ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 18, številka 1-2, 2014 · ISSN 1408-2969

IZ INDIJSKE FILOZOFIJE

Tina Košir Mazi

Dhvani (»nakazani pomen«) v kontekstu srednjeveške indijske poetike, filozofije jezika in ontologije monističnega kašmirskega šivaizma

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Citiranje: Tina Košir Mazi, »Dhvani (»nakazani pomen«) v kontekstu srednjeveške indijske poetike, filozofije jezika in ontologije monističnega kašmirskega šivaizma«, *Analiza: časopis za kritično misel* 18, št. 1-2 (2014): 95–116.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Tina Košir Mazi
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

DHVANI (»NAKAZANI POMEN«) V KONTEKSTU SREDNJEVEŠKE INDIJSKE POETIKE, FILOZOFIJE JEZIKA IN ONTOLOGIJE MONISTIČNEGA KAŠMIRSKEGA ŠIVAIZMA[1]

Dhvani (»nakazani pomen«) je eden osrednjih pojmov indijske poetike. Z delom *Dhvanyāloka* (Osvetlitev nakazanega pomena) ga je v 9. stol. vpeljal Ānandavardhana, dokončno pa stoletje pozneje v komentarju (*Locana*) utemeljil Abhinavagupta. Zagovorniki teorije *dhvanija* so bistvo poetičnega jezika videli v njegovem samopreseganju: poetični jezik z jezikovnimi sredstvi »nakazuje« neubesedljivo in tako poraja estetsko izkustvo. Pričujoči prispevek osvetljuje širši teoretski kontekst, ki po mnenju avtorice omogoča takšno razumevanje jezika. Bhartṛharijev lingvistični monizem poudarja inherentno jezikovno naravo zavesti na kozmični in individualni ravni, različne ravni govorice (*vāk*) pa ponazarjajo odnos med ontološko enostjo in pojavno mnogoterostjo. Utpaladeva in Abhinavagupta sta Bhartṛharijeve zamisli vključila v svojo formulacijo ontologije monističnega kašmirskega šivaizma: ravni govorice v njuni filozofiji ustrezajo ontološkim ravnem. Osrednja teza članka je, da je prav zaradi globlje teoretske refleksije Abhinavaguptov zagovor *dhvanija* konsistentnejši od Ānandavardhanovega. Še več, v Abhinavaguptovi reformulaciji je »nakazovanje« mogoče razumeti kot proces, analogen odnosu med imanentnim in

[1] Pričujoči prispevek je nastal na podlagi raziskovalnega dela, ki sem ga opravila v okviru doktorskega študija filozofije na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani v letih 2012–2014 pod mentorstvom red. prof. dr. Maje Milčinski. Vse morebitne napake ali zmote, ki jih članek lahko vsebuje, so seveda moje. Doktorski študij je delno sofinancirala Evropska unija, in sicer iz Evropskega socialnega sklada. Sofinanciranje se izvaja v okviru Operativnega programa razvoja človeških virov za obdobje 2007- 2013, 1. razvojne prioritete Spodbujanje podjetništva in prilagodljivosti; prednostne usmeritve 1.3: Štipendijske sheme.

transcendentnim.

Ključne besede: *dhvani*, kašmirski šivaizem, indijska filozofija, indijska estetika, monizem.

Uvod

Pojem *dhvani* (nakazani pomen[2]) velja za enega najpomembnejših in tudi najinventivnejših pojmov v staroindijski poetiki.[3] Neločljivo je povezan s srednjeveškim kašmirskim teoretikom Ānandavardhano (9. stol.), ki je z delom, danes poznanim pod naslovom *Dhvanyāloka* (Osvetlitev nakazanega pomena), *dhvani* tako rekoč ustoličil kot »dušo poezije«. Bistvo njegove teorije je, da ima poetični jezik poleg primarnega, dobesednega pomena in sekundarnega, metaforičnega pomena, še tretjo raven, tako imenovani nakazani pomen (*dhvani*), ki se od prvih dveh bistveno razlikuje. *Dhvani* naj bi označeval tisto neujemljivo bistvo poetičnosti, ki uhaja vsakršni analizi, pa vendar ni mogoče spregledati, da je v primeru poezije vedno na delu. *Dhvani* je presežek pomena, ki je odločilen, da rabo jezika prepoznamo kot poetično. Ni pa nujno, da ga vedno prepoznamo – s pojmom *dhvani* se staroindijska literarna teorija preusmeri na preučevanje recepcije, saj nakazani pomen kot naslovnika predvideva »tenkočutnega bralca« (*sahṛdaya*).

Dhvani je bil ob svojem nastanku kontroverzen pojem, ki je naletel na številne ugovore. Že sama *Dhvanyāloka* se tako začenja polemično kot odgovor nasprotnikom. Najbolj bistven očitek, ki si ga teoretiki *dhvanija* prizadevajo ovreči, je, da za razlago poetičnosti ni potrebno uvesti nikakršne nove semantične funkcije, saj je ta povsem razložljiva tudi z analizo sekundarnega, metaforičnega pomena. Da bi ubranili *dhvani*, so morali njegovi zagovorniki povezati poetiko ne le s filozofijo jezika, pač pa tudi z ontologijo in epistemologijo. Pri tem je bil najbolj prepričljiv Abhinavagupta (pribl. 950–1020), eden največjih indijskih filozofov vseh časov, ki je v svojem komentarju *Dhvanyālokalocana (Oko osvetlitve nakazanega pomena)* teorijo *dhvanija* poglobil in konsistentno utemeljil do te mere, da je postala splošno sprejeti temelj klasične indijske literarne teorije.

Abhinavaguptov teoretski doprinos je nespregledljivo zaznamovalo njegovo eruditstvo, ki ni bilo v okviru njegovega časa, prostora in kulture nič manj izjemno, kot bi bilo kadarkoli in kjerkoli drugod. Abhinavagupta se je posvečal tako teoriji gledališča (*nāṭyaśāstra*) kot poezije *(alaṃkāraśāstra* ali *kāvyaśāstra)*, hkrati pa je bil tudi vodilni filozof monističnega kašmirskega šivaizma in dejavni mistik. Za pravilno razumevanje izhodišč, ki zaznamujejo tudi Abhinavaguptovo estetiko, je nujno poznati vsaj osnovne značilnosti ontologije in filozofije jezika,

[2] Pri prevajanju pojma *dhvani* kot »nakazanega pomena« sledim slovenskemu prevodu Vlaste Pacheiner-Klander (1982).

[3] Izraz »staroindijska poetika« uporabljam v smislu, kot ga je opredelila in utemeljila Vlasta Pacheiner-Klander (1982: 5–11).

kijih zagovarja *pratyabhijñā* šola monističnega kašmirskega šivaizma. *Pratyabhijñā* je najbolj filozofska smer monističnega kašmirskega šivaizma, filozofsko-religijske tradicije, ki se je razvila v Kašmirju med 9. in 14. stoletjem. Teološko podstat monističnega kašmirskega šivaizma tvorijo šivaistične *āgame* in *tantre*, ezoterična besedila, ki sicer veljajo za razodeta, a niso del ortodoksne brahmanske tradicije, ne priznavajo avtoritete *Ved*, kastnega sistema in pravil družbene ter obredne čistosti. Monistični kašmirski šivaizem črpa predvsem iz monističnih *Bhairava tanter*: te zagovarjajo ontološko enost vrhovnega božanskega principa (Šive oz. Bhairave) in vsega kozmosa, ki ga razumejo kot manifestacijo božanske moči (Šakti). Na tej skupni osnovi gradijo različne struje monističnega kašmirskega šivaizma, ki razvijejo avtonomno tekstualno tradicijo. Kanonične tekste monističnega kašmirskega šivaizma podpisujejo konkretni, zgodovinski avtorji, kar jih bistveno loči od predhodne tradicije. Za začetnika *pratyabhijñe* (šole »prepoznanja«) velja Somānanda, a bistvene filozofske značilnosti šole sta vpeljala in utemeljila šele Utpaladeva in Abhinavagupta. *Pratyabhijño* sta zasnovala v dialektičnem razmerju do budistične epistemološke šole, ki je s svojim analitičnim pristopom temeljito dekonstruirala predpostavke hindujskih šol na čelu s predstavo o večnem, neminljivem in nespremenljivem sebstvu (*ātmanu*) kot spoznavnem in dejavnem subjektu.

Na tem mestu žal ni mogoče predstaviti kompleksne argumentacije *pratyabhijñe*, zato se uvodoma zgolj strnjeno seznanimo z osnovnimi značilnostmi ontologije, kakršno zagovarja. Vrhovni ontološki princip (Šiva) je absolutna Zavest (*cit*), ki ima dva vidika, pasivnega in aktivnega. Pasivni vidik absolutne Zavesti je tista podstat, ki omogoča kakršnokoli pojavljanje in se zato imenuje luč (*prakāśa*), aktivni pa je samozavedanje Zavesti (*vimarśa*). Glede na odnos med *prakāśa* in *vimarśo* se vzpostavijo tri osnovne ontološke ravni. Na ravni enosti (*abheda*) se absolutna Zavest v celoti zaveda zgolj same sebe kot absolutnega Subjekta. To stanje intenzivnega samozavedanja absolutne Zavesti pa ni pasivno, ampak je samozavedanje Zavesti absolutna Moč (Šakti), potencial vse kozmične manifestacije. Ta Moč je po naravi ustvarjalna, zato se na stopnji razlike-v-enosti (*bhedābheda*) vzpostavi kot objekt – Zavest se odloči, da bo samo sebe motrila kot ločen Objekt, vendar pa se na tej stopnji hkrati še povsem zaveda tudi sebe kot Subjekta. Na stopnji razlike (*bheda*) pa Zavest »pozabi«, da je absolutni Subjekt, ki ustvarja in izkuša kozmos in se v celoti zaveda zgolj notranje raznolikega Objekta. Zavest se zdaj samoizkuša kot kozmos, ki je prizorišče interakcij med navidezno posamičnimi subjekti in objekti. Ti pa v resnici niso nič drugega kot absolutna Zavest, ki se je samoomejila po lastni volji. Ker pa je Zavest nedeljiva, je v vsakem pojavu dejansko prisotna v celoti. Človek kot omejeni posamični subjekt lahko tako s pozornim motrenjem lastne zavesti to prepozna (*pratyabhijñā*) kot identično univerzalni absolutni Zavesti.

Nastajanje kozmosa kot vedno jasnejšega pojava v absolutni Zavesti je primerljivo z nastajanjem misli v individualni zavesti. Kot je mišljenje v osnovi jezikovno, je mogoče tudi ontološke ravni povezati z jezikovnimi. Tu se Utpaladeva in Abhinavagupta bistveno navezujeta na učenje Bhartṛharija, osrednjega predstavnika tako imenovane slovnične šole (*vyākaraṇa*), vendar pa

njegovi troslojni strukturi dodajata še eno raven. V *pratyabhijñi* ima govorica *(vāk* ali *vāc)* tako štiri sloje – zavest kot čisto potencialnost izraza (*parā vāk*, »nadgovorica«), predpojmovno naperjenost zavesti, ki se kot nekakšno razpoloženje zgošča v misel (*paśyantī*, »govorica zrenja«), notranji monolog, ki poteka v zavesti samega subjekta (*madhyamā vāk*, »vmesna govorica«) in končno pozunanjeno govorico, ki rabi intersubjektivni komunikaciji *vaikharī vāk*, »artikulirana govorica«).

V okviru monističnega kašmirskega šivaizma je o telosu kozmične kreacije mogoče govoriti le na ravni estetskega – Zavest kot absolutni Subjekt se misli kot lastni estetski Objekt, pri čemer doživlja tako radost ustvarjalca kot gledalca kozmične predstave. Ena osnovnih primer, ki jih uporablja monistični kašmirski šivaizem, da bi obrazložil svojo vizijo absolutne Zavesti v odnosu do kozmosa, je podoba umetnika, ki ustvarja iz čiste ustvarjalne radosti. Razumeti tako nastanek kot recepcijo umetnine, ki je zmožna generirati poetični presežek pomena in tako prerašča svojo neposredno vsebino, se zato zdi ključno ne le zavoljo teorije umetnosti, pač pa tudi za vzpostavitev velike teorije vsega, kar je bil cilj srednjeveških indijskih filozofij.

Osrednje vprašanje pričujočega prispevka je zato, v kolikšni meri pojem *dhvani* v Abhinavaguptovi interpretaciji presega literarnoteoretski okvir, v katerem ga je razvil Ānandavardhana. Lahko *dhvani* nakazuje ponazoritev razmerja med imanenco in transcendenco v okviru monistične ontologije? Je mogoče reči, da pojavnost *nakazuje* nemanifestno, ki jo presega, na enak (ali vsaj analogen) način kot poetični jezik nakazuje pomen, ki je predmet estetskega izkustva?

Ānandavardhanova *Dhvanyāloka*

Če bi bilo treba v okviru staroindijske poetike kakšno posamično delo razglasiti za najbolj revolucionarno, takšno, ki je povsem preusmerilo tok in pozornost na svojem področju, bi Ānandavardhanova *Dhvayāloka* bržkone pometla s konkurenco – gre namreč za delo, ki je v indijski teoretski poetiki povzročilo naravnost paradigmatski preobrat Veda o poeziji (*kāvyaśāstra*) se je namreč dotlej osredotočala izključno na kategorizacijo formalnih prvin pesniškega jezika, *alaṃkār* (»okraskov«), ki ustrezajo figuram in tropom v evropski literarni teoriji. Teoretiki poezije so tekmovali, kdo bo natančneje identificiral, analiziral in klasificiral *alaṃkāre*, zato se je za poetiko uveljavil izraz *alaṃkāraśāstra* (»veda o poetični okrašenosti jezika«). Predpostavka *alaṃkāraśāstre* je bila, da so prav formalne pesniške prvine tisto, kar sproža estetsko ugodje in po čemer se poetični jezik bistveno razlikuje od nepoetičnega, poezijo pa je zato mogoče razumeti in vrednotiti formalistično in partikularistično. Največji paradigmatski preboj Ānandavardhane se kaže že v njegovem izhodišču, ki je povsem nasprotno poglavitnemu aksiomu dotedanje *alaṃkāraśāstre*. McCrea (2008: 25) v svojem odmevnem delu *The Teleology of Poetics in Medieval Kashmir* (Teleologija poetike v srednjeveškem Kašmirju) razlaga: »Ānandavardhana povsem preobrne partikularistično razumevanje literarne lepote. Zanj formalni gradniki poetičnega dela ne delujejo neodvisno; nasprotno, so del hierarhično urejene in funkcionalno

poenotene celote«.

Šele celota namreč generira estetsko ugodje, ki ga po Ānandavardhani ne gre pripisati »okrašenosti« jezika, pač pa estetskemu občutju, *rasi*. V kompleksno teorijo *rase* se na tem mestu žal ne moremo poglobiti, zato se je dotaknimo zgolj na kratko. Korenini v najstarejšem delu indijske teoretske estetike, *Nāṭyaśāstri* (Vedi o dramski umetnosti), kjer označuje estetsko ugodje, ki nastane na podlagi v drami predstavljenega čustva. *Nāṭya*, dramska predstava, ki je vključevala ples, glasbo, bogato kostumografijo in scenografijo ter seveda uprizoritev dramskega besedila, je v srednjeveški Indiji veljala za vrhovno obliko umetnosti, »celostno umetnino«. *Nāṭya* je nagovarjala vse gledalčeve čute, zato je veljalo, da lahko sproži občutja, podobna tistim v resničnem življenju, pa vendar tudi bistveno različna, saj ob dobri dramski predstavi gledalec tudi ob tistem, kar bi mu bilo sicer neprijetno (npr. strah, žalost ali gnus), doživi estetski užitek. Do Ānandavardhane sta bili vedi o dramski umetnosti na eni in pesništvu na drugi strani ločeni, Ānandavardhana pa ju je prepletel tako, da je v poetiko prenesel pojem *rase*, kot bi bilo to nekaj samoumevnega. Gerow (1977: 251–252) razlog za združitev do tedaj nezdružljivih *nāṭyaśāstre* in *alaṃkāraśāstre* vidi tudi v specifičnih družbeno-političnih okoliščinah. Po zatonu mogočne in stabilne vladavine dinastije Gupta, ki je velikodušno podpirala vse oblike umetnosti, je sanskrtska drama izgubila pomemben del občinstva (izobražene in kultivirane dvorjane in meščane), pa tudi pokrovitelje. »Drame so še naprej pisali, a predvidevamo, da so jih redko uprizarjali – preprosto povedano to pomeni, da je bila drama prikrajšana za svojo odločilno značilnost in zreducirana na status pisne umetnine. Pisanje dramatike, prikrajšano za medij, v katerem drama oživi, je vedno bolj prihajalo pod vpliv poetičnih stilov, v katerih dominirajo bogate metafore, težak jezik in neuprizorljive (nedramatične) zgodbe« (Gerow, 1977: 251). Drama se je, skratka, približala poeziji. Teorija poezije pa je naredila korak v drugo smer in začela črpati iz teorije drame. Ānandavardhana poezijo in dramatiko obravnava povsem enakovredno in njegova teorija vključuje oboje.

Kaj je *dhvani*?

Prvi poskus definicije *dhvanija* v *Dhvayāloki* (v nadaljevanju *DĀ*) je negativni.

definicija: izrek 1.4 *dhvani* opredeljuje kot tisto, kar je mogoče najti »v delih velikih pesnikov. Je tisto, kar se zdi drugačno od znanih elementov [poezije], kakor ženska očarljivost [ki je nekaj drugega kot posamezni deli njenega telesa]« (v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 78). Iz te opredelitve bi bilo mogoče sklepati, daje *dhvani* primerljiv z estetskim ugodjem nasploh, tudi če ta ni posledica doživljanja umetniškega dela. Občutka lepote tudi sicer ne vzbudi kak posamični del objekta lepote, temveč je lepota presežni vtis celote. Golo jezikovno znanje zato ni dovolj, da bi se razkril *dhvani*; »Če bi šlo za dobesedni pomen, bi ga bilo mogoče dojeti s poznavanjem označenih pomenov in besed, ki jih posredujejo. A ta pomen je onkraj dometa tistih, ki so se trudili zgolj z definicijam besed in niso posvetili pozornosti preučevanju poetičnega pomena [...]« (v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 122). A čeprav razumevanje jezika

v dobesednem smislu za razumevanje *dhvanija* ni zadostni pogoj, je seveda vendarle nujni pogoj (*DĀ*, 1.1 0K): »Prav kakor pomen stavka dojamemo tako, da razumemo pomen besed, tako je treba najprej razumeti dobesedni pomen, da bi dojeli *dhvani«* (v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 127). In prav kakor na dobesedne pomene posameznih besed »pozabimo«, ko jih povežemo in razumemo pomen stavka, nadaljuje Ānandavardhana (*DĀ*, 1.11 in 1.12), tako tudi »pozabimo« dobesedni pomen, ko se nam posveti, kakšen je nakazani (*dhvani*). Glede na to, kakšen je odnos med dobesednim in nakazanim pomenom, Ānandavardhana loči dva tipa poetičnega izraza: takšnega, pri katerem dobesedni pomen sploh nima smisla in je namen zgolj v nakazanem pomenu, in pa takšnega, pri katerem je sicer smiseln tudi dobesedni pomen, ki je bil prav tako del pesnikove namere, a je vendarle podrejen nakazanemu.

Najmočnejši argument nasprotnikov proti *dhvaniju* je gotovo, da se nakazani pomen pravzaprav ne razlikuje od tako imenovanega prenesenega pomena (*lakṣaṇā*). Ānandavardhana jim ugovarja, da bi bilo opredeliti *dhvani* kot preneseni pomen »hkrati preširoko in preozko« (*DĀ*, 1.14 v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 178). Preširoko zato, ker je mogoče jezik uporabljati v prenesenem pomenu, ne da bi imel zato že presežno estetsko vrednost – preneseni pomen je lahko konvencionalen, klišejski ali kako drugače nelep. Preozko pa, ker je *dhvani* tisto, kar presega celo preneseni pomen, tudi kadar ima ta estetsko funkcijo. Preneseni pomen je mogoče analizirati in razložiti, nakazanega pa ne – *dhvani* je tisto, kar presega vsakršno interpretacijo in analizo. Udejanja se zgolj ob neposrednem doživetju poezije in ne more biti posredovan drugače kot z umetniškim delom, natanko takšnim, kot je.

Če odnos med nakazanim in dobesednim pomenom ocenimo s stališča zaporedja, po Ānandavardhani ugotovimo, da se lahko *dhvani* pojavi bodisi po tem, ko smo že razumeli in premleli dobesedni pomen, ali pa hkrati z dobesednim pomenom. V tem drugem primeru se pojavlja tako v posamičnih fonemih in besedah kot v stavkih in delu kot celoti (*DĀ*, 3.2 v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 389). To še posebej velja za najpomembnejšo od treh vrst *dhvanija*, ki jih identificira Ānandavardhana, *rasa dhvani*. Temu tipu *dhvanija* je v *DĀ* posvečenega največ prostora in tudi najtehtnejša analiza, zato se mu bomo v nadaljevanju temeljiteje posvetili. Drugi dve vrsti *dhvanija* je dovolj omeniti zgolj mimogrede: to sta *vastu dhvani* in *alaṃkāra dhvani*. *Vastu dhvani* nakazuje pomen, ki je drugačen od dobesednega, vendar vsebuje določeno vsebinsko, pripovedno informacijo. *Vastu dhvani* je tako prisoten v skrivnih ljubezenskih namigih, šifriranih sporočili, ezoteričnih učenjih ipd. Sporočilo je oblikovano tako, da je pravi pomen razviden le naslovniku. *Alaṃkāra dhvani* pa nakazuje literarno figuro, recimo primero (*rūpaka*), kadar je ta izražena zgolj posredno.

O *dhvaniju* pa lahko govorimo predvsem v primeru *rasa dhvanija*, nakazovanja estetskega občutja, *rase*. *Rasa dhvani* ni vezan izključno na pomensko plat jezika, pač pa tudi na zvočno – že sami zvoki, v primeru jezika torej posamični fonemi, imajo moč vzbuditi določeno *raso*. Še več, moč povzročiti *raso* ni vezana zgolj na jezik, pač pa lahko pomen razkrivajo tudi geste, kar je seveda posebej pomembno pri uprizoritvenih umetnostih. *Rasa dhvani* ni strogo vezan

na besede in vendar imajo tudi besede moč, da ga ustvarijo. To je po Ānandavardhani še dokaz več, da gre za svojstveno semantično raven: »[...] tako zaradi razlike v objektu kot zaradi razlike v naravi, sta moč besede, da označuje svoj pomen in njena moč povzročiti, da razumemo nek drug pomen, med seboj različni« (*DĀ*, 3.33e v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 555).

Te razlike pa ne gre pripisati (zgolj) razliki med primarnim in prenesenim (sekundarnim) pomenom. Sekundarni (preneseni) pomen je po Ānandavardhani namreč precej bliže primarnemu (dobesednemu), kot se sprva zdi. Sekundarni pomen se namreč ravna po nareku konvencij, s pomočjo katerih ga prepoznamo in zato se v prenesenem pomenu pomen dobesedno »prenese«, pri čemer dobesedni pomen prepoznamo kot neveljaven. Nakazani pomen (*dhvani*) pa po drugi strani soobstaja skupaj s primarnim – ko se nam razkrije *dhvani*, to v ničemer ne ogrozi pomenske vrednosti primarnega (ali sekundarnega, če se je pomen prenesel nanj) pomena, saj gre za povsem različni semantični ravni (*DĀ*, 3.33h v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990:562–563). *Dhvani* sporoča nekaj drugega kot dobesedni pomen in ravno zato dobesednega pomena ne razveljavi.

V čem pa je torej razlika med »močjo besede, da označuje svoj pomen« in njeno »močjo povzročiti, da razumemo nek drug pomen«? »Moč označevanja je bistvo vsake posamične besede, s katero je povezana od trenutka, ko besedo prvič razumemo, kajti besede brez nje nikoli ne moremo poznati. Nakazovalnost pa ni vezana na besedo, temveč je akcidentalna, saj je to, da jo razumemo, pogojeno s kontekstom, v odsotnosti teh pogojev pa je ne razumemo« (*DĀ*, 3.331 v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 577). J

Kot ugotavlja D. P. Chattopadhyaya (2007: 55–56), gre pri *dhvaniju* pravzaprav za proces: »Izkaže se, da beseda *dhvani* pomeni kompleksen poetični proces in njen prevod kot nakazovanje včasih ne uspe izraziti bogastva njenih pomenov«. Ānandavardhana (*DĀ*, 3.33n v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 585) verjame, da je *dhvani* prikazal dovolj nazorno, da o njem sploh ni mogoče dvomiti: »Le kdo lahko zanika moč nakazovanja, ki pripada označujočim besedam, neoznačujočim zvokom, kot so tisti v skladbah, nebesednim gestam in podobnemu, saj izkušnja vsakogar dokazuje, da (*dhvani*) obstaja?«. In vendar so se našli mnogi kritiki *Dhvayāloke*, ki se jim njegova formulacija *dhvanija* ni zdela dovolj prepričljiva. V odgovor jim je Abhinavagupta spisal *Locano*, vpliven komentar in zagovor *Dhvayāloke*.

Dhvani v Abhinavaguptovi *Locani*

Čeprav je *Dhvanyālokalocana* (v nadaljevanju *DĀL)* komentar Ānandavardhanove *Dhvayāloke*, je bil Abhinavaguptov prispevek k razvoju in razumevanju teorije *dhvanija* izjemen. V knjigi *The* Dhvanyāloka *and its Critics (Dhvanyāloka* in njeni kritiki), ki se ukvarja z zgodovinsko recepcijo *DĀ*, Krishnamoorthy ugotavlja, da je Abhinavagupta »veliko več kot zgolj komentator, ki razlaga težavne dele besedila; je izvirni mislec, ki vso teorijo predstavlja v popolnejši in razumljivejši obliki« (Krishnamoorthy, 1968: 217). Sodobni raziskovalci področja se strinjajo, da je Abhinavaguptov prispevek »več

kot obramba, je kreativna reformulacija *dhvani* šole« (Chattopadhyaya, 2007: 58). McCrea (2008: 365) razmišlja, »da bi Abhinavagupto lahko imeli za boljšega zagovornika Ānandavardhanove teorije, kot je bil sam Ānandavardhana. V tem je vsaj kanček resnice; vsekakor je v svoji obrambi *dhvanija* bolj samozavesten kot Ānandavardhana in [...] je pripravljen pripeljati implikacije Ānandavardhanovega teleološkega, na *raso* osredotočenega modela literarne estetike, do njihovih logičnih zaključkov, tudi kjer se je sam Ānandavardhana obotavljal, da bi to storil«.

Eden ključnih Abhinavaguptovih posegov v Ānandavardhanov nauk je osredotočenje na *rasadhvani* kot edino obliko nakazanega pomena, o kateri je vredno razpravljati v okviru poetike. Ne zanika sicer, da sta tudi *vastudhvani* in *alaṃkāradhvani* obliki nakazanega pomena, vendar nimata posebne estetske vrednosti in nista vezani izključno na poetični jezik, pač pa ju uporabljamo tudi v vsakdanjem jeziku in bi ju lahko brez večje škode nadomestili tudi tako, da bi se izrazili dobesedno.

Abhinavagupta ponuja tudi mnogo jasnejšo definicijo nakazanega pomena v odnosu do drugih semantičnih ravni – za razliko od Ānandavardhane razločuje štiri in ne le tri. *Abhidhā*, izraz, ki v sanskrtu na splošno označuje »dobesedni pomen«, Abhinavagupta uporablja zgolj v smislu dobesednega pomena posamičnih besed. Ko je pred nami besedilo, se razumevanje prične tako, da najprej razumemo smisel posamičnih besed. Pomeni posamičnih besed pa so univerzalije, saj posamične besede označujejo le abstraktno, določneje pa šele v širšem kontekstu. Kontekstualno razumevanje omogoči druga semantična raven, ki jo Abhinavagupta imenuje *tātparya-śakti* (»moč posredovati celovit pomen«). Gre za enovit stavčni pomen, ki abstraktnost posamičnih besed konkretizira in natančneje določi. Stavčni pomen primarno poskušamo razumeti dobesedno, če pa razumevanje naleti na »oviro«, če dobesedni pomen stavka ni smiseln, kognicija »predela« pomen ene ali več besed v stavku v preneseni pomen (*lakṣaṇā*). Abhinavagupta kot primer navede stavek »Deček je lev« (*siṃho māṇavakaḥ*). Ker dobesedno razumevanje ni mogoče, saj si ni mogoče zamisliti (realno obstoječega) označenca, ki bi bil hkrati deček in lev, si pomen razlagamo figurativno in vemo, da hoče stavek povedati, da ima deček lastnosti, ki jih sicer pripisujemo levu, kot so pogum, mogočnost, ponos ipd. Šele po vseh teh treh fazah besednega razumevanja nastopi tako imenovano nakazovanje *(vyañjanā* ali *dhvanana)*. Odnos med vsemi štirimi semantičnimi funkcijami Abhinavagupta definira takole: »Moč označevanja je zatorej moč, ki jo ureja konvencija, posredovati dobesedni pomen [posamičnih besed]; moč stavčne operacije je moč posredovati smisel [celote], brez te moči pa ni mogoče razumeti dobesednega smisla; moč sekundarnega pomena je moč razkriti smisel, pri čemer sodelujejo taki faktorji, kot *je* oviranje primarnega pomena; nakazovalna moč pa je moč nakazovati, moč, ki izvira iz človekovega razumevanja objektov, kot jih razkrivajo prve tri moči in pri kateri pomaga poslušalčeva domišljija, podkrepljena s predhodnim razumevanjem [prvih treh semantičnih ravni]« (*DĀL* 1.4b v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 88).

Bhartṛharijeva filozofija jezika

Preden nadaljujemo s poskusom povezave teorije *dhvanija* s filozofijo jezika, ki je v monističnem kašmirskem šivaizmu neposredno povezana z ontologijo, moramo stopiti korak nazaj k Bhartṛhariju, avtorju, ki ga kot pomemben navdih priznavata tako Ānandavardhana kot Abhinavagupta. Bhartṛhari je živel v 5. in 6. stoletju in bil eden vodilnih predstavnikov tako imenovane šole »slovničarjev« (*vyākaraṇa*).[4] Ukvarjanje z jezikom v staroindijski kulturi ni bila majhna ali obrobna reč. Brahmanska tradicija je temeljila na veri v moč *Ved*, ki so bolj kot sveti spisi sveti zvok.[5] Zvočna esenca *Ved* naj bi bila matrica kozmosa, zato je razumeti I jezik, razumeti zakone Govorice (*vāk*), pomenilo razumeti kozmične zakone. j Slovnica je v staroindijski kulturi veljala za mater vseh znanosti in tako zasedala I mesto, ki ga je imela v starogrški kulturi (in kulturah, ki izvirajo iz starogrške) I matematika. »Prvi med učenimi možmi so slovničarji, kajti vse znanosti slonijo na slovnici«, pritrjuje tudi Ānandavardhana (*DĀ* 1.131 v Ingalls, Masson in I Patwardhan, 1990: 169). Slovnica, ki je zanimala staroindijske slovničarje, ni I zgolj slovnica kakšnega določenega jezika, v njihovem primeru sanskrta, šlo jim je za precej več kot to, želeli so razumeti in razložiti »pravo naravo in možnosti jezika, tudi njegovo vlogo pri doseganju [duhovne] osvoboditve« (Coward in Ra- I ja, 1990: 5).

»Indijski slovničarji so vedno poskušali povezati povsem tehnična pravila in pojme s splošno strukturo univerzuma, z zamislijo o izvoru sveta in njegovi naravi« (Isayeva, 1995: 70). Tradiciji staroindijskih slovničarjev je s pomočjo ohranjenih zapisov mogoče slediti do približno 5. stol. pr. n. št., ko sta delovala Pāṇini in Yāska, bolj filozofsko naravnana pa je postala z delom Patañjalija iz 2. stol. pr. n. št. Najbolj znano delo že omenjenega Bhartṛharija je *Vākyapadīya* (O besedi in stavku).

Vākyapadīya se poleg povsem slovnične problematike ukvarja tudi z metafizičnimi vprašanji, od katerih je eno ključnih odnos med enostjo in mnogoterostjo. V ontologiji vedānte, na katero se navezuje tudi slovnična šola, je primarni ontološki princip – absolut Brahman, ki je enovit, nespremenljiv in večen. Ključni izziv je seveda razložiti, kako se iz te primarne Enosti poraja pojavna mnogoterost, slovnična šola pa vidi odgovor v preučevanju narave jezika/govorice (*vāk*). »Nekaj mora biti v naravi besede, v naravi govorice in samega jezika, kar razloži Brahmanovo nenavadno sposobnost, da je hkrati eno in mnogo, da je tako enovit kot tudi neskončno razdeljen« (Isayeva, 1995: 84). Govorica, ki nosi odgovor na to veliko vprašanje pa seveda ni (le) vsakodnevni jezik kot orodje sporazumevanja med ljudmi, pač pa božanska Govorica,[6]

[4] *Vyākaraṇa* sicer dobesedno pomeni »lingvistična analiza« (Coward in Raja, 1990: 4).

[5] Vedska kultura je izrazito temeljila na ustnem izročilu in pisanje celo omalovaževala kot nečisto, zato Vede vse do druge polovice 1. tisočletja n. št. sploh niso bile zapisane. »Zapisano besedilo je dejansko veljalo za popačeno realizacijo popolne zvočne esence« (Lo Turco, 2013: 85).

[6] Kar je morda posebej zanimivo in nenavadno. Če na jezik gledamo s perspektive, kot smo je vajeni v evropski tradiciji, je, da se staroindijski slovničarji enako zavzeto posvečajo tako jeziku kot orodju sporazumevanja med ljudmi kot tudi njegovemu božanskemu vidiku. »Indijski filozofi jezika so se, tako se zdi, uspešno ognili dvema redukcionističnima napakama večine zahodne moderne lingvistične spekulacije. Niso zreducirali jezika na nivo zgolj človeške konvencije, ki ima zgolj znanstvene ali faktične referente; vendar tudi niso zapadli napaki metafizičnega redukcionizma, ki tako podcenjuje pomene človeških besed, da jezik konča kot

»govorica, ki poraja tako univerzum kot tudi običajen človeški jezik« (Isayeva, 1995: 84). Na najvišji ontološki ravni je po prepričanju slovnične šole Govorica (vāk) sam Brahman kot čista, absolutna potencialnost, primarna bit, ki šele omogoča vsakršno pojavljanje, seme (*bīja*) pojavnosti.

Z epistemološkega vidika je zanimiv odnos med jezikom in zavestjo, kot ga razume slovnična šola. Po Bhartṛhariju je vsaka kognicija jezikovna, nejezikovno spoznavanje sploh ni mogoče, saj ima vsakršna vednost nujno (bolj ali manj jasno) obliko govorice. »Pomen in kognicija se po tem razumevanju manifestirata skupaj kot izraza enega globokega duhovnega impulza vedeti in komunicirati. Zavest (*caitanya*) je identična govorici (vāc)« (Coward in Raja, 1990: 51). To velja tako na ravni človeške zavesti kot na kozmični, celo ontološki ravni. Narava absoluta, Brahmana, je namreč prav zavest *(caitanya* ali *cit* V indijskih filozofijah se pojem »zavest« ne nanaša primarno na individualno zavest, ampak na univerzalni princip. »Problem* cit *zastavlja vprašanje vzhodno-zahodnega razumevanja ali nerazumevanja besede 'zavest': Zahodna filozofija in psihologija jo definitivno razumeta kot individualno zavest. Indijska filozofija definitivno razume* cit *kot univerzalno – ni mogoče govoriti o* cit *določene osebe, čeprav oseba poseduje, je udeležena pri* cit *(odvisno od filozofskega sistema, dualističnega, nedualističnega itd.)« (Fürlinger, 2009: 40). Univerzalna, absolutna Zavest je tako izenačena z najvišjo Govorico kot* Śabda Brahman, *»Brahman Beseda«. Ta čista, enovita, absolutna potencialnost pomena je nadčasna. Da bi se v tej hkratni soprisotnosti vsega karkoli manifestiralo kot (do)ločeno, mora nastopiti nekaj, kar to omogoča – in po Bhartṛhariju je to čas (*kāla*), ki mu je posvečen pomemben del* Vākyapadīye. *Posebej zanimiva je Bhartṛharijeva svojstvena obravnava narave časa – ta po njegovo ni samostojna substanca, kot v nekaterih sočasnih šolah (npr.* nyāya-vaiśeṣika), *pač pa je moč* (śakti) Śabda Brahmana, *ki preprečuje, da bi bilo vse hkrati soprisotno in tako omogoča, da se sploh karkoli zgodi. V tem smislu je čas ustvarjalna moč* Śabda Brahmana, *ki v absolutno enost vnese navidezno sekvenčnost in tako omogoči, da se Eno pojavlja kot mnogotero. Čas povzroči, da se pojavi pojavijo, vztrajajo in izginjajo. Čas je vzrok vseh premen, ki pa jih sam po sebi presega.*

Na najvišji ontološki ravni je čas zgolj potencialna moč *Śabda Brahmana*. Nadčasno raven govorice je Bhartṛhari poimenoval *paśyantī vāk*, »govorica zrenja«. To je raven govorice, ki jo lahko človek umeva le v samopreseganju, v mistični viziji. To je govorica, ki so jo slišali vedski vidci Je pomen kot razkrita prisotnost absoluta, ki jo mistik vidi-sliši. Kot taka je beseda brez glasu in vizija onkraj podobe, hkrati pa zibelka vseh besed in podob. Kljub svoji transcendentni naravi pa *paśyantī vāk* vsebuje določen notranji impulz (*pratibhā*), in sicer željo po razkrivanju, po manifestaciji, izrazu, komunikaciji.

Da bi bila ta sploh možna, postane čas dejavni faktor in v sočasno soprisotnost vsega vnese sekvenco. Čas je dejaven na način, da nekaterim pojavom omogoča oz. dovoljuje (*abhyanujñā*), drugim pa preprečuje (*pratibandha*) pojavljanje. S časom zaznamovana govorica, ki pa še ni pozunanjena, je *madhyamā vāk*,

obskurni misticizem« (Coward in Raja, 1990: 33–34).

»vmesna govorica«. Na individualni ravni je ta govorica tok zavesti, ki ga doživljamo kot notranji samogovor.

Ko »vmesni govorici« dovedemo dovolj življenjskega diha (*prāṇe*), se pozunanji kot *vaikharī vāk*, »izrečena govorica«. Na kozmični ravni je *vaikharī* pojavni svet. »Pojavna mnogoterost se dokončno razvije, ko čas izpusti na plan vse sekundarne vzročno-posledične relacije, ki so čakale kot shranjene spominske sledi (*saṃskāra*) ali 'semenska stanja' v vseh vesoljnih ciklih. Na tej tretji ali *vaikharī* ravni v polnosti izkusimo moč časa kot sekvence v običajnih vzročno-posledičnih odnosih« (Coward in Raja, 1990: 41),

Skozi različne ravni Govorice pa se vendarle izraža izvorna enost, ki je vpisan i tudi v samo naravo vsakdanjega jezika. Ta se zrcali v odnosu med jezikovnim enotami (*śabda*) in njihovim pomenom (*artha*), kar je ena najpomembnejših tem *vyākaraṇe*. Sanskrtski izraz *śabda* se sicer običajno prevaja kot »beseda«, vendar je v okviru slovnične šole eno ključnih vprašanj prav dvom, ali je beseda osnovni element pomena oziroma prepričanje, da ni. Kandidati za nosilce pomena so bili v staroindijskih razpravah o jeziku fonem (*varṇa*), beseda (*pada*) in stavek (*vākya*), in prav stavek je tisto, na kar stavi Bhartṛhari. »Tisti, ki dobro poznajo jezik, mislijo in govorijo v stavčnih enotah ter tudi slišijo cele stavke. Le tisti, ki jezika ne poznajo dovolj dobro, slišijo besede, foneme ali delčke zvoka in se morajo truditi, da dojamejo povezan stavčni pomen« (Coward in Raja, 1990: 6). Na manjše enote je stavek mogoče razcepiti tudi v dobro stavčne analize, ki lahko posreduje pomembne uvide, vendar se je po Bhartṛhariju treba ves čas zavedati, da so v naravni govorici nosilci pomena celotni izreki (vākya). Ta teza je tudi osnova najslovitejšega Bhartṛharijevega prispevka k indijski filozofiji jezika (ali kar filozofiji nasploh), teorije o *sphoṭi*. Na najosnovnejši ravni *sphoṭa* označuje razumevanje stavčne enote, ki se v celoti pojavi v hipnem preblisku *(pratibhā). Sphoṭa* je po naravi enovita in je ni mogoče razcepiti. »Kakor je pomen enovit, integralen in nedeljiv, mora biti tudi simbol, ki ga označuje, enovit in nedeljiv. Ta pojem se imenuje *sphoṭa* – stavek, pojmovan kot integralen simbol, v katerem so njegovi navidezni deli zanj nerelevantni kot deli. Ni nekaj, kar bi hipotetično privzeli, da bi razložili obnašanje jezika; je dejansko izkušeno in spoznano v percepciji« (Coward in Raja, 1990: 11).

In čeprav je izrečena govorica sekvenčna, dojetje pomena po Bhartṛhariju ni. Ob vsakem jezikovnem aktu govorica prehaja skozi vse nivoje. Ko želimo nekaj povedati, se nam tisto, kar želimo sporočiti, najprej utrne kot impulz, preblisk na nadverbalni ravni »govorice zrenja« (*paśyantī vāk*), nato nas prešine kot misel v obliki notranje, »vmesne govorice« (*madhyamā vāk*), šele nato jo, če se tako odločimo, tudi dejansko ubesedimo kot »izrečeno govorico« (*vaikharī vāk*). Jezikovna recepcija poteka v obratni smeri. Ne da bi se tega zavedali, pomen dojamemo, »uzremo« na ravni »govorice zrenja«, s te ravni pa ga kot aktivni govorci tudi izvorno produciramo.

Osnovna narava govorice je po Bhartṛhariju torej prehajanje iz enovitega notranjega impulza v mnogoterost zunanjega izraza, ki ga sestavljajo navidezno samostojne enote. Vendar pa prav enovit temelj omogoča odnose med enotami.

»Temeljni princip po Bhartṛhariju je, da vsakršna razlika predpostavlja enotnost (*abhedapūrvako hi bhedaḥ*). Kjer obstaja razlika ali deli, mora kot temelj obstajati identiteta, sicer en del ne bi mogel biti v relaciji z drugim in bi vsak sestavljal svet zase« (Coward in Raja, 1990: 59). Bhartṛharijev lingvistični monizem se prepleta z ontološkim monizmom, zato so ga v pomembni meri posvojili tudi misleci monističnega kašmirskega šivaizma.

Filozofija jezika v monističnem kašmirskem šivaizmu

Monistični kašmirski šivaizem se je kot filozofija vzpostavil s *pratyabhijño* (Šolo »prepoznanja«), ki sta jo Utpaladeva in Abhinavagupta razvila v dialektičnem razmerju do argumentativno močne in v tistem času izjemno cenjene budistične logično-epistemološke šole, katere vodilni predstavniki so bili Dignāga, Dharmakīrti in Dharmottara. »Budistični logiki in *pratyabhijñā* začenjajo s predpostavk, ki se zdijo in tudi so povsem nepomirljive: na eni strani neosebni svet dogodkov in na drugi svet, čigar še tako dozdevno inertne kotičke prežema in oživlja dinamizem Jaza (*Šive* ali Zavesti)« (Torella, 1992: 328). Poglavitni cilj *pratyabhijñe* je bil neprepričane prepričati, da je edino logično za ontološki temelj predpostaviti boga kot absolutni Subjekt vsakršne vednosti (*jñāna*) in delovanja (*kriyā*). Ost budistične logično-epistemološke šole je bila namreč usmerjena prav na področji vednosti in delovanja, ki sta po njenem učenju povsem razložljivi tudi brez predpostavke enovitega in nespremenljivega substrata sebstva (*ātmana*).

V svojem osrednjem delu *Īśvarapratyabhijñākārikā* (Izreki o prepoznanju boga; v nadaljevanju *IPK*) po kratkem uvodu Utpaladeva najprej predstavi argumente »prvega nasprotnika« (*pūrvapakṣina*), abstraktnega predstavnika budistične logike, ki jih bo v nadaljevanju spodbijal. Najpomembnejši budistični argument, ki je tesno povezan tudi s filozofijo jezika, stoji na samem začetku: »Ena vrsta zaznave je tista, v kateri se pojavlja specifična pojavna resničnost (*svalakṣaṇa*), druga pa tista, ki se ji reče mentalna razlaga (*vikalpa*) in je neločljivo povezana z diskurzom (*sābhilāpam*) ter se pojavlja v mnogih oblikah. Za nobeno od teh dveh ni treba predpostaviti stabilnega zaznavajočega subjekta, ker se v njiju ne pojavlja. Izraz ‘jaz’ ima za referenta telo itd.« (Utpaladeva v Torella, 2002: 90). V lastnem komentarju (*vṛttiju*) Utpaladeva to pozicijo razloži še natančneje: »Ena vrsta zaznave, ki je neposredna zaznava jasno manifestirane (*sphuṭāvabhāsa*) specifične pojavnosti, se imenuje ‘izvzeta iz mentalne razlage’ *(nirvikalpakam)’*, druga vrsta zaznave pa je po drugi strani prežeta z besedo, pojavlja se v različnih oblikah spomina, dvoma, domišljije itd. in se imenuje ‘reprezentacija, mentalna razlaga’ *(vikalpa^*. Niti za eno niti za drugo ni sprejemljivo domnevati, da *je* odvisna od kakšne druge entitete kot same vednosti v obliki zavesti, kajti te druge entitete ne zaznavamo (*tasyānupaladheḥ*). Kdo, torej, je trajno sebstvo? Celo na osnovi pojma ‘jaz’, ki je nerazdružljivo povezan z diskurzom, ne moremo zatrditi obstoja subjekta zaznave, ki presega tisto, kar so enostavno zaznane pojavnosti, namreč telo itd.« (Utpaladeva v Torella, 2002: 90). Enega temeljnih pojmov hindujskih šol, sebstvo (*ātman*), ki naj bi bil trajni, neumrljivi in nespremenljivi substrat, subjekt izkustva, ki se ohranja skozi mnoga življenja, čeprav si

preoblači psiho

žično oblačilo (telo, življenjsko energijo in mentalno vsebino) in ki je po učenju *vedānte* v ontološkem smislu enak *brahmanu* kot trajni kozmični podstati, budistična epistemologija izpodbija kot zgolj domnevni pojem, mentalno in verbalno interpretacijo resničnosti, ki pa ne ustreza neposredni zaznavi. Kar je mogoče zaznati neposredno in zatorej edino sprejeti kot epistemološko veljavno, so zgolj drobci pojavne resničnosti (*svalakṣaṇa*), ki jih v spoznavnem procesu mentalni aparat interpretira in tako tvori mentalne vsebine. Tudi te je seveda mogoče zaznavati in opazovati (npr. kot spomin), da bi razumeli te procese, pa ni treba predpostaviti zaznavajočega subjekta, saj v spoznavnem procesu, če ga opazujemo natančno, tega dejansko ne moremo ujeti na delu.

Prvi ugovor zagovornikov *ātmana* je, da je brez predpostavke zaznavajočega subjekta nemogoče razložiti spomin, na kar budisti odgovarjajo, da sam *ātman* te težave ne reši, saj v sedanjosti zaznava ne obstaja več, spomin pa ima le preko zaznave dostop do v preteklosti zaznanih objektov. Spomin je mogoče razložiti s pomočjo latentnih vtisov (*saṃskāra*), ki so jih pustile pretekle zaznave, predpostavka transcendentnega *ātmana*, ki se ga ti vtisi sploh ne dotikajo, pa je pri tem povsem odveč. »Subjekt spomina je torej zgolj mentalni konstrukt (*kalpitaḥ*), kot je bilo že ugotovljeno za subjekt zaznave« (Utpaladeva v Torella, 2002: 92). Budistični sklep se zatorej glasi: »Različne stvari se pojavljajo v povezavi s prisotnostjo nekaterih drugih reči: to je vse, kar izkušamo, in nič drugega. Ni druge relacije (*saṃbandhaḥ*) kot je relacija vzroka in učinka« (Utpaladeva v Torella, 2002:95).

Formulacijo svojega odgovora na budistični izziv Utpaladeva pričenja s strinjanjem – sprejema veljavnost ugotovitev budistične epistemologije, kolikor se tičejo pojmovanja *ātmana* v tradicionalnem smislu. In vendar, sprašuje, so budisti zares razložili spomin? Zaznava sama namreč ne more biti predmet druge zaznave (to je bilo v tedanjih razpravah splošno sprejeto), zatorej dejstvo, da se spomin poraja na podlagi latentnih vtisov implicira, da je spomin podoben preteklim zaznavam, ne pa da jih zaznava. »Delovanje človeškega sveta – ki je osnovano natanko na poenotenju (*anusaṃdhāna*) zaznav, ki so same po sebi ločene druga od druge in nimajo moči, da bi se medsebojno spoznavale – bi bilo uničeno, če ne bi bilo Maheśvare, ki jih vse vsebuje v sebi v neskončno oblikah, ki je eden, čigar esenca je zavest in ki ima moči vednosti, spomina in razlikovanja,« drzno sklene Utpaladeva (v Torella, 2002: 103). Podstat, ki omogoča celotno pojavnost, je torej *Maheśvara*, »Veliki Gospod«, absolutni Subjekt kot absolutna Zavest, ki v sebi odigrava igro kozmične mnogoterosti.

Temu ključnemu momentu Utpaladevove misli Abhinavagupta v obsežnem komentarju *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* (Razlaga prepoznanja boga; v nadaljevanju *IPV)* nameni precej prostora. »Seveda nihče ne zanika, da zavest (*saṃvid*) sije,« začenja (Abhinavagupta v Iyer, Pandey in Dwivedi, 1986: 37). Filozofi *pratyabhijñe* namreč privzemajo ontološko in epistemološko prvenstvo zavesti (*cit, saṃvid*) pred bitjo (*sat*), zato tako kot budisti zavest označujejo s prispodobami luči in zanjo pravijo, da »sije« in ne, da »je«. Zavest »osvetljuje«

vse pojave, ki jih zato, ker jih zaznavamo v zavesti, imenujemo za bivajoče. »A če naj bo ta zavest omejena nase,« nadaljuje Abhinavagupta (*ravno tam*), »kako naj povzroči, da se objekti manifestirajo? Vendar Če priznamo, da tudi objekti v bistvu sijejo, potem se zato, ker so tudi oni omejeni nase, izgubi razlika med tistim, ki zaznava, in zaznanim«. Na eni strani imamo torej zavest, ki »sije«, to je osvetljuje pojave, in na drugi objekte, ki se pojavljajo – a kako naj bi se pojavljali, če ne bi tudi sami »sijali«, kar ne pomeni nič drugega kot to, da se pojavljajo v zavesti. Zato dejansko ni razlike med subjektom zaznave in objekti, vse pojavljanje se dogaja v zavesti. Tovrstni idealizem ni v horizontu indijske misli nič novega, saj gre za nauk budistične *vijñānavāde*. To takoj priznava tudi Abhinavagupta, vendar s hkratno kritiko omenjene šole: »Tako morajo tudi budisti, ki bi radi predstavili zavest (vijñāno) kot osvetljevalko objekta, priznati, da je sam objekt vključen v zavesti *(saṃvid). A* če bi se to, kar manifestira objekt, vsak trenutek spreminjalo, kot trdijo budisti, spomin ne bi bil mogoč. Zatorej je zavest (*saṃvid*) zgolj ena in kot taka vsebuje celoto objektivnega sveta« (*ravno tam*).

Vzrok, da se svet ne kaže kot nerazločljiva gmota enovite Zavesti, temveč se manifestira kot mnogoteri pojavi, pa gre po Utpaladevi in Abhinavagupti iskati v »močeh« (*śakti*) Absoluta samega, ki jih na tem mestu opredelita kot moč vednosti, moč spomina in moč razlikovanja. Moč vednosti oz. spoznavna moč, razlaga Abhinavagupta (*IPK* 1–3.7 v Iyer, Pandey in Dwivedi, 1986: 37), je na ravni absoluta v tem, da Zavest manifestira nekatere objekte kot ločene od same sebe. Absolut svojo lastno zavest »pozunanji«, se pravi, osredotoči na del sebe kot objekt. Ta objektivizacija Zavesti ima za posledico, da se določen del zavesti zdi »zunanji« – in sicer Zavesti sami kot Subjektu. S »spoznavno močjo« Zavest samo sebe dojema kot objekt lastnega zrenja. Vendar pa je samozavedanje Zavesti dvojno – po eni strani »pozunanjeno«, ko Zavest ustvarja/spoznava svojo vsebino kot objekt, po drugi strani pa še vedno »ponotranjeno«, saj se Zavest hkrati zaveda sebe kot Subjekta. »In to ponotranjeno samozavedanje se zaveda tega, da se je pozunanjilo v odnosu do določenega objekta, zato se imenuje moč spominjanja. Tisto, kar neposredno zaznava nov objekt, je identično z univerzalnim samo-osvetljujočim se principom. [...] Dejansko zato ni ničesar novega, pa naj bo neposredno zaznano ali pomnjeno« (Abhinavagupta, *IPV* 1–3.7 v Iyer, Pandey in Dwivedi, 1986: 38). Tretja moč Absoluta je v sebi ustvarjati navidezno (*ābhāsa*) ločene objekte, kar je »moč razlikovanja«, sposobnost ustvarjanja razlik. »Vse posvetno delovanje je odvisno od te trojice moči. Zahvaljujoč trojici moči Veličastnega se pojavljajo omejeni subjekti zaznave, Caitra in Maitra[7]' itn., ki imajo naravne omejitve, kar se tiče neposredne zaznave, pomnjenja in vednosti. V resnici pa On neposredno 7?- znava, pomni in spoznava skozi različne omejene subjekte« (*ravno tam*).

Ta razlaga nastanka pojavne mnogoterosti iz prvobitne ontološke enosti ne spominja po naključju na Bhartṛharijevo, kjer je bil, spomnimo, čas tista »ustvarja

[7] staroindijski lastni imeni

moč« Brahmana, s katero ta povzroči, da se pojavi pojavljajo ločeno in v zaporedju. Da *pratyabhijñā* Bhartṛhariju veliko dolguje, je nespregledljivo in še posebej zanimivo glede na to, da je bil Utpaladevov predhodnik in učitelj Somānanda v svojem delu *Śivadṛṣṭi* (Zrenje Šive) do Bhartṛharijeve filozofije jedko kritičen. Raffaele Torella, eden vodilnih sodobnih raziskovalce *pratyabhijñe*, vidi razlog v tem, da je bilo Somānandovo delo še relativno »ezoterično« in namenjeno vzpostavitvi monističnega šivaizma kot prepoznavne in samostojne misli znotraj arene podobno mislečih, zato se je posebej postavil po robu prav tem, torej po eni strani predstavnikom dualističnega šivaizma in po drugi sledilcem Bhartṛharijeve monistične slovnične šole. Nasprotno pa je imel Utpaladeva – in za njim Abhinavagupta – širše ambicije. Svoje delo, kot poudarja v uvodnih verzih *IPK*, je deklarativno namenil »vsem ljudem«, glede na zahtevnost besedila pa je jasno, da nagovarja izobraženske elito svojega časa. Največji izziv in tako rekoč stvar prestiža je bilo za nasprotnika izbrati visoko cenjeno budistično logično-epistemološko šolo, Bhartṛhari pa se v tej novi konstelaciji izkaže za naravnega zaveznika. »Vsepreženajočnost jezika je epistemološka verzija vsepreženajočnosti Šive in hkrati kliče po integraciji v duhovno dinamično šivaistično vesolje. (...) Vrhovna Zavest je vrhovna Beseda, *paśyantī* postane moč vrhovnega Gospoda. Na ta način je prej zaničevani Bhartṛhari povzdignjen v samo jedro *pratyabhijñe«* (Torella, 2008: 521).

Elementi Bhartṛharijeve misli, ki jih Utpaladeva in Abhinavagupta integrirata v monizem *pratyabhijñe*, so prepričanje, da je zavest vedno že inherentno jezikovna, da relacije med mnogoterimi pojavi ne bi bile mogoče brez enotnega ontološkega (in epistemološkega) substrata ter teorija o ravneh jezika. V tem ozira je pomembna inovacija *pratyabhijñe* štirislojna struktura Govorice (za razliko od Bhartṛharijeve troslojne). Nad *paśyantī* (»govorico zrenja«) je v shemi monističnega kašmirskega šivaizma še ena raven, in sicer vrhovna Govorica (*parā vāk*).

Bistvena novost Utpaladevove *pratyabhijñe* glede na predhodno šivaistično izročilo in misel Somānande je vpeljava dveh vidikov absolutne Zavesti: ta je po eni strani »luč« (*prakāśa*), ki »pasivno« osvetljuje in je podlaga pojavov, po drugi pa »samozavedanje«, »refleksija« (*vimarśa"*), »dinamični«, aktivni vidik, ki pojave poraja tako, da se samozaveda kot subjekt ali objekt(i). In prav ta dvojna narava Zavesti je njena inherentna jezikovnost, saj Utpaladeva in Abhinavagupta *vimarśo* izenačita z »vrhovno govorico« (*parā vāk*): »Zavest ima v svojem bistvu naravo refleksivnega samozavedanja (*pratyavamarśa'*); to je vrhovna Govorica (*parā vāk*), ki svobodno vznika. Je svoboda v absolutnem smislu, suverenost (*aišvaryam*) vrhovnega Sebstva« (Utpaladeva, *IPK 1–5.13* v Torella, 2002: 120). Abhinavagupta obrazloži: »Samozavedanje po svoji bistveni naravi ni nič drugega kot notranja govorica. Ta govorica je neodvisna od označujočih znakov in je v bistvu neprekinjeno samoizkušanje, prosto objektivnih relacij: je kot notranje prikimavanje [...]. Je ozadje drugih določnih predstav, kot so 'to je kozarec', 'jaz sem Caitra' itd. Imenuje se *'parā'* zaradi svoje popolnosti. Je *'vāk*, ker se nanaša na vesolje kot notranji zvok v neposrednih zaznavah. Zavest, ki počiva v sebi in je popolnoma neodvisna, se

nenehno manifestira kot ‘Jaz’« *(IPV 1–5.13* v Iyer, Pandey in Dwivedi, 1986: 73).

Tudi preostale tri sloje Govorice, ki jih sicer prevzameta od Bhartṛharija, Utpaladeva in Abhinavagupta integrirata v ontološko shemo *pratyabhijñe*. *Paśyantī vāk* (»govorico zrenja«) tako povežeta z drugo ontološko ravnjo, ki jo imenujeta *parāpara*, na kateri absolutni Subjekt v sebi ustvari Objekt in se samega sebe zaveda hkrati kot Subjekt in Objekt, kot »jaz« in »to«. Na nižji (*apara*) ravni pa je dominantno objektno samozavedanje Zavesti, ki se manifestira kot kozmos mnogoterih objektov, zato tudi mnogoterih besed, pojmov in jezikov, ki vsi spadajo v domeno »nižjih« govoric, *madhyamā* in *vaikharī vāk*.

Diskurzivnost, ki jo budisti obtožijo ponarejanja resničnosti in ustvarjanja varljivih *vikalp*, je torej zgolj površina ledene gore Govorice, kot jo razume *pratyabhijñā*, najnižja govorica, jezik, ki opisuje in tudi soustvarja navidezni svet mnogoterosti. A temelji govorice in temelji zavesti so globlji ter segajo onkraj domene časa, brez katerega ni »nižje«, po naravi sekvenčne govorice, pa tudi onkraj omejitev, razlik in ločnic, brez katerih sicer ni mogoče tvoriti pojmov. Sobivanje Enega z mnogim *pratyabhijñā* razlaga kot ustvarjalni notranji dialog Zavesti s samo seboj. V kozmosu, ki ni nič drugega kot Govorica, ima tudi najbolj neposredno izkustvo, na katerega mentalni aparat še ni prilepil pojmov, naravo »notranjega zvoka«. Sleherno izkustvo je dinamično, je vibriranje zavesti, saj je vsako porajanje izraz vesoljne »Govorice«. Kakor ni mogoče izstopiti iz vseprežemajoče Zavesti, po prepričanju *pratyabhijñe* tudi ni mogoče izstopiti iz Govorice. Namesto da bi se poskušali iztrgati iz krempljev jezika kot ovire pri neposrednem izkušanju resničnosti kot take, je pot »prepoznavanja« (*pratyabhijñā*) globljih vidikov obstoja (lahko) obratna: slediti jeziku in njegovemu odmevu do točke, s katere je mogoče uzreti njegovo ozadje.

Ravni govorice v *Dhvanyāloki* in *Locani*

Če se po tem dolgem ovinku vrnemo nazaj k Ānandavardhanovi *Dhvanyāloki* in Abhinavaguptovi *Locani*, se seveda zastavlja vprašanje: kaj ima *dhvani* z vsem tem? Menim, da veliko, čeprav to ni razvidno na prvi pogled, saj povezava ni neposredna.

Ānandavardhana ravni govorice v *DĀ* namreč sploh ne omenja, čeprav se na številnih mestih sklicuje na nauke slovnične šole in celo zapiše: »Kar se tiče učenjakov, ki so natančno opredelili naravo Brahmana, kot se pojavlja v govorici [sc. slovničarji], pa smo izraz *dhvani* posvojili iz njihove filozofije« (*DĀ* 3.33m v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 582). Na kak način je ta »posvojitev« potekala, razlaga v *DĀ* 1.131, kjer pravi: »Prvi med učenimi možmi so slovničarji, kajti vse znanosti slonijo na slovnici; in z *dhvani* so poimenovali slišne zvoke govorice. Na enak način so drugi modri možje, ki so poznali bistvo poezije, sledili zgledu slovničarjev in ime *dhvani* nadeli tisti besedni entiteti, ki je preplet označevalcev in označencev in ki se imenuje ‘pesem’. To so storili zaradi podobnosti [z akustičnim *dhvanijem*], saj izraža [nakazane pomene, kakor slišni

zvoki izražajo besede]« (v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990:169). Pri različnih avtorjih slovnične šole ima *dhvani* sicer različne pomenske odtenke, običajno pa se prevaja kar kot »zven«. Abhinavagupta v komentarju najprej razloži, da je med zvoki, ki jih slišimo in tistimi, ki so bili dejansko izgovorjeni, razlika – slišani zvoki, ki se imenujejo *dhvani*, so nekakšen »odmev« izgovorjenih zvokov (*nāda*). »Na enak način je bil nakazani pomen imenovan *dhvani*, saj je zanj pogosto značilen nekakšen odmev, podoben odzvanjanju zvonca« (*DĀL* 1.131 v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 170). V nadaljevanju obsežnega komentarja Abhinavagupta opredeli štiri rabe pojma *dhvani* v poetiki, kjer se lahko nanaša na samo besedo, njen pomen, celotno pesem ali funkcijo nakazovanja. A v vseh primerih je bistveno, da *dhvani* označuje odnos med izrazom in izraženim, v čemer je podobnost med slovnično in poetsko tradicijo.

V prispevku »*Dhvani* in Bhartṛhari and *Dhvanyāloka*, I.13 with *Locana*« (*Dhvani* pri Bhartṛhariju in v *Dhvanyāloki*, 1.13 z *Locano)* je Anna Radicchi (2013) analizirala odnos med Bhartṛharijevo izvirno mislijo ter interpretacijama Ānandavardhane in Abhinavagupte v navedenem odlomku. Izpeljanke iz glagolskega korena *vy-añj* (iz katerega izvira Ānandavardhanov termin za operacijo nakazovanja) Bhartṛhari uporablja za opredelitev odnosa med *dhvani* in *sphoṭo*. *Dhvani* razkriva *sphoṭo*: v tej relaciji je *dhvani* tisti, ki izraža (*vyañjaka*), sinonim zanj pa je osvetljevalec (*prakāśaka*), medtem ko je *sphoṭa* tisto, kar je razkrito, izraženo (*vyaṅgya*), osvetljeno (*prakāśya*).

N DĀ 1.131 Ānandavardhana izvede izjemno zanimiv manever: pesem (ki ji v tem primeru pripiše poimenovanje *dhvani)*, definira kot *'vācya-vācaka-sammiśra* ' preplet označencev (*vācya*) in označevalcev* (vācaka)«, *kar je korak naprej od izvirnega izreka* (kārike) DĀ *1.13, ki naj bi ga Ānandavardhana v tem delu sicer razlagal, kjer* dhvani *definira kot tisto pesem, ki nakazuje nakazani pomen z bese- 'lami oz. jezikovnimi enotami (*śabda*) ali njihovim pomenom (*artha*), pri čemer sledi klasični Bhāmahovi opredelitvi poezije kot »prepletu zvena in pomena« (*śabdārthau sahitau kāvyam, *citirano po Radicchi, 2013: 374*). Skupaj z analogijo, ki sledi, imamo torej tri zanimive dvojice: zven besede (*śabda*) in pomen besede (*artha*); označevalec (*vācaka*) in označenec (*vācya*); izraz (*vyañjaka*) in izraženo (*vyaṅgya*). Tako bi lahko sklepali, da se zdi, da operacija nakazovanja (*vyañjanā*) zgolj na višji ravni ponovi tisto, kar se že zgodi na poti od zvena do pomena. Tako zaključi tudi Abhinavagupta: »Abhinavagupta interpretira, da je* dhvani *tako* vācya *kot tudi* vācaka: v *njima odzvanja (*dhvanati*) tisti neizraženi pomen, ki je natanko* dhvani. *Iz mešanice* vācya *in* vācaka *izhaja* (dhvanyate) vyaṅgya, *pomen, na katerega se namiguje, in tudi ta je* dhvani. *To mešanico ustvarja dinamika vseh medsebojno delujočih elementov v besedilu« (Radicchi, 2013:379).*

Od Bhartṛharija do Abhinavagupte se pomen *dhvanija* sicer močno spremeni – najprej že z Ānandavardhano: *»Vyañjakatva*, ki je skupna dvema izkustvoma, razumevanju besed pri Bhartṛhariju in razumevanju poezije pri Ānandavardhani, je v bistvu zgolj formalna povezava, ki se ne dotika idej, poudarjena pa je zgolj zato, da se novo teorijo umesti pod starodavno avtoriteto. Termin *dhvani* pri

Bhartṛhariju in Ānandavardhani pomeni dve povsem različni stvari« (Radicchi, 2013: 376). Abhinavagupta gre pri svoji interpretaciji še dlje in se tako še bolj oddalji od Bhartṛharijevega izvornega pomena.

Sodba Radicchijeve, da gre pri prenosu termina *dhvani* v Ānandavardhanovo poetiko le za formalno in nominalno sklicevanje na že uveljavljeno in cenjeno avtoriteto, je po mojem mnenju prestroga. Morda ali celo zelo verjetno gre tudi za to, težko pa zatrdimo, da zgolj in samo za to. Osebno se mi zdi, da gre v večji meri za poklon Bhartṛhariju kot viru navdiha. Ānandavardhana in Abhinavagupta tudi poudarjata, da ne gre za neposreden prenos, pač pa za analogijo. Ta analogija pa se mi zdi globoko smiselna in vsebinska.

V vseh opozicijah, pa naj gre za luciden epistemološki uvid v razliko med zvokom kot fizičnim pojavom (*nāda*) in zaznavo zvoka *(dhvani* ali pa za skrivnosten odnos med zvenom in pomenom, označevalcem in označencem, izrazom in izraženim oziroma tistim, kar nakazuje in tistim, kar je nakazano, gre za vprašanje relacij med dvema entitetama, ki vsekakor nista enaki, ne moreta pa tudi biti povsem različni, če naj ena vodi k drugi. Zdi se mi, da lahko povsem utemeljeno trdimo, da gre za vprašanje različnih ravni, ki pa so očitno povezane, saj v procesih sporočanja in/ali razumevanja med njimi nekaj prehaja.

Nadalje menim, da Ānandavardhanova *Dhvanyāloka* kljub nesporni inovativnosti v določenih pogledih ostane na pol poti (tudi) zaradi manjše teoretske refleksije o naravi govorice in zavesti, kot jo je bil sposoben Abhinavagupta. Še več, verjamem, da bi bilo smiselno Abhinavaguptov bistveni prispevek h koherentnejši in konsistentnejši teoriji *dhvanija*, in sicer razglasitev *rasadhvanija* (nakazovanja *rase')* za edini pravi *dhvani*, razumeti prav v luči uglaševanja estetske teorije s teorijo o ravneh govorice in zatorej tudi ontologijo monističnega kašmirskega šivaizma.

Če si s tega stališča ogledamo, kaj se dogaja ob recepciji pesmi, se nam namreč izriše povsem konsistentna podoba. V kulturi ustnega izročila, kjer nam pesem nekdo pove (in je ne preberemo), se vse prične z ravnjo »izgovorjene govorice« (*vaikharī*), ki zaobjema fizični zvok (*nāda*) govorčevega govora. Ko zvok zaznamo *(dhvani v* Bhartṛharijevem smislu) ga v percepciji ponotranjimo, tako pa postane del naše notranje, »vmesne govorice« (*madhyamā*), mentalnega toka, v okviru katerega v spoznavnem procesu razberemo dobesedni pomen, če ta ni smiseln, pa sekundarnega. Takšen pomen, ki je stvar jezikovne konvencije, pa je, če naj bo poezija vredna svojega imena, zastavljen tako, da preseže samega sebe in kot v nekakšnem odmevu razpre višjo, nadjezikovno raven, »govorico zrenja« (*paśyantī*), na kateri se manifestira estetsko občutje *rase*. V *Abhinavabhāratī*, komentarju *Nāṭyaśāstre*, Abhinavagupta za vrhovno *raso*, ki presega in porojeva vse druge, razglasi *Santa raso*, občutje miru, ki jo definira kot »samo naravo sebstva« (v Gerow, 1994: 201), sebstvo (*ātman*) pa je po monističnem kašmirskem šivaizmu na najvišji ravni absolutni Subjekt. *Santa rasa* kot najvišja med *rasami* je tako postavljena na raven vrhovne Govorice (*parā vāk*). Pri tem je treba poudariti, da estetsko izkustvo ni izenačeno z vrhovnim spoznanjem (*pratyabhijño*), saj je odvisno od zunanjega stimulansa (umetniškega dela) in je

za razliko od trajnega razsvetljenja le hipno. Pa vendar je v ozadju obeh na delu enak mehanizem, ki povzroči, da se zavest z običajne osredotočenosti na objekte preusmeri nase in v najvišji obliki estetskega izkustva okusi samo sebe kot subjekt.

Vprašanje je, zakaj tako neposredne povezave *dhvanija* s teorijo o ravneh govorice ne najdemo v Abhinavaguptovi *Locani*. Čeprav ravni govorice v komentarju Ānandavardhanovega besedila ne omenja, pa imajo v *Locani* vendarle pomembno mesto – vsako od štirih poglavij Abhinavagupta zaključi z lastnim, od Ānandavardhanove predloge neodvisnim avtorskim dodatkom: pesmijo, posvečeno eni od ravni govorice. Na tem mestu se žal ne moremo izčrpno posvetiti tem malim umetninam, ki so same po sebi sijajni primerki sanskrtskega pesništva in bi si vsekakor zaslužile samostojno obravnavo. Zato omenimo zgolj nekaj bistvenih poudarkov.

Ob koncu prvega poglavja *Locane* se Abhinavagupta pokloni *para śakti*, »vrhovni (božji) moči« s pesmijo, ki je vrhunski primer *dhvanija* in zato trd prevajalski oreh oz. celo neprevedljiva. Je namreč dosledno dvoumna, zato Ingalls (Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 199) navaja dva prevoda v angleščino. Prva različica je hvalnica »božji blaženi *śakti* razumevanja, ki prebiva v sebi in z močjo, ki se prebudi v njej, v hipu prebudi vesolje«, v drugi pa »blažen pesniški navdih, ki prebiva v njem [pesniku] in ki z močjo razkrivanja v hipu razkrije vesolje« (*ravno tam*). Pesniški navdih je na prefinjen način postavljen ob bok božanski ustvarjalni oči, porajanje razkrivanju in pesem vesolju ... Na koncu drugega poglavja najdemo pesem, posvečeno *paśyantī*: »Jaz, Abhinavagupta, častim moč zrenja *(paśyantī śakti) Boga,/* ki s svojim zrenjem sveta/ te prostrane predstave videza/ povzroči, da se svet zdi Njemu drugo« (Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 366). Tretje poglavje se zaključuje: »Poklanjam se posredujoči (*madhyamā*) moči, veliki boginji Šivi ljubi, ki daje jasnost prej pripravljenim razlikam« (Ingalls, 1990: 674). Na koncu četrtega pa beremo: »Hvalim četrto moč, ki omogoča, da se izjasnjena mnogoterost reči pojavlja v zunanjem svetu, moč, ki nam kaže objekte zaznave« (Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 725).

S temi končnimi verzi Abhinavagupta uokviri svoj komentar, delujejo pa na več ravneh. Po eni strani so pomensko mnogoplastni primeri *dhvanija*, s katerimi se Abhinavagupta izkaže tudi kot pesnik in ne le teoretik. So prikaz delovanja *dhvanija* v praksi. So Abhinavaguptov avtorski podpis, s katerim uvede teorijo ravni govorice/zavesti, ne da bi jo podtaknil samemu Ānandavardhani. Uokvirjajo *Dhvanyāloko* z *Locano* in nakazujejo, da je teorijo *dhvanija* mogoče gledati skozi oko (*locana*) ravni govorice. Hkrati pa tega ne zapovedujejo. So dvoumna pika na i. Zdi se, da z njimi Abhinavagupta iz celotnega dela naredi nekakšen metadhvani: poetika presega samo sebe in nakazuje razpiranje v ontologijo. Vendar je takšno branje zgolj možno in ne edino veljavno. Kakor namreč nakazani pomen v ničemer ne »ukinja« dobesednega in sekundarnega pomena, saj delujeta na različnih ravneh, tako tudi poskus razumevanja teorije *dhvanija* na ozadju ontologije *pratyabhijñe* v ničemer ne posega v povsem legitimno branje teorije *dhvanija* kot

zgolj literarne teorije.

DHVANI (»SUGGESTED MEANING«) IN THE CONTEXT OF MEDIEVAL INDIAN POETICS, PHILOSOPHY OF LANGUAGE AND THE ONTOLOGY OF NON-DUAL KASHMIR ŚAIVISM

Dhvani (»suggested meaning«) is one of the central concepts of Indian poetics. It was introduced in the 9th Century in the *Dhvanyāloka* by Ānandavardhana and firmly established about a century later through Abhinavagupta's commentary (*Locana*). Proponents of the *dhvani* theory understood the essence of poetic language to be its ability of self-transcendence: through linguistic tools, the poetic language »suggests« what is beyond words and thus gives birth to an aesthetic experience. The paper enlightens a wider theoretical context, which according to the author's opinion enables such understanding of language. In Bhartṛhari's linguistic monism, the inherently linguistic nature of consciousness on the cosmic as well as individual scale is emphasised, hence the several layers of speech (*vāk*) illustrate the relation between ontological unity and phenomenal multiplicity. Utpaladeva and Abhinavagupta included Bhartṛhari's ideas into their formulation of the ontology of non-dual Kashmir Śaivism: in their philosophy, the layers of speech correspond to the ontological layers. The central thesis of the paper is that Abhinavagupta's defence of *dhvani* is more consistent than Ānandavardhana's due to his deeper theoretical reflexion. Furthermore, in Abhinavagupta's reformulation, »suggestion« can be understood as a process analogous to the relation between the immanent and the transcendent.

Keywords: *dhvani*, Kashmir Śaivism, Indian philosophy, Indian aesthetics, monism.

Literatura

Chattopadhyaya, D. (2007). »Ancient and Medieval Concepts and Theories of Art in India«. *Contemporary Philosophy: A New Survey. Vol. 9. Aesthetics and Philosophy of Art*, str. 41–66.

Coward, H. in Raja, K. (ur.) (1990). *Encyclopedia of Indian Philosophies, Volume V, The Philosophy of the Grammarians*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Fürlinger, E. (2009). *The Touch of Shakti. A Study in Non-dualistic Trika Saivism of Kashmir*. Delhi: D.K. Printworld.

Gerow, E. (1977). *Indian Poetics*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Gerow, E. (1994). »Abhinavagupta's Aesthetics as a Speculative Paradigm«. *Journal of the American Oriental Society*, 114, str. 186–208.

Goudriaan, T. (ur.) (1992). *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honour of André Padoux*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.

Ingalls, D. H. H. (ur. in prev.), Masson, J. M. (prev.) in Patwardhan, M. V. (prev.) (1990). *The Dhvanyāloka of Ānandavardhana with the Locana of Abhinavagupta*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Isayeva, N. V. (1995). *From early Vedanta to Kashmir Shaivism: Gaudapada, Bhartrhari, and Abhinavagupta*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.

Iyer, K., Pandey, K. C. in Dwivedi, R. C. (prev.) (1986). *Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī of Abhinavagupta: Doctrine of divine recognition*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Kaul, M. in Aklujkar, A. (ur.) (2008). *Linguistic Traditions of Kashmir, Essays in Memory of Pandit Dinanath Yaksh*. Jommu: D. K. Printworld.

Krishnamoorthy, K. (1968). *The Dhvanyāloka and its Critics*. Mysore: Kavyalaya Publishers.

Lo Turco, B. (2013). »Propagation of Written Culture in Brahmanical India«. *Scripta, An International Journal of Codiology and Palaeography*, 6, str. 85–95.

McCrea, L. (2008). *The Teleology of Poetics in Medieval Kashmir*. Cambridge, Massachusets: Harvard University Press.

Pacheiner-Klander, V. (1982). *Staroindijska poetika*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Radicchi, A. (2013). »Dhvani in Bhartṛhari and Dhvanyāloka, I.13 with Locana.« V Rastogi, N. (ur.), *Abhinavā. Perspectives on Abhinavagupta. Studies in Memory of K. C. Pandey on His Centenary*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, str. 361–383.

Rastogi, N. (ur.) (2013). *Abhinavā. Perspectives on Abhinavagupta. Studies in*

Memory of K. C. Pandey on His Centenary. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

Torella, R. (ur. in prev.) (2002). *Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. Critical edition and annotated translation*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Torella, R. (1992). »The Pratyabhijñā and the Logical-Epistemological School of Buddhism«. V Goudriaan, T. (ur.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honour of André Padoux*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, str. 327–345.

Torella, R. (2008). »From an Adversary to the Main Ally: the Place of Bhartṛhari in the Kashmirian Shaiva Advaita«. V Kaul, M. in Aklujkar, A. (ur.), *Linguistic Traditions of Kashmir, Essays in Memory of Pandit Dinanath Yaksh*, Jommu: D. K. Printworld, str. 508–524.