любом случае имеет своей движущей силой некое влечение, которое сам человек далеко не всегда осознает в достаточной степени, но которому он подчиняется тем больше, чем меньше оно им осознано. Все концепции художественного творчества можно разместить между двумя полюсами: на одном располагаются воззрения, в которых искусство понимается как чистое подражание реальности, на другом – взгляды на художественное творчество как на реализацию психологических особенностей человека [10. С. 38–39]. Естественно, взгляды романтиков окажутся в этой схеме возле второго полюса, и здесь можно спорить только о том, что понимать под словом «человек», – исключительно индивида, который творит, побуждаемый собственными невротами (по Фрейду), или человека как известный социальный тип, сформировавшийся в определенных исторических и природных условиях и отразивший особенности своего психологического облика в народном творчестве.

На том же полюсе находится и творчество другого крупного представителя западного романтизма – Ральфа Эмерсона, который, хотя и вырос в специфической культурной среде США, был, тем не менее, ярким, но вполне типичным выразителем романтических воззрений. Одно из центральных понятий философских взглядов Ральфа Эмерсона – *self-reliance*, переводят его обычно несколько неточно как «доверие к себе», хотя в действительности оно означает не только доверие, но и умение полагаться на себя и только на себя, не ожидая помощи извне и прислушиваясь к своим подлинным стремлениям.

В этой концепции одна из самых трудных задач – суметь отделить свои истинные влечения от тех, которые навязаны обществом и стали частью твоей собственной личности. «Мы без внимания упускаем

мысли, потому что они наши; когда же встретим их в творениях гения, они нас поражают величию своей простоты. И вот наилучший урок, который преподают нам образцовые произведения первостатейных мастеров: они научают нас оставаться спокойно и непреклонно верными нашему воодушевлению, хотя бы оспаривал его крик всей вселенной. Не далее как завтра первый встречный станет вменять вам то, что вы передумали, перечувствовали; а вам придется со стыдом принять из вторых рук собственные ваши помыслы» [11. С. 65]. Self-reliance предполагает, что человек должен услышать, образно говоря, голос собственной души, что и даст ему возможность поистине познать себя, но при этом само это познание приведет его, как ни парадоксально, и к успеху в обществе [11. С. 67].

Суть такого отношения к голосу собственной души – в доверии не только себе, но и той природе, которая говорит в нас и которую мы слышим порой как голос интуиции. Не следует, говорит Эмерсон, сопротивляться природе – она все равно возьмет свое, тем способом или другим. «Всюду в практической жизни столь же очевидно превосходство природы над волею. Наши преднамерения управляют событиями гораздо менее, чем мы думаем. Мы приписываем Цезарю или Наполеону и тайные замыслы, и глубоко обдуманные и выдержанные планы, тогда как вся сила была не в них, а в природе» [11. С. 153]. Хорошо видно в этих словах то мировоззрение, которое в несколько иной форме выражалось и европейскими романтиками: в человеке и в природе господствует одна и та же сила, которая представляет собой и главный (а возможно, и единственный) движитель истории, и источник поэтического вдохновения, и задача наша – суметь услышать ее, воспринять и последовать ее велениям.

Однако в философии Эмерсона есть одна деталь, выделяющая его среди других романтиков. «Есть руководитель для каждого из нас, и, прислушиваясь внимательно, мы различим слова, касающиеся именно одних нас» [11. С. 156], – пишет он. Иными словами, эта сила у него приобретает четко индивидуализированный характер. Здесь нет уже речи о каких-то единых для всех людей велениях природы, влечениях, потребностях и тому подобного – если биологические потребности еще можно считать одинаковыми, то этого уже нельзя сказать о той роли, которую играет человек в обществе и во Вселенной. Каждому в той Вселенной, которая очерчена в философии Эмерсона, отведена своя особая роль, и человек должен выполнять ее со всей возможной серьезностью, а для этого и необходимо умение вслушиваться в себя, self-reliance. Природа, о которой говорит американский философ, – это Over-soul, Сверхдуша, частью которой является каждый человек и голос которой он и слышит в собственной душе [12. Р. 195]. При этом, однако, несмотря на явно религиозный характер Сверхдуши, нельзя отождествлять ее с привычным образом христианского бога: она не отделена, как он, от мира, и сам мир, по существу, отождествляется с нею. Сама Вселенная понимается Эмерсоном как некое *одушевленное* целое и все, что происходит в мире, происходит по воле Сверхдуши. Естественно, это касается и того, что происходит в душе отдельного человека.

Внутри человека, пишет Эмерсон, живет душа того целого, частью которого он является [12. Р. 196]. К сожалению, из самого текста неясно, как американский философ понимает отношения между Сверхдушой и индивидуальной душой и проводит ли различия, как это делается во многих системах индийской философии, между эмпирической личностью и истинным Я. Однако сам тот факт, что между вселенской душой и отдельным человеком устанавливаются принципиально иные, чем в классическом христианстве, отношения, более близкие к пантеизму, чем к естественному для христианства четкому и полному разделению божественного и человеческого, говорит о многом.

Говорит это, в частности, и о тех интеллектуальных контактах, которые связывали американский романтизм – и в особенности трансцендентализм Эмерсона – с индийской культурой. Она была уже до некоторой степени известна на Западе к тем временам, и сам Эмерсон воспринял кое-что из выработанных в ней представлений. Известно, например, его короткое стихотворение «Брахма» (1857), основная идея которого заключается в том, что не существует на самом деле различия между тенью и светом, между тем, кто действует, и тем, кто подвергается воздействию, – все различия относительны и, более того, дополняют друг друга [13. Р. 116]. На первый взгляд, в этом стихотворении выражена вполне «индийская» идея, провозглашенная еще в Бхагавадгите: нет на самом деле ни того, кто убивает, ни того, кого убивают, – они все есть только божество. Показательно в этом смысле, что даже начинается оно с таких слов: «If the red slayer thinks he slays, / Or if the slain thinks he is slain, / They know not well the subtle ways / I keep, and pass, and turn again» [13. Р. 116]. Они совершенно явственно отсылают к известному фрагменту «Бхагавадгиты», в котором Кришна побуждает Арджуну идти в бой, говоря, что все его противники, хоть и кажутся живыми, уже убиты в сознании бога, и Арджуна сыграет здесь роль только орудия божьей воли. Все это свидетельствует о том, насколько хорошо (для своего времени, конечно) знал Эмерсон индийскую культуру [13. Р. 115–116]. В этом стихотворении, завершающемся словами «Find me, and turn thy back on heaven», выражен, по существу, призыв бога к человеку: человек должен услышать божество в себе и вернуться к божеству, отвернувшись от суетного мира [13. Р. 121].

Однако вряд ли можно видеть в этом стихотворении (да и вообще во всем творчестве романтиков) столь глубокое и сильное влияние индийской культуры, чтобы говорить о каких бы то ни было заимствованиях из нее или о рецепции западной культурой индийских философских или религиозных взглядов. То, что пишет здесь Эмерсон, ближе не к мировоззрению «Бхагавадгиты», а к философии Гегеля с его учением о единстве и борьбе противоположностей или к распространенному в Европе тех времен поэтическому взгляду на мир как на сон. В свой ранний период творчества Гегель в своей неоконченной работе «Дух христианства и его судьба» рассматривает Христа как фигуру, в которой личные склонности естественным образом слиты с общественными обязанностями.

«Для Гегеля задача заключается в возвышении единичного до всеобщего, в снятии двух этих противоположностей через их слияние» [14. С. 31]. Иными словами, Эмерсон, используя заимствованные из восточных культур представления (насколько они вообще были известны и понятны западной культуре – а степень этой понятности не стоит преувеличивать), говорил все-таки о проблемах, беспокоивших именно западное и конкретно – американское общество со свойственной ему исключительной ролью религии в социальной и духовной жизни.

Отношения Сверхдуши и отдельного человека, как сказано выше, у Эмерсона существенно иные, чем отношения бога и человека в христианстве. Его неслучайно называют порой пантеистом: «не будучи последовательным пантеистом, Эмерсон близко подошел к идее тождества природного и божественного» [15. С. 20], и с этими воззрениями связаны и его взгляды на поэтическое творчество.

Поэт для Эмерсона – это человек, с особенной чуткостью прислушивающийся к голосу Сверхдуши и способный облечь ее веления в понятные другим людям слова. Он – посредник между божеством и человечеством, он – проповедник и духовный вождь, роль которого – не только чисто эстетическая, но и этическая [15. С. 40–41]. Невозможно не увидеть здесь близкого сходства со взглядами Гумбольдта на природу языка: в обоих случаях человеком движет некая превосходящая его сила, которая при этом не отделена от него, а пребывает в нем же самом как его часть, и в творчестве своем, будь то создание художественных произведений или чисто языковое творчество, он не свободен и лишь реализует то, что предписывает ему «народный дух» или Сверхдуша. Разумеется, степень этой несвободы не так велика: человек не является только пассивным орудием превосходящих его сил, – однако в той или иной степени (и поэт – в гораздо большей, чем обычный человек) каждый из нас, согласно этим представлениям, выражает то, чего требуют от нас эти силы.

Сама физическая реальность приобретает у Эмерсона знаковый характер. Люди, настроенные мистически, склонные видеть в происходящих вокруг них событиях признаки действия загадочных и не подвластных их воле сил, с иронией говорит американский мыслитель, не понимая, что сама по себе материальная реальность является системой знаков, отсылающих нас к тому, что не может быть познано обычными научными методами. Все, что происходит с человеком, оказывается результатом деятельности нашей же собственной души – деятельности, которая недоступна нашему сознанию и не может быть без специальных усилий и особого дара, коим наделены поэты или ученые, вербализована и тем самым предъявлена сознанию [16. Р. 182]. Этот взгляд, развитый затем в приближенных к научным формам в классическом психоанализе Фрейда и его последователей, предполагает, что в нашей душе есть множество влечений, не осознающихся нами, однако, несмотря на это – и, может быть, именно благодаря этому, – оказывающих на нашу деятельность подчас неодолимое влияние. Но для того чтобы осознать его, человек

должен измениться сам – отодвинуть на второй план то, что делает его отдельной личностью, членом семьи, гражданином страны, и осознать себя как *человека вообще*; именно в этом состоит величие великих людей [16. Р. 188]. Такое изменение себя дает человеку способность видеть за каждым природным фактом его трансцендентное значение [15. С. 47].

Если попытаться выделить кратко основные черты учения Эмерсона об искусстве и религии, то перед нами предстанет такая картина. Миром управляет некая вселенская душа, голос которой мы все слышим у себя в душе, но у большинства из нас он заглушается суетой обыденности, и только поэт способен в большей, чем обычные люди, мере расслышать этот голос и сделать его внятным для всех. При этом он гораздо менее самостоятелен, чем принято считать, в своем творчестве: он не может говорить все, что вздумается, и вынужден говорить лишь то, что велит ему звучащий в его душе голос. Он, иными словами, оказывается лишь пассивным передатчиком того, что пытается сказать нам всем Сверхдуша. Естественно, о слепом и пассивном подражании природе, как она явлена обыденному сознанию, здесь не может быть речи, ибо с такой точки зрения она окажется не системой знаков трансцендентного, а множеством разрозненных предметов и процессов, связанных друг с другом лишь эмпирически устанавливаемыми закономерностями, не отсылающими нас ни к чему, что лежало бы за пределами природной данности. Поэт отражает природу не такой, какой она явлена восприятию обычного человека, а такой, какова она «на самом деле». Иначе говоря, само восприятие реальности у поэта и простого человека различно. Аналогичные взгляды можно увидеть и в трудах Гумбольдта. Высшая из задач искусства в его концепции – утверждение идеала художественными средствами. «Не идеализированная абстракция, а живой, яркий образ выступает в искусстве как носитель идеала» [17. С. 19].

Однако при всех несомненных различиях между этими концепциями в них есть одна общая черта – творчество в них понимается как проявление некоего влечения, которое коренится в неосознаваемых глубинах личности и которому человек не сопротивляется, ибо вся его деятельность есть осуществление этого подсознательного влечения. Такие же влечения движут человеком и у Шиллера, согласно которому *Sinnentrieb*, *Formtrieb* и *Spieltrieb* в известном соотношении и балансе друг с другом определяют сознательную жизнь человека [18. С. 146–147]. Сходные воззрения высказывались в Европе и раньше – еще в середине XVIII в. И.Г. Гаман говорил о поэтическом характере языка. «В основе философской концепции и философии языка Гамана лежит эмоционально-интуитивное, поэтическое и иррациональное начало. При этом следует учитывать, что развиваемая Гаманом идея поэтического характера языка опирается не на язык поэтов, а на язык народа (национальный язык), который, с точки зрения Гамана, поэтичен в своих истоках и по своей природе. Следовательно, понятие поэтического по отношению к языку совпадает у Гамана с понятием народного» [19. С. 9].

С такой точки зрения поэт оказывается совершенно особой фигурой: он, если говорить словами Эмерсона, слышит голос Сверхдуши, его слух и его разум отличаются такой чувствительностью, что он способен воспринять реальность, лежащую в основе нашего повседневного мира, который только благодаря ей и существует. Даже самый обыденный язык представляет собой до известной степени поэтическое творение, ибо он тоже, как и авторская поэзия или народное творчество, есть проявление «духа народа» – бессознательной силы или влечения (*Trieb*), которому человек не только не может сопротивляться, но которое он не может даже в полной мере осознать, и осознание это дано лишь поэтам.

В древней Индии мы не найдем таких философских течений, которые были бы столь явственно сходными с европейским романтизмом. Однако при более глубоком рассмотрении некоторых систем индийской мысли – не только философской, но и лингвистической, которая получила в древней Индии развитие, сделавшее ее беспрецедентным явлением в истории мировой культуры, – мы обнаружим там воззрения, сходство которых, пусть и не столь явное, с романтическими взглядами на язык и поэтическое творчество, вполне возможно, не является случайным.

Развитие древнеиндийской грамматики было связано с необходимостью решения сугубо ритуалистических задач – правильного понимания слов *шрути* (т.е. Вед и упанишад; санскр. śruti «услышанное») и максимально точного их воспроизведения, ибо малейшая ошибка в произнесении ведийских гимнов, от которых зависел сам мировой порядок, поддерживаемый исполнением ритуалов, могла грозить самыми катастрофическими последствиями. В дискуссиях между представителями разных школ *вьякараны* (vyākaraṇa, индийская грамматика) обсуждались вопросы этимологии слов, природы слова как такового; в частности, одним из дискуссионных был вопрос о том, что представляют собой Веда – множество отдельных слов, соединенных друг с другом по известным грамматическим правилам, или же одно, единое Слово, которое только для удобства запоминания и воспроизведения разделяется нами на отдельные слова [20. С. 73]. Исключительное внимание индийских грамматистов (и отнюдь не только грамматистов) к слову священных текстов было обусловлено, естественно, спецификой понимания природы *шрути* в индийской культуре.

Все это, естественно, делало жизненно необходимым понимание природы языка. Одним из крупнейших мыслителей Индии, в концепции которого вопросы языка играли центральную роль, был Бхартрихари (Bhartṛhari, V в.). В отличие от большинства индийских грамматистов, рассматривавших язык как систему знаков для обозначения объективно существующих и не зависящих от слов вещей, которые познаются посредством чувственного восприятия, этот философ именно и прежде всего в словах видел основу познания [21. С. 276]. Непосредственный контакт органов чувств и их объектов (*indriya-artha-sannikarṣa*) бесполезен, если нет слова, которое могло бы обозначать объекты и формировать над ними бо-

лее или менее абстрактные понятия, которыми можно было бы оперировать, не прибегая, подобно героям Дж. Свифта, к необходимости манипулировать материальными предметами, чтобы донести до собеседника свою мысль.

Однако в концепции Бхартрихари для нас сейчас важно не столько это, сколько его взгляды на природу языка. Если представители школы *ньяя* полагали, что языку можно научить и дети узнают слова и способы оперирования ими от старших, то у Бхартрихари обучение – только внешний импульс, который подталкивает человека к раскрытию в самом себе изначального Слова, врожденного всем живым существам [21. С. 277]. В принципе можно допустить, что таким толчком может стать что угодно и необязательно для этого обучать человека именно языку – языковая способность может быть раскрыта любым другим способом.

Иными словами, и здесь, как и в романтизме, мы видим представление о реальном языке как о проявлении некой силы (*śakti*), заложенной в нас изначально и так или иначе находящей для себя способы реализации. При этом следует учесть, что Бхартрихари, как и другие представители индийской грамматической традиции, говоря о слове (*śabda*), еще не различали вполне четко речь и язык. То, на что было направлено их внимание, было *священной Речью Вед*, ибо Веда, как известно, передавались только изустно и были записаны только в XII в. Это была вечно звучащая Речь – та, благодаря которой существует сама Вселенная, та, которая говорит о себе в Ригведе (X, 125, 7): «Я рождаю отца на вершине этого (мира). / Мое лоно в водах, в океане. / Оттуда расхожусь я по всем существам / И касаюсь теменем того неба» [22. С. 283]. Речь отождествляется у Бхартрихари с Брахманом – безличной основой мира, реальной причиной существования Вселенной, которая, согласно адвайтаведанте (к коей учение этого философа довольно близко), существует лишь иллюзорно, ибо в действительности нет ничего, кроме Брахмана. Несколько иначе смотрит на мир Бхартрихари: в его концепции «абсолютным первоначалом мира является единое, неделимое и вечное Слово (*śabda*), неотличимое от единого, неделимого и вечного Брахмана – чистого недифференцированного сознания» [21. С. 277–278].

При этом интерпретации учения Бхартрихари у разных исследователей несколько различаются. Так, Н.В. Исаева пишет: «Брахман предстает здесь как “сущность слова” (*śabda-tattva*), а это может означать и гипотетическое “изначальное слово”, стоящее у истоков вселенной, и некий существенный, “корневой” смысл, глубоко упрятанный внутри каждого произносимого слова. Брахман ясно определен здесь как нечто, от чего “развертывается мир” (*prakṛiṃ jagato yataḥ*), а такая установка обычно предполагает некое реальное действие, реальное развитие, – подобное, скажем, развертыванию “праkritи” (*prakṛti*, т.е. природы, первоматерии в учении санкхьи). В то же время здесь сказано, что Брахман лишь “проявляется” (*vivartate*) через объекты вселенной, стало быть, он, по сути, лишь облекается в некую “кажимость” (*vivarta*), которую трудно представить себе в терминах реального творения. Иными словами, Брахман

находит себе “выражение” в каких-то не вполне реальных вещах и явлениях феноменального мира (положение, которое скорее ассоциируется с позднейшей адвайта-ведантой Шанкары)» [23. С. 49].

Иначе говоря, единственной реальностью остается Брахман, и он един и неделим, т.е. единственно реальна, едина и неделима священная Речь, которая лишь осуществляется в виде нашего относительно реального эмпирического мира. С другой стороны, В.Г. Лысенко понимает учение этого философа иначе – здесь Брахман оказывается уже не единым, ибо в нем содержатся потенции (*śakti*) реальных вещей. «Брахман Бхартрихари, в отличие от шанкаровского Брахмана “без качеств” (Ниргуна Брахман), оказывается опорой, или субстратом различных сил (*bhinna-śakti-vyuparāga*), из чего можно заключить, что последние вполне реальны и, более того, что именно благодаря им, а не магической силе иллюзии (*māyā*), как у Шанкары, единый Брахман не только кажется, но и в *какой-то степени* является раздробленным и многоликим <...> Высшая реальность “по Шанкаре” лишена всех характеристик (*nirguṇa*), вневременна и внепространственна, это абсолют, пребывающий в вечности как монолитная глыба. Без ядра и периферии, неделимая никакими возможными способами, она не содержит в себе самой абсолютно ничего, что несло бы ответственность за игру *майи*, источника множественности и изменчивости мира, ведь сила *майи* – не от Брахмана. Брахман же Бхартрихари – никакой не монолит, в нем содержатся вполне реальные потенции-силы – *шакти*, ответственные за то состояние раздробленности и многообразия, в котором мы застаем как окружающий нас мир, так и наши собственные сознание и язык. Брахман содержит как в своих *шакти*, так и в их множественных проявлениях» [21. С. 278–279].

Однако, какую бы интерпретацию мы ни избрали, в любом случае видно, что реальность эмпирического мира радикально ставится под вопрос и в основу мира полагается нечто такое, что не зависит ни от каких причин (*svabhāva*, самосущее), представляет собой высшую религиозную ценность и, наконец, является причиной и движущей силой всего, что происходит в нашей Вселенной, включая и наши собственные душевные движения. В этой концепции даже значение слова не фиксировано – оно не дано объективно как нечто, что зависело бы от обозначаемых вещей, и конструируется каждый раз в каждой новой коммуникативной ситуации, т.е. определяется контекстом [21. С. 282]. Значение, иными словами, представляет собой результат собственной работы индивидуального сознания, использующего данное слово в данной конкретной ситуации.

Языковая реальность у Бхартрихари представляет собой бесконечное множество потенций (*śakti*), из которых реализуется лишь часть. «Если “внутреннее” Слово-реальность – это находящийся в постоянном бурлении океан, то эмпирическое слово подобно магнетической вспышке, выхватывающей из потока лишь случайные статические конфигурации потенций-сил, или иначе, эмпирическое слово – это искусственные “перерывы постепенности”, насильно навязанная дис-

кретная форма континуального, статическая форма динамического» [21. С. 284]. Языковые структуры статичны и не в состоянии отразить истинную реальность, которую в принципе невозможно скольконибудь полно отразить в языке именно в силу его статичности.

Однако здесь уже можно говорить о различении Речи и языка у Бхартрихари, – разумеется, совершенно не таком, которое мы встречаем в трудах Гумбольдта и других европейских авторов. Речь здесь тождественна Брахману и имеет сакральный характер, язык же – это всего лишь система знаков, выделяющих отдельные *śakti* Речи и формирующих некие относительно устойчивые структуры. Но, тем не менее, всякий языковой знак отсылает адресата именно к Речи как единственной истинной реальности. Тот процесс, благодаря которому сознанию раскрывается то, к чему отсылает знак, у Бхартрихари получил название *sphoṭa*. Семантическое поле глагола *sphuṭ* – «лопнуть с шумом, рассыпаться, разлиться, раскрыться, появиться, возникнуть» [24. С. 759] – указывает на суть этого понятия: *sphoṭa* – это, по существу, внезапное раскрытие смысла слова перед адресатом. *Sphoṭa* – это мгновенная вспышка понимания, которая возникает не потому, что адресат сообщения воспринял его смысл, а потому, что нечто в его собственном сознании отозвалось на соответствующие звуки и породило некоторый образ перед его умственным взором: так, если мы слышим (или видим написанным) слово «кошка», смысл его становится для нас очевидным автоматически, благодаря тому, что сознание само конструирует образ кошки. Это мгновенное извлечение образа из недр сознания при восприятии того или иного набора звуков и есть *sphoṭa*. Смысл здесь не дан извне, а порожден самим же сознанием, которое, будучи по природе, подобно всей остальной реальности, проявлением Брахмана, содержит в себе поэтому всю полноту сущего. Поскольку мое *я* тождественно по природе абсолютному *Я*, то во мне, в моем же собственном сознании скрыты те же *śakti*, которые Бхартрихари видит и в Брахмане. Поэтому даже само изучение грамматики оказывается у него средством постижения Брахмана: *tad vyākaraṇam āgamyā para brahmādhigamyate* – «этот высший Брахман достигается [посредством изучения] грамматики» [25. Р. 4].

Вся материальная реальность порождена ведийским стихом: *chandobhya eva prathamam etadviśvaṁ vyāvartate* [25. Р. 27], – поэтому от него, от его правильного произнесения зависит, в конечном итоге, все сущее, а значит, и обычная речь. «Общая картина мира, предложенная Бхартрихари, выглядит так. На вершине пирамиды, в высшей ее точке (там, куда Шанкара позднее поставит высший Брахман, лишенный свойств (*nirguṇa-brahma*), у Бхартрихари помещается Брахман – внутренняя сущность слова (*śabda-tattva*, или, как это затем будет названо в грамматической философии, *śabda-brahma*), или Речь (*vāk*). Причем это Слово, этот Язык по сути своей предстает в виде “пульсации”, или “вспышки” (*sphoṭa*), “вибрации” (*spanda*), энергетической волны (*kampa*), изначально заключая в себе бутоны свернутых “сил” (*śakti*) и возможностей. Брахман Шанкары творить не

может, ибо он есть чистое сознание, могущее лишь созерцать, смотреть изнутри. Что же до Брахмана Бхартрихари, то он распухает, напрягаясь изнутри собственными потенциями, “семенами” (bīja) вещей и смыслов. Этот Брахман сохраняется вечно как постоянно возобновляемая сеть значений и импульсов, как энергетическое поле, непрерывно порождающее все те же структуры и очертания сущего» [23. С. 69–70]. Но здесь не следует забывать об основном положении адвайта-веданты – положении о тождестве Атмана (истинного индивидуального Я) и Брахмана (высшего Я). Применительно к философии Бхартрихари это означает, что истинное Я каждого индивида имеет ту же самую природу, что и Брахман, т.е. оно есть вечно звучащая Речь, благодаря которой существует Вселенная.

Эта концепция коренится в одном из основных компонентов древнеиндийской культуры – в ведийской ритуалистике и, шире, в понимании сущности поэтического слова в культуре древней Индии. Ведийские *риши* (ṛṣi, авторы ведийских гимнов), согласно древнеиндийским представлениям о природе Вед, не сами придумывали то, что стало потом содержанием *шрути*, – они благодаря своему divya-śrotra (божественному слуху) слышали эту вечную Речь и перелагали ее в ту форму, которая была более доступна слуху обычных, не обладавших этой чудесной способностью людей. Поэтический дар не воспринимался в эту эпоху как некая специальная способность, обособленная от других сил и способностей человека и ничего не меняющая в объективной реальности (так, как понимаем поэзию мы сейчас), – напротив, в нем видели силу, способную реально и порой очень радикально менять мир, и недаром поэтому в ведийской ритуалистике так важно было максимально точно произносить все ритуальные формулы и исполнять все гимны.

Поэтическое искусство (kāvyā) еще в ведийскую эпоху понималось как, можно сказать, космогоническая сила. Богов в Ригведе довольно часто называют kavī («поэт»), причем «понятие *кави*, приложенное к богам, соотносится с их творческим даром более широкого плана, с их космогоническими деяниями, чудесными подвигами, утверждением универсального закона-истины *рита* (ṛta), магическим умением и мудростью» [26. С. 88]. Индре kāvyā необходима для убийства демонов Вритры, Валы и Шушны и освобождения солнца, вод, коров; Савитар исполняет все свои божественные функции тоже именно как kavī; Сому называют «kavī небес» [26. С. 88–89]. Иными словами, понятие kavī, имея в качестве семантического ядра понятие поэта, все же значительно шире и сложнее, ибо сам поэт в древней Индии, перефразируя известное выражение, значительно больше, чем поэт, – это еще и творец, человек, одним своим словом способный повлиять не только на других людей, но и на природу, – тот, от кого зависит сам вселенский порядок (ṛta), в соответствии с коим восходит и заходит солнце, сменяют друг друга времена года и т.п. Индийские kavī сопоставимы с ирландскими филидами или скандинавскими скальдами: все они воспринимались как носители магического знания, дарующего

им способность повелевать силами природы и проникать в будущее [26. С. 93]. Платон говорит о поэтах: «Не мудростью могут они творить то, что они творят, а какою-то прирожденною способностью и в исступлении, подобно гадателям и прорицателям» [27. С. 75]. Поэт и в индийской культуре, и в античной, и в других воспринимается как носитель особого дара, в высшей степени сходного с даром шамана. Следует также обратить внимание и на этимологию самого слова kavī: оно связано, в частности, со славянским корнем -kov- «ковать, выковывать», так что kavī Ригведы выступает в роли своего рода «кузнеца священного знания», и нельзя не заметить при этом, насколько тесной была связь магии и ремесла кузнеца в представлениях очень многих народов мира, даже не связанных друг с другом каким-либо родством [26. С. 93–94].

Об исключительном значении поэтического слова в представлениях индоевропейских народов говорит, например, такой своеобразный феномен ирландской культуры, как *glam dicenn*, «песнь поношения», дававшая большую власть *file* – поэтам. «Их хвалебная песнь утверждала, а песнь поношения низвергала и даже физически безобразила то или иное лицо. Песни поношения были страшным оружием филидов: спев их, филид “рушил” честь своей жертвы <...> Очевидно, филид мог и “напеть” на воды, леса и долины, чтобы сделать их бесплодными» [28. С. 224]. На этих способностях построены сюжеты целого ряда ирландских сказаний, и аналогичную картину видим мы в античной Греции и древней Индии. В греческой культуре песнь никогда не бывает ценностно-нейтральной – это всегда либо восхваление, либо поношение, и она не просто сообщает, например, о подвиге героя – она прославляет его и закрепляет его в памяти потомков [29. С. 42]. В ведийских гимнах при этом есть одна важная особенность – они «нередко обнаруживают присутствие глубокого и, вероятно, вполне сознательного параллелизма между творением мира (а миф о победе Индры над хтоническим Вритрой, несомненно, миф творения нового, упорядоченного, открытого, динамично-интенсивного мира) и творением текста об этом самом творении мира. И в том, что в подавляющем большинстве версий “основного” мифа этот миф расчленяется на мотивы и даже на составные их части, кажется, следует видеть осуществление указанного выше принципа в рамках текста, который выстраивается из расчлененных на части, перемешанных и разбросанных частей мифа, пока он не становится новым и усиленным целым текста, к созданию которого – как бы по индукции – подключается и творческое сознание тех, кто воспринимает этот текст» [29. С. 74–75]. Творение текста понимается как творение мира, и это магическое мировосприятие, в котором различие между словом и вещью зыбко и относительно, вполне проявляется в культуре ведийских арьев, у которых, как говорилось выше, от правильного произнесения священных гимнов зависит сам вселенский порядок.

О многом говорит представление о поэтах, высказанное Платоном. У него поэт становится таковым не по собственной воле, а потому, что он одержим музой или гением, который и повелевает ему говорить то,

что угодно сверхъестественному существу. Обращения к музе, в современной поэзии представляющие собой не более чем формулу речи, в древности были вполне реальными молитвами к божеству, от которого зависел дар поэта. В этом смысле поэт, отнюдь не свободный в своем даре, и в самом деле был близок к фигуре шамана. В последнем случае человек тоже не свободен выбирать, быть ему шаманом или нет, и даже обучение этому искусству – дело не старших шаманов, а духов. «Как утверждают нанайцы, будущий шаман всегда был в таком состоянии, что оознанно воспринимать что-либо во время обряда посвящения, т.е. обучаться, не мог. Поэтому обряд посвящения шамана нанайцы не воспринимали как обучение нового шамана. По этому поводу всегда говорили, что шамана обучают только духи» [30. С. 132].

Насколько человек волен выбирать, быть ли ему поэтом? Это, собственно, зависит от того, с каким божеством он имеет дело, какая муза и какой гений явились к нему, чтобы через него передать людям знания. Духи или музы вмешиваются в жизнь человека, порождают в нем шаманскую болезнь или «священное безумие» поэта, однако они, в отличие от Слова Бхартрихари или Сверхдуши Эмерсона, выступают как силы, совершенно самостоятельные по отношению к тем людям, которыми овладевают, в то время как Слово или Сверхдуша составляют самую суть человеческой личности.

Однако более примечательно здесь сходство между ними. Первая очевидная деталь, которая объединяет такие, казалось бы, разнородные культурные феномены, как западный романтизм, философия Бхартрихари и поэзия ирландских филидов, – это мироустроительная сила слова. У индийского философа Śabda-Brahman – это сила, не просто организующая мир из какого-то наличного материала (из хаоса), но целиком творящая его и в этом смысле представляющая собой мироустроительную силу как таковую, высший предел мироустроительной способности. Позиции романтиков в этом отношении несколько различаются. У Эмерсона Сверхдуша – это тоже сила, творящая мир, однако она тождественна творимому ею миру, и деятельность Сверхдуши – это, в конечном счете, процесс разворачивания, реализации ею изначально присущих ей способностей, которые до того существовали в непроявленной форме. Гумбольдт осторожнее, он не говорит о Вселенной в целом, однако тот «дух народа», которым определяются все особенности языка этого народа, а через него – и другие черты его культуры, тоже, по существу, представляет собой силу, которая проявляет себя в известного рода организации культурной и социальной среды. «Дух народа» определяет, какими будут религиозные представления этого народа, экономические структуры, система родства, политическое устройство и прочее, т.е. он играет по отношению к социокультурной реальности ту же роль, которую у Эмерсона по отношению к природе играет Сверхдуша, а у Бхартрихари – Брахман как Священная Речь по отношению к эмпирическому миру. Культура и общество, природа, Вселенная – все это результат реализации потенций, изначально присущих той организующей силе, которая называется «духом народа»,

Сверхдушой или Брахманом. Такая же способность организовывать мир присуща и поэтическому слову в представлениях древних ирландцев или ведийских арьев: филид одной «песнью поношения» может сломать жизнь, а хвалебным гимном – исцелить и вознести; жрец ведийской эпохи, совершив жертвоприношение, – немислимое, естественно, без исполнения гимнов, – может даровать здоровье и благополучие, а может наслать болезни и бедствия. К сожалению, нам пока неизвестно, как воспринимали поэтическое творчество древние греки, и вопрос о том, видели ли они в нем ту же мироустроительную силу, остается пока открытым, но, во всяком случае, культура ирландцев и древнейшая античная культура сходны в том, что поэзия может прямо повлиять на социальный статус человека – ослабить или прославить, – только в древнеирландской культуре сила поэзии проявляется еще и на чисто физическом уровне. Мировоззрение ведийского арья в этом плане «масштабнее»: здесь от поэтического слова (kāvyā) зависит уже не только общество, но и сама Вселенная, и в этом к нему близок Эмерсон с его пантеизмом.

Другой момент, тоже явственно видный в этих мировоззренческих схемах, – это представление о речи как о силе, потенции, которая требует выхода и в конце концов проявляется – в виде эмпирического мира в «лингвистической веданте» Бхартрихари или как народ со всеми его характерными чертами у Гумбольдта. Здесь отношения человека, мира и речи оказываются довольно сложными. У немецкого романтика человек не волен не только как-либо сопротивляться этой силе, но в большинстве случаев даже осознать ее и осуществлять ее в своей речевой деятельности, которая ни для кого, кроме лингвистов и философов, никогда не становится предметом особенной рефлексии. Естественно, что физический мир у Гумбольдта остается за рамками теории. У индийского же философа Священная Речь оказывается поистине мироздающей силой, благодаря которой существует все сущее. Важно при этом, что у Гумбольдта «дух народа» не проявляется совершенно самостоятельно – в своих проявлениях он зависит от людей, носителей соответствующего языка, и может проявить себя только через них и их сознание. Вопрос о месте Брахмана у Бхартрихари остается открытым, однако невозможно сбросить со счетов тот факт, что Брахман лежит у него в основе всего сущего, а значит, и нашей собственной личности, а это означает, что проявляется он в том числе и через человеческую деятельность. В обоих случаях мы имеем дело с той силой, по отношению к которой в значительной мере уместна «гидравлическая» метафора, применяемая при описании концепции психической динамики Фрейда: у него неосознаваемые влечения давят на сознание, стремясь получить доступ к нему, и в конце концов прорываются в сознание – либо в виде вполне осознанных и контролируемых импульсов, либо в виде невротических симптомов, т.е. ведут себя так, как свойственно шаманским духам, которым, чтобы избавиться от симптомов шаманской болезни, человек вынужден подчиниться. Безусловно, здесь есть и существенная разница: биологические влечения можно контролировать и



не допускать их прямой реализации, тогда как шаман сопротивляться требованиям духов не может, – но все же видно, что в обоих случаях мы имеем дело с силой, пребывающей внутри психики и являющейся ее частью, которую, однако, человек не всегда может всецело легко контролировать.

Несколько мягче в этом смысле позиция Эмерсона. У него Сверхдуша не выступает по отношению к индивидуальному сознанию как непреодолимая сила и человек сам должен открыть ей путь к своему сознанию, что представляет собой довольно трудную задачу, ибо оно загрязнено расхожими мнениями, языковыми клише и мирской суетой, которые только заглушают голос божества. Поистине, нужно нечто вроде ведийского *divya-śrotra*, чтобы услышать Сверхдушу.

Очевидна, исходя из сказанного, связь поэтического слова с языком. У Гумбольдта язык представляет собой проявление «духа народа», которое оказывается наиболее полным именно в поэзии. Искусство менее всего представляет собой результат подражания природе: если есть сама природа, то совершенно незачем дублировать ее в произведениях искусства, которые в любом случае не будут точными копиями предметов и явлений природы. Сущность искусства – не в том, чтобы подражать природе, а в том, чтобы реализовывать силу поэтического воображения. «Даже непосредственно заимствуя свой предмет у природы, поэт заново порождает его своим воображением, и этим определяется облик, какой приобретает этот предмет, – облик, превосходящий его реальные свойства или отходящий от них. Ибо поэт стирает в нем черты, основанные на случайном, а все остальное приводит во взаимосвязь, при которой целое зависит лишь от самого себя; в предмете утверждается единство, но только не единство понятия, а исключительно единство формы, поскольку сила воображения способна образовать предмет лишь при двояком условии: во-первых, что он будет определяться самим собой, и, во-вторых, что он будет лишь формой. Если эту свою работу он производит успешно, то она выставляет, в конце концов, одни лишь чистые формы характеров, такие образцы, которые несут на себе отражение чистой, не искаженной отдельными переменчивыми обстоятельствами природы. Каждая форма несет на себе печать своеобразия, а таковое заключено лишь в форме и не может быть постигнуто иначе, как через посредство созерцания, а также не может быть выражено понятием» [31. С. 170]. Естественно, и язык тоже является, в конечном итоге, плодом поэтического творчества, как указывал, развивая идеи Гумбольдта, русский лингвист А.А. Потебня. Согласно его концепции, «поэзия предшествует всем остальным уже по тому одному, что первое слово есть поэзия» [32. С. 174].

Очевидны общие черты понимания природы языка в таких, казалось бы, радикально различных философских концепциях, как лингвистическая веданта Бхартрихари, романтизм Эмерсона и лингвофилософские воззрения Гумбольдта. Реальный разговорный язык представляется здесь как проявление силы, необходимо присущей человеку и проявляющей себя

в первую очередь в поэзии. Она представляет собой, по существу, мирозидательную деятельность, только у Гумбольдта это лишь мир культуры, у Бхартрихари – Вселенная как таковая, у Эмерсона же поэзия представляет собой одно из проявлений Сверхдуши – наряду с материальным миром, причем специфика поэтического слова состоит в том, что в нем яснее всего проступает воля *Over-soul*.

Столь же очевидны, думается, и причины этого сходства. Как указывал в цитированной выше работе В.Н. Топоров, гимнографическая традиция Индии и гимнография древней Греции имеют общие корни, восходящие к эпохе индоевропейского единства. Уже в те времена поэт воспринимался как личность, не вполне владеющая собой, ибо способность к поэтическому творчеству понималась как дар духов, богов – словом, сверхъестественных существ, которые овладевали человеком подобно шаманским духам, так, что он не мог уже им сопротивляться. Через поэта сверхъестественный мир обращался к людям, и поэтому поэтическое творчество воспринималось как творение не просто слов, но – через слова и посредством их – самого вселенского порядка. Бхартрихари в своей концепции, по существу, переосмыслил ведийскую ритуалистику, придав ведийской речи космический смысл: у него ведийское слово предстает как та непреодолимая сила, которая проявляется в виде и материального мира, и движений человеческой души, и, естественно, поэтического творчества, идеалом коего являются, естественно, гимны Вед как вечно звучащая Речь. Сказано в Ригведе (I, 164, 45): «На четыре четверти размерена речь. / Их знают брахманы, которые мудры. / Три тайно сложенные (четверти) они не пускают в ход. / На четвертой (четверти) речи говорят люди» [33. С. 205]. Обыденный язык, таким образом, оказывается лишь частью той истинной Речи, которая полностью ведома лишь мудрецам и которую Бхартрихари отождествляет с Брахманом – мирозидательной силой, проявлением которой является в том числе и душа человека со всеми ее стремлениями.

Эта же древнейшая традиция понимания поэзии, предполагающая восприятие поэзии как проявление не зависящих от человека сил, упорядочивающих мир, по-своему выявляется и у европейских романтиков. Только у Гумбольдта поэзия оказывается теснейшим образом связана с языком: язык представляет собой проявление «духа народа», т.е. силы, которой, как сказано выше, человек не может сопротивляться. Однако именно язык и задает поэту формы видения мира; можно сказать, что «грамматика» поэтического воображения – правила формирования и сочетания поэтических образов – задается здесь структурой языка, а эта последняя – особенностями конкретного «духа народа», и в этом случае, как видно из вышеприведенной цитаты, характеристики реального мира должны отступить на второй план перед требованиями поэтического воображения. Наконец, у Эмерсона тема языка *stricto sensu* не играет такой большой роли, как в других рассмотренных концепциях, однако у него важно то, что подлинная поэзия побуждает нас, как пишет он сам, стремиться к недостижимому: язык

бессилен ухватить его, однако именно в поэзии приближается к нему более всего [12. Р. 136, 198].

Естественно, западные романтики были знакомы с представлениями древних греков о языке и поэтическом творчестве; знали они, скорее всего, и о восприятии языка и поэзии и в других культурах. Однако сами античные взгляды на поэзию и язык уходят корнями в более древние культурные слои, восходящие, как только что было сказано, ко временам ин-

доевропейского единства и имеющие общие типологические черты с другими культурами. Эти представления в тех или иных формах – безусловно, различающихся, но, столь же безусловно, и имеющих множество общих черт – воспроизводились как в индийской, так и в западной культурах и нашли свое отражение в столь различных философских концепциях, как западный романтизм и лингвистическая веданта Бхартрихари.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гумбольдт В. Лаций и Эллада / пер. с нем. О.А. Гулыги // Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию / под ред. проф. Г.В. Рамишвили. 2-е изд. М.: Прогресс, 2000. С. 303–306.
2. Малявина Л.А. У истоков языкознания Нового времени (универсальная грамматика Ф. Санчеса «Минерва»). М.: Наука, 1985.
3. Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влияния на духовное развитие человечества / пер. с нем. А.А. Алексеевой и др. // Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию / под ред. проф. Г.В. Рамишвили. 2-е изд. М.: Прогресс, 2000. С. 37–298.
4. Manchester M.L. The Philosophical Foundations of Humboldt's Linguistic Doctrines. Philadelphia: John Benjamins Publishing Co., 1985.
5. Гулыга А.В. Вильгельм фон Гумбольдт и немецкая философская классика // Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию / под ред. проф. Г.В. Рамишвили. 2-е изд. М.: Прогресс, 2000, с. 350–355.
6. Pötsch G. Humboldt und die Sprachwissenschaft // Wilhelm von Humboldt. 1767–1967. *Erbe – Gegenwart – Zukunft*. Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag, 1967. S. 101–125.
7. Колшанский Г.В. Логика и структура языка. 2-е изд. М.: КомКнига, 2005.
8. Barba M. Die Humboldt-Rezeption Steinthals // Sprache, Mensch und Gesellschaft – Werk und Wirkungen von Wilhelm von Humboldt und Jacob und Wilhelm Grimm in Vergangenheit und Gegenwart. Hrsg. von A. Spreu und W. Bondzio. Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin, 1986. Teil 1. S. 293–302.
9. Ginschel G. Historisches und Romantisches bei Jacob Grimm // Jacob und Wilhelm Grimm als Sprachwissenschaftler. Berlin: Akademie der Wissenschaften der DDR; Zentralinstitut für Sprachwissenschaft, 1985. S. 96–119.
10. Boström T. Über Dichtung und Wahrheit. Warum lügen die Dichter? // Sprache als lebendiger Kulturspiegel. Festschrift für Astrid Stedje. Hrsg. von M. Totenhaupt und I. Valfridsson. Umeå: Almqvist & Wiksell, 1994. S. 37–47.
11. Эмерсон Р. Нравственная философия. Минск; Москва: Харвест; АСТ, 2000.
12. Emerson R.W. Essays. New York: Books Inc., s. a.
13. Mclean A.M. Emerson's *Brahma* as an Expression of Brahman // The New England Quarterly. 1969. Vol. 42, № 1. P. 115–122.
14. Гулыга А.В. Гегель. М.: Мол. гвардия, 1970.
15. Осипова Э.Ф. Ральф Эмерсон и американский романтизм. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001.
16. Emerson R.W. Demonology // The North American Review. 1877. Vol. 124, № 255. P. 179–190.
17. Гулыга А.В. Философская антропология Вильгельма фон Гумбольдта // Гумбольдт В. Язык и философия культуры / под ред. А.В. Гулыги, Г.В. Рамишвили. М.: Прогресс, 1985. С. 7–23.
18. Далмайр Ф. Прекрасная свобода: Шиллер об «эстетическом воспитании» человечества / пер. с англ. Д.Г. Лахути // Вопросы философии. 2006. № 6. С. 138–155.
19. Варина В.Г. Проблемы философии языка в эпоху немецкого романтизма второй половины XVIII – первой половины XIX вв. М.: Изд-во Моск. гос. ин-та иностранных языков, 1987.
20. Шохин В.К. Брахманистская философия: Начальный и раннеклассический периоды. М.: Вост. лит., 1994.
21. Лысенко В.Г. Лингвистический монизм Бхартрихари // Историко-философский ежегодник – 2003. М.: Наука, 2004. С. 275–290.
22. Ригведа. Мандалы IX–X / пер. с санскр. Т.Я. Елизаренковой. 2-е изд., испр. М.: Наука, 1999.
23. Исаева Н.В. Слово, творящее мир: От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.: Ладомир, 1996.
24. Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. 3-е изд. М.: Академический проект; Альма-Матер, 2005.
25. Bhartṛhari. The Vākyapadīya: Critical Text of Cantos I and II / Ed. and transl. by K. Raghavan Pillai. Delhi, Patna, Varanasi: Motilal Banarsidass, 1971.
26. Гринцер П.А. Поэт в Ригведе: kavi и kṛu // Всеволод Сергеевич Семенов и российская индология / сост. В.К. Шохин. М.: Вост. лит., 2008. С. 83–103.
27. Платон. Апология Сократа / пер. М.С. Соловьева // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 70–96.
28. Лики Ирландии: Книга сказаний / пер., сост. и коммент. С. Шабалова. М.; СПб.: Летний сад, 2001.
29. Топоров В.Н. Пиндар и Ригведа: Гимны Пиндара и ведийские гимны как основа реконструкции индоевропейской гимновой традиции. М.: РГГУ, 2012.
30. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы нижнего Амура). М.: Наука, 1991.
31. Гумбольдт В. Эстетические опыты. Первая часть. О «Германе и Доротее» Гёте / пер. с нем. А.В. Михайлова // Гумбольдт В. Язык и философия культуры / под ред. А.В. Гулыги, Г.В. Рамишвили. М.: Прогресс, 1985. С. 167–174.
32. Потебня А.А. Мысль и язык. М.: Лабиринт, 2007.
33. Ригведа. Мандалы I – IV / пер. с санскр. Т.Я. Елизаренковой. 2-е изд., испр. М.: Наука, 1999.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 15 июля 2020 г.

**On One Intercultural Parallel in the Philosophy of Language: Humboldt, Emerson, Bhartrhari**  
*Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal*, 2020, 458, 60–71.  
 DOI: 10.17223/15617793/458/7

**Sergey L. Burmistrov**, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: SLBurmistrov@yandex.ru

**Keywords:** Romanticism; Advaita Vedānta; philosophy of language; nature of poetry; Shamanism.

The aim of the study was to reveal the cause of the noteworthy resemblance between Wilhelm von Humboldt's view of the nature of language, the conception of poetry in American Romanticism, and the philosophy of language in early Vedānta (Bhartrhari, 5th

century AD) that demonstrates a non-accidental affinity of the views on the associations of language and poetry between Indian and Western cultures. Five tasks were set for solving the problem: (1) to reveal the basic principles of Humboldt's conception of language; (2) to explicate the basic traits of Ralf Emerson's views on the nature of poetry; (3) to discover their common source; (4) to reveal the fundamental principles of Bhartṛhari's conception of language; (5) to define the common cultural basis of these conceptions. The study was based on the works by Humboldt, Emerson, Plato, on Bhartṛhari's treatise *Vākyapadīya*, and on modern works on shamanism. The principal methods of the study were: (1) a hermeneutic method, presupposing that any term of a philosophical treatise is treated as an integral part of the conception explicated; (2) a comparative historical method based on the analysis of the context where a phenomenon of culture took place; and (3) a comparative philosophical method based on the explication and definition of fundamental concepts of theories in comparison, their origin, place of each concept in its system, and function of each system in the general cultural context. Humboldt treated language as a product of a human need for a semantic organization of the world. Language in his philosophy is a primary manifestation of *Volksgeist* (people's spirit) generating firstly the language specific for it, and the language forms the basis for any other aspects of culture. Emerson's *Over-Soul* also reveals itself as an inner need that must be verbalized to become conscious. Self-reliance is necessary for human to hear the inner voice of *Over-Soul*. The poet for Emerson is a person whose inner hearing is more acute than that of other people, and this allows him to hear the voice of *Over-Soul* more clearly and transform it to words that can be apprehended by common people. The poet in his creative activity can perform only the inspirations of *Over-Soul*. Both these theories go back to Ancient Greece with its peculiar interpretation of poetic works as induced not by the will of a poet himself, but by a supernatural power. Similar ideas were elaborated in ancient Indian philosophy. According to Bhartṛhari, Brahman is an eternal Sacred Speech that creates the world. Any real language is a partial and scanty form of this Sacred Speech audible only for prophets (*ṛṣi*) having a "supernatural ear" (*divya-śrotra*). The conclusion of the study is that Humboldt's and Emerson's conceptions go back to Ancient Greek view of poetry as inspired by a supernatural power that cannot be controlled consciously, and this view, together with Bhartṛhari's theory, has roots in the idea of the magical character of poetry, peculiar to ancient cultures.

## REFERENCES

1. von Humboldt, W. (2000) *Latsiy i Ellada* [Latium and Hellas]. Translated from German by O.A. Gulygi. In: Ramishvili, G.V. (ed.) *Izbrannye trudy po yazykoznaniyu* [Selected Works on Linguistics]. 2nd ed. Moscow: Progress. pp. 303–306.
2. Malyavina, L.A. (1985) *U istokov yazykoznaniya Novogo vremeni (universal'naya grammatika F. Sanches "Minerva")* [At the Origins of Modern Linguistics (Minerva: A Universal Grammar by F. Sanchez)]. Moscow: Nauka.
3. von Humboldt, W. (2000) *O razlichii stroeniya chelovecheskikh yazykov i ego vliyaniya na dukhovnoye razvitiye chelovechestva* [On Language: The Diversity of Human Language-Structure and Its Influence on the Mental Development of Mankind]. Translated from German by A.A. Alekseeva et al. In: Ramishvili, G.V. (ed.) *Izbrannye trudy po yazykoznaniyu* [Selected Works on Linguistics]. 2nd ed. Moscow: Progress. pp. 37–298.
4. Manchester, M.L. (1985) *The Philosophical Foundations of Humboldt's Linguistic Doctrines*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Co.
5. Gulyga, A.V. (2000) *Vil'gel'm fon Gumbol'dt i nemetskaya filosofskaya klassika* [Wilhelm von Humboldt and the German philosophical classics]. In: Ramishvili, G.V. (ed.) *Izbrannye trudy po yazykoznaniyu* [Selected Works on Linguistics]. 2nd ed. Moscow: Progress. pp. 350–355.
6. Pätsch, G. (1967) Humboldt und die Sprachwissenschaft. In: Hartke, W. & Maskolat, H. (Hrsg.) *Wilhelm von Humboldt. 1767–1967. Erbe – Gegenwart – Zukunft*. Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag. pp. 101–125.
7. Kolshanskiy, G.V. (2005) *Logika i struktura yazyka* [The Logic and Structure of the Language]. 2nd ed. Moscow: KomKniga.
8. Barba, M. (1986) Die Humboldt-Rezeption Steinthals. In: Spreu, A. & Bondzio, W. (Hrsg.) *Sprache, Mensch und Gesellschaft – Werk und Wirkungen von Wilhelm von Humboldt und Jacob und Wilhelm Grimm in Vergangenheit und Gegenwart*. Teil 1. Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin. pp. 293–302.
9. Ginschel, G. (1985) Historisches und Romantisches bei Jacob Grimm. In: *Jacob und Wilhelm Grimm als Sprachwissenschaftler*. Berlin: Akademie der Wissenschaften der DDR; Zentralinstitut für Sprachwissenschaft. pp. 96–119.
10. Boström, T. (1994) Über Dichtung und Wahrheit. Warum lügen die Dichter? In: Totenhaupt, M. & Valfridsson, I. (Hrsg.) *Sprache als lebendiger Kulturspiegel. Festschrift für Astrid Stedje*. Umeå: Almqvist & Wiksell. pp. 37–47.
11. Emerson, R.W. (2000) *Nravstvennaya filosofiya* [The Conduct of Life]. Minsk, Moscow: Kharvest; AST.
12. Emerson, R.W. (c. 1904) *Essays*. New York; Boston: Books Inc.
13. Mclean, A.M. (1969) Emerson's Brahma as an Expression of Brahman. *The New England Quarterly*. 42 (1). pp. 115–122.
14. Gulyga, A.V. (1970) *Gegel'* [Hegel]. Moscow: Mol. gvardiya.
15. Osipova, E.F. (2001) *Ral'f Emerson i amerikanskiy romantizm* [Ralph Emerson and American Romanticism]. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University.
16. Emerson, R.W. (1877) Demonology. *The North American Review*. 124 (255). pp. 179–190.
17. Gulyga, A.V. (1985) *Filosofskaya antropologiya Vil'gel'ma fon Gumbol'dta* [Philosophical Anthropology of Wilhelm von Humboldt]. In: von Humboldt, W. *Yazyk i filosofiya kul'tury* [Language and Philosophy of Culture]. Translated from German. Moscow: Progress. pp. 7–23.
18. Dallmayr, F. (2006) Beautiful Freedom: Schiller on the 'Aesthetic Education' of Humanity. *Voprosy filosofii*. 6. pp. 138–155. (In Russian).
19. Varina, V.G. (1987) *Problemy filosofii yazyka v epokhu nemetskogo romantizma vtoroy poloviny XVIII – pervoy poloviny XIX vv.* [Problems of Philosophy of Language in the Era of German Romanticism in the Second Half of the 18th – First Half of the 19th Centuries]. Moscow: Moscow State Institute of Foreign Languages.
20. Shokhin, V.K. (1994) *Brakmanistskaya filosofiya: Nachal'nyy i ranneklassicheskiy periody* [Brāhmaṇist Philosophy: The Beginning and Early Classical Periods]. Moscow: Vost. lit.
21. Lysenko, V.G. (2004) Lingvisticheskiy monizm Bkhartrikhari [Bhartṛhari's Linguistic Monism]. In: *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik – 2003* [Historical and Philosophical Yearbook–2003]. Moscow: Nauka. pp. 275–290.
22. Grintser, P.A. (ed.) (1999) *Rigveda. Mandaly IX–X* [The Rig Veda. Mandalas 9 and 10]. Translated from Sanskrit by T.Ya. Elizarenkova. 2nd ed., ispr. Moscow: Nauka.
23. Isaeva, N.V. (1996) *Slovo, tvoryashchee mir: Ot ranney vedanty k kashmirskomu shivaizmu: Gaudapada, Bkhartrikhari, Abkhinavagupta* [The Word that Creates the World: From Early Vedanta to Kashmir Shaivism: Gaudapada, Bhartṛhari, Abhinavagupta]. Moscow: Ladomir.
24. Kochergina, V.A. (2005) *Sanskritsko-russkiy slovar'* [A Sanskrit-Russian Dictionary]. 3rd ed. Moscow: Akademicheskii proekt; Al'ma-Mater.
25. Bhartṛhari. (1971) *The Vākyapadīya: Critical Text of Cantos I and II*. Translated by K. Raghavan Pillai. Delhi, Patna, Varanasi: Motilal Banarsidass.
26. Grintser, P.A. (2008) Poet v Rigvede: kavi i kāru [Poet in the Rig Veda: Kavi and kāru]. In: Shokhin, V.K. (ed.) *Vsevolod Sergeevich Sementsov i rossiyskaya indologiya* [Vsevolod Sergeevich Sementsov and Russian Indology]. Moscow: Vost. lit. pp. 83–103.
27. Plato. (1990) *Sobranie sochineniy v 4-kh t.* [Collected Works in 4 vols]. Translated from Ancient Greek. Vol. 1. Moscow: Mysl'. pp. 70–96.
28. Shabalov, S. (ed.) (2001) *Liki Irlandii: Kniga skazaniy* [Faces of Ireland: A Book of Legends]. Moscow; Saint Petersburg: Letniy sad.

29. Toporov, V.N. (2012) *Pindar i Rigveda: Gimny Pindara i vediyskie gimny kak osnova rekonstruktsii indoevropeyskoy gimnovoy traditsii* [Pindar and the Rig Veda: Pindar's Hymns and Vedic Hymns as the Basis for Reconstruction of the Indo-European Hymn Tradition]. Moscow: RSUH.
30. Smolyak, A. V. (1991) *Shaman: lichnost', funktsii, mirovozzrenie (narody nizhnego Amura)* [Shaman: Personality, Functions, Worldview (Peoples of the Lower Amur Region)]. Moscow: Nauka.
31. von Humboldt, W. (1985) *Esteticheskie opyty. Pervaya chast'. O "Germane i Dorotee" Gete* [Aesthetic experiences. Part 1. On "Hermann and Dorothea" by Goethe]. Translated from German by A.V. Mikhaylov. In: Ramishvili, G.V. & Gulygi, A.V. (eds) *Yazyk i filosofiya kul'tury* [Language and Philosophy of Culture]. Translated from German. Moscow: Progress. pp. 167–174.
32. Potebnya, A.A. (2007) *Mysl' i yazyk* [Thought and Language]. Moscow: Labirint.
33. Grintser, P.A. (ed.) (1999) *Rigveda. Mandal'y I – IV* [The Rig Veda. Mandalas 1 to 4]. Translated from Sanskrit by T.Ya. Elizarenkova. 2nd ed. Moscow: Nauka.

Received: 15 July 2020