

Študija ugotavlja nekaj skupnih izhodišč staroindijske filozofije jezika in poetike že v najstarejših, še mitičnih vedskih besedilih (1500–1000 pr. n. š.). Dotika se magične in simbolne vloge jezika v Brahmanah in Upanišadah (do 600 p. n. š.). Pozneje sledi izvorom staroindijske filozofije jezika iz eksaktnega prispevka gramatikov in razglabljanj v raznih filozofskih sistemih. Za zvezo s teorijo jezika so zlasti zanimivi različni odgovori na gnoseološka vprašanja, ali in zakaj je besedno pričevanje zanesljivo in kako deluje jezik. Posebne pozornosti pa je deležen glavni predstavnik filozofije jezika Bhartrhari iz 5. st. n. š., ki obravnava misel in njeno ubeseditev kot povezano celoto. Podrobno je prikazana njegova teorija sphote – odkritja ali razodetja pomenskega substrata, ki je neposredno vplivala na poetiko.

Ko se staroindijska poetika ukvarja z analizo umetniške besede, je njeno zanimanje usmerjeno predvsem k temu, da je besedna umetnost na poseben način oblikovano besedno sporočilo. Glavni predmet njenega raziskovanja je torej prav ta posebna oblikovanost jezika besedne umešnine. V tem sestavku pa se bomo skušali seznaniti s tisto smerjo staroindijskega raziskovanja jezika, ki ugotavlja splošne zakonitosti besednega izražanja, seveda ob specifičnih zahtevah staroindijskega duhovnega okolja, torej s tistim temeljem, na katerem gradi staroindijska poetika, ki si jemlje dognanja filozofije jezika za svoje najširše izhodišče. Navezanost piscev poetik na domačo jezikoslovno tradicijo je bila že opažena: med sodobnimi raziskovalci jo posebno natančno obravnava Tarapada Chakrabarti¹. Prišla je do izraza celo v definicijah poezije, kakor ugotavlja Grincer². Raziskovanje zveze poetike s filozofijo jezika mora seveda ustreči posebni metodološki zahtevi: pri ugotavljanju domnevnega prenosa spoznanj in terminov iz ene v drugo vedo je treba ta prehod in razlike med obema področjema primerno upoštevati.

Kakor staroindijski poetiki lahko tudi staroindijski teoriji jezika iščemo izvor v najstarejših staroindijskih besedilih, vedskih tekstih. Na tej stopnji morata obe raziskavi dejansko potekati vzporedno³. V vedski književnosti v najširšem pomenu besede, to se pravi v štirih zbirkah pesniških tekstov, zlasti *Rgvedi* (*Rgveda*, 1500–1000 pr. n. š.) skupaj z *Brahmanami* (*Brāhmaṇa*) in najstarejšimi *Upanišadami* (*Upaniṣad*), ki so nastale še pred nastopom budizma do 6. st. pr. n. š., je najti veliko in zelo različnih pričevanj o tedanjih pogledih na jezik. Različnost teh izjav nas ne sme presenetiti, saj gre na eni strani za tekste, ki so še izraz mitičnega mišljenja, na drugi strani pa za začetke filozofskih razglabljanj, torej konceptualnih konstrukcij.

Na mitično področje spadajo nekateri znani motivi iz rgvedskih himen, npr. motiv ukradenih, skritih in spet osvobojenih krav boga Indre. Te krave po Pandeyevi razlagi simbolizirajo Vāk (*Vāk*) – govor, ki je skrit v neznanju, dokler ga ne začnemo raziskovati. Ko pa je odkrita prava narava govora, se z njim napolni ves svet in neznanje izgine⁴. Za mitično izražen nazor o jeziku in hkrati za simbolično vedsko izražanje je značilen kratek odlomek o bivolici, ki je prav tako simbol za govor ali jezik (*Rgveda* I. 164.41). Tudi vse njene oznake imajo simbolne pomene, ki jih je razbral V.S. Agrawala⁵ in so tu navedeni v oklepaju:

Bivolica	(Vak, grom, glas ozračja, snov, 5 elementov: zemlja, zrak, ogenj, voda in prostor ali „eter“)
je zamukala,	(glagol je izpeljan iz korena mā – meriti, zvok je torej tudi mera)
oblikujoč vode,	(nediferencirano bivanje, možnosti bivanja)

enonoga,	(statičnost)
dvonoga,	(gibanje, dve polovici, par)
četveronoga,	(štiri stopnje jezika)
osmeronoga,	(8 oblik Agnija: 5 elementov, sonce in mesec, svečenik)
deveteronoga,	(8 nebesnih smeri: sever itd., severovzhod itd. in sonce)
tisočzložna,	(vse manifestirano in nemanifestirano bivanje)
na najvišjem nebu	(poudarjena transcendentnost)

Izredno ilustrativna za to, kakšno moč je vedski videc pripisoval jeziku, besedi ali govoru – vsi ti pomeni tedaj še niso terminološko izdelani, je himna, v kateri je Beseda – Vak – povzdignjena v božansko silo. Pesem je napisana v obliki samohvale, za katero je značilno ponavljanje besede jaz in naštevanje božanstev, s katerimi se Vak družijo ali jih celo podpira. Je edina himna, ki je posvečena temu božanstvu v celoti (*Rgveda* X.125).

Jaz z Rudrami in Vasuji potujem,
jaz z Aditjami in bogovi vsemi.
Jaz nosim Mitro, Varuno in Indro,
jaz Agnija, jaz Ašvina obadva.

Jaz nosim Somo prekipevajočo,
jaz Tvaštrija in Pušana in Bhago.
Jaz dam bogastvo temu, kdor daruje
in somo toči vneto, radodarno.

Jaz sem kraljica in zaklade zbiram,
sem ta, ki vem, sem prva vredna žrtev.
Povsod bogovi so me razdelili,
oblik in bivališč imam veliko.

Po meni jed uživa, kdor posluša
povedano, kdor diha in kdor gleda.
Ne da bi vedel, vsak prebiva v meni.
Čuj, poslušalec, govorim resnico!

Jaz tista sem, ki sama to izrekam,
kar je bogovom in ljudem v veselje.
Kdor mi je všeč, ga naredim za vidca,
brahmána, modrijana, bogataša.

Jaz Rudri lok napnem, da bi s puščico
ubil sovražnika izrekov svetih.
Jaz med ljudmi spopade razpihujem,
na nebu in na zemlji sem navzoča.

Jaz porodim očeta prav na vrhu,
a plodnico imam v globinah morja.
Od tod se širim skozi vse svetove,
tako da z glavo se neba dotikam.

Povsod jaz vejem, vetru sem podobna,
prav vse svetove jaz imam v oblasti
in segam čez nebo in čez to zemljo,
tako velika sem, tako mogočna.

Čeprav je himna postavljena v mitološki okvir, vsebuje tudi spoznanja, ki se nanašajo na empirično naravo jezika. Zanimivo je, da božanstvo ni nikjer neposredno imenovano, pač pa je nanj mogoče sklepati tako po vsebini kot po številnih anagramatično uporabljenih zlogih vā v originalu.

Odnose med zvočno podobo takih besedil v *Rgvedi* in njihovim pomenom je podrobno analiziral Toporov⁶ in v njih kakor še v marsičem odkril sledove skupne, čeprav nikjer eksplicirane indoevropske poetike. Kot eno skupnih značilnosti navaja prav neko podrobnost v gledanju na jezik. Tako vedski teksti kot *Iliada* in *Edda* pripisujejo različnim bitjem (bogovom, ljudem in raznim vmesnim oblikam) različne jezike in to celo ponazarjajo s posameznimi besedami. Manj konkretno je ta misel morda izražena v *Rgvedi* I. 164.45 v odlomku o štirih delih govora, od katerih le enega govorijo ljudje. To mesto je bilo interpretirano že na različne načine. Pandeya⁷ je npr. videl v njem napoved poznejše delitve govora na štiri stopnje. K skupni poetiki sodi tudi to, da pesnik svoj tekst ne samo oblikuje – za to so v *Rgvedi* uporabljeni zelo konkretni izrazi iz raznih obrti – ampak ga potem spet razstavi, da je njegov pomen dostopen samo posvečenim. Ta postopek, znan tudi iz irske poezije, je pozneje pripeljal, kakor misli Toporov⁸, v staroindijski klasični literaturi do značilne pomenske zastrtosti, ki jo je staroindijska poetika imenovala bodisi vakrokti – zavito izražanje, bodisi dhvani – nakazani pomen. O vedski namerni zavitosti in skrivnostnosti veliko govori Willard Johnson⁹ in prav tako že v vedski dobi domneva razvit pesniški kánon. Na osnovi teh – najbrž nepisanih – pravil so se odvijala pesniška tekmovanja z ugankami, o katerih pričujejo nekatera rgvedska besedila.

V vedski dobi ima pesništvo in s tem pesniški jezik predvsem nalogo posredovati med nebom in zemljo, kakor pravi Schlerath, ki ga citira Toporov. Sam nadaljuje: „Kakor povezuje beseda bogove in ljudi, nebo in zemljo, navdih in obrtno znanje, tako nastopa tudi stvarnik besede, pesnik, kot posrednik, kot tisti, ki preoblikuje božansko v človeško in dviga človeško na raven božanskega. / . . . / Za družbo sta tako pesnik kot žrtveni svečenik nepogrešljiva: oba obvladujeta težnje vesolja k entropiji, preganjata ali predelujeta elemente kaosa, zaradi njiju se svet zmeraj znova obnavlja kot kozmos, s tem pa so zagotovljeni rast, bogastvo in nadaljnji obstoj v potomstvu.“¹⁰

Funkciji svečenika in besednika vedskega občestva sta še tesneje združeni v *Brahmanah*, besedilih, ki razvijajo obredni vidik vedskih himen. V njih je ponekod tudi močno poudarjen magični vidik besede ali celo samo posameznega glasu. Človekovo prizadevanje, da bi z določenimi formulami neposredno vplival na dogajanje v svetu oziroma na tiste sile, ki po njegovem to dogajanje uravnavajo, izvira po Eliadeju¹¹ še iz starokamene dobe. Še težnjo po magičnem obvladovanju sveta z besedo je povezana uporaba simbolov za posredovanje ezoteričnih vsebin. Od vedske dobe pa vse do danes imajo zvočni in likovni simboli na vseh področjih kulturne zgodovine v Indiji pomembno vlogo pri posredovanju bistvenih principov nadčutne resničnosti, ki jih predpostavljajo indijske religije ali filozofske šole in se izmikajo običajnemu, vsakdanjemu izražanju. Zanje so bili uvedeni novi zvočni ali likovni znaki, ki imajo samo ta posebni pomen, ali pa so običajni liki, besede ali števila dobili dodaten simbolni pomen. Simbolni jezikovni znaki ali mantre (zvoki, zlogi, besede ali besedne zveze) se lahko uporabljajo v raznih duhovnih disciplinah samostojno kot polglasno ali tiho ponavljanje ali združeni s simbolnimi liki kot osnova za meditacijo. Simbolni diagrami so lahko uporabljeni kot „skrita“ kompozicijska osnova v kiparstvu in arhitekturi. Tudi števila se lahko pojavljajo v enaki vlogi v likovnih

stvaritvah, pa tudi v literarnih tekstih v povezavi z zgodbo ali kot element opisa, kjer bi bila brez te simbolne vrednosti docela neutemeljena. Tako čista kot „skrita“ oblika imata enak cilj: voditi vsakogar, ki ju bodisi – v prvem primeru – zavestno goji, bodisi – v drugem primeru – podzavestno doživlja, k spoznanju sil, ki delujejo tako v posamezniku kot v vesolju. Sčasoma se je namreč težnja po vplivanju na zunanji svet umaknila prizadevanju po spoznanju in spremembi lastne duševnosti. Ne da bi mogli natančneje govoriti o celotnem razvoju tega posebnega odnosa do jezika, omenimo le to, da se je tudi eden izmed glavnih predstavnikov staroindijske poetike Abhinavagupta (10./11. st. n.š.) kot teoretik kašmirskega šivaizma zelo podrobno ukvarjal s teorijo zvočnih simbolov kozmičnih sil.¹²

Težnja po uporabi zvočnih ali besednih simbolov se je pojavila v več starejših *Upaniṣadah* ok. leta 600 pr. n. š. kot poskus zajeti v zvok absolutno resničnost, h kateri so avtorji teh tekstov usmerjali vso svojo pozornost. Zavedali so se namreč in priznavali, da ne najdejo ustreznih besed za opis tega, kar je za pojavi in v čemer so domnevali temelj vsega, kar obstaja. Iz vedskih mitičnih simbolov, ki so zajemali predvsem iz pojavnega sveta, so se usmerili v čedalje večjo abstraktnost, o kateri pa kakor da ne bi bilo mogoče izreči ničesar pozitivnega, razen da je. Ker so trdili, da se ne da opisati, so bili prisiljeni zateči se k nikalnim stavkom. Po začetnem zanosu ob vsemogočnosti Besede v starejših vedskih tekstih se zdijo njihova zanikanja „neti, neti“ – ne to ne ono – izraz jezikovne stiske, izvirajoče iz spoznanja o mejah jezika.

Upaniṣadski misleci se s problemom, kako izraziti neizrazljivo, spoprijemajo na različne načine. Deloma izvajajo terminologijo za nove pojme iz vedske tradicije: svetovno podstat imenujejo Brahman. Ta temelj vsega bivanja enačijo s temeljem človekovega bivanja – Ātmanom (Ātman) – in vzporejajo makrokozmos in mikrokozmos. Za to najvišjo resničnost – resnično pa je zanje le to, kar je nespremenljivo in večno – uvedejo še simbolni naziv OM (kakor se izgovarja) ali AUM (kakor razlagajo njegovo pisno podobo). Tudi ta zlog obstaja danes v vsakdanji religiozni ali meditativni praksi hindujcev, prešel pa je tudi v mantrne tantričnega budizma. Pomen tega zloga razlagajo slovarji kot pritrditev, sprejemanje. Imenujejo ga tudi akṣara (akṣara), kar pomeni hkrati zlog in nedeljivo in ima lahko jezikovni ali religiozno-filozofski pomen. Posamezne sestavine naj bi po razlagah v *Upaniṣadah* simbolno predstavljale:

A boga Brahma, budno stanje, kozmični princip radžas (rajas), tj. dejavnost,
U boga Višnuja, sanje, kozmični princip sattvo, tj. uravnovešenost,
M boga Šivo, globoko spanje, kozmični princip tamas, tj. nedejavnost.

AUM naj bi pomenil tudi čas v vseh treh aspektih: preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, pa tudi svetovje: zemljo, ozračje in nebo. AUM je isto kot Brahman (*Taittirīya upaniṣad* 1.8.1.), Brahman pa je govor (*Brhadāraṇyaka upaniṣad* 4.1.2.). To enačenje, ki se je napovedovalo že v *Rgvedi* (X. 114.8), je čez kakih tisoč let postalo izhodišče Bhartharijeve (Bhartrhari) filozofije jezika.

Druga tradicija, iz katere črpa staroindijska filozofija jezika in ki je popolnoma drugačna od pravkar opisane, pa je slovničarska ali jezikoslovna, kakor pravijo nekateri njeni poznavalci, ker se jim zdi oznaka slovnica kar preskromna za področje, kakršno obravnavajo npr. Pānini (Pānini, 5. st. pr. n.š.). Kātyāyana (Kātyāyana, najbrž 3. st. pr. n.š.) in Patāñjali (Patañjali, 2. st. pr. n.š.). Tudi staroindijsko jezikoslovje¹³ se je razvilo v okviru vedske književnosti in v skrbni zanjo, vendar iz kar se da natančnega opazovanja in klasifikacije jezikovnih pojavov. Posebno važna je bila pravilna izgovarjava, ker so se besedila prenašala od učitelja do učenca dolgo časa samo ustno.

Sodobni raziskovalec tega področja Harold Coward¹⁴ opozarja, da je poudarek na govornem sporočanju vtisnil pečat vsemu indijskemu ukvarjanju z jezikom. Med disciplinami, ki jih Indijci imenujejo „udje Ved“ – to pomeni, da so kar najtesneje povezane z *Vedami* – je zato kmalu najti fonetiko, ki naj bi skrbela za točnost ustnega prenašanja: priročniki vsebujejo natančne opise izgovarjave posameznih glasov. Druga disciplina, ki prav tako šteje med „ude Ved“, je nirukta, kar pomeni besedo, po smislu pa razlago besed. Ime za to disciplino prevajajo tudi z izrazom etimologija, vendar ima to preveč moderen prizvok. Ohranjeno je samo eno delo, čigar avtor je Jáska (Yáska, verjetno še pred 5. st. pr. n.š.). Vse besede analizira kot izpeljanke iz glagolov in to ga je ponekod zavedlo v nasilne razlage, čeprav daje veliko zanimivih informacij.

Najvidnejši predstavnik staroindijske gramatike, ki se imenuje vjákarana (vyákarana), kar je najprej pomenilo razčlenitev in razlago in šele od *Upaništad* naprej slovnico, pa je Panini. Njegovo delo *Aštádhjáyí* (*Aštádhyaí* – knjiga v osmih poglavjih) vsebuje skoraj štiri tisoč sūter (sūtra), proznih pravil, ki so povedana kar se da na kratko, tako da so v njih uporabljeni namesto dolgih terminov simbolni zlogi. Glavni Paninijev cilj je bil analizirati besede, pri tem pa je izhajal iz že uveljavljenega načela, da so besede izpeljane iz glagolov, vendar je moral priznati, da ta teorija ne drži brez ostanka, in navesti tudi nepojasnjene besede. Kot pravi Milka Jauk-Pinhak¹⁵, je njegova slovnica organizirana po sodobnih deskriptivističnih zahtevah. Njegov naslednik Katjajana ga je v glavnem dopolnil le toliko, kolikor je to zahteval razvoj jezika. K njegovim dopolnitvam in k osnovnemu delu je napisal Patandžali svoj *Veliki komentar, Mahábhášja* (*Mahábhāṣya*, mahā – velik, bhāṣya – to, kar je treba povedati). To je prvi v vrsti obširnih komentarjev, ki so v Indiji ustaljena oblika teoretičnih obravnav različnih strok, tudi poetike. Taki komentarji navajajo vse mogoče ugovore in resnične ali namišljene nasprotnne teorije v obliki žive debate, kakršne so se verjetno res razvijale na shodnih učenjakov. Panini teoretičnih vprašanj še ni vključil v svoje delo, ampak je podal samo rezultate analize, Patandžali pa že obširno razpravlja o pomenu slovnice in njenih nalogah. Prav ta njegova načelna izhodišča so pomembna za razvoj različnih smeri v obravnavanju jezika v Indiji. Ohranil je Katjajanovo stališče, da gramatika obravnava jezik, ki ima že izdelane povezave med predmeti in besedami. Kakor pravi Madeleine Biarreau¹⁶, se Patandžali ni menil za razlike v tedanjih filozofskih nazorih o jeziku: zaradi njega je bila beseda lahko večna ali pa ne, važna mu je bila pravilna oblika.

Gramatiki torej niso ovirali razvoja različnih, včasih popolnoma nasprotnih stališč glede jezika celo med ortodoksnimi smermi v indijski filozofiji, ki so se tedaj začele izraziteje formirati. Prav tako so se do jezika različno opredelile neortodoksne smeri, ki so nastale v odporu zoper brahmansko versko tradicijo: budizem, džainizem in materializem.

Budizem sicer ni izdelal posebne jezikovne filozofije niti za jezik ni uporabljal enotnega termina, vendar je mogoče nekatere raztresene in časovno tudi za več stoletij oddaljene izjave budističnih mislecev povezati v dokaj enoten nazor o jeziku. V nekaterih smereh budistične filozofije so bila vprašanja jezika postavljena celo v središče zanimanja. Za smer mādhamiko (mādhyaṃika – srednja pot) npr. ugotavlja Mervin Sprung,¹⁷ da je eno njenih glavnih vprašanj prav to, kako more naravni jezik služiti razsvetljenju, torej preseganju človekove ujetosti v naravne zakonitosti. Označevanje stvari z imeni je del vsakdanjega življenja, stvari pa so minljivi skupki sestavin. Tako ima jezik nalogo, da povezuje svet, ki je po naravi razdrobljen, zato da človek lahko v njem praktično ukrepa. Torej jezik nima

spoznavne funkcije, ampak služi samo kot orodje, podobno kot pojem osebnosti ali jaza, kajti budizem v nasprotju z brahmanizmom ne priznava nobenega večnega temelja bivanja. Ker torej budizem ne pozna pozitivne transcendence, je zanj nevzdržna celo trditev, da nekaj je, če ji pripisujemo pomen, da je to nekaj neminljivo ali absolutno, kakor bi tako trditev lahko razumel brahmanizem. Budisti jo razume zmeraj relativno, z jasno zavestjo, da stvari bivajo tudi samo od trenutka do trenutka.

Budista tudi čutno zaznavanje ne more voditi do pravega spoznanja oziroma razsvetljenja, ker je vpogled v zakonitosti človekovega bivanja mogoč šele po ukinitvi poželenja, čutno zaznavanje pa je neločljivo povezano s poželenjem. Za prvotne budiste, tj. za smer théraváda (therāvāda – stari nauk) je pravi vir spoznanja pradžnjá (prajñā), kar se večinoma prevaja kot intuicija ali vednost o stvareh, kakršne so v resnici, ne pa kot se nam kažejo. Vprašanje pa je, kako naj k takemu spoznanju, ko zavest kot čisto ogledalo odseva ves spoznavni svet, pripomore jezik oziroma besedno pričevanje. Budisti seveda priznavajo le svoje spoznanje in zanikajo, da bi vedski vidci imeli zmožnost za pravo videnje sveta, s tem pa tudi jemljejo vrednost njihovemu besednemu pričevanju. Vedsko izročilo namreč ne vodi k razsvetljenju, za to je dovolj življenje po Buddhovih moralnih zakonih in notranje osredotočenje. Iz takih trditev sledi, kot da budizem uporablja glede zanesljivosti besedil dvojna merila: da spodbija zanesljivost tujega izročila in hkrati verjame v izjave svojega učitelja, ki prav tako niso nič drugega kot besedno pričevanje. Sam učitelj pa je svojim besedam pripisoval le začasno, praktično vrednost, dokler učenec ne pride do neposrednega izkustva z intuicijo. Resničnost izjav je namreč treba preveriti z drugimi sredstvi spoznanja, npr. z izkustvom, ki vključuje tudi nadčutno resničnost, ta pa v budizmu ni nič čudežnega, temveč samo rezultat razvoja zavesti do stopnje intuicije.

Že Buddha pa se je znašel še pred enim temeljnim jezikovnim vprašanjem. Nikakor se namreč ni zadovoljil le z ugotovitvijo o človekovi vezanosti, ampak je hotel človeka pripraviti do tega, da jo preseže. Prav pri opisu tega cilja, ki naj bi bil ukinitve trpljenja in se imenuje nirvána (nirvāna – utrnitev), pa so bili Buddha in za njim nadaljevalci njegovega nauka postavljeni pred enak problem kot misleci *Upanišad* pri opisu svojega najvišjega cilja, zavesti o nevezanosti Brahmāna ali Atmāna. Na voljo so imeli torej tudi enake jezikovne rešitve: molk ali priznanje neopredeljivosti, negativne trditve, metaforične izraze in končno jezik vsakdanjosti. Res obstajajo pričevanja, da Buddha v noči, ko je dosegel razsvetljenje, ni izgovoril niti besedice in da tudi pozneje ni hotel opisovati tega, kar se zgodi, ko človek doseže nirvano. Nágárdžuna (Nāgārjuna, 2. st. n.š.) je nirvano opisoval v nikalnih stavkih, znani pa so tudi poskusi izražanja njene narave s prispodobami.¹⁸ Vendar vse te možnosti ne morejo docela zadovoljiti budističnih mislecev. Tako pripadniki t.i. srednje poti dopuščajo uporabo navadnega jezika, vendar samo z venomer navzočo zavestjo, da se izjave ne nanašajo niti na nekaj obstojnega niti na nekaj navideznega, ampak da je njihova narava kakor tudi narava predmetov *śunyatá* (śunyatā – praznota, odsotnost). K tej največji resnici je mogoče kazati pot z navadnim, vsakdanjim jezikom, kakor izrecno pravi Nagardžuna. Nekaj stoletij pozneje priporoča Čandrakīrti (Candrakīrti) za stvari, ki so onkraj označevanja, rabo konvencionalnih izrazov, seveda v prenesenem pomenu, in s tem znova odpira zmeraj pereče vprašanje uporabe metafore, analogije in implicitnega pomena za področje, kjer se misel prebija nad vsakdanjo izkušnjo.

Nekoliko manj kompliciran odnos do jezika lahko povzamemo iz naukov džainizma. Podobno kot budizem je tudi to drugo neortodoksno gibanje

odklanjalo brahmansko tradicijo, saj je prav tako kot budizem nastalo v 6. st. pr.n.š. in iz podobnih spodbud. V nasprotju z budisti sicer džainisti priznavajo zavest kot večno osnovo vseh bitij, le da je zaradi usedlin doživetij v preteklih življenjih zastrta in nepopolna, dokler ne najde končne odrešitve v očiščenju od teh usedlin, ki ga človek doseže z moralnim življenjem in duhovno disciplino. Prav po takih ljudeh, zmagovalcih – džina (jīna) – nad strastmi, ki so s svojim moralnim zgledom in naukom drugim pokazali pot, ima džainizem tudi ime, ki bi se bolj pravilno glasilo pravzaprav džinizem. Verniki te vodnike iz legendarne preteklosti častijo v templjih, za boga pa v njihovih naukih ni prostora, torej tudi ne v nazorih o jeziku. Spoznanje, o katerem govorijo ti nauki, je dveh vrst, neposredno in posredno, pri posrednem pa je udeleženo tudi besedno pričevanje. To je spet dveh vrst: posvetno, kadar izvira od navadnega, vendar zanesljivega človeka, in duhovno, kadar izvira iz spoznanja vsevednega človeka, ki ga nič več ne utesnjujejo vezi vsakdanjega življenja. Besede kot neodvisni skupki med seboj odvisnih glasov pa pomenijo hkrati nekaj splošnega in nekaj posebnega, ker splošno brez posebnega sploh ne more obstajati. Pomenijo nekaj pozitivnega, torej označujejo določen predmet ali pojem, hkrati pa izražajo negacijo vsega drugega.

Posebno pozornost zasluži odnos do jezika v sistemu čarvāka (cārvāka – kaj pomeni ta beseda, ni jasno), tretji neortodoksni in edini zares materialistični smeri staroindijske filozofije, ker je tako zelo drugačen od prevladujoče indijske naravnosti. Pripadniki te smeri, katere nauk se je ohranil le v skrajno skopih citatih, zavračajo jezikovno sporočanje kot sredstvo spoznanja, ker to vlogo priznavajo samo zaznavi. Besede same sicer tudi sodijo v območje zaznave, ker jih dojemamo s sluhom, če pa se nanašajo na pojave, ki presegajo zaznave, so lahko podvržene zmoti in dvomu, torej ne morejo biti zanesljivo spoznavno sredstvo. Prvi vir vsega besednega sporočanja je tako ali tako čutna zaznava, to pa je pravzaprav nemogoče posredovati z besedami: človek lahko zares ve samo to, kar zazna sam, ne pa tega, kar so zaznali drugi. Ker ti misleci ne priznavajo boga in nadnaravnega sveta, je zanje tudi vsakršno religiozno izročilo nepotrebno in nezanimivo. Misel in beseda sta kakor vse drugo produkta snovnih elementov v človeškem telesu, ti pa delujejo v skladu s svojo naravo.

Drugo, ortodoksno skupino sestavlja šest filozofskih sistemov, ki so si med seboj po dva in dva precej sorodni: njāya (nyāya) in vaišēṣika (vaiṣeṣika), sāṅkhya (sāṅkhya) in jōga (yoga) ter pūrva (pūrva – zgodnja) mīmāṃsā (mīmāṃsā) ali na kratko samo mimansa in ūttara (pozna) mimansa, bolj znana kot vēdānta (vedānta). Ortodoksnost je včasih čisto formalen kriterij, saj obvezuje k enotnosti le v priznavanju *Ved*, drugače ne bi bile dopustne tako velike razlike, kot so celo med najožje povezanimi sistemi, npr. med ateistično sankhjo in teistično jogo ali med mimanso, ki zapoveduje obrede, in vedanto, ki jih ne ceni.

Tu nas seveda vsi ti sistemi zanimajo samo toliko, kolikor se ukvarjajo z jezikom, tega pa se navadno lotevajo, kakor smo videli že pri neortodoksnih, v zvezi z gnoseološkimi vprašanji: kako je dosegljivo pravo spoznanje, pramā (pramā – beseda je izvedena iz glagola mā – meriti), katero sredstvo, pramāna (pramāṇa), vodi do njega in koliko je takih sredstev. Tudi v tem se ortodoksni sistemi med sabo močno razhajajo, večinoma pa priznavajo jeziku pomembno gnoseološko vlogo.

Kot sistema, ki sta imela do 5. st. n.š. najbolj razvito, med seboj pa tudi najbolj različno teorijo jezika, navaja Madeleine Biardeau¹⁹ mimanso in njajo.

Mimansa – etimološko pomeni ime „reševanje vprašanj z razmišljanjem“ – se je v glavnem ukvarjala z razlago *Brahman*, to se pravi tistega dela vedске literature, ki govori o žrtvenih obredih in je nastal sorazmerno zgodaj, zato se ta filozofija imenuje tudi zgodnja mimansa. Glavni namen mimanse je spoznati dharmo. To besedo navadno razumemo kot dolžnost, mimansa pa jo razlaga nekoliko nenavadno kot „to, kar vodi človeka k sreči“. Srečo si zamišlja v smislu *Ved* v ožjem pomenu besede, to se pravi brez *Upaniṣad*, kot bivanje človeka po smrti v nebesih, ne pa kot odrešitev iz prerajanja, kar je poznejša ideja, izražena ponekod v *Upaniṣadah*. *Vede* dajejo človeku za to srečo potrebna navodila. Tako so povzdignjene v eno izmed šestih sredstev spoznanja kot šruti (šruti – dobesedno „slišano“, bolj svobodno pa bi lahko rekli „razodetje“). Mimansa sicer upošteva tudi zaznavo kot dojetje sveta s čutili in z umom, ta pa je atomsko majhen in se seli po telesu, tako da je npr. pri gledanju v očeh, pri poslušanju v ušesih itd., zato so zaznave lahko samo trenutne. Čutno zaznavanje ima pomembno vlogo pri jezikovnem sporazumevanju, za tako nalogo, kot jo daje mimansa *Vedam*, pa ne zadostuje. *Vede* namreč govore o nadčutnem svetu in mimansa zelo dobro ve, da niso preverljive kakor zaznave ali drugačna besedna pričevanja, katerih veljavnost zelo strogo preizkuša. *Vede* so zanesljive zato, ker so večne. Vloga bogov je namreč v tem sistemu precej neznatna, zato *Vede* ne bi imele zadostne veljave, če bi bile razglašene za božje delo. Prenašajo se iz roda v rod preko primerno pripravljenih prenašalcev, brahmanov, ki pa imajo pri tem skoraj mehanično vlogo, ker mimansa ne priznava nobenega nadnaravnega spoznanja.

Teorija jezika je prilagojena tem nazorom. Jezik obstaja večno, pravzaprav obstajajo večno glasovi, ki jih vsakokrat, ko jih izgovorimo, na novo razodenemo. Zaporedje glasov daje besede, zaporedje besed stavke. V stavku pa je glavno glagol, ki človeka navaja, kako naj ravna, to se pravi, kako naj opravlja obrede, ki mu bodo pomagali do sreče. Predmet in beseda sta povezana od vekomaj. Besede označujejo ākrti (ākrti) predmetov, to se pravi njihovo obliko, nekakšno kompleksno perceptivno enoto, ki je človekovo orodje pri obvladovanju stvarnosti.

Filozofski sistem njaja – ime ima po „tem, kar vodi“ um do sklepa – je svojo pozornost usmeril predvsem na logiko, zato je imelo besedno izjavljanje zanj precejšen pomen. Hkrati je na njegov odnos do jezika odločilno vplivalo, da je v svoj sistem sprejel osebnega boga in so se njegovi pripadniki prištevali k verskemu gibanju bhakti, ki je gojilo popolno predanost bogu. Tudi človekov končni cilj si njaja zamišlja drugače kot mimansa: ne kot uživanje v nebesih, ampak kot odrešitev Atmana, to pa je mogoče doseči z disciplino, ki spominja na jogijsko, ne z obredi. Bog je po njaji stvarnik sveta in jezika, vendar ne enkrat za vselej, pač pa se to stvarjenje v dolgih presledkih kar naprej ponavlja, vmes pa vesolje kot v nekakšnem snu počiva v bogu. Bog torej vzpostavlja temeljno vez med besedo in predmetom, vendar njaja priznava tudi možnost, da človek sam poimenuje nekatere stvari ali osebe.

Tudi *Vede* bog vsakokrat znova razodene takim ljudem, ki imajo nadnaravno sposobnost dojetanja, zato tudi za njajo o resničnosti *Ved* ne more biti dvoma. Enako zanesljivo pripisuje izjavam ljudi, ki so do spoznanja prišli z jogijsko kontemplacijo in so zaradi moralne discipline vredni zaupanja. Besedno pričevanje je za njajo eno izmed štirih sredstev spoznanja in bolj kot temu se pravzaprav posveča sklepanju.

Proti teoriji o večnosti besede se njaja bori tudi tako, da besedo zvede zgolj na raven zvoka in jo s tem pahne v minljivost. Dojetanje pomena ob izgovarjanju posameznih besed ali glasov razlaga s tem, da človekov um

povezuje posamezne glasove, jih posreduje Atmanu in zbuja spomine, ki so shranjeni v Atmanu. Pri obsegu pomena besed vključuje njaja nazore drugih filozofskih smeri: besede pomenijo hkrati nekaj posebnega in splošnega, poleg tega pa še akrti ali obliko. Pomeni posameznih besed se sestavljeni spremenijo v pomen stavka. Vsak stavek mora posredovati določeno znanje, zato mora biti grajen kot zveza samostalnika s pridevnikom.

Njaji sorodni sistem vaišešika – ime ima po besedi višeša (višeša), ki pomeni „posebno“ – besednega pričevanja nima za veljavno spoznavno sredstvo. V drugih pogledih na jezik se pridružuje njaji, prispeval pa je tudi obsežne diskusije nekaterih pomembnih terminov, kakor sta npr. kategoriji splošnosti in posebnosti, in klasifikacijo predmetov, ki jih označujejo besede.

Sistema sankhja in joga vključujeta besedno pričevanje med svoja tri spoznavna sredstva. Izraz sankhja pomeni število, naštevanje, in res uporablja ta sistem pri svoji razlagi sveta kar petindvajset kategorij. Ves predmetni svet razlaga kot spremembo Prakrti (Prakrti – prvotna substanca, možna sta tudi prevoda narava, snov). Do te spremembe pride zaradi navzočnosti Puruše (Puruša – dobesedno moški, človek, oseba, mogoč je tudi prevod duh), ki je nespremenljiv, večin in uživalec te spremembe. Buddhi (besedo prevajajo kot intelekt, kar pa je bolj zasilna rešitev) je prva emanacija Prakrti in najbliže Puruši, tako da buddhi in Puruše v nevednosti med seboj zamenjujemo. Buddhi prevzema obliko predmetov in jih kaže. Vse, kar sodi v Prakrti, je sestavljeno v različnih sorazmerjih iz treh kozmičnih principov – guṇ (guṇa – lastnost, pramen), ki se imenujejo radžas – dejavnost, sattva – uravnovešenost in tamas – nedejavnost. Kadar so te sile uravnovešene, svetovje miruje in je razpuščeno v golo možnost.

Sankhja deli besedno pričevanje na vedsko in posvetno. Vedsko izročilo posreduje spoznanje o nadčutnem svetu in presega zaznavo in sklepanje, posvetno pričevanje pa je podvrženo tema dvema spoznavnima sredstvom. *Vede* so sicer nadosebne, ne pa večne, ker izhajajo iz duhovnih doživetij vidcev. Govor ni večin, ampak izvira iz občutka jaza, ki je emanacija Prakrti in se izraža z zvokom. Sankhja se ne ukvarja z vprašanjem, kako beseda posreduje pomen. *Vede* so razumljive po naravi. Človekov končni cilj pa ni dosegljiv z besednim pričevanjem, ampak mora biti intuitivno doživet. Najvišji cilj človeka je tako v jogi (beseda pomeni zvezo, združenost) kot v sankhji enak: odmaknjenost od Prakrti (Narave, Snovi), spoznanje dvojnosti Puruše (Duha) in buddhi (intelekta). Sankhja je ateistična, joga pa poleg njenih petindvajsetih kategorij uvaja še boga – Īšvaro (Īšvara), ki je zunaj Prakrti in Puruše in pomaga verniku k odrešitvi. Joga je na osnovi kozmologije sankhje do podrobnosti izdelala metodo nadrazumskega dožemanja in telesnega in psihičnega obvladovanja, ki naj pomaga k dokončni odmaknjenosti Puruše od Prakrti.

V jogi je besedno pričevanje definirano kot „stvar, ki jo je videl ali je nanjo sklepal zaupanja vreden človek in jo izrazil z besedami, da bi svojo vednost posredoval drugim“. Ta definicija po poznejših komentarjih velja celo za *Vede*, ker jih je videl tisti, ki jih je prvi izrekel, namreč bog. Resnica je opisana kot ujemanje besede in misli z dejstvi, ki so bila zaznana ali ugotovljena s sklepanjem, to ujemanje pa pri *Vedah* zagotavlja vsevednost boga. Pomen in beseda sta povezana od nekdanj, bog to povezanost samo razodeva. Boga je mogoče simbolično izraziti tudi z zlogom AUM in s ponavljanjem tega zloga postaja človekova zavest zmeraj bolj podobna božji. Navadne besede, ki se nanašajo samo na splošne značilnosti stvari, človeka ne morejo pripeljati do prave resničnosti. To lahko doseže le z

intenzivnimi jogijskimi vajami, ki mu omogočajo tudi vpogled v pravi pomen besed in njihovo upravičenost.

Poseben odnos do jezika je razvila seveda tudi vedanta. Dobesedno pomeni ta izraz „konec Ved“, ker se ta filozofski sistem ukvarja z razvijanjem idej iz *Upanišad*, ki so kronološko zadnji del *Ved* in veljajo tudi za njihovo miselno dopolnitev. Smer se prav zato imenuje tudi pozna mimansa. Ker prevladuje mnenje, da za pripadnika tega filozofskega sistema lahko štejemo tudi Bhartrharija²⁰, se bo ob pregledu njegovega dela pokazala tudi problematika jezikovnih nazorov vedante.

Vprašanje datacije Bhartrharijevega življenja in dela je težko natančno rešljivo, je pa zelo pomembno za njegovo umestitev v tedanja duhovna gibanja v Indiji. Kitajski budistični popotnik I-tsing navaja kot letnico njegove smrti l. 651 n.š., kar pa ne more biti točno, saj so odlomki njegovih del citirani že v spisih s konca 5. st. Danes se mnenje raziskovalcev nagiba v prid tej zgodnejši dataciji, ker so tudi nekateri drugi I-tsingovi podatki o Bhartrharijevem življenju precej nezanesljivi: ima ga npr. za budista, o čemer ni v njegovih delih niti sledu. Njegova druga domneva, da je namreč tudi avtor treh znanih zbirk po sto pesmi o življenjski modrosti, o ljubezni in odpovedi, sicer ni docela neverjetna, vendar za naše vprašanje ni pomembna. Tudi glede del, ki naj bi jih bil napisal Bhartrhari s področja jezikoslovja, so mnenja precej različna. Za nesporno njegovo velja *Vākṣapadīya* (*Vākyapadīya* – O stavku in besedi) v treh delih. Glede nedvomno zgodnjega in pomembnega komentarja vrtili (vrtili) k prvemu in drugemu delu tega spisa pa raziskovalci ne soglašajo. M. Biardeau je mnenja, da ni njegov, in ga v svoji obsežni knjigi ne upošteva.²¹ Po izčrpnih navedbi argumentov za in proti zagovarja nasprotno teorijo indijski izdajatelj in prevajalec Bhartrharijevega dela Subramania Iyer.²² Edino drugo nedvomno Bhartrharijevo delo, komentar k Patandžalijevemu delu *Mahabhaṣja*, se je ohranilo le v kratkem odlomku.

*Vākṣapadīya*²³ je napisana v nekako dva tisoč mnemotehničnih verzih – kārīkah (kārīka). Od izražanja v sutrah se pisanje v kārīkah razlikuje po tem, da si avtor ne prizadeva za vsako ceno, da bi bil kratek, ampak je bolj sproščen. Delo ima naslov *O stavku (vākya) in besedi (pada)* in res je prvi temi posvečeno drugo in drugi tretje poglavje, govori pa še o marsičem, prvo poglavje npr. o Brahmanu, to se pravi o čisto filozofski oziroma religiozni kategoriji. Indijska tradicionalna sistematika različnih ved ne pozna posebnega izraza za filozofijo jezika, zato Bhartrharija prištevajo včasih k slovnicarjem ali jezikoslovcem, drugič k filozofom. Po Iyerjevi oznaki je *Vākṣapadīya* v resnici mešanica filozofije, splošnega jezikoslovja in sanskrske slovnice.²⁴ Za raziskovalca zvez med staroindijsko filozofijo jezika in staroindijsko poetiko je nekaj od tega gotovo zanimivo kot značilno širše duhovno okolje, osredotočiti pa se mora zlasti na Bhartrharijevo teorijo sphōte (sphōṭa), s katero je poetika neposredno povezana.

Oba najvažnejša termina te teorije, sphōta in dhvani, sta bila uporabljena že pred Bhartrharijem, le da s popolnoma drugačnim pomenom. Samostalni sphōta je izveden iz glagolskega korena sphut (sphuṭ), ki ga navaja že Panini, vendar brez kake terminološke vsebine. Monier Williams je zabeležil naslednje pomene: počiti, razcveteti se, pokljati, prasketati, pojaviti se, razdeliti se, napraviti vidno ali jasno. V vsakdanjem življenju se uporablja v zvezi s tvori (tvor počti) in s cvetnimi popki (popek tudi „poči“).

Samostalni sphōta ima pravzaprav dva pomena, kakor je omenil že Emil Abegg²⁵ in navaja tudi Kunjunnī Raja.²⁶ Oba naštevata tudi nekaj poskusov prevodov oziroma definicij pri evropskih piscih:

1. to, iz česar zasije pomen, manifestor (Thibaut), Bedeuter (Garbe),

Bedeutungsträger, the linguistic sign in its aspect of meaning-bearer (Brough), der Enthüller (Abegg),

2. to, kar razkrivajo glasovi ali črke, manifested (Thibaut).

Abegg dodaja še tretji pomen za proces, ki se pri tem dogaja: das Aufplatzen, Aufleuchten; podobno tudi Katičić: pucanje, naglo otvaranje, rasprsnuce, munjevito odkrivanje značenja.²⁷

Kot termin je sphoto in z njo tesno povezani izraz dhvani (zven, zvok) prvič (kolikor je pač ohranjenih tekstov) uporabil Patandžali. Sphoto ima za stalno (abstraktno) podobo besede ali glasu, dhvani pa je njuna vsakokratna govorna podoba, odvisna od posebnosti individualne izgovorjave, zlasti tempa. To, kar posreduje pomen, pa imenuje z izrazom šabda (šabda – beseda). Kunjunn Raja vzporeja sphoto s fonemi Saussurovega koncepta langue, dhvani pa z zvokom Saussurove parole.²⁸ Podobno pravi tudi Rikard Simeon, da je sphota nespremenljivi substrat vseh izgovorjenih variacij danega jezikovnega sistema, in če jo apliciramo na glasove, bi bilo to tisto, kar so šele v 20. st. odkrili, definirali in poimenovali fonem.²⁹

Bhartrharijeva raba in vsebina terminov sphota in dhvani pa je drugačna, česar Rikard Simeon ne upošteva dovolj. Oboje, kar imenuje Patandžali sphoto in dhvani, označuje Bhartrhari s terminom dhvani, vendar z dvema atributoma. Patandžalijevo sphoto imenuje prvotni zvok (prākṛta dhvani) in ta je po njegovem vzrok zaznave glasov. Patandžalijev dhvani pa imenuje spremenjeni, drugotni zvok (vaikṛta dhvani) in z njim označuje individualno spremenjeni izgovor. Tako je Patandžalijevo razlikovanje ohranil, termin sphoto pa sprostil za novo rabo. Ni sicer izključeno, da ni tega storil že prej kak drug jezikoslovec v stoletjih, ki so pretekla od Patandžalija do Bhartrharija. Že Patandžali je namreč upošteval pomenski vidik pri zaznavanju besed: navedel ga je celo kot bistveno določilo besede. Zavedal se je tudi semantične vrednosti besednih sestavin: ugotavljal jo je npr. pri predponah, po drugi strani pa je ni mogel pripisati kar vsem glasovom povprek. Očitno so se s tem problemom ukvarjali tudi njegovi nasledniki in morda v ta razglabljanja vpeljali tudi termin sphoto. Bhartrhari sam navaja nekaj teh teorij, ki bi bile lahko prvi korak k njegovemu pojmovanju sphote. Vsi ti pomenski premiki terminov so pomembni za zvezo staroindijske filozofije jezika s poetiko, kot bomo videli pozneje. Najprej pa si moramo ogledati še vsebinsko stran teorije sphote.

Za Bhartrharija je značilno, da je jezik obravnaval v najtesnejši zvezi z mišljenjem. Dostikrat navajajo tele njegove verz:

Na svetu tem prav nič ne da se razumeti brez besed
in zdi se, kot da znanje vse prežeto je z besedami.
Nič več sijala ne bi luč, ki omogoča nam spomin,
če znanje izgubilo kdaj podobo jezikovno bi.
Ta povezuje vede vse, umetnosti in spretnosti.
Zaradi nje deležni smo vsega, kar kdaj nastane kje.

(*Vakjapadija I, 123 – 125*)

Te trditve sicer ne začenjajo njegovih tez o sphoti, ki so glavna vsebina prvega dela njegovega spisa *O stavku in besedi*, lahko pa jih razumemo kot utemeljitev te teorije, sprejemljivo tudi za ljudi, ki jim je avtorjeva zasidranost v drugačno tradicijo tuja. Možni ugovor, da je sporazumevanje mogoče tudi z gibi, je zavrnil Bhartrharijev poznejši komentator Punjarādža (Punyarāja, 11./12. st.) s trditvijo, da vsak pomenljiv gib pravzaprav prevedemo v besede ali stavke, npr. „Ne!“ ali „Pridi sem!“ itd.

Kot konkretizacijo navedenega načelnega stališča pa lahko razumemo teorijo sphote, ko jo skušamo povzeti iz raznih mest v *Vakjapadiji*. Pri tem

se moramo opirati na že navedene sodobne obravnave Biardeaujeve, Subramania Iyerja, Kunjunnija Raje, Pandeya in Cowarda. Ni namreč zmeraj razvidno, ali Bhartrhari citira tuje nazore ali izraža svoje mnenje, kakor pravi poznavalec njegovega dela Subramania Iyer.³⁰

Bhartrhari spremlja človekovo misel in njeno ubeseditev prek raznih faz. Pri tem ugotavlja, da je misel zmeraj kompleksna celota in kot taka pravzaprav brezčasna, da pa jo človek zaradi posredovanja drugim mora preleti v časovno zaporedje besed oziroma glasov, tako da je videti to, kar je eno, sestavljeno iz delov. Iz tega se pri dojetanju spet sestavi celota, ki nato eksistira v zavesti drugega človeka, vendar ne kot nekaj novega, temveč kot nekaj, kar se je le razodelo ali uzavestilo. To odkritje pomenske osnove z glasovi in besedami, pa tudi pomensko osnovo samo imenuje sphota. Proces dojetanja besednega sporočila, ki prek začasne nujne razdrobljenosti, torej prek nekakšne zmote, privede do zanesljivega spoznanja, je lahko samo zaznava, ne pa sklepanje ali kaj podobnega. Človeka pa pri nji vodi posebna sposobnost, ki jo Bhartrhari imenuje pratibhá (pratibhā). V evropske jezike prevajajo ta termin z besedo intuicija, da bi poudarili njeno preseganje zgolj razumske ravni. Bhartrhari omenja šest izvorov te sposobnosti: naravo, tradicionalno ravnanje, prakso, osredotočenost, dejanja v prejšnjih življenjih in posebno milost. Res spominja pratibha v nekaterih primerih bolj na nagon, v drugih na nekakšno prirojeno modrost ali na jogijsko videnje, ki pa je le višja stopnja zmožnosti vsakega človeka za spoznanje. Lahko vidimo v nji tudi navdih ali ustvarjalno domišljijo. V tem zadnjem pomenu pozna ta termin tudi staroindijska poetika: za Anandavardhano je neizčrpen vir zmeraj novih pesniških del in poudarja jo tudi zadnji pomembni pisec s tega področja Džagannátha (Jagannātha, 17. st.). Jezikovno sporočanje je po Bhartrhariju človekova potreba, jezik in zavest sta vsajena v naravo vseh živih bitij. Z njima povezuje vsako smiselno, tudi nebesedno obnašanje in vključuje vanju ravnanje živali z mladiči ali otrokov nagib, da se hrani ali da pozneje začne izgovarjati glasove.

Jezikovno in miselno sporočilo prehaja na svoji poti med oddajnikom in prejemnikom skozi tri faze. Če gledamo z oddajnikove strani, je prva stopnja pašjantī vāk (pašyantī vāk – zroči govor). To je neposredno zrenje resničnosti s pomočjo pravkar opisane zmožnosti, intuicije. Naslednji, srednji govor – madhjamā vāk (madhyamā vāk) je razdelitev sphote v intelektu (buddhi) na besede in stavke, ki pa so izgovorjeni kvečjemu v mislih. Dejanski glasni izgovor mišljenega pa je vaikharī vāk (vaikharī vāk). Ta je slišen po zaslugi práne (prāna – dih) in sproži pri prejemniku proces, pri katerem sta prav tako udeleženi obe prejšnji fazi, le da v obrnjenem vrstnem vrdu.

Zroči ali nediferencirani govor je bil za Bhartrharija in njegove naslednike zanimiv s filozofskega in, kot bomo videli, celo z religioznega vidika. Kot jezikoslovec pa se je Bhartrhari ukvarjal z diferenciacijo jezika v intelektu. Proces razkrivanja sphote je skušal ponazoriti z nič manj kot petnajstimi analogijami, npr. s procesom učenja na pamet ali s procesom gibanja. Ko je analiziral tudi stopnjo slišnega govora, je ugotavljal, da vsak glas razkrije sphoto, čeprav le megleno. Glasovi morajo biti izgovorjeni v določenem zaporedju in z vsakim zaporednim izgovorjenim glasom se jasnost predstave veča kot pri človeku, ki ima iz daljave drevo za slona, ko pa pride bliže, ugotovi resnico. Z izgovorom vsakega nadaljnega glasu se namreč izločajo druge možne besede in čedalje bolj se oži možnost izbire, dokler ni ob zadnjem izgovorjenem glasu končno popolnoma jasno, za katero besedo gre. Prejšnji glasovi namreč puščajo v zavesti poslušalca čutne vtise – sanskāre (samskāra), čutni vtis zadnjega glasu pa se združi s temi vtisi v dokončno zvočno podobo besede in izzove določeno pomensko predstavo.

Omemba eliminacije drugih besed spominja na teorijo apóhe (izključevanja, odstranitve) ali anjápóhe (anyāpoha – izključevanje drugega, odstranitev drugega), s katero so zlasti budisti razlagali besedni pomen. Po tej teoriji beseda ne pomeni določenega predmeta ali pojma, ker je vse na svetu trenutno in je besedni pomen samo pojmovna konstrukcija. Beseda lahko le izključuje vse, kar ni ustrezní predmet ali pojem. Ta teorija je doživela ostro nasprotovanje, med drugim tudi od literarnega teoretika Bhámahe (Bhāmaha, 5. st. n.š.). Izključevalna funkcija posameznih fonemov v teoriji sphote pa je bolj utemeljena.

Bistveno vlogo pri razkrivanju sphote imajo prvotni zvoki – prakṛta dhvaniji, drugotni zvoki – vaikṛta dhvaniji – pa so posledica individualnega izgovora in kot nekakšen odmev le še utrjujejo že dojeto sphoto. Ta delitev, v kateri je morda sled sicer točne Patandžalijeve ugotovitve o razliki med invariantno obliko glasu in njegovo dejansko realizacijo, pa se Biardeaujevi³¹ v zvezi s sphoto pri Bhartrhariju ne zdi dovolj izdelana in empirično utemeljena.

Če upoštevamo proces razkrivanja sphote, se nam bo zdela razumljiva tudi večpomenskost tega termina, ki lahko označuje tako proces sam, njegov vzrok in njegov učinek. Sphota je namreč sama opažena zaradi glasov, ki jo razkrivajo, hkrati pa omogoča, da opazimo pomen. Bhartrhari jo primerja z lučjo, ki kaže tako sebe kot predmet, ki ga osvetljuje. Prav po tem pa se ta zaznava loči od drugih. Pri drugih čutnih vtisih se vloge čutil kot posrednikov ne zavedamo tako zelo, ker je naša pozornost usmerjena izključno na predmet zaznave.

Čeprav pozna Bhartrhari tudi sphoto posameznih glasov in besed, je zanj prava enota pomenskega substrata stavek – vakja sphota. Uveljavljanju take vloge stavka je namenjeno dokaj polemično drugo poglavje. Bhartrhari upošteva vlogo posameznih glasov pri razkrivanju sphote, kot smo videli, zanika pa glas kot osnovno in večno kategorijo, kakor jo postulira mimansa, ker ni izključeno, da ga ne bi mogli deliti še naprej, kar pa je deljivo, ni večno. Sami glasovi nimajo pomena, razen kadar so besede ali stavki. Bhartrhari sicer priznava, da je upravičena delitev stavkov in besed na manjše enote, kadar je potrebna zaradi analize. Po njegovem pa tudi beseda nima lastnega pomena, razen kadar je stavek, saj ga npr. lahko popolnoma izgubi v sestavljenki. Upravičeno ugotavlja, da znanje besed še ni znanje jezika in da človek svojih izjav navadno ne daje v posameznih besedah, kadar pa jih, se take besede z ustreznimi mentalnimi dopolnili razumejo kot stavki.

Tudi o stavčnem pomenu je Bhartrhari postavil svojo teorijo. Dotlej sta bila glede tega uveljavljena dva nazora. Po nauku o zaporedju besed izhaja stavčni pomen iz zaporedja pomenov, izraženih s posameznimi besedami. To teorijo, da je celota samo vsota delov, so zagovarjali pripadniki mimanse. Po nauku o povezanosti besed pa stavek izraža to, kar je vanj povezano. To teorijo, po kateri je celota različna od delov, so zagovarjali pripadniki njaje. Obe teoriji sta videli v stavku tvorbo iz posameznih delov in s tem poudarjali, da je stavek sestavljen, Bhartrhari pa je zagovarjal stališče, da je stavek miselna in pomenska enota.

Bhartrhari tudi pri ugotavljanju pomena določenega besedila priporoča širše vidike: treba je upoštevati besedni in situacijski kontekst, primernost, čas in prostor, ne samo slovnično obliko besed (*Vakjapadija* II, 314, po drugi izdaji 316). Kot je dognala Madeleine Biardeau, se je pri tem oprl na starejši spis *Brhaddevatā* II, 118.³² Prav na to mesto v *Vakjapadiji* pa se je po ugotovitvah Julije Alihanove skliceval literarni teoretik Ānandavardhana (Ānandavardhana) v spisu *Dhvanjālóka* (Dhvanyāloka – Osvetlitev

nakazovanja pomena), ko je obravnaval ugotavljanje pomena pesniškega teksta.³³

Anandavardhanov splošni interes za Bhartrharija potrjujejo tudi nekatera druga mesta v *Dhvanjaloki*, ob katerih Alihanova ugotavlja aluzije na Bhartrharija. Najpomembnejše je tisto, kjer Anandavardhana izjavlja, da je „ uvedel termin dhvani na podlagi nazorov mislecev, ki so ugotovili obstoj neuničljive Besede-Brahmana,“ s čimer misli Bhartrharija.³⁴ Seveda ima termin dhvani v poetiki drugačno vsebino kakor pri Bhartrhariju: pomeni razodevalca nakazanega pomena, nakazani pomen sam, sposobnost nakazovanja pomena in celo poezijo, kjer nakazani pomen prevladuje, – kakor je ta terminološki sklop preveden v študiji *Staroindijska poetika*.³⁵ Po teoriji dhvanija namreč dobesedni pomen v pesniškem delu, pa naj bo še tako spretno okrašeno z raznimi tropi in figurami, ki jih je natančno analizirala staroindijska poetika pred nastopom teoretikov dhvanija, še ne učinkuje estetsko. Estetsko vrednost daje umetnini šele nakazani pomen, ki pa ni seštevek dobesednih pomenov raznih sestavin literarnega dela, kakor tudi sphota v stavku ni vsota dobesednih pomenov njegovih sestavin, ampak je celota zase, posebna resničnost in posebna vrednota. Poetika seveda našteva razne vrste takega nakazanega pomena in poezijo vrednostno opredeljuje po tem, kakšno vlogo ima v nji nakazani pomen. Delitev pesništva na tri vrste pri Anandavardhani spominja Chakrabartija na Bhartrharijevo delitev govora na tri stopnje. Vendar se zdi vzporejanje tu manj upravičeno, ker je v poetiki pri tej delitvi močnejši vidik vrednotenja, pri stopnjah govora pa gre bolj za proces oblikovanja izjav in je spoznavni vidik teh stopenj bolj v ozadju. Res pa poteka razvoj obeh delitev v poznejšem času popolnoma enako: v obeh se pojavi še ena, in sicer najvišja stopnja.³⁶

Že v prvem pomenu, kot razodevalec nakazanega pomena, je dhvani v poetiki drugače razumljen kot pri Bhartrhariju, kjer gre izključno za zvok. Z Bhartrharijevim terminom dhvani ima to skupno lastnost, da kaže na nekaj drugega od sebe. To pa se v literarnem besedilu glede na estetske zakone seveda razlikuje od pomenske osnove v vsakdanjih besednih sporočilih. Dhvani je zato tudi v vseh drugih naštetih pomenih v staroindijski poetiki poetološki, ne lingvistični termin, pa naj ima še tako jezikovno in jezikoslovno podlago.

Jezikoslovni izvor poetološkega termina dhvani zelo poudarja Chakrabarti, ki vidi jasno pomensko zvezo dhvanija v poetiki z drugotnimi zvoki – vaikrta dhvaniji – pri Bhartrhariju, to se pravi, s tistim njegovim konceptom, ki se Biardeaujevi ne zdi pomembna jezikoslovna novost.³⁷ Chakrabarti trdi, da valovanje po izgovorjenem glasu učinkuje podobno kot pesniško besedilo, ki je najprej dojet v dobesednem, nato pa v nakazanem pomenu.³⁸ Ugotavlja tudi, da je funkcija razodevanja nakazanega pomena, ki se v poetiki imenuje vjandžanā (vyañjanā), s tem izrazom vred prevzeta iz gramatike.³⁹ Filozofija jezika mora namreč postulirati nakazovanje kot funkcijo jezika, če naj razloži sphoto kot razodetje pomena. Chakrabarti kot dokaz citira avtorja Nāgēśo (Nāgēśa) iz 18. st.,⁴⁰ vendar tudi Bhartrhari uporablja več terminov, izpeljanih iz glagola vjandž (vyañj). Vsekakor pa je poetika temu pojmu odprla popolnoma nove možnosti, kar poudarja tudi Chakrabarti.⁴¹

Obstaja pa tudi vsebinska sorodnost med sphoto kot pomenskim substratom pri Bhartrhariju in dhvanijem kot nakazanim pomenom pesniškega dela pri Anandavardhani, kar je prav tako ugotovil že Chakrabarti.⁴² Termina sphota in dhvani sta si podobna tudi po svoji večpomenskosti, oba pojava pa tudi po procesu razodevanja oziroma nakazovanja, ki ga Anandavardhana prav tako kakor Bhartrhari ilustrira s primerjavo z lučjo. Vse to

kaže, da je imel Bhartrhari na Anandavardhano močan vpliv glede izbire terminov in odnosa do terminologije, zlasti pa glede metode obravnavanja besedila.

Za celovitejšo predstavitev Bhartrharijevega nazora o jeziku je treba upoštevati tudi njegove filozofske temelje, ki smo jih doslej zgolj zaradi preglednosti pustili ob strani. S tem smo se pravzaprav izneverili Bhartrharijevemu lastnemu konceptu, saj svojo zgradbo začenja z ontološkimi temelji in tudi pozneje stalno izhaja iz njih. Zveza njegovih jezikovnih teorij z njegovimi filozofskimi nazori je očitna.

Že v prvem verzu *Vakjapadije* govori Bhartrhari o neuničljivem Brahmanu, ki je šabdattva (šabdattva) in ki je brez začetka in konca ter iz njega izhaja vesolje. V terminu šabdattva pomeni šabda besedo, jezik ali govor, tattva pa je skrajno abstrakten pojem, sestavljen iz besede tad oziroma tat – to – in pripone – tva, ki je v rabi za lastnosti. Madeleine Biardeau⁴³ ga prevaja kot kozmični princip, torej bi Bhartrharijeva trditev pomenila, da je Beseda kozmični princip Brahmana. Jezik je torej prav tako kot javni svet emanacija Brahmana. S to trditvijo se je Bhartrhari takoj in nedvomno zapisal brahmanizmu, ortodoksni filozofski tradiciji, ki izhaja iz *Ved* in *Upanišad*. Navezal se je neposredno na vedski nazor, ki stvarjenje povezuje z govorom in uporablja termin Šabdabrahman. Tudi s tem je morda vplival na nekatere pisce poetik, kakor ugotavlja Chakrabarti.⁴⁴ Tako npr. Rádžašékharova (Rājašékharā, 9./10. st.) definicija alegorične figure Pesništva kot Besede, ki se pojavlja v obliki predmetov, spominja na definicijo Besede kot emanacije Brahmana pri Bhartrhariju, pojem Šabdabrahman pa srečamo tudi v Bhódževi (Bhoja, 11. st.) poetiki.

Glede tega, kateri posebni ortodoksni filozofski in religiozni smeri pripada Bhartrhari, se mnenja nekoliko razhajajo. Lahko bi celo sklepali, da je osnoval posebno smer. Njegov nazor je v indijski filozofski tradiciji označen kot šabdádvaita (šabdádvaita – monizem Besede) ali kot šabdabrahmaváda (šabdabrahmaváda – teorija o Brahmanu kot Besedi). Bhartrhari je jezikovno filozofijo skušal uveljaviti kot samostojen sistem tudi s tem, da je razglasil slovnico in kultiviranje jezika za pot k združitvi z Brahmanom. Priznaval je sicer neposredno dožemanje najvišje resničnosti, kakršno so imeli vedski vidci, slovnico pa je imenoval oko tistih, ki takega neposrednega videanja niso zmožni, in je s tem po mnenju Madeleine Biardeau⁴⁵ hotel premostiti prepad med tema dvema skupinama. Govoril je tudi o posebni jezikovni disciplini, ki naj človeku pomaga prestopiti meje empiričnega jaza in se v globinah nadempiričnega bivanjskega temelja spojiti z Velikim bikom – Besedo. Z izrazom Veliki bik – Beseda pa je Bhartrhari zavestno navezal na izražanje vedskih himen.

Tako kot upanišadske mislece je tudi Bhartrharija mučil problem Enega, ki se zdi ali celo je na poseben način mnogotero. V prestopu ideje iz prvotne nadčasovne celote v sporočilo, potekajoče v času in na videz sestavljeno iz posameznih delov, je videl popolnoma enak proces kot v nastanku sveta pojavov, odvijajočih se v času in tudi na videz sestavljenih iz mnogih delov. Obojno dogajanje je po njegovem lahko izviralo le iz sil ali moči – šakti (šakti) Brahmana, med katerimi je imel čas za eno najpomembnejših. Tega dogajanja pa ni označil s terminom májá (māyā), ki ima prizvok slepila in ki se je pozneje močno uveljavil v advaita – nedualistični ali monistični – vedanti.

Za spremembo Enega v mnogotero v svetu pojavov uporablja Bhartrhari dva termina: parináma (parināma) in vivarta oziroma njune izpeljanke. Po mnenju nekaterih raziskovalcev razlikovanje med njima v Bhartrharijevem času še ni bilo tako izrazito kot nekaj stoletij pozneje, ko je termin parinama pripadal sankhji in je pomenil resnično spremembo, termin vivarta pa

je uporabljala monistična smer vedante in z njim označevala navidezno pojavnost. Zato Bhartrharijeva raba teh terminov in tedanja stopnja razvoja filozofskih sistemov v Indiji omogočata nekoliko različne interpretacije njegove nazorske pripadnosti.

Kljub temu se zdi Bhartrhari Subramania Iyerju izrazito naravnani v monistično vedanto. Kot je bilo že omenjeno, mu pripisuje tudi prozni komentar, ki nekatere verzne izreke interpretira še bolj nedvoumno v smislu te filozofije. Res pa tudi nekateri njegovi izreki izražajo prepričanje, da je sprememba Enega v mnogotero zgolj navidezna. Poleg tega pa se Iyer opira tudi na Bhartrharijevo rabo termina avidjá (avidyā – nevednost), ki je eden najvažnejših terminov monistične vedante.⁴⁶ Bhartrhari ga enkrat uporablja za zmotno prepričanje o resničnosti časa, drugič pa za zmotno prepričanje o posebnem pomenu besed kot stavčnih delov. Obakrat vidi Iyer povezavo s pomenom, kot ga ima ta beseda v monistični vedanti: zmotno pripisovanje absolutne resničnosti minljivemu pojavnemu svetu. Pojavi namreč v tem filozofskem sistemu ne morejo biti enako resnični kot njihov temelj, ki je advaita – brez drugega, en sam. Zato si je ta filozofski sistem pomagal z uvedbo dveh ravnin zavesti: na eni deluje človek v vsakdanjem življenju, ko pač priznava relativno resničnost pojavov, na drugi pa je človek Eno, večno in nedeljivo, in če se za to primerno potrudi, se tega tudi zave in zaveda, to pa je njegov najvažnejši cilj, dokončno odrešenje iz verige prerajanj.

Madeleine Biardeau⁴⁷ pa se zdi pomembnejše, da je Bhartrhari gledal na življenje kot na nekaj pozitivnega, ne kot na nekaj, kar bi ga mamilo proč od edine prave resničnosti. Ne zdi se ji pripadnik smeri, ki je priporočala odpo ved kot najvišji človekov cilj, čeprav je toliko uporabljal termin Brahman, ki je bil priljubljen pri ideologih odpovedovanja svetu ali vsaj častilcih nadosebnega Absolutnega. Pri Bhartrhariju opaža močan vpliv tantričnega gibanja, ki je pripisovalo sposobnost za pravo spoznanje in dosegljivost Šabdabrahmana vsakemu posamezniku s primerno disciplino. Tudi drugim raziskovalcem se zdi Bhartrharijev nazor še najbližji filozofsko – religiozni smeri trika v Kašmiru, ki pripisuje resničnost tako pojavnemu svetu kakor Absolutnemu, odnos med njima pa razlaga kot odsev in je torej varianta vedante.⁴⁸

Tantrični hinduizem se je sicer v gledanju na jezik nekoliko ločil od Bhartrharija. Zaradi vere v osebne boga mu niso zadostovale tri stopnje jezika in je uvedel še četrto, parāvāk (parāvāk – najvišji govor). Ta je povezan z najvišjim božanstvom, Višnujem ali Šivo, ki je posebej zavest. Ker kronološka razmerja med tantričnimi spisi in Bhartrharijem niso natančno ugotovljiva, ne moremo vedeti, ali je morda tudi Bhartrhari že poznal to četrto stopnjo, pa je zaradi večje navezanosti na pojem Brahman ni sprejel.

Bhartrharijeva zveza z religioznimi in filozofskimi gibanji v Kašmiru je pomembna tudi za zvezo s poetiko. Dokazano je, da je Abhinavagupta, avtor poetoloških spisov, v katerih se je ukvarjal zlasti s teorijama rase in dhvanija, poznal Bhartrharijeva dela in citiral iz njih, kakor omenja Subramania Iyer.⁴⁹ Abhinavagupta je bil na zvezo med Bhartrharijevimi idejami in poetološkimi problemi opozorjen že v Anandavardhanovem delu, ki ga je komentiral. Abhinavagupta pa je bil tudi pomemben teoretik kašmirskega šivaizma, torej izrazito tantrične oblike hinduizma. Ker so tudi pri Bhartrhariju opazne sledi tantrizma, sta bila oba pisca podobno religiozno usmerjena, to pa je mogoče pogojevalo sorodna strokovna stališča. Čeprav je pri obeh res pomembno tantrično priznavanje pojavnega sveta kot sredstva za bližanje Absolutnemu, vendar oba kot temelj bivanja človeka in vsega zunaj njega jasno postavljata Absolutno in kot človekov najvišji cilj zavest enotnosti z Absolutnim, to pa ju vključuje v filozofski sistem vedanto. V tem ontološkem temelju je mogoče najvažnejša podobnost med teorijo sphote in teorijo rase

ali estetskega užitka. Po Abhinavagupti je namreč doživljanje rase uživanje Sebe (Atmana, Absolutnega) kot bivanjskega temelja, kakor je razkrivajoči se jezikovni pomenski substrat – sphota – po Bhartrhariju pravzaprav že v človeku. Če si nekoliko obnovimo opis rase pri Abhinavagupti,⁵⁰ opazimo, da ima s teorijo sphote še nekaj drugih skupnih potez. Tudi rasa je zaznava tako kakor sphota. Tudi rasa kot termin ima več pomenov in je podobno kot sphota lahko razumljena kot proces ali pa kot vzrok ali učinek tega procesa.

Chakrabartiju se zdi koncept rase analogen konceptu stavčne sphote, kakor se mu zdi koncept dhvanija v poetiki podoben konceptu sphote.⁵¹ Chakrabartijeji analogiji se zdita nekoliko umetno ločeni, posebno če upoštevamo, da sta teoriji rase in dhvanija v razviti fazi tako rekoč neločljivo povezani, pa tudi teorija sphote počiva v osnovi na konceptu stavka kot nedeljive enote.

Pozornosti pa je vredno Chakrabartijevo opozorilo, da je Abhinavagupta vpeljal v analizo umetniškega dela pojem posplošenja. Abhinavagupta je namreč trdil, da so vzroki in posledice čustev v umetniškem delu prikazani tako posplošeno, da jih lahko estetsko doživlja katerikoli gledalec ali bralec, ne da bi bil osebno vpleten v dogajanje; za pravo dojemanje umetnosti je ta odmaknjenost od vsakdanjosti celo nujna. Estetsko doživetje je prav zaradi posplošenosti njegovih vzrokov bistveno drugačno od doživljanja v vsakdanjem življenju. Ta ugotovitev naj bi bila podobna opažanjem v filozofiji jezika: tudi pri razumevanju besed gre za miselne predstave o predmetih, ne za konkretne predmete. Usmeritev v neosebno posplošenje naj bi bila v poetiko prenesena iz staroindijske filozofije jezika, kakor domneva Chakrabarti na osnovi Abhinavaguptovih poetoloških komentarjev.⁵² Za estetsko doživetje je prav tako kot za besedno sporočanje potrebna določena mera posplošenja, ki se opira na skupno pomensko oziroma doživljajsko osnovo, kakor pravi tudi znani raziskovalec staroindijske poetike Ramaranjan Mukherji.⁵³ Poetika pa je prav s teorijo posplošenja dosegla novo stopnjo v teoriji estetskega doživetja.⁵⁴

Tako Bhartrhari kakor Anandavardhana in Abhinavagupta so znali preseči prejšnjo razdrobljenost svojega področja in obogatiti tradicijo z novimi pogledi, ne da bi jo zavrgli. Anandavardhana in Abhinavagupta sta pri tem s pridom izkoristila tudi dognanja sorodnih ved. Čeprav je sestavine, ki jih je v zgradbo staroindijske poetike prispevala filozofija jezika, danes mogoče ugotoviti le s podrobno analizo, so bile dejavno udeležene prav pri formiranju temeljnih poetoloških konceptov.

Kakor teorija rase je tudi teorija sphote doživljala kritiko, ki pa je bila zanj usodnejša. Nadaljnja zgodovina teorije sphote bo tu le na kratko omenjena, saj bi zahtevala posebno obravnavo, čeprav so o nji že veliko pisali R.C. Pandeya, Kunjunni Raja, Harold Coward, Subramania Iyer in morda še kdo. Njena metafizična utemeljitev je doživljala napade od budistov in džainistov. Dialog med budisti in predstavniki ortodoksnih smeri tedanjega časa, npr. vedante, pa je bil tedaj še živ in ploden in zato najbrž smemo verjeti I-tsingovim pričevanjem, da je bila Bhartrharijeva *Vakjapadija* učni pripomoček na budističnih visokih šolah. Sphoto kot poseben pojem so skušali ovreči tudi pripadniki mimanse, npr. Kumārila Bhaṭṭa (Kumārila Bhaṭṭa, 6. st.) in njaje, npr. Vācaspati Miśra (Vācaspati Miśra, 9. st.). Bhartrharijevo teorijo pa je zlasti odločno zagovarjal Mandana Miśra (Maṇḍana Miśra, ok. leta 800).

Bolj kot druga nasprotovanja pa je bilo za teorijo sphote usodno stališče Šankare (Śaṅkara, ok. leta 700), najvplivnejšega misleca advaita vedante. Odklonil je uvajanje sphote kot posebne kategorije pomenskega substrata, češ da ima človekov intelekt že sam sposobnost, da združuje različne spomine v enega, ta pa mu omogoča dojemanje časovno ali prostorsko zaporednih

pojavnost, npr. glasov pri izgovarjanju besed. Kljub tej kritiki je Bhartrharijev nauk vendarle še ohranil toliko veljave, da ga je Mādhavācārya (Mādhavācārya) v 14. st. vključil na častnem mestu v svoj pregled vseh staroindijskih filozofskih sistemov.

Tudi pisanje raziskovalcev našega časa o teoriji sphote je prešlo dolgo pot od očitkov nejasnosti in mističnosti v polpretekli dobi do poglobljenih in temeljitih razprav v zadnjih dvajsetih letih. Med temi je bila Cowardova študija napisana iz prepričanja, da prav Bhartrharijeva teorija sphote tudi psihološko verjetno razlaga delovanje jezika.⁵⁵ Iz tega in iz vsega povedanega torej sledi, da se tako ob staroindijski filozofiji jezika kakor ob staroindijski poetiki odpira še veliko možnosti za raziskovalno delo in da je vprašanje o njuni medsebojni povezanosti torej le ena med njimi.

OPOMBE

Pisava staroindijskih terminov in imen je prilagojena slovenščini, le ob prvi omembi je v oklepaju navedena mednarodna transkripcija.

¹ Tarapada Chakrabarti: *Indian Aesthetics and Science of Language*, Calcutta, 1971, str. 43 – 47.

² Pavel A. Grincer: *Opredelenje poezii v sanskritski poetiki. V: Problemy teorii literatury i estetiki v straneh Vostoka*, Moskva, 1964, str. 35 – 61.

³ Nekaj takih raziskav je omenjenih v študiji Vlaste Pacheiner – Klander *Staroindijska poetika*, Ljubljana, 1982 (Literarni leksikon, 19), str. 13 – 15. Tu bodo – brez možnosti za izčrpnost – dodatno navedene le nekatere podrobnosti in novejša ugotovitve, ki čedalje bolj govorijo v prid tezi, da je bila že v času nastanka vedskih himen izoblikovana, čeprav morda še ne eksplicitno, staroindijska poetika, ki je bila v bistvenih potezah podobna indoevropski poetiki.

⁴ Ram Chandra Pandeya: *The Problem of Meaning in Indian Philosophy*, Delhi – Varanasi – Patna, 1963. Srbohrvaški prevod: *Indijska filozofija jezika*, prev. Rada Iveković, Beograd, 1975, str. 27.

⁵ Vasudeva Sarana Agrawala: *Sparks from the Vedic Fire*, Varanasi, 1962, str. 44 – 51.

⁶ Vladimir N. Toporov: *Die Ursprünge der indoeuropäischen Poetik*, „Poetica“, 1981, št. 3 – 4, str. 189 – 251.

⁷ Ram Candra Pandeya v navedenem delu, str. 28.

⁸ Vladimir N. Toporov v navedenem delu, str. 218 – 219.

⁹ Willard Johnson: *Poetry and Speculation of the Rg Veda*, Berkeley – Los Angeles, 1980.

¹⁰ Vladimir N. Toporov v navedenem delu, str. 200.

¹¹ Mircea Eliade: *Histoire des croyances et des idées religieuses. I. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris, 1976. Nemški prevod: *Geschichte der religiösen Ideen. I. Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*, Freiburg im Breisgau, 1978, str. 36 – 37.

¹² Obsežen odlomek iz Abhinavaguptovega dela *Tantrasāra* citira Giuseppe Tucci v knjigi *The Theory and Practice of the Maṇḍala*, London, 1961, str. 61 – 63.

¹³ Milka Jauk – Pinhak: *Stara indijska lingvistična teorija*, „Suvremena lingvistika“, 1972, št. 5 – 6, str. 77 – 81. Slovence je s staroindijskim jezikoslovjem prvi seznanil Karol Glaser: *Početki slovničarskega delovanja v Indii*, „Ljubljanski zvon“, 1884, str. 286 – 290.

¹⁴ Harold G. Coward: *The Sphota Theory of Language*, Delhi, 1980, str. 8 + 9.

¹⁵ Milka Jauk – Pinhak v navedenem delu, str. 81.

¹⁶ Madeleine Biardeau: *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris – La Haye, 1964 (Le monde d'outre-mer passé et présent, ser. 1: Études, 23), str. 31.

¹⁷ Mervin Sprung: *Non-Cognitive Language in Mādhyamika Buddhism. V: „Language“ in Indian Philosophy and Religion*, Waterloo, 1978 (SR supplements, 5), str. 43 – 53.

¹⁸ Satischandra Chatterjee – Dhirendramohan Datta: *An Introduction to Indian*

Philosophy, Calcutta, 1960, str. 146, 147, 127. Prim. tudi za oznake drugih filozofskih sistemov.

¹⁹ Prim. poleg že navedenega dela iste avtorice še: Madeleine Biardeau: *Théories du langage en Inde. V: La Traversée des signes*, Paris, 1975, str. 113 – 143.

²⁰ Radoslav Katičić: *Predgovor. V: R.C. Pandeya: Indijska filozofija jezika*, Beograd, 1975, str. 15.

²¹ Madeleine Biardeau: *Théorie de la connaissance. . .*, str. 261.

²² K.A. Subramania Iyer: *Bhārṭṛhari*, Poona, 1969, str. 16 – 36.

²³ *The Vākyapadīya*, Critical Text of Cantos I and II (with English Translation, Summary of Ideas and Notes) by K. Raghavan Pillai, Delhi – Patna – Varanasi, 1971. Prim. tudi: *The Vākyapadīya of Bhārṭṛhari*, Chapter I, Engl. Transl. by K.A. Subramania Iyer, Poona, 1965; *The Vākyapadīya of Bhārṭṛhari*, Chapter III, Part I, Engl. Transl. by K.A. Subramania Iyer, Poona 1971; *The Vākyapadīya of Bhārṭṛhari*, Chapter III, Part II, Engl. Transl. by K.A. Subramania Iyer, Delhi – Varanasi – Patna, 1974.

²⁴ K.A. Subramania Iyer v navedenem delu, str. 55.

²⁵ Emil Abegg: *Die Lehre vom Sphoṭa im Sarvadarśanasamgraha. V: Festschrift Ernst Windisch*, Leipzig, 1914, str. 188 – 195.

²⁶ K. Kunjunni Raja: *Indian Theories of Meaning*, Madras, 1963, str. 98.

²⁷ Radoslav Katičić v navedenem delu, str. 16.

²⁸ K. Kunjunni Raja v navedenem delu, str. 105.

²⁹ Rikard Simeon: *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*, Zagreb, 1969, II. del, str. 468. Kakor sam navaja, se opira na knjigo Milke Ivić *Pravci u lingvistici*, Ljubljana, 1963.

³⁰ K.A. Subramania Iyer v navedenem delu, str. 71.

³¹ Madeleine Biardeau: *Théorie de la connaissance. . .*, str. 366 – 367.

³² Prav tam, str. 418.

³³ Anandavardhana: *Dhvan'jaloka* („Svet dhvani“), prevod s sanskrita, vvedenie i komentarij Ju. M. Alihanovoj, Moskva, 1974, str. 112, 246, op. 93.

³⁴ Prav tam, str. 166, 279, op. 126. Alihanova je tudi v svoji študiji *Nekotorye voprosy učenija o dhvani v drevneindijskoj poetike*, v: *Problemy teorii literatury i estetiki v stranah Vostoka*, Moskva, 1964, str. 20 – 34, opozorila na to, da je Anandavardhanovo sklicevanje na Bhārṭṛharija ugotovil že Hermann Jacobi: *Ānandavardhana's Dhvan'yāloka*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, 1902, str. 399.

³⁵ Vlasta Pacheiner – Klander v navedenem delu, str. 43, 46.

³⁶ Tarapada Chakrabarti v navedenem delu, str. 175 – 177.

³⁷ Prim. op. 31.

³⁸ Tarapada Chakrabarti v navedenem delu, str. 146 – 147.

³⁹ Prav tam, str. 148.

⁴⁰ Prav tam, str. 133, 134, 168.

⁴¹ Prav tam, str. 134.

⁴² Prav tam, str. 27 – 29.

⁴³ Madeleine Biardeau: *Théorie de la connaissance. . .*, str. 325.

⁴⁴ Tarapada Chakrabarti v navedenem delu, str. 42 – 43.

⁴⁵ Madeleine Biardeau: *Théorie de la connaissance. . .*, str. 329, 337, 343 – 344, 352 – 354.

⁴⁶ K.A. Subramania Iyer v navedenem delu, str. 124.

⁴⁷ Madeleine Biardeau: *Théorie de la connaissance. . .*, str. 263 – 282.

⁴⁸ Harold G. Coward v navedenem delu citira G. Sastrija, str. 80. Radhakrishnan v svoji knjigi *Indian Philosophy*, II, London, 1951⁶, str. 731 – 732, pravi celo, da se Abhinavagupta nagiba k nedualistični smeri vedante.

⁴⁹ K.A. Subramania Iyer v navedenem delu, str. 22 – 23, 31, 39 – 40, 106 – 108.

⁵⁰ Vlasta Pacheiner – Klander v navedenem delu, str. 50 – 52.

⁵¹ Prim. op. 42.

⁵² Tarapada Chakrabarti v navedenem delu, str. 32.

⁵³ Ramaranjan Mukherji: *Foreword. V: Tarapada Chakrabarti: Indian Aesthetics and Science of Language*, Calcutta, 1971, str. II – III.

⁵⁴ Tarapada Chakrabarti v navedenem delu, str. 164 – 165.

⁵⁵ Harold G. Coward v navedenem delu, str. XVII.