



МИМАНСА

Авторы: В. Г. Лысенко

МИМАНСА (санскр. *mīmāṃsā* – исследование, анализ, экзегеза), одна из шести школ (*даршан*) «ортодоксальной» (астика) религ.-филос. мысли Индии. Обосновывала правильность и действенность предписанной Ведами *дхармы* – традиц.

мировоззрения и уклада жизни, сложившегося под влиянием прежде всего жреческого сословия (брахманов) и основанного на строгом распределении обязанностей между разными социальными сословиями (варна-ашрама-дхарма).

Вместе с *ньяей* и *вайшешикой* М. отстаивала принципы *реализма* в онтологии и теории познания и полемизировала с этих позиций с буддистами *махаяны*, *адвайта-ведантой* и др. Основы брахманистской экзегезы, согласно традиции, были изложены в «Миманса-сутрах» (ок. 2–4 вв.), разделённых на карма-канду – «раздел действия», излагающий правила толкования ритуалистич. текстов самхит и брахман (см. *Веды*, *Брахманизм*), и джняна-канду – «раздел знания», излагающий учение и толкующий тексты *Упанишад* о *Брахмане*. Первый раздел, автором которого считается мудрец Джаймини, стал основой пурва-мимансы (в дальнейшем именно его стали называть «Миманса-сутры»), второй раздел, приписываемый мудрецу Бадараяне и более известный как «Брахма-сутры» (или «Веданта-сутры»), – «базовым текстом» *веданты* (уттара-мимансы). М. называют также карма-миманса (исследование действия, т. е. ритуала).

М. выработала филос. обоснование ведийского ритуализма в ответ на критику «настиков» (см. *Астика-настика*) – представителей «неортодоксальных» школ *буддизма*, *джайнизма*, *адживики* и др. Предложенное ею универсальное толкование ведийских текстов применительно к повседневному поведению человека в традиц. брахманистском обществе определило её влияние на инд. обычное право, запечатлённое в сводах дхарма-сутр (морально-правовых текстов). Ранние комментарии на «Миманса-сутры» не дошли до нашего времени. Первый из

сохранившихся комментариев «Шабара-бхашья» был создан Шабарой (ок. 5–6 вв.), который заложил основы философии М., разработанные затем в школах Бхатты и Прабхакары. Основатели школ составили свои комментарии на «Шабара-бхашью» и «Миманса-сутры»: [Кумарила Бхатта](#) – трилогию «Шлокаварттика», «Тантраварттика» и «Тупика», [Прабхакара Мишра](#) – комментарий «Бхрати». В это же время (7–8 вв.) жил [Мандана Мишра](#), последователь Кумарилы и автор «Видхививека» и «Миманса-анукрамани», а также комментариев к текстам адвайта-веданты. Известна и третья теистич. школа М. – сешвара-миманса, созданная в 11 в. Мурари Мишрой.

Этика

Дхарма – основной филос. предмет М. – не может быть описана, ибо это не сущее, а должное, её выражением может быть только приказ (чодана) или предписание (виддхи): «Желающий небес должен исполнить жертвоприношение». Небеса в М. – это некое трудно локализуемое место, которое ассоциируется с вечным наслаждением. М. не признавала [мокшу](#), считая, что ориентация на её достижение мешает каждодневному выполнению дхармы. Противоположное дхарме – недолжное (адхарма) тоже имеет характер предписания: «Чтобы причинить вред другому, нужно принести в жертву ястреба». Единственным источником дхармы являются именно предписания Вед, а не к.-л. другие, напр. предписания государя.

Трактовка дхармы Кумарилой была в значит. степени реакцией на антиритуалистич. дух и демократич. открытость буддийской дхармы (дхарма в буддизме – синоним учения [Будды](#)). Согласно Кумариле, дхарма не может быть предметом соглашения между людьми во имя к.-л. пользы, напр. здоровья, её основой не может служить уничтожение страданий живых существ [ибо тогда дхармой будет не только ахинса (см. [Ахимса](#)), но и хинса – причинение вреда, ибо с её помощью можно избавить живое существо от страданий в этом рождении, отяготив этим убийством собственную карму], не сводится она и к добродетели как таковой (в таком случае основой дхармы были бы добродетельные люди, а не Веды).

В связи с тем, что дхарма – это религ. долг члена брахманистского общества, возникает вопрос, каков субъект этого долга и как он исполняет дхарму. В этом

вопросе Кумарила и Прабхакара придерживались разных мнений. Прабхакара считал, что человек должен исполнять ведийское предписание совершенно пассивно, как солдат беспрекословно исполняет приказ командира. Для Кумарила дхарма – скорее осознанная необходимость. Содержащиеся в Ведах предписания (как и ритуал) и запреты самодостаточны и не служат к.-л. внешним целям. Даже божество, которому приносится жертва, само подчинено процессу жертвоприношения.

Для осмысления связи между ритуальным действием и его последствиями М. вводит понятие апурвы (то, чего раньше не существовало) – невидимой потенции, производимой в жертвоприношении и обуславливающей его эффективность. Апурва накапливается в душе и определяет участь жертвователя в этом и последующих рождениях. Кумарила утверждал, что апурва может быть приписана не только заказчику жертвоприношения и его исполнителям, но также и самому акту жертвоприношения. Прабхакара связывал апурву только с самим ритуальным действием, а не с его эффективностью в достижении к.-л. результата: ведийские предписания – это цель сама по себе.

Эпистемология и философия языка

Непогрешимость Вед как источника познания дхармы определяет эпистемологию М. Знание несёт в себе уверенность в собств. достоверности до тех пор, пока не будет опровергнуто другим знанием или не будет доказано, что для его возникновения не было достаточных условий. Поскольку любое познание самодостаточно, оно не нуждается в дополнит. подтверждении с помощью логич. вывода, как утверждали представители ньяи и вайшешики. М. признаёт две гл. праманы (инструменты достоверного познания) – восприятие (пратьякша) и шабда (священное слово Вед). Каждая из этих праман имеет свою сферу применения. Если нет к.-л. помех – плохой освещённости или отдалённости предмета от наблюдателя, ослабленности его ума сном или болезнью и т. п., то любое восприятие является достоверным. Если же возникают помехи, то восприятие просто не имеет места. Если, по Кумариле, ошибкой может быть лишь уверенность, возникшая при отсутствии условий восприятия, то Прабхакара считал, что ошибочным может быть также суждение и основанное на нём действие. Так, когда раковина принимается за кусок серебра, то при этом

смешиваются два вида познания, каждый из которых сам по себе истинен: восприятие некоего блестящего предмета и наложение на него наших воспоминаний о серебре. В полемике с буддийской теорией восприятия, согласно которой истинным является только непосредств. восприятие, свободное от словесно-концептуального предсказания, Кумарила подчёркивал достоверность также возникающего вслед за непосредств. восприятием перцептивного суждения (напр., «это – корова»), поскольку оно тоже опирается на контакт органов чувств и объекта. На основе восприятия функционируют ещё 4 праманы – логич. вывод (анумана), сравнение (упамана), постулирование (артхапати) и невосприятие (анупалабдхи – в школе Кумарилы).

Однако ключевое значение в М. приписывалось прамане словесного свидетельства (шабда) – свидетельству Вед. Ни восприятие, ни логич. вывод, ни к.-л. другая прамана не могут опровергнуть достоверности Вед, передающихся из поколения в поколение как авторитетный источник.

Мир, который мы воспринимаем во всём его многообразии, существует реально и может быть описан в языке. Согласно М., вечность Вед проистекает из вечности слова или звука (шабда), а также из вечной, никем не установленной связи между словом и обозначаемым им объектом (в отличие от ньяи, утверждавшей, что связь слова и объекта принимается по соглашению между людьми). Звучащее слово не творится при его произнесении, а только проявляется с помощью органов артикуляции. Слышимые звуки (дхвани) – лишь преходящая манифестация вечной шабды. Значения отд. слов – это не конкретные индивидуальные вещи, а универсалии. В споре с буддистами-номиналистами Кумарила отстаивал реальное существование универсалий, но, в отличие, напр., от вайшешики, считавшей, что универсалия связана со своим субстратом – индивидуальной вещью – отношением присущности (самавая), он утверждал, что универсалия и индивидуальность вещи являются двумя её аспектами. Прабхакара, склоняясь к точке зрения вайшешики, разработал собств. концепцию присущности.

Вечность и достоверность Вед как источника дхармы вытекает также из того, что они не созданы ни божеством, ни человеком (представители М. отрицали Бога не только

как автора Вед, но и как творца мира, опровергая разработанные в ньяе доказательства существования Бога, а также общепринятую инд. концепцию циклов развития вселенной – юга). Безличный характер Вед исключает возможность субъективного искажения реальности. Достоверность Вед не может быть установлена тем же способом, что и достоверность любого другого знания, ибо между словами ведийских предписаний и их предметами нельзя установить соответствие и тем самым проверить их истинность, поскольку объекты предписания актуально не существуют и только ещё должны возникнуть. Реальность не может стать гл. критерием истинности, ибо это угрожало бы высшему авторитету Вед, предписания которых, по Кумариле, не могут быть опровергнуты.

Критикуя буддийское представление об отсутствии [атмана](#), Кумарила отстаивал реальность «я» как обладающего самосознанием в силу его памяти о прошлом и тем самым непрерывным существованием от прошлого к настоящему. Для Прабхакары же сознание «я» проявляется лишь в познании других предметов.

М. в силу её прагматизма, антимистич. направленности и рационализма иногда считают примером «мирской, светской религии» (М. Биардо).

Литература

Лит.: Keith A. D. *Karma-Mīmāṃsā*. L., 1921; Śābarabhāṣya / Transl. G. Jha. Baroda, 1933–1936. Vol. 1–3; Bhatt G. P. *Epistemology of the Bhāṭṭa school of Pūrva Mīmāṃsā*. Varanasi, 1962; Jha G. *Pūrva Mīmāṃsā in its sources*. 2nd ed. Varanasi, 1964; *The Mīmāṃsā sutras of Jaimini* / Transl. M. Sandal. N. Y., 1974; Gächter O. *Hermeneutics and language in Pūrva Mīmāṃsā*. Delhi, 1990; *Studies in Mīmāṃsā* / Ed. R. C. Dwivedi. Delhi, 1994; *Pūrvamīmāṃsā from an interdisciplinary point of view* / Ed. K. T. Pandurangī. New Delhi, 2006.