

FILOSOFIA LIMBAJULUI LA VECHII INDIENI PE TEME ȘI „AUTORI”

FLORINA DOBRE BRAT
Biblioteca Centrală Universitară „Carol I”

The Philosophy of language in Ancient India. Themes and „Authors”. The philosophy of language in India is inextricably linked with the mythical thought of the Word (*vāc* / *śabda*) that underlines almost all philosophical systems and grammatical schools. Having already sixty-four grammarian predecessors, Pāṇini (4th B.C.) represents the turning point in firmly establishing the rules of the Vedic and of the canonical (*bhāṣa*) (classical) Sanskrit. The philosophical insights around Sanskrit are propounded by various pre-pāṇinian and post-pāṇinians Mīmāṃsāka and Naiyāyika grammarians and philosophers.

Bhartṛhari occupies a unique position in the line of the grammarians, by integrating the word and language theories and concepts under a “linguistical monism”. His works are chronologically the first that combine the traditions of purely linguistic approach of the *śabda* sau *prakriyā grantha*, represented by Pāṇini, and *darśana grantha* – the tradition with certain philosophical propensities as it could have been identified at Vyāḍi out of the quotations that have survived.

The present introductory lines throw also some light on how Indian grammarian-philosophers approached semiotics key-concepts such as significant (*sphoṭa*), sound (*dhvani*), class (*jāti*), linguistic universals (*ākṛti*) and individuals (*vyakti*), sentence (*vākya*) etc., concepts that have been widely and deeply studied by the modern research of structural linguistics and philosophy of language.

Keywords: philosophy of language, word, Pāṇini, Aṣṭādhyāyī, Sanskrit grammar, structural linguistics.

Paginile de față își propun o scurtă trecere în revistă a filosofiei limbajului în spațiul cultural indian, începând cu imnurile vedice care fac referire sau sunt închinare zeitei Cuvânt și încheind cu importanța și relevanța gramaticianului-filosof Bhartṛhari, secolul V d.Hr. Sintagma de „filosofia limbajului” poate părea, desigur, ușor forțată sau artificială când vrem s-o aplicăm unei gândiri mitice unde religiosul se împletește inextricabil cu filosofia¹. Dar, dacă interpretăm filosofia în cheie etimologică, atunci spațiul indian devine, paradoxal, unul dintre cele mai fertile locuri unde inefabilul, miticul și logicul nu se exclud, ci, dimpotrivă, coexistă și pot fi gramaticalizate pe propriile lor nivele de existență.

¹ Dat fiind caracterul oral și tradițional al culturii indiene, textele pe care astăzi le avem în formă scrisă nu au fost niciodată fixate altfel decât prin transmisia de la maestru la discipol. Ideile textelor canonice nu sunt ale unui autor anume, ci reprezintă efortul de sintetizare a mai multor generații de maeștrii, până când, un „autor” le adună, aducându-și desigur mica sa contribuție. Situația este ușor diferită, atunci când este vorba despre comentarii la textele gen *sūtra*, unde comentatorul își exprimă mai liber opiniile, dar și atunci, fără a uita să le consemneze pe ale rivalilor săi sau ale altor învățați.

Studiul de față se concentrează asupra filosofiei gramaticii sanskrite, a marilor gramaticieni indieni și a viziunii acestora asupra gramaticii și limbii, urmărește câteva teme centrale de teoria limbajului și, în cele din urmă, se oprește asupra câtorva dintre punctele esențiale pentru care Bhartṛhari poate fi numit cu adevărat gramatician-filosof.

I. TRADIȚIA GRAMATICAL – FILOSOFICĂ PRE-PĂÑINIANĂ ȘI PĂÑINIANĂ

1. În India antică, limbajul sau, mai degrabă, Cuvântul (*Vāc*²) ocupă o poziție cu totul specială. *Vāc* este înaintea de toate viu, comunicabil și transmisibil pe cale inițiativă. Din punct de vedere strict lingvistic, el asigură corporalitate sonoră și semantică limbii sanskrite în care au fost redactate *Vedele* (*chandās*) și deopotrivă limbii literare în care au fost compuse toate textele clasice religioase, filosofice, logice etc., limbă vorbită de elitele brahmane.

1.1. În cea mai mare parte, cultura indiană este ceea ce filosofii *mīmāṃsāka* numesc cultură bazată pe textul revelat – textul vedic în exclusivitate. Practic, majoritatea direcțiilor de gândire, care, în timp, se ramifică în școli-sisteme filosofice (*darśana*) distincte pot fi decelabile încă din literatura vedică. O privire atentă asupra literaturii vedice scoate la iveală mai puțin tipul meditativ, speculativ-filosofic al literaturii *Upanișadelor* sau al corpusului central de aforisme care stau la baza literaturii școlilor filosofice ortodoxe centrale care se structurează ca atare pe parcursul unei perioade destul de lungi, aproximativ între sec. V î.Hr. – sec. V d.Hr.

În schimb, imnurile vedice îi cântă și îi slăvesc pe zeii vedici în fruntea cărora se află, fără drept de tăgadă, Indra³, realizându-le portretele caracteristice și narează faptele lor eroice pe calapodul dihotomic de zei buni (*sura, deva*) și zei răi (*asura*). Brahmanul înalță zeilor prin gura sfinților poeți (*ṛṣi*) sute de rugăciuni pentru viață lungă, naștere de prunci băieți vrednici, turme și pășuni bogate, dar și minte luminată și acțiune dreaptă. În afara acestor formule explicite, metrii vedici îmbracă în limbaj poetic sensuri criptice, aforistice, mistere, realități și sensuri pe care poezii și învățații de mai târziu vor încerca să le interpreteze cu ajutorul unor discipline întemeiate pe baze științifice, devenite canonice.

² *Vāc* – substantiv feminin, terminat în „c” de la rădăcina *vac* – a spune, a vorbi etc.; cum însă „c” nu face parte dintre consoanele absolute, el se transformă potrivit fenomenului de sandhi în funcție de vocala sau consoana inițială a cuvântului care îi urmează în compoziție cel mai frecvent în „k”, prin urmare *vākpati*: „domnul, maestrul cuvântului, nume – epitet al lui Bṛhaspati”, sau „g”, – *vāgmin*: „elocvent” sau în *n* precum în *vān* – *vānmadhu*: „cuvânt, vorbă dulce”.

³ Doar în *Rg Veda*, Indra este zeul central al cel puțin 250 de imnuri, în timp ce lui Agni, următorul zeu ca importanță în ritualul vedic, îi sunt închinat în jur de 200. Yama, zeul morților, sau Parjanya, zeul ploii, apar doar în trei imnuri. Vide Arthur A. Macdonell, *A History of Sanskrit Literature*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990, p. 60.

1.2. În perioada vedică, șase mari științe auxiliare Vedei (*vedāṅga*) asigură instrumentele analizei și interpretării corecte a sensului/sensurilor⁴ immurilor vedice: gramatica (*vyākaraṇa*)⁵, etimologia (*nirukta*), fonetica (*śikṣā*), metrica (*candas*), ritualistica (*kalpa*), astrologia (*jyotiṣa*).

Dat fiind caracterul eminent oral al textului vedic și al transmisiei acestuia, este cât se poate de indicat a ne opri la acele *vedāṅga* care fixează regulile pronunției și învățării corecte a textului. Regulile stipulate de știința pronunției fonemelor și a accentuării silabelor (*śikṣa*) au fost conținute inițial în tratatele *Āraṇyaka*⁶, în special în *Taittirīya Āraṇyaka* sau în textele ritualice de tip *Brāhmaṇa*. Cele două tipuri de text se mulțumeau doar să adune – nu tocmai sistematic – reguli sau referiri la anumite reguli care țineau de tradițiile diferitelor familii de brahmani (*gotra*) specializate în recitarea Vedelor. Ulterior, regulile de fonetică se structurează în tratate numite *Prātiśākhya*. Din punct de vedere al istoriei limbii, *Prātiśākhya* sunt interesante și pentru faptul că menționează o serie de gramaticieni sau mai degrabă foneticieni anteriori lui Pāṇini. Meritul acestor tratate este unul exclusiv fonetic, așa cum va observa și Max Müller⁷.

1.3. Primele patru *vedāṅga* pot fi grupate în ceea ce noi putem azi numi lingvistică și teorie literară. Interesant este faptul că gramatica (*vyākaraṇa*) are câștig de cauză în cele din urmă, apropiindu-și sau înglobând etimologia (*nirukta*) și fonetica (*śikṣa*) și, astfel îmbogățită, va prevala distinct asupra celorlalte, tocmai pentru că reușește să surprindă și să structureze resorturile și mecanismele de gândire care se află în spatele categoriilor pur gramaticale, a relațiilor dintre ele și a tehnicilor de derivare corectă a cuvintelor. Crearea metalimbajului pāṇinian, șlefuit rând pe rând de predecesorii lui Pāṇini, definitivat și fixat de acesta în monumentală *Aṣṭādhyāyī* și preluat apoi de tradiția post-pāṇiniană, ajunsă cu succes până în zilele noastre, este, fără îndoială, un înalt exercițiu logico-lingvistic al unei culturi aptă de eforturi amănunțite de abstractizare și deopotrivă, în mod paradoxal, extrem de vie.

1.4. Deși pornește de la statutul de știință auxiliară (*vedāṅga*), gramatica (*vyākaraṇa*) ajunge să desemneze în cele din urmă o școală filosofică (*darśana*)⁸.

⁴ Am preferat păstrarea alternativă a singularului, cât și a pluralului, deoarece ambele sunt corecte. Este însă de preferat pluralul dacă avem permanent în vedere că *Veda*, ca orice text-scriptură, este citibilă și interpretabilă pe mai multe niveluri (literar, metaforic, anagogic).

⁵ *Vyākaraṇa*, etim. *vi* – afix care marchează disjuncția, separația + *karana* instrument al disjuncției – analizei, de la radicalul *kr* – a face.

⁶ *Āraṇyaka* – literar „de pădure”, tratate redactate în solitudine atunci când brahmanii practicau retragerea (*vanaprastha*), în timp ce *Brāhmaṇa* erau tratatele sau „manualele” sacerdotale, ce adunau laolaltă regulile cu privire la organizarea ritualurilor.

⁷ Max Müller, *A History of Ancient Sanskrit Literature*, Delhi, Chaukhamba Orientalia, 1968, p. 107, „The perfect phonetic system, on which Pāṇini grammar is built, is no doubt taken from the Prātiśākhya, but the sources of Pāṇini’s strictly grammatical doctrines must be looked elsewhere”.

⁸ *Sarva darśana saṃgraha*, un compendiu de școli filosofice ale filosofului vedantin de orientare dualistă (*dvaita*) Mādhava, secolul XII d. Hr., tratează în capitolul XIII sistemul gramatical pāṇinian, *Pāṇini Darśana*, alături de 15 alte școli filosofice vii la acea dată. Titlul capitolului poate fi ușor derutant pentru că de fapt Mādhava nu discută sistemul gramatical propus de Pāṇini, ci reia mai degrabă discuția de la începutul comentariului lui Patañjali, *Mahābhāṣya*, și își clădește argumentația pro filosofică a gramaticii exact cu argumentele furnizate de *Trikāṇḍī* a lui Bhartrhari, *vide Sarva Darśana Saṃgraha*, tr. B. Cowell, Varanasi, Chowkhamba Orientalia, 1978, p. 203–230.

Și mai interesant este faptul că *vyākaraṇa* se va situa întotdeauna pe poziții de rivalitate cu două mari școli filosofice ortodoxe: Mīmāṃsā și Nyāya. Acestea din urmă au avut tendința să se coalizeze, în timp ce gramaticienii (*vaiyākaraṇa*) s-au văzut siliți să își apere cu îndârjire poziția de cei mai autorizați învățați în analiza, păstrarea și conservarea corectitudinii textului vedic. În fapt, situația a fost benefică de ambele părți, pentru că astfel s-a ajuns la elaborarea unor concepte și teorii de analiză lingvistico-ritualică înalt specializate.

2. Există în literatura *Ṛg Vedei* un număr considerabil de imnuri a căror zeităte centrală este chiar *Vāc* începând cu prima secțiune (*maṇḍala*) și terminând cu ultima. Numeroase versuri din imnul I. 164, cunoscut și sub numele de *Asyavāmīya sūkta*, au fost citate deseori⁹ pentru a exemplifica importanța pe care a avut-o de la bun început limbajul în gândirea indiană. Se impune deopotrivă o altă precizare de ordin metodologic, și anume că „autorii” imnurilor vedice (*ṛṣi*) sunt considerați mai degrabă simple receptacule (fără a friza oracularul) ale revelației divine, a ceea ce a fost auzit – *śruti* – termen generic care definește întreaga literatură sacră. Textul revelat este în el însuși Autorul, cuprinzând propria realitate și validitate, de aceea, textul vedic este considerat *apauruṣeya*, adică ne-omenesc, ne-compus de mintea umană, cu alte cuvinte Revelat.

2.1. Secole mai târziu, *Upanișadele*, textele filosofice ale literaturii vedice, vor plasa semnul de egal între *Vāc* și Brahman¹⁰, acțiune deloc surprinzătoare dacă avem în minte setul întreg de aforisme propus de *Upanișade*¹¹. Între acestea, plasarea semnului egal dintre Brahman și silaba sacră *Om* implică potrivit principiului identității și egalitatea dintre limbaj și silaba sacră *Om*.

Brahman, cel identic cu vorbirea, este de asemenea identic cu *Om*. Precum toate frunzele sunt ținute împreună de creangă, tot astfel vorbirea este susținută de *Om*¹².

Literatura *Upanișadelor* ne furnizează descrierea nivelurile de conștiință intersectate de meditația asupra silabei sacre. Patru la număr: starea de veghe (*jāgrat*), visul (*svapna*), somnul profund (*susupti*) și, în cele din urmă, starea realizării lui Brahman (*turīya*) întăresc sinonimia structurală cu cele patru niveluri de existență ale cuvântului pe care le vom întâlni la Bhartṛhari și mai apoi la filosofii școlilor śivaite din Kaśmir, anume: *vaikharī*, *madhyamā*, *paśyantī* și *parā* (în *Vṛtti*)¹³.

2.2. Cât de prezente au fost pentru mintea indiană limbajul și relația sa cu gândirea și realitatea se vede iar în celebrul imn I.164, din *Ṛg Veda*. Înțeleptul Dīrghatamas spune:

⁹ Din capul locului trebuie făcută precizarea că textul suportă extrem de numeroase interpretări, însă, evident, le-am folosit pe cele devenite „canonice” sau tradiționale.

¹⁰ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Calcutta, Advaita Ashrama, 1993, p. 399, 4.1.2: *Vāg vai brameti*.

¹¹ *Prāṇa vai Brahman*, Brahman este suflul (*prāṇa*) etc.

¹² *Chāndogya Upaniṣad*, Calcutta, Advaita Vedanta, 1993, p. 157, 2.23.3: *tānyabhyatapantebhyo' bhītaptebhya, omkāraḥ samprāptavattadyathāścaṅkunā sarvāṇi parṇāni*.

¹³ *Vide* infra secțiunea III.1.4.

El, Unul al celor trei mame și trei tați, stă neclint în sus. Ei nu-l pot clătina. De pe marginile cerului acei zei vorbesc despre Cuvântul (*Vāc*) care este chiar Universul (*viśvam*), dar care este dincolo de Univers¹⁴.

Și numai câteva distihuri mai jos asistăm la prima importantă analiză a cuvântului ca entitate supra-empirică sau funcțională.

Vāc a fost împărțit în patru părți, acei brahmani învățați le știu. Trei părți sunt ascunse într-o peșteră, iar cei muritori nu le pot mișca, ei folosesc doar cea de-a patra parte [pentru a vorbi]¹⁵.

Nu de puține ori *Vāc* a fost ipostaziat ca aspectul feminin al lui *Puruṣa*, conceput ca androgin¹⁶. Din *Puruṣa* se naște *Virāj*, din acest *Virāj Puruṣa* – *Nārāyaṇa Puruṣa* – ființa cosmică, fiul lui *Puruṣa* și al Apelor-Lumină primare; chiar *Vāc* este sacrificat de către zei și înțelepți (*ṛṣi*) (*Rg Veda*, I. 164, 41; *Rg Veda*, X, 125, 8–9). *Vāc* este, în genere, asimilat unei zeități feminine. Se pare că Sāyaṇa, prin receptia căruia ne-a parvenit cea mai parte a textului vedic în forma pe care o avem și astăzi, a consolidat această percepție în comentariul său, dar mai mult în ideea unei cvasipersonificări ca „fiica înțeleptului Ambhr̥ṇa, însă nu ca limbaj sau vorbire”, deoarece versurile acestui imn se referă mai degrabă la analiza teoriei limbajului care este originea semanticii și a filosofiei limbajului¹⁷.

Văzută ca prima substanță sacrificială, *Vāc* ajunge ca imnul (considerăm ca fiind mai târziu, dat fiind faptul că aparține mandalei 10) X.125 *Vāk sūkta* din *Rg Veda* să-i fie dedicat în întregime.

Eu sunt regina care strânge laolaltă comorile/ Cugetătoarea, întâia din cei demni de jertfe;/ Zeii m-au rânduit în multe locuri./ Cu nenumărate sălașe, cu nenumărate intrări¹⁸.

2.3. De la prima substanță sacrificială la primul născut al legii (*ṛta*)¹⁹, distanța nu este una foarte mare. Această poziție de întâietate rezervată lui *Vāc* trebuie să fie cel puțin relevantă dacă nu concludentă pentru atitudinea barzilor – înțelepți vedici (*ṛṣi*) care, vizionari fiind, trebuie să fi intuit complexitatea relației dintre

¹⁴ *Rg Veda Samhitā*, Delhi, Nag Publisher, I. 164.10:

*tisro mātr̥n str̥īn pit̥r̥n vibhradeka/
ūrdhvasthasthau nemava glāpayanti/
mantrayante divo amuṣya pṛṣṭhe/
viśvamidam vācamviśvaminvām//*

¹⁵ *Rg Veda*, op. cit., I.164.45: *catvāri vākparimitā padāni tāni vidur brāhmana ye manīṣīṇāḥ/
guhā tr̥īni nihitā neṅgayanti turīyaṃ vāco manuṣyā vadanti//*

¹⁶ Vide Maryla Falk, *Nāma-rūpa and dharma-rūpa*, Calcutta, University of Calcutta, 1943, p. 3.

¹⁷ *Rg Veda Sāyaṇabhāṣya* la imnul 10.125, Vaidika Samsodhana Mandala, Poona, p. 765: *ambhr̥ṇasya maharṣer duhitā vān nāmnī brahmavidusī svātmānam astaut/*

¹⁸ Vide *Cele mai vechi Upaniṣade*, Editura Științifică, București, 1993, trad. Radu Bercea, p. 227. Dată fiind importanța sa, imnul ar trebui de altfel citat în întregime, dar spațiul nu ne permite.

¹⁹ *Taittiriya Brāhmana* 2.8.8.5: *Vāg akṣaram prathamā rtasya*, cf. Gayatri Rath, *Linguistic Philosophy in Vākyapadīya*, Delhi, Bharatiya Vidya Prakashan, 200, p. 34.

limbaj, gândire și realitate. De la legea sau rânduiala supremă vedică (*ṛta*) care este superioară și existenței zeilor la ideea de adevăr (*satya*), așa cum apare reprezentat în literatura *Upanișadelor*, *Vāc* acționează ca o determinantă constantă a celor două supra-idei.

Metaforele și comparațiile extinse pe strofe întregi, cum se întâmplă într-un alt des citat imn vedic, X. 71, sunt convingătoare în acest sens:

Când înțelepții au modelat limbajul cu gândirea lor și l-au ales precum un bob stricat printr-o sită, atunci prietenii și-au recunoscut prietenii, iar splendoarea lor se vedește în vorbire²⁰.

Sau:

Mulți sunt cei ce se uită, dar nu o [vorbirea] văd, mulți sunt cei care ascultă, dar nu o aud. Ea se arată doar celor care o iubesc, precum [se arată] soțului ei o soție frumos împodobită²¹.

2.4. Literatura sacră a textelor menționate până acum discută, fără îndoială, cuvântul în latura sa sacră, divină (*daivī vāk*). Nu a intervenit până acum nici măcar o referire la acea misterioasă a patra parte care este cuvântul „folosit de oameni”, așadar vorbirea sau, potrivit disjuncției operate de Noam Chomsky, „performanța” limbajului.

Acest din urmă aspect va fi mult mai bine analizat și reglementat de către brahmanii gramaticieni (*śiṣṭa*), a căror descriere o vom face în cele ce urmează²².

3. Dacă depășim epoca imnurilor vedice și ne îndreptăm către secolele V–IV î.Hr., limba folosită de elitele brahmane cunoaște modificări evidente. În ciuda caracterului său sacru, imuabil, limba în care au fost redactate imnurile vedice pierde o „cantitate” relativ însemnată de cuvinte și sensuri care rămân destul de criptice învățaților din secolul V d.Hr., așa cum o dovedește primul mare tratat de etimologie *Nirukta* al lui Yāska care, din fericire, a supraviețuit peste veacuri. Tratatul în sine este precedat de o listă de cuvinte vedice, *Nighaṅṭu*²³, al căror sens este greu identificabil la nivel etimologic. Această listă este de fapt baza de pornire a redactării unui tratat de etimologie, tocmai în ideea lămuririi posibilelor derivații etimologice de la o rădăcină vedică sau alta. Foarte interesant este faptul că primul cuvânt care apare în listă este însuși cuvântul *gauḥ* (vacă). Un cuvânt a cărui

²⁰ *Rg Veda, op. cit.*, X.71.2: *saktum iva titaunā punanto yatra dhīrā manasā vācamkrata atrā sakhāyaḥ sakhyāni jānate bhadrāisām lakṣmīr nihitādhi vāci//*

²¹ *Rg Veda, op. cit.*, X.71.4: *utatva paśyan na dadarśa vācam uta tvaḥ ṣṛṇvan na ṣṛṇoti enām/ uto tvasmai tanvaṃ vi sasre jāyeva patya uṣati suvāsāh//*

²² *Vide infra* secțiunea II.1.3.

²³ Pot fi oferite foarte puține date concludente privind paternitatea acestui tratat-listă. E foarte posibil ca lista să nu fi fost redactată doar de un singur autor, ci îmbogățită de-a lungul timpului și de către alții, pornindu-se evident de la un anumit număr de cuvinte. *Vide* Yāska, *The Nighaṅṭu and Nirukta*, ed. Lashman Sarup, Delhi, Motilal Banarsidass, 1998, p. 5–14.

semantică este atât de vastă și a cărei simbolistică²⁴ nu mai are nevoie de mare introducere în spațiul cultural indian este, iată, greu analizabil și pune probleme de identificare a sorgintei sale morfo-fonemice. De altfel, cuvântul este cap de listă în recuzita tuturor gramaticienilor pāṇinieni când discută cuvântul sub aspectele sale fonetice și semantice²⁵.

Două direcții disjuncte se impun de la sine. Śākaṭāyana este adeptul teoriei că toate substantivele²⁶ pot fi derivate pornind de la o rădăcină verbală, pe când un alt mare predecesor al lui Pāṇini, Gārgya, afirmă că nu toate substantivele pot fi derivate pornind de la o anumită rădăcină verbală.

Adept al primei direcții, prin principiile sale de derivare etimologică, Yāska este, de departe, avocatul etimologiei ca instrument performant în decelarea sensurilor oculte ale cuvintelor vedice, așadar al interpretării corecte a sensurilor innurilor vedice.

De departe de a fi doar un tratat de etimologie, *Nirukta* are meritul de a fi consemnat, ca într-o istorie a limbii, ideile gramaticienilor înaintași sau ale contemporanilor. Există, *in nuce*, observații foarte pertinente de lingvistică generală, cum ar fi evoluția limbii culte și a unor forme dialectale dezvoltate în funcție de comunitatea lingvistică și de regiune. Nu puține sunt remarci de genul:

Apoi, sensurile primare se folosesc numai de unii oamenii, cele secundare de către alții. Verbul *śavati*, adică *el merge*, este folosit doar de locuitorii din Kamboja. Ei se mai numesc astfel pentru că le plac păturile sau lucrurile frumoase²⁷. O pătură este un obiect plăcut. Modificarea lui *śavati* la *śava* este folosită de arieni; *dāti*, cu sensul de a tăia se folosește doar de oamenii din est, căci cei din nord folosesc *dātra*. Astfel trebuie să fie explicate excepțiile²⁸.

Epoca gramaticienilor, începând odată cu Pāṇini și, neîndoienic, a predecesorilor acestuia, marchează deopotrivă și o schimbare de percepție asupra cuvântului. Limba normată de Pāṇini este cea a elitelor brahmane (*śiṣṭa*) vorbită în regiunea unde a trăit (nord-vestul Indiei). Dacă poeții vizionari (*ṛṣi*) privesc cuvântul (*vāc*) cu venerație, ca revelat și viu, în secolul V î.Hr., gramaticienii discută cuvântul (*śabda*) în latura sa tehnică, plastică, derivabilă de la rădăcină, cu ajutorul sufixelor

²⁴ O altă comparație favorită este aceea dintre limbaj și vacă. Simbolistica acestui animal sacru a dezvoltat o iconografie devenită prin excelență tipică spațiului indian. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* afirmă: „Trebuie să se mediteze asupra limbajului ca fiind vaca...”.

²⁵ Vide Patañjali. *Vyākaraṇa – Mahābhāṣya. Paspasāhnikā (Pasp)*, ed. S.D. Joshi and J.A.F. Roodbergen, Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, Pune, University of Poona, 1986, p. 4–6.

²⁶ De fapt, în textul sanskrit se vorbește de *nāman* care desemnează atât substantive, cât și pronume, numerale, adjective substantivizate, participii etc.

²⁷ Vide jocul de cuvinte *kambala* (pled, pătură) *kamboja* (o anumită regiune) din citat. Este, desigur, o explicație forțată și chiar fantezistă, întemeiată doar pe faptul că sunt paronime.

²⁸ *The Nighaṇṭu and Nirukta, op. cit.*, p. 45 (text sanskrit) 2.2: *athāpi prakṛtaya evaikeṣu bhāṣyante/ vikṛtaya ekeṣu/ śavātirgatikarma kambojoṣveva bhāṣyate/ kambojāḥ kambalabojāḥ/ kamaniya hoja va/ kambalaḥ kamaniyo bhavati. vikāramasyāreṣu bhāṣyante/śava iti/ dātirlavanarhe prācyesu/dātramudicyesu/ ekamekapadāni nirbrūyat//*

primare sau secundare (*kr̥t*, respectiv *tāddhita*). Așadar, din punct de vedere semiotic, *vāc* se referă mai degrabă la Cuvântul viu, revelat, rămânând oarecum prevalent unui vocabular mitic religios, în timp ce termenul sinonim de *śabda* câștigă drept de cauză în discuțiile gramaticale și filosofice²⁹.

3.1. Până la gramatica lui Pāṇini nu avem nicio altă lucrare de aceste gen. Grație tradiției orale, numele unor autori și chiar unele versuri din tratate astăzi pierdute au supraviețuit totuși așa cum s-a întâmplat cu *Samgraha*, un compendiu de teorii gramaticale atribuit lui Vyāḍi Dākṣyāyaṇa.

În contextul gramaticienilor vechi, Pāṇini ocupă, desigur, poziția centrală. Au existat, în epocă, și alte „proponeri” teoretice de a structura și norma *bhāṣā*, limba sanscrită care se vorbea la acea dată în India, dar, se pare că, între toate sistemul aforistic al lui Pāṇini organizat în cele opt mari cărți (*Aṣṭa – adhyāyī*)³⁰ a avut câștig de cauză tocmai pentru complexitatea și comprehensiunea sa, greu egalabile vreodată într-o altă limbă.

Interesant este și faptul că textul lui Pāṇini a fost receptat în timp în lumina comentariului lui Patañjali, *Mahābhāṣya* (*MBhā*), aproximativ secolul I î.Hr. De altfel expresia *trayo muninan uttamam*, autoritatea principală, superioară (*uttamam*) îl desemnează pe Patañjali însuși. Există numeroase păreri în mediile gramaticale tradiționale care contestă această opinie. Se pare că în *MBhā* anumite construcții pāṇiniene au fost interpretate eronat, iar eroarea a fost considerată tradiție și respectată ca atare. Linia de interpretare stabilită de către Patañjali a fost menținută de-a lungul vremii de toți marii gramaticieni indieni autori de comentarii, precum Bhaṭṭoji Dīkṣita, în celebra sa lucrare *Siddhānta Kaumudī*, care este și astăzi studiată în mod obligatoriu drept carte de căpătâi de toți studenții în gramatică. După părerea multor specialiști (S.D. Joshi, Saroja Bhate), comentariul lui Vāmana și Jayāditya, redactat în secolul V d.Hr., *Kāśīkā vṛtti*³¹, este mult mai fidel sensurilor conținute de sūtrele lui Pāṇini.

3.2. Nu se poate distinge în mod explicit o filosofie a limbajului în colecția aforistică de *sūtre* grupate în *Aṣṭādhyāyī* și atribuită lui Pāṇini. Însă cum altfel

²⁹ Atat *vāc*, cât și *śabda* sunt derivabile de la rădăcinile „*vac*” – a vorbi, a spune, a rosti, a recita, a declara etc., *vac*+ sufixul primar *a* = *vāc*, substantiv feminin, însemnând „vorbire, limbaj, sunet, cuvânt”, respectiv *śabd-* scoate un sunet, a face zgomot, a striga, a invoca, *śabd*+ sufixul secundar *a* = *śabda* – substantiv masculin cu sensul de „sunet, zgomot, voce, ton, cuvânt, vorbire, cuvânt corect etc.” Interesant este că dintre toate celelalte cuvinte ale limbii sanscrite care au sensul de vorbire, limbaj, anume: *bhāṣa*, *vāṇī*, *gir*, niciunul dintre acestea nu pare să cuprindă în întregime sensul lui *vāc*, afară de *śabda*. La fel de interesant este că faimosul tratat al gramaticianului filosof Bhartṛhari asupra căruia ne oprim în ultima secțiune a paginilor de față, se intitulează *Vākya-padīya* (Despre propoziție și cuvânt), unde, iată, el folosește „*pada*” pentru cuvânt, păstrându-l, totuși pe *vāc* în „*vākya*” – propoziție.

³⁰ Acest nume al gramaticii lui Pāṇini se pare că a fost consemnat pentru prima dată în comentariul lui Patañjali *Vyākaraṇamahābhāṣya*.

³¹ Textul nu a fost niciodată tradus integral în limba engleză. Există doar o traducere parțială în limba franceză a lui L. Renou. În prezent, începând cu 2005, s-au obținut unele fonduri și proiectul de traducere integrală a textului a demarat oficial. Institutul de Cercetare și Studii Orientale Bhandarkar (BORI) din Poona și Universitatea din Lausanne sunt partenerii acestui proiect. După ultimele informații s-ar părea că proiectul a fost întrerupt din lipsă de fonduri.

poate fi numită acea gândire logică care își însușește și perfecționează un întreg metalimbaj, tehnici și operații gramaticale? Nici nu se poate nega ideea de sistem al limbii pe care îl propune Pāṇini. Acesta poate fi analizabil, după cum afirmă S.D. Joshi³², pe patru niveluri: 1. semantic, 2. *kāraka*, 3. derivarea cuvintelor, 4. operațiile morfologice.

Mai mult, *Aṣṭādhyāyī* este comparabilă din perspectiva funcționalității sale peremptorii cu un mecanism perfect de operații combinatorii unde se introduc elementele de bază și, în cele din urmă, se obține produsul finit, forma verbală perfectă. S-a spus că gramatica lui Pāṇini are un caracter pur descriptiv și mai puțin prescriptiv³³. Din acest punct de vedere devine perfect justificabil de ce Pāṇini nu găsește deloc necesar să definească unii termeni tehnici sau operații precum *kāraka* (funcție sintactică), una dintre cele mai complexe structuri lingvistice de adâncime, care, probabil, au fost preluate direct, ca atare din tradiția predecesorilor săi. Iar atunci când îi definește, Pāṇini introduce elemente noi sau mai bine spus surprinde aspecte generale, axiomatice, ignorate până atunci.

O primă mare caracteristică, de importanță majoră în contextul literaturii gramaticale vechi, este faptul că Pāṇini nu utilizează vreunul dintre metrii moștenirii vedice, ci se oprește asupra *sūtrei*³⁴ ca fiind cea mai potrivită alegere pentru redactarea setului de reguli. Această opțiune este cu atât mai incitantă cu cât în vremea lui Pāṇini încă se mai elaborează lucrări ritualice brahmanice extensive și prolixoase, ca replică dogmatică la ascensiunea rapidă a buddhismului care câștiga din ce în ce mai mulți adepți.

Suprema concizie a genului *sūtra* a fost explorată și explicitată câteva secole mai târziu în comentarii ample, unele notabile³⁵.

Faptul că Pāṇini are totuși în spatele redactării corpului de *sūtre* un sistem teoretic lingvistic foarte bine articulat este dovedit prin felul cum se reflectă legătura semantică sau relaționarea semantică (*sāmarthya*) dintre unitățile lexicale. Referiri la propoziție (*vākya*) ca unitate minimală de sens, așa cum vom vedea că apare la Bhartrhari, nu sunt foarte numeroase. Termenul de propoziție *vākya* apare

³² S.D. Joshi, Cuvânt inaugural prezenta în deschiderea cursului *Advanced Course in Indian Grammatical Tradition*, CASS, Pune, 2003 – ca replică la o aserțiune a lui P. Kiparsky făcută în la a 12-a WSC, Helsinki, 2003.

³³ Saroja Bhate, *Pāṇini*, New Delhi, Sahitya Akademi, 2001, p. 8; Sergiu Al-George, *Are Pāṇini's sūtras descriptive or prescriptive sentences?*, în: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Diamond Jubilee Volume*. Poona, BORI, 1977, p. 27–36.

³⁴ Definiția termenului de *sūtra*, potrivit tradiției, este următoarea: „Cunoscătorul sūtrei înțelege prin termenul *sūtra* acea expresie care constă în doar câteva litere, dar care nu este ambiguă, care conține esența ideii, exhaustivă, fără de litere lipsite de sens și pură”. (*alpākṣarasandigdham sāravad viśvatomukham/ astobhamanvadyam ca sūtram sūtravido viduḥ*), cf. Saroja Bhate, *op. cit.*, 2001, p. 11.

³⁵ Literatura gramaticală a comentariilor constă din mai multe tipuri de lucrări. Acestea sunt *sūtra* – regulă, aforism, *vṛtti* – glosă, *vārttika* (notă), *bhāṣya* (expoziție, comentariu), *prakriyā* (derivare) și *siddhānta* (sistem teoretic). Se pare că au existat mai multe comentarii la gramatica lui Pāṇini înainte de *Mahābhāṣya* a lui Patañjali, între care celebrul tratat-compendiu *Samgraha* al lui Vyādi Dākṣayana (secolul III) de 100 000 versuri, care, însă, s-a pierdut.

menționat în trei *sūtre* diferite³⁶. Din exemplele citate, nu reiese în niciun fel că Pāṇini ar avea nici cea mai mică intenție să se oprească asupra ideii de propoziție. Aceasta nu înseamnă însă că Pāṇini nu a urmărit relațiile sintactice, diacronice, ale limbii.

II. FILOSOFIA LIMBAJULUI DUPĂ PĀṆINI ÎN ȘCOLI ȘI SISTEME

1. *Mahābhāṣya* (*Mbhā*), primul mare comentariu al lui Patañjali³⁷ la *Aṣṭādhyāyī*, marchează în literatura gramaticală o etapă nouă a gândirii gramaticii în raport cu celelalte științe (*śāstre*) și este totodată primul text cu o abordare sistematică a limbii sanskrite, de tipul teoria limbajului.

1.1. Anterior acestui comentariu, Kātyāyana în *Vārttika* se oprește asupra unor *sūtre* pāṇiniene dificile (*durukta*), încercând să facă mai multă lumină asupra acestora și chiar să precizeze anumite nuanțe care nu fuseseră menționate de către Pāṇini. Unii gramaticieni au perceput demersul lui Kātyāyana ca fiind mai degrabă polemic față de Pāṇini, însă această opinie nu poate fi susținută cu argumente valide. Faptul că Kātyāyana nu s-a oprit decât asupra unui număr de aproximativ 1245³⁸ din cele 3994 de *sūtre* pāṇiniene este, neîndoielnic, dovada caracterului complementar, prin comentariu, al contribuției sale ca gramatician la înțelegerea și transmiterea *sūtrelor* pāṇiniene.

Este foarte posibilă existența unui număr diferit de scrieri de tip *vārttika*. După toate evidențele au existat *vārttika* și mai înainte de Kātyāyana, care, însă, din păcate, s-au pierdut. Faptul că *vārttika* ale lui Kātyāyana au fost incluse în *MBhā*, slujind astfel drept primă bază de discuție, este ceea ce le-a salvat. Dar, în același timp, dat fiind faptul că singura lor sursă este *MBhā*, este greu de crezut că numărul lor ar fi precis doar cel indicat de *MBhā*. După părerea specialiștilor, numărul acestora ar fi fost cu mult mai mare, poate nu exact cel indicat de către Kielhorn, dar Patañjali nu a recurs la ele în comentariul său³⁹. În plus, ca replică la caracterul presupus polemic al *vārttika* lui Kātyāyana, Kielhorn⁴⁰ este cât se poate

³⁶ Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*, Varanasi, Choukhambha Surbharati Prakāśan, 2000, 7.1.139: *upāt pratiyatna vaiḥṛta vākyādhyāhāreṣu ca*.

Augmentul *sut* este înlocuit de *ka*, când verbul *kr* vine după prepoziția *upa* și când sensul este de „a se strădui, a pregăti și a înlocui elipsele dintr-o propoziție”.

Pāṇini 8.1.8: *vākyāderāmantritasūyāsam matikopakutsanabhartsaneṣu* – „Vocativul este folosit repetat la începutul unei propoziții pentru a exprima invidia, lauda, mânia, blamul sau amenințarea vorbitorului”.

Pāṇini, 8.1.82: *vākyasya teḥ pluta udāttaḥ*, și este o regulă centrală (*adhikara*) care este valabilă până la Pāṇini, 8.2.108 „Până la sfârșitul acestui capitol trebuie să se adauge [celorlalte *sūtre*] ultima vocală a unei propoziții este *pluta* (prelungită) și primește accent ascuțit (grav)”.

³⁷ Nu de puține ori s-a încercat identificarea gramaticianului Patañjali cu Patañjali autorul binecunoscutului text *Yoga sūtra*.

³⁸ R.N. Sharma, *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, Delhi, Delhi, Munshiram Manoharlal, vol. I, 1987, p. 6. Potrivit lui F. Kielhorn, numărul acestora ar fi mult mai mare, și anume 4293.

³⁹ R.N.Sharma, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 7.

de corect atunci când afirmă că nu acesta este cel care a avut în vedere minarea autorității pāṇiniene, ci tocmai Patañjali, care a făcut un deserviciu și mai mare printr-o interpretare diferită a unor *sūtre*.

1.2. *MBhā*, al doilea mare text de gramatică veche indiană, se oprește la un număr doar cu puțin mai mare de *sūtre* decât *Vārttika* a lui Kātyāyana, și anume 1701, la care se adaugă opt *Śivasūtras* și celebra expresie *atha śabdānuśasanam*⁴¹, care deschide de fapt prima secțiune, *Paspaśāhnika* a comentariului *MBhā*. Ca și structură, comentariul (*bhāṣya*) se prezintă sub forma unui dialog care pornește de la o *vārttika* ce servește drept temă de discuție (*praṭīka*). După enunțarea *vārttika*, discuția evoluează pe argumente ilustrate de exemple pro și contra. Potrivit specialiștilor⁴², discuția are loc între elev (*śiṣya*), ajutorul maestrului (*ācāryadeśīya*), maestru (*ācārya*), și este urmărită de către un intervenient care știe doar parțial adevărul (*ekadeśin*) și de către un altul care cunoaște adevărul în întregime (*siddhāntin*).

1.3. Faptul că pentru Patañjali gramatica este studiul cuvintelor (*śabdānuśasana*) marchează schimbarea viziunii gramaticienilor asupra statutului gramaticii în epoca sa. Este așadar *paideică, utilitară*, după cum vom vedea câteva secțiuni mai apoi în cadrul aceluiași text introductiv. În spiritul tradiției logice, următorul lucru pe care Patañjali îl are în vedere este să aprofundeze expresia prin întrebarea „A căror cuvinte?”. Răspunsul vine clar și sigur: „Cele ale vorbirii curente și cele vedice”. Răspunsul ne dă astfel un prim mare indiciu asupra situației sanskritei în secolul I î.Hr. Avem de-a face în mod clar cu o limbă vedică, unde unele cuvinte puneau deja probleme de etimologie și semantică, chiar și înainte de Pāṇini și cu o limbă cultă, dar vorbită, accesibilă și mijloc de expresie al brahmanilor normatori ai limbii literare (*śiṣṭa*). Termenul de *śiṣṭa* apare și în tradițiile textelor de tip *Dharmaśāstra* pentru a desemna acea

comunitate de elite sociale al cărei comportament socio-cultural și lingvistic era considerat capabil de a fixa un standard pentru textele de *Dharmaśāstra* și de gramatică sanscrită⁴³.

Termenul nu apare în *Aṣṭādhyāyī*, dar este cât se poate de limpede faptul că acea colecție de *sūtre* organizată în cele opt capitole avea o tință precisă: o anume elită a comunității de brahmani a căror datorie era să conserve tradiția gramaticală corectă. În schimb, statutul acestora este bine definit de către Patañjali în *MBhā*:

Cine sunt *śiṣṭa*? Gramaticienii. Cum adică? Competențele gramaticale ale elitelor (*śiṣṭa*) presupun cunoașterea gramaticii, iar ei sunt cunoscători ai gramaticii (...) Apoi *śiṣṭa* pot fi definiți prin locul lor de baștină și prin comportament. Acel mod de viață se

⁴¹ Patañjali, *Paspaśāhnika*, op. cit., I.1: *Atha śabdānuśasanam athentyayam śabdo'dhikārthaḥ prayujyate/ śabdānuśasanam śāstramdihikṛtaḥ veditavyam/* „Cuvântul atha „acum începe” este folosit aici pentru a prezenta tema. Trebuie să se înțeleagă că disciplina intitulată *śabdānuśasanam* (despre studiul cuvintelor) este tema discuției”.

⁴² R.N. Sharma, op. cit., p. 9.

⁴³ Madhav Deshpande, *The Changing Notion of Śiṣṭa from Patañjali to Bhartrhari*, în „Bhartrhari Philosopher and Grammarian”, Delhi, Motilal Banarsidass, 1994, p. 95.

întâlnește în Āryāvarta. Și unde este Āryāvarta? Āryāvarta se află la est unde dispare râul Sarasvatī, la vest de pădurea Kālaka (aproape azi de Allahabad), la sud de Himālaya și la nord de Vindhya. Acei brahmani care trăiesc în Āryāvarta, adică pământul celor nobili, adună [doar] câte un coș de provizii, nu sunt lacomi și care fără niciun interes material au atins cea mai înaltă cunoaștere în anumite ramuri ale cunoașterii, aceștia sunt *śiṣṭa*⁴⁴.

În descrierea pe care o face unui *śiṣṭa*, Patañjali mai admite un alt aspect foarte interesant din punct de vedere lingvistic pe lângă conotațiile morale și sociale prezentate mai sus. Și anume faptul că gramatica lui Pāṇini seste utilă pentru a recunoaște aceste elite de lingviști, dar este la fel de posibil ca cineva care nu a studiat niciodată această gramatică să folosească totuși construcțiile corecte pāṇiniene. Se constată așadar utilizarea unei *limbi sanskrite rafinate independentă de gramatică*, mai bine spus de studierea textelor de gramatică, pe de o parte, iar pe cealaltă parte, *utilizarea acestei limbi rafinate pe care gramaticienii trebuie să o folosească în normarea limbii standard*. Acest fapt induce o circularitate și chiar redundanță⁴⁵, cum este de altfel ușor de remarcat.

Soluția acestei probleme se va contura în direcțiile adoptate tacit de către de comunitatea de gramaticieni în „cei ai căror ochi sunt fixați doar asupra uzajului limbii” (*lakṣaikaikṣuṣka*) și în „cei ai căror ochi sunt fixați doar asupra regulilor gramaticale” (*lakṣanakaikṣuṣka*). Prima categorie, remarcă Deshpande⁴⁶, circumscrie tradiția gramaticală de la Pāṇini la Patañjali, pe când cea de-a doua începe imediat după Patañjali. Bhartṛhari, gramaticianul-filosof asupra căruia ne vom apleca mai îndeaproape în ultima parte a paginilor de față, este produsul celei de-a doua direcții. El folosește o limbă care se ghidează strict după textele tradiției gramaticale, serios amenințate de uitare, pe care face efortul să o recupereze de la maeștrii săi⁴⁷.

⁴⁴ Patañjali, *Mahabhāṣya*, ed. by Franz Kielhorn, 3 vol., 3rd revised edition by K.V. Abhyankar, 1962–1972, Pune, Bhandarkar Oriental Research Institute, vol. III, p. 174: *ke punaḥ śiṣṭāḥ/ vaiyakaraṇāḥ/ kuta etat/ śāstrapurvik hi śiṣṭir vaiyakaraṇās ca śāstrajñāḥ/ evaṃ tarhi nivasātaś cācārata ca/ cācāra āryāvarta eva/ kaḥ punar āryāvartah/ prāḡ ādarśāt pratyak kālakanāṭ dakṣinena himavantam uttarena pāriyātram/ etasminn āryānivāse ye brāhmaṇāḥ kumbhīdhānyā alolupā agrhyamāṅkranāḥ kincid aneraṇa kasyāścid vidyāyāḥ pāragās tatrabhavantah śiṣṭāḥ//*

⁴⁵ *Ibidem*: *yadi tarhi śāstrapurvikā śiṣṭiḥ śiṣṭipurvakam ca śāstram tad itaretaraśrayam bhavati*. „Dacă competența gramaticală a elitelor ar presupune știința gramaticii, iar gramatica ar presupune competența gramaticală a elitelor, aceasta ar fi un argument circular”.

⁴⁶ M. Deshpande, *op. cit.*, p. 98.

⁴⁷ Bhartṛhari, *Vākyapadīya (VP)*, containing the *Tikā of Pūnyarāja and the Ancient Vṛtti*, Kaṇḍa II, Delhi, Motilal Banarsidass, vol. I, 1977, p. 203–204: „După ce *Samgraha* a decăzut fiind preluată de la gramaticieni care aveau cunoaștere puțină și cărora le erau plăcute prescurtările, și după ce maestrul Patañjali, vad al teoriilor și tradițiilor gramaticale, a adunat laolaltă în MBhā [colecția] tuturor argumentelor și principiilor gramaticale, cei cu mintea neocoptă; astfel, ei nedobândind decât a fi la loc puțin adânc, nu au putut ajunge la o viziune completă, la excelența [acelei opere] care era întinsă în adâncime. Atunci când acea colecție sacră, nestemata compozițiilor, a fost distrusă de Baiji, Saubhava și Haryakṣa, adepții unui raționament sec; aceea, tradiția gramaticală a decăzut la discipolii lui Patañjali, fixându-se doar în formă de text (colecție) în Sud. Atunci Ācarya Candra și alții care urmau principiile din comentariu [MBhā], obținând tradiția de la Munte, au redactat-o în mai multe feluri. După ce a obținut o cunoaștere deplină și propria sa viziune [asupra comentariului], maestrul nostru a compus această colecție de tradiții.” (*VP* II 476–483).

În fapt, modificările de abordare a tradițiilor gramaticale sunt deja vizibile între Pāṇini și Patañjali. Pentru că, dacă primul diferențiază între înțelepții vedici (*rṣi*) și predecesorii săi gramaticieni care, la rândul lor, reprezintă rezultatul unei anume tradiții gramaticale și pe care îi desemnează fie prin propriul nume, fie prin termenul generic de maestru (*ācārya*)⁴⁸, Patañjali ne înfățișează doar o comunitate de elite cu o performanță lingvistică deosebită. Ei sunt capabili să redacteze textele gramaticale, dar știința lor nu derivă din aceasta. În acest context, gramatica (*vyākaraṇa*) este pentru Patañjali deja „studiul cuvintelor” (*śabdānuśāsana*) (*Pasp* I.1). Termenul pare să fie sinonim cu cel de *upadeśa*, folosit deopotrivă de Pāṇini⁴⁹ pentru a invoca tradiția gramaticală pe care, la rândul său, elaborează setul de reguli reunite în *Aṣṭādhyāyī*. Așadar, *upadeśa* și, prin extensie *śabdānuśāsana*, se referă la acțiunea de instrucție a celor ce sunt *śiṣṭa*.

Śiṣṭa de care vorbește Patañjali sunt personaje reale, al căror uzaj al unei limbi sanskrite standard corecte este independent de studiul gramaticii. Ei vorbesc această limbă ca rezultat fie al unui dar divin, fie pentru că au o competență gramaticală nativă superioară altora (*nunam asya devānugrahaḥ svabhāvo vā*).

Deși caracterizați și de un profil moral înalt, ei nu sunt înțelepții (*rṣi*) la care ne-am aștepta pentru că Patañjali va vorbi despre aceștia în alt context. Gramatica lui Pāṇini poate constitui un instrument pentru sesizarea diferenței dintre *śiṣṭa* și cei neinstruiți.

Așadar discuția gramaticienilor se poartă în evidentă cunoștință de cauză a factorului de evoluție al limbii, dar care nu va fi niciodată subliniat ca atare, din perspectiva caracterului etern, *sui generis* al limbajului (perceput întotdeauna ca având o sorginte divină).

Înainte de a avansa cu prezentarea importanței *MBhā* în cadrul filosofiei limbajului, prin abordarea celor mai importante teme pe care comentariul le propune și le încetățenește astfel cu titlu absolut, mai trebuie precizate, urmând de altfel însăși structura textului lui Patañjali, definițiile pe care gramaticianul le dă cuvântului. Ele sunt cu atât mai importante cu cât, pe lângă statutul referențial, anticipează și surprind, *in nuce*, ideile și conceptele majore ale semioticii indiene *sphoṭa*, *ākṛti*, *dravya*, *jāti*, *sāmānya* etc.

Aceste definiții sunt prezentate destul de sumar, aproape enunțativ în această primă secțiune, rămânând a fi aprofundate ulterior, după cum se poate vedea în secțiunea a treia a *Paspaśa*.

Este, oare, cuvântul [vacă] acel ceva prin rostirea căruia se desemnează ceva înzestrat cu greabăn, coadă, cocoasă, copite, coarne și alte caracteristici⁵⁰.

Formularea pare nesatisfăcătoare pentru că ar însemna că *śabda* (*cuvântul*) ar semnifica exclusiv doar obiectul, substanța (*dravya*).

⁴⁸ Pāṇini, *op. cit.*, 7.3.49: *ād ācāryāṇām* (potrivit maeștrilor).

⁴⁹ Pāṇini, *op. cit.*, 1.3.2: *upadeśe'anunāsika it* (vocalele nazale sunt „it” (*anubandha*) potrivit învățăturii tradiției gramaticale).

⁵⁰ *Pasp*, *op. cit.*, p. 4: *kim yatsāsnāṅgulakakudakhuraviṣāṇinām saṅpratyayo bhavati sa śabdah/ netyāha/ dravyam nāma ta/* (1.5)

Și atunci cuvântul ar fi mișcarea, mișcarea accelerată sau clipirea din ochi? Nu, pentru că ar fi nume de acțiuni⁵¹. Dar poate fi oare [culoarea precum] alb, albastru, maro sau vărgat. Nu, pentru că nici acestea nu sunt cuvinte, ci calități⁵².

Poate fi cuvântul o proprietate comună a lucrurilor, ce nu poate fi distrus atunci când ele sunt distruse? Nu, aceea este *ākṛti*, universalul [lucrului]⁵³.

După epuizarea acestor situații, răspunsul vine totuși conciliant și integrând în mare măsură aspectele surprinse anterior.

Cuvântul este acela prin care se exprimă greabăn, coadă, cocoasă, copite, coarne și alte caracteristici, acela este lucrul vacă sau „acea formă sonoră prin care se percepe sensul⁵⁴”.

1.4. Abia după acest preambul necesar analizei naturii cuvântului care va fi detaliat în secțiunile următoare ale textului, atenția comentatorului se îndreaptă asupra unei teme – cheie a ceea ce înseamnă filosofia limbajului. Fiecare școală filosofică indiană va găsi propria sa interpretare conexasă sau antinomică celei propuse de gramaticieni.

Așadar, „*dată fiind legătura eternă (indisolubilă) întemeiată între cuvânt și sensul său...*”⁵⁵. Expresia este în mod categoric preluată de către Patañjali din *Vārttika* lui Kātyāyana. Argumentul concludent este prezența cuvântului „*siddha*” (întemeiat, realizat, dovedit) folosit, spune Patañjali, cu sensul de „*nitya*” (etern), pentru virtuțile sale benedictive, chiar la începutul *Vārttikāi*.

Expresia implică din capul locului nu numai eternitatea relației, dar și a limbajului. Prin explicarea rațiunii preferării termenului *siddha* lui *nitya*, Patañjali explorează în adâncime natura cuvântului. E greu de înțeles de ce se străduiește atât de mult să explice *siddha* cu sensul de *nitya* (etern). Ar putea fi o atitudine mai puțin științifică, cât una tradițională care nu de puține ori frizează elemente brahmanice împinse exclusiv către o zonă pur ritualică⁵⁶.

⁵¹ Pasp, op. cit., p. 4: *yat tarhi tad iṅgitaṃ ceṣṭitaṃ nimiṣṭaṃ sa śabdaḥ netyāha, kriyā nāma sā/* (1.7).

⁵² Ibidem, p. 6: *yat tarhi tac chulko nīlaḥ kṛṣṇaḥ kapilaḥ kapota iti sa śabdaḥ netyāha guṇo nāma saḥ/* (1.9).

⁵³ Ibidem, p. 7: *yat tarhi tadbhineṣv abhinnaṃ chinneṣv acchinnaṃ sāmānyabhuṭaṃ sa śabdaḥ nety āha ākṛtir nāma sā/* (1.11–12).

⁵⁴ Ibidem: *yenocaritena sāsṅāṅgulakakudakhuraviṣāṅināṃ saṅpratyayo bhavati sa śabdaḥ. athavā praṭipadārthako loke dhvaniḥ śabda ityucyate* (1.14–15).

⁵⁵ *Siddhe śabdārtha sambandhe: Pasp* 3.3. Expresia se află în locativ absolut, aceasta fiind maniera de introducere a temelor. Același lucru îl va face, de altfel, și Pāṇini, vezi 1.4.34 „*kārake*” (În legătură cu relația dintre un cuvânt și acțiune). Despre conceptul de *kārake*, vede Sergiu Al-George, 1976/2005, cap. *Predicație și determinare*, în „Limbă și gândire în cultura indiană”, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976 p. 28–30, reed. Editura Paralela 45, 2005, p. 35–46.

⁵⁶ Madeleine Biarreau. *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris, Université de Paris, 1964, p. 42. „Mais il est probable d’après ce que nous livre l’examen de la notion de *siddha* – *nitya* appliquée au langage qu’il y a là pour lui un élément purement traditionnel qui reste assez extérieur à sa pensée du grammairien”. Pentru a ilustra spusele de mai sus, să vedem cum interpretează Patañjali însuși alegerea sa deliberată pentru *siddha*: *Pasp* 3.70: *maṅgālārtham/ māṅgalika ācāryo mahataḥ śāstraudhasya maṅgālārtham siddhaśabdamaḍitaḥ*

2. *Vārttika* preluată de la Kātyāyana este însă mult mai vastă.

Dată fiind relația eternă întemeiată între cuvânt și sens, folosirea unui cuvânt în relație cu obiectul desemnat fiind stabilită prin uzaj, știința gramaticii fixează ceea ce este merituos⁵⁷.

Așadar, gramatica nu are câtuși de puțin o funcție creativă, ci una strict *normativă*, de fixare a formelor verbale corecte. Aceeași idee o vom regăsi de altfel și la Bhartṛhari, dar mult îmbogățită. Când Patañjali discută aplicațiile și scopurile gramaticii, vedem cum așază cap de listă tocmai păstrarea nealterată a textului vedic, ceea ce este un indiciu clar asupra faptului că pentru Patañjali gramatica continuă să aibă un statut subordonat de disciplină auxiliară (*vedāṅga*) față de Vede, cu mențiunea, totuși, că în viziunea gramaticienilor, știința acestora este prima și cea mai importantă între toate celelalte *vedāṅga*.

Există tradiția ca un brahman să studieze *Veda* împreună cu științele sale anexe fără a avea un motiv special, căci este chiar dator să. Între cele șase științe auxiliare, gramatica este cea mai importantă, iar efortul presupus de studierea a ceea ce este de primă importanță are roade în sine⁵⁸.

2.1. Care sunt scopurile și aplicațiile centrale ale gramaticii?

Păstrarea nealterată a textului vedic, adaptarea (potrivită a unei *mantra* cerute de un anumit ritual), urmarea unei injuncții vedice, economia și înlăturarea îndoielii⁵⁹.

De ce are gramatica scopul de a păstra nealterat textul vedic?

Gramatica trebuie studiată pentru păstrarea Vedelor. Căci cel care știe tehnicile de eliziune (*lopa*)⁶⁰, de augmentare (*āgama*)⁶¹ și de substituirea de sunete (*varṇavikāra*)⁶², [doar acela va fi capabil] să păstreze în mod corect Vedele⁶³.

prayukte/ māṅgalādīni hi sāstrāṇi pratanthe vīrapuruṣakāni ca bhavatyāyusmatpuruṣakāni cādhyetāraśca siddharthā yathā syuriti//.

„De dragul benedicției. Maestrul [Kātyāyana] dorind renume folosește cuvântul *siddha* la începutul lucrării sale de dragul benedicției. Căci lucrările (științele) care încep cu un cuvânt benedictiv se răspândesc [în lume] și inspiră oameni aprigi, vrednici și longegivi, iar [cuvântul *siddha* trebuie spus] ca oamenii care studiază lucrarea să se îplinească”.

⁵⁷ Kātyāyana, *Vārttika* I, I.6 16, *apud Pasp*, p. 15: *siddhe śabdārthasambandhe lokato'rthaprayukte śabdaprayoge śāstreṇa dharmaniyamaḥ*.

⁵⁸ *Pasp*, p. 7: *āgamaḥ khalvapi. brāhmaṇena niṣkaraṇo dharmāḥ śadaṅgo vedo'dhyeyo jneya iti. pradhānaṃ ca ṣaṣṭvaṅgeṣu vyākaraṇaṇaṃ prādhane ca kṛto yatnaḥ phalavān bhavati* (2.19).

⁵⁹ *Pasp*, p. 6: *raṅgohāgamaladhvasamdehāḥ prayojanam* (2).

⁶⁰ *Lopa*, operație prin care la întâlnirea dintre o vocală și vocala *a*, cea din urmă cade. Este reprezentată printr-un semn grafic numit *avagraha*.

⁶¹ *Āgama*, tehnică gramaticală prin care de adaugă rădăcinii un augment a pentru formarea unor timpuri cum ar fi imperfectul sau aoristul.

⁶² *Varṇavikāra* – substituirea unor sunete ca de pildă în *udgrabham ca nigrabham ca (Vajasan eyi Saṃhita*, exemplul citat de Patañjali la *Vārttika* I, cu referire la regula 8.2.23 aspirata linguală bh substituie litera h.

⁶³ *Pasp*, p. 7: *raṅgārtham vedānam adheyam vyakaraṇam/ lopāgamavarṇavikarajño hi samyagvedānparipālayiṣyati/* (2.17).

Așadar, tehnicile și operațiunile gramaticale servesc cu precizie înainte de toate textului vedic. Însă această aplicație poate să se constituie mai degrabă ca o umbrelă sub care gramatica, ca știință (*śāstra*), să se dezvolte din punct de vedere tehnic prin surprinderea mecanismelor de uzaj, în opoziție cu cele statice, scripturale, așadar intangibile ale textului vedic. Aceeași raportare la autoritatea *Vedei* transpare, de altfel, pe plan ontologic, la toți gramaticienii care raportează gramatica la semnificația sa moral-religioasă⁶⁴.

3. Tema privind relația indisolubilă dintre cuvânt și sensul său pe baza uzajului, unde gramatica, pe lângă scopurile identificate mai târziu de Patañjali, are și capacitatea de a stabili ce este merituos, temă preluată așa cum am văzut de la Kātyāyana este foarte interesantă, dar Patañjali nu simte nevoia să-și exprime o adeziune clară față de uzajul limbii corecte ca metodă și instrument eficace în obținerea meritelor. În schimb, se oprește cu mai multă atenție asupra naturii cuvântului, subiect deja anticipat, după cum am văzut, în încercările anterioare de a fixa o definiție a cuvântului. Ambiguitatea semantică a termenului *śabda* care, în limba sanskrită exprimă atât cuvântul în general și în întreaga sa complexitate de semnificat și semnificat, dar și strict forma sonoră a acestuia, după cum am arătat mai sus, a stat la baza demersurilor euristice ale filosofilor indieni de explorare și explicare a mecanismelor limbajului.

3.1. Am văzut că prima opțiune a lui Patañjali este cuvântul ca formă specifică (*ākṛti*). Exemplul ales, aurul văzut ca materie care poate fi modificată în *n* obiecte individuale, întărește o dată mai mult noțiunea de *siddha* (deplin întemeiată), văzut ca *nitya* (eternă), nu numai a relației care se stabilește între cuvânt și sensul său, dar și a cuvântului în sine. Desigur, în acest punct, trebuie să facem recurs la bunul simț. Cuvintele nu sunt eterne, este și teoria filosofilor Nyāya, ele sunt nu numai vedice și ale vorbirii curente (*vaidikaṃ laukikaṃ ca*), dar mai pot la fel de bine fi considerate eterne și făcute (*nityaṃ karyam ca*). Forma specifică, în cazul nostru o brățară sau o pereche de cercei din aur, nu poate fi eternă deoarece aurul poate fi topit și prelucrat în altceva, de pildă un pandantiv. În acest caz, nu forma (*ākṛti*) este eternă (*nitya*), ci substanța (*dravya*). Așadar în doar câteva fraze, interpretarea lui Patañjali se modifică; dacă până acum *dravya* era doar obiectul individual, acum *dravya* devine substanța indestructibilă, eternă, *nitya*, așadar *siddha*. Dar, dacă doar substanța, *dravya*, rămâne singura realitate eternă a cuvântului, atunci ce reprezintă formele specifice? Patañjali nu va da un răspuns acum.

În termenii filosofiei *Upanișadelor*, discuția anterioară poate fi foarte bine asociată⁶⁵ celei dintre Uddālaka și Śvetaketu în *Chāndogya Upanișad* (VI, I 4–6). Asocierea este cu atât mai potrivită, cu cât dihotomia formă (*ākṛti*) – substanță (*dravya*) poate fi la fel de bine asimilată, cum procedează Biardeau unui alt concept filosofic indian, acela de nume-formă (*nāma-rūpa*), mult mai bine reprezentat la nivelul sistemelor filosofice și mai puțin în demersurile gramaticienilor.

⁶⁴ Este vorba de *dharma* – lege, morală, etică. Aici, cu sensul de merit religios.

⁶⁵ Vide Madeleine Biardeau, *op. cit.*, p. 45.

3.2. Și totuși, Patañjali va arăta că „*ākṛti* este de natură permanentă. Cum? Dacă acesta încetează să existe într-un loc, nu înseamnă că nu va exista în alt loc, ci poate fi văzută în alte lucruri (*dravya*)”⁶⁶.

Departate de a însemna doar pur joc terminologic, trebuie să înțelegem că atunci când Patañjali discută noțiunea de *ākṛti*, are de fapt în minte categoria de *jāti* (clasă), după cum el însuși va simți nevoia să precizeze:

Ce este ceea ce se numește *jāti*? *Jāti* este ceea ce ne face să percepem *ākṛti*, deși ea nu este asociată strict unui gen gramatical sau altul⁶⁷.

Se pare că Patañjali are în vedere ca bază și model teoretic pentru tipul său de abordare a conceptului de clasă (*jāti*) chiar *sūtrele* lui Pāṇini, după cum se vede în argumentația sa. El crede că în momentul când Pāṇini ar fi compus *sūtrele*: „Într-un nume al unei clase ce denumește singularul, pluralul poate fi utilizat în mod opțional”⁶⁸ și „Dintre două cuvinte care au aceeași formă și au aceeași terminație de caz, se reține doar cel din urmă”⁶⁹, maestrul ar fi avut în vedere exact teoria cu privire la semnificația primară a unui cuvânt.

Pe baza acestor *sūtre*, vedem cum devine posibilă în viziunea lui Patañjali ca un cuvânt să exprime la fel de bine individualul, forma sa specifică, dar și clasa căreia îi aparține, cu alte cuvinte, întrunește astfel caracteristicile pentru a fi *siddha* cu sensul de etern (*nitya*).

4. Atitudinea celor două mari școli filosofice Mīmāṃsā și Nyāya în fața incitantei probleme de permanență a relației dintre cuvânt și obiectul desemnat este ceea ce ne interesa mai departe pentru a lărgi contextul filosofic în care s-a constituit ceea ce putem numi, de acum, teoria limbajului.

Pentru filosofii Mīmāṃsā, relația este una prestabilită, *innăscută*⁷⁰ (*autpattika*) și nu comportă niciun fel de interpretare sau întrebare la acest nivel, căci:

Potrivit lui Bādarāyaṇa, relația dintre cuvânt și lucrul desemnat este innăscută, se învață, este fără de eroare, deci metodă de cunoaștere corectă atunci când are loc cunoașterea unui lucru non-perceptibil, pentru că nu depinde [de o altă metodă de cunoaștere]⁷¹.

⁶⁶ Pasp, op. cit., p. 26: *nityākṛtiḥ/ katham. na kvacid upareti kṛtvā sarvatroparatā bhavati dravyantarasthā tūpalabhyate* (7.77).

⁶⁷ Pasp, op. cit., p. 27: *jāter ityucyate jātir nāma ākṛtighraṇā jātir liṅganām ca na sarvabhāk* (7.81).

⁶⁸ Pāṇini, op. cit., 1.2.58: *jātyākhyāyamekasmin bahuvacanamanyatarasyām*.

⁶⁹ Pāṇini, op. cit., 1.2.64: *sarūpaṇāmekāśeṣa ekavibhaktau*.

⁷⁰ Termenul *autpattika* este derivat printr-un suffix secundar de la *utpatti*, s. fem. care înseamnă *naștere, producere*, așadar relația este una născută am spune *illo tempore*, în acest ciclu cosmic.

⁷¹ Jaimini, *Pūrva Mīmāṃsā sūtra*, Varanasi, Bharatiya Publishing House, 1979, p. 7–9: *autpattikas tu śabdasyārthena sambadhas tasya jñanam upadeśo vyatirekaścārthe nupalabdhe tat pramāṇam bādarāyaṇasyānapekṣatvāt*// (I 1 5).

Acest caracter *innăscut, prestabilit*, al relației dintre un cuvânt și lucrul desemnat nu poate fi explicat altfel decât prin ideea centrală a școlii Mīmāṃsā care susține neobosit caracterul revelat al *Vedei*, așadar al limbajului. Vedele, nefiind o creație umană (*apauruṣeya*), limbajul, la rândul său, nu poate fi susceptibil de ingerința vreunei creații umane. Așadar, limbajul este liber de vreo contribuție personală a unui creator. În primul mare comentariu la *Mīmāṃsā sūtra*, Śabara, va preciza acest aspect.

„Relația dintre cuvânt și lucrul desemnat nu este creația unui om”⁷². Însă trebuie înțeles om în sens larg referindu-se la oameni, zei și chiar sfinții înțelepți (*rṣi*). Deopotrivă, simte nevoia să precizeze și natura semantică a termenului *autpattika*, coroborând astfel viziunea școlii ritualiste cu formularea primă a aserțiunii parvenită de la Kātyāyana. Așadar:

Prin prestabilit (*autpattika*) înțelegem etern *nitya*. Căci nașterea exprimă în mod indirect existența, și tocmai existența inseparabilă dintre cuvânt și lucrul desemnat constituie relația lor, căci nu e vorba de a fi puse în relație după producerea lor individuală⁷³.

Așadar, comentatorul creditează relația dintre cuvânt și lucrul semnificat cu o realitate atât intrinsecă, nondiscutabilă, dar plasează existența sa absolută într-o realitate externă, extrinsecă și ea nediscutabilă, pentru că nu poate fi oricum demonstrabilă, ci doar credibilă. Deși analizabilă la nivelul gândirii logice, producerea ei este independentă de aceasta. Cum se argumentează mai departe? Printr-o speculație extinsă asupra imposibilității creației umane a limbajului și a relației dintre cuvânt și lucrul semnificat, și prin accentuarea asupra faptului că relația dintre cuvânt și lucrul desemnat, prin extensie limbajul, nu depinde de altceva, de o altă metodă de cunoaștere corectă (*pramāṇa*)⁷⁴, pentru a-și afirma corectitudinea, căci dacă ar fi existat un creator, acesta ar fi fost consemnat, totuși, de tradiție.

Nu există nicio relație. Existența sa nu este confirmată de către percepție, pe când toate celelalte mijloace de cunoaștere corectă sunt precedate de [percepția directă]... Dacă ar fi existat un om care ar fi început să se folosească de relația cuvânt – lucru după ce ar fi creat-o, ar trebuie în mod neîndoielnic să existe o tradiție care să-l amintească din momentul folosirii ei⁷⁵.

⁷² Śabara Bhāṣya, tr. Ganganatha Jha, Baroda, Gaekwad's Oriental Series, vol. I (no LXVI), 1933, vol. II (no LXX), 1934, vol. III (no LXXIII), 1936, vol. IV (no. CIII), 1954, p. 41, I I 5: *apauruṣeyaḥ śabdasyārthena sambandhaḥ*.

⁷³ *Ibidem*, p. 23, I I 5: *autpattika iti nityam brumah/ utpattir hi bhāva ucyate lakṣanayā/ aviyuktaḥ śabdārthayor bhāvaḥ sambandho notpannayoḥ paścāt sambandhaḥ/*

⁷⁴ Pentru termenul *pramāṇa* și teoria cunoașterii, vide și *Sāṃkhya kārikā*, trad. Sergiu Al-George, București, Herald, 2001, p. 26–27 și 50–51.

⁷⁵ Śabara Bhāṣya, *op. cit.*, p. 52 I.1.5: *sambandhanāsti/ pratyksasasya pramāṇasyābhāvāt tatpūrvakatvāccetareṣām/(..) yadi hi puruṣakṛtvāsambandhaṃ vyavahārayed vyavaharakāle'vaśyaṃ smartavyo bhavati/ sampratīpatau hi katryavahartror arthaḥ sidhyati na vipratīpatau//*

În spiritul tradiției invocate, Śābara continuă cu multă artă explicația propusă, recurgând la exemple concrete chiar din *sūtrele* lui Pāṇini.

Lucrul nu se întemeiază [pornind de la cuvânt] pentru a exista un acord între creator și utilizator și nu un dezacord, de pildă, prin termenul *vṛddhi* nu se poate cunoaște obiectul său *adaic* decât dacă cel care utilizează expresia ar fi Pāṇini sau cineva care ar accepta ce a stabilit Pāṇini. (...) Iată de ce cei care folosesc *Veda* ar trebui să își amintească de creatorul relației și a vorbirii. Căci dacă s-ar uita autorul sūtrei *vṛddhiradaic*⁷⁶ (fonemele *a, ai, au* se numesc *vṛddhi*), nu s-ar mai înțelege nimic din această *sūtra*. Din acest motiv nu admitem că ar fi existat cineva care să creeze relația (dintre cuvânt și lucru) în vederea vorbirii și pentru a compune Vedele⁷⁷.

4.1. Dacă pentru filosofii *mīmāṃsāka* relația dintre cuvânt și obiect are un caracter înnăscut, prestabilit, etern și independent de un efort creator personal, logicienii abordează relația de pe poziții mult mai realiste. Este foarte posibil ca redactarea *sūtrelor* celor două școli centrale ortodoxe să fi avut loc aproximativ în aceeași perioadă, ceea ce explică, în bună măsură, atitudinea ușor polemică pe care o putem avea prin punerea în paralel a *sūtrelor* fiecăreia dintre școli. În primul rând, problemele de teoria limbii sunt mai puțin prioritare pentru filosofii *naiyāyika*. În al doilea rând, aceștia nu abordează limbajul din perspectiva caracterului său absolut, de sorginte divină, ci mai degrabă ca pe sistem semiotic. Ca și școala *Vaiśeṣika*, filosofii *naiyāyika* gândesc realitatea ca fiind structurată pe următoarele tipuri de relații (așadar și pe cea dintre cuvânt și lucrul desemnat): cea de cauză – efect, de contact și de inerentă, prin care fiecare presupune o stare de „concomitență reală, fizică între un lucru și cuvântul care îl semnifică, ceea ce se află în contradicție cu experiența limbajului”⁷⁸. Cum există, totuși, o metodă de cunoaștere corectă în cazul în care unul dintre termenii relației este absent, și anume inferența (*anumāna*), atunci cuvântul, și prin extensie limbajul, este dependent și subordonat de aceasta. Și mai bine spus în termenii filosofiei *Vaiśeṣika*.

Cuvântul este un (tip) de inferență, nu este un mijloc nou de cunoaștere corectă. Pentru că lucrul desemnat de cuvânt este inferat. El nu este cunoscut prin percepția directă, când nu cunoaștem obiectul care semnifică, putem cunoaște în mod corect prin intermediul semnului, aceasta este inferența⁷⁹.

⁷⁶ Prima *sūtra* din gramatica lui Pāṇini. Exemplul ilustrativ propus de către Śābara din *Aṣṭādhyāyī* este, totuși, unul în extremis, pentru că *vṛddhi*, lit. creștere, este mai degrabă un termen tehnic (*saṃjñā*), specific metalimbajului pāṇinian, așadar fără nicio corespondență în vorbirea curentă.

⁷⁷ Śābara *Bhāṣya*, op. cit., p. 52, I.1.5: *na hi vṛddhi śabdenāpāṇiner vyavaharatā ādaicah praṭīyeraṇ pāṇinikṛtīm ananumanyamānasya vā/ tena vyavaharabhir avaśayaṃ smaranīyaḥ samband hasya kartā syād vyāvahārasya ca/ na hi viśmṛte vṛddhir ādic ityasya sūtrasya kartari vṛddhir yasyā cām ādih(...)* iti kiṃcīt praṭīyeta/ tasmāt kāraṇād avagacchāmo na kṛtvā sambandham vyavahārārtha ṃ kenacīd vedāḥ pranīta iti//

⁷⁸ Madeleine Biardeau, op. cit., p. 204.

⁷⁹ Jaimini, *Nyāya sūtra*, *Nyāya sūtra avec le Nyāya Bhāṣya*, de Vātsyāyana, ed. Ganganatha Jha, Poona, Poona Oriental Series, no. 58, 1939, p. 114, II. 150–52: *śabdo'numānaṃ na pramāṇāntaram/ śabdārthasyānumeyatvāt/ katham anumeyatvam/ praṭyākṣo'nupalabdheḥ/ yathānupalabbhyamāno liṅgī mitena liṅgena paścānmīyata ityanumānam evam mitena śabdena paścānmīyate'rtho'nupalabbhyam āna ityanumānam/ ityāścānumānaṃ śabdah//*

Situația este vădit opusă filosofilor mīmāṃsāka pentru care cuvântul (*śabda*) este valid prin sine însuși și independent de altă cale de cunoaștere. Primul citat este, așadar, replica la unul dintre cele trei caracteristici ale relației cuvânt – lucru. Celelalte două sunt și ele „demolate” cu mijloacele proprii filosofiei Nyāya, după cum urmează.

4.2. Dacă în primul rând există, în termeni reali, o relație între cei doi termeni care nici măcar nu aparțin aceluiași plan, atunci ea nu poate fi în niciun caz una înnăscută, ci este cel mult o convenție care îi asociază.

Nu este în niciun caz înnăscută deoarece nu există o relație fizică între cuvânt și lucru, care, de multe ori, se află în afara percepției directe (...) Pe de altă parte, dacă ar exista o relație fizică între cuvânt și lucru său, ar trebui fie ca lucrul să fie aproape de cuvânt, fie ca cuvântul să fie aproape de lucru⁸⁰.

Această teorie este validată de exemplele devenite de acum clasice. Relația, implicând existența simultană, ar însemna ca atunci când s-ar pronunța cuvintele „foc” sau „săbie”, gura ar fi arsă sau tăiată. Dar proximitatea, care ar fi premisa relației, este exclusă din capul locului. Astfel, singura legătură dintre cuvânt și lucrul desemnat rămâne doar *convenția*. Ce este convenția potrivit logicienilor?

O decizie care relaționează semnificatul de semnat de tipul: acest grup de lucruri/ lucru este redat prin acest cuvânt. Dacă se folosește această convenție, cuvântul face ca lucrul să fie cunoscut⁸¹.

Se pare că filosofii Nyāya discută lucrul (*artha*) desemnat de către un cuvânt în aspectul său practic, funcțional, și nu ca și concept, sau mai bine spus nu sunt dispuși să-i confere acestuia statutul de concept. Și totuși, odată cu apariția noii logici (Nyāya Nyāya), reprezentanții acestei școli se vor grăbi să amendeze această teorie prin acceptare lui Išvara, în a cărui voință (*iśvarecchā*) își are sorgintea convenția permanentă dintre un cuvânt și lucrul semnat (*abhidhā* sau *śakti*)⁸². Însă în cele din urmă, noii logicieni vor accepta și omul în ipostaza de creator de limbaj sau normator, dar de această dată caracterul limbajului nu va mai fi unul permanent (*paribhāṣa*).

4.3. Școala Vaiśeṣika întărește, de altfel, caracterul pur convențional al relației în cauză.

Nu există relație înnăscută, prestabilită, între cuvânt și lucrul desemnat, cunoașterea celui care vine în contact cu [lucrul] rezidă în toiag (*daṇḍa*), cunoașterea lucrului vine din relația cu particularitatea sa, cunoașterea lucrului și a cuvântului este de tip convenție⁸³.

⁸⁰ Nyāya Bhāṣya, op. cit., p. 115–116, II I 53–57: *pratyakṣatas tāvacchabdārthaprāpter nopalabdhir atīndriyatvāt/.../prāptilakṣaṇe ca grhyamāṇe sambandheśabdārthayoḥ śabdāntike vārth aḥ syād arthāntike vā śabdaḥ syād ubhayam vobhayatra/*

⁸¹ Nyāya Bhāṣya, op. cit., p. 115–116, II I 53–57: (...) *samayaḥ/ asya śabdasyedam arthajātam abhideyam iti abhidhānābhidheyaniyamayogaḥ/ tasmīn upayukte śabdād arthasampratayayo bhavati/*

⁸² Annambhaṭṭa, *Tarkasamgraha*, București, Editura Herald, 2001, p. 128, 48: *tasmāt padāt ayam artho boddavya itīśvarasamkenitaḥ śakti/*

⁸³ Vaiśeṣika sūtra, apud M. Biarreau, op. cit., p. VII 2. 18–20: *śabdārthāvasambandau/ saṃyogīno daṇḍāt samāvāyīno viśeṣac ca/ sāmāyikāḥ śabdārthapratyayaḥ/*

Lucrurile pot fi în acest tip de analiză ceva mai sensibile decât par la prima vedere, căci relația este discutată din perspectivă clar epistemologică. Este ea suficientă și adevărată în sine? Da, pentru școala ritualistă, nu, în mod cert pentru Nyāya și Vaiśeṣika, care, ambele o circumscriu autorității mitice a celor învățați (*āpta*).

Dihotomia abordării relației dintre cuvânt și lucrul desemnat are drept premisă centrală viziunea celor trei școli asupra cuvântului. Cum este de așteptat filozofii mīmāṃsāka susțin eternitatea cuvântului, pe când reprezentarii școlilor Nyāya și Vaiśeṣika infirmă această teorie.

4.4. Școala ritualistă Mīmāṃsā, lansând cu titlu peremptoriu ideea de permanență a fonemului (*varṇavāda*), știe foarte bine, de altfel, că înaintează pe un teren minat unde propriile lor argumente pot deveni, foarte ușor, armele inamicilor. De altfel, acest gen de polemică este specifică întregii literaturi gramaticale tradiționale.

Pentru Kumārila Bhaṭṭa, marele atlet (pentru a folosi o parafrază) al filozofilor mīmāṃsāka și inamic declarat al gramaticienilor, fonemul reprezintă realitatea substanțială și eternă a limbajului. Nici tranziția și evanescența sunetului, nici succesiunea sunetelor care formează un cuvânt nu sunt în detrimentul paternurile fonetice responsabile de rostirile individuale ale acestora de către *n* vorbitori în *n* locuri și timpuri. Deși se obținează în a demonstra că realitatea ultimă a unui cuvânt poate fi redusă, în ultimă instanță, la fonemele care îl compun, și că dispozițiile și amprente mentale ale acestora (*saṃskāra*) sunt singurele responsabile de percepția sensului cuvântului, Kumārila se va opune cu multă îndârjire, pe de altă parte, să accepte existența conceptului de *sphoṭa*⁸⁴, care e capabil să înglobeze aspectele inefabile și suprasensibile ale cuvântului.

Niciun alt argument de bun simț care încearcă să contrazică teoria permanenței vocalelor întemeiat pe fenomenul de *sandhi* (coalescența vocalelor și transformarea consoanelor după legi fonetice precise), specific limbii sanskrite, nu îi poate îndupleca pe ritualiști. Śabara spune pur și simplu: „este un alt fonem, și nu o modificare a fonemului”.

III. BHARTṚHARI ȘI „MONISMUL LINGVISTIC”

1. Acestea sunt doar câteva dintre punctele centrale în jurul cărora se articulează marile teme de discuție ale filozofiei limbajului în gândirea indiană, unde Bhartṛhari ocupă un loc notabil. Dat fiind caracterul pronunțat anti-istoric al tradiției indiene, nici existența lui Bhartṛhari nu poate fi plasată cu certitudine absolută în timp. Detaliile legate de viața și personalitatea sa rămân încă discutabile

⁸⁴ În linii mari, potrivit acestei teorii, cuvântul nu este doar o alăturare de sunete (*dhvani*) grupate potrivit unei ordini anume, ci un tot unitar, lipsit de durată, capabil să poarte și să transmită un sens. Acest ceva, privit fie ca o (supra)secvență verbală sau simbol, reprezintă *sphoṭa*.

și probabil nu vor fi cunoscute până la capăt. Totuși, cercetările de până acum, bazate pe date puțin controversabile, au ajuns la concluzia că putem să-l plasăm undeva în secolul V d.Hr. Cea mai concludentă evidență în acest sens rămâne faptul că logicianul buddhist Dinnāga (secolele V–VI d.Hr.) citează în lucrarea sa *Pramāṇasamuccaya* două *kārikā* din *Vākyapadīya* II.155 și II.158⁸⁵.

Bhartṛhari este autorul unor comentarii gramatical-filosofice, între care textul cel mai cunoscut este *Vākyapadīya*. În fapt, este vorba de textul *Trikāṇḍī* (TK) care se constituie din: I. *Brahmakāṇḍa* (BK) sau *Āgamasamuccaya* (Secțiunea despre Brahman sau Colecția tradițiilor), II. *Vākyapadīya* (VP) (Despre propoziție și cuvânt), și III. *Prakīrṇa* (Miscellanea). Ultima secțiune, *Prakīrṇa*, al cărei nume este oarecum impropriu, dar consacrat de tradiția exegetică ce începe de la filosoful I-tsing, este alcătuită la rândul-i din 14 secțiuni (*samuddeśa*).

1.1. Deși Bhartṛhari nu a creat niciodată o școală⁸⁶, se bucură ca prestigiu de o recunoaștere dincolo de orice îndoială; putând fi oricând așezat după Pāṇini, Kātyāyana și Patañjali (*muni-traya*) și este, de asemenea, primul gramatician, care a combinat în mod sistematic două tradiții fundamentale ale gramaticii: *śabda* sau *prakriyā grantha*, specifică lui Pāṇini – tradiția pur lingvistică și *darśana-grantha* – tradiția cu vădite propensiuni filosofice (reperată la Vyāḍi din citatele care au supraviețuit din *Samgraha*). De asemenea, se poate spune cu certitudine că Bhartṛhari este nici mai mult, nici mai puțin decât „cea mai veche și mai clară legătură cu tradiția mistică a lui *vāc* (Cuvântul – Logosul), care a supraviețuit în India, începând cu perioada vedică, tradiție care s-a menținut (până la Bhartṛhari) fără, totuși, să se fi bucurat de rolul de *darśana*”⁸⁷.

1.2. Sistemul propus de Bhartṛhari se articulează în jurul Logosul etern, Cuvântul, prin viziunea sa energetic monistă a universului conceput ca Brahman – Principiu-Esență al Cuvântului.

Brahman, Principiul-Esență al Cuvântului (*śabda-tattva*), este cel fără de început și fără de sfârșit, silaba indestructibilă care se manifestă în starea de lucruri, cel din care se produce lumea. Cel care este revelat ca unic, fiind suportul a numeroase puteri, deși indivizibil, pare a fi împărțit, date fiind puterile sale. [Este Cel] ale cărui șase tipuri de modificări începând cu nașterea⁸⁸ etc., rezidă în puterea Timpului, cu părți care se

⁸⁵ Comentatorul lui Dinnāga, Jinendrabuddhi, precizează clar că acesta discută opiniile lui Bhartṛhari.

⁸⁶ Nu de puține ori s-a vorbit de Bhartṛhari ca de un predecesor ilustru al Śivaismului din Kaśmir, dat fiind faptul că Abhinavagupta îl citează cu venerație pe Bhartṛhari (*tadāha tatra bhavān bhartṛhariḥ...*) în *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivarṣinī*. În această lucrare, Abhinavagupta reproduce întregul fragment cu privire la stadiul de *paśyantī* din *Vṛtti* al versului 159. De altfel, fiecare citat din *Vṛtti* este ilustrat cu formula *tatrabhavān*. Însă, în egală măsură, nu trebuie să ignorăm nici tonul mai degrabă polemic pe care predecesorii lui Abhinavagupta, în special Somānanda, îl folosesc cu referire la Bhartṛhari.

⁸⁷ A. Aklujkar, *An Introduction to the Study of Bhartṛhari*, în: Bhartṛhari Philosopher and Grammarian, Delhi, Motilal Banarsidass, 1994. p. 18.

⁸⁸ *Vide Nirukta, op. cit.*, p. 29 (text sanscrit): *ṣaḍbhāvavikāra bhavantīti vārṣyāyaṇiḥ. jāyate'sti vipariṇamate vardhate'pakṣiyatevinaśyatīti* (I.2).

suprapun, [acestea] fiind sursele diferitelor tipuri de existență. Cel a căruia unitate [Brahman], Unul, sămânța tuturor, acela [este perceput] existând în stare de multiplicitate: sub formă de experimentator (*bhoktr*), a celor experimentate (*bhoktavya*) și a experienței (*bhoga*). Cel pentru care *Veda* este cale de realizare și copie (*anukāra*), deși Unică, marii înțelepți au transmis-o în mod distinct, în tradiții diferite (BK I.1–5)⁸⁹.

Spre deosebire de modelul upanișadic care disociază net între *śabda-brahman* și *para brahman*, Bhartṛhari definește mai degrabă pe *śabda-brahman* ca unitate supremă – punct de plecare al manifestării și fenomenalității Universului (BK I.1) decât existența sa la modul absolut, care eludează orice determinism (de tipul *nirguṇa brahman*). Accentul pus pe unitatea de principii – aspecte ale lui *śabda-brahman* este atât premisa, cât și structura edificiului monist identificat în viziunea lui Bhartṛhari. *Śabda-brahman* este unic, dar existența sa în plan fenomenal este percepută prin intermediul unor puteri – factori ordonatori ai universului. În versul 6 din *Kāli samuddeśa* – partea a treia a tratatului *TK, Prakīrṇa*, Bhartṛhari va identifica patru tipuri de factori-puteri: timpul (*kāla*), spațiul (*dik*), acțiunea (*kriyā*) și instrumentul sau mijlocul de realizare al acțiunii (*sādhana*), deși în alte situații va prefera mai degrabă să pună accentul pe factorii timp și spațiu. Spațiul, așa cum apare în *Dik samuddeśa*⁹⁰, este la nivel lingvistic mai degrabă o capacitate (*śaktirūpa padārthanām*), prin urmare nu este fixă în sine însuși, cum se întâmplă cu Timpul. În *Brahmakāṇḍa*, Bhartṛhari va pune în evidență înainte de toate Timpul (*kāla-śakti*) ca putere-forță supremă a lui Brahman Cuvântul, așadar aici ne este înfățișată dimensiunea sa metafizică. Tipurile de evoluție și involuție ale lumii fenomenale prin desfășurarea factorilor-puteri (*śakti*) ale lui *śabda-tattva-brahman* nu implică cu nimic vreo modificare de substanță a Realității ultime. Individuația și pluralitatea factorilor-puteri (*śakti*) ale lui *śabda-tattva-brahman* apar doar în momentul manifestării acestora și nu în cel al pre-manifestării lor când sunt complet resorbite în esența Unului, asemenea culorilor și

(...) Potrivit lui Yāska, existența cunoaște șase modificări: se naște, există, se modifică, crește, descrește, decade (se distruge) (...). Vide și capitolul *Jāṭisamuddeśa*, versul 33 din Bhartṛhari, *Vākyapadīya*, Kāṇḍa III, Part 1, Pune, Deccan College Post Graduate and Research Institute, 1994, p. 41.

⁸⁹ Bhartṛhari, *Vākyapadīya with the Vṛtti and the Paddhati of Vṛṣabadeva*, Poona, Deccan College Post Graduate and Research Institute, 1966, p. 1–22. În literatura de specialitate, textul *Vākyapadīya-ei*, editat de Wilhelm Rau, este considerat de referință în număratoarea versurilor. Vide Wilhelm Rau, *Bhartṛhari's Vākyapadīya, Die mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem Pāda – Index versehen. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XLII, 4. Wiesbaden: Franz Steiner, 1977.*

anādinidhanam brahma śabdatattvam yad akṣaram/vivartate rthabhāvena prakriyā jagato yat aḥ // ekam eva yad āmnātam bhinnasaktivyapāśrayāt/aprthakte'pi śaktibhyaḥ pṛthaktevena vartate // adhyāhitakalām yasya kālasaktim upāśritāḥ/janmādayo vikārāḥ śaḍ bhāvabhedasya yonayaḥ // ekasya sarvabījasya yasya ceyam anekadhā/bhoktrbhoktavyarūpeṇa bhogarūpeṇa ca sthitiḥ // prāptyupāyo'n ukāraś ca tasya vedo maharṣibhiḥ/ eko'py anekavartmeva samāmnātaḥ pṛthak pṛthak // (BK 1–5).

⁹⁰ Vide, Bhartṛhari, *Vākyapadīya*, Kāṇḍa III, Part 1, Pune, Deccan College Post Graduate and Research Institute, 1994, p. 209–230.

formelor păunului conținute în gălbenușul de ou al acestuia, comparație de altfel foarte apreciată și larg folosită de filosofii școlilor śivaite din Kaśmir. Fidel tradiției brahmane⁹¹ pe care o reprezintă, Vedele constituie pentru Bhartr̥hari calea de realizare și copie sau imagine a lui *śabda-brahman* – Principiul-Esență al Cuvântului.

1.3. Bhartr̥hari este în mod clar primul gramatician-filosof care analizează limbajul pe cel puțin două nivele: limbajul ca *act de comunicare* – vorbirea cu toate particularitățile sale fonetice, normative, de evoluție istorică și limbajul ca *principiu – tattva*. La cel de-al doilea nivel, Principiul limbajului, Cuvântul, este nimic altceva decât Realitatea ultimă – Brahman. Universul în întreaga sa fenomenalitate este o manifestare – transformare – emanație a lui *śabda-tattva-brahman*. Acest plan metafizic este și punctul de articulare al problemelor majore ale limbajului în raport cu realitatea – cu alte cuvinte a perspectivei epistemice. *Śabda-brahman* nu este doar țelul final care se vrea a fi atins, dar este, în ultimă instanță, sursa întregului plan sensibil al universului. Bhartr̥hari discută la modul exhaustiv validitatea cunoașterii prin cuvânt (*śabda-pramāṇa*), relațiile cuvânt – sens, cuvânt – sens – lucru. Aceste chestiuni mai fuseseră discutate chiar în detaliu și până la Bhartr̥hari, dar Bhartr̥hari face un pas mai departe decât predecesorii săi, și anume el arată nu numai posibilitățile limbajului, dar și limitele unde acesta, în aspectele sale fonemice și mentale, se oprește pentru a face loc cunoașterii suprasensibile, integrative (*pratibhā*). Până aici însă, Bhartr̥hari demonstrează cum întreaga cunoaștere este practic întrepătrunsă de cuvânt și prin urmare este greu de imaginat o cunoaștere care să nu fie de natură verbală.

În această lume nu există cunoaștere în afara celei venită prin cuvânt. Orice tip de cunoaștere apare ca și cum ar fi impregnată prin cuvânt (*BK I.131*)⁹².

Interesant este că cele două planuri ale cunoașterii nu se exclud, ci mai degrabă se completează datorită faptului că, la Bhartr̥hari, Cuvântul este chiar principiul ordonator al universului, Brahman însuși.

Cunoscătorii cuvântului Revelației (*āmnāya*) știu că acest univers este [doar] transformarea cuvântului. Astfel, la început, acest univers s-a manifestat ca vers vedic (*BK I.124*)⁹³.

⁹¹ Johannes Bronkhorst identifică filiația vedică pe linie tradițională a lui Bhartr̥hari la școala vedică Maṇava – Maitrāyaṇīya. Vide Johannes Bronkhorst, *Bhartr̥hari and His Vedic Tradition*, International Seminar *Bhartr̥hari Language, Thought and Reality*, Delhi, 2003, în curs de apariție la Delhi, Motilal Banarsidass.

⁹² Bhartr̥hari, *Vākyapadīya*, ed. W. Rau, *op. cit.*, p. 49: *na so'sti pratyayo loke yaḥ śabdānugam ād r̥te/anuviddham iva jñānaṃ sarvaṃ śabdena bhāsate//*

⁹³ Bhartr̥hari, *Vākyapadīya*, ed. W. Rau, *op. cit.*, p. 49: *śabdasya pariṇamo'yam ity āmnāyavidō viduḥ/chandobhya eva prathamam etad viśvaṃ vyavartata//BK I.124.*

Revenind la primul nivel, cel comunicațional al limbajului, Bhartṛhari, spre deosebire de alți gramaticieni, explică toate particularitățile și mecanismele sale⁹⁴. Viziunea sa integrativă, holistă, pleacă de la identificarea diferenței dintre planul pur fonemic al sunetului fundamental (*prākṛta dhvani*) și al celui secundar (*vaikṛta dhvani*), unde *sphoṭa* rămâne unitatea constantă nemodificabilă, până la cel semiotic al cuvântului *śabda*, cauză a asocierii sale cu sensul – lucrul (*artha*). Dar el nu se oprește aici și va arăta nemijlocit cum singura posibilitate de înțelegere a mecanismelor comunicaționale ale limbii are loc doar la nivelul propoziției – unitatea semantică minimală. Toate celelalte piese constitutive, de la sufix la temele nominale (*prātipadika*) sau cele verbale, sunt în mod vădit simple abstracțiuni care servesc doar scopurile analizei lingvistice (*apoddhāra*).

1.4. Bhartṛhari este, probabil⁹⁵, primul gramatician care sistematizează nivelurile de existență ale cuvântului – Limbajului, acestea fiind planul cuvântului – vorbirii rostit, sonor, cu alte cuvinte limbajul sensibil caracterizat prin diferențierile însumând toate particularitățile fonetice și de succesiune (*vaikharī*), planul cuvântului-limbaj mental (*madhyamā*), și cel al cuvântului – limbaj intuiție (*paśyantī*), unde succesiunea și diferențele fonetice, deși total resorbite, sunt potențial conținute și manifestabile atunci când cuvântul „coboară” înspre nivelul său sensibil sonor. Comentariul la *Brahmakāṇḍa*, *Vṛtti*, vorbește și de cel de-al patrulea nivel de existență al cuvântului, supremul – *parā*. Această tripartiție și mai apoi cvadrat corespunde sau nu unui model paradigmatic, metaforic, redat în imnurile vedice, și de ce ultimul nivel, *parā*, nu a fost menționat în mod explicit în cuprinsul versului care precede comentariul, fapt care a atras critici aspre din partea filosofilor școlilor din Kaśmir.

În gândirea lui Bhartṛhari, gramatica nu poate fi doar o știință artificial elaborată și desăvârșită de predecesorii săi, ci este chiar „poarta salvării și leacul impurităților vorbirii” (*BK I*, 14), „Asceză superioară între asceze, cea mai aproape de Brahman, știința auxiliară [numită] gramatica este prima între științele auxiliare, spun cunoscătorii” (*BK I.11*), „calea dreaptă, regală, pentru toți cei care aspiră la Eliberare” (*BK I*, 16). Textul lui Bhartṛhari și comentariul aferent pare să răspundă la „cum” poate gramatica, o disciplină aridă și artificială, să capete aceste „virtuți soteriologice”⁹⁶. *Śabdasaṃskāra* (purificarea cuvintelor) nu pare să constituie doar procesul de epurare a formelor verbale incorecte (*apabramśa*) de cele corecte, ci pur și simplu baza psihologică pentru realizarea Sinelui Suprem, așa cum apare în versul 144: „Așadar, aceasta, purificarea cuvintelor (sau baza verbală mental-

⁹⁴ Bimal Krishna Matilal, *The Word and the World. India's Contribution to the Study of Language*, Delhi, Oxford University Press, 1990, p. 4: “The overall concern with how our language works was not the chief concern of most classical Indian philosophers, except for the grammarian like Bhartṛhari”.

⁹⁵ Este foarte posibil ca acest lucru să fi fost făcut cu câteva secole înainte de către Vyāḍi.

⁹⁶ Expresia îi aparține lui Sergiu Al-George, *Limbă și gândire în cultura indiană*, București, Editura Științifică, 1978, p. 184.

cognitivă), este realizarea Sinelui suprem (*Ātman*)”. Deopotrivă, *śabdapūrvayoga* – yoga Cuvântului sau literal „Yoga sau legătura cu Cuvântul [purificat] anterior, menționată de comentariu alături de gramatică, sunt căile prin care se poate ajunge la vorbirea care „vede” sau limbajul intuiție (*paśyantī*).

Însă etapa superioară, de forma vorbirii care vede este dincolo de orice formă verbală coruptă și de uzaj. Potrivit reprezentanților unor tradiții la această etapă, se ajunge *fie* prin gramatică cu dobândirea cunoașterii formelor corecte, *fie* prin yoga cuvântului⁹⁷.

1.5 Existența Unului ca paradigmă a reducerii multiplicității și a pluralității este constanta invariabilă a gândirii lui Bhartṛhari. De la intuiția integratoare *pratibhā* care constituie pe plan lingvistic sensul propoziției (*vākyārtha*), propoziție care este, după cum spune Bhartṛhari cu multe secole înaintea lingviștilor și filosofilor moderni, unitatea minimă semantică a limbajului, la vizualizarea lui Brahman ca Principiul-Esență al Cuvântului, sistemul său nu face altceva decât să surprindă principiul general valabil de existență al lumii: acela de matrice care înglobează deopotrivă potența și actul. Este un principiu perfect aplicabil limbajului în întreaga sa fenomenalitate, iar Bhartṛhari reușește ca nimeni altul să prindă firele acestui model și să înșire cu desăvârșită erudiție modelul, culorile și adâncimea țesăturii.

1.6 Istoria filosofiei limbajului după Bhartṛhari este, indiscutabil, fidelă liniei pāṇiniene, al cărei recuperator este chiar Bhartṛhari. După acesta, o serie de filosofi *naiyāyika*, fideli și ei polemicii „tradiționale” cu gramaticienii, își vor prezenta argumentele în jurul temelor consacrate de filosofia limbajului în tratate celebre precum *Sphoṭasiddhi*, *Ślokavārttika*, *Nyāyakusumāñjali*, *Tattvabindu*, *Apoḥasiddhi*. În egală măsură, filosofii școlilor și tradițiilor śivaismului din Kaśmir produc comentarii care interesează în mod clar istoria filosofiei limbajului, dar toate acestea fac obiectul unui studiu independent.

BIBLIOGRAFIE

I. TEXTE

Bhartṛhari. *Vākyapadīya with the Vṛtti and the Paddhati of Vṛṣabadeva*. ed. K.A Subramanya Iyer, Poona: Deccan College Post Graduate and Research Institute, 1966.

*** *Vākyapadīya with the Vṛtti*. Chapter I, tr. K. A Subramaniya Iyer, Pune: Deccan College Post Graduate and Research Institute, 1995.

*** *Vākyapadīya containing the Tika of Panyarāja and the Ancient Vṛtti, Kāṇḍa II*, Ed. K.A. Subramania Iyer, New Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.

⁹⁷ Bhartṛhari, *Vākyapadīya with the Vṛtti and the Paddhati of Vṛṣabadeva*, Poona, Deccan College Post Graduate and Research Institute, 1966, p. 213–216, comentariul la versul 134/159 (ed. W. Rau): *param tu paśyantīrūpam anapabramśam asaṅkīrnam lokavyavahārātītaṃ tasyā eva vaco vyākareṇa sādhutvajñānanalabhyena vā śabdapūrvayogenādhigamyata ityēkeśāsam āgamaḥ*.

- *** *Vākyapadīya Brahmakāṇḍa* avec la *Vṛtti* de Harivṛṣabha. tr. M. Biardeau, Paris: E. de Boccard, 1964.
- *** *Vākyapadīya* with the commentary of Helārāja, Kāṇḍa III, Part 1, ed. K.A. Subramanya Iyer, Pune: Deccan College Post Graduate and Research Institute, 1994. Deccan College Monograph Series 21.
- *** *Vākyapadīya* with the commentary of Helārāja. Kāṇḍa III, Part 2, edited by K.A. Subramanya Iyer, Pune: Deccan College Post Graduate and Research Institute, 1973.
- *** *Vākyapadīya*, chapter III, pt.i. English transl. by K.A. Subramanya Iyer. Deccan College Building Centenary & Silver Jubilee Series 71, Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1971.
- *** *Vākyapadīya*, chapter III, pt.ii. English transl. by K.A. Subramanya Iyer. Delhi: Motilal Banarsidass, 1974.
- Bṛhadāranyaka Upaniṣad* with the commentary of Śrī Śaṅkarācārya. tr. by Swāmī Mādhavānanda, Calcutta: Advaita Ashrama, 1993.
- Jaimini. *Pūrva Mīmāṃsā Sūtras (Jaimini Sūtra)* with an original commentary by M.G. Jha. Varanasi; Delhi: Bharatiya Publishing House, 1979.
- Jaimini, *Nyāya sūtra avec le Nyāya Bhāṣya de Vātsyāyana*, ed. Ganganatha Jha, Poona: 1939, Poona Oriental Series, no. 58.
- Madhava. *Sarvadarśānsaṅgraha*. tr. B.Cowell, Varanasi: Chowkhamba Orientalia Series Office, 1978.
- Maṇḍana Miśra. *Sphoṭasiddhi*. Ed. K.A. Subramanya Iyer. Deccan College Building Centenary Series, no. 25. Poona: Deccan College Post Graduate and Research Institute, 1966.
- Nāgeśa Bhaṭṭa. *Vaiyākaraṇa Siddhānta Laghumañjuṣā*. Kuruksheṭra University Publication, 1975.
- Pāṇini. *Aṣṭadhyāyī*. ed. îngrijitā de M.M. Panditraj Dr. Gopal Shastri, ed. Gopal Dutt Pande, Varanasi: Choukhambha Surbharati Prakāśan, 2000.
- Patañjali. *Vyākaraṇa – Mahābhāṣya. Paspāśāhnika*, Ed. S.D. Joshi and J.A.F.Roodbergen, Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, class C, no 15, Pune: University of Poona, 1986.
- Patañjali. *Mahābhāṣya*. Tr.Surendranath Dasgupta; ed.Sibajiban Bhattacharya. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1991.
- Rau, Wilhelm. *Bharṭhari's Vākyapadīya, Die mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einenn Pāda – Index versehen. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XLII, 4*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1977.
- Yāska. *The Nighaṇṭu and the Nirukta*. ed. Lakshaman Sarup, part I, II, III, Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.

II. REFERINȚE SECUNDARE

- Al-George, Sergiu. *Limbă și gândire în cultura indiană*: Introducere în semiologia indiană. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1976.
- Al-George, Sergiu. *Are Pāṇini's sūtras descriptive or prescriptive sentences?* În: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. Diamond Jubilee Volume. Poona: BORI, 1977–1978, p. 27–36.
- Aklujkar, Ashok. *On the Authorship of the Trikāṇḍī – Vṛtti*. În: *Bharṭhari Philosopher and Grammarian*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994, pp. 45–57.
- Bercea, Radu. *Cele mai vechi Upaniṣade*. București: Editura Științifică, 1993.
- Biardeau, Madeleine. *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris: Université de Paris, 1964.
- Bhate, Saroja. *Bharṭhari on Language and Reality*. În: *Bharṭhari Philosopher and Grammarian*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994, pp. 67–73.
- Bhate, Saroja. *Pāṇini*. New Delhi: Sahitya Akademi, 2002.
- Bhattacharya, Bishnupada. *Bharṭhari's Vākyapadīya and Linguistic Monism*. În: *Professor K.V Abhyankar Memorial Lectures*. Poona: BORI (Post-Graduate and Research Institute), 1985.

- Chomsky, Noam. *Aspects of the theory of Syntax*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1972.
- Cardona, George. *Pāṇini: A Survey of Research. Pāṇini. His Work and Its Traditions*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1980.
- Deshpande, Madhav. *The Changing Notion of Śiṣṭa from Patañjali to Bhartṛhari*. In: *Bhartṛhari Philosopher and Grammarian*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1994, pp. 95–117.
- Deshpande, Madhav. *Revisiting Śiṣṭas in Bhartṛhari*. In: *Bhartṛhari Language, Thought and Reality*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2009.
- Falk, Maryla. *Nāma rūpa and Dharma rūpa. Origin and aspects of an Ancient Indian Conception*. Calcutta: University of Calcutta, 1943.
- Jha, V.N. *Intention and Language*. In: *Intentionality and Verbal Understanding*, New Delhi: Satguru Publications, 2003.
- Houben, Jan. *The Saṃbandha samuddeśa and Bhartṛhari's Philosophy of Language*. A study of Bhartṛhari's Saṃbandha-samuddeśa in the context of the Vākyapadīya, with a translation of Helārāja's commentary Prakīrṇaprakāśa. Groningen: Egbert Forsten, 1995.
- Kunjuni, K. Raja. *Indian Theories of Meaning*. Madras: The Adyar Library and Research Centre, 1963.
- Matilal, Bimal Krishna. *The Word and the World. India's Contribution to the Study of Language*. New Delhi: Oxford University Press, 1990.
- Matilal, Bimal Krishna. *Logic, Language and Reality: Indian Philosophy and Contemporary Issues*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
- Sharma, Rama Nath. *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini, Introduction to the Aṣṭādhyāyī as a grammatical device*, vol. I, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1987.
- Shastri, Gaurinath. *The Philosophy of Word and Meaning: Some Indian approaches with special reference to the philosophy of Bhartṛhari*. Calcutta, 1959.