

TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED

УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ

ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

ALUSTATUD 1893.a

Vihik 313

Выпуск

ОСНОВАНЫ В 1893.г.

---

TÖID ORIENTALISTIKA ALALT  
ТРУДЫ ПО ВОСТОКОВЕДЕНИЮ  
ORIENTAL STUDIES

II<sub>2</sub>



TARTU 1973

TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED  
УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ

ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

ALUSTATUD 1893.a

Vihik 313 Выпуск

ОСНОВАНЫ В 1893.г.

---

TÖID ORIENTALISTIKA ALALT  
ТРУДЫ ПО ВОСТОКОВЕДЕНИЮ  
ORIENTAL STUDIES

II<sub>2</sub>

TARTU 1973

Редакционная коллегия:

Я. Конкс,

П. Нурмекунд (отв. редактор),

Л. Мяли

Arh.

1987.11.15

2621

## О ПРИЧИНАХ УПАДКА БУДДИЗМА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ

### ИНДИИ

Г. Померанц (Москва)

Вопрос, поставленный в заглавии, заставляет сразу же уточнить: что мы называем средневековой Индией? Существует ли вообще индийское средневековье? Или средние века — категория чисто европейская, и распространение ее на Индию приводит только к бессмысленным натяжкам?

С всемирно-исторической точки зрения можно заметить, что с VIII по XIII в. на Индию обрушилось несколько волн мусульманских завоеваний. Арабы, турки, афганцы, захватывая индийские княжества, устанавливали в них порядки, близкие к средневековым. Эти порядки втягивали Индию в средневосточный феодализм примерно так же, как английские порядки впоследствии втягивали Индию в мировую систему капитализма.

Однако ислам прочно утвердился только на окраинах Индии и стал здесь основой особой нации, выделившейся из индийского сообщества. На всей остальной территории подконтинента влияние ислама не следует переоценивать. Интенсивным оно стало довольно поздно — к эпохе становления северного бхакти и сиктизма. Что же происходило раньше в центре и на юге Индии? И в какой мере сдвиги, происходившие там, можно назвать средневековыми?

Некоторые приметы послепобуддийской Индии, хронологически параллельные христианскому и мусульманскому средневековью, прямо противоположны средиземноморским. Просветленные лики на фресках — черта древности (угасшей примерно к VII в.)<sup>I</sup>; каменные любовники, бесстыдно обнимающие друг друга, изваяны позже. Таким образом, в изобразительном искусстве индий-

---

<sup>I</sup> Оказав, по-видимому, влияние на формировавшуюся христианскую иконопись (через миниатюры в манихейских книгах).



ская древность ближе к христианскому средневековью, а индийское средневековье — к языческой древности.

Однако при более глубоком уровне рассмотрения можно заметить, что Индия (как и Китай) вообще не знали противопоставления язычества (политеизма) монотеизму. Решающим было скорее различие между сешварным и киришварным (что почти невозможно перевести на язык европейской культуры и больше всего соответствует противопоставлению катафатического и апофатического богословия). Поэтому знаки, которые средиземноморский глаз интерпретирует как приметы язычества, в Индии просто имеют другой смысл.

Далее, можно заметить, что в истории Индии после арийского завоевания вообще не было крутых переходов. Не было общего кризиса и распада общества, от аграрных низов до религиозных святынь, и становления новой цивилизации на обломках предшествовавшей. Не было эпох, обособленных от прошлого и будущего как "античность", "средние века". Но были некоторые сдвиги в сторону античности, в сторону средневековья. Индийское средневековье — это не пласт, резко отличный от предшествующих наслоений, а скорее несколько новых ветвей, выросших на старом стволе, рядом с другими; и масса старых, давно сложившихся ветвей в любую эпоху превосходит новое, недавнее, придает индийской культуре отпечаток неизменности, органической цельности. Поэтому было бы правильнее говорить не об индийском средневековье, а об индийской средневековости. Только по стилистическим соображениям мы будем пользоваться более привычным словом.

В период "средних веков" в Индии падает влияние буддизма; за исключением Бенгалии<sup>I</sup>, к VI в. он близок к исчезновению и вскоре совсем исчезает. Падает влияние джайнизма. Расцветает своеобразное, чисто индийское учение о связи духа и плоти (тантризм, с VII в.). Оно проникает в буддийскую общину Бенгалии, преобразует ее и отсюда завоевывает Тибет.

<sup>I</sup> Где, может быть, развитие просто запаздывало. Население Бенгалии трактовалось в древности как млеччха, варвары.

Перекликаясь и переплетаясь с тантризмом, поднимается новая волна бхакти (эмоционального преклонения перед богом), с характерной для индийских средних веков эротической окраской.

Эпицентр всех этих движений – на Юге. Зачинатели лирики бхакти и философии веданты – дравиды, потомки доарийского населения. Можно говорить о своеобразной культурной реконкисте дравидского Юга против многовекового влияния арийского Севера. Оживают остатки архаичных шаманистических культов, с игрой мужского и женского, чувственного и сверхчувственного, с тенденцией к экстазу и трансу, к победе народных и женских форм культа (пляска, хоровод, радение) над интеллектуальными и мужскими (созерцание и нравственное действие). Образ безумного Шивы, одновременно пляшущего и неподвижного, мужчины и женщины, разрушителя и хранителя, вытесняет сурового аскета Махавиру, основателя джайнизма; Кришна, со своей флейтой, со своей возлюбленной Радхой и хороводами пастушек, берет верх над ясным, тихим, созерцательным Буддой.

Переход к средневековью в Индии, как и повсюду, получил внешнее выражение в новых формах религиозной жизни. Но что стоит за сменой символов, за упадком любви к Будде и ростом любви к Кришне или Шиве? Почему философия, описывающая абсолютную целостность положительно, как тождество атмана и брахмана, стала казаться совершеннее, чем философия, описывающая абсолют негативно, как шуньяту (нечто вроде нуля в точке пересечения координат, – абсолютную опустошенность от всего единичного, частного)? Мы очень мало знаем о социально-экономических сдвигах в Индии первого тысячелетия нашей эры. Но даже если бы данных оказалось намного больше и удалось построить связную модель развития индийского "феодализма", это вряд ли помогло понять, почему буддизм, окрасивший средневековую культуру Китая и всего Дальнего Востока, в средневековой культуре Индии исчезает; почему в Индии буддизм – примета античности, а в Китае – примета средневековья.

В Индии, как и в Китае, не было переселения народов, варваризации, вообще того, что англичане называют темными веками (VI-X), в отличие от средних (XI-XV), — никакого грубого перерыва в преемственности культуры, никакой смены этнического субстрата<sup>1</sup>. И поэтому на первый план выступает то, что история Средиземноморья, с ее политическими катастрофами, маскирует: внутренний ритм развития культуры, ее колебания в рамках некоего этнического единства.

Прогресс человеческого общества совершается в двух, не всегда совпадающих направлениях: как прогресс целей, как совершенствование систем ценностей, — как прогресс средств, как развитие интеллекта, орудий труда, организации общества, различного рода учреждений. С одной стороны, по-своему продолжается процесс сапиентизации человека, идет духовный рост человеческой личности (по крайней мере, растут возможности ее духовного развития). С другой стороны, идет рост общественных систем.

Эти задачи связаны друг с другом, и нельзя решать одну, совершенно забывая о другой. Изменение форм исторических коллективов вызывает изменение нравственных задач, и если эти задачи не выполняются, то системы, созданные чисто политическими, военными, административными средствами, оказываются неустойчивыми. Ни одно общество не может существовать без известного минимума солидарности между его членами, без известного чувства ответственности каждого за всех. Поэтому переход от рода к племени и от племени к народности и "вселенским" империям был трудным делом: каждый раз надо было создать не только новые организационные рамки, но и новую систему высших образов, икон, связывающих людей общим культом, общими ценностями, общим нравственным идеалом. С другой стороны, системы символов, в которых "записан" был новый духовный уровень, не могли быть по-настоящему усвоены

---

<sup>1</sup> Племена, вторгавшиеся в Индию, могли захватывать политическую власть, но они были немногочисленны и быстро усваивали язык побежденных.

без известного общего повышения интеллектуального уровня (связанного с производством, с трудом, с общественным строем), а следовательно, без социально-политических сдвигов духовные сдвиги, достигнутые одиночками, оставались делом одиночек, не превращались в действенный фактор исторического процесса.

Прогресс средств и прогресс целей — две стороны единого исторического движения. Но если рассматривать это движение более детально, легко заметить, что каждая эпоха, каждая культура преувеличенно акцентирует одну какую-то сторону, каждая эпоха обладает известным креном, перегибом, который в следующую эпоху сменяется креном в противоположную сторону. Или, если крен никак не выправляется, дело может дойти до полной утраты равновесия и до гибели, распада исторического коллектива.

То, что мы называем "средневековьем", было попыткой выгнуть палку, перегнутую "античность". И поэтому нельзя понять средних веков, не поняв классической древности.

Нам сейчас кажется естественным, что человек индивидуально изучает проблему (по книгам или делая опыты и наблюдения), расчленяет ее на строго установленные отрезки (факты), а затем соединяет эти отрезки (факты) рамками непротиворечивой модели (теории). Но такое поведение в примитивных и архаических обществах существовало только в очень неразвитой форме и никогда не распространялось на коренные вопросы бытия. По-деловому, трезво-рационально можно было обсудить и решить какое-либо частное дело (например, рыночную сделку). А представления о мире, о людях, об основах космического и общественного порядка не обсуждались. Они были священными, т.е. складывались в особые, экстатические минуты, в состоянии вдохновения поэтов-мудрецов. Гимны вед, славившиеся риши, заучивались наизусть, и эту высшую мудрость только комментировали, толковали; истинность ее не подвергалась сомнению. Примерно так же складывалась и поддерживалась традиция в других культах.

Постепенно, однако, развивалось трезвое индивидуальное мышление, способность логического анализа традиции. Этому

очень способствовала письменность, разгрузившая память и увеличившая возможность сравнивать и сопоставлять различные традиции, находить неувязки, противоречия между ними. Этому способствовало возникновение первых государств, в которых разные племена со своими традициями оказались стиснутыми в поле одной плюралистической культуры. Этому способствовало разделение труда и расслоение общества на новые группы, ослабление племенных и родовых связей, рост практической самостоятельности личности (по крайней мере — личности господствующей). В результате, фольклорно-религиозное сознание (традиционная мудрость) утрачивает свою монополию<sup>I</sup>. Рядом с медленным впитыванием знаний путем слушания, заучивания и постепенного интуитивного проникновения в целостность культуры, в дух традиции — возникает быстрый путь логического усвоения знаний как ряда суждений, связанных силлогизмами. Выделяются некоторые постулаты, основанные на опыте или привычке, и на их основе, с помощью логики, каждый способный ученик может разработать стройную систему взглядов. Рухнется принудительная связь личности с традицией, преданием (до классической древности — единственной формой мировоззрения и системой морали). Мудрец может добровольно признать авторитет фольклорной традиции (как "ортодоксальные" школы индийской философии). Но становится возможным и другое, антитрадиционное мировоззрение.

Важнейшие памятники культуры становятся авторскими, на них ложится отпечаток личности и эту личность (как пророка и философа, ученого и поэта) запоминают. Появляется имя автора перед заглавием свитка и авторский тон в тексте. Появляются новые формы выражения личной точки зрения, новые формы коммуникации: подчеркнуто эмоциональные, обращенные только к сердцу (в авторской поэзии) или подчеркнуто логичные, обращенные только к разуму. Наконец, возникает

---

<sup>I</sup> См. Hand H.A. Frankfurt, Before philosophy. Harmondsworth, 1951. Впоследствии Ясперс назвал переход к авторскому мышлению "осевым временем".

ет философия – новая область культуры, личная форма целостного мирозерцания, ядро, в котором концентрируется индивидуально-логическое мышление, разрушавшее традиционные связи символов и создававшее свои, новые, "рациональные".

Рационализация символов культуры приводит, в конце концов, к распространению авторских учений, совершенно отбрасывающих традиционные моральные нормы, образцы и авторитеты. Эти учения усваиваются, с одной стороны, рядовыми членами общества, с другой, – государями и диктаторами. Современный социолог Р.Белла описывает этот процесс так. "Откровенно атеистический или цинично манипулятивный подход к религии<sup>1</sup> был разработан такими группами политических мыслителей, как легисты в древнем Китае, последователи школы архата в Индии, греческие софисты... Теории и действия политических секуляристов были часто очень благоприятны для роста способности общества к обучению и... политическим реформам, – по крайней мере, на короткий срок. Однако последовательная секуляризация и рационализация политики, в ходе которой пограничные знаки религии резко отменялись, приводила исторические общества<sup>2</sup> к серьезным разрушениям..."

Таким образом, интеллектуальная революция древности оказалась чрезвычайно противоречивой по своим следствиям. Колоссально возросла интеллектуальная мобильность (способность создавать новые системы). Это относится и к новым теориям, и к новым практически реальным системам. Достаточно упомянуть, в Индии, империю Маурья, Кушанское царство Гупта. Были заложены основы нового цикла человеческой истории, и вся позднейшая культура так или иначе восходит к своим "классическим" истокам. Однако новые сис-

---

<sup>1</sup> Как система символов культуры, имевшей объективный, независимый от отдельного человека характер. – Г.П.

<sup>2</sup> Так Р.Белла называет цивилизации, предшествовавшие капитализму. Ср. *Religion and progress in modern Asia*, ed. by R. Bellah. L.-N.Y., 1965, p. 187.

темы не способны были до конца заполнить вакуум, образовавшийся от распада старых, фольклорных, родоплеменных традиций. Общество теряет единую систему ценностей. Исчезает взаимное понимание, солидарность и чувство ответственности друг за друга. Рост имморализма правителей и граждан ставит политические системы под угрозу распада. В результате возникает реакция против разума, своеобразный раннесредневековый романтизм, поиски сердечного, эмоционального, интуитивного отношения к миру, объединяющей веры, поиски "спасителя", способного дать новый нравственный закон.

Эта схема в какой-то мере может быть приложена и к Индии. Некоторые явления индийской средневековой жизни перекликаются с европейскими, ближневосточными, китайскими. Падает интерес к проектам перестроек общества и государства<sup>I</sup>. Еще больше внимания уделяется внутренней жизни личности в сложившихся, от нее не зависящих условиях. В художественной литературе социальные темы уступают место эротическим (ср. Бхагавадгиту и Гитаговинду). Слабеет интерес к строгому научному познанию фактов и их отношений (характерных для философских школ ньяя и вайшешика, для джайнской и части буддийской традиции). Высшие достижения индийской грамматики, математики, логики, натурфилософии завершаются примерно тогда же, когда начинается расцвет бхакти и веданты. И дело не только в физическом разгроме центров культуры мусульманами. Бедствия не помешали размышлениям Шанкары и Рамануджи; но они размышляли иначе, чем мыслители древности.

## I I

Возрождается уважение к архаической традиции, уходящей корнями в поэзию вед и первые упанишады. Усиливается мифологический наклон философии. Но процесс не сводится к этому. Канон становится привлекательным даже для мыслите-

---

<sup>I</sup> В классической Индии, в эпоху строительства великих империй, этот интерес был. Памятник его — "Архашастра", трактат об управлении государством и хозяйством.



лей, стремившихся дать строго понятийную, демифологизированную картину мира (если угодно, абстрактную картину). Разум, опиравшийся на произвольные предпосылки, за несколько веков интеллектуальных экспериментов дошел до господства парадокса и до утверждения абсурда как самой адекватной формы описания реальности<sup>1</sup>. Но этим он подорвал свое собственное господство и открыл дорогу возрождению традиционного философствования, основанного на многотысячелетнем авторитете. Даже такой оригинальный мыслитель, как Шанкара, выступает как скромный комментатор упанишад, "Брахмасутры", "Бхагавадгиты". В рамках канона его интеллекту просторнее, чем в мире буддийских парадоксов. Канон дает ему постулаты и термины, необходимые для построения ясной и простой системы<sup>2</sup>.

Лирику бхакти и философию веданты можно сопоставить с суфизмом и христианским мистицизмом<sup>3</sup>. Однако аналогии подхватывают отдельные факты и оставляют в тени другие. Далеко не все в средневековой Индии аналогично другим регионам, многое прямо противоположно. Повсюду в средние века мировые религии вытесняют и поглощают местные культы, — в Индии наоборот: местная религия, индуизм, поглощает мировую, буддизм. В Европе и на Ближнем Востоке древность не стыдилась обнаженного тела, средние века тщательно одевают его, в некоторых районах (под влиянием ислама) скульптура вовсе исчезает. В Индии, напротив, древность драпирует женское тело в плотные складки ткани, потом драпировки на статуях становятся менее ощутимыми и наконец вовсе падают. Скрытая эро-

---

<sup>1</sup> Ср. Паржняпарамита — литературу вообще, "Вималакирти-сутру", "Ланкаватара-суту", школу мадхьямиков.

<sup>2</sup> Правда, с точки зрения требований, предъявляемых к современной филологии, Шанкара — плохой филолог. Он переживает за автора древнего текста то, что тот думал, и часто находит свое не только там, где оно есть, но и там, где его нет. В средние века граница между философией и филологией не была строго проведена.

<sup>3</sup> Рудольф Отто текстуально сопоставлял Шанкару и Майстера Экхарта. Проводились также параллели между Шанкарой и аль-Газали, между Чандидасой и Данте и проч.

тика уступает место явной: храмы X-XI вв. украшаются фигурами нагих любовников, слившихся в объятиях. Эта эротическая скульптура вызывала горячие нападки пуритан и находила не менее горячих защитников<sup>1</sup>. Указывалось, что эротическая скульптура в храме является проверкой искренности верующего, его способности видеть священное в любом облике<sup>2</sup>; что эротические культуры имеют древние корни; и есть поверье, что скульптурная пара любовников предохраняет храм от молнии, урагана и других стихийных бедствий<sup>3</sup>. Однако почему возникли эти поверья? Почему архаические пласты, менее влиятельные в классической древности, всплыли именно в средние века?

К парадоксальным чертам индийского средневековья, в свою очередь, можно подобрать аналогии в других регионах. Средневековье повсюду время не только распространения, но и вулгаризации мировых религий, и предельным случаем приспособления к субстрату является растворение в нем. Именно в средние века мировые религии теряют свой космополитический дух, превращаются в ряд национальных и региональных культов, а новая нравственность, которую они первоначальнонесли миру, растворяется в местных нравах и порою совершенно исчезает в них. Можно также сказать, что средние века повсюду более напряженно, остро переживают влечение друг к

<sup>1</sup> Ганди реагировал на нее как человек, испытавший влияние викторианской морали, - с отвращением. Радхакришнан старается умалчивать о тантристском наследии. Напротив, Мулк Радж Ананд пишет: "Так же как наша человеческая любовь подобна великой любви, радость физической близости подобна безграничной радости бога, творящего мир". Самозабвение в объятиях любимой сопоставляется с трансом йога, раскрывшего глубочайший слой эзотерического сознания. Ср. M.R. Anand. On Kamakala. "Marg", Calcutta, 1957, June, Vol. 10, N 3, p. 50.

<sup>2</sup> В тибетских монастырях сохранился любопытный обряд. Лама, достигнув сознания единства с миром, идет в "храм непристойных идолов" и, сидя там, наблюдает за своими ощущениями. Если эротические картины и специально устраиваемые танцы вызывают в нем элементарные порывы, он возвращается к медитации. Если нет - он стал учителем.

<sup>3</sup> Agarwal U., The mithunas. "Oriental art", L., 1968, Vol. 14. N 4.

другу мужчины и женщины, чем древность.

Тем не менее, остается вопрос: почему именно в Индии поглощение новозаветных культов архаическим субстратом и мистическая эротика приобрели такой размах?

Для этого развития важно, что в Индии философия сложилась внутри жреческой традиции, а не вне ее, как в Греции или в Китае. Целостность бытия была впервые осознана умом, погруженным в толкование ритуала, в терминах, связанных с ритуалом (атман, брахман)<sup>1</sup>. Мыслители классической Индии (с VI—V вв. до н.э.) часто равнодушны к специфически жреческим, обрядовым проблемам. Но вопросы, связанные с молитвенным самоуглублением, продолжают оставаться для них на первом плане. И философский рационализм, характерный для классической древности во всех регионах, приобретает в Индии оттенок аскетического рационализма (джайнизм, отчасти буддизм, старейшие индуистские системы санкхья и йога). Существуют и другие формы рационального мирозерцания, иначе акцентированные, направленные к овладению чувственно осязаемым миром. Они отразились в "Артхашастре", в "Камасутре"<sup>2</sup> и других памятниках. Но эти формы менее значимы, менее авторитетны.

Становление личности шло в Индии на фоне укрепления, а не разрушения (или, по крайней мере, серьезного кризиса) родовых связей. Социальный строй развивался от системы варн к системе джати, связывавших практическую свободу личности телесным законом свадкарти. Поэтому развитая личность склонна была воспринимать социальную действительность в целом как безнадежно запутанную (сансару), страдание (дукка) и искать

<sup>1</sup> В древнейший период брахман означает жертвенный помост (в особенности его горизонтальную часть), жреца и жреческое молитвенное пение, связанное с погружением в экстаз. Атман — вертикальный столб помоста и внутренний духовный стержень. Шанкара только припомнил (памятью культуры) неолитическую конструкцию: "атман есть брахман". Пользуюсь случаем поблагодарить В.Н.Топорова за разъяснение этого вопроса.

<sup>2</sup> Камасутра — трактат, совпадающий по теме с "Искусством любви" Овидия. Идеи Камасутры во многом близки тантризму (см. ниже). Одна из возможных датировок Камасутры — V в. н.э.

спасения в аскетическом подвиге, в отказе от общественной активности, в чистом самоуглублении. Чем меньше светская мобильность, тем больше тяга развитой личности к духовной мобильности, к движению внутрь. Это общий закон. И в Индии, где социальная мобильность минимальна, тяготение к отшельничеству (а потом к монашеству) оказались наибольшими.

Движение началось в образованных верхах общества, меньше страдавших физически, но более развитых личностно и больше сознававших альтернативу роевой жизни (личное спасение). Новое незаметно выросло из старого, из традиционных брахманов в созерцании. Перейдя к кшатриям, слишком развитым, чтобы добродетельно сражаться, движение стало еретическим, отвергающим свадхарму, и в конечном счете "новозаветным" общечеловечным. Однако и Будда, и Махавира обращались практически только к человеку, умевшему ясно, логично мыслить, — т.е. к образованному (или очень одаренному) человеку, к протоинтеллигенту. Образование оставалось аристократической привилегией и, таким образом, все древние движения оставались в рамках духовной аристократии. Отсюда их духовная возвышенность — и социальная узость. Между тем, к средним векам чувство личного конфликта с обществом распространилось в народе, стало народным (имеется в виду не контакт группы с группой, касты с кастой или крестьян с родиной, а личности с обществом во всей его целостности, с общественным строем). И традиционная, архаическая по своим истокам религиозная система сумела откликнуться на вызов времени. Движение бхакти, объединившее верхи и низы, нашло себе место только в ней. И основы объединения стали не "новозаветные", а "дозаветные" архаические символы.

✽

✽

✽

Тенденции к секуляризму в индийской культуре слабее, чем в других регионах. Культура обычно сохраняет иерархический строй, с аскетическими ценностями на вершине. Но это

архаическое неразличение религии и культуры имеет свою оборотную сторону. Основная религия Индии, хранимая брахманами, никогда не становится религией "не от мира сего". Скорее это, как в примитивных и архаических коллективах, общее место всех важнейших ценностей общества, в том числе совсем не религиозных (в европейском понимании этого слова). Четыре кардинальные ценности индуизма — это кама (чувственное наслаждение), артха (богатство, власть, благополучие), дхарма (нравственный закон, религиозный и общественный долг), мокша (внутренняя свобода мистического созерцания, отрешенность). Бог и Мамона здесь мирно соседствуют, размещаются на разных ступенях одной пирамиды. В результате, автор "Камасутры" не имеет никаких оснований оспаривать ценность мокши. Он просто утверждает, что конечная цель религии может быть наилучшим образом достигнута по пути материального благополучия, умеренного погружения в чувственные наслаждения и добропорядочного выполнения своего общественного долга. Религия освещает общество в целом, человека в целом, во всех его направлениях, и таким образом оказывается не чем-то отличным от культуры, а самой культурой, сакрализованной культурой. Обратной стороной сакрализации общества оказывается обмирщенность религии.

Эта особенность индуизма как культуры связана с его активной ролью в функционировании общественного механизма. Целостность социальной системы гарантируется в Индии скорее психологическими санкциями за нарушение кастового долга (обеспеченными верой в их неизбежность), чем административными мерами<sup>I</sup>. Индийская администрация, если сравнивать ее с римской или китайской, наименее эффективна. Зато огромного влияния достигают религиозные авторитеты. Всякая реформа, чтобы стать эффективной, должна стать религиозной реформой. Это правило подтвердилось даже в новое время, в деятельнос-

---

<sup>I</sup> И в этом отношении — как во многих других — индийская цивилизация продолжает традиции примитивных коллективов, в которых человек, нарушивший табу, умирает от сознания неизбежности своей смерти.

ти Рам Мохан Рая, Вивекананды, Ганди. Тем более естественно, что крупнейшие реформаторы древней Индии – религиозные реформаторы. Некоторые из них были, по своим задаткам, скорее социальными реформаторами (подобно Рам Мохан Рая и Ганди), другие – особо одаренными мистиками (подобно Рамакришне и Вивекананде)<sup>I</sup>, но все они оказались стиснутыми в единственном поле, открытом для идеологической инициативы, в поле религии. Только человек, добившийся религиозного авторитета, мог рассчитывать на независимый общественный авторитет. Солон или Конфуций в древней Индии немислимы. В религиозную сферу, таким образом, необходимо втягиваются люди и проблемы, которые в других странах оставались полностью или частично вне религии.

В этой связи может быть лучше понять общеизвестный факт, что попытки создания "всемирной" (региональной) империи возникают в Индии после того, как буддизм уже создал основы мировой религии (а не до аналогичных религиозных сдвигов, как в Средиземноморье и Китае), и энергия политических преобразований намного уступает религиозному рвению буддистов и джайнов. Империя Маурья так и не достигла своих естественных границ (через которые перешагнули императоры Рима и Китая). Император Ашока, потрясенный десятками тысяч убитых, павших при завоевании Калинги, торжественно обещает в дальнейшем посылать за границы своей державы только монахов, проповедников новой веры и новой нравственности. Этому фактическому положению вещей соответствует термин "Буддийская Индия", охватывающий примерно тот самый период, который в Средиземноморье называют античностью.

Однако предельным, крайним, прямолинейным выражением специфических тенденций "буддийской" Индии был не столько буддизм, сколько джайнизм. Именно джайнизм (а не буддизм, слишком сложный и текучий) позволяет легко продемонстриро-

---

<sup>I</sup> Такое различие, быть может, удастся провести между основателями джайнизма и буддизма. Первый из них, Махавира – плюралист и рационалист по складу ума, стойк по характеру, только в специфических условиях мог стать проповедником новой веры.

вать "перегиб" древности, против которого восстали средние века; тот перегиб, реакция на который нарастала из века в век и в конце концов вылилась в обратном перегибе.

Джайнизм почти неизвестен широкому читателю. Его часто рассматривают в одном ряду с буддизмом, как второстепенный вид того же рода. На самом деле, джайнизм не меньше отличается от буддизма, чем манихейство от христианства; и если древний буддизм временами сбивается в джайнизм (или полуджайнизм), то очень сходные вещи происходят с христианством, в истории его многочисленных ересей...

Прежде чем переходить к подробностям, в которых легко запутаться, отметим одно решающее отличие: в буддизме чрезвычайно важную роль играет то, что не высказано, "благородное молчание" Будды, его отказ отвечать на вопросы: существуют ли боги? Или они не существуют? Бессмертен ли Будда, достигший нирваны? Или и он не бессмертен? Вечен ли мир во времени? Или не вечен? Бесконечен ли мир в пространстве? Или не бесконечен? Будда, по преданию, показывал ученикам горсть листьев и спрашивал, много ли это? Немного — отвечали ученики. А сколько листьев в лесу? Неисчислимо больше, — отвечали ему. Так же и то, что я не сказал вам, неисчислимо больше сказанного, — учил Будда, придавая своему молчанию больший смысл, большую сакральность, чем своим словам.

В некоторых буддийских текстах молчание осмыслено как слово и слово центральное, примерно равное слову Бог (с большой буквы) в негативной теологии христианства<sup>I</sup>. Рационализируя словесную ткань, — то, что высказано, — буддизм, однако, сохраняет значимость паузы, значимость ритма текста, которая обычно теряется при переходе от мифологического мышления к философскому. Благодаря этой особенности, буддизм оказался "срединым путем" не только между неуме-

<sup>I</sup> "На ранних буддийских барельефах Будда никогда не изображался, вся сцена компоновалась вокруг пустого места, где, как предполагалось, должен был находиться Будда (например, сцена последнего искушения, сцена поклонения и пр.)".  
Ф.Л.Смирнов, Махэбхарата. Ашхабад, т.7, ч.2, стр. 101.



ренной чувственностью и умерщвлением плоти, — как это высказано в Бенаресской проповеди, — но также между поэтическим и научным освоением мира. Ранний буддизм строго соблюдает правило Витгенштейна: "не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано" ясно и недвусмысленно; "о чем невозможно говорить, о том следует молчать"<sup>1</sup>. Буддийские тексты дали логический синтаксис древнеиндийской науке, проложили дорогу расцвету психологии, гносеологии, собственно логики, математики<sup>2</sup>. В то же время, акцент на не высказанном и значимость паузы делает основные буддийские тексты поэтичными. Буддизм, несмотря на внешнюю сухость сутр, вызвал глубокую волну в литературе и в искусстве Индии, создал своеобразный мир джатак, статуй Гандхары, росписей Аджанты.

Из чувства целостности бытия, переданного "благородным молчанием", рождается основная нравственная идея буддизма, идея любви-сострадания. Эта идея внутренне поэтична. Она "поется"<sup>3</sup>. Напротив, основная нравственная идея джайнизма, справедливость, вызывает гораздо более рассудочный отклик. Она предполагает людей, отделившихся друг от друга (как все предметы в мире) и затем снова связанных извест-

---

<sup>1</sup> Д. Витгенштейн. Логико-философский тракт, М., 1958, с. 97. При этом молчание имеет у Витгенштейна смысл, близкий к буддийским сутрам: "Чувствование мира как органического целого есть мистическое". "Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно показывает себя, это — мистическое". "Мои предложения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял, в конце концов уясняет их бессмысленность, если он поднялся с их помощью — на них — выше их (он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как он взберется по ней наверх). Он должен преодолеть эти предложения, лишь тогда он правильно увидит мир" (там же, стр. 96-97).

<sup>2</sup> Джайнские тексты сделали здесь, по-видимому, меньше. Они менее парадоксальны — и меньше вводят в анализ парадоксальных ситуаций. Они жестко отделяют предметы друг от друга и ближе к школьной логике, чем к логике фундаментального научного исследования. Во всяком случае, величайшее открытие индийской математики, нуль, связано с символикой буддизма и вряд ли могло возникнуть в каком-то другом контексте.

<sup>3</sup> Мы имеем в виду афоризм Э. Людвига: "Девушка может петь о потерянной любви, скряга не может петь о потерянных деньгах".

ным разумным отношением, отношением равенства. Человек познает себя атомом среди атомов, вещь среди вещей – и признает, что другие не хуже его. В этих рамках джайнизм безупречен и воспитал много поколений честных, надежных людей. Но добродетели здравого смысла не ведут к целостному чувству, в котором исчезает различие между нравственным и прекрасным, между этикой и эстетикой. Джайнская идея проповедуется, доказывается, но не поется. Эстетический мир джайнизма беден. Джайны больше приспособливают к своим идеологическим нуждам традиционные формы индуистской литературы и искусства, чем создают подлинно новое.

Таким образом, буддийский текст, прочитанный с пониманием значимости невысказанного, раскрывает мироощущение, совершенно несхожее с джайнским. Но если прочесть тот же текст, обращая внимание только на высказанное, то разница между буддизмом и джайнизмом стирается. Буддизм может быть воспринят как выветрившийся и запутанно изложенный джайнизм. Так именно понимали буддизм джайны (упрекая Будду, что он обокрал Махавиру и приспособил его суровое учение к потребностям слабых людей). Так именно понимали буддизм еретики, начиная с легендарного Девадатты, упрекавшего Будду за отход от суровых правил аскезы. Так буддизм был понят европейскими учеными XIX в. Это характерные и по-своему необходимые недоразумения, но все же недоразумения.

То, что реально сближает буддизм с джайнизмом – это время, в которое они возникли, язык (возможно подготовленный развитием упанишад), среда, к которой они обращались, наконец, – то, от чего оба учения отталкивались. Буддизм и джайнизм сходятся в том, от чего (и для кого) ищут освобождения, но совершенно расходятся в понимании сущности духовной свободы.

Гаутаму, прозванного Татхагатой и Буддой, и Вардхаману, прозванного Махавирой и Джинной,<sup>1</sup> одинаково не удовлет-

<sup>1</sup> Татхата – “такость” (неописуемая целостность бытия); татхагата – неописуемо целостный; будда – просветленный; махавира – великий герой, джина – победитель. В древних памятниках Гаутаму иногда называли Джинной, а Вардхаману – Буддой. Потом эти термины строго специализировались.

воряет манера упанишад кружиться вокруг главной темы, называя ее туманными, многозначными, меняющими свой облик словами. Оба пытаются мыслить строго, ясно, однозначно. Но в результате возникают два совершенно разных понимания реальности. Атман упанишад (единство бессмертной индивидуальной души и образа абсолютной целостности) как бы делится на две части. Буддизм признал только второе, абсолютно единое, неопишимо подлинное; то, на что можно лишь указать: вот это! — но нельзя назвать, разве только негативно: "Есть, о отшельники, царство, где нет ни земли, ни воды, ни огня, ни воздуха, ни сферы бесконечного пространства, ни сферы чего бы то ни было, ни сферы восприятия или невосприятия, ни этого, ни того света, ни солнца, ни луны. Это, о отшельники, я называю ни приходить, ни идти, ни стоять, ни исчезать, ни возникать. Оно без точки опоры, без начала, без основания; именно там конец страдания. Трудно увидеть это не-я, нелегко понять истину. Преодолена жажда для знающего, и для созерцающего ничего не осталось. Есть, о отшельники, нерожденное, неставшее, несотворенное, неоформленное. Если бы, о отшельники, не было этого нерожденного, неставшего, несотворенного, неоформленного, то не было бы избавления от рожденного, ставшего, сотворенного, оформленного..."<sup>I</sup>.

Единое описывается буддизмом как не-предмет и не-я. Понять единое — значит преодолеть иллюзию "я", души. То, что человек считает своей душой, на самом деле состоит из нескольких конгломератов (скандх) материальных и духовных частиц, неустойчивых и непостоянных, рассыпающихся в прах при первом прикосновении. Сами частицы непредметны; скорее это всплески, возмущения поля (которое в буддийской философии называлось шуньятой, пустотой), — всплески пустоты. Сущность этих частиц (дхарм) — ничто, пустота, и сущность я, души — также ничто, пустота. Глубина души и разума моделируется не как предмет, а как отверстие, щель между предметами, через

---

<sup>I</sup> Из Уланы. Цитирую по книге: H. von Glasenapp. Der Buddhismus, eine atheistische Religion. München, 1966, S.241-242.

которую светится нечто неопишное, дающее избавление от страдания, — нерасчлененно целое, — то, что в других системах именуется Дао, Единным, Логосом, Богом.

Напротив, для Махавиры реальность — это бессмертная индивидуальная душа. Мир состоит из бесчисленного количества индивидуальностей, так же не зависящих друг от друга, как атомы Демокрита. Если буддийская картина мира напоминает импрессионистическое полотно, на котором целостные облики складываются из мазков, по отдельности не имеющих смысла (или музыки, в которой смысл имеет только сочетание звуков, по отдельности "пустых", лишенных значения), то джайнская система мира складывается из элементов, каждый из которых четко обрисован. В джайнской вселенной есть секреты (раскрывающиеся перед победителем), но нет вечной и непостижимой тайны. Мир, состоящий из принципиально обозримых частей, может быть раз и навсегда познан, и победитель (джина) знает его. Опираясь на незыблемую основу знания, остается только подать грубую плоть, мешающую достичь состояния кевалин<sup>I</sup>. Главным средством спасения становится железная воля, главным путем — беспощадный аскетизм: препятствовать возникновению мыслей о чувственных удовольствиях, направляя ум к созерцанию, изучению священных текстов, беседам с наставником и проч.; препятствовать дурным речам, дав клятву молчания; препятствовать невольному вреду какой-либо живой душе (мошке, например), застыв в неподвижной позе — лежа, сидя или стоя. Нет таких подвигов аскетизма, которых не совершали бы джайнские святые.

Буддизму такое поведение глубоко чуждо. У него нет цели, к которой можно приблизиться волевым усилием. Понима-

---

<sup>I</sup> Блаженство освобождения от кармы. Личность не сливается с единым, — как в модели нирваны и мокши, — а просто порывает связь с миром, оставаясь неразложимым атомом. Знание этого состояния — "кеваладжина определяется в Ачаранг-сутре как всеведение, дающее индивиду понимание всех объектов и знание всех условий в мире богов, людей и демонов" (Law B.C. The essence of Jain religion and philosophy. "Aryan path", Bombay, 1968. vol. 39, N 7, p. 311).

ние нирваны как цели профанирует буддизм. Предмет буддийской мысли (неставшее, нерожденное) все время остается интеллектуально неуловимым. Ясная мысль подводит к нему — и останавливается на пороге. За этим порогом — духовный скачок от имен предметов и целей к чему-то, что не может быть описано словом, примерно как при "понимании" музыки. Тут нужно не подавление чувства (в пользу правильно натренированного и направленного джайнского интеллекта), а только высветление естественного сотрудничества чувства и мысли. Таким образом, философия буддизма тесно связана с его этикой, с "благородным срединным путем", с отказом от аскетической гимнастики.

Срединный путь гораздо труднее понять, чем ясно очерченные принципы джайнизма. Поэтому буддизм, спускаясь в народные низы, перестает быть буддизмом, становится либо полуджайнизмом, либо простым почитанием Будды как Бхагавата (господа), бхагаватизмом, сливающимся с индуистским бхагаватизмом. А джайнизм, найдя психологически родственную среду, прочно укрепляется в ней. Джайнизм мыслим на уровне сектанта-начетчика. Джайны могут жить маленькими общинами во враждебном окружении, без высокообразованной элиты, сохраняя основы учения Махавиры и не смешивая их ни с чем другим; буддизм же к такому существованию не приспособлен. Поэтому буддизм так хрупок, беспомощен в условиях преследований. Как только мусульманские завоеватели Бенгалии вырезали ученых монахов (на рубеже XII и XIII вв.), "колено дхармы" рассыпалось.

Соскальзывание со срединного пути в одну из крайностей заложено в самой природе (или, скажем по-современному, в самой структуре) буддизма. Древний буддизм соскальзывал к джайнизму, средневековый — к индуизму<sup>1</sup>. Стихи "Дхаммапады", воспринятые немusыкальным слухом, не звучат, как музыка, не доносят молчания Будды; они просто учат, настав-

---

<sup>1</sup> Так же как китайский буддизм соскальзывает к даосизму, отчасти даже к конфуцианству — в почитании предков и т.п.

ляют: "Серьезность — путь к бессмертию. Легкомыслие — путь к смерти. Серьезные не умирают. Легкомысленные подобны мертвецам"<sup>1</sup>. Это вызвало протесты — но буддизм дал место и для тенденций протеста против сухой серьезности. Таким образом, движение к средним векам развивалось и вне, и внутри буддизма, преобразая его, заставляя терять свою высокую серьезность, становиться грубовато-красочным, народным, игровым, сказочным, хороводным.



Секрет упанишад, вынесенный на площадь, остался тайной. Последователи новых учений просто сменили кастовую свадхарму на дхарму монаха. Действительную свободу духа подменил путь к свободе, закон, ведущий к свободе. Но, как и всякий закон, джайнский и (сдвинутый к нему в массовом сознании) буддийский закон были ограничением актуальной свободы, подавлением ее. Это вызвало новую неудовлетворенность, тоску по утраченной силе непосредственного, неочищенного человеческого чувства. Протест неизбежно нарастал даже среди монахов, отказавшихся от мира. Но еще более острой была неудовлетворенность мирян.

Жизнь мирян, сочувствовавших буддизму (или джайнизму), слишком мало изменилась. Если раньше полноценным духовным существом был брахман, то теперь им стал монах. Сочувствующие могли "получить заслугу", подавая ему милостыню, и за это надеяться на лучшую карму в следующем рождении; но то же самое предлагает верующему любая религия Индии. Никакого преимущества здесь у буддизма не было. Напротив, кое-что античные учения положительно отымали у народа: красочность праздника. Люди по-прежнему страдали от кастовой скованности, нищеты, унижений, произвола, болезней, старос-

---

<sup>1</sup> Дхаммапада, пер. В.Н.Топорова, М., 1960, с.62. Термин "серьезность" принят большинством переводчиков. Нечто очень сходное происходит при массовом восприятии органичного концерта. Серьезная музыка, для большинства слушателей, — это экучная музючка.

ти, смерти. Но, в добавление ко всем этим бедам, поблек праздник. Старая культовая система по крайней мере уравни-  
вешивала тиранию кастового закона праздничным разгулом,  
праздничной игрой. Ведущие течения древности единодушно  
обесценивали праздник, рассматривали "путь" как дело, на-  
правленное к спасению, дело, к которому надо относиться со  
всей серьезностью, не тратя силы на песни и танцы. Общая  
тирания закона не ослабела от попыток реформировать его, а  
скорее возросла.

Антипраздничная тенденция так или иначе ощутима и в  
древнем брахманизме<sup>1</sup>, с его равнодушием к чувствам верую-  
щих, с его превращением обрядности в сухой профессиональ-  
ный акт. Но брахманизм, из уважения к традиции, что-то от  
примитивной красочности праздничного обряда сохранил. Но-  
вые, интеллектуалистические учения были в этом отношении  
беспощадны. Народную праздничную стихию они отвергали с по-  
рога.

Джайнизм сохранил свою суровость до сих пор. В самый  
большой свой праздник, Парьюшанас, джайны постятся, вспо-  
минают свои грехи и просят друг у друга прощения. Это очень  
благородно, но несколько скучно и совершенно не удовлетво-  
ряет потребности большинства людей в праздничной разрядке.  
Сами представления джайнов о мире лишены праздничной кра-  
сочности. Не только на джайнской земле, но и на джайнском  
небе все очень серьезно. Нет не только внешней красочности,  
чувственно ощутимых радостей игры, но и возможности внут-  
реннего праздника. В самом уме джайнов, очищенном от суеты,  
не хватает образов, в игре которых освобождается воображе-  
ние, скрашивая человеку жизнь, вызывая минуты праздничного  
настроения даже в темнице.

В буддийской серьезности (в отличие от джайнской)  
есть своя музыкальность; но это музыкальность мирного ла-  
да, не всем доступная. В восприятии народа, это музыка,  
пригодная только для похорон. В Китае буддийского монаха,

---

<sup>1</sup> Ритуалистическая форма религии, формально опирающаяся  
на веды, но изменившая духу древнейших экстатических гимнов.



пришедшего на свадьбу, могут побить (монах на свадьбе считается дурным предзнаменованием). Примерно так же обстоит дело в Японии: свадьбу играют с жрецами местной религии синто, буддийских бонэ приглашают на похороны. На Цейлоне, где буддизм — единственная религия образованного общества, народ сохраняет двоеверие и во многих случаях обращается к колдунам и шаманам. Только в Тибете буддизм превратился в целостную систему, удовлетворяющую все человеческие потребности. Но единственность этого примера показывает, что тенденция к такому завершению была во всяком случае не очень сильной.

Это все надо иметь в виду, когда мы подходим к вопросу: почему буддизм в Индии исчез? Буддизм охотнее терпит народный праздник, обряд, игру рядом с собой, чем органически включает в свою структуру. И здесь индуизм постепенно превзошел его. Религия брахманов научилась лучше, чем буддизм, сочетать глубины (доступные только элите) с лубочной красочностью и эмоциональной насыщенностью массового обряда.



Надо учесть еще одно обстоятельство. В Индии нет понятия ложного бога, ложной веры. Чужая или старая вера — это вера недостаточная, не вполне эффективная, не дающая полного освобождения. Но в известных пределах она мыслится истинной. Поэтому религиозные сдвиги происходят на основе одного и того же фольклорно-мифологического фонда, перемещающая в нем или отодвигая и не ссылая в ад всей массы старых небожителей. Это облегчает и распространение новой веры, и реставрацию старой.

Христианство, поставив на место арийских громовержцев (Зевса, Тора, Перуна) европейского Илью-Пророка, не избежало соблазна приспособления к структуре сознания христианизированных народов. Но варварские представления о священном могли восторжествовать только *de facto*. Огрубение религии в интерпретации ее символов было, быть может,

большим, чем в Индии; но сами символы Нового завета оставались неизбежными; франки и русичи клялись на Евангелии (запрещавшем клятвы) и возносили молитвы о победе над врагом распятому Христу.

В Индии процесс шел иначе. Буддизм развивался в поле традиционной мифологии и вынужден был обратиться к новой вере не только людей, но и богов. Будда, согласно одной из легенд, поднялся на небо Брахмы и просветил своей проповедью небожителей. С тех пор эти стихийные божества стали нравственно прекрасными и приобрели достоинство бодисатв<sup>1</sup>. Индуизм, в свою очередь, признал Гаутаму Будду одним из десяти важнейших аватар (воплощений) Вишну. Таким образом, рядом с буддийской версией вселенской мифологии, охватывавшей все наличные системы, возникла индуистская. Буддисты включили в свой культ индуистские праздники. Индуисты, в свою очередь, включили в свой культ день просветления Будды. В этой игре в поддавки средний человек, без помощи ученых теологов, совершенно потерял способность разобраться, где кончается одна религия и где начинается другая.

Почему же индуизм воспользовался этой ситуацией лучше, чем, скажем, китайский соперник буддизма, даосизм (тоже вступивший с буддизмом в очень сложные, чересполосные, взаимозависимые отношения)? Проникая в Юго-Восточную Азию и на Дальний Восток, буддизм повсюду смешивался с самыми разнообразными верованиями и мог, казалось, совершенно растворяться в них. Но философия, принесенная из Индии, позволяла воспитывать элиту в буддийском духе. А мифология, чуждая местным традициям, придавала всей религиозной структуре своеобразную, специфически буддийскую внешность. Иначе говоря, буддизм вне Индии выступал как носитель общеиндийского культурного фонда, и этот фонд помогал ему иг-

---

<sup>1</sup> Бодисатва — святой, подошедший к порогу нирваны, но оставшийся деятельным, чтобы спасти других. По существу, это возрождение образа Гаутамы в условиях, когда Будда стал неподвижным каменным изваянием. В свою очередь, бодисатвы быстро превратились в мифологические персонажи, и возник целый пантеон бодисатв.

рать роль мировой религии (примерно так же, как Ветхий Завет помогал распространению христианства). В Индии же буддизм воспринимался скорее как отклонение от традиции, и в долголетней борьбе послебуддийский индуизм отстаивал свое преимущественное право на общиндийское наследство (включая и буддийское, успевшее к тому времени стать частью традиции).

Особенно легко показать это на судьбе философии. В странах, не обладавших собственной философской традицией, буддийская философия, заняв пустое место, удерживала его, как правило, очень прочно<sup>1</sup>. Жрецы бон (в Тибете) или синто (в Японии) ничего не могли ей противопоставить. Интеллектуальная элита, не знавшая никакой другой философии, кроме буддийской, от всего сердца покорялась ей и прочно хранила ей верность. Напротив, там, где местная культура располагала самостоятельными философскими традициями, положение буддизма было менее устойчивым. Конфуцианство, освоившись с буддийской философской проблематикой, сумело серьезно потеснить буддизм, — и в Китае, и в Японии, и в Корее. Буддизм сохранил в этих странах только меньшинство элиты, тяготевшее к мистицизму, и эмоциональные привязанности масс к буддийским иконам.

В отличие от всех этих случаев, индуизм обладал и развернутой мифологией, покорявшей воображение, и равным с буддизмом философским оружием. Сокровища упанишад находились в общем владении. На какое-то время буддизм приобрел перевес, создав лучшие для своего времени философские интерпретации архаической мудрости. Но этот перевес никогда не был абсолютным, а с течением времени он был утрачен.

В упанишадах даются две равноценные формы описания абсолюта: во-первых, через отрицание объектов познания, отдельных предметов, частного, многого. Эта "феноменоло-

---

<sup>1</sup> Единственное исключение — Индонезия. Но недостаточно ясно, была ли в Индонезии усвоена буддийская философия, или только внешние формы культа. В остальных случаях буддизм искоренялся только по-мусульмански — отсечением буддийских голов.

гическая редукция" проводится уже в древнейшей упанишаде, "Брихадараньяке"<sup>1</sup>. Высший образ здесь рисуется "словно огненное пламя, словно белый лотос, словно внезапная молния. Поистине, слава того, кто знает это, подобна внезапной молнии. И вот наставление: не это! не это! Ибо не существует другого обозначения, кроме "не это!"<sup>2</sup>. Во-вторых, абсолютно реальное описывается через утверждение слоя психики, рождающего идею или образ абсолютного: "это тонкая сущность - основа всего существующего, То - действительное, То - Атман, и ты это То, Шветакету!"<sup>3</sup>.

Буддизм логически последовательно развил "негативную теологию" Брихадараньяки, Иши и Катхи, в то время еще не освоенную собственно философской, логически дисциплинированной мыслью индуизма. Философия санкхьи обсуждала только проблему освобождения личности от иллюзий, связанных с освоением предметного мира, но не от себя самой как обособленного, частного явления, атома среди атомов, вещи среди вещей. Целью философии санкхьи было состояние кевалин (как и в джайнизме, т.е. освобождение индивидуума от запутанности в частных отношениях). Чувство полной слитности индивидуального бытия с целостностью жизни, которое знали упанишады, не было еще названо. Буддизм дал ему первое имя - нирвана. Негативное описание абсолютной цельности духа<sup>4</sup> с этих пор осталось за буддизмом, стало его специфическим признаком. Но оставалась еще линия "Чхандогья" (и примыкающего к ней Большинства упанишад), линии положительного описания абсолютной цельности. Эту традицию постепенно раз-

---

<sup>1</sup> И в примыкающей к ней "Ише", а также в "Катхе-упанишаде".

<sup>2</sup> Брихадараньяка, перев. А.Я.Сыркина, М., 1964, стр. 87.

<sup>3</sup> Чхандогья, перев. А.Я.Сыркина, М., 1965: стр. II 5.

<sup>4</sup> Нирвана - термин негативный. Буквально: остывание, затухание, прохлада.

вила и довела до философского совершенства школа веданты, выковав положительный синоним нирваны (мокша – освобождение). Этот синоним не был связан с буддийскими ассоциациями, звучал по-новому и для подавляющего большинства искателей религиозной истины, не способного освободиться от магии слова, стал символом специфически брахманской мудрости, знаменем индуистской элиты средних веков, вокруг которого собирались противники буддизма.

Негативное описание абсолюта чисто технически легче было строго сформулировать. Но оно не всех удовлетворяло. Подобно апофатическому богословию, оно было языком чистой мистики, обращенным к чистым мистикам. "Эвклидовский" разум, ориентирующийся на предметы и их отношения, даже в рассуждениях об абсолюте стихийно предпочитает самое приближенное равенство самому точному неравенству<sup>1</sup>. Обсуждая трудную проблему абсолютно целого, философия, ищущая сколько-нибудь широкого понимания, должна найти равновесие между точными отрицательными описаниями и неточными положительными. Это равновесие в системе веданты было достигнуто.

Веданта давала возможность описывать высшее состояние мистика менее парадоксально, чем буддийская мысль, которая приходит к трудно постижимому отрицанию индивидуальной души. Идея души в веданте не устраняется, а только углубляется, сохраняя негативное описание ("язык атмана – молчание") как вспомогательный прием, предохранявший от слишком простого (профанического) понимания положительных символов. "Атман" и "Брахман" были закреплены в своем точном значении<sup>2</sup>, как субъективный и объективный аспекты в абсолютном тожде-

<sup>1</sup> Сказав, что тигр не верблюд, мы высказались совершенно точно, но бессодержательно. Сказав, что тигр несколько похож на кошку, мы не совсем точны, но все же больше сказали о тигре, чем в первом случае. Это предпочтение переносится и в метафизику, хотя вряд ли оправданно.

<sup>2</sup> А не в том, которое они приобретали в синонимических контекстах упанишад, свободно подменяя друг друга, а также смежный термин "пуруша". Все эти технические удобства описания вряд ли могли иметь решающее значение для законченных мистиков, но популярность философии создается не ими; из двух мистических доктрин побеждает та, которая находит больше последователей, усваивающих ее язык.

стве или неполном тождестве человека с окружающим его миром. Между ними было установлено строгое логическое отношение, в зависимости от того, на какой позиции стоял отдельный философ-ведантист. Дальнейшие споры происходили внутри философии веданты.

Формирование веданты (примерно с начала нашей эры) хронологически параллельно процессу вытеснения буддизма и видимо сыграло в этом процессе значительную роль. За Шанкарой (УШ-IX вв.) закрепилась слава победителя буддийских философов; это отчасти ложная слава; к УШ в. буддизм на юге Индии (родине Шанкары) практически сошел на нет<sup>1</sup>; но то, что без достаточных оснований приписывается одному великому мыслителю, действительно сделала школа, к которой он принадлежал. Она отняла у буддизма его элиту, дала индуистское по форме выражение идеала, которое буддизм в течение ряда веков считал своим. И никто это не сделал с большим блеском, чем Шанкара. Его конструкция, вполне ортодоксальная по форме, не уступала Нагарджуне и другим величайшим буддийским философам по глубине. Она не убедила Бенгалию (где идейная и образная система буддизма прочно укоренилась), но, вероятно, нанесла последний удар эпигонам буддизма, доживавшим свой век в других районах Индии.

Впоследствии Шанкара подвергался критике с ортодоксальных индуистских позиций; его (как и Ван Ян-мина, китайского мыслителя, перекодировавшего некоторые элементы буддизма в конфуцианских терминах) упрекали за то, что он остается полубуддистом. Когда буддизм окончательно утратил влияние, позиции Шанкары стали казаться недопустимой уступкой противнику. Однако точка зрения Шанкары сохранила влияние — главным образом в шиваитских кругах.

Сущность спора внутри веданты (между Шанкарой, Рамануджей (XI в.) и Мадхвой (XIII в.) заключается в том, до какой степени Атман тождествен Брахману. Если — без всяких огово-

---

<sup>1</sup> Скорее можно говорить о том, что среда, в которой вырос Шанкара, еще до его рождения была подхвачена антибуддийским потоком, и будущий философ с детства неосознанно усвоил символику реставрированного индуизма.

рок - "Атман есть Брахман" (Шанкара), то человек, достигший высшего состояния, дживанмукта (освобожденный при жизни) оказывается на уровне Единого в его абстрактной чистоте<sup>1</sup>. Эта точка зрения вполне ортодоксальна. Она строго выводится из "Шветашватары-упанишады": "пракрити есть майя", структура есть иллюзия. Но между упанишадой (до н.э.) и Шанкарой стоит буддийское учение о пустоте, шуньявада, опустошившее все отдельное, имеющее имя, от подлинности, превратившее его в тень чего-то неназываемого. Без блестяще разработанной нигилистической системы Нагарджуны учение Шанкары вряд ли родилось бы на свет. Учителем учителя Шанкары был буддист, и можно видеть буддийское влияние в том, что адвайта-веданта признает богов только как объекты медитации. Шанкара написал поэтические гимны Шиве, Шакти, Сурье и Вишну. Но как философ, он трактовал их по-буддийски. Дживанмукта достигает реальности более глубокой, чем существование богов; он смотрит на них из глубины на поверхность, в оценочном смысле - сверху вниз. Такова позиция адвайта-веданты (абсолютной недвойственности).

Надо оговориться, что индийские термины "ишвара", "сешвара", "ниришвара" только очень приблизительно соответствует европейским "Бог", "теистический", "атеистический". Система Шанкары - "ниришвара", она обходится без творца, демиурга, спасителя, но это не значит, что она безбожна. Брахман - символ, в чем-то совпадающий по смыслу с Богом европейских теологов. Это Бог (с большой буквы, в отличие от Зевса и т.п.) сам по себе, вне всякого отношения к миру. Это Бог, который

---

<sup>1</sup> Когда Шанкаре отвечали, что это невозможно, он, по преданию, отвечал: я испытал это, логические аргументы здесь недействительны. В основе философии Шанкары - переживание бытия как состояния полной свободы, безграничности Я, тождества Я и мира. Но это состояние само по себе было пережито в Индии (и не только в Индии) много раз. Дело еще в оценке своего переживания как единственной подлинной реальности. Старейшая школа индуистской философии, санхья, рассматривала мир двояко: как чистую интуицию единства, чистый дух (пуруша) и объективную структуру (пракрити). С точки зрения санхьи, оба аспекта рассмотрения мира, пуруша и пракрити, реальны. С точки зрения Шанкары, реален только пуруша (понятый как синоним атмана).

еще не сказал "да будет свет!" Это божество Экхарта, которое глубже бога - творца. Таким образом, адвайта не атеистична, а скорее метатеистична. Разница между ней и другими школами веданты не выходит за рамки теологии<sup>1</sup>.

Большинство философов, живших после Шанкары - это бхакты, поклонники божества в какой-то определенной, личной форме, творца и спасителя. Точка зрения адвайты их не удовлетворяет. В системе ограниченной недвойственности (виешхта-адвайты), созданной Рамануджей, человек может сливаться с единым, но не непосредственно с ниргуной-брахманом, а с богом, имеющим облик, и не в большей степени, чем голубизна - с голубым цветком. В этом тождестве бог может оставаться самим собой и без человека (цветок остается цветком, потеряв свою голубизну), но человек не может оставаться самим собой без бога.

Мадхва шел еще дальше, совершенно отрицая тождество человека богу. Он утверждает четыре различия: бога и души, бога и материи, души и материи, отдельных душ и отдельных частиц друг от друга. Мадхва, как и Рамануджа, как и вся поздняя веданта - бхакт (поклонник Ваю, сына Вишну). Это связывает его с другими мыслителями средних веков, но по своей онтологии двайта (двойственная) веданта скорее возрождает древние традиции рационализма ньяя и вайшешики<sup>2</sup>.

Философия веданты, во всех ее разновидностях, позволила интерпретировать наличные культы в высшем смысле и сделать их приемлемыми для элиты. Она таким образом дала интеллектуальной элите место в рамках религии, бытовые формы которой легко находили доступ к человеческому сердцу и прочно укоренились в народе.

---

<sup>1</sup> Ср. Tokarz F. "Theistic" and "atheistic" Indian systems. - "Folia orientalia", Kraków, 1968, t. 9, s. 131-150.

<sup>2</sup> Веданта, буквально, - завершение вед. С этимологической точки зрения, вся ортодоксальная философия индуизма, начиная с санхьи и йоги, есть веданта.





Использование фольклорных мотивов в искусстве и культе (в том числе эротических мотивов) было одной из форм борьбы за массы, шедшей между буддизмом и индуизмом. Не исключена возможность, что буддизм первый поднял на философско-религиозный уровень хороводные традиции низших, "нечистых" племен и каст. Но здесь, в мире свободы фантазии, игры страстей, истступления, экстаза, его ждало поражение. Преимущество буддизма было в его своеобразной "интеллигентности", в очищении культуры от грубости каменного века, в рациональной ясности и внутренней музыке его конструкций. Отказавшись от чистоты этого принципа, буддизм вступил на почву, на которой индуизм мог пойти (и пошел) дальше его.

Буддийский тантризм использовал половой акт как символ целостного переживания бытия. Но в конечном счете это целостное переживание должно быть осознано в негативных терминах (как нирвана, шуньята и т.п.). Здесь было место для оргазма, но не было места для половой любви, для чувства страстной привязанности личности к личности. Такой любви нужен предмет, не условный, символический, растворяющийся в пламени высшей мудрости, а реальный, подлинный предмет, в котором воплощается вся полнота бытия, предмет, равноценный вселенной и даже более ценный, чем весь остальной мир. Нужен был абсолютный возлюбленный, нужен был своего рода "сын, единственный отцу и от века пребывавший в недрах отчих".

Этого последнего шага буддизм никогда не мог сделать. Даже Майтрейя (Любовь), будда будущего, своего рода мессия и спаситель мира, изображается наполовину вставшим со своего трона и опустившим одну ногу на землю; вторая остается поджатой под

---

<sup>1</sup> Бенгальская сахаджаяна как будто противоречит этому; но она была переходной формой, стоит посередине между буддийскими и индуистскими культами. Святые сахаджаяны почитаются в Тибете как буддисты и в Индии -- как шиваитские "сидхи". Ср. R. Mukerjee, The culture and art of India. L., 1959.

себя, в позе лотоса. Это очень наглядно показывает сдержанность буддийской святости в ее общении с верующим. Буддизм махаяны бесконечно широк в "путях спасения", но устье его одно и то же (нирвана), но высший образ его один и тот же: созерцатель, углубляющийся в нирвану, даже если сострадание заставляет его, как бодисатву, оставаться в миру; он присутствует среди людей, но дух его — не с ними; он гораздо менее коммуникабелен, чем высшие образы индуизма.

Буддизм имел свой принцип, за который не мог выйти. Высшим законом абсолюта для него оставалась негативная абстракция<sup>I</sup>, и это накладывало отпечаток на всю систему его образов. Отступление от принципа могло быть только игрой, приемом, круглым путем к предназначенной цели. Цель остается одной и той же.

Мы уже говорили, что в зримой иконе Будды и в таких мысленных, интеллектуальных иконах, как нирвана, шуньята, была своя эмоциональная полнота, полнота музыкальной паузы (выразительной паузы; моделью ее было уже "благородное молчание" Будды). В хорошо организованном тексте пауза может нести огромную эмоциональную нагрузку. Но чтобы воспринять ее, чтобы "услышать тишину", надо обладать натренированным слухом, надо уметь войти в музыкальный контекст. А слушать и слышать музыку не всем дано. И художественные структуры, в которых главную роль играет пауза, то, что не высказано — всегда менее популярны, чем высказавшиеся в краске, движении, танце. Это полностью относится и к культовым структурам.

"Подтекст" нирваны тот же самый, что "подтекст" рая, неба, бога. Но в представлении о боге и рае есть еще пластически ощутимый текст: прекрасное или грозно покоряющее человеческое лицо; или прохладные ручьи, зеленые кущи, ласки гурий. Этот текст — своего рода эмоциональный трамплин, по которому легче разбежаться и прыгнуть к переживанию "сат-

<sup>I</sup> Абстракция, разумеется, не в смысле научного понятия; скорее можно сравнить ее с абстракцией в современной живописи или с паузными структурами в музыке.

читананды". Нирвана — по крайней мере для человека без специфического слуха к ритму сутр — требует прыжка без трамплина. Она обнажает то, что зримые представления о божестве и рае скрывают: разрыв между обыденным сознанием и религиозной целью, невообразимость высшего состояния.

Искусство махаяны и ваджраяны дает воображению известного рода текст, но этот текст, в конце концов, обрывается, как леса и луга при подъеме на гору. Вершина горы остается суровой и голой, в вечных снегах, ослепительно сияющих, но в то же время и пугающих среднего человека.

Индустское воображение свободно от этой жесткой направленности. Оно не связано никакими принципами, никаким раз навсегда заданным высшим образом. Системность индуизма основана на единстве языка символов, заданного традицией вед и упанишад, с особой лексикой и особым логическим синтаксисом. В индуизме может быть выявлена система, обладающая известной совокупностью признаков, но ее нельзя вывести из одного принципа, из одного высшего образа, — как выводятся все авторские учения. Потеряв Коран, ислам бы погиб; потеряв Христа, христианство бы исчезло; а индуизм выдержал потерю Индры, Варуны и других ведических богов, обесцененных философским мышлением, и создал новую систему высших образов, способных поспорить с Буддой и Махавирой. Можно мысленно перечеркнуть любую священную книгу индуизма — индуизм уцелеет и без нее. Любая критика индуизма пощадит, по крайней мере, одну из его высших ценностей: каму (наслаждение), артху (богатство, власть), дхарму (нравственный закон) и мокшу ("освобождение", отрешенность); ибо логически невозможно отрицать одну из них, не утверждая другой. Если буддизм строится как гора, то индуизм — как горная цепь, где за одной вершиной встает другая, третья и т.д. И таковы же отдельные боги Тримурти. Будда — это принцип или, во всяком случае, группа принципов, тесно связанных между собой; а Шива — бесконечный ряд принципов, соединенных в пары по признаку логической несовместимости, словно в насмешку над разумом: "Он — это Шанкара, творец добра. Он также Рудра, ужасный, но его ужас — величественная красота... Третье око на его лбу —

это око мудрости. Это также око правого гнева, луч из него сжег Каму, бога плотской любви и животной похоти. Шива — это Камадаханана; все плотское сожжено в его присутствии..." "Он одновременно мужчина и женщина, Ардханари. Его супруга, Ума, так дорога ему, что она стала частью его... Он Стхану, неподвижный; но он также вселенский плясун, Натараджа... Он Калакала, разрушитель времени, и Амаранатха, владыка бессмертия. Он Тьягараджа, царь аскетов, и Ашутоса, тот, кто мгновенно дает уладу"<sup>1</sup>.

Каждый облик, принятый богом, не уступает в реальности другому, каждый равно абсолютен. Для каждого человеческого Я есть небесное Ты, есть кумир, который до конца, "до полной гибели всерьез", удовлетворит его чувства, его порывы, его неудовлетворенное любовное томление.



Успех религии всегда связан с удовлетворением каких-то реальных потребностей. Индуизм лучше буддизма удовлетворял потребность среднего человека в праздничной разрядке. Само созерцание индуистского неба (индуистского пантеона) давало чувство внутреннего праздника и легко трансформировалось в народный, доступный каждому крестьянину праздничный обряд. Индуистские боги творят мир, играя, и сами они легко становятся обликами игры. Но были и другие причины, способствовавшие успеху индуизма.

Этика буддизма отвлекается от исторически реального устройства общества. Она обращается только к тем, кому это общество неважно, она организует не общество, а беглецов из общества. Она ведет просвещенных в монастырь. Оттуда — с безопасного расстояния — они светят миру, неспособному измениться, подают пример человеческих отношений, основанных на сострадании, равенстве, совместных поисках мудрости и совместном решении всех вопросов<sup>2</sup>. Но остальных, не способных

---

<sup>1</sup> Эта характеристика принадлежит современному бхакту. Ср. R. Ramakrishnan, Shiva the sublime. "Vedanta kesari". Madras, 1965, March, Vol. 51, N 11, p. 545-546.

<sup>2</sup> Современные цейлонские и бирманские публицисты видят в буддийских монастырях первые образцы азиатской демократии.

отказаться от семейных (и связанных с ними кастовых) связей, она оставляет зрителями монашеского подвига и обращается к ним только за милостыней. Миряне занимают в системе буддизма место, сравнимое с положением оглашенных в ранних христианских общинах. Это собственно не буддисты, а сочувствующие буддизму. Их мирская жизнь получает только очень условную, неполную санкцию.

Индуизм противопоставляет этому мораль "Бхагавадгиты", прямо исходящую из общества, каким оно было. Устами самого бога она возглашает, что человек не в праве отказываться от участия в мировом зле. "Если б я не действовал, - говорит бхагават (господь), - то моим путем пошли бы все люди, и исчезли бы все эти миры". Свобода человека только в том, как он действует: "Без надежд, укротивший свои мысли, покинув всякую собственность, только телом совершая действия, он не впадает в грех". "Без недоброжелательства, равный в успехе и неудаче, не связывая себя, даже действуя". "Чей разум не запятнан, тот, даже убив, не убивает"<sup>1</sup>.

Свадхарма касты, оставаясь такой, какой она была, получила таким образом в "Гите" новую, высшую санкцию, подкреплена примером Вишну, утверждена подвигами его аватары Кришны. Можно глубоко сомневаться, действительно ли каждая свадхарма совместима с внутренним бескорыстием и покоем; можно предположить, что человеку, запятнанному кровью, не так легко вернуться к созерцанию блага. Можно сказать, что буддизм, запрещающий "недостойные" формы деятельности, правильное понимает взаимную связь внешнего и внутреннего, поступка и психологии, чем "Бхагавадгита". Но если человек вынужден заниматься делами, отягощающими его совесть, то правота буддизма ему приносит только беспокойство, а этика "Бхагавадгиты" дает, по крайней мере, некоторую надежду на мир с самим собой.

Примерно так же обстояло дело на политическом уровне, в столкновении буддийского равнодушия к этническим формам жизни с индуистской привязанностью к этим формам. Если покрови-

---

<sup>1</sup> Бхагавадгита, пер. Б.Л.Смирнова. Ашхабад, 1956, гл.4 и др.

тельство кушан способствовало расцвету буддизма, то распад "вселенской" империи и консолидация североиндийских областей под скипетром местной династии Гупта связаны были с антибуддийской реакцией. Можно провести аналогию с событиями в Китае, когда на смену монгольской династии Юань (поддерживавшей буддизм) пришла местная династия Мин. Подобные обстоятельства сами по себе недостаточны для исчезновения буддизма (в Китае буддизм не исчез). Но складывается обстановка, облегчающая работу сил, вытесняющих буддизм.

Наконец, нельзя забывать, что в исчезновении буддизма была коллективно заинтересована вся варна брахманов. Опыт Цейлона показал, что полная победа буддизма означает мирную ликвидацию брахманства как общественного слоя. Сингалезское "брахманство" ведет скрытое существование в форме предпочтения родственников (главным образом племянников) при выборе монахами своих учеников и наследников; но брахманов как таковых на Цейлоне нет. Борьба индуизма с буддизмом была поэтому борьбой двух элит: наследственной духовной аристократии и "разночинной" сангхи. В этой борьбе брахманство одержало победу. Вся огромная духовная энергия буддизма ушла в Индии на то, чтобы реформировать индуизм, передать ему некоторые свои черты, подтолкнуть его развитие - и раствориться в нем.

## Buddhismi languse põhjustest keskaegses

### Indias

G. Pomerants (Moskva)

#### R e s ü m e e

Käesolevas artiklis on esitatud skeem nende faktorite mõistmiseks, mis võiksid seletada keskaegse buddhismi kadumist Indias ja tema järgnevat levikut teistes riikides. Skeem on välja töötatud, lähtudes mõnedest tänapäevastest sotsiaalsetest ja kultuurilistest kontseptsioonidest. Faktorite tõlgitsus on tehtud selliste mõistete nagu "eesmärgid", "väärtused" jne. abil. Autori arvates on faktorite seas olulisemad: a) võimatus ratsionaalselt mõista buddhistlikke seisukohti; b) buddhism oli algusest peale Indias võõras nähtus; c) buddhistliku eetika äärmine abstraktsus.

## About the Causes of Decline of Buddhism in Medieval India

G. Pomerantz (Moscow)

#### S u m m a r y

In this article, a scheme is proposed for the understanding of factors which may be referred to the Indian "defeat" of medieval Buddhism and to the following translation of it into other countries. The scheme is elaborated on the base and within the frames of some modern socio-cultural conceptions. Interpretations of factors are made in the terms of "goals", "values" etc. Among the most important factors the author states: a) the rational incomprehensibility of buddhist conceptions; b) their innate "strangeness" to the common Indian background and c) the utter abstractedness of buddhist ethics.

SOME VIEWS OF PĀṆINI AND HIS FOLLOWERS ON OBJECT LANGUAGE  
AND META - LANGUAGE

G.B. Palsule (Poona, India)

1. The distinction between object language and meta-language, stressed by modern linguistics, was not unknown to the ancient Sanskrit grammarians. They were aware that a word as used in ordinary language to convey some idea could not be regarded as the same when employed to convey its own form. The use of a word was one thing, its mention another.

There are two discussions in the initial pages of the Mahābhāṣya itself which give ample testimony to the awareness, on the part of the Sanskrit grammarians, of the distinction between the object language and the meta-language. The first<sup>(1)</sup> centres round the validity of the obsolete words. A disputant argues that if the validity of a word were to depend upon its currency in the world (: loke) (as was hinted in the very first Vārttika) then the obsolete words like uṣa, 'you have dwelt', tera 'you have swum' etc. will have to be regarded as incorrect. The other disputant rebukes him for uttering those words (uṣa, tera etc.) and calling them obsolete in one and the same breath. Whereupon the first disputant retorts by saying that though he had uttered those words and though he was a part of the world, he was not the world (Abhyantaro 'haṁ loke, na tv ahaṁ lokah). He means to say that he is just discussing those words, not using them as in the ordinary parlance. The idea in the passage is made beautifully clear by Kaiyaṭa thus: Yathā loko 'rthāvagamāya Śabdān prayukte naivaṁ mayāite' rthe prayuktā api tu svarūpa-padārthakā ity arthah 'I have not used these (words) for (conveying) an idea the way the world uses words for conveying an idea but (I have used them) as denoting their own form; that is what is meant'.



The second discussion<sup>(2)</sup> concerns the necessity or otherwise of reading the phoneme l in the Śivasūtras. One of the reasons justifying such an inclusion given by the Vārttikakāra while stating the prima facie view is that it is necessary for aśakti-jānukarana words, i.e. words which reproduce an original utterance which was corrupt owing to the incapacity of the original speaker (e.g. ltaka said by a woman when she was expected to say rtaka). When stating the final view, however, the Vārttikakāra refutes this purpose on the ground that the reproduction of a corrupt utterance is to be regarded as equally corrupt and as such does not deserve a treatment in Grammar (cf. the remark of Nāgeśa: Evam cāśa-dhvanukaranasyāsādhutvāc chāstrāvisayatvāt tadarthatā lkāropadeśasya na yujyate iti bhāvah). The Bhāṣyakāra however differs from the Vārttikakāra. He holds that a reproduction is different from the original utterance and as such it cannot be regarded as corrupt even though the original utterance be such (ayaṁ tv anyo' paśabdapadārthakah śabdo yadartha upadeśah kartavyah. Na cāpaśabdapadārthakah śabdo' paśabdo bhavati). Kaiyaṭa makes it clear that ltaka is incorrect when used instead of the intended rtaka, but is correct in the imitation of this original corrupt pronunciation because the meaning of the same utterance is different in the two different contexts: the one (wrongly uttered) denoting a person (of that name), the other denoting the uttered word itself (ltakasabdo' pi yadā rtakārthe prayujyate tadā paśabdah, yadā tv anukāryaṁ pratyāyayati tadā sādhu evārtahbhedaḥ...).

2. The passages quoted above furnish also technical names for such an expression used to convey its own form. As against a normal expression which is used to convey a meaning and is therefore called artha-padārthaka, an expression standing for its own form is called svarūpa-padārthaka (as in Kaiyaṭa quoted above), or simply rūpa-padārthaka (Vākya-paṭīya I. 66), or śabda - padārthaka (Bhāṣya I, 102). Its use (nirdeśa) thus to refer to the word itself is described as śabdapara (as against the usual arthapara one).

a. The expression anukarana occurring in the above-quoted passages is also worth considering in this context. Anukarana normally means imitation, reproduction or quotation. The reference of an anukarana in a linguistic context has of necessity to be an expression. All the anukarana words must be svarūpa-padārthaka (though the converse may not necessarily be true). It seems that the scope of the term anukarana was extended and apart from the basic meaning 'quotation' etc. it also came to mean any word denoting its phonetic form; it practically became a synonym of svarūpa-padārthaka. And, in a way, a svarūpa-padārthaka word is an imitation of the same word in the ordinary communication: its artha-padārthaka counterpart.

3. It is a truism that meanings conveyed by words in the object language are not inherent in them. They are assigned by society. By what Bhartrhari (I 55) calls grāhyatvaśakti a word first conveys its own form and it is only when the word is first grasped, and not before it, that it can convey, by its grāhakatva-śakti, its conventional meaning. Whatever else a word may or may not convey, it has always its own form to convey, and to convey first. It follows therefore that all meaning as such is secondary. Any sound-sequence primarily stands for itself. And as long as no meaning is assigned to it<sup>(3)</sup> it continues to denote its own form. Bhartrhari states this position thus: Prāk saṃjñinābhisambandhāt saṃjñā rūpa-padārthikā (I 66) 'Before being connected with the object-named, a name has its own form for its denotation'. Once however such a connection comes into existence, a word may mean this or that according to the intention of the speaker.

4. Grammar explains formation of words. It is needless to say that as a rule it mentions words, not uses them. For it is the form of a word that is to undergo an operation and not its content. Pāṇini expresses this axiom when he says (1-1-68): Svaṃ rūpaṃ śabdasyaśabdasaṃjñā 'Excepting a grammatical technical term, a word (here signifies) its own form'. Though, for obvious reasons, this statement was un-

necessary, it serves one useful purpose: it excludes a synonym from being subject to the operation concerned.<sup>(4)</sup>

5. The normal use of a word is to convey a meaning. When a word is used to convey its own form, this use is something different from the normal. And sometimes a necessity was felt to draw attention to this unusual form - denoting use of a word. This was done by adding the word iti. Iti was sort of quotation marks which served not only to indicate a quotation proper, but also a quotation in a figurative sense, viz. a form-denoting<sup>(5)</sup> word. Thus the Nirukta says: Neti pratishedhārthīyo bhāṣāyām 'na is a negative (particle) in the spoken language', cid ity eṣo 'nekakarmā' 'This one, viz. cid has a plurality of meanings'. Similarly Pāṇini also: vidāṁkurvantv ity anyatarasyām (3-1-41), abhyut-sādayām ..... vidām-akrann iti chandasi (42), istvīnam iti ca (7-1-48). But in a context like grammar this could be dispensed with, without causing any misunderstanding. And this is what Pāṇini almost invariably does, e.g. suḥ pūjāyām (1-4-94) 'su (is designated karmapravacanīya) when conveying honour'; atir atikramane ca (1-4-95) 'ati (is designated karmapravacanīya) when conveying transgression also' etc. The optional dispensation of iti is incidentally indicated by Pāṇini in his rule (1-4-62): anukaranam cānitiparam, 'Also an imitative word, if not followed by iti, gets the designation gati (when in construction with a verb)'. Pāṇini refers to onomatopoeia also by the term avyaktānukarana (6-1-98).

6. Sanskrit is a highly inflected language. Excepting the class of indeclinables, no word can appear in Sanskrit without inflection proper to it. This inflection is divided in two categories: nominal and verbal. The nouns have their own set of case - endings which show kāraka relationships and number etc.; the verbal inflection shows tense, mood, person, number and voice. In the nominal declension there is a sub-class of pronouns whose declension differs in some cases from the nominal declension in general.

But all this holds good in the object language only. On

the plane of the meta-language the whole story is different. The distinctions of noun, pronoun, verb etc. are caused by meaning. Naturally they come in only when words are used, as in the ordinary language, to convey a meaning. When, however, as in grammatical discussions, they are mentioned just for the sake of their form, all these distinctions are effaced. Whatever their distinctions in the object language, they all form just one category in meta-language.

What is this category? Here it has to be taken into consideration that even though these form - denoting words have no meaning to convey in the ordinary sense, still they cannot be said to be absolutely without any content. Their form itself is their denotation. (It has already been remarked above that a sound-sequence primarily stands for itself). They are svārūpa-pedārthaka. So technically they are still arthavat 'meaningful'. This, coupled with the circumstance that they are no more subject to designations like verb etc. qualifies them to the designation prātipadika 'a nominal base' as defined by Pāṇini (1-2-45): Arthavad adhātur apratyayah prātipadikam 'meaningful (sound sequence which is) not a verbal root, not a suffix (is technically called) a prātipadika'. So all the form-denoting words, whatever their category in the ordinary language are just prātipadikas.

The difference is felt in the inflection. Here even the indeclinables become declinables (like ordinary nominal bases); verbs are declined like nouns; and pronouns lose their special declension and are subjected to the general declension. The Aṣṭādhyāyī is teeming with such cases. It is not necessary to give complete lists. A few cases will suffice for illustration. Indeclinables so used are: sami (3.2.14), alam-khalvoh (3.4.18), svādumi (3.4.26), tiryaci (60), tūṣṇīmi (63) etc. Cases of preverbs (a sub-class of indeclinables) are: propābhyām (1.3.42), avāt (51), samah (52), udah (53), samudānbhyah (75), anuh (1.4.84), adhi-pari (93) etc. Verbal roots are mentioned either in their pure form or along with their code-letters: Vijah (1.2.2), ūrnoh (3),

kriyah (1.3.18), sthaḥ (22), bhī-amyoh (68) etc.; krñāḥ (1.3.32), pūnāḥ (1.2.22), -dhet- (3.2.159) etc. usually however they are mentioned with an appended -a as in lupa-sada-cara-japa-jabha-daha-daśa-gr̥bhyo bhāvagarhāyām (3.1.24), or -i as in trai-mṛṣi-kr̥ṣeḥ kaśyapaśya (1.2.25) or in the pers. sing. present form as asyati vakti-khyātibhyo <sup>(7)</sup> (3.1.52). Cases of pronouns are: yusmadi (1.4.105), asmadi (107) <sup>(8)</sup>, idamaḥ (2.4.32), etadaḥ (33) adasaḥ (1.1.12) kim-idambhyām (5.4.20), kimāḥ (41) etc.

a. An interesting feature of this declension which is sometimes met with is what may be called double declension. This is, however, more apparent than real. If an inflected form (and not its crude form) is mentioned in the sūtra and if it requires further inflection, then that inflected form is treated as a nominal base itself and subjected to further inflection. Thus manasi is ordinarily a form of the locative singular of manas and means 'in the mind'. But the compound urasi-manasi in P. 1.4.75 means the 'words' urasi and manasi (and not 'on the chest' and 'in the mind'). That is why urasi-manasi is treated as a nominal base in i and accordingly we get the nom. dual urasimanasi. Similarly loc. pl. puro-grato-gresu (3.2.18) from the original loc. sing. -agre. And abl-dual mātuh-piturbhyām (8.3.85) from the orig. gen. sing. mātuh-pitur; and gavi-yudhibhyām (8.3.95) from the original loc. sing. gavi-yudhi.

b. A still more interesting form is avapathāsi (6.1.121), loc. sing. of an original verbal form avapathās, 2. sing. mid. imperf. of vap-.

7. It must have become abundantly clear from the above examples that when in Sanskrit words are used in their form-denoting capacity, they are treated like ordinary nominal bases in the matter of declension, whatever their original category of flexion. This, however, seems to violate a dictum of the Sanskrit grammarians viz. prakṛtivad anukarāṇaṁ bhavati 'an imitative word is treated like the original' (Paribhāṣā 36). This dictum, since it is widely worded re-

quires that, in declension as in other matters, an anukarana should be treated like its counterpart in the object language. It is pointed out that such a dictum is necessary to explain, e.g. the absence of accent (P. 8.1.28) on the quoted verb pacantu in the sentence: dvih pacantv ity āha "(he) twice said 'pacantu (i.e. let them cook)'" ; or to explain the praghyā character (P. 1.1.11) (and the consequent absence of sandhi) of the quoted word agnī in the sentence: agnī ity āha "he said 'agnī (i.e. two fires)'" . If the dictum is not accepted then, it is pointed out, pacantu, denoting as it does its form and not any activity, is no longer a verbal form (tīfanta) and so the absence of accent (provided by P. 8.1.28 for verbs) in its case cannot be accounted for; and similarly the absence of sandhi in agnī, since it no more expresses duality. This dictum seems to have been followed in the matter of declension also in a few cases in the Aṣṭādhyāyī. Thus the abl. pl. - etebhyah (instead of etadbhyah; cf. etadah P. 2.4.33) in yat-tad-etebhyah parimāṇe vatup (P. 5.2.39) and pratīcah (instead of - pratyacah; cf. tiryaci P. 3.4.60 and anvaci P. 3.4.64) in dyu-prāg-apāg-udak- pra-tīco yat (P. 4.2.101). If the dictum praktivad anukaranam bhavati is applied rigorously the vast number of cases appearing in the Aṣṭādhyāyī (out of which only a few have been cited above) which do not agree with it will have to be declared as irregular. And an objection against such forms is sometimes taken in the Mahābhāṣya. On tiryaci (P. 3.4.60) it says: ayukto'yaṁ nirdeśah. Tiraścīti bhavitavyam 'This is a wrong form. It should be tiraścī'. Similarly on anvaci (P. 3.4.64): ayukto'yaṁ nirdeśah. Anūcīti bhavitavyam.

The objection appears to be valid, at least theoretically. In practice however the dictum praktivad anukaranam bhavati seems to have been little respected in the case of form-denoting words. And justly so. As I have said above the inflectional categories in Sanskrit are based upon the meaning, and so once a word is used to indicate its form it is natural that it should lose its inflectional category<sup>(9)</sup> and, if they are to be declined, be declined like an ordinary

prātipadika. But it seems that the practice varied, as a result of which we come across some cases of retention of its former inflection by a form-denoting word - in apparent agreement with the dictum prakṛtivad anukarāṇam bhavati. That is how the existence of the few such cases in the Aṣṭādhyāyī is to be explained and it may indicate composite structure of the Aṣṭādhyāyī. Patañjali condones such cases as tiryaci and anvaci by invoking to its sautra nirdeśa (implying that it is not to be questioned, but is also not to be followed). Elsewhere (P. 8.2.46) however he admits that the dictum was not invariable. And this is the view which ultimately prevailed.<sup>(10)</sup>

It is possible that the dictum prakṛtivad anukarāṇam bhavati originally applied only to the cases of the anukarāṇa proper, i.e. a quotation. Its application here was quite natural since all the features of the original utterance would naturally be reflected in the quotation, and the grammar had to make a specific provision for these, if it was not otherwise available. Later on, however, when the scope of the word anukarāṇa was extended, so as to include the form-denoting words also, it seems that some people applied the dictum even to these secondarily anukarāṇa-words. The majority, however, did not approve the illogical extension of the dictum and thought that as far as the form-denoting words were concerned, the dictum was better honoured in breach, than in observance.

8. The results of this investigation may be summed up thus:

1. The ancient Indian grammarians were aware of the form-denoting capacity of a word as apart from its ordinary meaning-denoting capacity. A word used in such a capacity was called svarūpa-padārthaka etc. as against the ordinary one which was called artha-padārthaka. The term anukarāṇa which properly meant imitation, reproduction or quotation was also extended to such form-denoting words.

2. In spite of the secondariness of a word to meaning in

the ordinary communications, it was recognized that a word primarily stood for its own form - an aspect which came to fore in the grammatical context.

3. Though a form-denoting word was sometimes followed by iti, it was generally dropped, particularly in grammatical works.

4. Since inflectional categories in Sanskrit are based upon meaning, whenever a word was used to convey its form all these distinctions were effaced and such a word was inflected like an ordinary prātipadika.

5. The dictum prakrtivad anukaranaṁ bhavati runs counter to the predominant practice of the grammarians as regards the inflection of the form-denoting words. It seems that the dictum originally applied only to an anukarana proper i.e. a quotation and was later extended by some even to form-denoting words, an extension which was justly not accepted by the majority of writers.



## FOOTNOTES

1. Under Vārttika 1 in the paspasā, I, pp. 8-9 (Kielhorn's ed.).
2. I, pp 20-21.
3. Or, when the meaning assigned to it is not intended and is therefore overlooked.
4. Śabdenārthāvagater arthe kāryasyāsambhavāt tadvācīnām śabdānām sampratrayomā bhūḍ iti sūtram idam ārabhyate as the Kāśikā says.
5. Patañjali mentions another use of the word iti which is of the exactly opposite nature. He says that just as a meaning-denoting word when followed by iti ceases to be meaning-denoting and becomes form-denoting, similarly a form-denoting word when followed by iti ceases to be form-denoting and becomes meaning-denoting: loke "gaur" ity ayaṁ āheti gośabdād itikaraṇaḥ paraḥ pratyūyamāno gośabdaṁ svasmāt padārthāt pracyāvayati. So 'sau svasmāt padārthāt pracyuto yāsāv arthapadārthakataḥ tasyāṁ śabda-padārthakāḥ sampadvate. Evam ikāpā navāśabdād itikaraṇaḥ paraḥ pratyūyamāno navāśabdaṁ svasmāt padārthāt pracyāvayati. So 'sau svasmāt padārthāt pracyuto yāsau śabda-padārthakataḥ tasyā laukikam artham vratyāvayati (under P. 1.1.44, Vār. 3; Vol. I, P. 102).
6. 'Ikṣtipau dhātunirdeśe' P. 3.3.108 Vā. 2.
7. Sometimes -ti is added directly to the root (in the strong form) as in Santi-Śāsty-artibhyaś ca (P. 3.1.56).
8. An instance of the form-denoting use of this pronoun in a non-grammatical work is to be found in Śaṅkarācārya's Bhāṣya on the Brāhmaṣūtra janmādy ayaṁ yateḥ (1.1.2): Asyeti pratyakṣādīśannidhāritasya dharmīna 'idam' nirdeśeḥ. 'By (the pronoun) idam is referred the substance (i.e. the world) presented by direct perception and similar (means of knowledge)'. (Nirnayasagar ed. [text with tippanies] P. 7).

9. This is the case also when a word is used in a meaning other than the usual one, if it implies a change of category. Thus if the word sarva which normally means 'everyone, all' is used as a proper name, then it ceases to be a sarvañāman and is declined like an ordinary noun. (Its dat. sing. e.g. is sarvāya, not sarvasmai, cf. the Siddhānta Kaumudī on P. 1.1.29). Similarly the gen. sing. answering to aham meaning 'I' is mama; and the verb is in the first person singular (say karomi 'I do'). But the gen. sing. answering to aham meaning 'ego' is ahamah; and the verb is put in the third person. The Vivekacūḍāmaṇi of Śaṅkarācārya offers instances of this: ahamo 'tyantanivṛtṭyā' 'by total effacement of the ego' (Stanza 305) and '... ahaṁ ... saṁjīvyā vikṣepaśataṁ karoti' 'the ego, if revived, creates a hundred obstructions' (Stanza 310). So also sometimes in English. Thus [ yu koms after ti ] is wrong when representing 'you comes after tea' but correct when representing 'U comes after T'.
10. Read e.g. the Paribhāṣenduśekhara on the Paribhāṣā 36. Also the Tattvabodhinī on P. 3.4.54.

Pānini ja tema järglaste vaateid objektkeelele  
ning metakeelele

G.B. Palsule (Poona, India)

R e s ü m e e

Kirjutises illustreeritakse rohkete näidete varal Vana-India grammatikute arenenud vaateid keele olemusele võrrelduna tänapäeva lingvistika seisukohtadega. Argumendatsioonist nähtub, et juba Pānini ja tema järglased tundsid sõna kaheksugust funktsiooni ja seoses sellega eristasid objektkeelt ja metakeelt.

О взглядах Панини и его последователей  
на язык объекта и на метаязык

Г.Б. Палсуле (Пууна, Индия)

Р е з ю м е

В данной статье автор на многих примерах иллюстрирует взгляды древнеиндийских языковедов на сущность языка, сравнивая их с данными современной лингвистики. Из приведенной аргументации вытекает, что уже Панини и его последователями была известна двойная сущность слова и, в зависимости от этого, они отличали язык объекта и метаязык.

## PĀNINI'S PRIMARY ACCENT-RULES

M. Fowler (Wisconsin, U.S.A.)

Pāṇini's rules for accent present a difficult problem in interpretation. Accent is per se different from other categories of Sanskrit grammar; but as used by Pāṇini in his grammar, and as prescribed for by him, it is not unique, since, like all other categories, it is at one time determining and at another determined. That the accents are not marked in the printed texts of the Sūtras and only very rarely in the commentaries adds a degree of difficulty in interpretation, but not a difference in kind, since Pāṇini, except in the citation of totally aberrant forms, never exemplifies his rules, and the need for super-commentaries demonstrates the insufficiency of even the Mahābhāṣya.<sup>1</sup> The real difficulty in the interpretation of the accent-rules arises from a combination of causes, all somewhat different, but all in fact arising from differing kinds or degrees of ignorance. That the accents are not marked in the Sūtras means that the modern student cannot know whether Pāṇini's practice supported his theory; that the accents of Sanskrit words, except in rare and truly exceptional circumstances, are not immediately known to anyone today forces the citation of evidence only from older written sources or at one or more removes from these sources in the works of later commentators; and finally - as an epitome of the problem - although accents were almost certainly known natively by Patañjali, that by the time of Jayāditya and Vāmana they were hardly understood by anyone in other than a learned, artificial, manner<sup>2</sup> means that the iteration of the same example by commentator after commentator gradually loses its usefulness and after its first statement, with no counter-statement, has very little value as proof.<sup>3</sup>

As a challenging and interesting problem, the accent-

rules do, however, have one advantage over others for the investigator: they are for the greater part grouped together, so that the vexing question of ordering within the whole grammar can be largely set aside.

There are 329 accent-rules in the Aṣṭādhyāyī<sup>4</sup>; of these, 265 occur between 6.1.156 and 6.2.199. The remaining 64 are scattered about.

Some of these disjecta are of great power: for example, 3.1.3, which prescribes udātta for all pratyāyas; and 3.1.4, which immediately excepts from that prescription the case-endings sup and the suffixes called pit<sup>5</sup>. Most of these accent-rules found elsewhere than in Book 6, however, can be said to be not primary but rather of the type of replacement and annulment rules grouped together in Book 8: for example, 8.1.128, which annuls the accent prescribed earlier for a finite verb-form when the accented verb is itself preceded by another form which is not a finite verb.

It would be possible to examine these 64 rules separately and attempt to discover what relations among them determine their exclusion from Book 6. In point of fact, this is a more interesting problem than the one considered here; and some answers to some questions are clear: for example, 1.3.11, which establishes the convention that in an adhikāra sutra the name of the subject governed shall have svarita accent < svaritenādhikārah ><sup>6</sup>, is logically placed among other axioms and metarules and conventions of the grammar rather than with the main body of rules which prescribe the accents for words in the living language. On the other hand, any explanation of the replacement and annulment rules in Book 8 (e.g. the difficult 8.2.4) presupposes not only comprehension of the primary accent-rules in Book 6 but also continual reference to them; and the latter procedure can be carried through in only a most clumsy and cumbersome manner if each primary rule, when cited, must itself be explained. The rules found elsewhere than in Book 6 are therefore, except for occasional references, excluded from consideration.

The rules between 6.1.158 and 6.2.199 fall into two distinct groups: the last 201 (199 of them in 6.2), which prescribe accents for compound words and for words which are for accentual purposes treated as compounds, and the preceding 64 (all in 6.1), which by comparison with the others<sup>7</sup>, are primary rules. These primary rules are the more important; it is to them that this study is directed.

The first sūtra to be examined, 6.1.158, prescribes anudātta for all syllables but one of any word < anudāttam padam ekavarjam >. This is a paribhāṣā, a metarule, or convention, which is effective at every application of every accent-rule; thus, whenever udātta or svārīta is prescribed for one element of a word, any other element of the word which may previously have been assigned udātta or svārīta is reduced simultaneously to anudātta. Patañjali calls this reduction nighāta, which corresponds in English to something like 'suspension' or 'annulment'<sup>8</sup>: the word is important; it will be returned to later.<sup>9</sup> For the moment, three observations may be made concerning 6.1.158: 1) its intent is only to change one udātta or one svārīta to anudātta; 2) it is a general convention, and it is therefore applied simultaneously with the application of any other accent rule, not over and over alone, as if it were itself one of a set of cyclically ordered rules; 3) its effect is that every word, with a bare minimum of exceptions,<sup>10</sup> will, finally, after the successive application of all the rules of grammar which pertain to it, contain one syllable and only one syllable which is not anudātta. Finally, the minor point should also be observed that, being a general convention, 6.1.158 is not strictly a rule at all, since it can not by itself fix the final accentual pattern of any form.<sup>11</sup> Pāṇini does not distinguish these paribhāṣā's in any way; he does not even mention the word.<sup>12</sup>

Rules 6.1.159 to 6.1.172 inclusive can be examined as a group. Each of these assigns udātta to the final syllable of certain forms variously classified: by 6.1.159, to the final syllable of roots having an a, when the kṛt affix ghan

is added to them and, exceptionally, likewise to the final syllable of the root kṛs when the affix ghaṇ is added; by 6.1.160 also to the final syllable of uñcha, mieccha, etc., which by 3.3.16 are formed with ghaṇ, but which, having no internal a, by 6.1.197 would have udātta on their first, rather than on their final, syllable<sup>13</sup>; by 6.1.161 to the final syllable 'of an anudātta when there is lopa of an udātta < anudāttasya ca yatrodāttalopah >'; by 6.1.162 to the final syllable of a root (dhātu)<sup>14</sup>. All the rest are similar; these may be taken as typical. Only 6.1.161 is troublesome, but it is troublesome indeed.

The meaning of each word in 6.1.161 is clear and all translators are in agreement<sup>15</sup>. The usual example, which fits, and which proves the general correctness of the rule, is that of kumārā + anudātta ī > kumārī. The affixing of the anudātta ī causes lopa of the final udātta a, and the anudātta ī becomes itself udātta (ī) < anudāttasya ca yatrodāttalopah >. Difficulty arises, however, when one considers the now almost equally familiar example of prāsaṅgyah<sup>16</sup>. The derivation is prāsaṅga + ya. The ya is the taddhita yat of 4.4.76, '[yat has the meaning] "bears that" with ratha, yuga, prāsaṅga < tadvahati rathayugaprasaṅgam >'<sup>17</sup>; it is svārīta by 6.1.185, 'An affix with an indicator t is svārīta < titsvaritam >': thus prāsaṅga + yā. Patañjali, following 4.4.76. glosses the word thus: prāsaṅgam vahati prāsaṅgyah 'a yoked animal (is one that) bears a yoke'<sup>18</sup>. He notes at once that udattalopa cannot be produced by a svārīta or an udātta, but only by an anudātta. It is to be inferred, therefore, that the final of prāsaṅga is udātta: prāsaṅgā, thus, + yā > prāsaṅgyā. This is unacceptable. It is therefore argued that the final udātta is first reduced (nighāta) to anudātta<sup>19</sup> and that there thus is no proper udattalopa. In brief, the process is prāsaṅga, with all syllables anudātta, + yā > prāsaṅgyā. This is unlikely.

The only commentator to cite the rules for prāsaṅga is Vasu, who says "prāsaṅga"<sup>20</sup> is end-acute (6.2.144 formed by ghaṇ with gati); it is followed by yā which is svārīta

(6.1.185), this svārita causes the lopa of ā udātta; but it does not itself become udātta". Vasu gives no earlier source. If his derivation is correct - if, in fact, prāsāṅga is formed by ghaṇ with gati<sup>21</sup> - , then prāsāṅga is oxytone, the problem remains, and there is no satisfactory solution. It is possible, however, that 6.2.144 is not the applicable rule.

To one more accustomed to Whitney and Wackernagel than to Pāṇini, the immediately obvious fact about prāsāṅga is that it is a vrddhi, or secondary, derivative. Proof is easily found: prasaṅga (sic) is widely attested. This latter, non-vrddha word, is the one formed by 6.2.144 (ghaṇ with gati), and it is thus end-acute: prasaṅgā<sup>22</sup>. The immediate underlying form of prasaṅgyā is, however, not the oxytone prasaṅgā, but prāsāṅga, which cannot be derived by 6.2.144, since ghaṇ is kṛt and prā is not gati. Another derivation must be sought.

Returning to Pāṇinian terminology and order, prāsāṅga can be derived as follows: it is formed from the oxytone prasaṅgā with taddhita aṇ by 4.3.140, which requires an anudātta first syllable in the underlying form; this taddhita aṇ then causes vrddhi of the first vowel by 7.2.117, '(In the case of) taddhita affixes, of vowels of the first syllable [there is vrddhi when these affixes have an indicative ṇ or ṇ'] < taddhitesvacāmādeh > <sup>23</sup>; and, finally, the first syllable is made udātta by the nitya rule 6.1.197, '(In the case of an affix with) an indicative ṇ or ṇ the syllable [is udātta] obligatorily' < ñnityādirnitṛyaṃ > <sup>24</sup>. Thus prāsāṅga; there is no possibility of udātta-lopa as specified by 6.1.161; and, since 6.1.161 therefore does not apply, prāsāṅga > prāsāṅgyā cannot be an exception to it.

If the difficulty in 6.1.161 is not in the rule but in the commentaries, 6.1.173 is an example of a rule which appears, in fact, to be phrased too narrowly. It prescribes that 'after the formant śatr (the participial suffix -ant- / -at-) when it does not contain ṇ (when it is -at-, not



-ant-), the feminine suffix i [and inflectional endings other than sarvanāmasthāna] commencing with a vowel [have udātta accent] < śaturānumo nadyajādī >.<sup>25</sup> M. notes that brhatī and mahatī must be subsumed under this rule; K. adds greater generality by omitting the exceptions and stating that the underlying base must be oxytone < antodāttāditi varttate >, thus not only subsuming brhatī (< brhánt) and other similar forms such as uśatī (< uśánt,  $\sqrt{\text{vas}}$ ) but at the same time presumably excluding such forms as pṛsatī (< pṛsant), rúsatī (< rúśant), with identical grades of root and identical formants, but with no attested root and thus, in Sanskrit, no underlying verb<sup>26</sup>. This is a great improvement; in fact it makes the rule effective. It introduces, however, a further complication. The participial suffix śatr is, by its indicator ś, sārvadhātuka; and by 3.2.124 it is a substitute for the class of personal endings called lat; therefore, by 6.1.186, after a dhātu which is marked with an anudatta a in the dhātupāṭha < anudāttet — adupade-sāt > (such as tuda-) it is itself anudatta. However, the anudatta a of tuda- becomes udātta by 6.1.162, which prescribes that dhātu's be oxytone. So far, excellent; but in order to produce tudāt- from tudā + at, 8.2.5 must be applied, and in order to do that, the asiddhyadhikāra 8.2.1 must be abrogated<sup>27</sup>. Something is still unsatisfactory.<sup>28</sup>

The immediately following rules require little comment, although something can be said about the order in which they are presented. 6.1.185 is one of the very few rules for svarita accent < titsvaritam >, 6.1.186 prescribes anudatta for personal endings in certain specific environments (such as after tuda-), and 6.1.187 and 188 are optional udātta rules. A sequence providing for initial accent begins with 6.1.189 (e.g. 6.1.191 'of sarva [the first syllable has udātta] before case-affixes < sarvasya supi >'); but (probably because of the introduction of sup in 6.1.191) 6.1.192 and 6.1.193 turn to pit and lit affixes, which likewise call for udātta accent, but in these instances on the syllable immediately preceding them rather than on the first

vowel of the word; at 6.1.194 the series returns to rules for accented first syllables. 6.1.197 is the powerful nitya rule for initial udātta in words with ā- or u- marked affixes; 6.1.213 prescribes similar initial udātta for words formed with the krt affix yat. The sequence ends with 6.1.216. 6.1.217 through 6.1.221 are again penultimate- or end-acute rules; and the last two sutras in 6.1, 6.1.222 and 223 are accent-rules for compounds. 6.1.223 appears to be in 6.1 rather than in 6.2, where the accent-rules for compounds are placed, because of its great generality and because it is an end-acute rule, 'of a compound [the final is udātta] < samasasya >'; 6.1.222, however, would clearly be better placed if it were in the next pāda<sup>29</sup>.

This small set of rules (from 6.1.185 to the end of the chapter) is typical of the internal order of accent-rules. The ordering is not perfectly paradigmatic, but it is not completely random or illogical: the order changes as it might if a modern compiler, filing and arranging cards on each of which one rule had been written, were, almost but not quite by inadvertence, to change the criterion for the order from the place of the accent to the determining environment: this is what is done at 6.1.192.

6.1.200 is particularly interesting. It is the rule which accounts for the wholly exceptional double udātta on infinitives in -tavai (e.g. kārtavai)<sup>30</sup>. Presumably because of the initial udātta, it is placed within the first-syllable accent sequence; its position there allows anuvṛtti of ādi from 6.1.194 so that the rule reads '[Beginning] and end (in the case of) tavai [have udātta] simultaneously < antaśca tavai yugapat >'. Since this is the sole exception to the overriding convention (6.1.158) that all syllables but one are anudātta, and since udātta on the final of the affix (-tavai) is also an exception to 3.1.3 which prescribes initial udātta for affixes, this seems, however, a particularly weak reason. It should be noted also that infinitives in -tavai formed from dhātu's with prefixes are prescribed for in a separate rule, 6.2.51, which is practi-

cally identical to 6.1.200 < tavai cāntaśca yugapat > (thus étave, but kārtavai by 6.1.200 and ānvetai by 6.2.51)<sup>31</sup>.

This completes the sequence of primary accent-rules given together in Book 6. The remaining 201 (6.1.222 and 6.1.223 followed by the entire 6.2) are specifications for the accents of compounds and for complex forms, such as verbs with prefixes, which are considered under the same heading; each of these rules presupposes a previously applied rule for primary accent.

In addition to the specific comments made in connection with each sutra, the following more general conclusions and suggestions have arisen from the foregoing examination.

First, it seems reasonably clear that the accent-rules are neither without exception perfectly phrased nor impeccably ordered. Second, some redundancy remains; and more of this redundancy is probably due to the constraints imposed by an unnecessarily succinct style than to any preconceived ordering of the rules. Third, the use of the term nighāta by Patañjali for the reduction of other accents to anudātta, coupled with the equating of ekāśruti and sannatara with anudātta at 1.2.39 and 40,<sup>32</sup> has led to the thought that a more simple statement of accent might be constructed if anudātta were no longer regarded as a kind of accent, but rather as an absence of it - as another kind of lopa.

Finally, since all the accent-rules can be separated from the remainder of the grammar and studied as a unit, it seems eminently desirable that this relatively much larger project should be undertaken. In order to leave nothing pertinent unexamined, however, the difficult<sup>33</sup> problem of the last three chapters, the tripādī, would have to be reopened, since a few rules of accent are presented, or are reconsidered there. From such a complete study, if the interaction of the demands of the sutra style and the requirements of an internal logical order were subjected to careful scrutiny, much could undoubtedly be learned about the structure of the entire Astādhyāyī, since the accent-rules appear to exemplify

in relatively brief compass all the problems of the whole grammar.

Such a study has, in effect, been made, in the reordering of the Sūtras in the Siddhānta Kaumudī, where, although the reasons for the new order are not given, all the rules for accent are put together in one place at the end of the work. Perhaps, indeed, alternatively, all that is needed is a critical study of the order of the rules in S.K. Even a cursory glance at the revised order is enlightening: for example, S.K. 3652 and 3653, the third and fourth of the accent-rules, are 6.1.198 and 8.1.19; both alike read < āman-tritasya ca > .

## FOOTNOTES

1. The following abbreviations and conventions are used:

M. = Patanjali's Mahābhāṣya

K. = Kāśikā Vṛtti

S.K. = Siddhānta Kaumudī

References to Pāṇini are given in the usual manner (e.g. 8.2.4, without further identification), and to the commentaries likewise (e.g. M. 6.1.161). References to modern translations are given by naming the translator (Böhtlingk, Renou, Vasu); such references are always to the translations and not to any other work.

udatta accent is marked / , svarita \ , anudatta is unmarked. Angled brackets < > enclose quotations from the Sūtras. Within translations, square brackets [ ] enclose words brought in, usually by Anuvṛtti, from other sūtras, and curved brackets ( ) enclose additions or explanations added by the author, M.F.

2. Cf. Jacob Wackernagel, Altindische Grammatik, I.283; Louis Renou, Histoire de la langue Sanskrite, 64-65.
3. It would be churlish indeed for any modern student to deride the labor of any commentator, ancient or modern, for no one can have any understanding of Pāṇini without the great Indian commentaries and super-commentaries or without the modern translations and commentaries of Renou and Vasu or without the translation, commentary, and invaluable indices of Böhtlingk; nevertheless, no one who has tried to study Pāṇini can have failed to note the repetition of the same examples and the same reasoning, often without any change at all except from one language to another. This is of course distinctively different from the traditional Indian way of introducing innovation; that is, by differing from, adding to, or showing error in the commentary of a previous scholar.

4. Although made with care, this count should not be depended upon as certainly accurate.
5. Cf. Paragraphs 6 and 7 below.
6. It should be remembered that in printed texts of the sutras, since accents are not marked, this and other similar conventions are not observed.
7. Cf., for example, 6.2.1 which prescribes that in a bahuvrīhi the first member preserves its original accent < bahuvrīhau prakṛtyā pūrvapadam > .
8. The St. Pet. Lex. glosses the word as 1) Schlag, 2) Ton-senkung. Its derivation should be noted:  $\sqrt{\text{han}} + \text{ni}$ .
9. Cf. Paragraph 9.
10. E.g. the infinitives in -tavai (6.1.200, considered in paragraph 7 below). Cf. also 8.4.66, not discussed here.
11. A close parallel to the rank and place of this convention in a grammar of Sanskrit can be found in Chomsky and Halle, The Sound Pattern of English (Harper & Row, New York, Evanston, and London 1968), pages 16-17, where the convention is established that "when primary stress is placed in a certain position, then all other stresses in the string under consideration at that point are automatically weakened by one." This is a convention; a rule is a different thing: for example, the proposal (page 16) that "in monosyllables, the vowel receives primary stress" is a rule. To this latter, as rule of accent, a parallel in Pāṇini is 6.1.62 'of a root [the final syllable is udātta ]."
12. This is in contrast to the marking of adhikāra's with svarita accent: svaritenādhikārah, 1.3.11, referred to in paragraph 2 above.
13. Although 6.1.160 provides additional members to the class of oxytones defined in 6.1.159, these are exceptions, not to 6.1.159, but to the prescription of 6.1.197, '[Forms having affixes with] an indicatory  $\tilde{n}$  or  $\underline{n}$  [have udātta

accent on ] the first [syllable] always.' It should be noted that 6.1.197 is a nitya rule.

14. Pāṇini's dhātu probably should not be translated root, since it is defined at 3.1.32 so as to include not only the verbal roots from 1.3.1, bhū etc. are dhātu's', but also these verbal roots with the verbal affixes attached which are enumerated in sutras 3.1.5 to 3.1.31 inclusive. Henceforth, in this paper, dhātu is not translated.
15. Böhtlingk translates thus: "Auch ein unbetonter vocal erhält den acut, wenn ein mit den acut versehener davor abfällt;" Renou thus: "Une syllabe à ton grave (-atone) reçoit aussi (le ton aigu) quand une syllabe tonique (avant ladite syllabe atone) est amuie;" Vasu thus: "An unaccented vowel gets also the acute accent, when on account of it the preceding acute is elided". <anudāttasya ca yatrodāttalopah> .
16. The example of kumārī is in K. It is not in M., which commences with a discussion of prāsaṅgyah.
17. Yat by anuvṛtti from the adhikāra sutra 4.4.75.
18. prāsaṅga occurs in Amarakośa 2.8.2.25. In the French edition of A. Loiseleur Deslongchamps it is glossed thus: Joug séparé [pour dresser de jeunes boeufs, ou pour de semblables motifs] . The derivation is clearly  $\sqrt{\text{sañj}}$  + pra.
19. This is stated explicitly in K.: Svarite hi vidhiyamāne parīśistam anudāttam. The change, of course, is to be achieved by the application of 6.1.158.
20. Unfortunately, the word is printed prasaṅga, which leads one to wonder what Vasu originally had in mind. All the evidence, however, and in particular that of the remainder of the sentence in which the word occurs, seems to show that prasaṅga is a typographical error and that it should be read prāsaṅga. But some uncertainty remains.

21. For gati see 1.4.56, 57, 60. Pra is called gati when, as here, it is prefixed to a verbal base.
22. Cf. note 20 above.
23. anuvṛtti of vṛddhi from 7.2.114; of ñ and ṇ from 7.2.115.
24. anuvṛtti of udātta probably from 6.1.159, although the word occurs again between that sutra and 6.1.197.
25. asarvanāmasthāna by anuvṛtti from 6.1.170.
26. Pāṇini's rule, to be sure, specifies the affixing of the participial suffix ṣatr; thus perhaps the citation of pṛṣati and ṛṣati is not valid here. It is difficult to know the order of events in time for the changes of words from one category to another (cf. e.g. dant 'tooth' versus mahati).
27. Vasu specifically states that this must be done: "... Rule 8.2.1 not being held applicable here..." He gives no further information.
28. Latent here is an accent rule of very great power, extending far beyond the participles. Cf. Debrunner (Wackernagel and Debrunner, *Altindische Grammatik*, Band II, 2, page 423): "Neben oxytonem -ā- ist -ī- oxyton, z.B.v. devī: devā "Gott"; doch zeigt der RV einige Male Barytonese... Bei den abstufenden Stämmen folgt -ī- im Akzent wie in der Stammstufe den schwächsten Kasus des Maskulinums." The arrangement of Pāṇini's rules is such as to preclude his writing one rule to cover many categories made discrete less by the order than by his method of classification; but it should not be overlooked that the rule given by Debrunner is part of an even larger accent rule of proto-Indo-European (cf. the relation of bhārantī to φάρουα and the form of Latin nouns like patientia, scientia).
29. The division of the grammar into books and chapters is of course of no significance, being merely a relatively modern convenience.



30. Despite many attempts to solve the problem, no satisfactory explanation for the anomalous accent has ever been found.
31. 6.1.158 and 6.2.51 taken together and examined in isolation appear to be an extreme instance of redundancy, and indeed the latter contingency (ānvetaṇai) is covered by the earlier rule. But 6.2.51 is among the accent-rules for prefixes (called gati), and it is possible that anu- (e.g.) might give trouble elsewhere if it were not accounted for in a specific rule. The matter requires further careful examination.
32. 'Substitution' may be preferred to 'equating'; if so, the point is only less strongly made.
33. Buiskool's admirably documented study (H.E. Buiskool, The Tripāḍī, Leiden, 1939) is difficult to read. The difficulty reflects the extreme complexity of the problem.

## Pānini primaarsed rõhureeglid

M. Fowler (Wisconsin, USA)

### R e s ü m e e

Kirjutises käsitletakse põgusalt sanskriti grammatika üht raskemat probleemi, rõhuasetuse reegleid, mis peamiselt on talletatud Pānini Astādhyāyī 6. raamatu suutrades. Peetakse vajalikuks uurida neid oma enamuses primaarseid rõhke omaette tervikuna, alustada taas Astādhyāyī kompleksset uurimist ning kriitiliselt läbi töötada Siddhānta Kaumudī suutrades antav uus rõhureeglite järjestus.

## Первичные правила акцентировки у Панини

М.Фюлер (Висконсин, США)

### Р е з ю м е

В данной статье автор вкратце излагает одну из трудных проблем санскритской грамматики (правила для установления ударения), которая, в основном, находится в сутрах 6-ой книги произведения Панини "Aṣṭādhyāyī". Автор считает необходимым исследование этих, по своей подавляющей части, первичных ударений как отдельного целого. Далее, он считает необходимым снова начать комплексное исследование "Aṣṭādhyāyī" и, впрочем, критически разработать новый распорядок правил акцентировки в сутрах "Siddhānta Kaumudī".

## PĀNINI AND MODERN LINGUISTICS

J. Gonda (Utrecht, Holland)

The description and at first sight unattractive presentation of the grammatical facts in the *Astādhyāyī* have, in the last centuries, given rise to divergent appreciations of Pāṇini's ability as a scholar and as an author<sup>1</sup>. However, after Buisakool<sup>2</sup> had succeeded in disproving many depreciatory remarks made on the composition of the world's oldest grammar and the presentation of its subject-matter, other scholars indicated a more correct approach to the study of that subject-matter itself, showing, *inter alia*, that the one-sidedly historical orientation of linguistic science in the latter half of the XIXth and the first quarter of the XXth century and the prevailing tendency to understand language through the exclusive study of its phonal and morphological aspects<sup>3</sup> had stood in the way of an unprejudiced appreciation of the method adopted by the great Indian grammarian in describing his language. There is indeed no denying that in some respects the a-historical approach to grammatical phenomena in the *Astādhyāyī* impresses us as comparatively "modern".

It may in this connection be recalled that one of the first pioneers in the field of indigenous Indian grammar, the German scholar Bruno Liebich, to whom we owe some good and useful introductory studies<sup>4</sup>, had at a comparatively early date understood the importance of Pāṇini's approach to the study of language in general. Already in the year 1898<sup>5</sup> he urged, no doubt induced by his familiarity with the Indian grammarians, the necessity of distinguishing between a horizontal and a vertical mode of access to the study of language: De Saussure's distinction between the two basically different ways in which language may be viewed, the synchronistic and the diachronistic approach<sup>6</sup>. There seems on the other hand to be occasion for the remark that only a very

few of those linguists who prefer to disregard any publication printed before the Cours de linguistique générale and who occasionally make a passing reference to Pāṇini's un-historical "modernity" give any evidence of real acquaintance with the great Indian grammarian.

If however this term "modern" is taken in a wide sense and not only understood as referring to phonology and structuralism, it may be observed that Pāṇini was aware of many linguistic facts and phenomena which, in the XIXth century, either escaped most scholars in the West or were considered to be of minor importance. It may therefore be worth while to draw attention to a few points in the *Aṣṭādhyāyī* which seem to show that the author and, no doubt, to a certain extent his predecessors, while describing phonetic and morphological details was very well conscious of their position and function within the framework of the language as a whole and so to say concurred with modern linguists in being interested in definite aspects of that framework or in definite important phenomena and in tackling these from a similar point of view.

It is, to begin with, a matter of common knowledge that Pāṇini often inserted remarks on peculiarities of the language of the peoples of the East (*prāñicah*) and of the opinions of the "Eastern" grammarians<sup>7</sup>. Thus he drew attention to village names in Eastern regions which have distinct features of their own: 1, 1, 75; 4, 2, 120; 123; 139; sūtra 4, 2, 110 deals with the names of villages in the North; cf. 4, 2, 74. Compare also 6, 2, 99; 7, 3, 14; 24. In so doing he implicitly taught that there was no question of uniformity of speech over any area of considerable size, and in teaching this he was in perfect agreement with the students of modern dialect geography. Like these he knew that individual words or small groups of words not always conform to the rules applicable to other words of the same phonetic or morphological structure. At 2, 4, 60 he informs us that those family names ending in -i which belong to the East must be kept distinct from those current in other areas; 6,

2, 74 he makes a similar remark on words for plays or amusements, and 6, 3, 10 on words for taxes or revenues. He must have understood also that the isoglosses in an area do not as a rule coincide: 4, 2, 76 striṣu sauvirasālvaprākṣu "(the phenomenon under discussion occurs also when a locality is situated) in the countries of the eastern peoples, the Sālvās -- who lived on the Yamunā, probably in close touch with the Kuru-Pāñcāla communities -- and of the Sauviras, a people in the North-West; (in this case) the words are feminine"<sup>8</sup>. Another interesting observation is made with regard to the names of wells the forms of which are geographically speaking not completely identical, the river Vipāś (Beās) constituting the boundary of a definite phenomenon (4, 2, 73 f.).

There is no need to dwell on those sūtras which deal with particulars which nowadays would find a place under such headings as "Sondersprachen, special vocabularies, forms proper to definite speech communities etc.". It is well known that many sūtras are explicitly marked as referring only to Vedic usage (chandasī, 1, 2, 36; 61; 1, 4, 9; 20; 81 etc.). At 5, 3, 49 a peculiarity of the ordinals up to "the eleventh" is said to occur achandasī "not in the Veda", the usual technical term in this case being bhāsāyām<sup>9</sup>. The author moreover adds the term mantra (e.g. 2, 4, 80) if he wants the student to understand that the application of the rule is restricted to the idiom of sacred formulas. He does not fail to insert also a note on the form of the technical terms paricāyā etc. (3, 1, 131) denoting particular ritual fires. It may suffice here to point out that the peculiarities of the Vedic idiom are dealt with as proper to special vocabularies not as historically or genetically older forms. Hence statements such as 1, 4, 80 f.: preverbs which in Pāṇini's times were prefixes are accordingly said to precede the verbal root, but in the Veda they may also follow. Hence also a description of for instance the periphrastic future<sup>10</sup> which is quite at variance with the historical presentation of many Western grammars: kartāsmi is analyzed as consisting of the root

kar-, the suffix -tās-, and the ending -mi (cf. 3, 1, 33), not as kartā + asmi.

While there is no point in pursuing this matter any further it seems however convenient here to make a digression. Pāṇini must have implicitly admitted that in a *Sondersprache* deviations from the normal rules were possible and generally accepted as correct. This is for instance apparent from the celebrated unusual order of the two words in the first sūtra of his work: vrddhir ādaic "ā, ai and au are called vrddhi", whereas in the next sūtra the technical term defined occupies the second place: adeḥ guṇaḥ "a, e and o are called guṇa". This deviation as well as the remarkable precedence of the definition of the term vrddhi was explained by Patañjali from "the teacher's desire to begin his work with an auspicious word, since vrddhi may also mean "growth, success"<sup>11</sup>; for, the same authority observes, "it is not so that what applies to ordinary speech applies to (the technical usage of) grammar itself" (na yathā loke tathā vyākaraṇe)<sup>12</sup>. In substantiation of this view Patañjali added the remark<sup>13</sup> that words are in each individual case generated (come into existence) in accordance with the rules for the formation of grammatically correct speech, but their order (mutual connection) is free, as in āhara pātram and pātram āhara "fetch the bowl" (samskrtya samskrtya padāny utarjyante; teṣāṃ yatheṣṭam abhisambandho bhavati, tad yathā āhara pātram pātram āhareti). It may be parenthetically remarked that Patañjali like some modern linguists disregarded the stylistic difference between both sentences<sup>14</sup>. Although it now seems to be generally admitted<sup>15</sup> that Pāṇini himself does not state any rule for the order of words in the sentence, that does not mean that this province of linguistic studies eluded his observation, because he does provide us with rules for the order of members of compounds, for instance the famous exemplification of Behaghel's so-called Gesetz der wachsenden Glieder<sup>16</sup> in sūtra 2, 2, 34 alpāctaram "(in a dvāṇḍva) that element which (as to the number of its syllables) is shorter,

precedes"<sup>17</sup>, and he does discuss the position of the pre-verbs in relation to verbs: 1, 4, 80 f.

In recording a curious distinction between terms of family relationship the great grammarian draws our attention to a phenomenon which in the last four decades has become a matter of no little interest in descriptive linguistics. In 4, 1, 162 ff. he states: apatyam pautraprabhrti gotram "offspring beginning with the grandson (i.e. the grandson, great-grandson) (is called) gotra (i.e. "family, lineage")"<sup>18</sup>; jīvatī tu vamyē yuvā "when however an ancestor is still alive, he (the descendant) is called yuvan- ("the younger descendant")"; bhrātari ca jvāyasi "and (likewise) when an elder brother (is still alive)". The term yuvan- in the sense of "the younger descendant of any one (the elder being still alive)" occurs also in other sūtras, for instance 4, 1, 94 stating that the suffix -āyana<sup>19</sup> is used to form the names of these descendants: gotrād yūny astriyām "in case of a patronymic of the type yuvan- (the suffix) is attached to (the stem of) the gotra name, with the exception of feminine names". In these rules<sup>20</sup> Pāṇini describes a distinction which may be illustrated by the examples gārgya- "grandson, great-grandson etc. of Garga" (cf. 4, 1, 93), but gārgyāyana- "son of (a) Gārgya" (cf. 4, 1, 98), if for instance the father of Gārgya and son of Garga is still alive; in the other case Gārgya's son is also called Gārgya. In the feminine names the typically yuvan- suffix is according to Pāṇini not used, the same form, e.g. dāksi- serving to denote the feminine of dāksi- "son of Dakṣa" as well as that of dāksāyana-, the yuvan- name.

The distinction signalized by Pāṇini may find its explanation in the special importance of family names and family relations in the society of the ancient Indians, a characteristic of which was the exogamous clan-system of the brahmins<sup>21</sup>. This distinction was no luxury but was obviously introduced and preserved because it was needed in daily life where it corresponded to significant social and ritual differences. Now, we know that the terminology of family

relationship, although seemingly constant in many "modern" languages, proves far from being uniform as soon as we investigate the relative facts in a larger number of languages spoken in various countries and in different periods. For the ancient Romans it was, for instance, essential to distinguish between uncles and aunts on the father's and the mother's side (patruus: avunculus; amita: matertera), for Indonesian peoples to differentiate between those relatives (brothers, sisters) who are elder and those who are younger than a person, irrespective of their sex which is not denoted.

In recent publications on semantics<sup>22</sup> the terms of family relationship are, besides colour names etc., adduced in demonstrating the existence of so-called "conceptual or linguistic fields". The standard definition of such a field as proposed by one of the leading authorities in this province of linguistic research, Jost Trier, being: "Fields are linguistic realities existing between single words and the total vocabulary; they are parts of a whole and resemble words in that they combine into some higher unit, and the vocabulary in that they resolve into smaller units"<sup>23</sup> takes into account only lexical units. One might however argue also that morphological elements constituting conceptually related groups of words may be expected to enter into the composition of such fields. If a conceptual or semantic field is "a closely knit and articulated lexical sphere where the significance of each unit was determined by its neighbours, with their semantic areas reciprocally limiting one another and dividing up and covering the whole sphere between them"<sup>24</sup>, the sequence of Sanskrit family names exemplified by Garga: Gārgi (son of Garga)<sup>25</sup>: Gārgya: Gārgyāyana may be said to form a sub-field within the lexical or conceptual field consisting of the terms of family relationship. Four other terms belonging to this semantic field form, Pāṇini says 4, 2, 36, a sub-group by themselves in that they cannot be analyzed in accordance with the rules laid down for other words: pitr̥vya- "brother of the father"; mātula-



"brother of the mother"; mātāmaha- "father of the mother";  
pitāmaha- "father of the father"<sup>26</sup>.

A linguistic problem the solution of which requires careful consideration and a good deal of subtle analysis concerns the delimitation of the actual applicability of two or more grammatical elements, the functions of which are so nearly related that they may be said to compete with one another in part of their occurrences. In this case again Pāṇini gives evidence of special ability. At 5, 2, 128 he states dvandvopatāpagaṛhyāt prānisthād inih "The suffix -in- occurs (to the exclusion of competitors) after a dvandva compound, the name of a disease and something contemptible, if these things are in or on living beings". That the Kāśikā does not completely agree with this rule and modern grammarians prefer a somewhat different formulation<sup>27</sup> does not detract from merit of the formulation.

Historically speaking, many lexical groups characterized by the same formative element must be regarded as products of word formation by way of analogy. The attentive student of Pāṇini's rules who knows how to judge this phenomenon cannot fail to arrive at this conclusion. One of the most striking features of the Aṣṭādhyāyī is indeed the frequent occurrence of definitions and limitations of grammatical phenomena in semantic or conceptual terms. Thus it is 4, 4, 35 stated that the suffixes -ka- and -ika- with vṛddhi of the root syllable helps to denote those who kill birds, fishes and game (pakṣimatṣyamṛgān hanti); thus pākṣika- means "fowler"; taittirika- "one who catches partridges"; śāpharika- "fisherman" etc. It is clear that these occupational names, the number of which was in the course of time to increase, constitute a coherent semantic class which had become larger by way of analogy. That a precise statement of the applicability of the suffixes and an accurate delimitation of these semantic classes, studied from a synchronistic point of view, was a matter of primary importance may appear from the occurrence of other sūtras dealing, in a

similar way, with the same formation, e.g. 4, 4, 71 adhyā-viny adeśakālāt "after a word for an improper place or time (it helps to form a word) for him who there or then applies himself to study". Thus amāśānika- means "one who studies (the Veda) on burning-grounds". Another interesting example, 4, 2, 67 ff. (dealing with the suffix -g- with vṛddhi) shows that the "Bildungsprinzipien und Bedeutungsgesamt" of the Indo-European names of settlements and inhabited localities which were brought to light through modern investigations<sup>28</sup> were very well known to the ancient Indian grammarian. Sūtra 4, 2, 67 dealing with names deriving from objects which are found in that place (tad asmin astīti deśe tannāmi, e.g. audumbara- "region or place abounding in udumbara trees") and 4, 2, 70 dealing with places called after something (river etc.) situated in their vicinity (e.g. vaidiśam nagaram "the town situated on the river Vidiśā") roughly correspond to Solmsen's classes of place names "bezeichnet nach natürlich gegebenen Bodenverhältnissen, wie Wasserläufe, Quellen, Erhebungen, Wälder, Felder und Auen" and "nach Kulturverhältnissen: Rodungen, Ackerungen usw.". The sūtras 4, 2, 68 and 69 giving similar rules for names of localities deriving from the names of the persons who founded or inhabited them corresponds to Solmsen's "Bezeichnung nach Eigen-, vor allem Menschnennamen". Compare also 4, 2, 57; 4, 3, 135; 143; 5, 1, 129; 135; 5, 2, 1; 6, 1, 142; 6, 2, 71 etc.; and 5, 1, 15 exemplified by vārdham carma "a hide fit for straps": a definite procedure forms words for leather-work. Hence also such subtle semantic distinctions as 3, 2, 129 "the suffixes of the (present) middle participle serve (also) to express a habit, age or ability"; cf. also 3, 2, 130.

From the insertion of rules dealing with expressions of praise or disapproval it may be inferred that the author of the Astādhyāyī was very well aware of the fact that subjective or emotional factors, omnipresent in everyday usage, are inextricably interwoven with the intellectual elements of language.

He pointed out, for instance, the difference between arhant- (present participle) in expressions of praise arhan pūjām munih "an ascetic who is worthy of veneration" and arhati cauro vadham "the thief deserves to be put to death" (3, 2, 133) and even went so far as to record the special force of pranāyya- "disapproved" (beside praneya- "to be guided, docile, obedient": 3, 1, 128). Hence also the sūtras 2, 1, 53 f. on compounds such as yājñikakitavaḥ "one who wishes to perform a sacrifice for persons not worthy of it", as opposed to vaiyākaranas caurah (expressed in two separate words) "a grammarian (who is) a thief", because the qualification "thief" applies to the man, not to the grammarian. References to the influence exerted by more or less subjective appreciation on the choice of words or word forms, or, in general to the emotive aspects of word formation are, indeed, especially frequent. See e.g. 4, 1, 147 gotrastriyāḥ kutsane na ca "in case of reproach or abuse the secondary suffix -ā- with vrddhi of the root vowel (is) also (used) after a feminine patronymic"; thus Gārga (or Gārgika), not Gārgeya (4, 1, 120) is a depreciatory name of Gārgī's son. From 4, 1, 167 yūnaś ca kutsāyām it appears that one could defamingly call a person, who really was a Gārgyāyana, Gārgya, "car celui qui devient autonome, du vivant de son père, est un méchant"<sup>29</sup>; the preceding sūtra informs us that the reverse was true also: the name Gārgyāyana could, honoris causa, be given to a Gārgya. It is not difficult to adduce parallels of this procedure from other languages: e.g. the "honorific" use of "Mistress" instead of "Miss".

A word may have various contextual "meanings": 4, 2, 128 nagarāt kutsanoprāvīṇyayoh "the same suffix, viz. -aka- with vrddhi is used after the noun nagara- "town", if reproach (is expressed) or (mention is made of) skill", nāgaraka- ("citizen") being used for "thief" as well as "artist" (also for "clever" and "police-officer").

Dealing with the opposition between the root forms kṣi- and kṣī- of the verb for destroying (6, 4, 59 ff.)

Pāṇini intends to observe that prakṣina-, not expressing "obligation" - not translatable as a passive participium necessitatis -, e.g. in prakṣīnam idam devadattasya "this is the spot where Devadatta perished" has a long ī, but akṣita- "undecayed, imperishable" a short vowel. In addition he makes the interesting statement that the long vowel may be heard when the speaker addresses somebody with angry or menacing words or when he wishes to qualify something as miserable. Thus kṣīnāyus- may be considered "merkmalhaft": "one whose life (miserably enough) goes to an end", kṣitāyus- "merkmallos": "one whose life goes to an end"<sup>30</sup>. One might recall here also 4, 1, 144 f. stating that both bhrātrvya- and bhrātrīya- denote "the son of a brother, nephew", the former word, with a shift of its accent, however also "the rival or enemy".

Sūtra 6, 2, 4, may be quoted as another illustration of the phenomenon that variation in accent and difference in meaning or function may go together. The accent of gōlavānam is not, as might be expected, on the second, but on the first member because the compound expresses a "measure" or "quantity" (pramāṇa-): "such a quantity of salt as is given to a cow". "C'est le ton qui révèle la valeur de "dimension"<sup>31</sup>.

It is worth noticing that Pāṇini treats of final elements of the type -rūpa- ("seconds membres à valeur atténuée"<sup>32</sup>), not in the section dealing with bahuvrīhis, to which they originally belonged, but in connection with a variety of affixes (5, 3, 66 f.). Like similar elements in other languages (e.g. the English -hood: Old English hād "person, sex, condition, state, nature") these elements developed, in the course of time, into suffixes<sup>33</sup>; vaiyākaranārūpa- "an eminent grammarian". Debrunner<sup>34</sup> unjustly criticizes Pāṇini, overlooking that Bopp<sup>35</sup> taught "das Richtige" only from the historical point of view.

As is well known the epicenes are one of those phenomena which may deviate from the usage obtaining in a given language: in French all rats, males as well as females, are

grammatically masculine and all mice feminine (le rat, la souris). This point also is ably and intelligibly touched upon in the oldest Indian grammar extant: 1, 2, 67 pumān striyā "the combination of a masculine word with (the corresponding) feminine (results in a masculine form, the feminine form being eliminated)": devaś ca devī ca "the king and the queen" results in devau "the royal couple", but with regard to names of animals 1, 2, 73 states that in the case of a herd of adult domesticated (Patañjali adds: cloven-hoofed) animals the feminine gender is regular (grāmyapaśusamṣheṣv ataruneṣu strī). This exception, which is in harmony with the usage of other peoples, finds its explanation in the economic importance of the females.

Those modern philologists who failing to distinguish between "eventive" and "passive" uses of verbs, are inclined dogmatically to translate all verb forms described as "passive" in our grammars by passive constructions<sup>36</sup> could take Pāṇini's lesson to heart: 3, 1, 87 karmavat karmenā tulya-kriyā "(when the agent) is concerned in the process in the same manner as the object (of the process) (it is used) like the object": bhidvate kṣāṭham svayam eva "the piece of wood splits of itself"; dugdhe gauḥ kṣīram svayam eva "the cow yields milk spontaneously".

Providing a picture of features coexisting in time the world's oldest grammar states facts. It does not explain their existence from the diachronic developments which have given rise to them. Nor does it explicitly clear up their interdependence. That is not to say that those students of grammar who are interested in the *raison d'être* of the phenomena recorded are completely left to their own devices. From the in itself admirable enumeration of the cases in which a dvandva is a neuter singular (2, 4, 2 ff.) the fact emerges that this type of compounds may be roughly described as "collective"<sup>37</sup>; that is to say, at least, as symbolizing concepts which are intimately associated, form a complete whole, have a striking characteristic in common, etc. Among

the conceptual groups mentioned in these sūtras are limbs such as "the hands and feet" (pāṇipādam), musicians (two allied instrumentalists) belonging to the same band, complementary bodies of troops: rathikapādātām "warriors fighting from a chariot and infantry". A very illustrative instance belonging to the ritual Sondersprache and coming under sūtra 2, 4, 4 is arkāśvamedham; cf. Śat. Br. 9, 4, 2, 18 "light (arka-) is this fire and the horse-sacrifice (śvamedha-) is yonder sun ... by means of these oblations one draws them together and connects them"; 10, 6, 5, 8 "these two are the arka and the śvamedha; but they become again one deity...". It would be interesting to have - and to study from every possible point of view - a complete inventory of all instances which were usual in Pāṇini's and Patañjali's times. There are more places in the Āstādhyāyī to show that its author had gained a good insight into the peculiarities of the so-called collectives: see 1, 2, 58 exemplified by sampanno yavaḥ and sampannā yavaḥ "the barley is palatable".

## FOOTNOTES

1. For the opinions of some leading scholars see H.E. Buis-kool, *Pūrvatrāsiddham. Analytisch onderzoek aangaande het systeem der Tripādī van Pānini's Astādhyāyī*. Thesis, Amsterdam 1934, p. 1 ff.
2. See n. 1; the important book was unfortunately written in Dutch.
3. See also B. Faddegon, *Studies in Pānini's grammar*. Amsterdam 1936, p. 49; 67 f.
4. B. Liebich, *Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft*, 4 volumes. Heidelberg Acad. 1919-20.
5. See the résumé of a lecture delivered at Bremen in I.F. Anz. 10, p. 364 f.
6. I refer to a lecture delivered by M. Scheller, XVII. Deutscher Orientalistentag 21-27 July 1968, Würzburg to be published by the German Oriental Society. The same scholar drew attention to H. Schuchardt, in *Romania* 3, (1874), S. 1 ff. (quoted in H. Schuchardt-Brevier, published by L. Spitzer. <sup>2</sup>Halle (S.) 1928, p. 328.
7. Compare also V.S. Agrawala, *India as known to Pānini*. Lucknow 1953, p. 38.
8. See L. Renou, *Études védiques et pāninéennes*, I. Paris 1955, p. 129.
9. See Renou, o.c., I, p. 114 ff.
10. I refer to R. Rocher, *La formation du futur périphrastique sanskrit selon Pānini: un exemple de description linguistique*, Ann. Ist. Or. di Napoli 6, p. 15 ff.
11. Patañjali, *Mahābhāṣya*, ed. F. Kielhorn, I. Bombay 1880, p. 40, l. 6 ff. This explanation was adopted also by O. Böhtlingk, *Pānini's Grammatik*. Leipzig 1887, p.2, and others.
12. Patañjali, o.c., I, p. 39, l. 10.

13. Patañjali, o.c., I, p. 39, l. 18 f.
14. The reader may be referred to my publication *Remarques sur la place du verbe dans la phrase active et moyenne en langue sanscrite*. Utrecht 1952, *passim*.
15. Compare especially L. Renou, *Les nipātana-sūtra de Pāṇini et questions diverses*, in *Etudes védiques et pāṇinśennes*, I, p. 103 ff.; p. 120: "Il y a des tendances précises, mais rarement sans exceptions, et les exceptions sont loin de se réduire à des lois cohérentes".
16. O. Behaghel, in *IF* 25 (1909), S. 111 f.; the same *Deutsche Syntax*, III. Heidelberg 1928, p. 367 f.; E. Lindholm, *Stilistische Studien zur Erweiterung der Satzglieder im Lateinischen*, Thesis. Lund 1931; a bibliographical note in W. Havers, *Handbuch der erklärenden Syntax*. Heidelberg 1931, p. 262.
17. See W. Caland, *A rhythmic law in language*, in *Acta Or.* (Lugd.), 9, p. 59 ff.
18. "...porte le nom technique de gotra (ou patronymique restreint)" (Renou, o.c., II, Paris 1956, p. 19.).
19. J. Wackernagel - A. Debrunner, *Altindische Grammatik*, II, 2. Göttingen 1954, p. 281 ff.
20. Some particulars and exceptions need not detain us here.
21. See e.g. P.V. Kane, *History of Dharmasāstra*, II. Poona 1941, p. 238 ff.; Agrawala, o.c., p. 91 ff. J. Brough, *The early brahmanical system of gotra and pravara*. Cambridge 1953.
22. See e.g. S. Ullmann, *The principles of semantics*. Glasgow 1951, p. 155 f.
23. See J. Trier, *Das sprachliche Feld*, in *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, 10 (1934), p. 428 ff.; the same, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes*, Heidelberg 1931; the same, *Deutsche Bedeutungsforschung*, in *Germanische Philologie, Festschrift O. Behaghel*, Heidelberg 1934, p. 173 ff.



24. Ullmann, o.c., p. 157.
25. Wackernagel-Debrunner, o.c., II, 2, p. 301 f.
26. For pitryya- see Renou, in Wackernagel-Debrunner, o.c., Introduction générale. Göttingen 1957, p. 120, and vol. II, 2, p. 809 of this work.
27. Wackernagel-Debrunner, II, 2, p. 336 f.: "-in- dient mit Vorliebe zur Charakterisierung lebender Wesen, insbesondere nach körperlichen Defekten und Gebrechen (und) nach Dingen, mit denen man an seinem Leib Staat macht (klass. vorgeschrieben bei Ableitung aus Dvandvas dieser Bedeutung). Alle diese Bildungen haben entweder keine-yant--Bildung neben sich oder nur eine mit anderer Bedeutung".
28. F. Solmsen, Indogermanische Eigennamen als Spiegel der Kulturgeschichte. Heidelberg 1922, p. 54.
29. L. Renou, La grammaire de Pāṇini, II. Paris 1951, p. 20.
30. Wackernagel-Debrunner, o.c., II, 2, leaving this opposition undiscussed, deal with the two rival compounds only from the diachronic point of view.
31. Renou, Grammaire de Pāṇini, III, p. 9.
32. L. Renou, Grammaire sanscrite. Paris 1930, p. 86.
33. For -rūpa- see Wackernagel-Debrunner, o.c., II, 2, p. 861 and Renou, Grammaire sanscrite, p. 117.
34. Wackernagel-Debrunner, o.c., II, 2, p. 542.
35. F. Bopp, Ausführliches Lehrgebäude der Sanskrita-Sprache. Berlin 1827, p. 305.
36. For this question compare my observations in Remarks on the Sanskrit passive. Leiden 1951, esp. p. 73 ff.
37. Wackernagel, Altindische Grammatik, II, 1. Göttingen 1905, p. 160 speaks of "Bezeichnung einer einheitlichen Menge". Compare W.D. Whitney, A Sanskrit grammar. <sup>5</sup>Leipzig 1924, p. 486, § 1253, 2c: "The compound, without regard to the number denoted, or to the gender of its constituents, becomes (sic) a neuter singular collective". There is no

cont. 37.

point in distinguishing, with Renou, Grammaire sanscrite,  
p. 104, the "abstracts" (sukhadukham "joy and sorrow")  
from the other occurrences.

## Pānini ja moodne lingvistika

J. Gonda (Utrecht, Holland)

### Resümee

Kirjutises tõstetakse esile Pānini diakroonilist lähenemist keelelistele nähtustele teoses Astādhyāyī kui seika, mis seob teadlast tänapäevaga. Ühenduses sellega refereeritakse tervet rida keelelisi fakte Pānini eelmainitud grammatilises töös, mida 19. sajandi lingvistide enamik üldse ei tundnud või pidas väheväärtuslikuks. Pānini (ja mõnel määral ka tema eelkäijad) aga tundis nende nähtuste asetust ning funktsiooni keeles, kirjeldas ja huvitus neist samavõrra tänapäeva lingvistidega.

## Панини и современная лингвистика

И. Гонда (Утрехт, Голландия)

### Р е з ю м е

В данной статье автор подчеркивает у Панини его диахронический подход к языковым явлениям в его произведении Astādhyāyī и обращает внимание на то, что именно это связывает ученого с современностью. В довершение всего, автор статьи реферирует целый ряд языковых фактов, существующих в упомянутом грамматическом произведении, которых большинство лингвистов XIII столетия или совсем не знали или же признавали маловажными. Однако Панини (и в значительной мере его предшественники) знал место и функцию этих языковых явлений, описал их и интересовался ими подобно современным лингвистам.

## CAUSE AND CAUSAL AGENT: THE PĀNINIAN VIEW

G. Cardona (Univ. of Pennsylvania, U.S.A.)

1. Pāṇini's definitions of kāraṅgas in sūtras 1.4.24-55 and the rules by which are introduced affixes for the expression of these kāraṅgas serve to link semantics with grammatical expressions.<sup>1</sup> The relation between two sentences (or more) is shown by deriving them from the same set of kāraṅgas connected to each other through the intermediary of a verbal or verbals. Examples of such derivations are given in my review of V.N. Misra, The Descriptive Technique of Pāṇini, appearing in the Indo-Iranian Journal.

That something functions as a certain kāraṅga means, in Pāṇinian terms, that it is considered as an instrument (sādhana) for accomplishing an action (kriyā), which is thus said to be sādhya 'perficienda'.<sup>2</sup> Of course, 'any nominal can denote something functioning as different kāraṅgas at different times' (Cardona, 1967b:211). Moreover, there are instances where what has a certain logical function (e.g. locus) must be said to function syntactically as some other kāraṅga (e.g. object); cf. Cardona, loc. cit. Similarly, consider the situation where a cooking utensil (sthālī) serves as the locus of cooking, the agent of which is a person named devadatta and the object of which is rice gruel (odana). For the purpose of deriving Sanskrit sentences by Pāṇini's rules, sthālī is qualified as an adhikaraṇa, devadatta as kartr, and odana as karman. The pertinent rules are: 1.4.45: ādhāro'adhikaraṇam 'A locus (is termed, that is, assigned to the syntactic category) adhikaraṇa;' 1.4.54: svatantraḥ kartā 'The independent (kāraṅga, relative to others, is termed) kartr;' 1.4.49: karturīpsitatamam karma 'That which the kartr most seeks to encompass (through his action is termed) karman.' One of the possible sentences expressing the relations between each of the kāraṅgas and the

action of cooking is: devadattah sthālyāmodanam pacati 'D. is cooking gruel in a pot.' In this sentence, the ending ti (tip, replacement of the I-member lat, with application of person agreement rules and number rules) expresses kartr, am (the first member of the second dvitīyā triplet of nominal endings) expresses karman, and am (replacement of i, the first member of the seventh [saptamī] triplet of nominal endings) expresses adhikarana. The rules for introducing these affixes are: 3.4.69: lah karmani ca (kartari 67) bhave cākarmakebhyah 'I-members (to be replaced by tip etc. occur) when the following are to be expressed: karman, (kartr) and, after intransitives, the base meaning of the root;' 2.3.2: karmani dvitīyā 'The second triplet occurs when karman is to be expressed;' 2.3.36: saptamyadhikarane ca 'The seventh when adhikarana ...' These endings are markers of syntactic categories (kartr, karman, adhikarana) to which devadatta, odana, and sthālī belong for the purpose of deriving this sentence.

Now, a sthālī, though normally a locus (ādhāra) of cooking, may also be viewed as the agent of this action, so that a sentence sthālī pacati 'The pot is cooking' is derived.<sup>3</sup> This example illustrates the fact that expressions such as sthālyām pacati, sthālī pacati are dependent on the speaker's intention of expression (vivakṣā); that anything is said to function as one sādhana or another is dependent on this vivakṣā.<sup>4</sup>

1.1. In this connection it is important to note that Pāṇini's rules defining kāraṇas occur in the section headed by rule 1.4.1: ā kadārādekā samjñā, in which section is valid the metarule 1.4.2: vipratishedhe param kāryam. 1.4.1 states that in the section beginning with it and ending at 2.2.38 (kadārāḥ karmadhāraye) only one name (samjñā) applies at a time. In case of conflicting assignments of terms, by 1.4.2 that name applies which is provided by a subsequent rule. For example, by 1.4.10 (hrasvam laghu) a short vowel (hrasva) is assigned the name laghu 'light', while

1.4.11 (samyoge guru) assigns the name guru 'heavy' to a short vowel followed by a consonant cluster (samyoga). By 1.4.1 and 2 a short vowel followed by a cluster of consonants is assigned uniquely to the guru class; cf. vt. 28 ad 1.4.1.<sup>5</sup>

With respect to kāraḥ also this situation obtains. For example, if one wishes to say in Sanskrit 'He pierces (wounds) with a bow,' the expression must be dhanaḥ vidhyati, with the instrumental singular (trtiyā, ekavacana) ending used after dhanaḥ. The introduction of post-nominal affixes expressing karman etc. by 2.3.2 (see 1) is governed by 2.3.1: anabhihite, which states that the affixes are introduced if karman etc. are not already otherwise expressed (cf. Cardona, 1967b: 207-208). Dhanus functions as the karana of vyadh, karana defined by 1.4.42: sādhakatamaṁ karanaṁ 'The means par excellence (of accomplishing an action is termed) karana.' 2.3.1 will thus allow the introduction of the third (trtiyā) triplet of endings to express karana by 2.3.18: kartrkaranaḥstrtiyā, which says that this triplet is introduced after a nominal to express kartr and karana. 2.3.18 will not serve to introduce this triplet to express kartr, already expressed by ti (3.4.69, see 1). However, for the bow (dhanaḥ) to be viewed as an instrument of piercing it must also be viewed as a point of departure for an arrow. This means it is also qualified as apādāna, defined by 1.4.24: dhrumamapāye'pādānaṁ as the firm point when movement away takes place.<sup>6</sup> But the assignment of the denotatum of dhanaḥ to the syntactic class apādāna will allow rule 2.3.28: apādāne pañcamī to apply, whereby the fifth (pañcamī) triplet, that is the ablative, is introduced to express apādāna. By 1.4.1, 2 only one samjñā applies at once; that is, a thing is categorized as functioning as only one kāraḥ at a time. The samjñā which applies to dhanaḥ is karana, provided by 1.4.42, subsequent to 1.4.24, so that the correct form is obtained; see vt. 30 ad 1.4.1.<sup>7</sup>

This situation lends a motivation to the fact that the order in which the kāraḥas are defined differs substantially from the order in which the nominal triplets are treated (cf. Cardona, 1967b:215).

2. One of the kāraḥas defined in the section headed by 1.4.1 is, as noted (see 1), kartr, defined in 1.4.54. The following rule is 1.4.55: tatprayojako hetuśca. The Pāṇinīyas are in general agreement on the interpretation of this sūtra. I summarize this interpretation here in order to relate it to the preceding discussion and to begin the actual discussion of hetu 'causal agent'.

It is clear that hetu is a name (saṃjñā) In this respect, hetu has the same status as kartr and other kāraḥa names. The term prayojaka denotes an agent<sup>8</sup> of the activity denoted by prayuj. The meaning of the latter is: 'having an inferior or superior do something' (respectively, preśana, adhyeśana), 'providing the necessary for something to be done' (śamarthācarana); the single meaning common to these is 'setting into activity, prompting' (pravartana).<sup>9</sup> Prayojaka is then properly rendered 'causer', 'instigator'. Now arises the question what tad in tatprayojaka refers to. Since, as in other definitions of kāraḥas, 1.4.55 uses the semantic correlate of the syntactic category being defined as definiens, it is simplest to say that, as part of the definiens of hetu, the referend of tad is svatantra of 1.4.54. Thus Bh. ad 1.4.55 (I.339.12-13): svatantraprayojako hetuśsaṃjño bhavati 'The instigator of the independent one has the name hetu;' similarly, Bh. ad 3.1.26 (II.35.19-20); Hel. ad VP 3.7.123 (324.13), ad VP 3.7.125 (328.1); Pr. ad 1.4.54 (II.436), PM ad 1.4.55 (I.584-5), Ud. ad 1.4.51 (II.413), 1.4.54 (II.437). The Kaś. ad 1.4.55 begins by giving a rather looser formulation:<sup>10</sup> tadityanentarah kartā parśaṅgāyate 'The immediate(ly preceding) kartr is referred to by tad.' Later, it states: svatantrasya prayojakah.

Finally, the need for ca in 1.4.55 is evident from what has been said in 1.1. Since 1.4.1 and 2 allow only one name to apply at once, ca 'and' must be included in 1.4.55 in order to have both terms, kartr and hetu apply at once. That is, a thing which functions as a hetu simultaneously functions as a kartr.<sup>11</sup>

VP 3.7.125 neatly summarizes the accepted view of the Pāṇinīyas:

preṣanādhyeṣane kurvaṃstatsamarthāni cācaran/  
kartaiva vihitām śāstre hetusaṃjñām prapadyate//

'The agent (kartaiva), giving a command, making a request, or providing the necessary (lit. 'the capable') for something to be done, gets the name hetu provided in the grammar.'

Rule 1.4.55, then, states that the instigator of the independent kāraka is called both kartr and hetu. Hetu is thus the causal agent.

2.1. In terms of 1.4.54 and 55, then, there are two types of kartr: one is simply kartr 'agent', the other is also hetu 'causal agent'. To the logical prayojaka correspond both the syntactic categories kartr and hetu, to the logical prayojya corresponds only kartr.<sup>12</sup>

The need for both the categories kartr and hetu in the grammar becomes evident once we consider sentences containing causative verb forms and their derivation with the aid of rule 3.1.26: hetumati ca (nic 25). This rule provides for the affixation of nic (accented i conditioning vyḍḍhi replacement) to a root when hetumat is to be expressed. Patañjali immediately tells us what hetumat 'possessed of a hetu' is; Bh. ad 3.1.26 (II.32.27): hetuh kartāśya hetumān 'That is possessed of a hetu whose agent is hetu.' That is, hetumat denotes the action (vyāpāra) performed by the causal agent (hetu). This activity is, as noted (see 2), preṣana etc. Kāś. ad 3.1.26: hetuh svatantrasya kartuh prayojakah/



tadīyo vyāpārah preṣanādilakṣaṇo hetumān/ tasminnabhidheye dhātornic pratyayo bhavati 'Hetu is the instigator of the independent agent; its action, defined as preṣana etc., is hetumat; when it (hetumat) is to be expressed the suffix nic occurs after a root.'

In a causal verb form, then, two actions are expressed: the base activity, denoted by the verb root, and causation, denoted by the affix nic. The base meaning of the root is thus said to have added to it the meaning of causation.<sup>13</sup> As there are two activities, so there are two agents: the kartr, agent of the base verb activity, and the hetu, agent of causation. Now, Patañjali (ad 3.1.26 [II.31.23]) speaks of a pradhānakartr 'principal agent' and an apradhāna 'subsidiary', meaning the prayojaka and prayojya respectively (cf. Ud. III.83). Since an agent requires an activity, this necessarily implies a hierarchy of activities: causation is the principal activity, the meaning of the base root subsidiary (guṇakriyā, see ftn. 14); cf. Kaiyata's comment on Patañjali's pradhānakartā, Pr. III.83: prakṛtyarthopasarjana-tvānyarthasya prādhānyāttasya kartāpi pradhānam 'Since the base meaning is subsidiary and the meaning of ni principal, the agent of the latter is also principal.' There is thus a hierarchy between noncausative and causative sentences. For example,

(1) pacatyodanam yañnadattah 'Yañnadatta is cooking rice gruel.'

(2) pācayatyodanam devadatto yañnadattena 'Devadatta has Yañnadatta cook rice gruel.' In (1) yañnadatta functions as the kartr of pac, the object of which (karman) is odana; in (2) devadatta is the agent of causation, expressed by nic, yañnadatta the agent of pac. In (1) the verb ending ti expresses kartr, the accusative ending am expresses karman. In (2), ti expresses kartr relative to the principal activity, while the instrumental (by 2.3.18, see 1.1) expresses kartr relative to the now subsidiary activity denoted by pac.

Cf. Bh. II.31.23-24: pradhānakartari lādāyo bhavantīti pradhānakartā lenābhidhiyate yāścātrapradhānam siddhā tatra kartarītyeva trtīyā.

2.2. A question comes up at this point. As has been said, in (2) devadatta is the causal agent (hetu). Now, the object which this agent wishes to encompass through causation is the agent of the base activity pac. In terms of rule 1.4.59 (see 1.1), then, for (2) yajñadatta would have to be qualified as karman. This categorization would result in the introduction (by 2.3.2, see 1) of the accusative ending instead of the instrumental, yielding:

(2a) pācayatyodanam devadatto yajñadattam

Though the specific sentence (2a) is not desired, such a sentence type is required for verbs of certain semantic groups (e.g. verbs of movement, perception, eating) and intransitives (cf. ftn. 28). For example,

(3) gamayati mānavakam grāmam 'He has the lad go to the village.' is the causative counterpart of

(4) gacchati mānavako grāmam 'The lad goes to the village.' The correct derivation for sentences of type (4) is provided by means of the categorization given in 1.4.52: gatibuddhipratyavasānārtha ... akarmakānāmani kartā sa nau (karma 49). This rule states that the kartr of verbs of movement etc. and intransitives is the karman of such verbs followed by the causative marker. In turn, this rule is considered a limitation (niyama), whereby the kartr of only such verbs is called the karman of the corresponding causative, not the kartr of other verbs; Bh. II.32.11-12: etesāmevāny-antānām yah kartā sa nau karmasamjño bhavati nānyesām.<sup>14</sup>

3. It is thus clear that Pāṇini introduced a subcategory of kartr called hetu in order to account correctly for causative sentences and their relation to noncausative sentences.

There are rules, however, in which Pāṇini uses the term

hetu in a value different from that which it has by 1.4.55. By 5.3.26: thā hetau ca chandasi (kimah 25) is derived a form kathā 'why?', valid for sacred literature, from the pronominal kim. The semantic characteristic serving to condition the introduction of the affix thā is stated as hetau 'when hetu is to be expressed'. Here there can be no question of a prayojaka kartr; hetu in this rule must have its normal (laukika) nontechnical meaning 'cause, reason' (kāraṇa).

Hetu and hetumat are again used in their laukika values in rule 3.3.156: hetuhetumatōrlīa. This provides for the introduction after verb roots of the subclass līa of L-members (that is, after proper replacements and augmentations, for optative verb forms) when the root meanings are qualified as expressing cause (hetu) and effect (hetumat). For example,

(5) dakṣiṇena cedyāyāṇna śakataṃ paryābhavet 'If he were to go right the cart would not turn over.'  
In (5) going to the right is the hetu (Kāś. ad 3.3.156: dakṣiṇena yānaṃ hetuh) and the not turning over is hetumat (Kāś.: aparyābhavanam hetumat). Here again there can be no question of a prayojaka kartr. Hetu is given in the rule as a qualification of the root meaning; Kāś.: hetubhūte hetumati cārthe vartamānāddhatoh 'After a root expressing the meaning which is hetu and hetumat.' But the meaning of a root is not a sādhana, it is sādhya (see above, 1); cf. Hel. ad VP 3.7.125 (327.10-11): hetuhetumatōrlīnityatrapī hetordhātvarthaviśeṣanatvāt sādhanasya ca dhātvarthatvābhāvāt laukika eva hetuh 'In ... (3.3.156) also, hetu is laukika, since hetu is a qualification of the root meaning and a sādhana is not the meaning of a root.'

Similarly, hetu 'cause' is used in 3.2.126: lakṣaṇa-hetvoh kriyāyāḥ.<sup>15</sup> This provides for the replacement of lat (that is, verb endings introduced when an activity is referred to present) by the participial affixes śatr and śānac if the verb after which lat occur expresses the de-

fining characteristic (lakṣaṇa) or cause (hetu) of another action. For example,

(6) śayānā bhuñjate yavanāḥ 'The Greeks eat reclining.'

(7) adhiyāno vasati 'He is staying while studying.' That is, he is staying in order to study.

In (6), lying (śī) serves to characterize eating (bhuñj), while in (7) studying (adhī) is the cause of staying (vas). Now, the same relation between studying and staying could be expressed differently, using the nomen actionis adhyayana:

(8) adhyayanena vasati<sup>16</sup>

The instrumental affix in (8) is provided for by 2.3.23: hetau (trtiyā 18), which states that the third triplet of nominal endings is introduced after a nominal base used to express hetu. Rule 2.3.23 also operates in the derivation of instrumental forms such as vidyayā in strings such as

(9) vidyayā yaśaḥ 'There is) fame through knowledge.' It is obvious that (9) is somehow related in meaning to

(10) vidyā yaśaḥ karoti 'Knowledge produces fame.'

(11) vidyayā yaśaḥ kriyate 'Fame is produced by knowledge.'

In (10) and (11), vidyā is the agent (kartr) of kr, the object (karman) of which is yaśas. In terms of (9)-(11), then, vidyā is both hetu and kartr. Given the relation which obtains between vidyā and yaśas through the intermediary of kr, one can derive a compound yaśaskarī 'producing fame' as a modifier of vidyā:

(12) yaśaskarī vidyā 'Knowledge (is) fame-producing.'

The compound is derived with the help of 3.2.20: krñō hetu ... (ta 16), which provides for the affixation of ta to kr in construction with an upapada denoting an object (karmani, 3.2.1)<sup>17</sup> if the agent (see fn. 17) of kr is a hetu.<sup>18</sup>

In a sequence such as (12), then, vidyā is both hetu and kartr. But, while this is so, vidyā is not hetu and kartr in the same way that devadatta is for the purposes of sentence (2). Vidyā is qualified as a hetu by virtue of its being considered the cause or source of fame, not by virtue of its being a causer of another agent's performing an action. That is, vidyā does not qualify for being termed hetu in terms of 1.4.55;<sup>19</sup> it is a cause, not a causal agent.

3.1. Let us now return to sentence (9) and rule 2.3.23. It is clear, as I noted above, that vidyā is not a prayojaka kartr. It is equally clear that rule 2.3.23 envisions cases such as (9) and not sentences like (2), so that it contains an instance of the laukika use of the term hetu. For, if in 2.3.23 the technical (pāribhāsika) hetu of 1.4.55 were intended, the very rule would be vacuous. Hetu by 1.4.55 is, by definition, a kartr, and the use of the third triplet to express kartr is already provided by 2.3.18 (see 1.1). By the same token, whatever one may wish to say about a possible equivalence in meaning of (9)-(11), in terms of paraphrase for example, rule 2.3.23 is vacuous unless (9) differs from (10) and (11) in that vidyā does not there function as a kartr.<sup>20</sup> The conclusion must be that Pāṇini set up 2.3.23 to account for sentences such as (9), in which he viewed vidyā as not functioning as a kāraka. That is, in (9) the kāraka is yaśas, which functions as the kartr of a verb of existence,<sup>21</sup> while vidyā is related not to a verbal but directly to yaśas. In this case, specific provision has to be made for the use of the instrumental in (9). For, in the absence of such a specific provision rule 2.3.53: śeṣe śasthī would apply, whereby the genitive is ruled in to express relation (sambandha) obtaining between the denotata of two nominals without the intermediary of a verbal. The result would be

(13) vidyāyā yaśah<sup>22</sup>

Rule 2.3.23 thus has the purpose of avoiding (13) to express

the meaning conveyed by (9) and providing for (9).<sup>23</sup>

A similar case of a distinction to be made in terms of syntactic categories where, in terms of logical relations, one might not see a distinction, is afforded by the following:

(14) mrdaṃ ghaṭam karoti 'He makes the clay into a pot.'

(15) mrdaṃ ghaṭam karoti 'He makes a pot with clay.'

In both cases, the clay is the source or original cause (upādāna) of the pot. But for (14) it must be categorized as a karman and for (15) as a karana.<sup>24</sup>

3.2. In connection with rule 3.2.20 the commentators<sup>25</sup> bring up the point that, since kr is given therein without the causative marker nic, the hetu intended is the laukika hetu. In other rules where hetu is used in its technical value by 1.4.55 Pāṇini does in fact provide for operations concerning roots followed by nic. The rules in question are:

(a) 1.3.68:<sup>26</sup> bhīsmayorhetubhaye (ner 67, kartari 14, ātmanepadam 12)

(b) 6.1.56: bibheterhetubhaye (nau 54, vibhāṣā 51, āt 45)

(c) 7.3.40: bhiyo hetubhaye suk (nau 36)

The semantic condition for all three rules is hetubhaye 'when fear of the hetu is expressed'. (a) states that the verb endings called ātmanepada occur after bhī 'fear' followed by ni (i.e., nic) when kartr is to be expressed. For (b) and (c) the conditioning right context is ni (nic); (b) provides for the replacement of the i of bhī by ā, while (c) states that the root has a final augment ṣ.<sup>27</sup> Since bhī is a member of the third (juhvādi) present class (bibheti), not of the tenth (curādi) class, nic can only be the affix introduced by 3.1.26 (see 2.1). Hence the kartr to be expressed by ātmanepada must be the hetu. Further, bhī is an intransitive (akarmaka) verb, that is, it does not cooccur in sentences with nominals whose denotata are classed as its karman.<sup>28</sup> For, with verbs of fearing, that which is the

source of fear (bhayahetu) is assigned to the syntactic category apādāna by 1.4.25: bhītrārthanām bhayahetuḥ (apādānam 24). Hence, a nominal denoting the source of fear occurs, in a sentence containing a noncausative form of bhī, followed by ablative affixes (by 2.3.28, see 1.1). Thus, if one wishes to express that devadatta fears a man with matted hair (jaṭila), one says

(16) jaṭilādbibhēti devadattah

Since, as noted, bhī is an intransitive verb, if one forms a causative from it to express that the man with matted hair makes devadatta fear, then devadatta, the kartr of the noncausative (16) is, by 1.4.52 (see 2.1), classed as the karman of the causative. We thus get by (a)-(c):

(17) jaṭilo devadattam bhīsayate

(18) jaṭilo devadattam bhāyayate

Sentences (16)-(18) call for comments similar to those made about sentences (9)-(11). In (16), (17), and (18) jaṭila is always the source of fear. But in (16) jaṭila is not an agent, while in (17)-(18) he is both the source of fear and the causal agent.

From what has been noted, it follows that Pāṇini uses hetu in 1.4.25 differently from the way he uses it in (a)-(c). In 1.4.25, bhayahetu is the semantic correlate to which corresponds the syntactic category apādāna; hetu is thus used here in its laukika value. In (a)-(c), on the contrary, hetu in hetubhaya is an instance of the pāri-bhāsika hetu by 1.4.55.29

4. We must return once more to 2.3.23 and the sentences it provides for. As noted (3-3.1), vidyā in (9) does not function as a prayojaka kartr, so that hetau in this rule is an instance of the nontechnical use of the term hetu. The same holds for rules 2.3.25-27, in which hetau of 2.3.23 is valid by anuvṛtti:

(a) 2.3.25: vibhāṣā guṇe'striyām (pañsamī 24, trtiyā 18)

(b) 2.3.26: sasthī hetuprayoge

(c) 2.3.27: sarvanāmnastṛtiyā

All three rules provide for the introduction of post-nominal triplets of endings when hetu is expressed. (a) states that the instrumental and ablative endings occur when expressing a quality (guṇa) which is a cause, except with quality words which are feminine in gender. E.g.

(19) pāṇḍityānsmuktah '(He has been) released because of (his) being wise.' (pāṇḍitya 'the quality proper to a wise man (pandita)')

(20) pāṇḍityena smuktah 'id.'

But, using the feminine item prajñā 'wisdom', only

(21) prajñayā smuktah

(b) states that when the word hetu is used the genitive alone occurs, while (c) provides for the use of both the genitive and instrumental when hetu is used in construction with a pronominal. E.g.

(22) annasya hetoratra vasati 'He is staying here because of food.'

(23) kasya hetoratra vasati 'For what reason is he staying here?'

(24) kena hetunātra vasati 'id.'

It is clear that (c) reintroduces the general use of the instrumental to express cause, now in alternation with a genitive. This reintroduction for sentence types (23)-(24) is necessary because the specific rule (b) cancels the general rule 2.3.23. (23) is thus like (8) except for containing the word hetu. The question answered by (8) could be (23) or (24), while the answer to these could be (8) or

(25) adhyayanasya hetorvasati

Similar in structure to (25) is



(26) bhikṣāṇāṃ hetorvasati bhikṣuḥ 'The mendicant is staying because of the alms.'

Now, rule 2.3.23 allows this to be expressed by a sentence similar in structure to (8), namely

(27) bhikṣābhirvasati bhikṣuḥ

In (27) bhikṣā 'alms' do not function as a kāraka, just as adhyayana in (8) and vidyā in (9) do not. But we may also have a sentence

(28) bhikṣā vāsayanti bhikṣum 'The alms cause the beggar to stay.'<sup>30</sup>

For (27) bhikṣā function as the cause (hetu) of staying, while for (28) they function as the causal agent (hetu by 1.4.55).

These considerations are important for understanding rule 2.3.24: akartaryrne pañcamī (hetau 23). This states that the ablative endings are used to express hetu when the hetu is a debt (rna) except when the debt is also an agent (kartr). The rule is necessary to avoid the use of the instrumental in sentences such as

(29) śatādbaddho devadatto yajñadattena 'D. has been imprisoned by Y. on account of (a debt of) one hundred (gold pieces).'

(30) śatādbadhnāti devadattam yajñadattah 'Y. imprisons D. ...'

(29) and (30) are like (27); as bhikṣā are viewed as the cause of staying, so śata is viewed as the cause of imprisonment. Similarly, as bhikṣā in (28) are viewed as the causal agent, so is śata in

(31) śatam devadattam bandhayati yajñadattena 'A hundred ... cause Y. to imprison D.'  
and the passive equivalents

(32) śatena bandhyate devadatto yajñadattena

(33) śatena bandhito devadatto yajñadattena

In (31), as in (2), the ending ti expresses kartr of causation, while the instrumental (yajñadattena) expresses the subsidiary kartr. In (32) and (33) both the principal and subsidiary kartr are expressed by the instrumental (śatena, yajñadattena).

From what has been said, it is clear that 2.3.24 includes both uses of the term hetu. The introduction of the ablative endings is conditioned by the expression of hetu 'cause' as in 2.3.23. 2.3.24 is thus a specific rule countering the introduction of the instrumental when the hetu is specifically a debt. The hetu excepted from the domain of 2.3.24, on the other hand, is the causal agent. This situation has caused commentators some concern. For, they ask, how can hetu be used in its nontechnical (laukika) value in 2.3.23, carry over into 2.3.24-27, and have its technical (pāribhāsika) value in 2.3.24? The simplest answer to this question is that, in formulating this series of rules, Pāṇini used hetu neutrally and that the value of the term, whether laukika or pāribhāsika, is determined by interpretation.<sup>31</sup> Thus, as noted (see 3.1), hetu in 2.3.23 must have its nontechnical value if the rule is not to be vacuous. In 2.3.24, on the other hand, hetu has both values: in conditioning the ablative it has the same value as in 2.3.23, which 2.3.24 thus counters; the domain excepted from the operation of 2.3.24, on the other hand, is the expression of causal agent.

4.1. The use of certain items in two different values, a normal sense valid for Sanskrit in general and a technical sense assigned by a rule of the grammar, is not unusual, since Pāṇini used Sanskrit as his metalanguage to describe the object language Sanskrit. For example, rule 1.1.1 (vrddhirāḍaīc) introduces the technical term vrddhi as a name for certain vowels (denoted by āt and aīc). But in 5.1.47 (tadasmin vrddhyāyalābhaśulkopadā dīyate) vrddhi cannot have this value; it must mean 'interest charged on a loan'.<sup>32</sup> Similarly, the names of the kāraṇas, introduced by

1.4.24 ff., are technical terms of the grammar; they are what Pāṇinīyas call 'artificial' (kr̥trima) as opposed to non-artificial (akr̥trima) terms, which have their regular Sanskrit meanings. But a term such as karana does not have the technical value 'instrument' in all rules where it is used. In 3.1.17 (śabdavairakalahābhraṇaṇameghebhyaḥ karane) karana is simply a nomen actionis meaning 'doing' (the meaning of kr̥; Kāś.: karotyarthē).<sup>33</sup>

5. The Pāṇinīyas thus consistently distinguish between hetu 'cause' and hetu 'causal agent'. This distinction is also necessary, as I have shown, for the correct derivation of sentences such as those discussed in the above sections.

Recently, however, the distinction made between a technical (pāribhāṣika) and nontechnical (laukika) use of hetu, reflecting this distinction between cause and causal agent, has been questioned by Rocher (1964). Of rule 1.4.55 (see 2) Rocher says (1964:40): 'The sūtra simply says that the hetu, like the kartr̥ is a kāraka which operates independently. In other words in situations involving a "cause", this kāraka too is operating independently (svatantra).' This is a misunderstanding. If the introduction of names of categories (kartr̥, karman, karana, etc.) has the purpose of providing conditions for the introduction of linguistic elements in the derivation of Sanskrit sentences, a rule 1.4.55 which, in Rocher's words (loc. cit.), says that '... the hetu is "equally" (ca) independent as the kartr̥ ...' has little value. Nor is Rocher justified in claiming (ibidem) that Pāṇini's commentators '... proclaim the agent of the causative verb to be the hetu with the result that they deny the appellation kartr̥ to this agent.' That Rocher insists on her interpretation of 1.4.55 is, further, based on a fundamental misunderstanding which I have criticized elsewhere (Cardona, 1967b). She says (1964:40): 'As it was the case with the preceding sūtras defining the other kārakas, 1.4.55 too has a purely extra-linguistic bearing and is not at all concerned with the way or ways in which the hetu is expressed.' It is

also difficult to see how, from her own perspective, Rocher can justify Pāṇini's having to define hetu at all. For, she considers (1964:33) that '... there is only one hetu, "cause", a technical term indicating as basic an element of the action as any other kāraṇa, without any difference whether the action is expressed by a causative or a non-causative verbal form.' If hetu is always used in the grammar in the meaning 'cause' and this is the normal (laukika) value of this term in Sanskrit, it should require no specific definition. In view of these facts I do not think it necessary to discuss all the details of Rocher's exposition. One example will suffice to bring out some of the problems involved.

Rocher says (1964:34): '... we want to show that the hetu is said here 2.3.23 ff. to be expressed by particular case terminations, and that it, thus, ranks with apādāna, sampradāna, adhikarāṇa, karāṇa, karman and kartr as a full-fledged kāraṇa.' She goes on to say (loc. cit.): 'According to sūtra 2.3.24, in the sentence śatād baddhah the cause is expressed by the ablative case ending, whereas in the counter-example, śatena bandhitah, it is expressed by means of the instrumental case ending, according to the general rule 2.3.23.' Finally, she remarks (1964:35): 'In the case under consideration the debt which, in the non-causative construction, fulfilled the function of hetu only, fulfilled simultaneously in the causative construction the function also of kartr.' Now, by 1.4.1 and 2 (see 1.1 above), a thing which qualifies for being qualified as kartr (1.4.54) and hetu (1.4.55) will only be termed hetu unless special provision is made. Pāṇini takes care of this by using ca in 1.4.55 (see 2 above). Since Rocher (1964:40) denies that ca in 1.4.55 is intended for samjñāsamāveśa, if we adopt her view śatena in sentence (33) cannot be said to function as a kartr. Why, then, should Pāṇini except kartr in 2.3.24? Moreover, if śata of (33) qualifies only for the category hetu 'cause', the instrumental form śatena should not be gotten at all. For 2.3.24, providing for the ablative, coun-

ters 2.3.23. Only if 1.4.55 is given the interpretation of the Pāṇinīyas and sentence (33) interpreted as I have shown (see 4) will the correct forms be gotten.

5.1. In a recent paper Staal (1968) has again taken up the subject of hetu, but only to confuse hetu 'cause' and hetu 'causal agent'. Staal (1968:17) begins his discussion of hetu by saying, almost correctly: 'Sūtra 1.4.55 defines hetu as that which prompts the kartr ...' Parenthetically he refers to Rocher's 'criticism of this interpretation, which follows the Indian commentators ...' I say 'almost correctly' because Staal does not mention that, to the Pāṇinīyas, a hetu by 1.4.55 is also necessarily a kartr; as we shall see below this omission has serious results. Staal goes on to say (1968:18): 'The generalized notion of kāraka also<sup>34</sup> applies here in that the hetu relation may be represented by an embedded sentence ... The hetu may in general be expressed by an Instrumental, as in: vidyayā yāsaḥ "fame due to learning" (2.3.23).' He then notes the following regarding the expression purusadaksinagamanā 'the man's going to the right': 'The Instrumental may be used to turn this into a hetu, e.g.: purusadaksinagamanena śakataṁ na paryābhaviṣyati "through the man's going to the right the cart will not turn over". Alternatively this hetu may be expressed by a Nominative of the nominal compound together with a Causative of the verb: purusadaksinagamanam śakataṁ na paryābhāvayisyati "the man's going to the right will cause that the cart will not turn over". Lastly, this hetu may be expressed by the Potential mood of the verb (3.3.156) ... puruṣo daksinena ... ced yāyān na śakataṁ ... paryābhavet... "if the man were to go to the right, the cart would not turn over". Let us refer to Staal's first and last Sanskrit examples as (9) and (5) respectively (see 3 above), to his second and third sentences as (34) and (35) respectively.<sup>35</sup>

It is clear that in (9) and (5) there is no question of a causal agent (prayojaka kartr), so that there can be no question of a hetu by 1.4.55. Staal's error arises from

the omission noted above. As for (34) and (35) consider the following. If, as Staal says, purusadaksinagamana in (34) functions as the same kind of hetu as purusadaksinagamana in (35), then the hetu of (34) is also, in Pāṇini's terms, a kartr. The instrumental form in (34) can then be gotten by applying 2.3.18 (see 1.1 above), so that 2.3.23 is vacuous. This does not exhaust the difficulties. By 2.3.1 (1.1 above), since kartr is already expressed by the ending ti, a post-nominal affix cannot be introduced to express kartr unless this is a second kartr (cf. (2) above). If one now claim that for this very reason 2.3.23 is necessary to get the instrumental in (34), the answer is that this is possible only if the hetu of (34) is not also a kartr. For, if to obtain the instrumental in (34) one says that the instrumental expresses the category hetu, while the verb ending expresses the category kartr, both categorizations applying to the same thing, then one must also admit that the action parvābhū is hetumat, thus allowing 3.1.126 (see 2.1 above) to operate. The hetu of (34) cannot, therefore, be considered to be of the same kind as the hetu of (35) if Pāṇini's rules are to apply correctly for deriving these sentences. This is reasonable: purusadaksinagamana in (34) is the cause of the cart's not turning over, but in (35) it functions as causal agent. Nor can Staal do as Rocher has done and claim that there is but one hetu for Pāṇini, functioning now as agent now as simple hetu. For Staal does claim, as Rocher does not, to follow the Pāṇinīyas.

6. To summarize. Pāṇini and the Pāṇinīyas consistently distinguish between hetu 'cause' and hetu 'causal agent'. This distinction is necessary for the correct derivation of Sanskrit sentences by Pāṇinian rules.

## Footnotes

<sup>1</sup>See Cardona, 1967b. In the present paper many details are omitted in order to keep within reasonable bounds of length. These details are treated fully in my Studies in Indian Grammarians, II: Syntactic Rules, which is now in preparation. I also leave out of consideration rules 4.3.81 ff.

<sup>2</sup>All verb roots (dhātu) denote activities (kriyā). Pa-tāñjali is careful to point out that an action is not susceptible of being directly pointed out, like an object (aśakyā kriyā pindībhūtā nidarśayitum); it is knowable by inference (sāsāvanumānagamyā). See Bh. ad 1.3.1 (I.254.13-19), 3.2.115 (II.120.11-12). Further, an activity, qua the meaning of a given root, is a composite of activities (samūharūpā kriyā); see VP 3.8.4, Pr. on Bh. ad 3.2.115 (III.272).

<sup>3</sup>Bh. ad 1.4.23 (I.324.14-25): siddhah karanādhikaranayoh kartṛbhāvah/ kutah/ pratikārakam kriyābhedātpacādīnām ... sambhavanakriyām dharanakriyām ca kurvati sthālī pacatītyucyate ... ego dhikaranasya pākah. This Bh. discussion indirectly reflects the view that a kriyā is samūharūpā; see ftn. 2 above. Though the Bh. discussion is brought up in connection with the view that the term kāraka is an analyzable item meaning 'doer', this does not affect the present discussion, so that I omit the details.

<sup>4</sup>Cf. VP 3.7.3ab: sādhanaavyavahāraśca buddhyavasthāni-bandhanah; cf. also VP 3.7.90, 91, 104 and the long discussion by Hel. ad VP 3.7.1-3, summarizing equally long and detailed discussions in the Bh.

<sup>5</sup>Such classifications by assignment of technical names are of course intended to discriminate domains of subsequent

operations. In the present case, 7.4.93, whereby the operation of 7.4.79 is extended to reduplicated acrist forms in which the root vowel is laghu, does not apply in forms such as atatakṣat (takṣ 'fashion'); contrast apīpacat. Details concerning 7.4.93 and 79 and related rules are treated in ftn. 53 of my Studies in Indian Grammarians, I: The method of description reflected in the sivasutras, appearing in the Transactions of the American Philosophical Society (1969).

<sup>6</sup>VP 3.7.145: dhanuṣa vidhyatītyatra vināpāyavivakṣayā/ karanatvam yato nāsti tasmāttadubhayam saha. Cf. Pr. on vt. 30 ad 1.4.1 (II.315).

<sup>7</sup>I have omitted some subtleties discussed by Hel. ad VP 3.7.145.

<sup>8</sup>Suffix nvul (→ aka by 7.1.1) by 3.1.135 (nvul-treau). Like all other affixes (3.1.1: pratyayaḥ) introduced after (paraśca, 3.1.2) roots (dhātoḥ, 3.1.91), excluding verb endings ti etc., nvul is termed kṛt by 3.1.93 (krdatiñ). Kṛt affixes express kartr by 3.4.67 (kartari kṛt).

<sup>9</sup>Cf. Bh. ad 3.3.161 (II.165.10-11), where the distinction between vidhi 'injunction' and adhīṣṭa 'requesting' is made; vidhi is glossed by presana, while adhīṣṭa is described as a respectful (satkārapūrvikā) causing to act (vyāpārāṇā). In connection with the sentence bhikṣā vāś-ayanti (see (28) below), Patañjali says, Bh. ad 3.1.26 (II.33.6-7): nāvaśyam sa eva prayojayati ya āhōsyatāmīti tūṣṇīmapyāśīno yastatsamarthānyācarati so'pi vāśam prayo-jayati 'One who says, "Let dwell" is not necessarily the only one who prompts dwelling; one who does not (lit. "who sits silently") and (yet) provides the necessary for the action to take place also prompts dwelling.' Cf. H., PM ad 3.1.26 (II.388), Pr. ad 3.1.26 (III.89-90). PM (II.388) glosses Kāś.'s tadīyo vyāpārāḥ (see 2.1 below) as pravar-



tanā and then says: taśyāstvavāntarabhedamāha preṣana ...  
 'It (Kāś.) states its (pravartanā's) subdivisions: preṣana  
 ...'

<sup>10</sup>This may simply represent the use of the term kartṛ also for the logical correlate of the grammatical category; cf. Pāṇini's rule 1.4.49 (above, 1) and VP 3.7.128: ... hetuḥ kartuḥ prayojakah.

<sup>11</sup>Allowing something to have two names at once, that is, to belong simultaneously to two classes, is known as saṃjñāsamāveśa; cf. Kāś. ad 1.4.55 with N, PM; Hel. ad VP 3.7.125 (326.16-20). We should note that subclassification through saṃjñāsamāveśa is the norm in the grammar; thus affixes termed kṛtya are also termed kṛt, and both are members of the affix (pratyaya) class (cf. ftn. 8); see Bh. ad 1.4.1 (I.296.6-7). On the other hand, the norm for operations is that a specific operation cancels a general one; see Cardona, 1967a: 35-37. When these norms have to be violated, sections such as 1.4.1 ff. and the section headed by 3.1.94 (in which certain specific operations do not cancel the general ones, see 1.2 of Cardona, 'Panini's Definition, Description, and Use of Svarita', appearing in the F.B.J. Kuiper Festschrift) are set up.

<sup>12</sup>For the term prayojya see Bh. ad 3.1.26 (II.32.3-4).

<sup>13</sup>Cf. Patañjali's discussion ad 3.1.26 (II.31.24-32.1) of the view that the root by itself denotes also causation, a view probably prompted by uses such as pañcabhirhalaiḥ kṛṣati 'He has plowing done with five plows' (cf. Bh. II.33.21-27). Under this view the affix nic would be a cosignifier (dyotaka) of causation. In a form such as gamitah 'caused to go' the meaning 'going' (gatyārtha) expressed by the root and in this case including causation is not added to, not different (avyatirikta). But if, as is held in the finally established view (siddhānta), the root does

not by itself express causation its meaning is said to be added to (vyatirikta) when causation is expressed.

<sup>14</sup>Cf. VP 3.7.127: gunakriyāyām svātantryāt preṣane karmatām gatah/ niyamāt karmasamjñāyah svadharmenābhidhiyate '(Though the agent of the subsidiary action) passes from independence in the subsidiary action to being an object in the act of commanding, since a limitation is made on the name karman (by 1.4.52) it (the agent become object) is expressed in the guise of its own quality (of agent).' I have omitted any discussion of the relation between rules 3.1.26 and 3.3.163 as well as of the question how a prayojya can be said to be svatantra.

<sup>15</sup>Here Kāś. glosses hetu as janaka 'which produces'. In effect, hetu is generally equivalent to nimitta 'cause', of which there are several subtypes; see Hel. ad VP 3.7.24 (255.10-11). I omit here a discussion of the relation between lakṣana and hetu, discussed in Bh. ad 1.4.84 (cf. VP 3.7.24, 158), as well as the relation between rules 3.3.156 and 3.2.126 (Bh. ad 3.3.156).

<sup>16</sup>For the example see Hel. ad VP 3.7.24 (250.23): tadyathā adhyayanena vasati/ adhyayanam hetuḥ vāso hetumān. Cf. SK 568 (where hetu is said to include phala 'result'), SK ad 2.3.23 (II.231).

<sup>17</sup>Karmanī in 3.2.1 is a locative expression. By 3.1.92 (tatropapadam saptamīstham) what is stated in the locative form in the section headed by 3.1.91 (see ftn. 8) is termed upapada. Hence, an item denoting something functioning as karman is termed upapada for the purposes of 3.2.20; in the present instance this is yaśas. Since yaśas is upapada, 2.2.19 (upapadamatiḥ) applies, whereby an upapada forms a non-alternating (nityam, 2.2.17) compound (samāsah, 2.1.3) with a syntactically bound (samartha) item. On alternating and nonalternating compounds see K.M. Tiwary, Pāṇini's Descrip-

tion of Sanskrit Nominal Compounds, p. 9 (University of Pennsylvania doctoral dissertation, 1968). The affix introduced by 3.2.20 is ta (a). Since this is marked with t, 4.1.15 (tīt ... Āīp 5) applies, whereby the feminine is formed with the suffix Āīp (ī). -kara-ī --- -karṇ-ī by 6.4.148 (yasyeti ca). I omit the rules providing for guṇa replacement in kr. The affix ta of 3.2.20 is kṛt by 3.1.93, so that -karī denotes an agent by 3.4.67; on these rules see ftn. 8 above.

<sup>18</sup>Cf. N ad 3.2.20 (II.555): nāpi pratyayārthatvam (esām)/ kartari krditi kartuh pratyayārthatvam ... tasmāt pratyayārthaviśeṣanatvameśām yuktam 'Nor are (they, hetu etc. stated in 3.2.20) meanings of the affix; the meaning of the affix is kṛt by ... (3.4.67); hence what is correct is that they qualify the affixal meaning.'

<sup>19</sup>Since hetu in 3.2.20 has its nontechnical meaning, the very use of the term in the rule excludes, in the view of commentators, the application of 3.2.20 in deriving expressions such as kumbhakāra 'pot maker' (for the derivation of which see Cardona, 1967a:ftn. 5). In the view of the Pāṇinīyas a kāraka such as kṛt or karmaṇ is a cause (nimitta, cf. ftn. 15 above) of an activity by virtue of being necessary for its accomplishment; cf. VP. 3.7.128, Kāś. ad 1.4.23. Now, they say, since the affix ta expresses kṛt, which is a nimitta, the specific use of hetu in 3.2.20 limits its application to cases where the agent is the undeviating cause (Kāś.: aikāntikaṃ kāraṇam, glossed by Haradatta as niyatamavyabhicāri) of the activity which produces the result; N ad 3.2.20 (II.556): siddhe karturhi nimittatve punarhetuśabda upadiyamāṇa aikāntikatvam bodhayati/ yāḥ karta yasyāḥ kriyāyā ekāntiko heturiti.

<sup>20</sup>The same would apply for the possibility of vidyā functioning as a karana 'instrument'.

<sup>21</sup>A nominal sentence such as (9) is interpreted as having an instance of one of the verbs of being, viz. bhavati, asti, vartate, vidyate. Cf. Cardona, 1967a:39.

<sup>22</sup>For the argument summarized above, see, e.g., N ad 2.3.23 (II.180): heturdivividhah śāstriyo laukikaśca/ tatra śāstriyah tatrpayojako hetuśca/ laukikah phalāsāadhanayogyah padārthah/ tatra śāstriye hetau kartṛkaranayostṛtiyetyevam siddhā tṛtiyā/ tasmāllaukikasya hetoridam grahaṇam. See also PM ad loc., Hel. ad VP 3.7.125 (327.1-3). Hel. ad VP 3.7.24 (250.23-251.1), immediately after noting that adhya-yana is hetu and vāsa is hetumat (see fn. 16 above), says: tayoh sambandhe śeṣasasthyam prāptāyam hetau tṛtiyā; similarly, Ud. ad 2.3.13 (II.785).

<sup>23</sup>The established view is summarized in VP 3.7.25ab, 24ab: dravyādiviśayo hetuḥ kārakam niyatakriyam, anāśrite tu vyāpāre nimittam heturucyate 'A cause has as its domain things etc. (qualities, actions, the last as in (8) above); a kāra necessarily has an action (connected with it); when an action is not undertaken, a conditioning cause (nimitta) is called hetu.' These famous half verses are cited by e.g., PM ad 1.4.23, 2.3.23; ŚK ad 2.3.23 (II.231), Praudh. ad 2.3.23 (901).

<sup>24</sup>For the example see Pr. ad 3.2.1 (III.220), Hel. ad VP 3.7.47 (267.19-21).

<sup>25</sup>E.g. Hel. ad VP 3.7.125 (327.13): tatra nijividhānāt kṛtā iti ca nijrahitasya nirdeśāt; similarly N, PM ad 3.2.20.

<sup>26</sup>The subsequent sūtras (69-71) also come into play but are omitted here. In the following, examples are also limited to the root bhī 'be afraid', so that rule 6.1.57 is not considered with 6.1.56.

<sup>27</sup>I omit the arguments given by commentators beginning

with Patanjali ad 1.1.56 vt. 24 (I.140.4-6) to show that the augment g occurs only in the absence of ā replacement.

<sup>28</sup>Verbs of movement such as gam 'go' are transitive (sakarmaka) in that they cooccur with nominals classed as denoting their karman; e.g. sentence (4) above. These verbs differ from other transitives in that their karman is also expressed by the dative (2.3.12); e.g. grāmāya gacchati. Since gam etc. are transitive and sentences such as (3) require correct derivations, rule 1,4.52 (see 2.1 above) makes special provision for verbs of movement.

<sup>29</sup>1.3.68 has to specify hetubhaya to avoid the use of ātmanepada in sentences such as kuñcīkayainam bhāyayati 'He frightens him with a bamboo stick', in which kuñcīkā, functioning as an instrument, is what one is afraid of.

<sup>30</sup>The example bhikṣa vāsayanti is given in Bh. ad 3.1.26 (see fn. 9 above).

<sup>31</sup>The argument claiming the sāmānya 'common' use of hetu is given in N, PM ad 2.3.24 (II.181), ŚK ad 2.3.24 (II.231); other possible solutions are discussed, which I omit here.

<sup>32</sup>Kāś. ad 5.1.47: yadadhamarnenottamarnāya mūladhanā-tiriktam deyam tadvrddhih. See also VP 2.365-6 with Pr. ad 4.1.162 (III.616).

<sup>33</sup>For this and similar cases see Bh. ad 1.1.23 (I.81.9-16).

<sup>34</sup>Staal (1968:10-11) also considers the locative absolute 'A kind of generalized adhikarāna ...' This and other misunderstandings will be considered in my review of Staal's monograph Word Order in Sanskrit and Universal Grammar, to appear in the Indo-Iranian Journal.

<sup>35</sup>I have modified Staal's examples to the extent of omitting numerals he appends to forms.

## References and Abbreviations

- Bh.:** Vyākaranasāhābhāṣya of Patañjali. Ed. by F. Kielhorn. 2nd ed., vol. 3, 1909. 3d ed., revised by K.V. Abhyankar: vol. 1, 1962; vol. 2, 1965. Poona, Bhandarkar Institute. References are to volume, page, and line; e.g. I.1.1.  
----- with Pradīpa and Uddyota. 5 vols. Gurukul Jhajjar (Rohtak), 1962-1963. References are to volume and page; e.g. I.1.
- Cardona, George. 1967a. 'Negations in Pāṇinian Rules'. Language 43.34-56  
1967b. 'Pāṇini's Syntactic Categories'. Journal of the Oriental Institute, Baroda 16.201-215
- Kāś.:** Kāśikāvṛtti of Vāmana and Jayāditya. With the Padamañjarī of Haradatta and the Kāśikāvivaranaṣaṅkīka (Nyāsa) of Jinendrabuddhi. Ed. by Swami D.D. Shastri. 6 vols., 1965-1967. Varanasi
- N:** Nyāsa. See Kāś.
- Pr.:** Pradīpa of Kaiyaṭa. See Bh.
- Praūḍh.:** Praudhamanoramā of Bhaṭṭoji Dīkṣita. (Kāśī Saṃskṛta Granthamālā.) Benares, 1939
- Rocher, Rosane. 1964. 'The Technical Term Hetu in Pāṇini's Aṣṭādhyāyī'.  
Viśveśhvaranand Indological Journal 2.31-40
- Śk.:** Sabdakaustubha of Bhaṭṭoji. 2 vols. (Chowkhamba Sanskrit Series.) Benares, 1917, 1933
- SK:** Siddhāntakaumudī of Bhaṭṭoji. With Bālemanoramā. (Kāśī Saṃskṛta Granthamālā.) Varanasi, 1958. References are according to the serial numerotation of this edition.

Staal, Johan F. 1968. 'Logical and Grammatical Relations in Pāṇini's Syntax'. Ditto, dated June 4, 1968.

Ud.: Uddyota of Nāgeśa. See Bh.

VP: Vākya-padīya of Bhartṛhari. Ed. by K.V. Abhyankar and V.P. Limaye. Poona, 1967.

-----, with the commentary of Helārāja. Kanda III, Part 1. Ed. by K.A. Subramania Iyer. Poona, 1963. References to Hel.'s commentary are accompanied by page and line numbers where necessary.

## Põhjus ja põhjuslik toimumur: Pānini arvamus

G. Cardona (Pennsylvania, USA)

### R e s ü m e e

Pärast lühikest ülevaadet Pānini klassikalise grammatika põhjuslike suhete (nn. Kāraṇa-funktsioonide) põhikategooriate (kartr, karman, adhikarāṇa) käsitlestest eristab autor nendest mõiste 'hetu' (kausaalne agent), mille loogilist ja grammatilist sisu analüüsitakse arvukate näidete põhjal. Võrreldakse põhjuslike suhete kategooriaid omavahel. Nende alusel osutatakse teatava hierarhia olemasolule kausaalsete ja mittekausaalsete propositsioonide vahel, kusjuures 'hetu' esineb esimestes kartri alaliigina. Eristatakse 'hetu' normaalset e. mittetehnilist (lankika) funktsiooni tähenduses 'põhjus' (kāraṇa) selle teoreetilisest e. tehnilisest funktsioonist (paribhāṣika hetu). Nii teeb Pānini järjekindlalt vahet 'hetu' kui põhjuse ja 'hetu' kui kausaalse agendi vahel. Sellest aga ei ole õigesti aru saadud mõnedes hilisemates uurimustes (Rocher, Staal).



Причина и причинный фактор (каузальный агент):  
взгляд Панини

Г. Кардона (Пенсильвания, США)

Р е з ю м е

После краткого обзора трактовки основных категорий причинных соотношений (*Kartṛ, Karman, adhikaraṇa*)<sup>1</sup> в классической грамматике Панини, автор выделяет (из них) понятие "хету" (каузальный агент), логическое и грамматическое содержание которого анализируется на основе многих примеров. Сравниваются категории причинных соотношений. На основе их указывается на существование известной иерархии между каузальными и некаузальными позициями, причем в первых "хету" выступает подвидом картри. Далее различают нормальную или нетехническую (*laukika*) функцию "хету" в значении "причина" (*kāraṇa* от его теоретической или технической функции (*pāribhāṣika hetu*)). Таким образом Паниния (*Pāṇiniya*) последовательно определяет разницу между "хету" как причиной и как каузальным фактором (каузальным агентом). неправильно понятую в некоторых позднейших исследованиях.

THE NOTION OF SUBSTANCE AND QUALITY  
IN ANCIENT INDIAN GRAMMAR

B. K. Matilal (Toronto, Canada)

Credit goes to the Indian grammarians, particularly to Bhartṛhari, for emphasizing the theoretical indivisibility of a sentence as an expression of thought.<sup>1</sup> The modern linguist realizes that initially sentences are learned as wholes although at a later stage we build up new sentences almost unconsciously from learned parts by analogical substitutions and combinations. Although Bhartṛhari, the great grammarian-philosopher of c. 5th century A.D., appreciated the primacy of the sentence, he recognized, nevertheless, the pragmatic value of the concept of word and word-meaning (padārtha) as an aid to the analytical method in grammar and philosophy. Padārtha 'word-meaning' is also used in Sanskrit, perhaps, with a shift of emphasis, to mean philosophical categories such as substance (dravya) and quality (guṇa). Thus it is that Bhartṛhari discussed the nature of certain philosophical categories and their possible relevance to the grammatical theories of the Pāṇinian school.

It has been suggested by some scholars that the system of Vaiśeṣika categories of substance, quality and action was much influenced by the grammatical categories of the Sanskrit language. Thus, it will be instructive to see how the ancient Indian grammarians defined the so-called categories of substance and quality. We shall also consider how Bhartṛhari gleaned philosophical materials from different portions of Patañjali's Mahābhāṣya and tried to incorporate them into his system.

Bhartṛhari expounded his theory of Śabdādvaita, the philosophy of transcendental reality, in the first book (kāṇḍa) of his Vākyapadiya. In the second book (kāṇḍa), he

examined the notion of empirical reality, by which he meant the notion of words and sentences. In the first chapter of the third book (kāṇḍa)<sup>2</sup> he restated his position as follows: Just as the padavāḍins (those who regard the word as the primary indivisible unit) consider word-constituents, such as roots and suffixes, to be mere fictitious abstractions from words, so also the vākyavāḍins (those who regard the sentence as the indivisible unit) consider words to be imaginary abstractions from the sentence.<sup>3</sup> What holds at the syntactic level also holds at the semantic level. Thus, in the beginning of the fourth chapter of the third book (kāṇḍa), Bhartṛhari rephrases his theory as follows: For the grammarians (i.e., for the vākyavāḍins), the word-meanings are mere fictitious constructions from the sentence-meanings (which are to be regarded as wholes), just as for the padavāḍins (the Mīmāṃsakas?), the meanings of roots and suffixes are mere abstractions from the indivisible word-meanings. The sentence-meaning, according to Bhartṛhari, is an indivisible saṃvit - one whole cognitive content - from which different word-meanings - also called ontological categories - are abstracted (by) imaginative construction.<sup>4</sup>

Our main concern here is with the two principal categories, viz., dravya 'substance' and guṇa 'quality', and their claim to be regarded as padārtha 'word-meaning'. Incidentally, the term dravya 'substance' in Bhartṛhari's system has a very special metaphysical sense - a sense with which we will not be concerned here. Bhartṛhari discusses this metaphysical sense of dravya 'substance' in the second chapter of the third book of his Vākyapadīya. As Helarāja, commenting on the third book, points out, the term dravya 'substance' is used in two senses: (a) the ultimate reality or the ultimate substance - pāramārthika-dravya and (b) the empirical substance - sāmyavahārika-dravya.<sup>5</sup> The ultimate substance is imperishable and is identical with what is called atman.<sup>6</sup> The notion of empirical substance has been

discussed by Bhartrhari in the fourth chapter of the third book (kānda). It is this notion of substance which can be contrasted with the idea of empirical quality (discussed in the next, i.e., fifth chapter). And it is this notion of substance which the grammarian Vyādi (mentioned by Kātyāyana) believed to constitute the primary meaning of words. In the present essay we will be concerned with this notion of substance.

Pāṇini (c. B.C. 400-300) implicitly made use of certain ontological categories, such as substance and quality, while developing his grammatical system.<sup>7</sup> Thus, Bhartrhari indicates that the nature of these categories can be inferred from an analysis of Pāṇini's grammatical rules. The commentator Helārāja adds that the rule prescribing ekaśeṣa (Pāṇini-sūtra 1.2.64) implies the following notion of substance: A substance is that which is to be distinguished from other substances by using suitable words referring to them. This is a very significant statement. Let us examine it briefly.

Ekaśeṣa is a grammatical operation of the Sanskrit language by which two or more words (having identical phoneme sequences) referring to two or more objects or substances are (omitted and) reduced to one word (with dual or plural inflections as the case may be). By extension, the operation ekaśeṣa is also made to cover the cases of homonyms (identical phoneme sequences having different meanings) and many other cases.<sup>8</sup> For our purpose, it is important to note that the prescription of ekaśeṣa by Pāṇini was motivated the idea that normally we should utter or use words separately in order to refer to separate individuals or objects. In other words, nominal words should be treated as proper names or singular terms referring to one individual or substance at a time. Thus, a single utterance of vrkṣa 'tree' refers to a particular tree, and another utterance of vrkṣa 'tree' refers to another tree, and a third utterance to a third. Now, tree 1, tree 2 and tree 3 are all different individuals as far as their

substance is concerned. To put it more forcibly, we may define the word X referring to A and the word X referring to B as 'one word' X only for our practical convenience, but we should not forget that they are, in fact, two different words referring to two distinct entities. This is the conclusion to be derived from Pāṇini's rule 1.2.64 prescribing ekakṣesa. The philosophical implication of this linguistic theory is, according to Helārāja, that the substance of an individual object, say, a tree, is that which is distinguishable through our use of the word 'tree' and in the absence of the ekakṣesa operation people are expected to use two or more "tree" words to express the individual substances of two or more trees.

The general concept of quality was assumed by Kātyāyana (c. B.C. 300-200) when he explained the rule 5.1.119 of Pāṇini by saying that suffixes like '-tva' and '-tā' are expressive of quality. Thus, according to Kātyāyana, if y is a quality which is possessed by a substance A and if because of A's possession of y, A is expressed by the word 'X', then the word 'X-tva' or 'X-tā' (comparable to 'X-ness' in English) will denote the quality y.<sup>9</sup> This statement, according to Helārāja, presupposes the definition of quality as that which is dependent on some substance or other as its substratum.

Bhartṛhari proceeds to define the notion of substance as follows: Substance is that which is referred to by pronominal words like 'that' and 'this' and which is purported to be distinguished by virtue of its being expressed by some name or other.<sup>10</sup> Helārāja makes the following comments on this verse of Bhartṛhari. There are two types of pronouns. Some pronouns like 'everything', 'something', 'this' and 'that' range over our whole ontology (cf. vastumātrābhīd-hāyinaś). Other pronouns like 'another' and 'other than' are used in a comparative sense. Of these two groups, those belonging to the first are, according to Bhartṛhari, the basic media of reference to substances.<sup>11</sup> For example,

'this' refers to a substance which is presented to our perceptual field, and 'that' refers to something which is absent from our perceptual field but whose existence can presumably be proved by some other means of knowledge (pramāṇāntara). Thus, 'this' and 'that' range, in fact, over the whole domain of entities, i.e., substances, either perceived or unperceived. It is contended that the nature of each entity, i.e., each substance, is so peculiar and specific that we cannot expect to arrive at any general characteristic possessed by all of them except that they are Pronominae objects of reference (of the pronouns of our language). Helārāja goes on to quote Yāska, the author of Nirukta (c. B.C. 400), in order to support this definition of substance by Bhartrhari.<sup>12</sup>

The above definition of substance is based on a rather complex notion, the relation of reference. But Bhartrhari approaches the problem of defining substance also from a commonsense point of view, much in the same manner as Patañjali (c. B.C. 150-A.D. 100) did in his Mahābhāṣya. Substance is regarded in this view as a relative concept being dependent upon our concept of quality (guṇa). A substance is that which is bhedya 'purported to be distinguished', and a quality is the bhedaka, i.e., that which distinguishes the substance.

Patañjali, under Pāṇini-sūtra 5.1.119, develops the concept of substance and quality in the following manner. By quality, Patañjali means primarily the sensory qualities like sound, taste, colour, touch and smell. Substance, according to him, is something different from these qualities. It may be objected that we do not experience anything over and above these sensory qualities. If, for example, we cut an animal (that is, a so-called substance) into a million pieces it may be contended that we do not find or experience anything apart from these sensory qualities. Thus, the concept of substance as something different from quality is merely a linguistic myth. Patañjali answers this objection

by saying that substance is not only something which we can perceive, but also something of which we can prove the existence through inference. The kind of inference Patañjali uses to prove the existence of substance is called sāmānyatodṛṣṭa, in the terminology of ancient Indian logic.<sup>13</sup> Briefly we can describe this type of inference as a method by which we come to know of the existence of an unperceived object or event through parity of reasoning and analogy. Thus, the growth and decay of trees and plants are inferable from the gradual changes in their sizes, i.e., expansion and contraction of their bodies. A better example would be the inference of the movement of the sun, stars and planets. The movement of the heavenly bodies is not visually perceptible. But by observing their positions and displacements at different times, we can infer their movement. The analogy which works behind this inference is this: we do see that the displacement and different positions of human bodies or earthly bodies result from their movements and we believe that the same law must hold good in the case of heavenly bodies.<sup>14</sup> In order to infer the existence of substance, Patañjali recommends us to proceed as follows:<sup>15</sup> If one takes an iron bar and a cotton-wool pad of identical size and shape, and weighs them, one sees that the weight of the one is quite different from that of the other. What accounts for this difference in weight should be called substance. In other words, iron and cotton are two different substances which have different weights. We can distinguish between the substance of one object and the substance of another object also with reference to other properties. Thus, one object, viz. a sword will cut our body if it touches it, while another object, viz. a cotton garment, does not behave in the same way under similar conditions. This difference in behaviour should be ascribed to their difference as substance. Some object (say, a hammer) can break a body by a single stroke, while another object (say, a cotton string) cannot break it even after a second or third stroke. Such differ-

ences are also to be ascribed to their differences as substance.

The above argument for the existence of substance has many flaws. It may be asked why the difference in behaviour or even in properties should be ascribed to the substance-hood of the objects. It is equally tenable that only sensory qualities or other qualities of objects are responsible for their different behaviour under similar conditions. But, perhaps, what Patañjali meant by substance here is what is called svabhāva 'own nature' or 'inherent nature' of objects - something which is unique to each object and consequently accounts for its peculiarities. Later commentators like Kaiyaṭa were deeply influenced by the Vaiśeṣika notion of substance and hence tried to explain this passage of the Mahābhāṣya by following the Vaiśeṣika definition of substance as a substratum of quality.<sup>16</sup>

Patañjali's second attempt to define substance can be stated as follows: Substance is the unchanging state of objects. Qualities emerge and disappear in order to make room for new qualities. What stays permanent amid all changes is what is called substance. It is the tattva or 'essence' of an entity. Thus, a mango fruit becomes green at one time and yellow or red at another time, but it still remains the same mango or, at least, we call it 'the same mango'. What remains unchanged is the mango-substance. This seems to be a more sophisticated attempt to establish substance as the permanent core of things. The critics, however, may object that our use of 'the same mango' is merely an uncritical convention of the language in so far the 'thing' (whatever it may be) should not be regarded as the same when qualities emerge and disappear. There remains the Buddhist position that there are only qualities or properties (dharma), which are also ever changing, but there is no substratum, no inner core, no substance.

The third attempt of Patañjali to define substance is, perhaps, more successful. A substance is a bundle of qualities, an integration of qualities.<sup>17</sup> The implication is



that the integrated whole or the 'bundle' should be conceived as different from the constituent parts. This is, thus, consistent with the original assertion of Patañjali that substance is something different from quality. Nāgeśa quotes from Yogabhāṣya, where Patañjali is cited as holding the view that substance is merely a collection of qualities.<sup>18</sup> It may sound like a philosophical mystification to assert that a collection is different from its collected elements, but it is also undeniable that each element, taken individually, is not what a collection is meant to be. We should also note that the Vaiśeṣika notion of substance is slightly different from that of Patañjali. In the Vaiśeṣika system of categories, qualities, actions and even generic properties (universals) are supposed to be occurrent in substance, and the substance is said to be the substratum of all these properties. Not only that, but these properties are also tied to the substance by a real relation which is called the relation of inherence (samavāya). Thus, what is called 'substance' in the Vaiśeṣika school is not a 'bundle' or collection, but a systematic whole having a theoretical structure of its own. It is a real entity, and ex hypothesi not dependent upon qualities etc. Rather, qualities etc. are said to be dependent upon substance for their existence. But, according to Patañjali's theory, one may say that the notion of quality is primary. A collection depends upon the collected elements, and hence a substance, being a bundle of qualities, depends upon the latter. As far as I can see, Kaiyata in his commentary has missed this subtle distinction between the Vaiśeṣika concept of substance and Patañjali's notion of substance, and consequently he has explained Patañjali as expounding the Vaiśeṣika notion of substance. It may also be noted that Patañjali wrote his Mahābhāṣya at a time when the Vaiśeṣika theories were as yet on the threshold of strictly systematization. For this reason, care should be taken not to ascribe too much of Vaiśeṣika thought to Patañjali's writing.

To return to Bhartṛhari. A substance is more or less a theoretical conception in Bhartṛhari's system as it was in Patañjali's system. Like Patañjali, Bhartṛhari conceived substance as something dependent upon the notion of quality. Substance is what is purported to be distinguished, and quality is the distinguisher. On the authority of Keṭārāja, we may say that this exposition of the notion of substance was in accordance with the philosophical view of Vyādi (the grammarian first mentioned by Kātyāyana). Vyādi held that words primarily refer to dravya (substance or individual essence) whereas Vājapyāyana (another grammarian also first mentioned by Kātyāyana) held that words refer to universal concepts. These two apparently opposing views were much discussed by the ancient Indian grammarians and philosophers.<sup>19</sup> Patañjali elaborately discussed this controversy under Pāṇini-sūtra 1.2.64. In his conciliatory remarks, Patañjali notes that the meaning of a word has both aspects; it has a universal aspect, a descriptive feature, an adjectival or attributive<sup>20</sup> aspect, and it has a particular aspect, a substantial aspect or a location. Thus, while Vājapyāyana tends to emphasize the first aspect, Vyādi tends to emphasize the second.<sup>21</sup> We might add that Vājapyāyana was more concerned with the Mīmāṃsā formulas and law-giving statements of the holy texts. Hence he stressed the general aspect of meaning and created a philosophical background for the development of the notion of universal. But Vyādi was more concerned with everyday speech-behaviour and hence had greater insight into linguistic theory. Thus, he pointed out that grammatical categories like number, gender and case-relations are more compatible with the substantial part or the substance-part of the word-meaning, than with the universal concept.

The concept of substance, as expounded by Bhartṛhari, is much wider. In fact, anything that is expressible by a noun or a substantive becomes a substance under his theory. Thus, if we use a substantive word to express a universal

concept or a generic property (jāti), we should regard such a universal concept as a substance (dravya) inasmuch as it is intended to be distinguished by our use of the word.<sup>22</sup> Even the verbs may be supposed to express some universal or other, and by nominalization they can easily be shown to refer to a substance, in this extended sense of the term. Thus, 'cooking' would refer to the fact of cooking and 'walking' to the fact of walking as long as the speaker intends to distinguish the act of cooking from the act of walking. And in this sense, the fact of cooking becomes a dravya 'substance' since it is purported to distinguished (bheda). The so-called adjectival words like 'red' and 'blue' also refer to objects, i.e., substances, possessing those attributes; and by nominalization, they may be said to refer to the fact of being red and the fact of being blue. And these facts being distinguishable from each other can be called 'substances', in the same extended sense of the term. In fact, when 'red' refers to a particular red patch, it becomes a substance under this theory since it is qualified by the universal concept of redness.<sup>23</sup>

Under Pāṇini-sūtra 2.1.1, Paṇḍali has raised some other interesting points which concern us here. They lead us to a discussion of one of the most important features of the Sanskrit language, viz., nominal compounds. The phrase vīrah puruṣaḥ 'a man who is brave' gives us by nominal compound the following single word vīra-puruṣaḥ 'a brave-man' according to Pāṇini's rule 2.1.58. But the general rule for compounding words in Sanskrit is that we can compound only those words the meanings of which are compatible with, and related to each other in such a way that there a single combined meaning (cf. ekārthibhāva) is attributed to the compound word.<sup>24</sup> If we accept Vyādi's theory about the meaning of words, both the words vīrah 'brave' and puruṣaḥ 'man' would refer to the same particular, i.e., the same substance (dravya). Thus, in this case, we cannot expect to have compatibility or relatedness between their meanings (for no

distinction is made between meaning and reference). A relation may exist between two different objects or facts, and under such circumstances we call them compatible and related. But it is meaningless to say that two identical things are compatible or related. Moreover, if the two words were identical in meaning, it would be redundant to use both of them.<sup>25</sup> From the opposite point of view the possibility of compound is ruled out by the absence of compatibility (sāmarthyā), and we face the charge of tautology. In either case, we find ourselves in an absurd situation. But, if we reject Vyādi's theory and accept the position that qualities (guṇa) or universal concepts are the meanings of words, we can easily explain the notion of compatibility involved in this case. Vīrah 'brave' refers to the quality of being brave and puruṣah 'man' refers to the quality of being a man. These two are different qualities but related to each other by what is technically called sāmanādhikaranyā i.e., by being present in the same locus or substance.<sup>26</sup> Hence the two meanings are compatible, and this justifies the compound vīra-puruṣah 'a brave-man'.

A supporter of the Vyādi school might, in fact, answer this objection as follows. The express meaning or reference of vīrah 'brave' is a man who possesses bravery. But there is an implied sense of the expression vīrah 'brave', viz. the concept of being brave, the universal or the quality of bravery. In the terminology of Indian logic, the express meaning is called the vāc्यārtha, and the implied sense is the pravṛttinimitta 'the reason for applying the word or the descriptive name'. To put it in simple language, we call an object x 'brave' because x has the universal or the quality of bravery, and we call an object 'man' because it has the quality of being human. In fact, Kātyāyana has clearly indicated that we apply a word to express an object or substance because of the fact that it possesses some quality or other.<sup>27</sup> Thus, when we are considering the syntactical relation of words in a phrase or a sentence, we can easily re-

sort to their implied senses (pravṛttinimitta), if necessary. Actually, Pāṇini's mention of samānādīkaraṇa 'to be present in the same substratum' in the context<sup>28</sup> of sūtra 2.1.58 may be taken to indicate that we are supposed to take the quality aspect of meaning into account.

In verse 1 of the fifth chapter of the third book (kāṇḍa), Bhartṛhari proceeds to define guṇa 'quality' as a concept which is entirely dependent upon the concept of substance that we have just discussed. A quality is that which being intimately related (samsargi) to a substance differentiates that substance by delimiting its scope. That a quality serves to differentiate is reflected in such expressions as 'this is blue' and 'that is red'. Even gotva (cow-ness or cow universal) is to be considered a quality since it distinguishes cow-individuals from other individuals. In fact, Bhartṛhari rejects the rather technical Vaiśeṣika notion of quality and accepts the popular idea of quality. In popular parlance, we conceive of quality as something dependent on another thing.<sup>29</sup> A quality becomes a quality only in so far as it differentiates a substance; it does not become a quality as far as we think of it as qualified by another quality, nor does it become a quality when it is expressed as such by hypostasis. This is the significance of Bhartṛhari's expression savyāpāram as explained by Helārāja. (Compare: 'savyāpāram' avacchedakārūpeṇa pratiyamānam guṇavyapadeśyam na rūpāntareṇetyarthah, P. 145).

The above verse of Bhartṛhari is quoted by Kaiyata in his Mahābhāṣya-pradīpa (a commentary on Patañjali's Mahābhāṣya) under sūtra 2.1.1. Nāgeśa, in his sub-commentary called Uddyota, explains this verse in a slightly different way. He reads the first two words of the verse as one compound word "samsargi-bhedakam" and explains that a quality is that which differentiates its locus or substratum.<sup>30</sup> 'Savyāpāram' is explained by Nāgeśa as follows: A quality is such that it invariably represents its substra-

tum and by presenting its substratum it enters into the domain of meaning of the word which expresses that quality. Alternatively, a quality is such that it invariably presents all the individuals delimited by that quality.<sup>31</sup> There is, in fact, no fundamental difference between these two interpretations of quality. But Helārāja's interpretation seems to be a little more illuminating and useful.

The grammarians appear to have a commonsense approach to the notion of quality. The nature of quality is to qualify other things. A problem arises when we try to explain Pēnini-sūtra 5.1.119 tasya bhāvas tva-talaḥ. When the word śukla 'white' means a white thing, the abstract suffix -tva (comparable to English "-ness") is added to this word to express white colour, a quality. And when 'white' ('śukla') means white colour, a particular quality, the abstract suffix will be added to express white-universal, a generic property, whiteness. But when 'white' ('śukla') means white-universal, the addition of the abstract suffix tva is grammatically permissible, though it would only refer back to the same meaning, viz., white-universal. Similarly, when a proper name, say, 'Dittha' (a personal name), is learnt for the first time, the addition of the abstract suffix is grammatically permissible. But semantically it will behave as a personal name and will not express any quality, because no quality of the individual called 'Dittha' has been learnt. However, when one becomes familiar with the character and actions of the individual called Dittha, one singles out his 'essential' quality. And then, the addition of the abstract suffix will express that essential quality.<sup>32</sup> Furthermore, if somebody is described as vaktr 'speaker', the implied sense of the word will be the quality of speaking, and the addition of the abstract suffix 'tva' to it will express this implied sense. Sometimes, a certain relation is expressed by the abstract suffix and hence becomes a quality under this theory. Thus, the implied sense of the expression rāja-purusa 'royal officer' is the property of being

related to the king and this property is what is expressed by the corresponding abstract term rāja-puruṣa-tva 'royal-officer-ness'. We may change the example as follows: If something is called 'the morning star', the implied sense of this expression would be, as far as the Sanskrit grammarians are concerned, the star's property of being related to morning time - a quality which will be expressed by the corresponding abstract expression.

From what has been stated above it may be clear that a reference to Gottlob Frege's illuminating distinction of Bedeutung (nominatum or denotation) and Sinn (sense) is quite relevant in this context, Frege<sup>33</sup> as a mathematical logician noticed that there is a difference in cognitive significance between "a = a" and "a = b", or between two sentences like "Morning Star = Morning Star" and "Morning Star = Evening Star." A sign (a name or word combination) not only designates an object, which Frege calls the Bedeutung of the name, but it also expresses its Sinn (sense) "in which", according to Frege, "is contained the manner and context of presentation." Thus, the nominata of 'Morning Star' and 'Evening Star' are the same, but not their senses.

Care should be taken to distinguish the nominatum and the sense of a word from the associated image of the word. The image associated with a word is subjective and the private property of each given individual, whereas not only the nominatum but also the sense of that word is 'objective' in the sense that it can be the common property of many. An exponent of Vyāḍi's theory of meaning would, perhaps, say that the nominatum of the word is what he calls the substance (dravya) whereas the sense is what is called quality (guṇa) in Vyāḍi's philosophical system. Thus, although the nominata of the two words vīra 'brave' and puruṣa 'man' in the compound vīra-puruṣaḥ 'a brave-man' are the same, these two words connote two different qualities, or, to use Frege's terminology, they express two different

senses. Hence, the grammatical operation, viz., the nominal compound vīra-purusah 'a brave-man', is quite justifiable under Vyādi's theory. The condition sāmānādhikaraṇa, which Pāṇini mentioned in the context of the rule prescribing the above compound, can be explained under Vyādi's theory as ekādhikaraṇa (eka = the same, adhikaraṇa = dravya = substratum or substance), which implies an identity of nominata or substances. Patañjali, in fact, supports the interpretation of sāmānādhikaraṇya as an identity of substances or nominata.<sup>34</sup> He argues that the alternative interpretation of sāmānādhikaraṇya as synonymity or sameness of meaning (samānārthatā) is not acceptable in the present context because the combination of two or more synonymous words like koṣṭha 'store-room' and kuśūla 'store-room' in a nominal compound is not only improper in itself, but also has no cognitive significance. The trend of Patañjali's arguments shows clearly his awareness of the distinction between sense and nominatum. Incidentally, he cites, as a valid example of nominal compound, the phrase bhṛtya-bharaniyaḥ 'one who can be supported - one who deserves to be supported', where the senses of the two constituent words (bhṛtya 'one who can be supported' and bharaniya 'one who deserves to be supported') are slightly different, although their nominata are the same in this context. And hence the nominal compound in this case is well justified.

It should be noted that neither substance nor quality is a serious metaphysical reality in Vyādi's theory. Substance is only the theoretically constructed semantic counterpart of all substantive expressions, whereas quality is the supposed basis or reason (nimitta) for using these expressions. In Bhartṛhari's philosophy too, the concepts of substance and quality are a mere logical fiction (vikalpa), and what is ultimately real is the metempirical substance = śabda-brahman alone.

Having shown the relevance of Frege's theory to Vyādi's theory of meaning, I should like to point out their points



of dissimilarity. Frege primarily considers the meaning or signification of what we call proper names, singular terms or singular descriptions. He also considers the cases of true proper names such as Aristotle (see p. 86n). He then extends the notions of sense and nominatum to the sentence and thus makes an important contribution to the development of modern western logic and semantics. But, it is not clear whether he is concerned with the sense and nominatum of the so-called general terms like 'man' and 'cat', or of abstract singular terms like 'humanity'. Under Vyādi's theory, however, each term should be treated as a singular term designating a particular substance or nominatum. Moreover, Frege contends that all names 'formed in a grammatically correct manner' will have a sense. "But whether there is a denotation corresponding to the connotation, we cannot say." (p. 87). Thus, the expression 'the series with the least convergence' has a sense, but it can be proved that it has no nominatum, since for any given convergent series, one can find another one that is less convergent. Therefore the fixation of the sense does not with certainty warrant the assumption of a corresponding nominatum. But, in Vyādi's school, we do not find anyone making such an explicit remark. In fact, the above remark of Frege has an important bearing upon one's philosophical attitude. It may be that the exponents of Vyādi's school were primarily concerned with the meaning of single words rather than of word-complexes. And they did not discuss the possible connotation of a mythical name like Pegasus. But, even in Vyādi's school, the connotation of a quality is considered primary to the denotation of a substance, inasmuch as the connotation of quality is held to be the basis (nimitta) for our use of the word to denote an entity. Besides, it is admitted by the Indian philosophers that word-complexes like śaśaśrīṅga 'the hare's horn' do not denote any substance although their individual components do denote a substance and connote a quality. Such combinations are erroneously formed on the basis of analogy.

Vyādi, being a linguist, was more concerned with the structure of our everyday language than with our ontological scheme. Thus, he had little regard for the ontological distinction of substance and quality. According to him the denotation of any substantive expression may be called a substance. Even such an expression as 'going', i.e. 'going' in a particular context, denotes a particular, i.e., a substance. And any substantive expression, according to him, will connote a quality. Thus, he would not rule out the possibility of a fictitious substance or a fictitious quality, nor even the possibility of a quality (or implied sense) being construed as a substance under certain circumstances. Nāgārjuna, in his Paramalaghumañjūsā, contends that expressions like śāśāñga are meaningful precisely because they denote conceptually constructed forms (vikalpa).<sup>35</sup>

To sum up the results of our investigation : (1) Vyādi's concept of substance and quality may be looked upon as an exposition of the popular idea of substance and quality. His theory is quite flexible and carries very little ontological commitment. (2) The Vaiśeṣika concepts of substance and quality are more or less system-bound, in spite of Kaṇāda's attempt to base them on empirical premises. They are, in fact, rigid ontological categories; and to establish them on sound logical grounds has proved to be a difficult task. (3) The age-old dispute between the 'individualist' (vyaktivādin or dravyavādin, i.e. Vyādi and the 'universalist' (jātivādin, i.e., Vājapyāyana approach to the problem word-meaning can be better understood by rephrasing the dispute in terms of substance versus quality. In general, we prefer Vyādi's view to that of his opponent. It should be noted also that in the last analysis the dispute is resolved into a difference of nomenclature. Moreover, instead of talking about artha 'meaning' it would be better to talk in terms of denotation and connotation. (4) Finally, it would be of interest to determine to what extent these ancient theories of meaning are relevant to our modern problem of semantics.

Notes:

- <sup>1</sup> See John Brough, "Some Indian Theories of Meaning", Transactions of the Philological Society (Oxford) 1953, pp.164 - 167. See also Gaurinath Sastri: The Philosophy of word and meaning (Calcutta) 1959, p. 83ff.
- <sup>2</sup> The third book is usually called Prakīrnaka. Whether this formed a part of Vākyapadiya or a separate work by itself is a debatable question. All the three books are sometimes referred to as Tri-kāṇḍī.
- <sup>3</sup> Vākyapadiya, Book III, chap. I, verse 1.
- <sup>4</sup> Vākyapadiya (Benares Sanskrit Series), Book III, chap. IV, verses 1 and 2.
- <sup>5</sup> "dravyam ca dvidvidham pāramāthikam sāmvyavahārikam ca / tatra dvitīyam bhedyā-bhedaka-prastāvena guṇa-samuddeśe vakṣyati vastūpalakṣaṇam yatretyādinā/ anena ca dravyena vyādi-darśane sarve śabdā dravyābhīdhāyino bhavanti" - Helārāja's commentary on Vākyapadiya, Benares (Benares Sanskrit Series) 1905, p. 85.
- <sup>6</sup> Vākyapadiya, Book III, chap. II, verse 1.
- <sup>7</sup> The two terms dravya and guṇa have, in fact, been used in various senses on different occasions in Pāṇini's system of grammar. But setting aside the controversies, we can say that what we will be discussing here are the chief senses of these two terms.
- <sup>8</sup> Thus, for example, we have ekaśeṣa in words like pādāḥ (which combines three different pāda words used in three different senses, foot, quarter of a verse and one quarter in general) as well as in words like pitarau 'parents' (which combines pitr and matr by the special rule of Pāṇini "pitā mātṛā" 1.2.70).
- <sup>9</sup> "yasya guṇasya bhāvād dravye śabdaniveśas tad-abhīdhāne tva-talau" Kātyāyana under sūtra 5.1.119.

- <sup>10</sup> Vākyapadīya, Book III, chap. IV, verse 3.
- <sup>11</sup> We can get an important philosophical insight from this remark of Bhartṛhari. Any entity will be called a substance in this system. To be a substance means, according to Bhartṛhari, to be in the range of reference of a pronoun. Compare this with the remark of a modern western philosopher, W.V. Quine. "To be assumed as an entity is, purely and simply, to be reckoned as the value of a variable. In terms of the categories of traditional grammar, this amounts roughly to saying that to be is to be in the range of reference of a pronoun." From a logical point of view (Cambridge, Mass.) 1961, p. 13.
- <sup>12</sup> "etad eva nirukta-kārenāpy uktam, ata iti yat pratīyate tad dravyam iti" - Helārāja's commentary, p. 141-142.
- <sup>13</sup> Nyāyasūtra 1.1.5 mentions three types of inference: pūrvavat, śeṣavat and sāmānyato-drṣṭa. Opinions vary regarding the exact significance of this classification. For a recent study of this problem see G. Oberhammer, "Zur Deutung von Nyāyasūtra 1.1.5", Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, 10 (1966), pp. 66-72. I made some additional comments on this point in a paper, "On the interpretation of Nyāyasūtras 1.1.5 and 2.1.37-38", presented to the XXVII International Congress of Orientalists (Ann Arbor, Michigan) 1967. See Proceedings.
- <sup>14</sup> Astronomy tells us that the sun and the stars are stationary objects. But here we are concerned with the commonplace inference of motion. We may substitute motion in this context by 'apparent motion'. In the case of planets such substitution is not even necessary. Another word of caution comes from Nāgeśa. Here we have to neglect the philosophical view according to which all types of motion lie beyond the scope of sense perception.
- <sup>15</sup> Kaiyaṭa comments here that although substance is perceptible according to some philosophers, Patañjali is assuming the position of those who would deny the perceptibility of substance.

- 16 See Kaiyaṭa's Mahābhāṣya-pradīpa, commentary on Patañjali's Vyākaraṇamahābhāṣya (Gurukul Jhajjar, Haryana, India) 1963, vol. IV, p. 87.
- 17 Cf. "anvartham khalvapi nirvacanam - guṇasamdrāvo dravyam iti" - Patañjali under Pāṇini-sūtra 5.1.119. Also: "guṇa-samudāyo dravyam" - Patañjali under Pāṇini-sūtra 4.1.3.
- 18 There is a striking similarity between Patañjali's definition of substance and the Sāṃkhya-Yoga idea of substance. See Mallavādi's remark in his Dvādaśāraṇa Naya-cakram (ed: Muni Jambuvijaya, Bhavnagar, India) 1966, p. 303. This point is also relevant to the problem of identity of the two Patañjalis, the author of Mahābhāṣya and the author of Yoga-sūtra. See Surendranath Dasgupta: A History of Indian Philosophy (Cambridge) 1963, vol. I, p. 231-233. For a brief survey of the controversy over the identity of two Patañjalis, see P.V. Kane: History of Dharmasastra (Poona, India) 1962, vol. V, Part II, pp. 1395-1399.
- 19 See M. Hiriyanna, "Vyādi and Vājapyāyana", Indian Historical Quarterly (Calcutta) 1938, vol. 14, pp. 261ff. See also Gaurinath Sastri: The Philosophy of Word and Meaning (Calcutta) 1959, chap. VII, pp. 136-171.
- 20 Guṇa 'attribute' or 'quality' includes, in a broader sense, ākṛti 'universal'. Compare Kaiyaṭa's remark on Mahābhāṣya under Pāṇini-sūtra 2.1.1 : "kecid ācāryā dravyam padārtham pratipannāḥ, kecid ākṛtim/ guṇa-śabdena py ākṛtir ucyate/ yathā yasya guṇasya bhāvād iti" - vol. II, p. 540. See also Helārāja's remark: "jāter api pāratantryād dravye samavāyād guṇatvam uktam" - Comm. on Vākyapadīya, Book III, chap. V (Benares) 1905, p. 145.
- 21 Compare Mahābhāṣya under Pāṇini-sūtra 1.2.64: "ubhayor ubhayam padārthah kasyacit tu kimcit pradhānabhūtam kimcid guṇabhūtam/ ākṛti-padārthikasya ākṛtiḥ pradhāna-

- bhūtā, dravyam guṇabhūtam / dravya-padārthikasya dravyam pradhānabhūtam ākṛtir guṇabhūtā/" - (Gurukul Jhajjar, Haryana, India) 1963, vol. II, p. 156.
- 22 See Helārāja: "jātyādir api viśeṣyatvena ced vivakṣitaḥ tadā dravyam" Comm. on Vākyapadīya, Book III, chap. IV (Benares) 1905, p. 142.
- 23 See Helārāja: "guṇo'pi sāmānya-viśiṣṭa ucyamāno dravya-padārthah" - Ibid., p. 143. Helārāja also points out that compounds like eka-rasaḥ 'one-taste' can be justified under Vyādi's theory by treating the well-known quality rasa 'taste' as substance. The condition for this nominal compound is sāmānādhikarānya (see Pāṇini-sūtra 2.1.49) which is interpreted, in Vyādi's theory, as the property of having the same substance. Here, the two universals ekatva 'one-ness' and rasatva 'taste-ness' reside in the same quality taste, which, therefore, should be treated as a substance.
- 24 See Pāṇini-sūtra 2.1.1.
- 25 Cf. "uktārthānām aprayogaḥ" - Mahābhāṣya under Pāṇini-sūtra 2.1.1. Note also that identity is not to be treated as a relation in this context.
- 26 See Patañjali: "athavā yāvad brūyāt samānadravyeneti, tāvat samānādhikaraneti" - Mahābhāṣya under Pāṇini-sūtra 2.1.1 (Gurukul Jhajjar, Haryana, India) 1963, vol. II, p. 544.
- 27 See our note 9. Note also the remark of Kāśikā-kāra: "śabdasya pravṛttinimittam bhāva-śabdenocyate" - Pāṇini-sūtra 5.1.119.
- 28 The expression 'samānādhikarānya' occurs, in fact, in Pāṇini-sūtra 2.1.49. But by anuvṛtti this expression ranges over all the sūtras from 2.1.49 to 2.1.72. See the remark of Kāśikā-kāra "samānādhikarānenety āpāda-samāpter anuvartate" under Pāṇini-sūtra 2.1.50.

- 29 See Helārāja: "loke hi paratantro guna ity ucyate" - Comm. on Vākyapadīya, Book III, chap. V (Benares) 1905, p. 145.
- 30 See Nāgeśa's Uddyota: "samsargina itarabhedānumāpakan ity arthah" - Sub-commentary on Kaiyata's Mahābhāṣya-pradīpa, comm. on Mahābhāṣya (Gurukul Jhajjar, Haryana, India) 1963, vol. II, p. 541.
- 31 "svaviśayaśaktigrahane svāśrayopasthāpakatvarūpavyāpāra-vad ity arthah/ svāvacchinnatvena sakalavyaktyupasthā-pakatvavyāpāravad ity artho vā" - Ibid., p. 541.
- 32 Compare Patañjali's remark under Pāṇini-sūtra 5.1.119, Mahābhāṣya (Gurukul, Jhajjar, Haryana, India) 1963, vol. IV, p. 90.
- 33 Gottlob Frege, "Über Sinn und Bedeutung", Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 100 (1892), pp. 25-50. Translated ("On Sense and Nominatum") and included in Feigl and Sellars: Readings in Philosophical Analysis (New York) 1949, pp. 85-102.
- 34 See our note 26.
- 35 Nāgeśa, in fact, holds that words refer to the objects of our knowledge as opposed to the objects outside. Cf. "vastuto bauddha evāarthah śakyah" - Paramalaghumañjusa (Benares City) 1946, p. 11. He also quotes from Yoga-sūtra to support his theory of vikalpa. The full implication of this theory is, however, beside the point we are trying to make here.

Substantsi ja kvaliteedi mõiste vana-india  
grammatikas

B.K. Matilal (Toronto, Kanada)

R e s ü m e e

Artikkel annab ülevaate olemuse ja kvaliteedi mõistete käsitlesest vana-india teoreetilises grammatikas ja nende seosest Vaiśeṣika filosoofilise süsteemiga. Konkreetsete näidete najal, kõrvutades nendest tuletatud üldistusi, arutab autor järgmisi küsimusi: Bhartṛhari ("Vākyapadīya") seisukohti lause prioriteedist sõna suhtes; mõistet ekāśeṣa Pāṇini kaanonis; kommentaatorite Helārāja, Kātyāna ja Nāgeśa tõlgitsusi kvaliteedi kontseptsioonist; Patañjali ("Mahābhāṣya") definitsioone olemuse ja kvaliteedi kohta ning nende seost Vaiśeṣika õpetusega; sõna sisu kahte vastandlikku aspekti (konkreetsus [partikulariteet] ja üldistus, unikaalsus [indiviidsus] ja universaalsus), mida rõhutavad vastavalt Vyādi ja Vaṣṭapānana. Märgitakse, et on olemas teatav paralleel Vyādi koolkonna süsteemi ja Gottlob Frege loogika vahel, mis eristab mõisteid 'Bedeutung' (nominatum) ja 'Sinn' (tähendus). Kui klassikalised Vaiśeṣika definitsioonid kujutavad enesest rangeid ontoloogilisi kategooriaid, siis Vyādi käsitus kuulub pigem praktilise lingvistika valdkonda ja on populaarsemat, paindlikumat laadi.



## Понятие существа и качества в древнеиндийской грамматике

Б.К.Матилал (Торонто, Канада)

### Р е з ю м е

Статья дает обозрение трактовок понятий существа и качества в древнеиндийской теоретической грамматике и об их связи с философской системой *Vaiśeṣika*. На конкретных примерах, сопоставляя сделанные из них обобщения, автор рассматривает следующие вопросы: взгляды Бхартрихари (*Vākyapadīya*) о приоритете предложения по отношению слова; понятие *ekaśeṣa* в каноне Панини; толкования комментаторов Хелараджи (*Helārāja*), Катьяны (*Kātyāna*) и Нагеша (*Nāgaśa*) концепции качества; определения Патанджали (*Patāñjali*) (*Mahābhāṣya*) существа и их связь с учением *Vaiśeṣika*; два противоположных аспекта смысла слова (конкретность /партикулярность/ и обобщение, уникальность /индивидуальность/ и универсальность), что соответственно подчеркивают Вьяди (*Vyāḍi*) и Ваджапьяна (*Vājapyāna*). Отмечается, что имеется известная параллель между системой школы Вьяди и логикой Фреге, различающая понятия *Bedeutung* (значение) и *Sinn* (смысл). Тогда как классические определения *Vaiśeṣika* представляют собой строгие онтологические категории, то трактовка *Vyāḍi* относится скорее к области практической лингвистики и имеет более популярный, гибкий характер.

THE STRUCTURE OF A SANSKRIT PHONETIC  
TREATISE

B.A. van Nooten (University of California, Berkeley)

This paper presents a discussion of the structure and contents of the Āpiśālīśikṣā, a Sanskrit treatise on phonetics of fairly great antiquity. The method in which the phonetic data are presented, as well as the structural relation of this work to the morphological treatises of ancient Hindu grammar define the scope of our investigation.

Numerous works on Sanskrit phonetics have been preserved. A few of them are complete, self-contained treatises<sup>1</sup>, but most deal only with a small part of phonetics<sup>2</sup>, or form part of larger works, such as treatises on sandhi<sup>3</sup>, dramaturgy<sup>4</sup>, or religious history, the Purāṇas<sup>5</sup>. Their Sanskrit name collectively is Śikṣā 'instruction', and originally they were intended to aid in the preservation of the proper pronunciation of the Vedic texts, to save it from corruption. The principle interest of modern scholars in Indian phonetics has been threefold: At first it was studied as a model of phonetic description when articulatory phonetics in the West was in its infancy. It is wellknown that early Western phoneticians, such as Henry Sweet, were influenced in the formulation of their statements on articulatory phonetics by these Śikṣā's<sup>6</sup>. In the second place, much attention has been devoted to the content of the phonetic statements, to discover the exact pronunciation of Sanskrit sounds<sup>7</sup>. In the third place, the treatises were studied from a text-historical point of view, to assess their relative priority and arrive at some notion about the historical development of grammatical thinking in early India<sup>8</sup>.

The aim of this paper is different again. Assuming that Sanskrit grammar was an attempt to give a complete description of the language, I shall examine the relationship

between this phonetic treatise and the grammatical (i.e. semantical-syntactical-morphological) work of the grammarian Pāṇini. Phonetics proper is not a part of the Pāṇinian treatise and so has to be described separately. It is our contention that the Āpiśali-śikṣā, or one very much like it, fulfilled this function as a phonetic complement to the grammar in the formative stages of Indian linguistic theory<sup>9</sup>.

The Āpiśali-śikṣā, or "Phonetic treatise of Āpiśali", may well be very old. About the supposed author next to nothing is known. If the agreement in wording with the Mahābhāṣya<sup>10</sup> of Patañjali (second century B.C.?) are quotations from our treatise, it would have to antedate the Great Commentary by a considerable number of years to have established its reputation of an authority in Patañjali's eyes. It is not likely that Āpiśali culled his statements from the Great Commentary, for why would he then select these few passages and ignore others? To an even greater extent the Āpiśaliśikṣā is quoted in the Nyāsa, an eighth century commentary on the Kāśikā, in turn a commentary on Pāṇini. At one place, the Nyāsa identifies the source of a quoted passage with the phrase: iti śikṣā 'this is from a śikṣā'. At any event, there is nothing in the subject matter and content of the Śikṣā which would contradict its position as a phonetic treatise within the Pāṇinian grammatical tradition, at least until the advent of the Prakriyā literature (12th century).

The Āpiśali-śikṣā<sup>11</sup> is organized in eight brief chapters, each treating of a certain aspect of the production of speech sounds. In the main, the first seven chapters give definitions whereas the final one describes the speech process as a unified whole. Its contents can be summarized as follows:

By way of introduction, nāda- 'noise', here translated as 'tone', perhaps "pre-articulated sound" is defined. It is that which starting from ether-wind rises up from the body and reaches the mouth. The origin in ether and wind may

be an attempt on the part of the author to account for both the acoustical aspects and the air flow of speech, since at least in one philosophical system hearing and the ear are associated with ether, and body breath is commonly equated with the macro-element wind<sup>12</sup>. Next the word śabda- '(articulated) sound' is defined as that which reaches the condition of being a varṇa- 'phoneme' while being distributed over the various points of articulation. The articulated syllable is identified with brahman- 'god', in line with the early Hindu theory which views meaningful articulation as a manifestation of the deity.

Next, the process of articulation is explained in terms of three features which are translated here as: 'point of articulation' (sthāna- 'place'), 'organ of articulation' (karana- 'instrument'), and 'mode of articulation' (prayatna- 'effort'). An air impulse from the region of the navel is responsible for the modal variations. It is divided into two at some point (the velic?) and strikes against the points of articulation either in the pre-buccal tract, the nose or the mouth. From these various modes, points and organs of articulation, sixty-three phonemes are produced which are not listed in the treatise itself but which will be listed presently.

From here on, Āpīśali sets out to describe the phonemes. The only phonemes of importance to him, of course, are those of Sanskrit and the manner in which he refers to them is rather unusual compared to Western phonetics, though common (but not universal<sup>13</sup>) in Sanskrit phonetics. He has organized the phonemes as members of a two-dimensional set, a structured set with a deliberate ordering. This set allows him to refer to smaller sets and groups of phonemes, as will become clear. The phonemes of the set are going to be associated with articulatory features, one feature at a time. The set used is the following: (See table on next page.)

Table 1

a ā ā3 1 Ī Ī3 u ū ū3 r ̣ ̣̣ ̣̣3 ḷ ḷ3 e e3 āi āi3 o o3 āu āu3

## M U T E S

## S V

## S P I R A N T S

First Second Third Fourth Fifth

Varga's	k	kh	g	gh	ñ			h	h
	c	ch	j	jh	ñ	y	ś		
	t	th	d	dh	n	r	s	h	
	t	th	d	dh	n	l	s	h	
	p	ph	b	bh	m	v		h	
Yama's								m	
	ḱ	ḱh	ḡ	ḡh					

The last series is constituted by the so-called *yama's* 'couples', a term translated here as 'transition sound'. Phonetically, they are probably unexploded pre-nasal stops<sup>14</sup>. They are accorded the status of independent phoneme in this treatise, although by the terms of our Western definition of phoneme, they ought to be called something else. The vowels are ordered in a linear left-to-right arrangement. The long and extra-long vowels are usually referred to by the short one, that is, vowel i stands for the class i, ī and iḥ, as well as for the nasalized and accentual varieties (see below). Like any other phoneme, a vowel can also be referred to by prefixing it to the word -kāra-, e.g. ikāra- 'an i'. The semivowels and the sounds following them are also ordered in a left-to-right arrangement. But the mutes and transition sounds are ordered in two dimensions, left to right in rows, and up and down in columns. The rows are called *varga-* 'group', or else are named after the first phoneme followed by an -u, e.g. ku signifies 'the k-row', cu 'the c-row', etc. The columns are given ordinal numbers, first to fifth.

The descriptive procedure followed by Āpiśali is to name an articulatory feature and then list the phonemes in the set which partake of that feature. It is obvious that such a procedure necessitates the repetition of the same phoneme for as many times as there are features which are responsible for its production, but this redundancy is apparently tolerated, and in practice often avoided by clever phraseology. We shall now examine his descriptions.

1. Point of articulation (1.6 - 27). The points of articulation are described as chest, throat, tongue<sup>15</sup> (jihvya-, a term used only in this treatise, perhaps the back of the tongue), palate, top of the palate (mūrdhanya- 'cacuminal', an otherwise obscure term), root of the teeth (dantamūla-, probably the alveolae where the upper teeth are rooted), the teeth, teeth and lips, the corners of the mouth (an alternative place for articulating the v), the lips and the nose. Then follows a list of co-articulated points: throat-nose for the m, root-of-tongue and nose for the transition sounds, throat-palate for e, āi, throat-lips for o āu.

As an appendix to this chapter, the diphthongs are described as being composed of two phonemes, and  $\bar{r}$  is characterized in terms of an acoustic feature: ' $\bar{r}$  has a snarl' (1.26), presumably because no other word describes the trill.

2. Organ of articulation (2.1 - 9). The phonemes of the chart are assigned to an organ of articulation, often with the aid of the definitions established in the preceding section. In other words, the ordering of the chapters in the treatise is significant and that which has been taught before is presumed to be known at this stage. The organs of articulation (karana-) are: One, the tongue and of the tongue the root, the central portion, the "almost-tip", the tip and the underside, the latter for the retroflex sounds. Two, for the remaining phonemes (throat, nasal, glottal, labial) the organ of articulation is the same as the place.

3. Mode of articulation (3.1 - 4.10). In the discussion of the modes (prayatna-) of articulation a primary distinction is made between the modes applying to the mouth cavity and those outside it (ābhyantara- 'intrabuccal', bāhya- 'extrabuccal').<sup>16</sup> "Mode" is a cover term that describes a number of features that can be translated in various ways.

a) Closure. Four degrees of closure are distinguished which are "contact", or complete closure, "slight contact", or partial closure, "slight aperture" and "complete aperture". They give rise, respectively, to mutes (sparśa-), semivowels (antastha- 'intermediate'), spirants (ūṣman- 'hisser') and vowels (svara-). Among the latter, the aperture is widest with  $\bar{a}$ , least with  $\bar{i}$   $\bar{u}$   $\bar{r}$   $\bar{l}$ . The statement for  $\bar{a}$  is samvṛto 'kārah (3.11) ' $\bar{a}$  is closed'.<sup>17</sup> From here on the modal features are extrabuccal.

b) Unvoicedness. The phonemes of the first and second columns and a number of other specified phonemes are declared to be unvoiced.

This definition is followed by a brief statement about

two features that accompany absence of voice, namely that the glottis (kanṭha- 'throat') is open, i.e. not constricted and that the articulation is accompanied by śvāsa- 'wheeze', perhaps best translated as 'whisper'. The latter feature is said to be secondary, or non-discriminatory, or redundant.

c) Unaspiration. The term used here is alpaprāṇata- 'condition of little breath'. The mutes and transition sounds of the first column (3) are given this label, as well as those of the third column, the semivowels (5) and nasals (6). The remainder have "great-breath", aspiration.

d) Voice. The definition of voice (ghoṣa- 'rumble') parallels that of unvoicedness. The glottis is made tense and as a redundant feature tone (nāda- 'noise') is produced. The voiced phonemes are enumerated: the thirds, fourths, fifths, semivowels, h, and anusvāra (4).

e) Nasalization. The fifths have a quality in addition to those already enumerated (voice, closure), viz. nasality.

f) Spirantization. The quality ūṣman- 'hiss' is given to the sibilants and the varieties of h (8).

The next statements are rather obscure. The unvoiced aspirated stops (dvitīyāḥ) are said to be "with the same sthāna- 'point of articulation'", presumably "as the spirants". The formulation is too brief to be clear. Next the fourth-column phonemes are compared to h. Both categories of course are voiced and aspirated.

In the next section, (5), articulatory sounds are defined in terms of acoustical, non-linguistic features: mutes and transition sounds are produced by the air stream striking like a mass of iron, semivowels like a mass of wood, vowels like a mass of wool.

The vowels which had heretofore been quoted in their simple form only, are now (section 6) declared to occur in eighteen variant forms, as follows:



Table 2

## The varieties of one vowel.

	SHORT		LONG		EXTRA - LONG	
	not nasa- lized	nasa- lized	not nasa- lized	nasa- lized	not nasa- lized	nasa- lized
Acute	á	ḥ	ā	ṁ	á <sup>3</sup>	ḥ <sup>3</sup>
Grave	à	ḡ	ā	ṁ	à <sup>3</sup>	ḡ <sup>3</sup>
Circum- flex	â	ḡ	ā	ṁ	â	ḡ <sup>3</sup>

According to these variables, i.e. three degrees of quantity, three accents and presence or absence of nasalization, eighteen varieties of simple vowels are distinguished and twelve varieties of l and the diphthongs. (In the phonemic inventory (p. 4), however, only quantity is used as a criterium and nasalization and accent are not listed separately). Semivowels except r may also be nasalized. This section ends with a definition of savarna- 'homophonic': members of one row are homophonic<sup>18</sup>. By this definition, phonemes articulated at the same point of articulation are homophonic.

So far, Āpiśali's procedure was to give labels to the phonemes in the phonemic chart. Now the terms sthāna-, karana-, prayatna- are related to reality, respectively as the place where phonemes are perceived, the instrumentality by which they are brought about and the effort by which they are produced. In other words, the preceding abstract classification now is actualized and the student will be able to produce the sounds.

The last section is in many ways the most interesting one, since it describes the formation of the speech sounds in terms of the definitions established earlier. That which originates the speech sounds is the breath, an air stream

which rises upwards until arrested in its free flow by points of articulation and various processes, such as the four degrees of closure (8.1 - 3).

Then closure and aperture are described but not as pertaining to the space left between the organs of articulation within the mouth, but pertaining to the aperture of the gala-bila- 'throat opening'. It is either open or closed. The air stream once it has struck one of the articulatory organs is reflected (nivṛtta-) and strikes the koṣṭha-. This is not a very clear term, being used as a phonetic term here only. Elsewhere, especially in medical literature, it means 'the viscera, abdomen, alimentary canal, thoraco-abdominal cavity' (Trivedī p. 271). With the usual lack of standardization of terminology in medical literature (I counted six words for "uvula" in a cursory examination of Trivedī's list) it is no surprise to find that this term leaves us without a definite reference point in the human body, and so the safest translation seems to be "thoracic cavity".

The air stream having been reflected from the koṣṭha- then produces tone when the glottal aperture (kanthabila- 'throat-opening') is closed, constricted, but when it is relaxed, whisper is produced. By some authorities it is called a secondary feature (7 - 12).

Then, if the impact of the air stream on the point of articulation produces resonance (dhvani-) and tone is produced as a secondary feature, then from the combination of tone and resonance voice (ghoṣa- 'rumble') is produced. When the air stream is strong (mahat-) there is strong aspiration, when it is slight, there is little aspiration, or in our terms, lack of aspiration. From strong aspiration comes spirantization. This statement may be connected with the obscure remark (4.9) equating the voiceless aspirated stops with spirants. Apparently, these stops were not regarded as differing much from spirants (13 - 20).

In the final passage of this chapter, the production of the three accents is described. Apparently, to produce the

acute accent the articulatory process is "sharp", intense, the organ (gātra-) is contracted, the glottal aperture is narrowed, the air passage is sharp and the vowel becomes harsh. That is the description of the acute accent (20), function before the morphology has been taught. It also is clear that the Aṣṭādhyāyī operates with a set of abstract symbols, the morphophonemes, whose identification with speech sounds is to a large extent irrelevant. It is the function of the phonetic treatise to relate these speech symbols to reality, the reality of the human vocal tract. And the Āpiśaliśikṣā does just that. Rather than give an independent account of articulatory phonetics, it addresses itself to the phonetic characterization of the grammar's output. It assigns labels to the morphophonemes and then describes how they may be produced. The commentatorial digression at 1.1.9 is designed for little more than to provide the framework for the arrangement of sounds.

To summarize, the conversion of Sanskrit speech symbols to speech sound is accomplished by arranging the symbols in a matrix and assigning articulatory features to groups of or individual symbols within that matrix. The Āpiśaliśikṣā lists the following general features of articulation:

1. POINT OF ARTICULATION	2. ORGAN OF ARTICULATION	3. MODE OF ARTICULATION	4. IMPACT
chest	chest	Intrabuccal:	iron
throat	throat	contact	wood
tongue	tongue:	slight contact	wool
palate	root	slight openness	
roof of mouth	center	openness	
roof of teeth	underside	closedness	
teeth	tip	Extrabuccal:	
teeth and lips	teeth and lips	aspiration	
corners of mouth	corners of mouth	voice	
lips	lips	nasality	
nose	nose	hiss	

5. PRODUCTION (paraphrased): To produce, for instance, the phoneme ṇ, a mute in fifth column in the k-row, generate an air stream from the stomach. Let it strike against the point of articulation, which is the throat, while it is in contact with the organ of articulation, which is the root of the tongue. Let the air strike like a piece of wood, and let it rebound to the glottis. Hold the glottis tense and let the resonance escape through the nose. Thus the phoneme is produced, or perceived.

Conclusion. In the preceding paragraphs the relationship between the morphological and the phonological sections of the Sanskrit grammatical tradition has been examined. The proposition was put forward that Pāṇini's grammar was structurally closely associated with a phonetic treatise and formed together with it a complete statement of Sanskrit speech events. It was found that the Āpiśaliśikṣā, or a similar treatise, could fulfill this function of a phonetic complement to the grammar adequately, as it does not contradict Pāṇinean statements in any serious way, but rather, often shows similar viewpoints on the classification of sounds. The date of the Āpiśaliśikṣā is early enough to qualify it as an acceptable contemporary treatise.

Finally, it is interesting to observe that in spite of its small size (it can be printed on two pages) the Śikṣā is an adequate formulation of Sanskrit speech sounds. Beyond that, it yields little information on matters such as sentence melody, or intonation. Its task is to teach the pronunciation of the morphophonemes used in the grammar.

## FOOTNOTES

1. See Renou 1931 for editions and translations (pp. 96-97). Since that date, the most elaborate translation is Ghosh 1938 of the Pāṇinīyaśikṣā. For other editions, see Dan-dekar 1946, and 1961.
2. See Kielhorn 1876 193 ff and Varma 1929 Introduction for discussions of the restricted scope of many of these treatises, viz. an enumeration of words containing the semivowel y to avoid dialectical confusion with b.
3. In the principle Prātisākhya's (Rk-, Taittirīya-, Vāja-saneyī-, and Caturādhyāyikā-) they are found at the beginning of the treatise, before the sandhi rules.
4. Nāṭyaśāstra XV 6 - 20.
5. E.g. Agnipurāṇa Chapter 336.
6. See Allen 1953 p. 8. Henry Sweet, an associate of Friedrich Max Müller, himself the translator of the Rk-prātisākhya, devised the Broad Romic alphabet which formed the basis for the International Phonetic Alphabet.
7. Among them especially Varma 1929 and Allen 1953.
8. See Thieme 1935 with bibliography, Raghu Vīra 1933.
9. This assertion has been made before by Raghu Vīra 1931, who quotes a statement from another source to the effect that Pāṇini had written a phonetic treatise himself (p. 655, quoted from the Pinṅgalācārya-śikṣā). I find it difficult to agree with Raghu Vīra when he characterizes the Śikṣā as "... a primer for the instruction of children..." (p. 669), and hope to demonstrate that its function is less trivial.
10. A Kārikā to Pāṇini 4.2.45 names Āpīśali as the authority for a rule of derivation. Quotations from our śikṣā are found in the Mahābhāṣya Vol. p. Quotations to the work in later grammatical literature have been traced by Raghu Vīra 1933.

11. It was first described by Kielhorn 1876, published by Raghu Vira 1931 and again 1933. We follow the latter edition without changes. The variant readings are of no great consequence.
12. See the Nyāyakośa under śrotam, where hearing and nabhas- 'space' are to be associated in the Nyāyasiddhāntamuktāvalī-, not available to me.
13. The Nāṭyaśāstra l.c., for instance, quotes the individual speech sounds.
14. I use the translation 'phoneme' for varṇa- with some misgivings, because of the implied associations of the term with Western linguistic theories: if there is a phoneme, one should define its relation to contrastive sounds. Allen 1953 avoids the term (pp. 15-16), but adopts it again in 1962 (p. 11). At any rate, it should be realized that by the terms of the Śikṣā the term 'phoneme' has little meaning other than to refer to a member of the chart containing the inventory of speech sounds. Its phonetic significance appears at the end of the treatise when each phoneme emerges as a bundle or package of relevant articulatory features.  
See Whitney 1862 pp. 393 - 394 and 1871 p. 81 for speculations on the phonetic nature of yama's. Also Siddheshvar Varma 1929 p. 79.
15. The term used for "tongue-phonemes" is jihvya- 'belonging to the tongue'. It is found only here to designate a point of articulation at the back of the throat, whereas in the Nāṭyaśāstra (XV. 10) it seems to mean 'retroflex'.
16. These translations have been given by Allen 1953 p. 54.
17. This "closed" pronunciation of a and its phonetic equivalents would make it a low-back or central-mid vowel. The difference of articulation between it and ā is also reflected in Pāṇini's sūtra 8.4.68.

18. The translation 'homophonic' has been adopted here in order to avoid the term "homophonous", which commonly means that words sound alike. A better translation for savarna- would be 'homotopic', or 'equilocal' to indicate that the sounds share a place in the phonemic inventory (Table 1).

## ĀPIŚALI-ŚIKŚĀ

### I. [Origin of speech].

1. ākāśavāyuprabhavaḥ śarīrāt samuccaran vaktram upāiti  
nādaḥ sthānāntareṣu pravibhajyamāno varṇatvam āga-  
chati yaḥ śabdah.

'Originating in ether and wind, rising up from the body, tone reaches the mouth. (Articulated) sound is that which being distributed over different places comes to the state of varṇa-, 'phonemicity'.'

2. tam aksaram brahma param pavitram guhāśayam samyag  
uśanti viprah sa śreyasā cā 'bhyudayena cāi 'va samyak  
prayuktaḥ puruṣaḥ yunakti.

'That syllable, the highest brahman, the purifier, having his abode in secrecy, the sages long for properly. When properly employed, it joins the human being with both prosperity and good result.'

3. sthānam idaṁ, karanam idaṁ, prayatna eṣa dvidhānil-  
asthānam pīdayati vṛttikāraḥ prakrama eṣo 'tha  
nābhitalāt.

'This is the point of articulation, this is the organ, this the articulatory mode. This process, then, (beginning) from the region of the navel, producing modifications, strikes the point where the wind divides in two [the velic?].'

4. tatra sthānakaranaprayatnebhyo varṇās triṣaṣṭi.

'In this connection, from the points and organs and modes of articulation, sixty-three phonemes (arise).'

5. tatra varṇānām keśām, kiṁ sthānam, kiṁ karanam, pra-  
yatnaś ca kaḥ keśām, ity ucyate.

'In that connection: "Of which phonemes, which point of articulation, which organ of articulation and which mode of which?"'



6. tatra sthānam tāvat.  
'Next the point(s) of articulation alone.'
7. akuvavisarjanīyāḥ kaṭhyāḥ.  
'Throat-(phonemes) are (ā), the k-row, h, and h.'
8. havisarjanīyāv urasy āv ekeṣām.  
'h and h are in the chest, the a, ā according to some.'
9. jihvāmūlīyo jihvyāḥ.  
'Tongue-(phoneme) is the h.'
10. kavargavarṇānusvārajihvāmūlīyā jihvyā ekeṣām.  
'According to some, belonging to the tongue are the phonemes of the k-row, the m and the h.'
11. sarvamukhasthānam avarṇam eke.  
'Some hold that the phoneme a has the whole mouth as its point of articulation.'
12. icuṣāśās tālavyaḥ.  
'Palatal are (ī), the phonemes of the c-row, y and ś.'
13. ṛturaśā mūrdhanyaḥ.  
'Cacuminal are (ṛ), the ṛ-row, r and s.'
14. ro dantamūlasthānam ekeṣām.  
'Some hold that the r has a point of articulation at the base of the teeth.'
15. ltuḥlāsā dantyāḥ.  
'Dental are (l), the t-row and s.'
16. vakārah dantoṣṭhyaḥ.  
'Dentilabial is the v.'

17. sr̥kvasthānam eke.

'Some hold that its point of articulation are the corners of the mouth.'

18. upūpadhmāṇīyā oṣṭhyāḥ.

'Labial are u, the p-row, and h.'

19. anusvārayamā nāsikyāḥ.

'Nasal are m and the transition sounds.'

20. kanṭhanāsikyam anusvāram eke.

'Some hold that m is a throat-nasal phoneme.'

21. yamās ca nāsikyajihvāmūlīyā ekeṣām.

'And according to others, the transition sounds are both nasal and at the base of the tongue.'

22. odāutāu kanṭhoṣṭhyāu.

'The o and āu are throat-lip phonemes.'

23. edāitāu kanṭhatālayyāu.

'The e and āi are throat-palate phonemes.'

24. ñamaṇanaṇā svasthānā nāsikasthānās ca.

'The ñ, m, ṇ, ṇ and n have their own point of articulation, as well as the nose.'

25. dvivarnāni samdhyakṣarāṇi.

'Diphthongs are composed of two phonemes.'

26. sarepha rvarṇaḥ.

'The phoneme (ṛ) is accompanied by a snarl.'

27. evam etāni sthānāni.

'Thus are these points of articulation.'

## II. [Organs of articulation].

1. karaṇam api.

'And the organ of articulation.'

2. jihvyatālavyamūrdhanyadantyānām jihvā karaṇam.

'The organ of articulation of the tongue, palatal, cacuminal and dental phonemes, is the tongue.'

3. katham iti.

'In what way?'

4. jihvāmūlena jihvyānām.

'With the root of the tongue, (it is the organ of articulation) of the tongue-phonemes.'

5. jihvāmadhyena tālavyānām.

'With the central part of the tongue, of the palatal phonemes.'

6. jihvopagrena mūrdhanyānām.

'With almost the tip of the tongue, of the cacuminal phonemes.'

7. jihvāgrādhah karaṇam vā.

'Optionally, the organ of articulation is the underside of the tip of the tongue.'

8. jihvāgrena dantyānām.

'With the tip of the tongue, of the dental phonemes.'

9. śeṣāḥ svasthānakaraṇāḥ.

'The remainder have as organ of articulation their own point of articulation.'

10. ity etat karaṇam.

'So much for the organ of articulation.'

III. [Intrabuccal process].

1. prayatno dvividhah.

'Articulatory process is of two kinds.'

2. ābhyantaro bāhyaś ca.

'Internal and external.'

3. ābhyantaras tāvat.

'The internal articulatory process first.'

4. spr̥ṣṭakaraṇāḥ sparśāḥ.

'Contact-phonemes are those whose articulatory organ is touched.'

5. Īsatspr̥ṣṭakaraṇā antasthāḥ.

'Semivowels ("in between") are those phonemes whose articulatory organ is touched lightly.'

6. Īsadvivṛtakaraṇā ūsmāṇah.

'Spirants have slightly opened articulatory organs.'

7. vivṛtakaraṇāḥ svarāḥ.

'Vowels have their organs of articulation open.'

8. tebhya eo vivṛttatarāu, 9. tabhyam āi āu, 10. tābhyam api ākārah.

'More open than these are e and o, more open than the latter two are āi and āu, even more open than these two is ā.'

11. samvṛto 'kārah.

'The a is closed.'

IV. [Extra-buccal process].

1. atha bāhyāḥ.

'Now follow (the phonemes articulated with) external effort.'

2. varḡānām prathamadvitīyāḥ śaśasaṁsarjanīyājihvāmūlīyopadhmanīyā yamāu ca prathamadvitīyāu vivṛṭṭakanthāḥ śvāsānupradānā aghoṣāḥ.

'The first and second of the columns, as well as ś, ṣ, s, ḥ, ḥ, ḥ, and the transition sounds belonging to the first and second columns are pronounced with (lit. 'have') the throat opened (and) are voiceless with whisper as a secondary feature.'

3. varḡayamānām prathamē 'lpaprāṇā itare sarve mahāprāṇāḥ.

'Of the column-phonemes and transition sounds, the first ones have little aspiration, the others have all aspiration (lit. 'great breath').'

4. varḡānām tṛtīyacaturthā antasthā bakārānusvārāu yamāu ca tṛtīyacaturthāu samvṛṭṭakanthā nādānupradānā ghoṣavantah.

'The third and fourth columns, the semivowels, h and m and the transition sounds belonging to the third and fourth columns, (are pronounced with (lit. 'have') the throat constricted (and) are voiced with tone (lit. 'noise') as a secondary feature.'

5. varḡayamānām tṛtīyā antasthāś ca 'lpaprāṇā itare sarve mahāprāṇāḥ.

'Of the column-phonemes and the transition sounds, the third (column) and the semivowels are lightly aspirated, all others are aspirated.'

6. yathā tṛtīyās tathā pañcamāḥ.

'The phonemes of the fifth column are like the thirds.'

7. ānunāsikyaṃ eṣāṃ adhiko guṇaḥ.

'They have an additional feature, nasality.'

8. śādaya ūsmanah.

'The spirants are ś and the ones following it.'

9. sasthanena dvitīyāḥ.

'The phonemes of column two are with the same points of articulation.'

10. hākāreṇa caturthāḥ.

'The phonemes of the fourth class are (homophonic?) with h.'

11. eṣa bāhyah prayatnah.

'This is the external mode.'

V. [Impact] .

1. tatra sparśayamavarṇakāro vāyur ayaḥpindavat sthānam abhipīdayati.

'There the air which produced stop-phonemes and transition sounds strikes the point of articulation like a ball of iron.'

2. antasthavarnakāro vāyur dārupindavat.

'The air which produces semivowel-phonemes strikes like a mass of wood.'

3. ūsmasvaravarṇakāro vāyur ūrṇapindavat.

'The air which produces spirant and vowel phonemes, like a mass of wool.'

## VI. [Homophony].

1. evaṃ vyākhyāne vṛttikārāḥ paṭhanti: aṣṭādaśaprabhedam avarṇakulam iti.

'The commentators read in their exposition as follows: the group of phonemes a has eighteen varieties.'

2. atra:

hrasvadīrghapluṭatvāc ca traisvāryopānayaṇa ca anuṇāsikabhedāc ca saṃkhyāte 'ṣṭādaśātmakāḥ, iti.

'In this matter:

Because of shortness, length and extra length, and the employment of three accents, and because of the distinction of nasals, the number is counted as eighteen.'

3. evaṃ iṣvarṇādayaḥ.

'Thus are the phonemes beginning with i.'

4. iṣvarṇasya dīrghā na santi.

'The phoneme i has no long ones.'

5. tam dvādaśaprabhedam ācakṣate.

'They list it as having twelve varieties.'

6. yadrcchāśaktiḥ jñānuṣaṇāṇāṃ vā yadā syur dīrghās, tadā tam apy aṣṭādaśaprabhedam bruvate.

'When the long ones are produced intentionally, or in imitation, then they say that i also has eighteen varieties.'

7. saṃdhyakṣaraṇāṃ hrasvā na santi.

'The diphthongs have no short (varieties).'

8. tāny api dvādaśaprabhedāni.

'They also have twelve varieties.'

9. chāṇḍogāṇāṃ sātyaṃugrīrāṇāyānīyāṇāṃ hrasvāni paṭhanti.

'(Those of the schools) of Chāṇḍogas, Sātyaṃugris and Rāṇāyānīyas recite the short ones.'

10. tesām apy astādaśprabhedāni.

‘And they have an eighteen-fold distinction.’

11. antasthā dviprabhedā rephavarjitāḥ, 12. sānunāsikā niranunāsikāś ca.

‘The semivowels except r have two varieties, with nasalization and without nasalization.’

13. rephoṣmaṇām savarnā na santi.

‘r and the spirants have no homophones.’

14. vargyo vargyeṇa savarnah.

‘A phoneme in one row is homophonic with a phoneme in the same row.’

#### VII. [Definitions].

1. eṣa kramo varṇānām.

‘This is the arrangement of phonemes.’

2. tatrāi ‘saṁ sthānakaraṇaprayatnānām vyākaraṇaprasiddhir ucyate.

‘In that connection, the accomplishment of grammar is said to be of their place, organs and manners of articulation.’

3. iha yatra sthāne varṇā upalabhyante tat sthānam, 4. yena nivartyante tat karaṇam, 5. prayatanam prayatnah.

‘Here the place in which the phonemes are perceived, that is the point of articulation; that by which they are brought about is the organ. The effort is the mode of articulation.’

#### VIII. [The articulatory process].

1. tatra nābhipradeśāt prayatnapreritāḥ prāṇo nāma vāyur ūrdhvaṁ ākramaṇaṁ uraḥprabhṛtīuṁ sthānānām anyatamasmin prayatnena vidhāryate.



19. mahāprāṇatvād ūṣmatvam.

'From strong aspiration comes spirantization.'

20. yadā sarvāṅgānusārī prayatnas tīvro bhavati tadā gātrasya nigrāhaḥ kanthabilasya ca 'nutvam svarasya ca vāyor tīvragatitvād rāukṣyam bhavati. tam udāttam ācaksate.

'When the articulatory effort proper to every limb is sharp then there is constriction of the organ (gātra-) and thinness of the glottal aperture and because of the sharp passage of the air stream, there is harshness of the vowel. This they call acute accent.'

21. yadē tu mandah prayatno bhavati tadā gātrasya sramsanaṁ kanthabilasya mahatvam svarasya ca vāyor mandagatitvāt snigdhataḥ bhavati. tam anūdattam ācaksate.

'But when the articulatory effort is slight, then there is relaxation of the organ, enlargement of the glottal aperture, and because of the easy passage of the air stream, there is smoothness. This they call the grave accent.'

22. udāttānūdattasvaritasamnipātāt svaritah.

'The circumflex accent arises from a mixture of an acute and a grave accent.'

23. ity evaṁ prayatno 'bhiniṛvṛttah kṛtsnah prayatno bhavati.

'The effort thus brought about is the entire articulatory effort.'

24. aṣṭāu sthānāni varṇānāṁ uraḥ kanthah śiras tathā jihvāmūlam ca dantās ca nāsikoṣṭhau ca tālu ca sprśatvam īsatsprśatvam samvṛtatvam tathāi 'va ca vivṛtatvam ca varṇānāṁ antahkaraṇam ucyate kālō vivārasamvārāu āvāsanādāv aghoṣatā ghoso 'lpapṛāṇatā cāi 'va mahāprāṇah svarās trayah bāhyam karaṇam āhus tēn varṇānāṁ varṇavedināḥ. ity āpiśaliśīkṣā samāptā.

"The eight points of articulation of phonemes are: chest, throat, likewise the head, the root of the tongue, the teeth, the nose, the lips and the palate. Contact, slight contact and likewise closedness and openness are called the interior articulation of the phonemes; duration, aperture and closure, breath and tone, voicelessness, voice and slight aspiration, aspiration, the three accents - those are called exterior articulation of phonemes by those who know the phonemes.

Here ends the Āpīśaliśīksā."

'There, ascending from the region of the navel, impelled by an effort, air, named breath, rising upward is arrested in one or the other of the points of articulation by the articulatory effort.'

2. dhvanāv utpadyamāne yadā sthānakaranaprayatnāḥ parasparam sprśanti sā sprṣtatā.

'When during the production of sound, the point of articulation, the organ of articulation and the articulatory effort come into mutual contact, that is "contact, occlusion".'

3. yade 'sat sprśanti tade 'satsprṣtatā, 4. dūreṇa yadā sprśanti sa vivartatā, 5. sāmīpyena yadā sprśanti sā samvṛtatā.

'When they touch lightly, then there is semivocality, when they come in remote contact, there is openness, when they come in close contact, there is closure.'

6. ity eṣo 'ntaḥ prayatnaḥ.

'This describes the internal effort.'

7. sa idāṇīm prāṇo nāma vāyur ūrdhvam ākramaṇ mūrdhni pratihato nivṛtto yadā koṣṭham abhihanti tadā koṣṭhe 'bhihanyamāne galabilasya samvṛtatvāt samvāro jāyate vivṛtatvāt vivārah.

'Now this air named breath, proceeding upward, striking against the roof of the mouth, returns; when it strikes against the thoracic cavity (?), then if the throat-opening is closed, while the thoracic cavity is being struck, then there is "closure", if it is open, there is "aperture".'

8. tāu samvāravivārau.

'So much for closure and aperture.'

9. tatra yadā kanthabilam samvṛtam bhavati tadā nādo jāyate.

‘In that connection, when the throat opening is closed, then tone is produced.’

10. vivṛte tu kanthabile śvāso jāyate.

‘But when the throat opening is opened, whisper is produced.’

11. tāu śvāsanādāu.

‘So much for whisper and tone.’

12. anupradānam iti ācaksate. anye tu bruvate anupradānam anusvāno ghaṇṭānirhrādavat.

‘Some call it a secondary feature. Others, however, say that it is a secondary feature because it resonates, like the ringing of a bell.’

13. tatra yadā sthānābhighātaḥ dhvanāu nādo ‘nupradīyate tadā nādadhvanisamsargād ghoṣo jāyate.

‘In that connection, when resonance (dhvani-) results from the impact on the point of articulation and as a secondary feature tone is produced, then from the combination of tone and resonance voice is produced.’

14. yadā śvāso ‘nupradīyate tadā śvāsadhvanisamsargād aghoṣah.

15. sā ghoṣavadaghoṣatā.

‘When breath is the secondary feature, then from the combination of breath and resonance voicelessness is produced. So much for voicedness and unvoicedness.’

16. mahati vāyāu mahāprāṇah. 17. alpe vāyāv alpaprāṇah.

18. sā ‘lpaprāṇamahāprāṇatā.

‘When air flow is strong, there is strong aspiration, when the air flow is weak there is little aspiration. So much for weak and strong aspiration.’

## BIBLIOGRAPHY

- Allen 1953 Allen, W.S. Phonetics in Ancient India, London 1953.
- Allen 1962 id. Sandhi, 's-Gravenhage (Mouton) 1962.
- Astādhyāyī Bōhtlingk, Otto. Pāṇini's Grammatik, 2nd ed. Hildesheim 1964.
- Ghosh 1938 Ghosh, M.M. Pāṇinīyaśikṣā, Calcutta (Calc.Univ.) 1938.
- Nyāyakośa Jhalakīkar, M.Bh. Nyāyakośa, dictionary of technical terms of Indian philosophy, rev. by V.S. Abhyankar, 2nd ed. Poona 1928.
- Kielhorn 1876 Kielhorn, Franz. "Remarks on the Śikshas", Indian Antiquary 5 (1876).
- Mahābhāṣya Kielhorn, Franz (ed.) The Vyākaraṇa-mahābhāṣya, Poona 1962 ff.
- Raghu Vīra 1931 Raghu Vīra "Discovery of the lost phonetic sūtras of Pāṇini", J. Royal Asiatic Society 1931, pp. 653-70.
- Raghu Vīra 1933 id. "Apīśaliśikṣā", J. Vedic Studies 1 (1934) pp. 225-42.
- Renou 1931 Renou, Louis. Bibliographie védique, Paris 1931.
- Renou 1957 id. Terminologie grammaticale du sanskrit, Paris 1957.
- Sköld 1926 Sköld, Hannes. "The relative chronology of Pāṇini and the Prātiśākhya", Indian Antiquary 55 (1926) pp. 181-85.
- Thieme 1935 Thieme, Paul. Pāṇini and the Veda, Allahabad 1935.

- Thieme 1957 id. "Pāṇini and the pronunciation of Sanskrit", Studies presented to Joshua Whatmough, The Hague (1957) pp. 263-70.
- Varma 1929 Varma, Siddheshwar. Critical studies in the phonetic observations of Indian grammarians, London 1929.
- Van Nooten, Barend A. "Pāṇini's replacement technique and the active finite verb", Language 43 (1967) pp. 883-902.
- Whitney 1862 Whitney, William Dwight. The Atharva-veda Prāticākhya, J. American Oriental Society 7 (1862) pp. 333-616. (Reprinted Delhi 1962).
- Whitney 1871 id. The Tālttirīya-prāticākhya, JAOS 9 (1871) pp. 1-469.

## The sanskriti foneetikatraktaadi koostus

R.A. Van Nooten (Kalifornia, USA)

### R e s ü m e e

Uurimus käsitleb muistset sanskriti foneetikatraktaati Āpiśāli-śikṣā, rõhutades selle seost muistse india filoloogiga Pāṇini grammatika-alaste teostega. Puudutanud põgusalt vana-india foneetika uurimise suundi, traktaadi autorluse probleemi ja selle seoseid teiste klassikaliste teostega teoreetilise lingvistika alal, annab autor üksikasjalise siisu analüüsi, alustades viimase (8.) peatükiga, milles käsitletakse kõneprotsessi kui ühtset tervikut (hääle teke; artikulatsiooni kolm aspekti: artikuleerimispunkt, artikuleerimisorgan, artikuleerimismoodus; foneemide klassifikatsioon; vokaalide variandid jm.). Erilist tähelepanu pööratakse vaieldavamatele mõistele originaali terminoloogias. Lõpuks arutatakse traktaadi kokkupuutepunkte ning lahkuminekuid võrreldes morfoloogia ja fonoloogia traditsioonilise käsitlusega. Jõutakse järeldusele, et see võis alupäraselt küll kuuluda Pāṇini grammatika orgaanilisse struktuuri. Lidsaks on antud originaaltekst koos autori soovitatud ingliskeelse tõlkega.

## Строй одного санскритского фонетического трактата

Б.А. Ван Ноотен (Калифорния, США)

### Р е з ю м е

В исследовании рассматривается древний санскритский фонетический трактат *Āpiśāli-śikṣā* и подчеркивается его связь с грамматическими произведениями древнеиндийского филолога Панини. Бегло коснувшись направлений исследования древнеиндийской фонетики, проблемы авторства трактата и его связей с другими классическими произведениями по теоретической лингвистике, автор дает детальный анализ содержания начиная с последней (8-й) главы, в которой рассматривается процесс речи как единое целое (производство голоса; три аспекта артикуляции; точка артикуляции, орган артикуляции, вид артикуляции; классификация фонем; варианты гласных и т.д.). Особое внимание обращается на спорные понятия в терминологии оригинала. В заключение рассматриваются точки соприкосновения и расхождения по сравнению с традиционной трактовкой морфологии и фонологии. Автор приходит к выводу, что это могло первоначально относиться к органической структуре грамматики Панини. Прилагается оригинальный текст с переводом на английский язык, рекомендованный автором.



ONCE MORE ON THON-MI SAMBHOṬA AND  
HIS GRAMMATICAL TREATISES

R.A. Miller (Yale University, U.S.A.)

In 1963 the author published a paper in which he summarized the literature which had appeared up until that time dealing with the two ancient Tibetan grammatical treatises commonly attributed to a person known as Thon-mi Sambhoṭa, and also attempted in that paper to arrive at certain tentative conclusions concerning the essential non-historicity of the figure of Thon-mi, as well as venturing a dating and preliminary analysis of the structure, contents, and inter-relationship between the two surviving treatises (JACS 83:4.485-502 [1963]). In the five years which have elapsed since then, several interested scholars have been kind enough to communicate corrections and amplifications of certain statements in that publication, and now in addition, one of the Japanese scholars most active in this particular field has recently published an important paper relating to the same subject which, being written in Japanese and appearing in a rather obscure journal, might easily and unfortunately be overlooked by scholars in the West. It seems, therefore, appropriate at this time to take advantage of the gracious hospitality extended by the editor of the University of Tartu's Terminologia Indica, for the purpose of bringing that 1963 article up to date, both with respect to private communications received in the meantime from other scholars and with respect to this important new Japanese contribution to the study of the problems presented by these texts, which appeared in 1967.

This is the paper "Ton-mi ni kiserareta chōsaku ni tsuite [On the works attributed to Thon-mi]" by Inaba Shōju, which appeared in the Otani gakuho (Kyōto), 46:4.24-

35 (1967); the paper has the subtitle "Ōtōkyō no shoden wo chūshin to shite [ With principal attention to the tradition of the Rgyal-rabs gsal-bahi me-loñ ]". ("Ōtōkyō", i.e. Chinese wáng-t'ung-ching, is the usual equivalent used by Japanese scholars for the title of this Tibetan historical text; for the text itself and an introduction to some of its problems, cf. Satō Hisashi, *Kodai Chibetto-shi kenkyū* 1.10-12 [Kyōto, 1958]). Its author was Bsod-nams rgyal-mtshan; it was written in 1328, if we follow Laufer, or not before 1508, if we follow Tucci.) The paper is a typical example of this well-known Japanese Tibetologist's meticulous scholarship, and well worth the serious attention of everyone interested in the problems of these texts and their putative author.

Inaba begins (§1, his pp. 24-26) by quoting the well-known notice of Thon-mi 'A-nu and his orthographic mission to India from Bu-ston's Chos-hbyun. (cf. the author's 1963 article [ hereafter cited as Miller 1963 ], p. 486, col. b, and note 9). Next he translates into Japanese an extract from the end of the sūtra catalogue section of Bu-ston's (same) history, citing p. 238<sup>b</sup> in the Tōyō bunko exemplar; an English equivalent would be: "Among the eight sgrahi bstan bcos which were composed by Thon-mi Sañbhoṭa, none can be obtained except for the two, the Sum-cu-pa [ hereafter: SCP ] and the Rtags-kyi-hjug-pa [ hereafter: RKHP ]." Thus, according to this testimony, Bu-ston knew only the same two ancient Tibetan grammatical treatises which we know today, namely the SCP and the RKHP; and moreover, although he preserves the tradition of "eight works", Bu-ston was not able to give even the names of any except these same two; and he considered the other six as already lost by the time he was writing, i.e. the year 1322.

Inaba then continues to demonstrate how, although the same tradition with respect to these grammatical treatises which is found in Bu-ston is generally repeated by the other later Tibetan historians, the post-Bu-ston works are not without their interesting and significant differences on this

point. In certain respects, the Tibetan historians and scholars even appear to know more about these supposedly lost "six works" as they approach closer to our own time. Inaba quotes in Japanese translation the commentary to the SCP by Dharmapālabhadra (1441-1528), the Tōhoku zōgai mokuroku no. 7071, citing pp. 2<sup>a-b</sup>, as follows (in my English version): "The Mun-pahi agron-me, which Thon-mi is said to have written, was probably written by Thon-mi, but it is a method for reading the language of India, and it is not something which deals with the Tibetan language." Apart from this notice, nothing is known of this work; the title did not come to my attention in 1963, and should now be added to Miller 1963, p. 486, note 10, alongside the notice of the Klu dbaṅ ngul rgyan (on which cf. Inaba, p. 25-26; he is basing himself on the same notice in Tucci, which was my earlier source, and is able to add nothing about this text, of which once again only the name is known).

But of rather greater significance is the notice of Thon-mi and his orthographic mission in the Rgyal-rabs gsal-bahi me-loṅ, for which Inaba cites pp. 30<sup>b</sup>-31<sup>a</sup>, though he does not identify which edition he is using. As we shall see below, this notice brings into the discussion a mdo rdsihi sgra mdo, which Inaba suggests may be still another of the lost "six works" of Thon-mi Sambhota. At best, he concludes, we have a grand total of two surviving works, and the names of three additional works; if Thon-mi composed "eight grammatical treatises", there must have been at least three more works for which we not only today do not have the texts, but even the titles of which cannot be recovered.

In §2 (his pp. 26-30) Inaba prints the relevant texts from the Rgyal-rabs gsal-bahi me-loṅ, reproduced immediately below, together with his Japanese translation, here replaced by an English version for which the author of the present paper is solely responsible:

Text:

- 1 [ 30b, 1. 2 ] rgya yi yi ge lña bcu ni  
yi ge gtso bo sum cu la  
hphul yig bcu<sup>1</sup> dañ mthah rten bcu  
rgya yi yi ge re re bzin
- 5 rañ gañ spyod pa ma gtogs pa  
kun la khyab pa cig kyañ med  
de dag thams cad khoñ du badus  
de la dpe byas badus pa ni  
bod yig sum cu gtan la phab
- 10 yi gehi hbru ni re re bzin  
bzohi rnam hgyur legs par bcos  
yi gehi gtso bo ñi šu la  
ka kha ca cha ja ña ta tha pa pha tsa tsha dza wa ŷa za  
ya ša ha  
med kyañ ruñ bahi yig hbru gcig
- 15 wa  
hphul yig lña dañ  
ga da ba ma ha  
mthah rten bcu  
ga da ba ma ha ña na ra la sa
- 20 šin tu gces pahī yi ge lña  
ga da ba ma ha  
rkañ ba can gyi yi ge dgu  
ka ga ta da na ña ŷa ša ha  
rgya la med pahī yi ge drug
- 25 ca cha ja pa ŷa za<sup>2</sup>  
yi ge bu ni bcu drug la  
ka ga ña da ta na pa ba ma ca ja ña tsa dza la ha  
yi ge ma ni bdun du bcos  
ka ga ba za
- 30 kun gyi ma ni ra la sa hdogs thams cad kyi ma gsum  
la la sgos su ma bži yod  
ka ga ba za lahi ma yig hbru bži po hdi la la kho na  
hdogs

(cont. 30)

la la sgos su bu gñis yod  
ca dañ ha gñis la yi bu

35 tsa dañ ja gñis ra yi bu  
hphul dañ mthah rten mi byed ciñ  
ma bu gñis ka mi byed pahī  
rañ sa hdzin pahī yig bcu  
kha cha tha pha tsha wa ʒa ya ʒa'

40 ga ba [ 31<sup>a</sup> ] yi ge kun tu rgyu ma dañ bu gñis ka byed  
hphul dañ

mthah rten gñis ka byed  
steñ na ʒwa ltar ldiñ ba gsum  
na ro gi gu hgreñ<sup>3</sup> po ste  
hdi gsum yi ge kun la khyab  
hog na gdan ltar mdzes pa gsum

45 ya ta ra ta ʒabs kyu ste  
ya ta hdogs pahī yi ge bdun  
kya khyā gya pya phya bya mya  
ra ta hdogs pahī yi ge bcu gcig yod<sup>4</sup>  
kra khra gra pra phra bra mra ara ʒra dra hra

50 ʒabs kyuhi yi ge kun la khyab  
khu khyu kru khru  
ya ta ra ta gñis lahañ khyab  
hdogs dañ sdeb sbyor blo la ʒar ro  
gʒan yañ lhañtsha lhahi yi ge hdra

55 ha dañ ha gñis kyi yi gehi bu byed pa dañ / na log / ʒa  
log / tha log byed  
pa sogs ni / samakritahi skad / bod du gzuñs sñags su  
hgyur dus / yi gehi  
rnam dpyad la mkhas pahī pañdita rnams kyis rtiñ du  
bcos so /

56 de la dpe byas nas yi ge dbu can du byas / wartu la  
kluhi yi ge hdra /  
de la depbyas<sup>5</sup> nas yi ge zur can du byas so /



- 10 In the case of the individual (hbru) letters, each in its own way has been well constructed as far as its physical appearance is concerned.  
For the twenty principal letters [there are]  
k kh c ch i ñ t th p ph ts tah dz w z z y s h .  
There is one individual letter which need not exist:
- 15 w.  
There are five prefixed letters:  
g, d, b, m, h.  
There are ten suffixed letters:  
g d b m h ñ n r l s.
- 20 There are five very important letters:  
g d b m h.  
There are nine letters which are 'foot-possessing':  
k g t d n ñ z s h.  
There are six letters which do not exist in India:
- 25 c ch i z z h.  
In the case of the 'son' letters (yi ge bu), there are sixteen:  
k g ñ d t n p b m c i ñ ts dz l h.  
In the case of the 'mother' letters (yi ge ma), they are constructed into seven:  
k g b z.
- 30 And then for the 'mothers' of all (kun gyi ma), [there are also] r l s. [[the commentary adds, 'these are the three 'mothers' which affix to everything']] .  
There are four 'mothers' which are particularly for l:  
k g b z are the 'mothers' for l [[the commentary adds, 'to these four individual letters, only l is affixed']] .  
There are two 'sons' which are particularly for l:  
c and h, the two, are the 'sons' of l.

- 35 Two, ts and j, are the 'sons' of r.  
 Those letters which form neither prefixes nor suffixes,  
 and  
 Which form neither of the two, 'mothers' nor 'sons',  
 And which possess their own place (rañ sa), are ten:  
kh ch th ph tsh w ʒ y š ʻ.
- 40 g and b are the causation (rgyu) of all the letters  
 [[the commentary adds, 'they become both the two,  
 'mothers' and 'sons'; they become both the two, pre-  
 fixes and suffixes']].  
 Those which are suspended on the top like caps are three:  
na-ro [i.e., o], gi-gu [i.e., i], and hgreñ-po [i.e.,  
e]; and  
 These three are used with all the letters.  
 Those which are comely on the bottom like a cushioned  
 divan are three:
- 45 ya-ta [i.e., -y-], ra-ta [i.e., -r-], and ʒabs-kyu  
 [i.e., -u-]; and  
 The letters with -y- affixed are seven:  
ky khy gy py phy by my;  
 Those letters with -r- affixed are eleven:  
kr khr gr pr phr br mr sr ʒr dr hr.
- 50 -u- is used with all letters:  
kyu, khyu, kru, khru [etc...],  
 And also with the two, -y- and -r-.  
 Orthography and composition (sdeb-sbyor) arise in the  
 intellect.  
 Also, in imitation of the lāñcha [and] Deva[nāgarī]  
 letters
- 55 [[the commentary adds, 'forming the two h and h 'sons'  
 of letters and forming reversed n, reversed ṣ, re-  
 versed th, etc. [i.e., the voiced aspirates and long  
 vowels plus n, ṣ, t[h], etc.], is the Sanskrit lan-  
 guage; these were devised later in Tibet, when tran-  
 scribing dharanis, by panditas learned in discerning  
 the forms (rnam-dpyad) of letters']]



- 56 With those as a model they made the 'headed' (dbu-can) letters, and in imitation of the Vartula-nāga letters, with those as a model they made the 'cornered' (zur-can) letters.
- 57 Now this is a brief sketch (zur tsem), but if one wishes [to know] it fully, since there is the [text] called Thon-mi mdo rdzhihi sgra mdo, [which is] the basis (gzi-me, i.e. mūla) for the compilation of composition (or, of orthography; sdeb-sbyor bsgriḡ-pa), the appearance (po) of the shape of the letters having first been drawn up by Thon-mi, and [the letters] from k on (ka-smad) having been revised (bsgyur) into thirty (or, having been revised in [the text called] Sum-qu), let him consult those [texts] (de dag la gzigs ṣig).

....

This is clearly a text of great interest and importance, and one which raises so many questions that a complete commentary on its contents here would be out of the question. Inaba deals briefly with some of the more important points in his short commentary; I shall limit myself to a few of the most essential items only, in particular directing attention to a few points where my understanding and translation of the text differ in important respects from the Japanese translation of Inaba; this may best serve anyone later undertaking a full-scale commentary on the passage, who will wish to make use both of Inaba's Japanese version and of the English version above.

The present translation has been kept rather too literal in 1.4-1.6, in an effort to preserve the line-to-line alignment with the original; but the sense is that in Tibetan, unlike the situation obtaining in Indic scripts, the letters have certain rigid limitations upon the combinations in which they can occur (at least, that is the way in which the Tibetan grammarians view it; it goes almost without saying

that we are more interested in, and find more valuable, what they tell us about Tibetan than what they tell us about Sanskrit!). Hence the interpolation in the translation above, '[Contrary to what is true in]...', in order to bring out this meaning. Inaba understands and translates these lines rather differently. In 1.7 Inaba translates khōñ-du budus in Japanese as setsuryaku shite, i.e. 'summarizing, epitomizing...'. For my translation, cf. H.A. Jäschke, Tibetan English Dict., p. 44<sup>a</sup>, s.v. khōñ-du. The point is an important one, since it clarifies the relation between the śloka lines in the text and their expansion in several places through the interpolation of lists of letters. The point of the text here is that it is, like most Tibetan grammatical texts, in effect an elaborate mnemonic device for committing the rules for the combinations of the letters to memory, but that in the actual text itself, the letters are not named or otherwise overtly identified. (Cf. the descriptive techniques of the SCP and KKHP, with their various elaborate devices for identifying individual letters, including some borrowed from the occult practices of the Vajrayāna; cf. HJAS 26.139 [1965-66]). What we have here in the text being translated is an original text in śloka lines with interpolations from time to time (by a later hand?) giving the actual letters which the śloka lines identify only indirectly. Thus, 1. 12 is a 7-syllable śloka line; 1. 13 is not a śloka line, but a later addition, in effect providing a gloss explaining what is meant in 1. 12; 1. 14 is a śloka; 1. 15 is a gloss; 1. 16 is the first half of a 7-syllable śloka line, of which 1. 18 is the concluding half; and these two are separated in the text as we now have it by 1. 17, which is a gloss to 1. 16. In the English translation the glosses have been brought together with the text; if one wished to translate in such a way as to make clear the distinction between the two, 1. 12 and 1. 14 would have to be rendered, for example; in a continuous sentence ([1. 12] "There are twenty principal letters, / [1. 14] And one individual letter which need not exist"). It would seem, by the way, from the many

entries in Jäschke's dictionary which closely parallel expressions in this text that Jäschke (or one of his sources) was familiar with it; cf., for example, Jäschke, p. 145<sup>a</sup>, s.v. šin-tu gces-pahi yi-ge, with l. 20 of the text; ibid., p. 15<sup>b</sup>, s.v. rkañ-pa-can, with l. 22 (and the gloss in l. 23). Over and above these glosses which interrupt and contaminate the śloka lines, there is another commentary which has become associated with portions of this text; this Inaba prints in somewhat smaller letters, and identifies as genchū 'original commentary' in his Japanese translation. In my English version I render this in [[ ]], and identify it with the interpolated words 'the commentary adds'; thus, in l. 30, and elsewhere. The terms bu 'son' and ma 'mother' (l. 26, l. 28) are unknown to the SCP and RKHP, and deserve further study; striking parallels in Chinese linguistic terminology immediately come to mind, but the investigation of the importance of these terms for the Tibetan grammarians, and the tracing of possible influences from China for which they may provide evidence, must wait for another occasion. Here the 'sons' are those letters in the Tibetan script to the top of which some other letter may be added, so that the 'sons' are then, once something has been added to their top, now on the bottom; the 'mothers' are those added to the top of the 'sons'; thus, the k of a sequence kla is called a 'mother' and the l of that sequence is called a 'son'; in l. 32, where sequences of the type kla, gla, bla, and zla are meant, l is the 'son' and k, g, b, and z are the 'mothers'; and in l. 34, where sequences of the type lca and lha are meant, l is the 'mother' and c and h are the 'sons'. In general, the text translated here gives more striking evidence than is usual in the grammatical texts for the actual shapes and forms of the letters of the Tibetan alphabet, and significantly more such evidence than do the SCP and RKHP. Thus, in l. 22, 'foot-possessing' refers not to those which may appear with subscript letters, as we might at first reading assume, but to the fact that the letters k, g, etc. when written extend down, well below the top level of the

graphic line from which, in the Indic tradition, all the letters are thought to be suspended, like laundry on a wash-line. (A related topic awaiting investigation is how much evidence the SCP and RKHP actually provide for a knowledge of an familiarity with the Tibetan script, and what evidence if any they provide for the shapes of the letters.) Finally, the idea in l. 53 is common enough in Tibetan grammatical literature, and indeed somewhat less involved than the language in which it is here expressed: the grammarians often make it explicit, as here, that the rules which they state do not cover the creative aspects of language, particularly the practice of composition. Simply knowing all the grammar of the language is not enough; in order to compose texts on the basis of the statements which they give, it is still necessary for the intellect to bridge the distance between the words and constructions which they describe on the one hand, and completed texts on the other. For this step, of course, they can give no instructions. What is here given as a final stage is more often a first stage in other presentations; cf. the text translated edited and in ZUMG 115.331 (1965), where the progression is from 'bodily humour' to 'the sounds of the letters'; the present text covers the same ground but in the opposite direction.

Having translated this text into Japanese, Inaba then makes the following comments (conclusion of his §2, p. 29): this notice, he argues, tells us that there was once a text known as the Mdo rdzihi sgra mdo [hereafter: MRGM], and that this text was attributed to Thon-mi; furthermore, the text translated above is most likely a summary of the contents of that MRGM; and while there is no way to tell whether this summary is a textual extract from the original or merely a reworking of its materials, Inaba speculates that it is likely that the śloka lines are extracts from the original, rather than a reworking of its content, though of course he does not venture to be dogmatic about how much of the text we have is directly related to the original, and how much is the work of the author of the Rgyal-rabs gsal-bahi me-loñ; of course.

he concludes, there is no question that the final sections in prose (l. 55, l. 56, and l. 57 above) are the work of Bsod-nams rgyal-mtshan, and are not to be attributed to the MRGM.

In §3 (his pp. 30-32) Inaba considers the problem of whether or not, on the basis of internal evidence, it is possible to attribute the Rgyal-rabs grammatical text above to the same author ultimately responsible for the SCP and RKHP. He considers the problem from four different aspects, and concludes that the differences out-weigh the similarities, and that as a result it is impossible, on the basis of internal evidence, to assign the authorship of the Rgyal-rabs grammatical ślokas to the same author as the SCP and RKHP. (Inaba's discussion here raises several interesting points but in the interest of space they must be passed over for the time being; on the whole, his treatment in this section of his paper is cautious and convincing.)

In §4 (his pp. 32-34) Inaba brings together both in detail and in convenient summary form the notices of the numbers and titles of the grammatical works attributed to Thon-mi Sambhota in various Tibetan historical works:

	Number of works mentioned	Titles attributed to Thon-mi
Bu-ston	'eight'	<u>SCP</u> , <u>RKHP</u>
<u>Rgyal-rabs</u>	---	<u>MRGM</u>
<u>Blue Annals</u>	'several'	---
<u>Mkhas-paḥi dgeḥ-ston</u> (1565)	'eight'	<u>MRGM</u> , <u>SCP</u> , <u>RKHP</u>
<u>Dpag-bsam ljon-bzañ</u> (1702 - 1776)	'eight'	<u>SCP</u> , <u>RKHP</u> .

(On the Blue Annals notices, cf. Miller 1963, p. 487, ccl. a, and notes 14-16. It is somewhat surprising that Inaba does not include in his summary a notice of the Hulan deb ther, var. Deb-ther dmar-po of 1346, which (§4) mentions Thon-mi Sambhota, though like the Blue Annals his text neither gives any total figure for the number of his grammatical works nor

does it preserve the titles of any of them (cf. the Japanese translation by Inaba Shōju and Satō Hisashi p. 93 [Kyōto, 1964] ; Nagao Gajin has a review of this translation in the Suzuki gakujutsu zaidan kenkyū nenpō, no. 1, 1964 [Tokyo, 1965] , according to J.W. de Jong in Indo-Iranian Journal 10:204 [1967] .) In this section Inaba also engages in less convincing speculation on such problems as the possible reasons why Bu-ston might not have mentioned the MRGM even if he had known of its existence; these speculations are of relatively little value, since they deal with aspects of the problem which by their very nature can never be solved with confidence and precision.

In §5 (his pp. 34-35) Inaba shifts the topic of discussion from the grammatical treatises attributed to Thon-mi to Thon-mi himself. He notes Miller 1963, and agrees with the author that Thon-mi is extremely difficult to maintain as a historical figure; nor can it be denied, he writes, that there is much that smacks of the legendary in what is related of him. So he would for the time being set aside the problem of whether or not Thon-mi Sambhota actually ever existed, and instead discuss the problem of whether or not it is possible for us to speak in terms of the existence of grammatical works which may be assigned with confidence to a single individual active in the first part of the 7th century. To that discussion, it is of course obvious that nothing can be contributed by the two supposed works of which we know only the titles (the Mun-pahi sgron-me and the Klu dbaṅ ngul rgyan), so we may begin by agreeing to set them aside from the consideration.

This leaves the SCP and RKHP as the only concrete materials for our consideration. Inaba writes that he considers them to be, by and large, works of the same period, though he suspects that the RKHP, being somewhat more sophisticated in its techniques and approach to linguistic description, is somewhat later than the SCP. From the fact that a Lhasa Po-tala inscription from the last half of the 8th century does

not follow the orthographic cannons of the SCP and RKHP, and from the fact that neither of these two texts is included in the Idan dkar ma catalogue, which is thought to have been compiled at the end of the 8th century or in the first part of the 9th, he finds it difficult to assign the SCP and RKHP to the first part of the 7th century. If, he adds, we feel compelled to see in them works of the first part of the 7th century, then what can actually be ascribed to the early 7th century are not the now-current texts of the SCP and RKHP, but rather now-unrecoverable Urtexte of that date which underlie our present texts. Inaba speculates that it may well have been a realization of this fact on the part of the authors of the Rgyal-rabs and the Blue Annals which was responsible for their not listing the SCP and RKHP by name.

Finally, and in conclusion, Inaba touches upon the problem of the MRGM, which is central to the argumentation of his paper. Since two of the historical sources (cf. above) clearly attribute this text to Thon-mi Sambhota, it cannot, as he puts it, be lightly disposed of. Perhaps, he speculates, the author of the Rgyal-rabs thought that the MRGM was the original grammatical work by Thon-mi because of its unsophistication and simplicity; still, Inaba remains unwilling, for reasons set forth above (and in his §3) to attribute it to the same author as the SCP and RKHP. He would rather consider it to be a work earlier than either of those two texts, though he is unwilling to commit himself on the score of whether or not the MRGM should be dated as early as the first part of the 7th century. It has nothing to argue for its antiquity except its unsophistication, and that, he adds, might be nothing more than evidence pointing to the clumsy hand of a later forger.

.....

Careful and detailed as most of Inaba's presentation is, it does not answer some of the most pressing questions which the Rgyal-rabs grammatical text forcibly brings to

our attention; nor is it possible completely to concur in all his conclusions. First of all, there is the problem of the meaning of the book title MRGM, if indeed it is a title at all. Inaba renders it throughout his paper with the Japanese doji no bupōkyō 'the doji grammatical sūtra', with mdo-rdzi simply transcribed into Japanese as doji (with ji written with katakana symbol chi+nigori). He offers no basis or substantiation for this translation, which apparently understands mdo-rdzi as a place-name. Now in classical Tibetan there are two morphemes mdo, 'a valley', and 'sūtra', and Das even registers mod-rdzi 'a wind blowing at open places where rivers meet', but clearly that expression has nothing to do with the case here. Rather, mdo-rdzi in mdo rdzhi sgra mdo must be taken in the sense of the rdzi in dpe-rdzi 'index, register', and mdo-rdzi must be a synonym compound which means 'to classify, arrange in brief form', preserving the sense of mdo = sūtra as 'short aphorism, rule, axiom'. In other words, mdo-rdzi cannot be rendered in the way in which Inaba has translated it in his Japanese version; and the phrase thon-mi mdo-rdzhi sgra mdo is not a book title after all, but simply a clause meaning 'the sgra mdo "language sūtra" [ i.e. grammatical treatise(s) ] arranged in succinct form by Thon-mi'. Inaba is in error in taking it as a book title, but this is an understandable lapsus, and moreover one in which he has been encouraged by the notice in the historical work of 1565 in which the Tibetan author, who was in fact only repeating the same notice as found in the Bygal-rabs, seemed to be putting a work called MRGM into a category on the same level as the SCF and RRHP.

With this point disposed of, we may turn to the second problem. We note that in the Bygal-rabs grammatical except above, the text that we, following Inaba's lead, have thus far referred to as the MRGM, is identified as being a text which is 'basic', gñi-me = mūla. This fact is of capital importance, since the full title of SCF is lun-ston-pa rtse-ba sun-cu-pe, i.e. Vyākaraṇa mūla trīṃśat (Miller 1963, p.



485, col. a). There seems every reason, therefore, to identify this supposed notice of the MRGM with the SCP instead, and to understand l. 57 not as translated above, but rather as 'the "basic" (mūla) grammatical treatise[s] arranged in succinct form by Thon-mi', and also to take this as a reference most likely to the SCP. All this actually fits in exceptionally well with Inaba's conclusions (his §3) on the differences between the supposed-MRGM text and the SCP-RKHP unity; the Rgyal-rabs author in the text translated above is presenting an epitome (perhaps his own, or of one of the Tibetan schools) of the orthographic canons, and then adds, in conclusion, that for those who wish to know more about the subject, there is also available a sgra mdo, which is a mūla text, in which the further facts about the language are arranged in succinct form by Thon-mi. All this also fits in very well with the actual content of this supposed MRGM text on the one hand, and also with the contents of the SCP and the RKHP on the other. The supposed MRGM text contains, in actual fact, no grammatical description; it is concerned with the occurrences and co-occurrences of the letters, i.e. phonemes of Tibetan. This too is the concern of much of the SCP, but that text then goes on to become involved in grammatical description proper, and over a far wider range of content; while the RKHP (which must as noted below be treated separately from the SCP, not as its coordinate text or as its continuation) also concerns itself with genuine grammatical description on several levels. What could be more natural than for the Rgyal-rabs author to direct his readers, after having digested the brief epitome of Tibetan orthographic cannons which he presents, to continue with the further, more detailed, and far more complete grammatical accounts in the SCP and RKHP?

The problem which Inaba brings up several times, of why certain of the earlier Tibetan historical sources do not specifically refer to the SCP and RKHP by name, is easily disposed of when we recall that these texts do not actually contain these or any other titles as integral parts of the

texts themselves; the titles by which we now cite them were attached to them later, and are not original parts of these ancient texts proper. Inaba himself has pointed in this direction in his Chibetto-go koten bunnōgaku, p. 363 (Kyōto, 1954; I have not yet seen the revised edition, Kyōto, 1966, which to Inaba now makes reference [e.g., in the paper under discussion, p. 35, note 3]); and the lack of any original, close relationship between the titles by which these two ancient texts are now commonly known and the texts themselves is immediately apparent from an inspection of any of their several editions, particularly those in the Tibetan Tripitaka.

Next, there is one very important point in the Rgyal-rabs text which Inaba has overlooked in his commentary, though not in his translation; the very conclusion of the text reads de dag la gzigs šig 'let him consult those'. This Inaba renders into Japanese quite meticulously as sorera wo miraretai. The point to which attention must be directed is the plural (de dag) of the original, which Inaba registers in the plural of his Japanese translation (sorera). Hence we are not dealing here with a text, and not with a text called the MRGM, but with texts, in the plural, and with at least two. And, to put it most briefly and also somewhat to anticipate our argument, if here we must deal with at least two texts, why not then with the SCP and RKHP, those two ancient texts for which we have abundant evidence, and above all, for which we have the testimony of the extant texts themselves? The text in question clearly means, then, 'since there are available the sgra mdo 'grammatical treatises', mūla texts, arranged in succinct form by Thon-mi, let him consult those'. The text is, in other words, directing the reader, for further information, to the SCP and RKHP.

Moreover, there may very well be an explicit reference by name to the SCP in l. 9; and it is also probably possible to find another reference by name to the same text in l. 57. Face Inaba, whatever evidence the Rgyal-rabs notice

does provide actually points in the direction of the same two ancient texts with which we are already familiar, namely the SCP and RKHP; it does not provide any evidence for the existence of, nor does it preserve any of the text itself of a book with the title MRGM.

It should also be noted that Inaba continues to treat the SCP and RKHP as works by a single individual, even though he now no longer takes the historicity of Thon-mi Sambhota seriously. This assumption of homogenous authorship for these two texts is almost certainly gratuitous, and only complicates the problem. Inaba is concerned whether or not his supposed MRGM is the work of the same author as the SCP and RKHP; but the author attempted to demonstrate in Miller 1963, and still sees no serious arguments advanced against the proposition that, the SCP and RKHP are quite different from each other in many important respects, are not probably from the same time, and almost surely are not from the same hand. Much of the SCP is pre-Mahāvīyutpatti, in the sense of ante-dating the Skad gsar bcad reforms; but most if not all of the RKHP is post-Mahāvīyutpatti. The RKHP is a continuous, internally well-ordered grammatical text more or less in the Indic tradition of grammatical description, where the order and arrangement of the statements are of equal importance with the content of the statements themselves, but the SCP is easily divisible into a small number of unrelated sections which are clearly not all of uniform date' (Miller 1963, p. 491, col. b., p. 492, col. a). It is not, in other words, particularly productive to argue whether or not the MRGM, if there had been such a text, would or would not have been the work of the author of the SCP and RKHP; the problem would have to be approached along rather more complex lines: What was the relation of such a text to the SCP on the one hand, and to the RKHP on the other, and finally, what light would such relationships shed on the relation of the SCP and the RKHP to each other?

Several times Inaba argues that his supposed MRGM is an early, indeed an archaic text, because of the simplicity and lack of sophistication of its descriptions. In these arguments he has unfortunately confused two different levels of discussion, to the considerable peril of his conclusions. In order to argue for an early date of a grammatical text we must be able to identify features in that text, and features in the language which it is describing, which are themselves early or archaic. In the case of the SCP, for example, the author has demonstrated (Miller 1963, p. 495, col. b, p. 496, col. a) a genuine mark of antiquity in its śloka 13: the author of that passage was ignorant of the forms te and de of written Tibetan, and his description is based on a language like that of certain early texts which may be cited in which ste is used under all circumstances, and te and de are unknown (ibid.; but in Miller 1963, p. 495, col. a, śloka 13.2 refers not to d, but to t). Archaic features of this sort are concrete factors which can be observed in the texts and dealt with in a rigorous fashion; but 'unsophistication of description' or 'simplicity' are rather too nebulous qualities to serve as effective elements in any serious textual analysis or criticism.

.....

In a personal communication dated June 15, 1965, Uray Géza most kindly brought to my attention the following points in Miller 1965, which I take the liberty of citing here at length:

"1. I cannot share the opinion expressed by Bacot and Róna-Tas and adopted by you, that paragraphs 11-12 of the Old Tibetan Chronicle (2nd and 3rd paragraphs of Chap. VIII according to the ed. of Bacot and Toussaint, p. 115 line 27 -- p. 118 line 24) refer to Khri Sroñ-lde-brcan. In my book under preparation, I try to point out, by means of internal and external evidences, that the actual paragraphs 11-16

(Chap. VIII, paragraph 2--Chap. X according to Bacot and Toussaint, p. 115 line 27--122 line 31) followed originally paragraph 7 (2nd paragraph of Chap. VI according to Bacot and Toussaint, p. 112 line 17). The change in the order of the paragraphs resulted from erroneous copying or, perhaps, simply from erroneous sticking the sheets of the roll. Consequently, the introduction of the writing in Tibet is ascribed even by the Old Tibetan Chronicle to Khri Sroñ-brcan, alias Sroñ-brcan Sgam-po.

"2. The Mthon-myi of the Old Tibetan Chronicle is, in my opinion, certainly a name of clan. The interpretation of mthon-myi 'briñ-po as "de haut rang, non de rang moyen" proposed by Bacot, is indefensible. The context and the character of the Catalogue of the Great Councillors make it obvious that we encounter the name of a person. The full form of this name is mthon.my.'briñ.po.rgyal.bcan.nu which must be segmented according to the system of the Old Tibetan personal names and the evidence of the short form Bcan-nu (MS, line 70 = ed., p. 129 line 7) only as follows: Mthon-myi = clan name (rus), 'Briñ-po-rgyal = first individual name (mkhan), Bcan-nu = second individual name (myiñ). (For the Old Tibetan anthroponymic system and terminology cf. the 3rd text of the Pelliot MS 1240 = Lalou, Inv. III, p. 90 and the Document Mi. i 30, page B = TIBD II, p. 370-371, interpreted erroneously by Thomas). - The 653 report of the Royal Annals cannot be interpreted with all certainty. The most probable interpretation seems, however, to be: "In Mdo-smad, Kam Khri-bzañ Bye-'da' having been murdered by (the clan) Thoñ-myi, there was a blood feud".

"3. The form 'Bri-tho-regs "A-nu, cited by R.-A. Stein, is taken from the Chapter 3 of the Blon-po-bka'i thañ-yig (Bka'-thañ sde-lña, ed. of Dga'-ldan Phun-chogs-gliñ, Book ca, fol. 8a, line 2).

"4. The dates 1141-1528 of the author of the Za-ma-tog are certainly a misprint for 1441-1526.

"5. The review of N. Simonson's Indo-tibetische Studien was written not by A. Róna-Tas but by myself."

In giving (incorrectly) the dates of Dharmapāla, I had intended to follow Tucci, Tibetan Painted Scrolls 1.123, who has (1441-1528); Laufer had given (1439-1525). On this cf. now also G. Uray, "The Old Tibetan Verb BON," Acta Orient. Hung. 17:3.327, note 9 (1964).

In a personal communication dated March 1, 1965, Satō Hisashi most kindly brought to my attention the following emendation in Miller 1963, p. 489, not 37: the dates for Dar-ma are to be changed from (836-841) to (841-846).

In Miller 1963, p. 488, col. a, there is speculation on possible association of -bhota and -bhadra, bhūtra; on the phonological aspects of the problem, cf. the examples of Tibetan confusion of tr and t in F.W. Thomas, "Mātrīceta and the Mahārājakanikalekha," IA 32.346 (1903).

The study of RKHP ślokas 12-15 (the celebrated description of the 'tense' morphology of the Tibetan verb) in Miller 1963, p. 491, was written before the study of this passage in the article by Nishida Tatsuo, "Chibetto-go dōshi kōzō no kenkyū [Studies in the structure of the Tibetan verb]", Gengo kenkyū 33:21-48 (1957) had come to my attention. Nishida does not use all the available texts for the passage, and hence he does not deal with the important variant dañ for da in RKHP 14; nor did he identify the essentially mnemonic motivation of the RKHP description. Nevertheless, this portion of his study on the classical Tibetan verb is of great interest, and should be taken into account in future considerations of the problem, even though it does not add greatly to our understanding of the second of the ancient Tibetan grammatical treatises attributed to Thon-mi Sambhota.

Veel kord Thon-mi Sambhotast ja tema  
grammatikatraktaatidest

R.A. Miller (Yale, USA)

R e s ü m e e

1963.a. avaldas autor uurimuse kahest muistsest tiibeti grammatikatraktaadist "Sum-cu-pa" ja "Rtags-Kyi-hjug-pa" (u. 7. saj.), mille autoriks peetakse Thon-mi Sambhota't. Vahepeal on ilmunud uut materjali, iseäranis jaapani teadlaselt Inaba Syo<sup>2</sup>zyu'lt (1967). Nende materjalide põhjal pöördub autor uuesti probleemi juurde tagasi. Sellega seoses arutab ta küsimust Thon-mi ajaloolisest autentsusest ja talle traditsiooniliselt omistatud 8 teosest koosnevast kaanonist. Põhjalikult analüüsitakse keskaegset tiiboti traktaati "Rgyal-rabs gsal-bahi me-lo<sup>2</sup>n", milles jutustatakse Thon-mi ortograafilisest missioonist Indiasse, reprodutseeritakse (Inaba järgi) originaaltekstid ja pakutakse ammendavate kommentaaridega varustatud provisoorne tõlge. Lõpuks täpsustab autor mõned detailid Inaba tõlgitsuses ning avaldab oma 1963.a. ilmunud uurimuse kohta laekunud tähelepanekuid ja korrektiive (Géza Uray 1965, Satô Hisasi 1965), samuti sellele eelnevalt ilmunud materjale, mida siis ei saadud arvesse võtta (Nisida Tatuo, 1957).

Еще раз о **THON-MI SAMBHOTA** и его грамматических  
трактовках

Р.А.Миллер (Иель, США)

Р е з ю м е

В 1963 году автор опубликовал исследование о двух древних тибетских грамматических трактовках "Sum-si-ra" и "Rtags-KYi-hjug-ra" (примерно УП век), автором которых считают **Thon-mi Sambhota**. После этого были опубликованы новые материалы, в частности японским ученым Инаба Сёдзю (1967). В свете этих материалов автор снова возвращается к проблеме, в которой он рассматривает вопрос об исторической аутентичности **Thon-mi** и о традиционно присвоенном ему восьмитомном каноне, основательно анализирует средневековый тибетский трактат "Rgyal-raba gsal-baḥi me-loḥ", в котором рассказывается об орфографической миссии **Thon-mi** в Индии. В статье приводятся (по Инабе) оригинальные тексты и прилагается, снабженный исчерпывающими объяснениями, провизорный перевод. В заключение автор уточняет некоторые детали в интерпретации Инабы и анализирует замечания и поправки к вышедшему в 1963 году исследованию (Геза Урай 1965, Сато Хисаси 1965), а также опубликованные до этого материалы, которые в то время еще нельзя было принимать в расчет (Нисида Тацуо 1957).



## СОДЕРЖАНИЕ МАНТРЫ ОМ-МА-НИ-ПАД-МЭ-ХУМ

ཨོཾ་མ་ཎི་པད་མེ་ཧྲཱི

Б.Д. Дандарон (Улан-Удэ)

Мистическая формула или мантра Ом-ма-ни-пад-мэ-хум является мантрой бодхисаттвы Авалокитешвары. Она стала известна в Европе еще в XIV в. через знаменитого путешественника, монаха-миссионера Рубрука, который познакомился с ней во время своего пребывания в Монголии в 1254 г. Сейчас она известна многим и уже успела стать модной темой научных дискуссий.\* Однако тантрийская сущность ее едва ли известна даже тем, кто усвоил ее историческое и филологическое значение. В настоящей статье мы попытаемся, опираясь главным образом на тибетские источники, раскрыть смысл этой мантры, тот смысл, который придают ей сами буддисты.

\* F.W. Thomas, *Om Mani-padme Hum*, - JRAS, 1906, p.464;  
A.H. Francke, *The Meaning of the "Om-mani-padme-hum"*, - JRAS,  
 1915, pp.403-404; Lama A. Govinda, *Foundations of Tibetan*  
*Mysticism*. London. 1960.

См. также статью А.Н. Зелинского и Б.И. Кузнецова "О некоторых буддийских памятниках Киргизии" (Материалы по истории и философии Центральной Азии, вып.3, Улан-Удэ, 1968, стр.126), где приводится мнение о том, что формула "ом мани падме хум" является обращением не к самому Авалокитешваре, а к его активному женскому двойнику, т.е. к Таре "Освободительнице". Тантра Авалокитешвары относится к системе Кход-жуд (ཁོ་འཇུག་ saryātantra), и поэтому он не имеет км (ཡུལ་), так что мантра Ом - ма-ни-пад-ма-хум относится к нему самому. Тантрийское же божество Тара существует отдельно и имеет свою собственную мантру. Когда же Авалокитешвару рассматривается как тантрийское божество системы Йогатантра (ཡོག་འཇུག་) и выступает в виде Чжалпа-чхаммо (ཇམ་པ་ཇམ་མོ་), км у него есть - она носит имя Санба-ешей-хандо -ма-мар-мо (ཤམ་བཤམ་མོ་ཤམ་པ་ཇམ་མོ་ཤམ་པ་ཇམ་མོ་). Мантра его в этом случае сложнее: ཤམ་བཤམ་མོ་ཤམ་པ་ཇམ་མོ་ཤམ་པ་ཇམ་མོ་ཤམ་པ་ཇམ་མོ་ཤམ་པ་ཇམ་མོ་. а мантра его км существует особо. Тантра Чжалпа-чхаммо относится к секретным тантрам. См. соч. Гунтен-Дамбаи-донмэ (ཀུན་ཏེན་དཔལ་འཇུག་ འཇམ་པ་ཇམ་མོ་ ཤམ་བཤམ་མོ་) "འཇམ་པ་ཇམ་མོ་".


Как мы уже говорили, Ом-ма-ни-пад-ме-хум является мантрой бодхисаттвы Авалокитешвары, которого буддисты почитают как воплощение сострадательной мысли всех будд трех времен. По методу, который бодхисаттвы применяют для спасения живых существ из круговорота сансары, они подразделяются на три группы. Бодхисаттвы первой группы утверждают, что ради спасения сансары необходимо совершенствоваться до полного слияния с нирваной, ибо будучи нирванистическим существом и обладая божественной мудростью, можно легко и эффективно осуществить дело спасения сансарных существ. Они являют собой мысль бодхи, подобную царю, и наибольшее внимание уделяют самосовершенствованию. Бодхисаттвы второй группы являются воплощением мысли бодхи, подобной лодочнику. Они утверждают, что должны вступить в нирвану вместе со всей сансарой, словно лодочник, отправляющийся на другой берег реки со всем своим имуществом. Третья группа бодхисаттв является воплощением мысли бодхи, подобной пастуху: бодхисаттвы этой группы считают своим долгом уйти в нирвану самыми последними, как пастух, идущий на отдых лишь после того, как загонит свое стадо на скотный двор. Представителем этой последней группы бодхисаттв и является Авалокитешвара.


Шесть букв мантры Авалокитешвары ( ཨོཾ་མ་ཎི་པདྨ་མུྃ་ ) произносятся, как утверждают тантристы, ради блага и во спасение шести видов живых существ, которые обитают в одной из областей сансары, известной под названием Кама-дхату ( རྒྱལ་མ་ ), т.е. в области, где господствуют желания и страсти. В буддийской мифологии эта область представлена шестью странами с их обитателями: 1) страна 33-х небожителей, управляемая царем Индрой, 2) страна асуров (полунебожителей), проводящих все свое время в войнах, 3) страна живых существ, называемых людьми — единственное место, где возможно совершенствоваться до нирваны, 4) страна животных, высших и низших, 5) страна претов или, по определению проф. Розенберга, вечно голодных демонов, 6) страна 18-ти различных адов.


Простое повторение мантры, по убеждению тантристов, не дает максимального результата, хотя и приносит известную пользу. ཨོཾ་མ་ཎི་པདྨ་མུྃ་ རྒྱལ་མ་ ཨོཾ་མ་ཎི་པདྨ་མུྃ་


пользу. Как они утверждают, при таком повторении необходимо последовательное Йогическое созерцание букв-символов и размышление над их значением. В данной статье мы считаем возможным поместить метод такого созерцания.


При чтении мантры Йогин должен созерцать следующее:


Буква  - ом создает во внутреннем видении тело бодхисаттвы Авалокитешвары белого цвета, очищающего все греховные остатки Йогина, тот обретает силу увести в нирвану страну 33-х небожителей во главе с царем Индрой.<sup>4)</sup>








Буква  - ма создает во внутреннем видении тело будды Вайрочаны синего цвета, очищающего грехи, совершенные языком, и Йогин обретает силу увести в нирвану страну асуров.<sup>4)</sup>

Буква  - ни создает тело будды Ваджрасаттвы белого цвета, очищающего грехи, собранные сознанием, и Йогин получает силу увести в нирвану страну людей.<sup>2)</sup>

Буква  - пад создает тело будды Ратнасамбхавы желтого цвета, очищающего грехи, собранные через антибуддийские знания, и Йогину представляется возможность освободить страну животных.<sup>3)</sup>

Буква  - ма создает тело будды Ами табхи красного цвета, который уничтожает клеши, как источник всех грехов, и Йогин обретает право на избавление от мук страны претов (голодных демонов).<sup>4)</sup>

Буква  - хум создает тело будды Амогхасиддхи зеленого цвета, полностью уничтожающего ошибки и грехи, проникающие через знания, и вообще все кармические грехи, и Йогин обретает право ликвидировать все застенки 18-ти адв. Он становится праведником среди родственников и друзей.<sup>5)</sup>

На таких мыслях должен сосредоточиться Йогин, читая мантру        и, таким образом практикуя углубление мысли, должен дойти до состояния самадхи, когда мысль, на которую усиленно направляется внимание, начинает занимать все сознание, вытесняя из него остальное содержание.\*

\* См. "ཐུབ་རམ་གཞིགས་ཀྱི་སྤུའ་ཐབས་"

и "འཇིག་རྟེན་མགོ་བོ་ཡི་ཡུལ་ནི་ཡང་དག་ཀྱི་མངོན་ཆོགས་"

Мантра ཨ་མ་ཎི་པད་མུམ་ - Ом-ма-ни-пад-мэ-хум -  
 - древнейшая из мистических формул буддийского тантризма. Факт ее появления связан непосредственно с проповедями самого Будды, и то, что она имеется в особом разделе Ганджура, известном под названием Худ (ཁུད་), лишний раз убеждает в этом. Известно, что у ранних махасангхиков было особое собрание мистических формул в их Дхарани-питаке, а также и Манджушримула-кальпа, появившаяся, по мнению некоторых авторитетных ученых, в I в. н. э., и содержащая мантры и дхарани, а также многочисленные мандалы и мудры. К этому же периоду, вероятно, относится дхарани Ом-ма-ни-пад-мэ-хум, однако трудно сказать, насколько она была разработана в то время в философско-мистическом плане. Во всяком случае, как считают специалисты, буддийская система выкристаллизовалась в определенную форму к концу III в. н. э., как это видно по хорошо известной тантре Гухьясамаджа (ཀུཧཱ་སྐུ་འཇུག་པ་), которая относится к самой высшей из четырех систем буддийского тантризма. Но тантра Авалокитешвары, т. е. мантра Ом-ма-ни-пад-мэ-хум относится ко второй системе снизу (ཁྱེད་ཀྱི་). Если предположить, что первоначально были созданы более простые системы тантры, то следует признать, что тантра Авалокитешвары была разработана даже раньше, чем Гухьясамаджа. То, что она впервые проникла в Тибет вместе с возникновением тибетского алфавита, подтверждается множеством исторических сочинений. Например, в легендарной истории царя Срон-Цзан-Каньпо, жившего в VII в. н. э., утверждается, что святой царь Срон-Цзан-Каньпо был воплощением Авалокитешвары, и в волосах его скрывалась голова одного из дхьяни-будд - Амитахи, которой, кстати, также завершается пирамида голов многоголового Авалокитешвары.\* Поэтому этот деятельный царь сильно покровительствовал распространению учения Авалокитешвары и его тантризму. Он же выдвинул и

---

\* См. "མ་ཎི་པད་མུམ་"

осуществил идею создания мельниц Мани в Тибете.\* Эти мельницы до сих пор сохранились в народной традиции в качестве религиозного атрибута. Из Тибета мантра проникла в Монголию, где в 1254 г. с ней познакомился Вильгельм Рубрук.\*\*

Что касается теории Ади-будды, проявлением которого являются пять цхьяни-будд, мы должны заметить следующее: эта теория является неотъемлемой частью всех буддийских тантрийских систем и считается коренным признаком, отличающим буддийский тантризм от индуистских и шиваитских тантр, в частности, кундалини-йоги. Без глубокого понимания и тщательного научного анализа этой теории, непосредственно связанной с практикой Йоги, немислимо сколько-нибудь серьезное изучение буддийского тантризма. Между тем, европейские ученые с самого начала относились к буддийским тантрам с определенным пренебрежением, ошибочно считая, что они являются производным от упадочных форм позднейшей индуистской традиции и порочной практики, разрекламированной невеждами. Пожалуй, первым европейским ученым, который сделал попытку реабилитации тантризма вообще, был Артур Авалон, но и он не смог освободиться от влияния индийской (шиваитской и индуистской) ортодоксии и находился под впечатлением того, что буддийские тантры являются лишь ответвлением индуистских тантр. Впрочем, позднее он несколько изменил свое мнение.

Действительно, основные положения буддийского тантризма разрабатывались в Индии между V и IX вв н.э. так-

---

\* Когда Конзе говорит о проникновении из Индии в Тибет и широком распространении там многих ранних тантрийских систем через Йога Падмасамбхаву, который посетил Тибет во времена царя Тесрундзизана, т.е. около 750 г. н.э., то это, по-видимому, к тантре Авалокитешвары не относится. ( К. Конзе, *Buddhism. Its Essence and Development*, New York, 1961, pp. 176-207.)

\*\* Рубрук, Вильгельм (р. между 1215 и 1220 г. - умер ок. 1270 г.) - фламандский путешественник, монах. В 1253-1255 гг. совершил поездку в Монголию во главе посланной Людовиком IX дипломатической миссии. Достиг Каракорума в 1254 г.

ми великими буддийскими Йогинами, как Луиба, Дэлоба, Мидрава, Нароба и другими представителями Ваджраяны. Их многочисленные мистические, философские и поэтические произведения были почти полностью уничтожены в то время, когда северная Индия подверглась нашествию мусульман. Однако уже в то время большинство тантрийских сочинений было переведено на тибетский язык и бережно хранилось в живой йогической традиции, из поколения в поколение передаваясь от учителя к ученику. Те немногие отрывочные тексты, которые случайно попадали в руки европейским ученым, разумеется, не могли дать хотя сколько-нибудь полного представления о системе в целом. Тем более, что, как мы уже говорили, теоретическая разработка в буддийском тантризме неразрывно связана с практикой Йоги: получением посвящения и последовательным восхождением внутри системы. Вне системы, без йогического созерцательного опыта, изучение философских положений буддийского тантризма весьма трудно, без правильного понимания этой системы невозможен никакой ее критический или позитивный анализ с позиций современной науки.

Итак, в нашей небольшой статье мы попытались изложить некоторые сведения, касающиеся проблем буддийского тантризма в целом и, в частности, ее древнейшей тантры бодхисаттвы Авалокитешвары и его мантры Ом-ма-ни-пад-мэ-хум. Помещая в печать статью на столь казалось бы специальную тему, как тантрийское значение древней мантры Ом-ма-ни-пад-мэ-хум, мы руководствовались следующими общими соображениями. Обычно в развитых европейских культурах общечеловеческие ценности, развиваясь, имеют тенденцию дифференцироваться настолько, что подчас трудно отыскать корни того или иного жизненного явления. Рост же восточных культур всегда проходил в едином русле, и этим руслом была религия. Ярчайшим тому примером является тибетская культура, в которой духовные и даже материальные элементы были обусловлены религиозной жизнью. Современная наука в ее стремлении объективно исследовать тибетскую культуру не должна упускать из виду указанные ее особенности, ибо без анализа проблем, касающихся религиозной стороны жизни тибетцев, невозможны плодотворные

исследования в частных областях тибетологии.

В заключение нам хотелось бы обратить внимание читателя на еще одну деталь, обычно ускользающую от внимания исследователя. Почти во всех работах современных европейских и индийских ученых, в той или иной степени затрагивающих махаянскую или тантрийскую теорию пяти дхьяни-будд, последние постоянно и упорно отождествляются с пятью скандхами. Между тем такого отождествления не существует ни в древних, ни в средневековых трактатах по Абхидхарме (Васумитры и Васубандху). В средневековых трактатах как индийских, так и тибетских авторов, особенно в системе Калачакринской тантры, есть материалы из Абхидхармы, но отождествления дхьяни-будд с пятью скандхами там мы тоже не нашли, и вообще такого отождествления быть не может. Наинакша Датт в статье "Буддизм в Непале" \* ) пишет: "Ади-будда саморожденный, и потому непальцы почитают его как *svayambhū*. Он всегда в нирване и развит из шуньяты. Через его созерцание появляется пять дхьяни-будд, представляющих проявление (*pravṛtti*), а именно: Вайрочана, Акшобхья, Ратнасамбхава, Амитабха и Амогхасиддхи, являющиеся символами пяти элементов (скандх): *rūpa*, *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāraḥ* и *vijñāna*. Они в свою очередь своим знанием и созерцанием создали пять дхьяни-бодхисаттв — соответственно Самантабхадру, Ваджрапани, Ратнапани, Авалокитешвару или Падмапани и Вишвапани. Бодхисаттвы считаются творцами изменяющейся вселенной..." Индийский ученый Б. Бхаттачарья в своем предисловии к изданию Гухьясамаджатантры прямо пишет, что "пять дхьяни-будд — это не что иное, как пять скандх". \*\*

Буддизм рассматривает индивида — человека — как относительную, непрерывно меняющуюся и не имеющую постоянной сущности (основы) единицу сансарного бытия, т.е. обусловлен-

---

\* См. Bulletin of Tibetology, vol. III, No.2, pp.42-43.

\*\* См. Sri Guhyasamājatantra or Tathāgataguhaka, Introduction, Baroda, 1931.

ную единицу, состоящую из конфигураций пяти элементов бытия (скандх):

1. Чувственные (форма) -  $\text{रूपसंज्ञास्कन्धः}$  - rūpaskandha.

2. Ощущения -  $\text{वेदनास्कन्धः}$  - vedanāskandha.

3. Представления (различение) -  $\text{संज्ञास्कन्धः}$  - samjñāskandha.

4. Волевые акты и другие способности, т.е. психические элементы и прочие (элементы-движители) -  $\text{संस्कारस्कन्धः}$  - saṃskāra-skandha.

5. Чистый контакт или общее понятие сознания (без содержания) -  $\text{विज्ञानस्कन्धः}$  - vijñānaskandha.

Физические элементы личности, включая ее внешний мир, внешние объекты, представлены в этой классификации одной статьей - чувственное. Нечувственные распределены среди других четырех. Но наиболее обычным делением всех элементов будет деление на чувственное (форма и др.) - rūpa, сознание - психика (дух - caitta-citta) и силы (saṃskārah), включающие в себя психические способности и общие силы, что в свою очередь делится на две части: психические способности распределены по всем психическим группам и подведены под категорию духа (сознания), общие силы или энергии стоят на отдельном месте (citta-viprayukta-saṃskāra). \*

У каждого сансарного несовершенного индивидуума имеется пять клеш (kleśa), которые являются источником всех греховных деяний человека. \*\* Индивид, действующий в сансаре в борьбе за существование, актуализирует свои клеши через пять скандх. Все они (клеши) содержатся в самом последнем, т.е. пятом элементе - в сознании (vijñāna). Йогин в тантрийской практике посредством медитационного (созерцательного) процесса сосредотачивается на внутреннем видении. Он видит, слышит посредством чистого сознания, в это время как бы выключаются остальные четыре скандхи, но как вспомогатель-

\* См. Th. Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism, Leningrad, 1926.

\*\* Клеши - в Абхидхарме их насчитывается около 30, но самые основные суть пять клеш, которые далее распадаются на множество других.



ный элемент действует волевой акт. Посредством этой медитации индивид очищает свое сознание от указанных клеш, а место их занимают пять трансцендентных мудростей или пять дхьяни-будд. Индивид носит в себе божественную частицу в виде *vijñāna*, благодаря которой он постоянно (бессознательно) стремится от низшего к высшему, т.е. от сансары к нирване. Как утверждают буддийские тантристы, посредством йогической практики (медитации) ищущий очищается от клеш, которые он носил в себе от безначального времени, а в очищенное сознание свое водворяет на место клеш пять цветов самбхогакаи или пятицветную радугу трансцендентальной мудрости Ади-будды, т.е. пять дхьяни-будд, и тогда он достигает просветления, и мир объективный и субъективный он видит без сансарных условностей, в его сознании отсутствует двойственность вещей. Таким образом, пять дхьяни-будд не являются символами не только пяти элементов, но и символами пяти клеш они также не являются.

В той же статье Налинакша Датт говорит, что "настоящий мир является творением Авалокитешвары". Видимо, он написал эту фразу под влиянием брахманской космологии и принял Авалокитешвару за Ишвару или Брахму. Ни в одном буддийском тексте нет упоминания о начале мирового процесса, везде и всюду твердят о безначальном волнении драхм. Споры между различными направлениями школы вайшешиков были только о конечности или бесконечности безначального волнения дхарм, т.е. сансары.

Далее он пишет: "Будда в человеческом облике, Шакьямуни, появился как эго (т.е. будды Амитабхи - Б.Д.) посланец." Возможно, в непальском буддизме и имеется такое грубое определение будды в человеческом облике, написанное для профанов, но в общей концепции трех тел будды (дхармакая, самбхогакая и нирманакая) будда в человеческом облике (Шакьямуни) является буддой нирманакаей, т.е. явленным буддой, обладающим (самбхога) сущностью закона (дхармакаей).

## ПРИМЕЧАНИЯ

I. В качестве центральной темы тантрийского учения предмет теории пяти дхьяни-будд касается прекращения посредством йогической практики пяти основных клеш, порождающих греховные деяния - неведения, страсти, гнева, гордости, зависти - и осуществления пяти видов мудрости (разума) -  $\text{ཤུ་ཤམ་པུ་ཨ་མ་}$ . Благодаря этому добившийся успеха йогин реализует состояние нирваны.

Сущностью или основанием мудрости (разума) является всепроникающий разум (мудрость) или дхарма-дхату ( $\text{ཤུ་ཤམ་པུ་ཨ་མ་}$ ) - "семя", потенция истины или чистого разума, составляющего дхармакаю ( $\text{ཤུ་ཤམ་པུ་ཨ་མ་}$ ) и являющее собой космическое тело будды или божественное тело истины в его аспекте дхарма-дхату - всепроникающей муньяты. Он символизируется агрегатом материи, из которой происходят все физические формы и тела, одушевленные и неодушевленные, видимые и невидимые.

В этом контексте агрегат материи рассматривается в качестве Природы или сансары, характеризуемой непрерывным движением и изменением, где человек поработается непрерывным круговоротом рождений и смертей, что является результатом кармических деяний.

Когда же, утверждают тантристы, благодаря истинному познанию - плоду йогии - человек разрывает эти сансарные пути, в его сознании начинает светить символическое голубое сияние.

Мы должны заметить, что это положение не касается бодхисаттв, давших обет отречения от заботы о себе ради спасения тех, кто еще продолжает жить во мраке неведения, дабы привести их к свету дня.

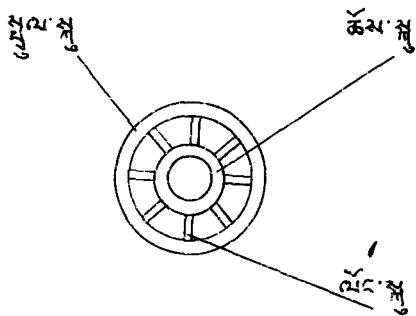
Дхарма-дхату, образующая дхармакаю, называется мудростью (разумом) дхармового пространства и, представляющая все дхармы (элементы) как шунью, персонифицируется главой дхьяни-будды Вайрочаной.

Размышляя таким образом, йогин разрывает пути сансары и, победив саму жизнь, наслаждается абсолютной свободой. В

его сознании светит символическое сияние дхарма-дхату.

Вайрочаку Йогин рассматривает как субстрат сознания (читта), лишённый всякого бытия и не связанный со скандхами, дхату и аятама и такими мыслительными категориями как субъект и объект. Он безначален и имеет природу мунья, подобно всем существующим предметам, которые суть мунья в основе.

Вайроचना изображается сидящим на львином троне. Это символизирует постоянное наличие в нем трех тел Адибудды, т.е. дхармакай, самбхогакай и нирманакай. Синий цвет его тела символизирует абсолютную чистоту без малейшего загрязнения. В правой руке он держит колесо (чакра) см. рис.



Ступица этого колеса символизирует собрание интуиций, недвойственных с дхармакаей. Обод этого колеса символизирует собрание интуиций, неразрывных с самбхогакаей. Спицы символизируют единение различающего разума (म

मूला) с нирманакаей. Вайроचना сидит, поджав под себя ноги, в обычной позе будды, и это символизирует, что изначальная дхармакайя не имеет разновидности и пребывает сама в себе.

2. Ваджрасаттва (ॐ ह्रीं वज्रमहेश्वर्यै नमः) или Ваджра-акшобхья, дарующий Йогическую силу (siddhi) ясновидения сокровенной внутренней действительности, отраженной, как в зеркале, во всех феноменальных или видимых предметах. Поэтому Ваджрасаттва является персонификацией Зеркалоподобной Мудрости или Украшения дхармакай. Эта трансцендентальная мудрость, обитая вне сферы обычного разума, познает сансару и нирвану, как отражение в зеркале. Цвет Ваджрасаттвы белый, он изображается сидящим на троне, поддерживаемом

слонами, что символизирует непоколебимость дхармакаи. Белый цвет его тела есть символ множественности буддийских драгоценностей. Правой рукой у сердца он держит пятиконечную ваджру. Этим символизируется соединение пяти тел милосердия и сострадания с пятью мудростями. В конечном счете, соединяясь, они превращаются в единую сперма-бинду (ཤྭ་པིང་པོ་). Элемент эфир, эзотерически персонифицируемый в дхьяни-будде Ваджрасаттве, имеет отношение к зеркальному разуму. Его агрегат — мудрость будды. Ваджрасаттва эзотерически является синонимом Самантабхадры, персонификации нерожденного, бесформенного, неизменного Ади или нирваны. Самантабхадра в свою очередь часто персонифицируется главой дхьяни-будд Вайрочаной.\*

3 Ратнасамбхава (རྩམ་མཁའ་ཤེས་པ་) — один из пяти дхьяни-будд. Благодаря реализации разума (мудрости) равномерности, персонифицированного в дхьяни-будде Ратнасамбхаве, йогин смотрит на все вещи с божественной безучастностью. Равномерный разум или мудрость (ཤེས་པ་ཤེས་པ་ཤེས་པ་) постигает равномерное (без колебаний) существование дхармакаи и шуньи (пустоты) ума и их равномерно вневременное существование. Эта мудрость трансцендентна по своей сущности, она находится вне пределов познаваемости обычным разумом и являет собой Мудрость дхармакаи. Она, эта мудрость, способна познать недвойственную сущность дхармакаи и шуньи. Желтый цвет тела Ратнасамбхавы есть символ освобождения живых существ из круговорота сансары. Ратнасамбхава восседает на высоком троне, поддерживаемом конями, что символизирует равномерное существование в нем мысли и жалости и сострадания. Он держит у сердца драгоценность, излучающую свет, как символ непрерывного роста знания в дупле драгоценного камня. Ратнасамбхава или Ратнакету персонифицирует субстрат сознания (читта), воспринимающий все сущие предметы как не-сущие

---

\* Следует заметить, что эти пять дхьяни-будд, каждый в отдельности (как самостоятельные иконы), изображаются иначе.

и лишённые акциденций (качеств), но возникающие из пустоты всех мирских объектов. Он есть бодхичитта.

4. Дхьяни-будда Амиабха (འཛིན་པ་མཁས་པ་) персонифицирует различающий разум и дарует йогическую силу познания каждой вещи в отдельности, а также всех вещей в единстве. Эта мудрость без ошибок и колебаний пребывает в дхармакае. Она является за пределами разума и в дхармакае фигурирует как беспрерывно самопознающая мудрость, поэтому она получила название мудрости, познающей каждую вещь в отдельности, и приносит пользу каждому существу в отдельности. Красный цвет тела Амиабхи символизирует воплотившиеся в нем четыре различные кармы \* и осуществление им помощи всем живым существам. У сердца Амиабхи держит лотос, что символизирует нематериальность и бесформенность дхармакаи. Этот символ указывает также на непричастность самбогатаи и нирманакаи к кармам людей, которые уже совершенствовались. Амиабха является персонификацией аналитического, различающего разума и зовется Буддой Безграничного света. Он персонифицирует следующую мысль: так как дхармы (существующие элементы) не имеют происхождения, то нет ни бытия, ни мышления. Бытием это называется в том смысле, в котором называют существующим несуществующее в действительности небо.

5. Пятый всеисполняющий разум, персонифицированный в дхьяни-будде Амогхасиддхи (འཇིག་རྟེན་མཁས་པ་), дарует йогину силу настойчивости, упорства, необходимых для успеха во всех йогах, а также силу безошибочного распознавания последствий непогрешимого действия. Всеисполняющий или всесовершенствующий разум (འཇིག་རྟེན་མཁས་པ་) уничтожает зависть и, исполняя карму, показывает, что дхармакайа не возникла из отдельных вещей, не возникла и из их единства, напротив, этот разум познает, что безначальная дхармакайа является источником безначального феноменального мира. Амогхасиддхи си-

---

\* ཡལ་འཁོར་ - 4 кармы суть: 1. деяние очищающее (грехи). 2. деяние распространяющее (благо). 3. деяние покоряющее (сердце других). 4. деяние суровое (тантрийские магические обряды).

дит на троне, поддерживаемом птицами Шан-шан, символизирующими безначальную мудрость. Зеленый цвет его тела есть символом облегчения кармы живых существ. Он держит у сердца меч, что является символом оказания помощи живым существам посредством смягчения их кармы, разрезает железные пути кармы индивидов.\*

Возвращаясь к теме о сущности разума, нашедшей выражение в теории пяти дхьяни-будд, мы резюмируем все вышесказанное (ср. Шригухьясамаджатантра, гл. I-5): существующие объекты по природе блестящи и чисты и в основе своей подобны небу. Мысль, у которой присутствует просветление и понимание, называется просветленной (bodhi). Просветленная мысль имеет природу чистой истины (suddhatattvārtha), происходит из пустоты всех мирских феноменов (dharmairnaigātmyasambhūta), дает сущность будды (buddhabodhipram-rūpaka), лишена мыслительных построений (nirvikalpa), без основания (nirālamba), полностью хорошая (samatābhadrā), благожелательная ко всему (sattvasattvārtha), воплощает практику просветления (bodhicaryā). Она есть Махаваджра, чистая, как мысль татхагаты (cittam tathāgataṃ buddham), держатель ваджры, которая есть комбинация тела, речи и мысли (kāyavākcoittavaṃśadhṛk), основатель совершенства (buddhabodhipramajñātā).

---

\* См. сочинение Йога Напог-рандола (ཡུ་ཤེས་རང་འབྱུང་།  
འཇུག་ཀྱི་ཐུགས་རྒྱུད་ཀྱི་ཡུ་ཤེས་རང་འབྱུང་།  
дл. 25-50.

## Mantra om-ma-ni-pad-me-hum sisu

B.D. Dandaron (Ulan-Ude)

### R e s u m e e

Artiklis vaadeldakse buddhistliku mantra om-ma-ni-pad-me-hum tantristlikku sisu. Mantra kuulub bodhisattva Avalokiteśvarale ja teda loetakse eesmärgil päästa kāmādhātus elavaid olendeid. Mantrat lugedes on vaja mediteerides visualiseerida Avalokiteśvara, Vairocana, Vajrasattva, Ratnasambhava, Amitābha ja Amoghasiddhi. Ilmselt võib mantra tekega tagasi viia ajaloolise Buddhani.

## Contents of the Mantra om-ma-ni-pad-me-hum

B.D. Dandaron (Ulan-Ude)

### S u m m a r y

The present paper deals with the tantric contents of the buddhistic Mantra om-ma-ni-pad-me-hum. The Mantra belongs to the bodhisattva Avalokiteśvara and its reading aspires to deliver the living beings from kāmādhātu. When reading the Mantra, one must in meditation visualize Avalokiteśvara, Vairocana, Vajrasattva, Ratnasambhava, Amitābha and Amoghasiddhi. The origin of the Mantra may be dated back to the time of the historical Buddha.

## КИТАЕВЕДЕНИЕ В ТАРТУСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

П.Нурмекунд (Тарту)

Эстонское название Китая "Hiina" встречается впервые в литературе в 1849 году, а именно "Hiina keiserriik" (т.е. "Китайская империя, Китайское царство").<sup>1</sup>

Большой эстонско-немецкий словарь академика Фердинанда Йохана Видемана, опубликованный в 1869 году, тоже дает название как Китая, так и китайца, а именно "Hiina, Hiina-mā" и "hiinlane".<sup>2</sup> При этом делается следующая заметка: встречается у более поздних писателей, неологизм, не присущий народному языку.

Эстонское слово по своей форме сходно с немецким названием Китая и китайцев, т.е. "China, Chinese". В языках соседних народов это слово имеет отличающиеся от эстонского названия формы, например: по-фински "Kiina, kiinalainen"; по-русски "Китай, китаец"; по-латышски "Ķīna, ķīniešis" и пр. Все это доказывает, что упомянутое название непосредственно перенято в эстонском литературном языке из немецкой литературы, из немецкого литературного языка. Но это еще полностью не решает вопроса о том, имели ли эстонцы понятие о Китае и о китайцах до проникновения упомянутого слова из немецкого языка в эстонский литературный язык.

К сожалению, мы до сих пор не имеем никаких сведений для положительного ответа на этот вопрос.

Однако начиная со 2-ой половины прошлого столетия известия о Китае и о китайцах все более и более распростра-

<sup>1</sup> B.Gildenmann, Mailma made õppetus (Б.Гильденман, Учение о странах мира), 1849, стр. 58.

<sup>2</sup> Ferdinand Johann Wiedemann, Estnisch-deutsches Wörterbuch (Фердинанд Йохан Видеман, Эстонско-немецкий словарь). St - Petersburg (Санкт-Петербург), 1869, столбцы 146, 395, 1665.



няются среди эстонцев. На страницах книг и газет появляется все больше сведений о китайской стране и о китайском народе. Иногда появляется в Эстонии китайский купец, торгующий вразнос, со свойственной тогдашним китайцам длинной косой на макушке. Так как по-эстонски "коса" называется "rats", народ начал именовать китайцев "ratsimehed" т.е. "люди с косой".

Разразившаяся в 1904 году русско-японская война еще больше обогатила знание эстонцев о Китае и китайцах. Много эстонских солдат, служивших в то время в царской армии, попало в Маньчжурию, где они вступали в личный контакт с китайцами. Многие из них усвоили при этом и значительные знания в области китайского языка.

Таково было положение относительно знаний о Китае в Эстонии в начале нынешнего столетия.

Теперь рассмотрим положение относительно Китая в то-гдашнем Дерптском, впоследствии Юрьевском университете.

В 1802 году во вновь основанном Тартуском (Дерптском) Университете в области восточных языков было предвидено только преподавание семитских языков и некоторых языков индоевропейского востока. Все упомянутые восточные дисциплины были прикреплены к богословскому факультету. Это обстоятельство полностью объясняется клерикальным духом, господствовавшим в то время в лютеранском прибалтийско-немецком Дерптском университете.

Преподавание восточных дисциплин оставалось в руках богословского факультета до 1865 года. В том же году языки индоевропейского востока были отделены от семитских языков и подчинены историко-филологическому факультету. Однако семитские языки остались по-прежнему при богословском факультете как его неотделимая часть.

Преподаванию же дальневосточных языков (в особенности преподаванию китайского языка) в Тартуском университете ни в царское время, ни во время буржуазной Эстонии никакого внимания не было уделено, что позволяло востоковедам-дилетантам неофициально заниматься преподаванием языков

Дальнего и Ближнего Востока. Одним из таких неспециалистов в тогдашнем Дерптском университете был лектор эстонского языка, доктор философии Карл Аугуст Херман (Герман), который занимал эту должность при университете с 1889 по 1909 годы.

Судя по печатным обозрениям лекций Императорского Дерптского университета, он читал наряду со своей узкой специальностью, т.е. эстонским языком, сверх университетской программы еще следующие востоковедческие дисциплины: 1) грамматику маньчжурского языка со сравнительными указаниями на тунгусский и на другие угро-алтайские языки (I сем. 1890 г.); 2) очерки китайского языка (II сем. 1890 г.); 3) турецкую грамматику со сравнительными указаниями на угро-алтайские языки (I сем. 1892 г.); 4) грамматику маньчжурского языка со сравнительными указаниями на языки тунгусский, турецкий, маджарский и финно-эстонский (II сем. 1892 г.); 5) эстонский язык сравнительно с языками финским, мордовским, черемисским, маджарским, турецким и маньчжурским (I сем. 1893 г.).<sup>3</sup>

Кроме того, К.А.Херман выступал время от времени с докладами в "Ученом Эстонском Обществе" по разным востоковедческим дисциплинам, например: 1) 11-го марта 1881 года К.А.Херман выступил с докладом, в котором сравнивал маньчжурский язык с эстонским и финским; 2) 3-го июня 1881 года он говорил о сравнении тунгусского языка с финским и эстонским; 3) 4-го ноября 1892 года он читал доклад о сравнении турецкого языка с финским и эстонским; 4) 7-го декабря 1894 года он говорил о родстве китайского языка с финно-угорскими языками, в частности с финским и эстонским.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Обзорение лекций в Императорском Дерптском Университете.  
1890 г., семестр I.- 1890 г., семестр II.-  
1892 г., семестр I.- 1892 г., семестр II.-  
1893 г., семестр I.

<sup>4</sup> Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft  
(Отчеты заседаний Ученого Эстонского Общества), годы издания 1881 (стр. 38-58,  
III-IV), 1892 (стр. 99-110), 1894 (стр.  
167-180).

Нас интересует вопрос о родстве китайского языка с финским и эстонским, в чем состоит это родство и какие данные приводит К.А.Херман в доказательство своей аргументации.

Ссылаясь на работы некоторых немецких синологов (В.Шотт, М.и Ф.Мюллер, Х.и Г.фон дер Габеленц), К.А.Херман считает также, что китайский, японский, корейский, маньчжурский, монгольский, турецкий и финно-угорские языки принадлежат к общей урало-алтайской семье языков. Впоследствии он причислил к ним шумерский язык.<sup>5</sup>

Родство китайского языка с финно-угорскими языками К.А.Херман видит в следующем: считая односложность слов типичным для китайского языка, К.А.Херман стремится доказать это и по отношению к финно-угорским языкам, хотя эти последние являются чисто многосложными, агглютинативными языками. По мнению К.А.Хермана, каждое слово в финно-угорских языках может состоять или из односложного корня, или из односложного корня с последующей соединительной гласной, к которой присоединяются флексивные окончания.

Для подчеркивания сходства в образовании падежей в китайском и финно-угорских языках К.А.Херман приводит целый ряд китайских служебных слов, точно соответствующих падежным окончаниям в финно-угорских языках, а именно: 之 чжй (у К.А.Хермана - tschi ) и 底 дй (у К.А.Хермана - ti') как служебные слова для образования родительного падежа и стоящие после корневого слова. - 对 дуй (у К.А.Хермана - tui ) и 合 гэй (у К.А.Хермана - ke) как служебные слова для образования дательного падежа и стоящие перед корневым словом. - 把 бэ (у К.А.Хермана - pa) и 将 цзян (у К.А.Хермана - tsiang ) как служебные слова для образования винительного падежа и стоящие перед

<sup>5</sup> К.А. Hermann, Sumeri-akkadlased. Uurimised vanast muinasajast (К.А.Херман, Шумеро - аккады. Исследования из глубокой древности). Tartu (Тарту, без обозначения года).

корневым словом. Однако в финно-угорских языках флективные приставки вообще не встречаются.

Далее, по мнению К.А.Хермана, на близкое родство китайского языка с финно-угорскими языками указывает хотя бы то обстоятельство, что эти языки весьма скромно пользуются группами согласных в начале слова. Но еще более обращает на себя внимание (на взгляд К.А.Хермана) родство обеих языковых семей в сфере употребления согласных в конце слова, где в китайском языке в большинстве случаев преобладают, как известно, гласные звуки. Однако, что же касается начала и конца слов в финно-угорских языках, то мы имеем дело с весьма отличающимися друг от друга положениями.

Отсутствие грамматического рода, по мнению К.А.Хермана, является дальнейшим известным доказательством родства упомянутых языков. В данном случае автор прав, поскольку речь идет о типологическом сходстве отдельных языков и языковых групп.

Чтобы еще более убедительно доказать родство внутри так называемой урало - (или угро-) алтайской семьи языков, К.А.Херман приводит ряд слов, которые, по его мнению, якобы имеют общее этимологическое происхождение, например: кит. 孔 kǔn (у К.А.Хермана: kong) 'щель, нора', фин. konkelo 'изгибистое дерево', эст. kong 'камера, конура, будка'; -кит. 女子 хǎо (у К.А.Хермана: hao) 'хороший; хорошо', турецк. iyi (у К.А.Хермана: eji), венг. jó, фин. hyvä, эст. häa, hea, hüwa; - кит. 道 dào (у К.А.Хермана: tao) 'путь, дорога', фин. tie, эст. tee; - кит. 女 nǚ (у К.А.Хермана: niu) 'женщина, девушка', маньчж. nei-nei, венг. nő, né, фин. neito, neiti, nainen, эст. neid, neiu, neidi, naene; - кит. 心 sīn (у К.А.Хермана: sin) 'сердце', фин. sydän, эст. süda, süä; - китайское название Кореи 高麗 gāo li (у К.А.Хер-

мана: kaoli ), фин. korkea 'высокий', эст. kõrge 'высокий';  
 - кит. 木 mǔ (у К.А.Хермана: mu ) 'дерево', фин. - puu,  
 эст. puu ; - кит. 他 tā (у К.А.Хермана: t'a ) 'он, она,  
 оно', эст. ta .

По высказыванию К.А.Хермана, вышеприведенные слова представляют собой только незначительное количество родственных корней. Он считает, что при более внимательном сопоставлении можно еще увеличить их число.

Относительно наличия многочисленных сходных пословиц и поговорок К.А.Херман отмечает, что именно они являются лучшим доказательством родства языков. В этом отношении китайский язык имеет очень много сходства с финским и эстонским языками. По-эстонски говорят: Tallinna mees, то есть 'таллинец', в смысле 'человек из Таллина или из города Таллин', Tartu mees, то есть 'тартусец', в смысле 'человек из (города) Тарту', Pärnu mees то есть 'пярусец', в смысле 'человек из (города) Пярну' и т.д. По мнению К.А.Хермана, их можно сравнить со следующими китайскими выражениями:

北京人 бэйцзинжэнь (у К.А.Хермана: Pe-king jin ) 'пекинец'.

南京人 нánцзинжэнь (у К.А.Хермана: Nan-king jin )  
 'нанкинец'.

廣京人 гуандунжэнь (у К.А.Хермана: Kuang-tung jin )  
 'кантонец'.

С китайским названием 中國人 чжунгожэнь (у К.А.Хермана: Tschung-kuok-jin ) сопоставляет автор в эстонском языке того времени 'Hiina-riigi mees или 'Kesk-riigi mees, то есть 'китаец'.

Далее К.А.Херман приводит целый ряд китайских идиоматических выражений с их точным переводом на эстонский язык того времени, а именно: кит. 好 幾 人 hǎo сǔань жэнь (у К.А.Хермана: hao suan jin ) 'изрядное количество людей', эст. hää arv inimesi . Кит. 好 幾 百 個 人 hǎoцзй байгэ жэнь (у К.А.Хермана: hao ki pe'-ko jin ) 'несколько сот человек', эст. mõni hää sada inimest.

Кит. 先生的寫了書經 сянъшэньды сёляо шүцзйн  
(у К.А.Хермана: sien-scheng-ti sie-liao schu-king) 'напи-  
санная книга ученым', эст. õpetatud mehe kirjutatud raamat.  
Кит. 天下 тьянься (у К.А.Хермана: tien-hia) 'подне-  
бесная, вселенная', эст. taewa-alune.

Кит. 蟲族 чунлэй (у К.А.Хермана: tschung-  
lui) 'род насекомых', эст. putukate tõug.

Однако, по мнению К.А.Хермана, количество подобных  
выражений, наличие которых в упомянутых языках никоим об-  
разом нельзя объяснить только случайным совпадением, долж-  
но быть еще больше.

В конце автор приводит еще одну особенность упомяну-  
тых языков, которая, по его мнению, ничуть не самый слабый  
аргумент в его теории, а именно: положение родительного  
падежа и атрибутивного прилагательного перед определяемым  
словом. Атрибутивное прилагательное в китайском языке так  
же неизменяемо, как и в языках монгольском, турецком,  
венгерском и — как оно, по всей вероятности, и должно было  
быть — в финском и эстонском языках на более раннем этапе  
развития. Только имя существительное имело падежные окон-  
чания. Неизменяемость атрибутивных прилагательных само  
собой уже можно считать достаточным признаком близ-  
кого родства между этими языками. Но положение родительного  
падежа и атрибутивного прилагательного перед определяемым  
словом гораздо больше похоже на такой признак. То же самое  
действительно и по отношению к числительным и местоимени-  
ям, являющимися атрибутами. Положение же атрибута после  
существительного в китайском языке нелепо.

Следовательно, единственно возможным остается вырази-  
ться и на китайском языке, и на других ему родственных языках  
следующим образом: кит. 人的靈魂 хэньды лин-  
хунь (у К.А.Хермана: jin-ti ling-houn) 'душа человека',  
маньчжурск. niyalma-i enduri, турецк. adamyn ruh, 'венг.  
az embernek lelke, фин. ihmisen henki, эст. inimese  
hing. — Кит. 好人 хэо хэнь (у К.А.Хермана: hao  
jin) 'хороший человек', маньчж. sain haha, турецк. eyi

insan, венг. jó ember, фин. hyvä mies, эст. häa mees.

Вышеизложенное, по мнению К.А.Хермана, лишь краткое перечисление родственных черт между китайским языком и другими угро-алтайскими (в особенности финским и эстонским) языками. Однако главным показателем родства языков, принадлежащих к одной и той же семье, является большое количество родственных корней слов. Но последнее, к сожалению, не всегда бывает. Все-таки при крайней ограниченности количества корневых слов в китайском языке в этом нет ничего удивительного. Равным образом весьма малочисленным является и количество идентичных корневых слов, с одной стороны, в китайском языке и, с другой стороны, в односложном аннамитском и корейском языках, состоящих с ним в неоспоримом родстве. Однако совпадение языковых законов и единообразие словотворчества само по себе является доказательством родства между упомянутыми языками. Таких неоспоримых доказательств, по мнению К.А.Хермана, достаточно и в китайском языке, и в угро-алтайских языках. По его утверждению, китайские сложные слова и падежные формы являются наилучшим отражением сущности агглютинации.

Опираясь на сказанное выше, К.А.Херман считает возможным с уверенностью утверждать, что китайский язык находится в родственных связях с угро-алтайскими языками (в том числе и с финским и эстонским) и является самой крепкой ветвью внутри рассмотренной семьи языков.<sup>6</sup>

К.А.Херман был единственный человек в Тартуском университете царского времени, который занимался изучением и преподаванием китайского языка и других дальневосточных языков. Хотя он обладал значительными знаниями некоторых этих языков, однако, будучи лишь самоучкой, не доходил до

<sup>6</sup> Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1894 (Отчеты Заседаний Ученого Эстонского Общества 1894), Dorpat (Дерпт) 1895, стр. 167-180.

К.А. Hermann, Über die Verwandtschaft des Chinesischen mit den ugrischen Sprachen und insbesondere mit dem Finnisch-Estnischen (О родстве китайского языка с угорскими языками и в особенности с финским и эстонским).

успешного решения ряда проблем. Обо многих дальневосточных языках в то время еще не имелось достаточных данных для успешного решения исследовательских вопросов. Недостаточным был и метод исследования. Все это привело К.А.Хермана на путь псевдонауки. Поэтому и его исследования в области востоковедения, написанные в основном на немецком языке и опубликованные преимущественно в ежегодниках Эстонского Ученого Общества с 1881 года по 1897 год, в общем, имеют псевдонаучный характер. Однако К.А.Херману принадлежит честь быть первым эстонским лингвистом, написавшим первое грамматическое исследование, в котором китайский язык сравнивался с эстонским и с другими финно-угорскими языками. Та часть упомянутого исследования, в которой автор с типологической точки зрения сравнивает грамматическую структуру всех этих языков, совершенно безупречна и свидетельствует о довольно солидных знаниях К.А.Хермана как самоучки в области китайской грамматики. Напротив, что же касается историческо-сравнительной части исследования, то она, к сожалению, несостоятельна.

Этот период можно назвать дилетантским в истории китайоведения Тартуского университета, и К.А.Хермана — его типичным представителем.

Во времена буржуазной республики Эстония не имела никаких связей с китайским народом. Незначительные статьи и небольшие книги, опубликованные в буржуазной Эстонии, имели объектом исследования отдельные вопросы по китайской культуре и китайскому быту. Они представляли собой отчасти простые переделки западноевропейских первоисточников, или же были явными фантазиями неопытных в китайских вопросах людей. Но особенно многочисленными в буржуазной Эстонии были переводы с западноевропейских языков, где презрительно говорилось о восстаниях китайского народа против своих чужеземных поработителей — о "мятежах кули". Не было пособий для изучения китайского языка, который, как известно, является единственным средством непосредственного понимания китайской духовной и материаль-



ной культуры. Одним словом, отсутствовало все, что могло бы познакомить эстонского читателя с сокровищами китайской культуры. Особенно чувствовалось полное отсутствие переводов на эстонский язык непосредственно с китайских оригиналов.

Отсутствием связей с китайским народом полностью объясняется и отсутствие всякого интереса к Китаю и к китайскому народу в правящих кругах буржуазной Эстонской республики. Этим также объясняется и тот факт, что в буржуазном Тартуском университете преподаванию китайского языка и других дальневосточных языков официально не было уделено никакого внимания. В общем, по отношению к дальневосточным языкам, в особенности же к китайскому языку, господствовало мнение, что они представляют собой нечто неизучаемое для европейца. Часто то же мнение было выражено и в буржуазной печати.

Но и в Тартуском университете буржуазного времени были люди, которые время от времени наряду со своей ежедневной учебной работой находили возможность заниматься изучением и преподаванием дальневосточных языков, в особенности китайского языка. Это уже были не неопытные самоучки, но люди, имевшие солидные знания в области китайского языка, приобретенные в различных западноевропейских университетах. Из таких опытных людей, в первую очередь, назовем профессора права Лео Лесмента, который в свое время учился китайскому языку в Парижском (Сорбонском) университете. Другим был профессор сравнительного индоевропейского языкознания Эрнст Кийкерс, который хорошо усвоил китайский язык в разных университетах Германии. Так как преподавание китайского языка в буржуазном Тартуском университете могло иметь место только неофициально, то преподаватели брались за дело по-разному. Таким образом, в I семестре 1937 года проф. Лео Лесмент руководил курсом китайского языка, назвав его "Вопросы из китайского права", а во II семестре 1933 года и в I семестре 1934 года проф. Э. Кийкерс толковал философский трактат Мэнцзы, именуя курс "Языковед-

ческие упражнения".<sup>7</sup>

В Тартуском университете буржуазного времени по инициативе проф. Лео Лесмента в 1935 году организовали так называемое "Академическое Общество Ориенталистики", которое поставило своей целью всестороннее распространение знаний и объединение в своих рядах всех интересующихся ориенталистикой. С этой целью в только что основанном обществе был зачитан ряд докладов по различным востоковедческим вопросам, и в особенности по китаеведению: 1) "Обозначение Эстонии на китайском и японском языках" (доклад, зачитанный проф. Л.Лесментом в 1936 году); 2) "Великое учение Кунфуцзы" (доклад, зачитанный проф. математики Яном Сарвом в 1937 году); 3) "О новшествах в китайской письменности" (доклад, зачитанный проф. Л.Лесментом в 1938 году); 4) "О поэзии в эпоху династии Тан" (доклад, зачитанный П.Нурмекундом в 1940 году); 5) "Китайская письменность и современная идеография" (доклад, зачитанный проф. Яном Сарвом в 1940 году). Кроме этого были зачитаны еще два доклада по вопросам, касающимся Дальнего Востока: 1) "Резьба по дереву в японском изобразительном искусстве" (доклад, зачитанный Эдуардом Ахасом в 1937 году) и 2) "О системах японской письменности" (доклад П.Нурмекунда, зачитанный в 1937 году).

Это в общем и все, что буржуазный Тартуский университет был в состоянии представить в области китаеведения. В истории китаеведения Тартуского университета рассмотренный период является шагом вперед от дилетантства к науке.

Но время шло. Буржуазная Эстония уступила место Эстонской ССР. Горизонт эстонских людей расширился. Китайский народ стал нам близок, подобно другим братским народам. Все больше китайцев начали посещать Эстонскую ССР и Тартуский государственный университет. Непосредственный контакт с китайцами вызвал у эстонских людей, в особенности эстон-

---

<sup>7</sup> Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli loengute ja praktiliste tööde kava (Расписание лекций и практических работ Тартуского Университета Эстонской Республики). II сем. 1933 г.; I сем. 1934 г.; I сем. 1937 г.

ской молодежи, живой интерес и искреннее желание познакомиться с Китаем. Важнейшей предпосылкой такого рода знакомства, безусловно, является владение китайским языком. С целью освоения основ китайского языка в Тартуском государственном университете в 1955 году впервые был организован кружок китайского языка. Наряду с этим, начал свою деятельность, хотя и факультативно, первый в истории Тартуского университета постоянный курс китайского языка. Так как кружок никаких пособий для изучения упомянутого языка не имел, учащиеся обратились к центральной газете Китайской Народной Республики "Жэньминь Жибао" с просьбой оказать им помощь в приобретении таких пособий. Ответ редакции был положительным и газета "Жэньминь Жибао" оказала кружку китайского языка Тартуского государственного университета всестороннюю и эффективную помощь. Учащиеся кружка в течение короткого времени были снабжены необходимыми для изучения китайского языка хрестоматиями. В апреле 1957 года сотрудник газеты "Жэньминь Жибао", тов. Чэнь Цзяньби лично посетил наш старинный студенческий город Тарту. Он побывал в Тартуском государственном университете и подробно ознакомился с работой кружка китайского языка. Тов. Чэнь Цзяньби остался доволен результатами изучения китайского языка в кружке.

Теперь уже в течение пятнадцати лет занимаются китайским языком в Тартуском государственном университете. За это время сотни учащихся освоили основы китайского языка. Впоследствии кружок китайского языка постепенно преобразовался в кружок ориенталистики с собственным кабинетом. Но в кружке ориенталистики китайский язык по-прежнему стоит на почетном месте.

Наряду с изучением китайского языка, учащиеся в кружке занимаются и другими касающимися Китая вопросами. Ряд учащихся прочитали доклады о результатах своих исследований на собраниях кружка.

На первом рабочем собрании кружка китайского языка был зачитан доклад "Китайская письменность в Японии" (13

ноября 1955 г.). Последующие доклады имели весьма развитую тематику: "О прошлом и настоящем острова Тайваня" (8 января 1956 г.), "Остров Тайвань - неотделимая часть Китайской Народной Республики" (8 января 1956 г.), "Заметки о классической китайской поэзии в эпоху ее расцвета" (т.е. в эпоху Танской династии, IX век н.э.) (II марта 1956 г.), "О формировании общества в Китае" (28 октября 1956 г.), "Слова дальневосточного происхождения в эстонском языке" (16 декабря 1956 г.) и т.п.

30 декабря 1956 года состоялся тематический семинар, посвященный вопросам реформы китайского языка и китайской письменности. Были зачитаны следующие доклады: 1. История китайских иероглифов. 2. Конференция для реформы китайской письменности. 3. Научная конференция для нормализации китайского языка. 4. О выполнении реформы китайского языка и китайской письменности.

Когда в ноябре - декабре 1956 года Шанхайский театр Пекинской музыкальной драмы гастролировал в столице Эстонской ССР г.Таллине, коллектив кружка ориенталистики посетил спектакли этого театра. Позже в кружке состоялось обсуждение увиденных спектаклей и был сделан доклад "Заметки о китайском театре".

Что касается истории Китая, то по этому предмету зачитывался целый ряд докладов: "Черты из древнейшей истории Китая" (10 марта 1957 г.), "О возникновении деспотического государственного строя в Древнем Китае" (7 апреля 1957 г.), "Китай в эпоху между раздробленностью и централизованным государственным строем" (21 мая 1957 г.), "Обозначение различных государств и стран в китайской письменности" (20 декабря 1958 г.) и т.д.

Кроме того, членами кружка была прочитана серия лекций о классической китайской поэзии. Члены кружка переводили китайскую поэзию на эстонский язык. Опубликованные в газетах и журналах, они представляют собой первые переводы на эстонский язык, сделанные непосредственно с китайских оригиналов. Первым прямым переводом китайской прозы

является небольшая повесть "Торговец маслом и фея цветов" /Библиотека "Лооминг" № 37 (97), 1959/<sup>8</sup>. Перевел ее профессор Лео Лесмент.

Члены кружка вели обширную переписку с китайскими друзьями. Китайская печать опубликовала фотоснимки и небольшие статьи о работе кружка по китаеведению, например: (1) Чэнь Цуаньби, "Студенты Кабинета востоковедения Тартуского университета Эстонской ССР изучают основы китайского языка" //Жэньминь жибао, 28 марта 1958 года/<sup>9</sup>. (2) Нурмекунд, "В Тартуском университете изучают Китай" //Советско-Китайская Дружба, 1959, 22, стр. 28/<sup>10</sup>.

С 25 по 30 мая 1962 года выдающийся советский востоковед, действительный член АН СССР Николай Иосифович Конрад посетил Кабинет востоковедения ТГУ и прочитал ряд интересных лекций по следующей тематике: 1) 1250 лет со дня рождения всемирно известного китайского поэта и гуманиста Ду Фу. 2) Что нового дала история восточных стран исторической науке. 3) Сотрудничество Востока и Запада в области культуры и науки.

С 24 по 28 февраля 1956 года состоялась научная конференция, посвященная 10-летию Кабинета востоковедения ТГУ. В программе конференции были доклады по китаеведению: 1) К вопросу о лингвистической датировке древнекитайских памятников /докладчик А.М.Карапетянц, Институт восточных языков при МГУ, г.Москва/. 2) Категория "пинь" в теории китайского искусства /докладчик Е.В.Завадская, Институт Народов Азии АН СССР, г.Москва/. 3) Значение новой пись-

8 Название китайского оригинала: 曹 山 郎 著 花 魁  
花魁 Майю Лань Дучжань Хуакуй/ māiyóu Láng Dúzhān Huākúí.

9 Китайское название: 人民日報 жэньминь жибао  
/Rénmín rìbào—一九五八年三月二十八日.

10 Китайское название: 東方語言教員 努爾麥昆德  
Дунфан Яйянь цзяюэянь Нүэрмайкундэ/ Dōngfāng  
yǔyán jiāoyuán Nǚěrmǎikūndé/ 塔 尔 图 大 学 研 究 中 国  
Tǎěrtú dàxué yánjiū Zhōngguó.

В журнале 蘇 中 友 友 Сүчжун йяо/ Sūzhōng  
yǒuhào.

менности для развития культуры советских дунган /докладчик М.Сушанло, Отдел общей тюркологии и дунгановедения АН Киргизской ССР, г.Фрунзе/. 4) Некоторые проблемы изучения романа Ло Гуань-Чжуна "Троецарствие" (XIII в.). Образ Гуань Юя в романе и в народной традиции /докладчик Б.Л.Рифтин, Институт мировой литературы, г.Москва/. Первые три доклада напечатаны в сборнике материалов конференции.<sup>II</sup>

Уже с самого начала своего существования у Кабинета востоковедения ТГУ возникли тесные научные связи с Институтом востоковедения (прежний институт Народов Азии) АН СССР в Москве и его Ленинградским отделением. Начиная с 1963 года такие связи существуют и с Отделом общей тюркологии и дунгановедения АН Киргизской ССР во Фрунзе. Кабинет востоковедения ТГУ начал заниматься вопросами дунганского языка. С помощью Сектора дунгановедения нам удалось побывать почти во всех дунганских поселениях Киргизии и Казахстана и собрать ценный материал по дунгановедению. Со своей стороны дунгане неоднократно посещали Кабинет востоковедения ТГУ. Так, два научных сотрудника Сектора дунгановедения АН Киргизской ССР М.Сушанло и Ю.Яншансин принимали участие в научной конференции, организованной Кабинетом в 1965 году. В последующие годы в Кабинете побывала молодая специалистка по дунганской литературе, кандидат филологических наук Фатима Хусейновна Макеева.

Сотрудники Кабинета востоковедения ТГУ рецензировали две диссертации по дунгановедению: 1) докторскую диссертацию М.Сушанло "Дунгане (историко-этнографическое исследование)" и 2) кандидатскую диссертацию М.А.Хасанова "Дунганские народные сказки". Обе работы были выполнены в Секторе дунгановедения АН Киргизской ССР.

---

<sup>II</sup> См. Труды по востоковедению I. Уч. зап. Тартуского гос. ун-та, вып. 201, Тарту, 1968, стр. 77-93, 298-303, 304-311.

Когда был напечатан составленный Ю.Яншансином словарь дунганского языка, нижеподписавшийся имел честь опубликовать небольшой отзыв в киргизской печати.<sup>12</sup>

Сотрудники Кабинета востоковедения ТГУ регулярно читают, являясь подписчиками, дунганскую газету "Шийүеди Чи" ("Знамя Октября"), которая выходит во Фрунзе.

Осенью 1968 года в Душанбе – столице Таджикской ССР – состоялась международная конференция по истории, археологии и культуре Центральной Азии в Кушанскую эпоху, где пишущий делал доклад "О транскрипции санскритских слов в ранних буддийских переводах на китайский язык". Данная проблема возникла в ходе работы над исторической грамматикой дунганского языка. При проработке произведений западноевропейских синологов о произношении китайского языка древних и древнейших периодов пишущему неоднократно бросались в глаза колебания относительно фиксирования санскритских звуков и их древнекитайских соответствий. Так как эта проблема до сих пор недостаточно изучена, то необходимо работать над ней дальше и основательно изучить древние индийские народные языки и пракриты, которыми пользовались в то время в пределах Кушанской империи.

По мере расширения сферы научных интересов тартуских китаеведов, пришлось восполнить пробелы в учебном плане Кабинета по китаеведению. Поэтому с 1966 года начали преподавать древнекитайский язык (вэньянь). С 1967 года занятия проводятся и по языку буддийских переводов на китайский язык (в основном трактаты Нагарджуны).

Нельзя обойти молчанием и связи Кабинета востоковедения ТГУ с зарубежными китаеоведами, высшими учебными заведениями и институтами, включающими китаеведение в предмет своего изучения. Через их посредничество Кабинет постоянно осведомляется о научной деятельности зарубежных

---

<sup>12</sup> Краткий дунганско-русский словарь. Составитель Ю.Яншансин. /Жеёди хуэйзү-вурус хуадян/. Чынзуэжя Яншансин Ю. Фрунзе, 1968. – "Советская Киргизия", 141, 20 июля 1969 г., стр. 4.

китаеведов, обменивается специальной литературой и достает материалы, необходимые для исследовательской работы. Самыми ревностными в нашем сотрудничестве являлись: 1) проф. Бернгард Карлгрен ( *Bernhard Karlgren* ) шведский китаевед мирового масштаба, основоположник исторического исследования китайского языка; 2) проф. Сэрен Эгерод ( *Søren Egerod* ) датский китаевед международного значения, выдающийся специалист по южнокитайским и тайским диалектам, преподаватель Копенгагенского университета и директор Восточноазиатского Института ( *Ostasiatisk Institut* ) при том же университете; 3) Светлана Римский-Корсаков-Даер ( *Svetlana Rimsky-Korsakoff-Dyer* ) преподавательница китайского языка в университете Индианы (США)\*; 4) проф. Пол Л.М.Серзэйс ( *Paul L.M. Serzys* ) выдающийся американский синолог, преподаватель Вашингтонского университета (отдел дальневосточных и славянских языков и литературы); 5) проф. Косэки Ёсиё ( *Koseki Josio* ) преподаватель университета Мэйдзи (Токио), выдающийся специалист по китайской литературе; 6) Хасимото Мантаро ( *Hasimoto Mantarō* ) преподаватель университета в Осаке, выдающийся знаток исторической китайской грамматики и китайской диалектологии и т.п.

В наши дни для успешной исследовательской работы ученым необходим доступ во все страны мира. Например, в связи с работой над исторической грамматикой дунганского языка возникает необходимость посещения дунган в КНР, особенно населяющих провинции Ганьсу, Шэньси и Нинся, откуда в свое время происходили большинство предков советских дунган. Ознакомление с прежней и нынешней формой языка вышеперечисленных провинций способствовало бы решению многих сложных вопросов.

---

\* Сейчас в Австралийском национальном университете (Канберра, Австралия).



## Sinoloogia Tartu ülikoolis

P. Nurmekund (Tartu)

### R e s ü m e e

Kirjutises antakse ammendav ülevaade sinoloogia-alase tegevuse ajaloost Tartu ülikoolis. Tsaariaegse ja kodanliku ülikooli päevil oli nimetatud tegevus mitteametlikku ja juhuslikku laadi. Tsaariaegses Tartu ülikoolis tegelesid sinoloogia-alase õppe- ja uurimistööga asjaarmastajad (lektor K.A. Hermann), kodanlikus ülikoolis seevastu mõninga sinoloogilise eriharidusega professorid (L. Leesment ja E. Kieckers). Nõukogudeaegses Tartu Riiklikus Ülikoolis aga muutus sinoloogia pidevaks õppe- ja uurimisdistsipliiniks.

## Die Sinologie an der Tartuer Universität

P. Nurmekund (Tartu)

### Z u s a m m e n f a s s u n g

Der vorliegende Aufsatz gibt einen ausführlichen Überblick über die Geschichte der Sinologie an der Tartuer Universität. In den Tagen der zaristischen und bürgerlichen Universität trug die sinologische Unterrichts- und Forschungsarbeit einen durchaus inoffiziellen und zufälligen Charakter. An der zaristischen Tartuer Universität beschäftigten sich mit der Sinologie die Liebhaber (K.A. Hermann, Lektor der estnischen Sprache), an der bürgerlichen Universität dagegen die einigermaßen sinologisch gebildeten Lehrkräfte (die Professoren L. Leesment und E. Kieckers). Erst an der sowjetischen Tartuer Staatlichen Universität wurde die Sinologie zu einer festen Unterrichts- und Forschungsdisziplin.

## ПАМЯТИ НИКОЛАЯ ИОСИФОВИЧА КОНРАДА

[Некролог]

В.В.Иванов (Москва)

Николай Иосифович Конрад принадлежал к младшему поколению той плеяды востоковедов, которые сделали русскую ориенталистику первых десятилетий нашего века известной далеко за пределами России. С кем начинал свой путь в науке Н.И.Конрад, видно уже из того, кто были его спутники в годы первой мировой войны в длительной поездке в Японию, много значившей для понимания им страны. В том же путешествии принимали участие такие ученые, как Розенберг и Поливанов. Николай Иосифович рассказывал, что они поделили между собой области японской культуры и религий Японии, которыми каждый из них должен был заниматься: Розенбергу на долю выпали занятия буддизмом, Конраду — добуддийскими культурными традициями.

В еще более ранние годы странствий, бывшие одновременно годами учения, Н.И.Конрад совершил путешествие по Корее. Тогда им была написана одна из первых его научных работ — полевое описание корейской системы родства. Ее смысл был подсказан великим этнографом Л.Я.Штернбергом. Работа осталась ненапечатанной, но сравнительно недавно она нашлась в академическом архиве в Ленинграде. Н.И.Конрад снова смог ее просмотреть, чему он очень обрадовался.

Изучение средневековой японской культуры немислимо без занятий китайской письменностью, языком и культурой. Хотя для Николая Иосифовича эти занятия были первоначально лишь сопутствующими при решении основных для него проблем японистики, позднее он выступил и с публикациями, относящимися к

китаеведению в собственном смысле слова. Не подлежит сомнению, что именно изучение взаимоотношений между китайскими и японскими элементами в письменности и языке подвели Н.И.Конрада к проблеме эквивалентности разных - языковых, письменных, культурно-исторических - способов выражения одной и той же идеи. Эта проблема стала центральной для всей его научной деятельности. В своей позднейшей большой статье о государственной латинице в Японии Н.И.Конрад дал наиболее отчетливую ее формулировку, близкую к удивительно по-современному звучащей мысли Паскаля о языках как шифрах, где вместо шифровальных чисел выступают слова. Внимание к этой проблеме объясняет и неослабевший интерес Н.И.Конрада к опытам семиотического анализа искусства и культуры. Характерно, что уже в 1962 г. он был одним из участников первой конференции по применению математических методов к исследованию художественной литературы, состоявшейся в Горьком. Кроме совсем молодых энтузиастов из Москвы в ней участвовало два академика - Н.И.Конрад и А.Н.Колмогоров.

Внимание Н.И.Конрада в его научной деятельности было сосредоточено на интерпретации текста. Этой главной задаче подчинялось и его понимание восточной филологии как науки о текстах. В согласии с той большой традицией нашей ориенталистики, к которой он принадлежал, Н.И.Конрад выдвинул еще в 1956 г. программу создания нового Института восточной филологии на основе прежнего Института Востоковедения. Эта его мысль сохраняет все свое значение до наших дней. Чтение текста мыслилось Н.И.Конрадом как его понимание. Образец понимания текста был показан им в разборе стансов Ду Фу в соотнесении с их традиционным комментарием. Перевод, которому столько внимания уделил Конрад - первооткрыватель японской литературы для русского читателя, был для Николая Иосифовича выражением понимания текста. Со временем еще будет понято значение Н.И.Конрада для того обогащения русской культуры XX века прививкой японских ветвей, которое столько значило для театра и кино нашего авангарда.

Н.И.Конрад рассказывал о своих беседах с С.М.Эйзенштейном – японистом по образованию и склонностям юности, напряженно изучавшим Кабуки в соотношении с собственным творческим экспериментом. В статье Эйзенштейна о театре Кабуки можно найти прямые совпадения со статьями Конрада на эту же тему /например, мысли о характере генетической связи Кабуки с дзёрури – японским кукольным театром/. Н.И.Конрад не только сам действительно участвовал – как издатель сборников произведений японских авторов в русских переводах, а в последние годы жизни как руководитель серии "Литературные памятники" – в трансляции текстов между культурами. Он стремился теоретически осмыслить процесс этой трансляции. Первым у нас он обратился к усвоению методов современной школы "literature comparée"; для него они органически продолжали с юности ему близкие идеи сравнительно-исторического литературоведения XIX в. Вернувшись после летнего отдыха из Прибалтики, Николай Иосифович с увлечением говорил о случайно ему там попавшихся комплектах старых номеров "Zeitschrift für vergleichende Literaturwissenschaft", которые он перечитал заново во время отпуска. Ему самому ареалы распространения литературных жанров от Японии до Прованса мыслились столь обширными, что здесь невольно уместно вспомнить недавние построения Леви-Стросса, касающиеся распространения мифологических сюжетов в Новом и Старом Свете. Вместе с тем Н.И.Конрада весьма занимало и типологическое сопоставление хронологически и географически удаленных текстов /например, Полибия и Сыма Цяня в одной из лучших его статей позднего времени/, передающих сходные комплексы идей. Для него самого не существовало границ ни между разными сферами духовной деятельности, ни между разными культурами. Об изваяниях Энку, о которых мы впервые узнали из японских публикаций 60-х годов, он говорил с таким же увлечением, как о роли темы времени в "Волшебной горе" Томаса Манна и о вдохновившем его замысле издания перевода Блаженного Августина.

В то время как стало нередким появление имен известных

ученых-академиков под статьями, к которым они имели косвенное отношение, с Н.И.Конрадом приходилось не раз наблюдать обратное; достаточно было собеседнику высказать мысли, казавшиеся Н.И.Конраду существенными, как фамилия его собеседника появлялась под статьей, написанной от начала до конца самим Николаем Иосифовичем /так, в частности, было со статьей о Невском, напечатанной по поводу присуждения ему посмертной премии и подписанной Н.И.Конрадом вместе с автором этих строк/.

Одной из главных целей своей деятельности в последние 15 лет перед смертью Н.И.Конрад считал собирание и издание трудов тех из своих друзей и коллег, которые не дожили до новых времен. Впервые назвав в своей статье 1956 г. имя своего покойного друга Невского, Н.И.Конрад вспомнил потом, как Невский - его сосед по дому, приходил к нему ночами во время своих занятий, делясь только что сделанными успехами в дешифровке тангутских текстов. Если бы не настойчивые усилия Николая Иосифовича, рукопись Невского не была бы найдена и опубликована. Круг добрых дел Н.И.Конрада вовсе не замыкался востоковедением. Он указывал с горечью на шкафы, где хранились не доведенные до публикации курсы истории японской литературы, но не мог позволить себе отказаться от дел, требовавших его вмешательства. Себя он не щадил, когда речь шла о чужой беде. Перед последней болезнью он думал и предпринимал нужные шаги и для издания трудов Я.Э.Голосовкера, и для облегчения бытовых условий М.М.Бахтина.

Сердце сжимается, когда сейчас проходишь мимо дома, где жил Н.И. Конрад возле Выставочного переулка. Вспоминаются долгие беседы на его квартире у низкого японского столика. В его речах перемеживались темы сегодняшнего дня и будущего, Восток и Запад, для него неотделимые друг от друга, различия и распри между которыми тонули в добре, признававшем только участие в насущных делах других и не знавшем суесть будничности.

LOUIS RENOÜ (1896-1966)

(NÉCROLOGIE)

B.L. Oguibénine (Moscou)

Louis Renou n'est plus. Le plus éminent védisant de notre temps, indianiste de grand envergure a disparu sans avoir accompli jusqu'à la fin — ce qu'il s'est pourtant proposé — ses brillantes interprétations et traductions des hymnes védiques dans ses "Études védiques et pāninéennes" qui, dès leurs premier tome, ont inauguré une nouvelle étape dans les recherches védiques.

En signalant cette mort, on ne peut pas songer à une évaluation compréhensive de son oeuvre si variée et si vaste s'étendant à presque un demi-siècle: cela pourrait constituer l'objet d'une étude particulière qui déborderait les cadres du genre commémoratif et formerait un livre pareil à son ouvrage "Les maîtres de la philologie védique" (1928), autrement dit, un nouveau chapitre gros de l'histoire des études védiques.

Rappelons toutefois ce qui fait un trait général de toute son oeuvre — la minutie des observations, la pénétration profonde du sujet et la densité extrême de la matière, qualités qui rendent ses écrits des guides solides tant pratiques que théoriques pour qui voudra s'introduire dans un des domaines nombreux entrant dans le cadre des intérêts du maître.

Aussi, pour la raison de la diversité de ces intérêts, est-il difficile de préciser ce qu'il était en premier lieu: linguiste, philologue, mythologue? car tant "La valeur du parfait dans les hymnes védiques" (1925) que "La géographie de Ptolémée. L'Inde" ou "Traduction du Dīghānikāya" (1948) ou, enfin, ses "Lectures on Indian Religions" (1953) ou "Hymnes spéculatifs du Véda" (1956), pour ne

rappeler que bien peu, s'égalent de leurs mérites.

On ouvrait jusqu'ici "Journal asiatique" ou "Indo-Iranian Journal" ou un nouveau recueil indologique pour y trouver son nouvel article fourmillant toujours de faits, de réflexions ingénieuses et inattendues, on attendait avec joie et impatience l'apparition du tome suivant des "Études védiques et pāṇinśennes" ...

Louis Renou ne vit plus et imminemment la gravité de cette perte se fera sentir pour de longues années.

# SISUKORD - СОДЕРЖАНИЕ - CONTENTS

<u>Померанц Г.</u> ,	О причинах упадка буддизма в средне- вековой Индии .....	273
Pomerants, G.,	Buddhismi languse põhjustest kesk- aegses Indias. Resümee .....	309
Pomerantz, G.,	About the Causes of Decline of Buddhism in Medieval India. Summary.	309
<u>Palsule, G.B.</u> ,	Some views of Pāṇini and his followers on object-language and meta-language .....	310
Palsule, G.B.,	Pāṇini ja tema järglaste vaateid ob- jektkeelele ning metakeelele. Resü- mee .....	321
Палсуле Г.Б.,	О взглядах Панини и его последователей на язык объекта и на метаязык. Резюме.	321
<u>Fowler, M.</u> ,	Pāṇini's primary accent-rules .....	322
Fowler, M.,	Pāṇini primaarsed rõhureeglid. Resü- mee .....	336
Фоулер М.,	Первичные правила акцентировки у Панини. Резюме .....	336
<u>Gonda, J.</u> ,	Pāṇini and modern linguistics .....	337
Gonda, J.,	Pāṇini ja moodne lingvistika. Resümee.	353
Гонда И.,	Панини и современная лингвистика. Резюме .....	353



<u>Cardona, G.</u> , Cause and Causal Agent: The Pāṇinian View	354
Cardona, G., Põhjus ja põhjuslik toimur: Pāṇini arvamus. Resümee .....	382
Кардона Г., Причина и причинный фактор (каузальный агент): взгляд Панини. Резюме .....	383
<u>Matilal, B.K.</u> , The Notion of Substance and Quality in Ancient Indian Grammar .....	384
Matilal, B.K., Substantsi ja kvaliteedi mõiste vana-india grammatikas. Resümee .....	406
Матилал Б.К., Понятие существа и качества в древнеиндийской грамматике. Резюме .....	407
<u>Van Nooten, B.A.</u> , The Structure of a Sanskrit Phonetic Treatise .....	408
Van Nooten, B.A., Ühe sanskriti foneetikatraktaadi koostus. Resümee .....	437
Ван Ноотен Б.А., Строй одного санскритского фонетического трактата. Резюме .....	438
<u>Miller, R.A.</u> , Once More on Thon-mi Sambhota and His Grammatical Treatises .....	439
Miller, R.A., Veel kord Thon-mi Sambhotast ja tema grammatikatraktaatidest. Resümee .....	461
Миллер Р.А., Еще раз о Thon-mi Sambhota и его грамматических трактатах. Резюме .....	462
<u>Дандарон Б.Д.</u> , Содержание мантры ОМ-МА-НИ-ПАД-МЭ-ХУМ.	463
Dandaron, B.D., Mantra OM-MA-NI-PAD-ME-HUM sisu. Resümee .....	477
Dandaron, B.D., Contents of the Mantra OM-MA-NI-PAD-ME-HUM. Summary .....	477
<u>Нурмекунд П.</u> , Китаеведение в Тартуском университете..	478

Nurmekund, P., Sinoloogia Tartu ülikoolis. Resümee...	495
Nurmekund, P., Die Sinologie an der Tartuer Universität. Zusammenfassung .....	495
Иванов В.В. Памяти Николая Иосифовича Конрада /Некролог/ .....	496
Oguibénine, B.L., Louis Renou (1896 - 1966) /Necrologie/ .....	500

ТРУДЫ ПО ВОСТОКОВЕДИНИЮ

II, 2

На разных языках

Тартуский государственный университет

СССР, г. Тарту, ул. Элинооли, 18

Ответственный редактор П. Нурмекунд

Корректор В. Логинова

---

Сдано в печать 25/V 1973 г. Бумага печатная № 2,  
30x45. I/4. Печ. листов 14,75 (условных 13,72).  
Учетно-издат. листов II, 93. Тираж 1000 экз.

МБ 04293. Зак. № 597

Ротапринт ТГУ. СССР, г. Тарту, ул. Пяльсони, 14

Цена I руб. 19 коп.