

КОММЕНТАРИЙ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Информация об авторе: Наталья Ростиславовна Лидова, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия.

<https://orcid.org/0000-0002-3983-303X>

E-mail: n.lidova@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена зарождению, развитию и бытованию комментария как особого жанра древнеиндийской литературной традиции. Появление этого типа словесности автор связывает с формированием в середине I тыс. до н.э. литературы священного предания (*смити*), наследовавшей авторитетному ведийскому канону божественного откровения (*шрути*), но основывающейся в отличие от него на институте индивидуального авторства и земного авторитета. Другой важной предпосылкой автор считает публичные диспуты на религиозно-мировоззренческие темы, в которых традиционное брахманское знание впервые противопоставлялось неортодоксальному мировоззрению новых религиозных движений (прежде всего, буддизма и джайнизма). Основной формой дискурса в авторской литературе священного предания стали афористические словесные формулы (*сутры*). Именно в жанре *сутры* были созданы основополагающие «корневые» тексты в различных областях знания, понять которые без комментария было практически невозможно. Комментарии, формально создаваемые с целью объяснить предельно краткие словесные формулы «корневых» текстов, стали той универсальной жанровой формой, которая обеспечивала, с одной стороны, непрерывность традиции *смити*, а с другой — поступательное развитие различных областей знаний. В статье рассматриваются конкретные приемы комментирования древнеиндийских текстов, различающиеся на «технические», связанные с практикой устного обучения, и «аналитические», восходящие к теоретическому дискурсу и полемическому стилю устных дебатов. Подробно характеризуются также основные разновидности комментариев (*бхашья*, *варттика*, *тика*), сформировавшихся в эпоху письменного фиксирования «корневых» текстов и отражающих новую для древнеиндийской традиции парадигму литературности.

Ключевые слова: комментарий, санскрит, индийская литература, авторство, *шрути*, *смити*, *сутра*, *бхашья*, *шастра*, *варттика*, *тика*.

© 2024. Natalia R. Lidova

COMMENTARY IN ANCIENT INDIA

Information about the author: Natalia R. Lidova, PhD in Philology, Senior Researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia.

<https://orcid.org/0000-0002-3983-303X>

E-mail: n.lidova@mail.ru

Abstract: The article explores the origin, development, and function of commentary as a specific genre of the ancient Indian literary tradition. The author connects the appearance of commentary literature to the formation in the middle of the 1st millennium BC of the tradition of the sacred “recollection” (smṛti), which inherited the authority of the Vedic canon of divine revelation (śruti). It is argued in the paper that another important factor contributing to the formation of commentary literature consisted in public debates on religious and philosophical issues, in which traditional Brahmanic wisdom was compared for the (ср.32) first time to the unorthodox worldview of new religious movements (primarily, Buddhism and Jainism).

The main form of discourse in the tradition of smṛti became the aphoristic verbal formulas (sūtras). The collections compiled with the help of these verbal formulas functioned as basic (“root”) texts in various fields of knowledge, but the understanding of these concise manuals without commentaries was almost impossible. Commentaries, created to explain short aphorisms of various “root” texts, became a universal genre that ensured the continuity of the smṛti tradition and the progressive development of various fields of knowledge. The author differentiates two distinct approaches to commenting of the ancient Indian texts: “technical” commentary, connected to the practice of oral learning, and “analytical”, originated from the theoretical discourse and polemic style of oral debates. The paper, furthermore, provides a detailed description of various types of commentary (bhāṣya, vārttika, ṭīkā), appeared during the period of written fixation of “root” texts and reflective of a new paradigm of written literature. Keywords: commentary, Sanskrit, Indian literature, authorship, śruti, smṛti, sūtra, bhāṣya, śāstra, vārttika, ṭīkā.

Keywords: commentary, Sanskrit, Indian literature, authorship, śruti, smṛti, sūtra, bhāṣya, śāstra, vārttika, ṭīkā.

Комментарий — один из важнейших жанров древнеиндийской литературной традиции. По сути, он является той универсальной формой передачи и развития знания, которая позволила сформироваться могучему древу индийской словесности. Данное сравнение тем более справедливо, что подобно тому, как дерево живет и питается за счет своих корней, так же древнеиндийская литература в течение многих столетий апеллировала и подпитывалась сравнительно небольшим числом высокоавторитетных «корневых» текстов. Именно эти основополагающие сочинения обеспечивали единство древнеиндийской традиции и позволяли реализовать характерный для нее иерархический принцип. Согласно этому принципу «корневые» тексты обладали непререкаемым авторитетом, изменить или отбросить их было нельзя, но к ним допустимо было составлять комментарии, которые, в свою очередь, можно было развивать в комментариях на комментарии, уточнять в частных субкомментариях, или пояснять в автокомментариях на комментарии. Именно так в течение многих столетий развивалась традиционная индийская словесность во всех сферах, за исключением, пожалуй, художественной литературы, назначение которой выходило за рамки научного и философского дискурса.

Можно смело утверждать, что на комментариях основывается и современное изучение древней Индии. Нет ни одного исследователя ее богатейшего литературного наследия, который сомневался бы в том, что комментарий является важным подспорьем и неотъемлемой составной частью критического изучения древних текстов. Особенно важную роль комментарии играют в публикации и переводах санскритских памятников. Один из крупнейших текстологов XX века, Дамодар Дхармананда Косамби, принимавший непосредственное участие в формировании методологических основ современной санскритской текстологии, однажды заметил по этому поводу: «Слова, которые сохранились в литературном употреблении, приняли так много различных дополнительных значений, что хороший санскритский текст не может быть истолкован без комментария» [Kosambi, 1975, p. 284].

Таким образом, хорошо понятно, зачем нужен комментарий современным исследователям, работающим с текстами на санскрите и других индийских языках. Подразумевается, что комментатор, принадлежавший к той же культурной среде, априори понимал изучаемый текст лучше и потому может прояснить некоторые «темные» фактические, терминологические, а, в идеале — и содержательные моменты. Исследуя тот или иной древний источник, ученые при любой возможности используют написанные к нему комментарии и опираются на них при переводе, благодаря чему комментируемый текст и комментарий нередко переводятся и издаются вместе. В этом смысле, комментарий становится своеобразным буфером между ученым и исследуемым текстом, своего рода третьей стороной, которая, представляя де-факто чью-то субъективную точку зрения, претендует при этом на объективность и большую осведомленность в комментируемом предмете. Для того чтобы ответить на вопрос о справедливости подобного отношения к комментарию в современной индологии, необходимо рассмотреть вопрос о том, как комментарий воспринимался в самой индийской традиции, каким целям он служил и какие проблемы решались с его помощью.

Учитывая значимость комментариев для изучения древнеиндийской литературы, нельзя не удивиться тому, что число публикаций на эту тему совсем не велико и ограничивается, по сути, всего несколькими статьями¹. Не существует и ни одной монографии, которая бы рассматривала этот жанр комплексно, с теоретической, исторической и методологической точек зрения. В этом смысле, прикладное использование богатейшей комментаторской традиции древней Индии до сих пор во много раз превосходит попытки ее систематизации и теоретического осмысления.

¹ Наиболее важные из них приведены в списке использованной литературы.

Прежде чем приступить к рассмотрению зарождения и развития жанра комментария в индийской традиции необходимо хотя бы кратко остановиться на самом понятии «комментарий». В современном научном знании термин «комментарий», происходящий от лат. *commentārius* (замечания, толкование, рассуждение), включает в себя два основных круга значений. Первый из них подразумевает «техническое» назначение комментария как способа объяснить или истолковать какой-либо текст, или фрагмент текста, а также непонятные или иноязычные слова в нем (гlossы), в то время как второй отражает «аналитический» подход к первоисточнику, связанный с возможностью дополнить комментируемый текст с помощью рассуждений или оценить посредством критических замечаний.

Как будет показано далее, индийская традиция знала оба эти комментаторских подхода, хотя какого-то одного всеобъемлющего термина для определения процесса анализа и толкования первоисточников, который можно было бы привести в качестве прямого аналога европейского понятия «комментарий» в ней, по сути, не было. Вместо этого существовали многочисленные типы, виды и подвиды толкований, отражавшие различные подходы к оценке текста и решавшие различные задачи при его рассмотрении. Для того чтобы специфика, назначение, а также причины появления разнообразных типов комментирования были более понятными, необходимо хотя бы кратко охарактеризовать тот культурно-исторический контекст, в котором некогда зародилась древнеиндийская комментаторская традиция.

Древнейший период индийской литературы, примерно датируемый 1700-500 г. до н.э., известен как ведийский. Само это название, как и определение круга памятников, относящихся к этому периоду, является более или менее условным и отражает не столько представления самой традиции, сколько ее оценку в исследованиях европейских ученых. Древнейшими сочинениями ведийской литературы, как и вообще одними из самых древних литературных произведений в мире, считаются *самхиты* (*saṃhitā*, букв. «собранное вместе») — сборники метрически организованных текстов, представляющие собой гимны, заклинания и магические формулы (мантры), требовавшие предельно точного воспроизведения звуков, интонаций и пауз. Этот тип сочинений, известный также как *веда* (букв. «знание») в течение значительной части ведийского периода был представлен только тремя сборниками, которые вместе образовали совершенное и законченное «тройственное знание» (*trayī vidyā*). Важнейшим из этих трех сборников была Ригведа (букв. «знание гимнов»), в то время как два других сборника — Самаведа («знание песнопений») и Яджурведа («знание жертвенных формул») основывались на ней и пред-

ставляли собой переложение содержания Ригведы, адаптированное для нужд торжественного ведийского ритуала. Ближе к концу ведийского периода это «тройственное знание» было расширено до тетрады за счет включения четвертого сборника — Атхарваведы. Несмотря на то, что этот сборник, содержащий специфическое и во многом альтернативное по отношению к традиции *trayī vidyā* «знание атхарванов» (жрецов, совершавших уже не торжественные, а домашние царские ритуалы), так и не был окончательно признан наиболее ортодоксальными ведийскими школами, последующая традиция все же чаще апеллировала к четырем, а не к трем первоначальным ведам.

Обе эти ведийские традиции — «тройственного знания» и Атхарваведы — определили возникновение значительного числа произведений, написанных в отличие от вед уже не в стихах, а метрической и ритмической прозой. В число этих сочинений обычно включают *брахманы*, *араньяки* и *упанишады*, к которым все чаще относят и созданную в поздневедийский период вспомогательную литературу, прежде всего, *паришишты*. Ни одно из этих сочинений точно не датировано. Тем не менее, считается, что брахманы были самыми древними и непосредственно примыкали к ведам, араньяки появились на следующем этапе развития ведийской традиции, на закате которой, ближе к рубежу I тыс. до н.э., были созданы упанишады и возможно, примерно в то же время — древнейшие паришишты.

Эта было «школьное» знание, создававшееся в различных ведийских школах, известных как «ветви» или «ответвления» (*śākhā*) могучего древа ведийской традиции. Ни одна из ведийских школ не претендовала на то, чтобы изучать всю традицию целиком. Напротив, каждая из них специализировалась лишь на какой-то ее части или, собственно, «ветви», в подавляющем большинстве случаев представляющей собой версию или рецензию одной из четырех ведийских самхит. Эта рецензия самхиты играла роль основополагающего текста школы, который нередко имел такое же обозначение — *шакха* и изучался вместе с созданными в его контексте брахманами, араньяками и упанишадами. Возможно за счет этого последние три типа сочинений нередко интерпретируют как комментарии к ведам. При этом имеется в виду не столько их функциональное назначение, сколько взаимоотношения с одной из четырех самхит. И хотя эти пространственные прозаические тексты действительно содержат элементы толкования, комментариями, по крайней мере, в общепринятом смысле этого слова, они, по всей видимости, все-таки не были.

Сама индийская традиция определяла ведийские памятники термином *шрути* (*śruti*), что буквально значит «услышанное». Данное название подразумевало, что не только самхиты, но также связанные

с ними брахманы, араньяки и упанишады были не столько созданы людьми, сколько восприняты или услышаны ими в мистическом озарении, переживаемом жрецами-поэтами. Впоследствии эти тексты богооткровения передавались от одного поколения к другому также исключительно устно, в процессе произнесения, слышания и последующего запоминания. В общекультурном контексте это отражало важнейшее представление о том, что священный текст не может быть записан и его следует сохранять исключительно благодаря памяти и устному воспроизведению посвященных учителей². Сами эти учителя, обучавшие учеников напрямую (*guru śiṣya*) и обеспечивавшие непрерывную линию преемственности, известную в индийской культуре как *парампара* (*paramparā*) считали себя лишь хранителями священного знания. Ради чистоты и надежности традиции³ они обязаны были передавать это священное знание в первоизданном «божественном» виде, как один раз и навсегда закреплённую данность. Более того, воспринимая себя исключительно как медиаторы и посредники, брахманы не приписывали создаваемые тексты себе, т.е. не претендовали на самостоятельное творчество, вследствие чего ведийские сочинения рассматривались как *анаурушея* (*anauṛuṣeya*) — не имеющие автора.

Более того, все они, и в первую очередь, сами веды считались настолько совершенными, что не нуждались в каком-либо истолковании с помощью ограниченной человеческой мудрости. Соответственно, и созданные в связи с ними и в их контексте прозаические сочинения воплощали достаточно своеобразную и глубоко отличную от традиционной толковательную парадигму. Традиционные брахманские тексты не были подлинными комментариями, поскольку не преследовали цель критически оценить или разъяснить веды.

² Известный американский ученый Шелдон Поллок писал об этом так: «Огромный корпус литургических текстов, известных как Веда, и даже части его экзегетической традиции, были переданы без использования письменности и в исключительно стабильной форме, исходя главным образом из убеждения, что тексты были метафизически эффективными только в том случае, если они точно воспроизведены... ведическое общество знало о письме, но предпочло игнорировать его» [Pollock, 2006, p. 79].

³ Показательной в этом смысле является более, чем двухтысячелетняя традиция устного сохранения ведийских текстов, прежде всего, самих вед, вначале трех — Ригведы, Самаведы и Яджурведы, а затем и четвертой — Атхарваведы. Их передача осуществлялась различными ведийскими школами, за счет чего до нас дошли различные редакции сакральных текстов. Подробнее об этом см.: [Witzel, 1997, pp. 257–348].

Следующий этап развития древнеиндийской литературы, начавшийся около середины I тысячелетия до н.э., более плодотворен с точки зрения изучения зарождения и развития комментария. Начало этого периода было отмечено принципиальными изменениями в сознании, одним из следствий которых стало появление нового типа словесности, известного как литература *смрити* (*smṛti*)⁴, букв. «запомненное» или «припомненное». В отличие от архической словесности *шрути* литература *смрити* не имела сверхъестественного происхождения и восходила к авторитету земных мудрецов. Она также считалась священной, но подчинялась уже совсем иным законам, в том числе, определявшими различия между неперсонифицированным «словом бога» и индивидуализированной, «авторской» речью человека. В контексте литературы *смрити* сформировалась главная предпосылка для появления жанра комментария, а именно — институт авторства, которое, впрочем, еще достаточно долго продолжало разделяться с божественным авторитетом или приписываться древним полубогам — Вясе, Бхарате, Нараде и другим. Последнее было чрезвычайно важным, поскольку создатели литературы *смрити* перестали быть просто носителями и хранителями высшего знания, но впервые получили права его создателей.

Эти принципиальные изменения традиции были во многом определены новой религиозно-культурной ситуацией, в которой древнее знание *шрути*, пользовавшееся до этого непререкаемым и безусловным авторитетом, впервые потребовалось отстаивать и защищать. Около середины I тыс. до н.э. у этого знания появились оппоненты в лице последователей активно формировавшихся в это время новых религиозных движений и альтернативных типов мировоззрения, самыми известными среди которых были буддизм, джайнизм и материализм. Эти движения нередко определяют как «неортодоксальные» именно потому, что в попытке создать альтернативу ведийской ортодоксии, они впервые сознательно отказались признавать божественность и абсолютную достоверность древнего ведийского знания.

По всей видимости, именно эта новая духовная атмосфера, а также насущная необходимость противостоять натиску ревизионеров

⁴ В число *смрити* входили тексты, посвященные интерпретации Вед (*веданги*), сборники правил и норм социальной и религиозной жизни (дхармасутры и дхармашастры), самый известный из которых именовался «Манусмрити», или «Законы Ману», а также отдельные авторитетные сочинения типа «Артхашастры», «Бхагавадгиты» и т.д.

стимулировали формирование «земной» литературы *смрити*. Одновременно с этим брахманская среда начала осуществлять широко-масштабную кодификацию литературы *шрути*⁵, сопровождавшуюся организацией и переформировыванием древнего «божественного» знания, а также, по-видимому, частичной адаптацией его к изменившимся потребностям времени. Сама эта деятельность предполагала оценку, истолкование и интерпретацию древних текстов, что, по сути, было предтечей, а возможно и прямой предпосылкой появления нового для индийской словесности жанра комментария.

Другим важнейшим фактором, а также контекстом формирования комментария стали публичные диспуты на различные религиозные и мировоззренческие темы, участие в которых, наряду со знаточеством, предполагало умение быстро ориентироваться в ситуации, аргументировать и отстаивать свою позицию, ссылаясь при этом на авторитеты и первоисточники. Чрезвычайно важно, что риторика публичных дискуссий, в которых правоту или большую убедительность высказываемых мнений устанавливали не сами диспутанты, а третья, не вовлеченная непосредственно в спор, сторона, не означали десакрализации слова, и пиетет к звучащей речи индийская традиция будет удерживать еще на протяжении многих столетий. Косамби писал об этом так: «Слова вечны. Кто-то может сказать гончару, сделай мне такой-то и такой-то тип горшка. Но никто не идет к грамматисту, чтобы сказать, сделай мне такое-то и такое-то слово. Таким образом, на санскрите определение материального объекта в целом представляет собой *надартха*⁶, что буквально значит «слово [и] значение»; семантический идеализм благодаря этому укоренен в идиоме, именно так было в сознании главного поборника санскрита — брахмана. Поздние веды и упанишады полны словесного мистицизма. Украшательство становится все более характерной чертой санскрита, так что использование скрученной конструкции, сложных соединений, бесчисленных синонимов и чрезмерная экспрессия делают все более и более трудным получение точного смысла санскритского сочинения» [Kosambi, 1975, p. 283].

Последняя мысль абсолютно справедлива, поскольку, игра со словом, задействовавшая не только смысл, но также звучание и форму

⁵ Ведийские школы, к примеру, произвели подробнейшую каталогизацию четырех вед, составив к каждой из них индекс *анукрамани*, фиксирующий авторство, стихотворный размер и общее содержание.

⁶ Это составное слово *pada+artha*, где *pada* значит «стопа», «строка», «слово», а *artha* — «смысл» или «значение». Семантическое значение этого слова было предметом дискуссий как в грамматической (Панини, Патанджали), там и философской традициях (см., например, «Ньяя-сутры» II.2.65–68).

речи стала одной из важных отличительных черт постведийской литературы. Свое наивысшее воплощение эта словесная игра получила в очень сложной орнаментальной поэзии *кавья*, разобраться в смысловых и стилистических хитросплетениях которой без комментария действительно не всегда представляется возможным. Однако оформление комментария как жанра предопределила все-таки не поздневедийская традиция «словесного мистицизма», и даже не изысканная классическая литература *кавья*. Его истоки следует искать в другой крайней степени использования возможностей слова, а именно — в принципе минимализма и сознательного стремления к краткости с одновременным желанием передать всю полноту смысла.

Речь идет о прозаической литературе *сутр*, получившей широкое распространение в постведийский период и ставшей почти универсальной формой фиксации знания в самых разных религиозных и околорелигиозных областях. Основа этой литературы — *сутра*, что букв. значит «нить», представляла собой словесную формулу, предельно кратко сформулированный афоризм⁷. Отбрасывая все необязательное, авторы *сутр* передавали своего рода квинтэссенцию знания, понять которое без комментария действительно было достаточно сложно. Предполагается, что главной причиной возникновения литературы *сутр* являлась необходимость сохранять в памяти большие объемы информации, которые ученик должен был вначале запомнить, а затем усвоить на основе объяснений учителя. Считается также, что краткие *сутры* облегчали оперирование знанием в процессе религиозных диспутов, создавая своего рода «узелки памяти». Последнее, несомненно, справедливо, однако, возможно, является не единственной причиной широкого распространения этого «упакованного», сконцентрированного и по самому большому счету, неудобного способа сохранения и передачи информации.

Не исключено, что сама идея использования лапидарного формульного языка отражает переживание раннего периода авторства. Несомненно, переход от ощущения боговдохновенности и посредничества к ответственности за индивидуальное творчество был достаточно сложным. Предельно кратко выраженные мысли как бы лишали сказанное индивидуальной окрашенности, минимизировали авторское присутствие, придавая выражаемому содержанию статус надличностной объективности. Еще одной задачей, решавшейся с помощью *сутр*, являлась универсализация знания. Закладывая своего

⁷ *Сутра*, как правило, состояла из нескольких слов, представлявших собой именные группы с падежной связью при почти полном отсутствии глагольных форм.

рода основу, базис, *сутры* оставляли возможность для последующего развития, осуществлявшегося путем их толкования и интерпретации. Благодаря *сутрам*, комментаторы, с одной стороны, продолжали следовать освященной божественным или земным авторитетом традиции, а с другой — могли привносить новое, своевременно реагируя на изменяющиеся религиозные и общекультурные условия.

Своей сухостью, точностью и краткостью *сутры* более всего напоминали математические формулы⁸, причем, как и в случае последних, их смысл определялся не столько внешним видом или сочетанием символов, сколько той парадигмой, в связи с которой они были созданы и вне которой их было трудно, а порой и невозможно понять. Вследствие этого, *сутры* требовали интерпретации или «распаковывания» в определенном контексте, т.е., по сути, комментария, первоначально, по-видимому, исключительно устного, а затем и письменного, обращенного к более широкой заинтересованной в этом знании аудитории. Комментарий как жанр обладал большей свободой, чем комментируемый текст, за счет чего он позволял что-то уточнять, корректировать, исправлять случайно закравшиеся ошибки и даже приписывать истолковываемому тексту не заложенное в нем первоначально содержание. Таким образом, не исключено, что ответственность за авторство, даже разделенное с божественным авторитетом, легла настолько тяжелым бременем на плечи земных мудрецов, что привела, с одной стороны, к афористичности их мысли, а с другой — к разделению ответственности путем последующего комментирования обезличенного формульного текста.

Сутры сыграли очень важную роль в формировании постведийской литературы. Они оказались ее основой, составив совокупность так называемых базовых или «коренных» текстов, о которых А.В. Парибок писал: «Коренной текст (санскр. *mūla*) — это текст, на котором основывается та или иная индийская интеллектуальная или духовная традиция. Таких текстов не очень много; они довольно давно перестали составляться в Индии. Последний мула-текст создан примерно тысячу лет назад, это «Бхакти-сутры», приписываемые Нараде» [Парибок, 2007, с. 262]. Далее Парибок справедливо указывает на то, что эти тексты практически невозможно воспринимать без комментария:

⁸ По мнению П. К. Сена, «сутра должна содержать только несколько слов, которые сами составляют лишь несколько букв, но они должны выражать свое содержание таким образом, чтобы не было никаких сомнений относительно его значения, они должны быть без дефектов (например, содержать ненужные слова), и также они должны содержать то, что важно или существенно» [Sen, 2003, p. xlvi].

«О многих текстах, например, о «Брахма-сутрах» или о «Шива-сутрах» в традиции *пратьябхиджня*, говорят, что их вообще невозможно понять, даже владея санскритом как родным языком, если перед тобой только текст и больше ничего». И далее: «Такого рода текстов в Европе не существует. В Европе очень хорошо развита рефлексия, размышление, т. е. логика, а в Индии развита рефлексия предшествующего этапа в освоении содержания текстов, а именно семантика, ибо, прежде чем мы доказываем или опровергаем нечто, мы должны понять, о чем, собственно, говорится» [Там же, с. 262]. Для решения последней задачи и использовался комментарий, который в древнеиндийской традиции не являлся неким более или менее обязательным дополнением к первоначальному тексту, который в принципе мог бы вполне существовать и без него, а служил единственным в своем роде средством формирования этой традиции, почти всегда ретроспективной и испытывавшей неразрывную связь, своего рода зависимость от своих «корневых» истоков.

Как уже отмечалось ранее, в древнеиндийской литературе не было термина, который являлся бы прямым и полным аналогом европейского понятия «комментарий»⁹. Наиболее близким к нему термином является слово *вьякхьяна* (*vyākhyāna*), буквальное значение которого «повествование» или «напоминание», а также «объяснение» и «интерпретация». Специализированные словари содержат следующее определение этого термина. «*Вьякхьяна* — это «установление значения [корневого текста] с использованием различных слов, которые имеют такое же значение [как и в корневом тексте], с целью предотвратить ошибочное мнение (*apratipatti*), противоречивое мнение (*vipratipatti*) или противоположное мнение (*anyathāpratipatti*)» [Nyāyakośa, 1928]¹⁰.

Таким образом, предназначение комментария состояло в том, чтобы верно понять текст и предотвратить его искажение в виде принятия ошибочных, противоречивых или даже противоположных, нежели высказанные в нем, мнений. Следует отметить, что в индийской традиции было выработано не только общее, но и вполне конкретное

⁹ При этом само слово «комментарий», хотя и опосредованно, через латынь, восходит к важнейшему праиндоевропейскому и сохранившемуся в санскрите корню *men-* со значением «мыслить» или «помнить». Приставка *com-* (с, вместе) подчеркивает совместность действия, т.е. не просто «мыслить» и «помнить», а делать это совместно или коллективно.

¹⁰ Близкий термин «анувьякхьяна» (*anuvyākhyāna*) санскритский словарь Моньер-Вильямса определяет как комментарий, который «объясняет или иллюстрирует трудные сутры, тексты или неясные утверждения, происходящие в другой части [текста, дополняющего сутры]» [Monier Williams, 2002].

формализованное представление о том, как этого можно было добиться. Показательным в этом смысле является пассаж из «Парашара-упапураны» (Parāśara-uparigāṇa)¹¹, средневековом тексте, в котором перечисляются основные характеристики комментария: «[таковы] пять признаков (lakṣaṇa) объяснения (vyākhyāna): словоразделение (pada-ccheda), [определение] смысла слова (padārtha), [анализ] грамматических соединений (vighraha), [толкование] связи слов [в предложении] (vākya-yojanā), [оценка текста в] ответе на возражения (ākṣera-samādhāna)» [Nyāyakośa, 1928].

Нельзя не заметить, что первые четыре признака комментария носят сугубо технический характер¹². Первый из них, связан с особенностями санскритской письменности, которая, в ситуации доминирования устной передачи текстов¹³, так никогда и не была унифицирована¹⁴. Вторая (padārtha), или определение смысла слова, была

¹¹ «Парашара-упапурана» сравнительно плохо изучена. Большинство исследователей датирует эту шиваитскую упа-пурану периодом около или после IX–X вв. н.э.

¹² Гарри Табб и Эмери Буз, подготовившие пособие в помощь изучающим санскрит студентам, пишут об этом так: «Эти пять признаков соответствуют, причем в том же порядке, проблемам, с которыми чаще всего сталкиваются студенты, пытающиеся расшифровать санскритский текст». Например, «pada-ccheda — словоразделение или деление на слова: правила сандхи и особенности шрифта деванагари делают это первой проблемой, с которой сталкивается студент, пытающийся перевести текст. Прежде чем начинать искать слова, нужно знать, где заканчивается одно слово и начинается следующее. Любой комментарий, обращение к которому не является слишком обременительным, может сразу решить эту проблему даже для начинающего ученика, однако многие студенты недостаточно знают об этой основополагающей природе комментария, чтобы воспользоваться преимуществами этой простой помощи» [Tubb, Boose, 2005, p. 4]. Трудности со словоразделением в санскрите связаны не только с тем, что слова пишутся слитно, под одной чертой, но и с тем, что на границах слов происходят так называемые сандхи, или «соединения», определяемые особыми правилами чередования звуков.

¹³ Древняя Индия, несомненно, знала письменность, однако, как уже отмечалось ранее, этот способ фиксации и передачи знаний не распространялся на священные тексты. Одним из древнейших было, по всей видимости, слоговое письмо брахми, известное с IV в. до н.э. Именно с его помощью в III в. до н.э. были записаны знаменитые эдикты царя Ашоки. Близким ему по времени было и письмо кхароштки, полуалфавитное, полуслоговое письмо, восходящее, как предполагают, к арамейскому алфавиту.

¹⁴ Санскрит — один из немногих древних языков, который никогда не имел собственного алфавита. Когда в индийское средневековье, с изменением общекультурной парадигмы, санскритские тексты стали записывать, то использовали алфавиты других местных и во многих случаях сформировав-

весьма полезной в условиях высокой полисемии языка. Достаточно открыть любой словарь санскрита для того, чтобы увидеть, что слова практически никогда не имеют одного значения, и их многозначность со всей остротой ставит проблему единственно верного выбора. В этом смысле, толкования слов (глоссы), которые обычно предлагают комментаторы, предоставляют важную, а нередко и уникальную информацию, которую сложно, а порой и невозможно вычленишь в обобщающих и поэтому отчасти обезличивающих литературную традицию словарях. Несомненно, комментарии полезны также для анализа грамматических соединений (*viḡraha*), которые в санскрите нередко бывают достаточно сложными, как, впрочем, и толкования связи слов в предложении (*vākyauojanā*) с учетом особенностей санскритского синтаксиса.

Таким образом, только последний, пятый выделенный индийскими теоретиками признак комментария, а именно *акшепа-самадхана* (*ākṣepa-samādhāna*) был ориентирован на содержание и высказанные в комментируемом тексте идеи. От четырех предшествующих разновидностей он отличался двумя важными моментами: во-первых, он рассматривал первоисточник не по частям, а в целом, что обеспечивало более общий обзор и обеспечивало уже не «технический», а «аналитический» подход к «корневому» тексту; во-вторых, на этом уровне комментарий приобретал большую независимость от «корневого» текста и переставал быть просто толкованием или разъяснением к нему, приобретая статус самостоятельного, демонстрирующего следующий шаг развития традиции, произведения.

Особый вопрос связан со сферой применения этих пяти признаков комментария. Можно было бы предположить, что они описывают некую универсальную схему, актуальную для комментирования любого текста. Отчасти это так, поскольку эти пять признаков создают своего рода иерархию и переход от простого к сложному, подсказывая толкователю, какой инструментарий использовать при комментировании текста и на что следует обращать особое внимание. Тем не менее, оценивая древнеиндийскую комментаторскую традицию в целом, нельзя не заметить, что литературные, художественные тексты, в которых слово являлось самоценным и служило объектом языковой игры, гораздо чаще комментировали «технически», на уровне языка, по словам и фразам, выявляя особенности грамматических констру-

шихся на основе санскрита языков. Примерно с XII века стали преимущественно использовать алфавит деванагари (букв. «божественное городское [письмо]»), которому в конце XIX века без особых на то исторических оснований придали статус основного алфавита санскрита.

ций, связи слов в предложении и варианты прочтения, которых нередко было более чем одно. Что касается религиозных, философских и научных сочинений, то для них, скорее, был характерен «аналитический» комментарий. Оба и «технический» и «аналитический» комментарии формировались в устной среде, с той лишь разницей, что первый из них некогда возник как результат школьного, обучающего толкования текста и устного диалога учителя и ученика, в то время как второй — спора интеллектуалов и полноценного теоретического дискурса, составной частью которого и была *акшеша-самадхана*, или ответы на пропозиции оппонента¹⁵.

Комментарий второго типа, как правило, строится как дискуссия, проходящая в форме диалога между комментатором и одним или несколькими противниками, высказывающими возражения против декларируемого им положения. Хотя в конечном итоге, диалог заканчивается безусловным утверждением точки зрения автора комментария, а через него и той школы, к которой он принадлежит, в процессе диалога это не всегда и не сразу становится очевидным. Для того чтобы читатель не запутался в высказываемых мнениях, реплики диалога маркируются рядом условных терминов, которые отмечают само высказываемое положение, возражение на него и, в ряде случаев, альтернативную интерпретацию, дающую возможность комментатору полностью или частично изменить свое мнение и признать другую точку зрения.

Позиция комментатора, выражающая мнение школы или религиозной традиции, к которой он принадлежит, определяется как *сиддханта* (*siddhānta*), что буквально означает «окончательный вывод» или «завершающее утверждение». Позиция противостоящей стороны, как правило, обозначаются термином *пурвапакша* (*pūrvapakṣa*), букв. «предшествующее» или «первоначальное мнение». При этом *пурвапакша* совсем не обязательно является ясно сформулированной и логически выстроенной системой взглядов или учением другой школы. Таким образом, комментатор может обозначать любые вопросы или сомнения, которые он хочет прояснить или считает нужным рассеять.

Имитирующие дискуссию комментарии сами по себе имели несколько форм¹⁶. Наиболее простая из них строилась как диалог, в кото-

¹⁵ Как справедливо заметила Эмери Буз, поскольку «эта часть комментария основывается на стиле устных дебатов, а не на стиле устного обучения, она использует другой запас лексики, синтаксис и организацию» [Tubb, Boose, 2005, p. 5].

¹⁶ Как отмечает Эмери Буз «Проза комментариев характеризуется конструкциями, использующими абстрактные существительные, длинные

ром вначале постулировалась проблема, затем высказывалось мнение противника-*пурвапакишина*, на которое отвечал выразитель мнения *сиддханты*. Далее развивалась дискуссия, подтверждавшая правоту поборника *сиддханты* и обеспечивающая тем самым победу школы, к которой он принадлежал. В несколько ином варианте первым напал поборник *сиддханты*, в то время как его оппонент-*пурвапакишин* защищался, что, впрочем, не меняло исхода и неизменно приводило к требуемому результату.

Несколько более сложной структурой обладал комментарий, оформлявшийся как диспут представителя *сиддханты* со сразу несколькими высказывающими различные мнения оппонентами. Одни из них, особенно выразители мнения *пурвапакиша*, являлись непосредственными противниками, в то время как другие, занимавшие более нейтральную позицию, а также нередко выражавшие позицию здравого смысла, подкрепленную доводами обыденного сознания, лишь способствовали оживлению дискуссии. Любопытно, что в последнем случае какая-то часть комментария могла вообще обходиться без прямого участия комментатора-*сиддхантина* и воспроизводить диалог между его противниками-*пурвапакишинами*. Сам же он вмешивался в дискуссию и декларировал позицию *сиддханты* лишь на том этапе, который обеспечивал безусловную победу отстаиваемому им мнению школы.

В подобного рода диалогах, которые вначале несомненно происходили на самом деле по ходу публичных диспутов, а затем лишь имитировались в соответствии с законами, сложившимися в период устного бытования жанра, комментатор мог не только «распаковать» смысл краткого, почти зашифрованного текста *сутры*, но и утвердить выраженное в нем учение в противоборстве с мнением конкурирующих школ. При этом так же, как это прежде делал искусный диспутант, он мог подкреплять свои аргументы цитатами и примерами из других авторитетных текстов или ссылаться на позицию известных учителей. Теоретически он мог дополнить комментарий и собственным мнением, т.е. привести в отстаиваемые им общепринятые положения школы нечто индивидуальное и новое¹⁷.

сложные слова и сравнительно немного личных форм глаголов. Эти конструкции допускают сжатое выражение сложных идей и поэтому хорошо подходят для написания комментариев» [Tubb, Boose, 2005, p. 174].

¹⁷ Кэрин Преизенданс пишет: «Из-за господствующей культурной концепции вневременного авторитета основополагающих работ, философы вынуждены были представлять новые данные в форме комментариев, но в то же время они могли использовать авторитет базового текста в качестве средства для утверждения своих собственных идей или даже собственной инновационной традиции» [Preisendanz, 2008, p. 608].

Комментарий типа *бхашья*

Наиболее универсальной формой древнеиндийского комментария являлась так называемая *бхашья* (bhāṣya). Буквальное значение этого санскритского слова — «говорение», «обсуждение», «устное разъяснение»¹⁸, указывает на его прямую связь с проходившими некогда публичными дискуссиями¹⁹. Одно из определений этого вида комментария принадлежит Харадатте — шиваитскому философу и комментатору, жившему на рубеже XI-XII, или, возможно, в самом начале XIII века. По мнению Харадатты, «*бхашья* — это сочинение, которое на основе [корневого] текста разрешает проблему, затронутую противником»²⁰. Упомянутая ранее средневековая «Парашара-упапурана» предлагает другое, более «узкое» определение *бхашьи*: «комментарий, в котором слова *сутры* объясняются с помощью слов, использованных в [корневом] тексте, а также своими словами — это *бхашья*» (цит. по: [Datta, 1987, p. 469]). Нетрудно видеть, что эти определения выражают два разных понимания жанра *бхашьи*. Для Харадатты, это отражение ученой дискуссии и «аналитический» комментарий типа *акшеша-самадхана*, а для создателей «Парашара-упапураны» технический, обучающий, «пословный» тип «школьного» толкования.

Следует заметить, что данный вид комментария чрезвычайно долго сохранял свою актуальность в индийской культуре. Он пережил не только период активных ритуальных споров, но и длительную эпоху формирования литературы *сутр*, продолжавшуюся примерно от VI-V вв. до н.э. до первых веков н.э. Самые ранние из дошедших до нас произведений этого рода принадлежат к грамматической традиции и составлены на знаменитое сочинение грамматиста Панини²¹ под на-

¹⁸ Согласно словарю Моньер-Вильямса *бхашья* — это любое сочинение на разговорном языке (bhāṣā), а также «объяснение» и «комментарий», особенно к *сутрам* [Monier Williams, 2002, p. 755]. Существует предположение о том, что в середине I тыс. до н.э. термин bhāṣā обозначал разговорный санскрит.

¹⁹ Bhāṣya в значении «сочинение, написанное на обычном (не ведийском) языке» встречается в поздневедийском сочинении Ваджасанеи-пра-тишакья I.19. Как обозначение особого вида комментария *бхашья* неоднократно встречается в Махабхарате, но ни разу не упоминается в Рамаане. Подробнее см.: [Datta, 1987, p. 469].

²⁰ См.: [Datta, 1987, p. 469], о дате жизни Харадатты см.: [Cardona, 1976, p. 281].

²¹ Считается, что в отличие от других ранних мифологических и полумифологических учителей, Панини был историческим лицом, хотя достоверных сведений о месте его рождения и последующей жизни не сохрани-

званием «Аштадхьяи»²², которое большинство исследователей датирует V–IV вв. до н.э. Труд Панини представляет собой грамматику, описывающую фонетику, синтаксис и морфологию санскрита (*saṃskṛtā*), букв. «обработанного» или «совершенного» языка, близкого, но не тождественного ведийской речи.

Использование системы метазыковых символов позволили Панини задействовать минимум описательных средств и одновременно дали ему возможность создать чистейший образец жанра, своего рода классическую *сутру*, включающую примерно 3959 коротких формульных правил. Уникальность *сутры* Панини состоит в том, что в отличие от других ранних сочинений этого типа, она не претерпела принципиальных изменений и дошла до нас примерно в том же виде, в котором была создана в середине I тыс. до н.э. Более того, эта *сутра* так и осталась единственной в своем роде образцовой грамматикой санскрита, потому что после Панини индийская наука о языке — *вьякарана* (*vyākaraṇa*), ничего равного ей или превосходящего ее уже больше не создала.

Своего рода компенсацией этого стала разнообразная комментаторская литература, первые произведения которой появились достаточно скоро после создания паниниевских *сутр*, а последние отстояли от творения Панини на многие столетия. Оставаясь неразрывно связанной с древней *сутрой* и прямо или опосредованно постоянно апеллируя к ней, эта комментаторская традиция была настолько обширна и разнообразна, что включила в себя почти все известные в Индии виды и жанры комментария.

Самым подробным комментарием, а также самым ранним по времени был так называемый «Большой комментарий» («Махабхашья») грамматиста Патанджали. Точная дата создания этого комментария неизвестна. На основании косвенных данных большинство индологов считает, что *бхашья* была составлена Патанджали во II в. до н.э., т.е. примерно через 2–3 или, возможно, 3–4 столетия после *сутры* Панини. В построении комментария Патанджали использует характерный для жанра *бхашьи* прием, оформляя его как дискуссию трех людей, по

лось. Согласно традиционным представлениям, он принадлежал к числу ведийских мудрецов-риши и составил свою нормативную грамматику санскрита под непосредственным руководством бога Шивы, вследствие чего важнейшая часть грамматики называется «Шива-сутрой».

²² «Аштадхьяи» лишь условно можно считать названием, скорее, это техническое обозначение текста, состоящее из двух санскритских слов: «ашта» — восемь и «адхьяя» — «глава», «урок», «раздел», т.е. в буквальном значении это труд, состоящий из «Восьми глав», или иначе, «Восьмиглавие» или «Восьмикнижие».

ходу которой они обсуждают разнообразные, связанные со знанием о языке, вопросы. Двое из говорящих образуют классическую пару учителя и ученика, а третий представляет собой что-то вроде «местного знатока» (*ācārya-deśīya*), заинтересованного и активного, нередко берущего на себя инициативу, но при этом часто отвечающего неверно или невпопад. Именно его ответы и комментирует, уточняет, а порой и опровергает учитель, обосновывая взамен то, что представляется с точки зрения комментатора единственно верной формой учения (*сид-дханта*).

«Махабхашья» является очень интересным памятником, в котором наряду с собственно лингвистическими, затрагивается еще целый ряд более общих, в том числе, предфилософских вопросов. Однако поскольку в контексте данной статьи этот комментарий интересует нас как ранний образец жанра *бхашьи*, то далее мы будем обсуждать не столько его содержательные, сколько формально-организационные признаки. Подобно самой «Аштадхьяи», «Махабхашья» состоит из восьми разделов. При этом она во много раз превосходит по объему комментируемую *сутру* Панини, развивая приведенные в ней грамматические правила за счет обсуждения и полемики. Несмотря на это комментарий не превращается в нечто аморфное за счет приданной ему Патанджали достаточно ясно читаемой структуре.

Оформление комментариев, как и структурирование «корневых» текстов для нужд комментирования представляет собой отдельную важную проблему. Корневые тексты, как правило, не имели сложной структуры и представляли собой разделенные на разделы или главы перечни *сутр*. Процесс комментирования требовал критической оценки корневого текста и включал в себя несколько взаимосвязанных стадий. По мнению Дж. Ганери, вначале происходило определение основной темы (*abhidheya*) «корневого» текста, затем выявлялась цель (*prayojana*), ради которой он был создан, после чего делалось заключение о соотношении или связи (*sambandha*) между ними. Отвечая на эти вопросы, комментатор давал самую общую характеристику «корневого» текста, которая была, как правило, достаточно краткой и выносилась им в начало, предваряя собственно комментарий.

Важнейшая задача решалась на следующем этапе, когда из простого, присутствующего в «корневом» тексте перечня *сутр* извлекались тематически взаимосвязанные группы. Выделение таких секций подчинялось определенным правилам и было направлено на то, чтобы образовать из независимых *сутр* связные смысловые блоки, способные выявить и продемонстрировать латентно присутствующие в «корневом» тексте идеи. Со временем комментаторы научились делать это

настолько искусно, что некоторые извлекаемые ими из содержания *сутр* аргументы даже приобретали, по мнению исследовавшего данный вопрос Ганери, диалектическое начало [Ganeri, 2010, p. 195].

Вначале перечень *сутр* разделялся на главы, на санскрите — *адхьяйи* (*adhyāya*). Его дальнейшее структурирование было связано с разделением на более мелкие блоки, вследствие чего образовывался текст, напомилавший «разветвленное дерево». В каждой из глав выделялись полуглавия — *ахники* (*āhnikā*) или четвертьглавия — *пады* (*pāda*), в которых, в свою очередь, на последнем этапе вычленялись тематические секции или разделы — *пракараны* (*prakaraṇa*) или *адхикараны* (*adhikaraṇa*)²³. Главной целью этого деления было создание возможности находить *сутру* в тексте, определяя ее положение в главе, полуглавии и разделе, и при необходимости точно отсылать к ней²⁴. По мнению Ганери, достаточно остроумно использующего для описания деятельности древних комментаторов современную компьютерную терминологию, каждый такой «блок текста сутр напоминал файл необработанных данных» [Ganeri, 2010, p. 195]. После того, как *сутры* были тематически подобраны и структурно организованы, наступал завершающий этап обработки «корневого» текста. Требовалось выстроить сами тематические блоки, продемонстрировав их согласованность в рамках всего текста.

Наиболее мелкой составной частью этой разветвленной структуры являлась секция (*пракарана* или *адхикарана*), построение которой также было формализовано и оформлялось с помощью стандартного набора речевых матриц. Сами эти матрицы были наследием устного дискурса и тех риторических приемов, с помощью которых некогда обозначались различные этапы дискуссии. В период, когда жанр *бхашьи* уже полностью сложился, эти словесные маркеры, представляющие собой устойчивый набор типов высказывания, стали искусно имитироваться с целью придания комментарию традиционной формы.

К примеру, в «Махабхашье» Патанджали новая, открывающая следующий раздел комментария, тема почти всегда вводится с помощью

²³ Примером такого рода композиционной организации могут служить «Брахма-сутры», включающие около 550 *сутр*, подразделенных на четыре главы (*адхьяя*), каждая по которым содержит по четыре раздела (*пада*) и более 100 тематических секций-*адхикаран*.

²⁴ Номер *сутры*, при этом, как правило, указывался последним, сразу перед ним стоял номер раздела (*пракараны*), далее обозначалось полуглавие (*ахника*) и первым в этом ряду цифр стоял номер главы (*адхьяйи*). К примеру, обозначение 1.2.3.4 отсылает к сутре номер 4, находящейся в первой *адхьяйе*, второй *ахнике* и третьей *пракаране*.

общего вопроса, известного как *прашна* (praśna). Поскольку главной темой обсуждения является язык, то чаще всего вопрос касается значения того или иного слова. На заданный вопрос дается ответ — *уттара* (uttara), который, впрочем, тут же оспаривается в последующем возражении оппонента, определяемом как *акшепа* (ākṣepa). Далее следует верный, т.е. совпадающий с позицией комментатора, ответ на возражение — *самадхана* (samādhāna), который, в свою очередь, на том или ином основании отклоняется оппонентом — *бадхака* (bādhaka). Продолжение дискуссии, как правило, предполагает еще большую детализацию. Нередко, например, происходит повторное обсуждение аргумента, который ранее уже был отклонен — *садхака* (sādhaka), но с привлечением некоего нового материала, чаще всего, уместного примера — *удахарана* (udāharaṇa). В случае если уточненная пропозиция не принимается, следует ее критика, а затем и полное отвержение — *душана* (dūṣaṇa), которое в ряде случаев дополняется развернутым обоснованием альтернативной точки зрения — *вьякхья* (vyākhyā)²⁵.

Помимо этих основных языковых матриц, Патанджали использовал и менее значимые субматрицы, такие как вопрос, задаваемый на другой вопрос — *пратипрашна* (pratipraśna), ответ вопросом на вопрос — *пратипрашна-уттара* (pratipraśnottara), контровозражение — *прагья-акшепа* (pratyākṣepa) и ответ, данный на контровозражение — *прагья-акшепа-самадхана* (pratyākṣepasamādhāna). Использование основных и подчиненных матриц определялось ситуацией и, во многом, было произвольным. В основном, *бхашья* строилась на четырех из них, а именно собственно вопросе, ответе, последующем возражении и ответе на возражение²⁶. Неизвестно, существовали ли эти языковые матрицы до комментария Патанджали, но после него они стали своего рода универсальным инструментарием, продолжавшим использоваться в более поздних, в том числе, средневековых и позднесредневековых комментариях.

Своего рода пик комментаторской активности, обогативший индийскую литературу большим числом сочинений типа *бхашья*, пришелся на середину I тыс. н.э., или так называемую Гуптскую эпоху,

²⁵ Подробнее об этом см.: [Das, Kulkarni, 2013].

²⁶ Ганери так характеризует окончательно устоявшийся, «канонический» тип внутреннего оформления секций: первым следует указание темы раздела (viśaya), затем декларируется сомнение или вопрос (saṃśaya), после чего излагается мнение оппонента и его аргументация (rūpavakṣa), за ней высказывается окончательное верное, т.е. отражающее позицию комментатора мнение (siddhānta), и в заключение объясняются цели, которым служило обсуждение данной секции [Ganeri, 2010, p. 196].

ставшую одним из периодов расцвета индийской культуры. К этому времени различные религиозно-философские и мировоззренческие идеи успели «перебродить» и отстояться, постведийское знание типа *смрити* уже полностью сформировалось, и образовались направления и школы, в подавляющем большинстве которых появились свои «корневые» тексты. Последнее касалось как неортодоксальных движений, типа буддизма и джайнизма, так и ортодоксальной традиции, в рамках которой возникло шесть религиозно-философских школ (*даршан*) Индии. Все они продолжали поиски ответов на наиболее важные мировоззренческие вопросы, которые в этот период уже оформлялись почти исключительно с помощью комментария, основным видом которого была именно *бхашья*.

Считается, что первая философская *бхашья* принадлежала школе *ньяя*. Это был авторский комментарий, составленный около IV–V вв. н. э. теоретиком Пакшиласвамином Ватсьяной²⁷ в качестве толкования к «Ньяя-сутрам»²⁸. «Ньяя-бхашья» представляла собой типичный «аналитический» комментарий типа *акшеша-самадхана*, в котором постулаты философской школы *ньяя* утверждались в дискуссии с буддистами, материалистами, а также представителями других философских школ, в частности, с мимансаками и санкхьяиками²⁹. Счита-

²⁷ По мнению В.К. Шохина, опубликовавшего перевод «Ньяя-сутры» и «Ньяя-бхашьи» на русский язык, «сочинение Ватсьяны является фактически первым по времени полностью дошедшим до нас текстом комментаторского жанра во всей истории брахманистской философии, оказавшим весьма значительное влияние на последующие комментаторские произведения и в традиции *ньяя*, и за ее пределами» [Шохин, 2001, с. 13].

²⁸ Сами «Ньяя-сутры» приписываются полумифическому мудрецу Акшападе Гаутаме, жившему предположительно около VI в. до н.э. Если такой человек действительно существовал, то он, скорее всего, создал самую первую «корневую» *сутру*, которая затем дополнялась и видоизменялась в течение последующих столетий. Данное мнение поддерживает Шохин, считая, что *сутры* *ньяя* представляют «собой “флюидный” текст, разрабатывавшийся в течение достаточно длительного периода за счет различных добавлений. В том, что эта точка зрения в принципе верна, убеждает уже *prima facie* сама композиция сутр, диалогическая структура которых в разделах II–IV допускала самые широкие возможности “приращений” по мере полемических потребностей» [Шохин, 2001, с. 88]. Окончательная фиксация текста произошла лишь на рубеже III–IV вв. н. э., что примерно совпадает со временем появления первых комментариев [Шохин, 2001, с. 89].

²⁹ Согласно Шохину, «Ватсьяна обозначается как *Найяик*, а его оппонент, если удастся раскрыть его “школьную” принадлежность, — как *Материалист*, *Буддист*, *Санкхьяик*, *Мимансак*, *Ведантист* и т.д., а если не удастся (у оппонента могут быть обобщенные признаки различных “конфессий”) — как *Настик* (когда у оппонента имеются обобщенные признаки противника

ется, что Ватсьяна заметно расширил и обогатил проблематику *сутр*, привнеся новые, не актуальные ранее для философии ньяи положения³⁰.

В ту же Гуптскую эпоху (около IV–V вв. н. э.) традиция школы мимансы обогатилась комментарием «Миманса-сутра-бхашья» или «Шабара-бхашья», написанным Шабарой на «Миманса-сутры», а философская школа йоги — «Вьяса-бхашьей», составленным Вьясой на «Йога-сутры» Патанджали³¹. В философской школе вайшешика аналогичным комментарием была «Прашастапада-бхашья»³² на «Вайшешика-сутры» Канады, созданная Прашастападой около 6 в. н. э.

Данный тип комментария не являлся специфическим для индуистской ортодоксии, но представлял собой универсальную форму, использовавшуюся другими религиозными движениями, в частности, буддистами и джайнами. Важной, хотя и не уникальной чертой буддийских и джайнских комментариев этого времени было то, что их составители были и авторами «корневых» текстов. Одним из наиболее известных примеров такого рода является крупнейший буддийский философ Васубандху (IV–V вв.), а также живший несколько ранее джайнский автор школы шветамбаров Умасвати, который около II–III вв. создал основополагающую «Таттвартхадхигама-сутру», а затем дополнил ее автокомментарием-*бхашьей*.

Насколько мне известно, в научной литературе не существует ответа на вопрос, почему появление большого числа комментариев приходится именно на Гуптское время. Много лет назад Йоханнес Бронкхорст в статье, рассматривавшей жанр *бхашьи* как одну из форм литературной традиции, высказал предположение о том, что причина

брахманизма) или (при наличии принципиальных сложностей с его идентификацией) просто как Оппонент» [Шохин, 2001, с. 15].

³⁰ По мнению Шохина: «“Ньяя-бхашья”, обнаруживающая признаки раннего экзегетического стиля (следующего парадигмам текстов других дисциплин, прежде всего грамматической традиции), демонстрирует помимо стандартных истолковательных функций два основных способа работы с комментируемым материалом: новую интерпретацию уже намеченных в нем философских предметностей и создание принципиально новых, лишь отчасти “провоцируемых” этим материалом» [Шохин, 2001, с. 141]. О выделенных Шохиним конкретных новациях, см.: [Шохин, 2001, с. 141–142].

³¹ Следует заметить, что авторство «Йога-бхашьи» было приписано легендарному мудрецу по имени Вьяса лишь поздней традицией. Более того, в колофоне целого ряда манускриптов текст именуется не «Йога-бхашьей», а «Йога-шастрой», в качестве создателя которой назван Патанджали.

³² Другое название этого комментария «Падартха-дхарма-санграха» (Padārthadharmasamgraha).

кроется в самой эпохе, которая «была, по всей видимости, временем собирания и кодификации» [Bronkhorst, 1991, p. 210]. С этим трудно не согласиться, хотя, по-видимому, дело было не только в этом. Это был не просто важнейший этап подведения итогов и осознания зрелости традиции, но и, видимо, окончательное утверждение новой парадигмы, обосновавшей легитимность перехода от устной передачи культуры к практике письменной фиксации текстов. Фактически речь шла о рождении нового феномена — феномена «литературности», наиболее ярким и значительным проявлением которой в индийской традиции стала изящная словесность *кавья*.

По мнению видного американского исследователя Шелдона Поллока, «прагматически “кавья” — это имя, данное литературному тексту, который был записан и передан в основном в письменной форме. Действительно, текст становился таким, каким он был по сложности, величине и разнообразию именно потому, что он был записан. Индийские мыслители, описавшие кавью в теории как выразительный, образный, формально упорядоченный тип употребления языка, хотя и мало говорили о его письменном воплощении, тем не менее, прекрасно понимали, что это был исторически *новый* тип... С начала нашей эры кавью всегда стремились записывать и она всегда циркулировала в рукописном виде» [Pollock, 2006, pp. 80–81].

По всей видимости, новая парадигма литературности не являлась специфической чертой письменной фиксации художественных произведений типа *кавья*, но была распространена на многие сферы словесности, включая интересующую нас в данном контексте комментаторскую традицию. Вероятнее всего, появлению письменных комментариев предшествовал этап письменного оформления самих «корневых» текстов в форме *сутр*, начавшийся в первые века нашей эры и окончательно завершившийся к середине I тыс. н.э. Именно поэтому большинство дошедших до нас исторических сборников *сутр* имеют, как правило, две обсуждаемые современной наукой датировки. Первая из них — от сер. I тыс. до н. э. до сер. I н. э. — охватывает всю эпоху создания *сутр* и подразумевает не столько само сочинение, сколько стоящую за ним традицию. Вторая датировка, более узкая и конкретная — как правило, от II в. до н. э. до II в. н. э. — тяготеет к рубежу нашей эры и определяет период оформления дошедшего до нас текста, а также, возможно, отмечает время его окончательной фиксации в письменной форме.

Первоначально, в «дописьменный» период, *сутры*, вне всяких сомнений, передавались по памяти. К примеру, Панини, как считается, был прекрасно знаком с арамейским письмом, но, по утверждению

Поллока, намеренно «предпочел не использовать его» [Pollock, 2006, p. 79]. Однако к середине I тыс. н.э. сами *сутры* принципиально изменились. Они прошли долгий путь развития³³, вобрав в себя добавления и интерпретации различных этапов развития представляемой ими традиции. Более того, именно в этот период комментаторский стиль, известный как тип *сутра-бхашья* начинает весьма активно имитироваться, особенно в тех школах и направлениях, где первоначальных древних *сутр* по каким-то причинам так и не было создано.

Наиболее показательным примером такого рода является «Санкхья-карика» — самый ранний из известных нам «корневой» текст философской школы санкхья, созданный Ишваракришной около IV в.н.э. Последний, впрочем, для придания большего веса своему сочинению, утверждал, что он лишь оформил знание, переданное ему через череду учителей от ведийского мудреца по имени Капила. Как свидетельствует название, основу этого произведения составляли не *сутры*, а *карики* (*kārikā*), поэтические двустишия в размере *шлока*, игравшие в этой новой литературной традиции роль древних *сутр*. Однако, по всей видимости, в этот период авторитет *сутр* был все еще очень высок, вследствие чего, как своеобразная дань прошлому, поэтический текст Ишваракришны был дополнен прозаическими *сутрами*, за счет чего возникло произведение напоминающее стиль *сутра-бхашья*.

Позднее на «Санкхья-карику» Ишваракришны другой известный ведантистский автор — Гаудапада (V–VI вв.) написал комментарий «Санкхья-карика-бхашья». При этом он составил и собственное произведение в стиле *карик*, называвшееся «Мандукья-карики» и являвшееся комментарием к «Мандукья-упанишаде». Другим примером может служить знаменитое сочинение «Абхидхармакоша» (IV–V вв.), написанное буддийским философом Васубандху в двустишиях-*кариках*, а затем дополненное восьмитомным автокомментарием под названием «Абхидхармакоша-бхашья»³⁴.

³³ Парибок об этом писал: «Если вспомнить историю сохранившихся мұла-текстов, начиная, например, от “Вайшешика-сутр” (наиболее архаичных), вплоть до “Шива-сутр” (наиболее поздних — VIII–IX вв. н. э.), то можно увидеть все более усугубляющуюся тенденцию избавиться от следов дискурсивности (т. е. рассуждений) и порождать только некоторые матрицы понятий» [Парибок, 2007, с. 267].

³⁴ Существует легенда о происхождении этих карик. Она гласит, что Васубандху с целью заработка излагал свое учение перед простолыдинами и каждый вечер, завершая урок, подводил итоги в форме стихотворного афоризма. Именно эти строфы и составили затем текст «Абхидхармакоши» [Anacker, 1988, pp. 16–17]. По мнению Ганери, если это действительно было

Парадигма письменности принципиальным образом отразилась и на функциях комментария. Если в ранний «учительский» и «дискуссионный» период комментирование представляло собой магистральный, если не единственный путь оттачивания знаний, то к середине I тыс. н.э., когда формирование школ и религиозно-философских течений было, в основном, завершено, а сферы влияния поделены, комментарии стали способом обобщения и унификации традиции, позволявшим представить ее целиком. Следствием этого стало настолько активное внедрение комментария в комментируемый текст, что отделить *сутры* от *бхашьи* в дошедших до нас сочинениях Гуптского времени оказывается сложным, а порой и почти невозможным³⁵. Учитывая, что размеры *бхашьи* почти всегда во много раз превосходили размеры *сутры*, а также то, что лапидарный язык *сутр* резко контрастировал с развернутым нарративом комментаторской литературы, краткие *сутры* неизбежно оказались в подчиненном положении, утратив отчасти и свой статус ретроспективного ориентира традиции.

Таким образом, первоначальная иерархия первоисточника и комментария была полностью переосмыслена. Победа осталась за

так, то Васубандху вначале создал обширный комментарий и лишь затем выделил из него то, что по своему статусу напоминало краткий «корневой» текст. Более того, считается, что «Абхидхармакоша» и «Абхидхармакоша-бхашья» отражают представления двух разных буддийских школ, по-видимому, вследствие того, что Васубандху за время работы над ними успел перейти из одной школы в другую. Поэтому позднее другой буддийский комментатор, Сангхабхадра написал к «карикам» Васубандху собственный «правильный» комментарий, исправив неверное толкование предшественника, которого он при этом регулярно называл «создателем сутр» [Ganeri, 2010, pp. 199–200].

³⁵ Бронкхорст писал об этом так: «Бхашьи окаймляют сутры. Вместе они образуют единое целое, которое читается как одно произведение в прозе, содержащее короткие незначительные фразы — сутры. Это единое целое может ошибочно считаться работой одного автора. Примечательно то, что некоторые авторы бхашьей, похоже, сбились с пути, для того, чтобы создать такое впечатление, что сутры и бхашьи вместе действительно являются одним целым» [Bronkhorst, 1991, pp. 213–214]. И далее, характеризуя комментарий Гуптского времени, Бронкхорст замечает: «тенденцией рассматриваемого периода является объединение сутр и бхашьей в одно неделимое целое, не оставляющее следов первоначальной обособленности или авторства включаемых сутр» [Bronkhorst, 1991, p. 216]. Аналогичное мнение высказывает и Шохин, по мнению которого «“Ньяябхашья” производит впечатление комментария, ближайшим образом связанного с сутрами, и вовсе не случайно, что многие последующие истолкователи сутракаринина неоднократно высказывали сомнения, принадлежит ли та или иная сутра ему самому либо уже его комментатору» [Шохин, 2001, с. 87].

бхашьей, в рамках или в связи с которой можно было дописать необходимые *сутры* или даже создать не существовавший ранее текст. Эти авторские произведения не столько комментировали *сутры*, сколько использовали их как своеобразные указатели для создания связного текста, в котором можно было представить то развернутое видение мира, которое лишь намечалось в «корневом» тексте. По всей видимости, эти комментарии служили двум основным целям: еще раз подтвердить активность школы и верность представляемой ею доктрины, а также создать в интересах студентов тексты философской пропедевтики. И если диалогическая форма изложения и обстановка диспута все еще сохранялись, то лишь как дань унаследованной многовековой традиции, продолжавшей просматриваться в уже полностью сформированном комментаторском жанре³⁶.

Параллельно шел процесс оформления новой для Индии литературы *шастр* (*śāstra*). *Шастры*, представлявшие собой обобщающие «научные» компендиумы, содержали своего рода развернутую квинт-эссенцию знания. В качестве кратких базовых текстов они включали в себя прозаические *сутры*, расширенные за счет дополнявших их *варттик* (*vārttika*) и поэтических *карик*, в то время как основу текста *шастры* составляли включенные в него комментарии типа *бхашья*. Создатели *шастр* не просто объединяли разные произведения, написанные в стилях *сутры*, *карики*, *варттики* и *бхашьи*, а интеллектуально перерабатывали их³⁷ в соответствии с новым жанром и реализуемой с его помощью потребностью в новом оформлении знания. За многими *шастрами*, включающими как стихи (в подавляющем большинстве случаев в размере *шлока*), так и прозу, еще угадываются предшествовавшие им *сутры* и *карики*, но вычленив их из *шастр* хоть сколько-нибудь надежно уже не представляется возможным. Видимо, в эту эпоху со всей остротой встал вопрос и о статусе тради-

³⁶ По мнению Е.П. Островской, «Абхидхарма-коша-бхашья» «предназначалась студентам, прошедшим предварительную углубленную подготовку в области логики и эпистемологии» и использовалась «в качестве курса теоретических лекций, предназначенных для студентов буддийских монастырей-университетов» [Островская, 2011, с. 70].

³⁷ Об этом ясно говорит Васубандху: «В эту шастру включено главное смысловое содержание [всех канонических] трактатов по Абхидхарме, и она, [шастра], является его вместилищем» [Островская, 2011, с. 73]. Другой пример — известнейший трактат по политике «Артахашастра», начинающийся словами: «Это единое (*ека*) [сочинение называемое] «Артахашастра» составлено в основном [за счет] соединения всех артахашастр, которые были созданы прежними учителями» (*yāvanty arthaśāstrāṇi pūrvācāryaiḥ prasthāpitāni prāyaśas tāni saṃhṛtyaikam idam arthaśāstram kṛtam*).

ционного, т.е. восходящего к древней учительской традиции *смрити*, текста. Во всяком случае, если в ранних комментариях цитирование помечалось посредством равнозначного нашим кавычкам обозначения «iti», то начиная с середины I тыс. н.э. оно все чаще оформляется с помощью развернутой фразы, типа «asti hi smṛtiḥ» — «здесь традиционный текст».

Следующим периодом комментаторской активности, определившим появление ряда важных комментариев типа *бхашья*, стал рубеж первого тысячелетия нашей эры. В данном случае с помощью комментариев решалась проблема восстановления «первоначальной доктрины», испытывавшей к тому времени большое число разнообразных интеллектуальных и текстологических воздействий. Классическим примером является появившаяся на рубеже VIII–IX вв. «Брахмасутра-бхашья», написанная ведантистом Шанкарой в качестве комментария к «Брахма-сутрам» или «Веданта-сутрам» Бадараяны³⁸. Целью Шанкары было еще раз вернуться к истокам и, опираясь на «корневые» *сутры*, очистить философию веданты от различных, прежде всего, буддийских влияний. При этом, как не раз подчеркивалось в исследовательской литературе, *сутры* Бадараяны являлись лишь предлогом для изложения собственного учения Шанкары. Его продолжателем можно считать философа Рамануджу, составившего в XI–XII вв. собственный комментарий на «Брахма-сутры» под названием «Шри-бхашья». И, наконец, в конце XIV в. усилиями Саяны, а затем, видимо, его учеников и последователей, было составлено большое число комментариев на произведения ведийской литературы, в число которых входили и 18 комментариев типа *бхашья*³⁹.

³⁸ Бадараяна — это одно из имен мифологического мудреца, известного также под именем Вьяса, Ведавьяса и Кришна-Двайпаяна. Наряду с созданием «Брахма-сутр», важнейшего сочинения религиозно-философской школы веданта, этому мудрецу приписывается разделение вед на четыре части, авторство эпоса «Махабхарата», а также создание ряда пуран. Его сыновья — Панду и Дхритараштра, считаются мифологическими прародителями двух противоборствующих родов «Махабхараты» — Пандавов и Кауравов.

³⁹ Это были комментарии к трем ведам — «Ригведа-бхашья», «Самавед-а-бхашья» и «Атхарваведа-бхашья», а также к ведийским брахманам и араньякам — «Тайттирия-самхита-бхашья», «Тайттирия-брахмана-бхашья», «Тайттирия-араньяка-бхашья», «Айтарея-брахмана-бхашья», «Айтарея-араньяка-бхашья», «Тандья-брахмана-бхашья», «Шадвимша-брахмана-бхашья», «Самавидхана-брахмана-бхашья» и другие.

Комментарий типа *варттика*

Варттика (*vārttika*) является еще одной разновидностью индийского комментария. Его название, образованное от санскритского корня *vṛt*, со значением «вращать» или «кружить», может подразумевать разворачивание краткой формульной *сутры* в более понятную, логически выстроенную фразу. По сути, это «вращение» *сутры* представляет собой краткое, сделанное в связи с ней указание или замечание, а также законченное произведение, составленное из таких тезисных интерпретаций.

Следует отметить, что форма и задачи этого типа комментария не были окончательно выверены в индийской традиции, за счет чего одни современные исследователи рассматривают тип *варттика* как субкомментарий к *бхашье* [Ganeri, 2010, p. 188], а другие считают его самостоятельным типом или даже особым стилем комментирования, сопоставимым по решаемым им задачам с комментарием типа *бхашья* [Bronkhorst, 1991, pp. 216–17]⁴⁰. Традиционные определения *варттики* показывают, что индийская ученость трактовала ее все-таки, как дополнение к основному тексту *сутры*, позволявшее полнее выразить то, что уже было сказано (*ukta*), уточнить то, что не было высказано прямо (*anukta*), а также прояснить то, что было сказано неясно или ошибочно (*durukta*)⁴¹.

Как и в случае с *бхашьей* наиболее ранний пример комментария типа *варттика* был создан в грамматической традиции. Это так называемые *варттики* Катьяяны, написанные, как предполагают, около III в. до н. э. с целью дополнить и уточнить грамматические правила Панини. Как самостоятельный текст *варттики* Катьяяны не сохранились и дошли до нас лишь благодаря тому, что были включены в «Махабхашью» Патанджали. Более того, по мнению изучавшего их А. Вецлера, *варттики* Катьяяны были не просто добавлениями, рассматривавшимися Патанджали наравне с *сутрами* Панини, а основным объектом его дискурса, поскольку комментатор «был нацелен на критическую дискуссию, но не с *сутрами* Панини, а в первую очередь, с *варттиками* Катьяяны на *сутры* Панини» [Wezler, 1974, p. 443]. При этом *варттики* не так просто вычленишь из комментария Патанджа-

⁴⁰ По мнению Бронкхорста, «варттика использовалась преимущественно для обозначения комментария в стихотворной форме» [Bronkhorst, 1991, p. 17].

⁴¹ *uktānuktaduruktānām cintā yatra tu kriyate / tamgranthaṃ vārttikam prāhuḥ vārttikajñāḥ maṇiṣiṇaḥ //* (Śabdakalpadruma, sv. vārttika, citing Hemacandra). Цит. по: [Ganeri, 2010, p. 202].

ли, поскольку его сочинение «представляет себя читателю, не знающему о том, что оно содержит работу Катьяяны, как последовательность очень коротких, афористически емких выражений, часто трудных для понимания, и несколько более развернутых фраз, предназначенных для их истолкования» [Wezler, 1974, p. 444].

Таким образом, возникает своеобразная интрига, свидетельствующая о том, что Патанджали написал свой комментарий не столько для того, чтобы объяснить *сутры* Панини, сколько для того, чтобы вступить в дискуссию с его последователем Катьяяной и опровергнуть высказанные или скорее намеченные им в *варттиках* замечания. По мнению исследователей индийской грамматики, *варттики* Катьяяны являются ничем иным, как дополнительными грамматическими правилами, демонстрирующими следующий этап развития языка и учитывающими те исключения, которые противоречат *сутрам* Панини или не описываются ими. Таким образом, *варттики*, часть которых не только уточняет, но и опровергает *сутры*, представляют собой следующий по отношению к Панини этап развития индийского языкознания.

Создавая свой комментарий, Патанджали по каким-то причинам не отбросил *варттики* Катьяяны, а принял их наравне с *сутрами* Панини. Формально он использовал *варттики* для выявления смысла *сутр* Панини, однако же, на самом деле, он действительно достаточно часто выбирал именно их в качестве предмета обсуждения и критики. Каждая из *варттик* детально анализировалась им в контексте правила Панини и обсуждалась с приведением примеров и контрпримеров. Приводя аргументы за и против, Патанджали не всегда ясно постулировал свою собственную позицию, которую за счет этого не так просто понять. И все же очевидно, что он почти никогда не критиковал правила самого Панини, но, напротив, всегда стремился подтвердить верность подхода великого учителя, вступая ради этого в полемику с интерпретацией *сутр* в *варттиках* Катьяяны.

Таким образом, уже в соотношении самых ранних образцов *сутры*, *варттики* и *бхашьи*, сохранившихся в грамматической традиции, ясно просматривается тот иерархический принцип, который впоследствии станет определяющим для индийского комментария. *Сутры* представляли собой словесные формулы, *варттики* — их первоначальную «разверстку», оценку и критику, а *бхашья* — более общий комментарий на то и другое.

Несколько иной статус имели поздние философские *варттики* пост-Гуптского времени. Во-первых, они не предшествовали комментарию типа *бхашья*, как это было в древней грамматической традиции, а наследовали ему. Соответственно изменилось и их предназначение.

Поскольку, как было показано ранее, к середине I тыс. н. э. практически все философские школы обзавелись не только «корневыми» *сутрами*, но и подробными, развернутыми *бхашьями*, задача первоначальной, осуществляемой с помощью *варттик* «разверстки» и критической оценки *сутр* уже не являлась более актуальной. И, тем не менее, этот тип комментария вновь оказался востребованным, правда, уже не ради толкования *сутр*, а с целью создания субкомментариев на комментарии типа *бхашья*. Возможно, при этом привлекала сама форма *варттик*, позволявшая «развернуть» и критически оценить определенные аспекты предыдущего подробного комментария ради решения той или иной конкретной задачи. Характеризуя эту традицию, Ганери писал: философская «*варттика* является, таким образом, критическим анализом ранних комментариев с двумя целями: 1) достижения рефлексивного равновесия в системе и 2) защиты системы от конкурирующих систем» [Ganeri, 2010, p. 191].

Классическим примером такого рода комментария является «Ньяя-варттика» Уддйотакары (около VII в. н. э.) созданная в качестве субкомментария к «Ньяя-бхашье» Ватсьяны и при этом почти полностью посвященная полемике с буддийскими логиками Дигнагой и Дхармакирти, остроактуальной для школы ньяя в этот период. В то же самое время (VII в.) сам Дхармакирти написал стихотворный комментарий «Прамана-варттика», на сочинение своего предшественника Дигнаги (V–VI вв.). На рубеже VII в. в школе миманса появилась «Шлока-варттика» Кумарилы⁴², представляющая собой комментарий на «Миманса-сутра-бхашью» Шабары.

Таким образом, комментарий типа *варттика* достаточно трудно дать однозначное определение. В грамматической традиции, в которой, вероятно появился и сам термин, это была первоначальная «разверстка» или расшифровка *сутр* в виде связных, логически выстроенных предложений с их последующей критикой, необходимая потому, что краткие *сутры* было трудно понять, а, следовательно, невозможно было обсуждать или критиковать⁴³. Что же касается поздних философских *варттик*, создававшихся как субкомментарии к *бхашьям*, то это был, по сути, уже совсем другой жанр, который с древними *варттиками* Катьяяны роднил лишь определяющий для данного типа

⁴² Он также написал комментарий на «корневой» текст традиции миманса «Миманса-сутру» Гаутамы.

⁴³ По мнению Бронкхорста, «варттики, по крайней мере, в течение какого-то времени могли обозначать тип литературных сочинений, в которой краткие высказывания чередовались с их объяснением в более многословном стиле» [Bronkhorst, 1991, p. 16].

комментария принцип критической оценки текста. По сути, именно об этом писал Ганери, утверждавший, что «в то время как *бхашья* означает извлечение и развитие философской систематики из *сутр*, *варттика* служит для критической оценки развитых таким образом идей, включая процессы защиты, пересмотра и вынесения решения» [Ganeri, 2010, p. 191].

Комментарий типа *тика*

Комментарием, ориентированным на рассмотрение не столько содержания, сколько формы и языка текстов является так называемый *тика* (*tīkā*), чрезвычайно востребованный тип комментария, имевший целый ряд разновидностей, известных как *типпана* (*tippana*) или *типпани* (*tippanī*), *вритти* (*vṛtti*), *виварана* (*vivarāṇa*) и т.д. Узкая специализация этого типа комментария состояла в разъяснении глоссов — неясных, а также вышедших из употребления слов «корневого» текста. Таким образом, это был более чем традиционный тип комментария, существовавший не только в индийской, но и в целом ряде других литературных традиций, имеющих дело с древними текстами и нуждающихся для их верного прочтения в специализированных словарях и глоссариях.

В индийском контексте *тика* был школьным, обучающим комментарием, призванным объяснить сложную или устаревшую терминологию простым и доступным языком. При этом он предназначался не для начинающих, а для продвинутых студентов, стремившихся разобраться в лингвистических тонкостях учения. Е.А. Западова характеризовала его так: «тика — это тип комментария, объединяемый родовым понятием «шастра», т.е. теоретическое сочинение, типологически соответствующее европейским трактатам. ...Тика не преследовала цель низвести комментируемый текст до понимания адепта-профана. Тика предназначалась для изучения теми, кто уже усвоил основы теории, изложенной в комментируемом тексте, и теперь — на материале тики — имел возможность постичь традицию более глубоко и изоцирэнно» [Западова, 1993, с. 424].

Несмотря на то, что, как уже отмечалось, словари определяют *тика* как комментарий, связанный с объяснением непонятных и трудных слов, сохранившиеся сочинения этого жанра, несомненно, выходят за эти узко очерченные рамки. Быть может в меньшей степени это касается труда крупнейшего лингвиста сер. I тыс. н.э. Бхартрихари, написавшего сочинение под названием «Махабхашья-тика» с целью разобрать

гlossы в труде своего знаменитого предшественника Патанджали. Однако уже в «Ньяя-варттика-татпарья-тике» Дхармакирти (VII в.), к которому Дхармотгара (VIII–IX вв.) составил собственный субкомментарий — «Ньяя-бинду-тика», в основном обсуждается система буддийской логики, восходящая к Дигнаге и развиваемая Дхармакирти. Комментарий «Чатухшатака-тика», созданный с целью истолкования «Чатухшатаки» мадхьямика Арьядевы (III в.), почти полностью посвящен полемике с философскими школами санкхьи и вайшешики, и включает в себя не столько объяснение глосс, сколько развернутые философские дискуссии. Методы логических рассуждений являются основной темой и комментария «Юктишаш-тика-вритти» буддийского философа Чандракирти (около 600 г. н. э.). Количество примеров можно было бы продолжить, однако уже сказанное подтверждает, что описание различных видов индийских комментариев, включая комментарий типа *тика*, в теории достаточно сильно отличалось от их применения на практике. По сути, начиная с середины I тыс. н. э. название комментария уже не столько определяло его специфику и жанровое своеобразие, сколько указывало на его место в иерархии надстраивавшихся один над другим субкомментариев. Если бы эта тенденция сохранилась, то само название комментария, отражающее стремление перечислить все предшествующие ему типы, стало бы окончательно нечитаемым. Возможно, именно поэтому комментаторы следующего исторического этапа стали предпочитать поэтическую терминологию, украшая названия своих комментариев словами «зерцало» (*darpaṇa*), «лунный свет» (*sandrikā*), море (*taranginī*) и т.п.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Васубандху..., 1990 — *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов / пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М.: Наука, 1990. 318 с.

Западова, 1993 — *Западова Е.А.* Второе рождение жанра тика (комментарий к текущей истории) // Буддизм в переводах. Альманах. 1993. Вып. 2. С. 424–441.

Исаева, 1996 — *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.: Ладомир, 1996. 271 с.

Исаева, 2000 — *Исаева Н.В.* Учение Шанкары: Брахман как взгляд и хвост (на материале комментария Шанкары к «Брахма-сутрам» Бадараяны 1.1.12–19) // История философии. 2000. Вып. 7. С. 39–65.

Классическая йога, 1992 — Классическая йога. («Йога-сутры» Патанджали и «Вьясабхашья») / пер. с санскрита, введение, коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М.: Наука, 1992. 261 с.

Н.Р. ЛИДОВА
КОММЕНТАРИЙ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Лунный свет..., 1995 — Лунный свет санхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра / изд. подгот. В.К. Шохин. М.: Ладомир, 1995. 328 с.

Лысенко, 2009 — *Лысенко В.Г.* «Ньяя-бинду» Дхармакирти с комментарием Дхарматтары «Тика» // История философии. 2009. № 14. С. 170–206.

Островская, 1989 — *Островская Е.П.* Введение // *Аннамбхатта*. Тарка-санграха (Свод умозрений). Тарка-дипика (Разъяснение к своду умозрений) / пер. с санскрита, введение, коммент. и историко-философские исслед. Е.П. Островской. М.: Наука, 1989. С. 19–21.

Островская, 2011 — *Островская Е.П.* О жанре «Абхидхармакоша-бхашьи» («Энциклопедии буддийской канонической философии») Васубандху (IV– вв.) // Письменные памятники Востока. 2011. № 2 (15), осень-зима. С. 70–3.

Парибок, 2007 — *Парибок А.В.* О некоторых функциональных особенностях индийского коренного текста // Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции. 7–10 февраля 2007 г. / сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. СПб.: Изд-во Санкт-петербургского ун-та, 2007. С. 262–267.

Пименов, 2000 — *Пименов А.В.* Миманса в контексте этнической истории Индии // История философии. 2000. № 7. С. 132–162.

Рудой, Островская, 1999 — *Рудой В.И., Островская Е.П.* Санскрит в индийской культуре // Санскрит. СПб.: Санскрит, 1999. С. 5–19.

Сутры..., 1997 — Сутры философии Санхьи. Таттва-самаса; Крама-дипика; Санхья-сутры; Санхья-сутра-вритти / изд. подгот. В.К. Шохин. М.: Ладомир, 1997. 364 с.

Тавастшерна, 2000 — *Тавастшерна С.С.* Грамматика Панини и ее современное интерпретирование // Россия-Индия: перспективы регионального сотрудничества. М.: ИВ РАН, 2000. С. 76–79.

Тавастшерна, 2008 — *Тавастшерна С.С.* Становление и развитие лингвистической традиции в Древней Индии: дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2008. 193 с.

Тарка-санграха..., 1989 — *Аннамбхатта*. Тарка-санграха (Свод умозрений). Тарка-дипика (Разъяснение к своду умозрений) / пер. с санскрита, введение, коммент. и историко-философские исслед. Е.П. Островской. М.: Наука, 1989. 238 с.

Уддйотакара, 2013 — *Уддйотакара*. Ньяя-варгтика IV.1.19–21 / пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина // Философия религии: Альманах. 2013. С. 305–332.

Шанкара, 1997 — Шанкара. «Брахма-сутры». Комментарий Шанкары. Глава II, раздел III / пер. Н.В. Исаевой // *Степанянц М.Т.* Восточная философия. Вводный курс. Избр. тексты. М.: Восточная литература, 1997. С. 224–232.

Шанкара, 1993 — Шанкара. Избранные комментарии на Брахма-сутры Бадараяны / пер. с санскр., вступл. и комм. Н.В. Исаевой. М.: Наука, 1993. 272 с.

Шохин, 2001 — *Шохин В.К.* Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование. М.: Восточная литература, 2001. 504 с.

Щербатской, 1995 — *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов: в 2 т. СПб: Аста-Пресс, 1995.

Aklujkar, 1972 — *Aklujkar A.* The authorship of the Vākyapadya-Vṛtti // Wiener Zeitschrift fur die Kunde Sudasiens. 1972. Is. 16. Pp. 181–198.

Aklujkar, 1978 — *Aklujkar A.* The concluding verses of Bhartṛhari's Vākya-Kāṇḍa // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute (1977–78; Diamond Jubilee Volume). 1978. Is. 58–59. P. 926.

Anacker, 1988 — *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988. 490 p.

Bhattacharya, 2013 — *Bhattacharya R.* The Base Text and Its Commentaries: Problems of Representing and Understanding the Cārvāka/Lokāyata // Argument: Biannual Philosophical Journal. 2013. Vol. 3, no. 1. Pp. 133–149.

Bronkhorst, 1991 — *Bronkhorst J.* Two literary conventions of classical India. Asiatische Studien // Etudes Asiatiques. 1991. No 45 (2). Pp. 210–227.

Bronkhorst, 1990 — *Bronkhorst J.* Vārttika // Wiener Zeitschrift fuer die Kunde Suedasiens. 1990. No 34. Pp. 123–146.

Bronkhorst, 1984–1985 — *Bronkhorst J.* Patañjali and the Yoga sūtras // Studien zur Indologie und Iranistik. 1984 [1985]. No 10. Pp. 191–212.

Bronkhorst, 1985 — *Bronkhorst J.* On the chronology of the Tattvārtha Sūtra and some early commentaries // Wiener Zeitschrift fur die Kunde Sudasiens. 1985. No 29. Pp. 155–184.

Bronkhorst, 1993 — *Bronkhorst J.* The Vaiśeṣika vākya and bhāṣya // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute [for the years 1991 and 1992 (Amṛtamahotsava (1917–1992) Volume)]. 1993. No 72–73. Pp. 145–169.

Cardona, 1976 — *Cardona G.* Pāṇini: A Survey of Research. The Hague; Paris: Mouton, 1976. 384 p.

Cardona, 1975 — *Cardona G.* Paraphrase and Sentence Analysis: Some Indian Views // Journal of Indian Philosophy. 1975. No 3. Pp. 259–281.

Clooney, 1991 — *Clooney F.* Binding the Text: Vedānta as Philosophy and Commentary // Texts in Context: Traditional Hermeneutics in South Asia / ed. by Jeffrey R. Timm. Albany: State University of New York Press, 1991. Pp. 47–68.

Clooney, 1996 — *Clooney F.* Seeing Through Texts: Doing Theology among the Śrīvaiṣṇavas of South India. Albany; NY: State University of New York Press, 1996. 351 p.

Clooney, 1990 — *Clooney F.* Vedānta, Commentary, and the Theological Component of Cross-Cultural Study // Towards a Comparative Philosophy of Religions / eds. F. Reynolds and D. Tracy. Albany: State University of New York Press, 1990. Pp. 287–314.

Culter, 1992 — *Culter N.* Interpreting Tirukkuraḷ: The Role of Commentary in the Creation of a Text // Journal of the American Oriental Society. 1992. No 112.4. Pp. 549–566.

Das, Kulkami, 2013 — *Das M., Kulkami A.* Discourse level tagger for Mahābhāṣya // A Sanskrit commentary on Pāṇini's Grammar. Proceedings of ICON. 10th International Conference on Natural Language Processing. Noida, India, 2013.

Datta, 1987 — Encyclopaedia of Indian literature / ed. by Datta A. New Delhi: Sahitya Akademi, 1987. Vol. I: A — Devo. 987 p.

Fish, 1980 — *Fish S.* Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980. 394 p.

Freschi, 2012 — *Freschi E.* Proposals for the Study of Quotations in Indian Philosophical Texts // *Religions of South Asia*. 2012. Vol. 6. No 2. Pp. 161–189.

Ganeri, 2010 — *Ganeri J.* Sanskrit Philosophical Commentary // *Journal of the Indian Council of Philosophical Research*. 2010. Is. 25.1. Pp. 107–127.

Coward, Kunjunni, 1990 — *Coward H.G., K. Kunjunni Raja.* Encyclopedia of Indian Philosophers. Princeton: Princeton University Press, 1990. Vol. 5: The Philosophy of the Grammarians. 622 p.

Houben, 2012 — *Houben J.E.M.* Grammar & Other Modes of the Mind // *Chikafumi Watanabe, Michele Desmarais, Yoshichika Honda.* *Saskta-sādhuta: Goodness of Sanskrit. Studies in honour of Professor Ashok Aklujkar.* New Delhi: D.K. Printworld, 2012. Pp. 311–329.

Kielhorn, 1876 — *Kielhorn L.F.* *Kātyāyana and Patanjali: Their Relation to Each Other and to Pāṇini.* Bombay, 1876. Pp. 1–64.

Kielhorn, 1880–1885 — *Kielhorn L.F.* (ed.) *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patanjali: in 3 vols.* Bombay: Government Central Press, 1880–1885.

Kosambi, 1975 — *Kosambi D. D.* *An Introduction to the Study of Indian History.* Bombay: Popular Prakashan, 1975. 300 p.

Minkowski, 2005 — *Minkowski C.* What Makes a Work “Traditional”? On the Success of Nīlakaṇṭha’s Mahābhārata Commentary // *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia / ed. by Federico Squarcini.* Firenze: Firenze University Press, 2005. Pp. 225–252.

Monier Williams, 2002 — *Monier Williams M.* *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged to cognate Indo-European Languages.* Delhi: Motilal Banarsidass, 2002. 1333 p.

Nyāyakośa, 1928 — *Nyāyakośa or Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy.* Bhīmacārya Jhalakīkar / revised by Vasudev Shastri Abhyankar. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1928. 1113 p.

Othmar, 1990 — *Othmar G.* *Hermeneutics and Language in Pūrva Mīmāṃsā: A Study in Śābara Bhāṣya.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1990. 174 p.

Paranjpe, 1941 — *Paranjpe V.G.* *The text of the Nyāya-sūtras according to Vācaspati-miśra // PAIOC.* 1941. Is. 10. Pp. 296–309.

Pollock, 2003 — *Pollock S.* *Sanskrit Literary Culture from the Inside Out // Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia.* Berkeley [etc.]: Univ. of California Press, 2003. Pp. 39–130.

Pollock, 2006 — *Pollock S.* *Literary Culture and Manuscript Culture in Precolonial India // History of the Book and Literary Cultures / ed. by Simon Eliot, Andrew Nash, Ian Willison.* L.: British Library, 2006. Pp. 77–94.

Preisendanz, 2005 — *Preisendanz K.* *The Production of Philosophical literature in South Asia during the Pre-colonial Period (15th to 18th centuries): The case of the Nyāyasūtra commentarial Tradition // *Journal of Indian Philosophy.* 2005. Vol. 33. Pp. 55–94.*

КОММЕНТАРИЙ
КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Preisendanz, 2008 — *Preisendanz K.* Text, Commentary, Annotation: Some Reflections on the Philosophical Genre // *Journal of Indian Philosophy*. 2008. Vol. 36. Pp. 599–618.

Sen, 2003 — *Sen Prabal Kumar*. Nyāyasūtras with Nyāyarahasya of Rāmabhadrasārvabhauma and Ānvikṣikīttattvavivaraṇa of Jānakīnātha Cūḍāmaṇi. Kolkata: The Asiatic Society, 2003. Vol. I. 945 p.

Tubb, Boose, 2005 — *Tubb G.A., Boose E.R.* Scholastic Sanskrit: A Handbook for Students. NY: American Institute of Buddhist Studies, 2005. 276 p.

Wezler, 1974 — *Wezler A.* Some Observations on the Yuktidīpikā // XVIII. Deutscher Orientalistentag. Vorträge hrsg. von W. Voigt. Wiesbaden: Franz Steiner (Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft Suppl. II), 1974. Pp. 434–455.

Witzel, 1997 — *Witzel M.* The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu // *Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas* / ed. by M. Witzel. Cambridge: Harvard University Press, 1997. Pp. 257–348.