**Философия мимансы**

**I. Введение**

В вводной части мы уже отмечали, что школа пурва-мимансы (или, как ее обычно называют, школа мимансы) возникла в результате развития ритуалистической стороны ведийской культуры, тогда как сама веданта (называемая иногда также уттра-мимансой) является развитием ее спекулятивной стороны. Школа мимансы ставила перед собой цель помочь ритуализму и поддержать его главным образом двумя способами:

а) разработкой такой методологии интерпретации вед, с помощью которой малопонятные их предписания относительно ритуалов можно было бы понять, привести в систему и выполнять без всяких затруднений;

б) оправданием веры, на которой зиждятся эти ритуалы, с точки зрения философии. Мы остановимся здесь на втором, философском аспекте мимансы.

В основе ведийского ритуализма лежит вера в существование души, которая остается после смерти тела и наслаждается на небе плодами выполнения ритуалов; вера в некую силу, или потенцию, которая сохраняет последствия выполненных ритуалов; в непогрешимость вед, на которых основываются ритуалы, в реальность мира и в то, что наша жизнь и наши дейс1вия не являются только сновидениями.

Буддисты, джайнисты и чарваки подвергают сомнению авторитет вед. Некоторые буддисты отрицают реальность мира и существование души. В ряде упанишад можно встретить пренебрежительное отношение к тому, что целью человека является достижение 'небесного блаженства' и что ритуалы представляют собой самую лучшую форму человеческой деятельности. Миманса же пытается опровергнуть всю эту критику и поддержать веру, лежащую в основе ритуализма.

Основы пурва-мимансы были заложены 'Сутрой' Джаймини. Основной комментарий к этой работе написал Шабарасвами. Далее философию мимансы развивали ее комментаторы, а также авторы самостоятельных работ. Наиболее важными являются работы Кумарилы Бхатты и Прабхакары, называющиеся 'Гуру'. Работы этих авторов положили начало двум школам философии мимансы, названным по их имени.

Этимологически слово 'миманса' означает:

'решение некоторой проблемы путем критического исследования оснований'. Поскольку ее предметом являлись благочестивые упражнения (карма), или ритуалы, миманса иногда называлась также карма-мимансой. Философия мимансы может быть рассмотрена потрем разделам: теория познания, метафизика, этика и теология.

**II. Теория познания мимансы**

Пытаясь оправдать авторитет вед, представители мимансы весьма подробно рассматривают природу познания, природу и критерий истины и заблуждения, различные источники достоверного познания и другие подобные проблемы. В теории познания мимансы встречаются некоторые весьма интересные проблемы. Другие школы, в особенности веданта, в ряде теоретико-познавательных вопросов опирались именно на мимансу. Мы здесь остановимся на некоторых особо важных моментах, ставших предметом исследования философов мимансы.

**1. Природа и источники познания**

Подобно большинству других школ индийской философии, миманса признает два вида познания - непосредственное и опосредствованное. Достоверным познанием считается такое познание, которое доставляет некоторые новые сведения о чем-либо, не противоречащие никакому другому знанию данного предмета и не вызываемые ненормальными условиями, например испорченным органом чувств в случае познания с помощью ощущения, ошибочными посылками в случае логического вывода и т. д.

Объектом непосредственного познания должно быть нечто существующее. Только тогда, когда объекг связан с чувством (одним из пяти внешних чувств и внутренним чувством - манасом), в душе возникает непосредственное знание этого объекта, причем сначала возникает его неосознанное ощущение. В этот момент мы просто знаем, что объект есть, но еще не понимаем что он такое. Это первичное, неопределенное непосредственное познание называется 'нирви-калпака-пратьякша'. Когда затем мы истолковываем значение впечатлении, полученных от этого объекта, в свете накопленных нами знаний и приходим к пониманию принадлежности его к какому-либо классу, то есть определяем, каким качеством и активностью он обладает и как называется,- мы имеем определенное (савикалпака) восприятие. Оно выражается в таких суждениях, как, например 'Это-человек', 'Это- палка', 'Это - белое', 'Это - движется', 'Это- Рама' .

Проходя, таким образом, две стадии, восприятие дает нам реальное знание мира различных объектов. Хотя на первой стадии восприятия объекты познаются не до конца, однако все то, что мы узнаем о них на второй стадии, уже имелось в скрытом виде в первой. В процессе изучения объекта на второй стадии восприятия ум только истолковывает в свете полученных ранее ощущений то, что уже имело место на первой стадии, и не приписывает объекту никакого воображаемого предиката. Ибо если мы не восприняли вначале человека, белое и т. д., то как мы можем высказывать затем суждение, что это был человек, это было белое и т. п. Отсюда следует, что восприятие, несмотря на имеющиися в нем элемент истолкования, не обязательно является иллюзорным, как это утверждают некоторые буддисты и ведантисты. Равным образом неверно и то, что все непосредственно ощущаемое нами до истолкования воспринятого умом представляет собой единственную в своем роде особенность, без какого-либо характерного признака, дающего возможность отнести его к тому или иному классу (как это утверждают буддисты), или чистое существование без всякой дифференциации (как об этом говорят ведантисты). Мир различных объектов с их различными признаками Предстает перед умом в самый первый момент его осознания.

**2. Не относящиеся к восприятию источники познания**

Сторонники мимансы считают, что, кроме восприятия, имеется пять других источников достоверного познания- логический вывод, сравнение, авторигет (священное писание), постулирование и невосприятие. Последний признается только школой Кумарилы Бхатты. Учение мимансы о логическом выводе более или менее сходно с теорией ньяйи, и останавливаться на нем здесь нет никакой необходимости. Мы должны рассмотреть другие четыре не относящихся к восприятию источника достоверного познания.

а) Сходство (упамана)

Как уже было показано, в системе ньяйи сходство считается самостоятельным источником познания. Однако миманса, признавая сходство самостоятельным источником познания, придает ему совершенно другой смысл. Согласно мимансе, познание при помощи сходства возникает только в том случае, если при восприятии данного объекта, подобного объекту, вос-принятому в прошлом, мы убеждаемся в том, Что вcпоминаемый объект тождесгвенен воспринимаемому.

Это будет понятнее, если мы поясним данное положение следующими примерами. Увидев крысу, мы воспринимаем ее сходство со знакомой уже нам мышью, воспринятой в прошлом, и из этого узнаем, что вспоминаемая мышь подобна воспринимаемой крысе. Такое познание ('мышь, воспринятая в прошлом, похожа на крысу') получено из сопоставления или из познания, сходства крысы и мыши. Нечто вроде этого происходит и в том случае, когда кто-нибудь, прежде видевший у себя дома корову, отправляется в лес, видит там гавайю и воспринимает ее сходство с имеющейся у него коровой. Отсюда с помощью сопоставления (то есть посредством познания этого сходства) можно получить знание о том, что известная нам по дому корова сходна с гавайей.

Такое познание не может считаться восприятием, ибо объект (в нашем примере мышь или корова), сравниваемый с познаваемым объектом, в тот момент не воспринимался. Такое познание нельзя отнести и к памяти, потому что, хотя объект и воспринимался в прошлом, его сходство с воспринимаемым объектом не было тогда известно, и, следовательно, нельзя сказать, что об этом сходстве можно просто вспомнить. Оно не относится также, и к логическому выводу. Из положения, подобного следующему 'Гавая сходна с коровой, находящейся дома', нельзя заключить, что 'все коровы сходны с гавайеи', если мы не имеем другой посылки 'Всякая вещь подобна другой вещи, сходной с первой'2. Такого рода общая посылка, содержащая неизменную связь между двумя терминами, фактически не применяется в вышеупомянутом случае. ( о-вершенно очевидно, что подобного рода познание не возникает и на основе устного свидетельств или авторитетного заявления. Поэтому ему отводится самостоятельное место.

Наяйики утверждают, что, узнав из авторитетного источника о сходстве Гавайи с коровои, можно отправиться в лес, увидеть некоторое сходное с коровой животное и отсюда сравнения заключить о том, что данное животное есть гавая Последователи мимансы выступают против этого взгляда ньяйи. Они указывают на то, что знание о сходстве воспринятого отдельного животного с коровой мы получаем из восприятия, а знание о том, что это животное, сходное с коровой, есть гавая,- через воспоминание сходства известного нам ранее из некоторого авторитетного источника. Наконец, познание того, что это животное есть гавая, является просто логическим выводом из прошлого познания. Значит, то, что наяйики считают сравнение новым источником познания,- не соответствует действительное.

Здесь можно отметить,что, хотя вышеизложенное толкование является одним из общепринятых последователями мимансы, Шабарасвами, по-видимому, понимал под упаманой то, что по терминологии западной логики называется аргументом по аналогии. Существование другого Я, отмечает он, обосновывается с помощью следующего аргумента: 'Подобно тому как вы ощущаете существование самих себя, вы можете по аналогии полагать, что другие также чувствуют свое собственное существование'. Такого рода аргумент он называет упаманой. Определение, даваемое Шабарасвами упамане ('познание невоспринятого объекта, сходного с некоторым известным объектом'), не может считаться несовместимым с предположением, что он понимал под упаманой аргумент по аналогии.

Следует также напомнить, что 'сходное' (садришья), являющееся объектом упаманы, рассматривается мимансой как самостоятельная категория реальности. Указывается, что сходство не может быть названо качеством (гуной) потому, чго одно качество не может обладать другим качеством, но 'сходное' наделено качествами. Нельзя рассматривать сходство и как нечто всеобщее (саманья), ибо всеобщее означает неч-ю такое, чго является тождественным у многих особей (например, 'коровье' у коров), сходство же не означае! полной тождественности.

б) Авторитет, или свидетельство

Этому источнику познания миманса уделяет огромнейшее внимание потому, что он призван оправдывать авторитет вед.

Имеющее смысл суждение приносит знание, за исключением разве того случая, когда известно, что оно является заявлением не внушающего доверия лица. Такое суждение называется устным свидетельством, просто свидетельством или авторитетным источником познания. Имеется два вида такого познания - личное и безличное авторитетное заявление. Первым видом авторитетного источника познания является письменное или устное свидетельство некоторого лица; под вторым понимается авторитет вед.

Далее, авторитетное заявление может либо давать сведения о существовании объектов, либо указывать направление исполнения некоторого действия. В мимансе рассматривается главным образом безличный авторитетный источник познания - веды - именно потому, что они показывают, как надо исполнять жертвенные обряды.

Веды считаются книгой заповедей, сторонники мимансы даже утверждают, что поскольку веды предназначены исключительно для руководства ритуалами, то бесполезной будет любая их часть, которая несодержиг такого рода руководства, а дает лишь информацию о существовании чего-либо такого, что не может принести пользу в деле убеждения люден следовать предписаниям вед для исполнения обрядов1. Таким образом, всегда пыгались показать, что все суждения о существовании души, бессмертии и т. д. косвен ным образом связаны с какой-либо заповедью - путем ли убеждения людей исполнять некоторыи ритуал, или путем отговаривания их от запретной деятельности. Эта точка зрения мимансы напоминает нам современный прагматизм, согласно которому каждый тип познания - обычный, научныи или философскнн - ценен лишь постольку, поскольку он ведет к некоторой практической деятельности. Философия мимансы может быть названа ритуалистическим прагматизмом, ибо эта философия усматривает значение ведийского познания в ритуалистической деятельности. Большинство представителей про-ведийских школ считает, что авторитет вед обусловлен тем, что они являются словами бога. Однако миманса, не признающая никакого Творца или Разрушителя мира, считает, что веды, как и вселенная, вечны. Они не являются творением какой либо личности - человеческой или божественной. Следовательно, авторитет вед должен быть безличным.

Для обоснования этого взгляда выдвинут ряд аргументов. Если бы веды были кем-либо написаны, то имя их создателя было бы известно и сохранилось бы в памяти людей, ибо учение вед передавалось рядом сменяющих друг друга поколений учителей и ученых со времени самой Глубокой древности. Но имени основателя вед не сохранилось в истории. Даже те из древних индийских мыслителей, которые были убеждены в том, что веды не вечны, а являются делом рук человека, не единодушны в вопросе об их происхождении. Одни приписывают их богу, другие-Хираньягарбхе, третьи-Праджапати В действительности же эти мыслители смутно догадывались, что веды, как и обыкновенные книги, также должны иметь автора, но неизвестно только, кто этот автор. Конечно, в ведийских гимнах упоминаются имена некоторых лнчностеи. Но это были либо провидцы, которым открывались гимны, либо проповедники, основатели различных ведийских школ. Значит, веды не являются творением какой-либо личности

Но веды написаны словами, а ведь слова произведены и не вечны? Отвечая на этот вопрос, последователи школы мимансы говоря, что слова не являются реально воспринимаемыми звуками Звуки, произнесенные говорящим и воспринятые слушателем, служат только выразителями слов, которые образуются сами собон. Слова реально представлены буквами, которые не имеют частей и не вызваны никакой причиной. Например, буква 'к' произносится (и пишется) разными личностями в разных местах и в разное время различным образом. Хотя эта буква-звук и видоизменяется, мы видим, что все произносят одну и ту же букву. То, что буква остается сама собой во всех условиях, показывает, что она не ограничивается условиями времени и пространства, а выходит за их пределы. Так что слова, как и буквы, можно считать вечными, то есть существующими, но причинно необусловленными.

Другой аргумент, обосновывающий данное положение, состоит в том, что в ведах говорится о некоторых ритуальных обязанностях и о их плодах (например, о достижении рая). Связь между такими действиями и подобными их результатами не похожа на обычную связь, о которой можно сказать, что ее кто-либо видит (например, связь между принятием предписанного лекарства и лечением болезни). Поэтому ни о ком нельзя сказать: 'Он - автор вед'. Неразумно также утверждать, что автором вед мог явиться коварный обманщик (как это предполагают чар-ваки). Если бы это было так, то никто не заботился бы об изучении подобных вводящих в заблуждение произведений и о передаче их потомству.

Непогрешимость авторитета вед зиждется на том факте, что они не страдают никакими не достатками, присущими творениям несовершенных людей.

Кроме безличного авторитета вед, источником достоверного познания последователи Бхатты 2 считают также свидетельство надежного лица. Однако авторитет вед имеет особое значение, поскольку знание заповедей не может быть получено ни из восприятия, ни из логического вывода, ни посредством какого-либо другого источника познания

Знание, получаемое от авторитетной личности, может быть достигнуто и другим путем - восприятием с помощью логического вывода и т. п., основываясь на таком же предшествующем знании. Знание же, получаемое из вед, не может быть приобретено никаким иным путем и не зависит от предшествующего познания, ибо веды вечны. Но Прабхакара 1, как и вайшешики, утверждает, что свидетельство неведийского авторитета дает познание через логический вывод, основанный на надежности авторитета. Возражая тем, кто пытается свести все знание, получаемое от других лиц, к логическому выводу (на том основании, что достоверность подобного рода познания устанавливается только с помощью, вывода, опирающегося на надежность авторитета), представители мимансы говорят, что достоверность всякого вида познания обеспечивается порождающими его условиями, и, следовательно, знание, опирающееся на авторитет, само гарантирует свою истинность. В дальнейшем мы увидим полное обоснование этого взгляда.

в) Постулирование

Постулирование (артхапатти) - это необходимое допущение некоторого невоспринимаемого факта, который лишь один может объяснить требующее толкования явление. Когда данное явление таково, что его невозможно понять без . допущения некоторого друюго факта,-это и есть постулирование этого другого факта для объяснения данного явления. Такой процесс объяснения необъяснимого другим способом явления путем допущения объясняющего факта называется артхапатти .

Так, когда мы видим, что жиреющий человек днем ничего не ест, мы находим очевидное противоречие между возрастающим ожирением этого человека и его воздержанием от пищи. Мы никак не можем примирить факты ожирения и воздержания от пищи, если не предположим, что данный человек кушает ночью. То, что он необходимо должен есть ночью, объясняет сочетание этих явно противоречивых фактов.

Приобретенное таким образом знание является особым, ибо оно не сводится ни к восприятию, ни к логическому выводу и не является результатом свидетельства или сравнения. Подобного рода познание не может считаться восприятием, потому что в данном случае мы не видим того, как человек ест ночью. Равным образом это познание не является и результатом логического вывода, ибо нет никакой неизменной связи (вьяпти) между ожирением и едой по ночам: мы не можем сказать, что ожирение всегда сопровождается едой по ночам

В повседневной жизни мы весьма часто прибегаем к методу постулирования, хотя, как правило, и не отдаем себе в этом отчета. Для пояснения приведем некоторые примеры. Когда мы приходим к другу и не застаем его дома, будучи в то же время уверенными в том, что он жив, мы говорим: 'Он, должно быть, находится где-нибудь вне дома'. Такое предположение делается потому, что только оно объясняет, где может быть живой человек, если его нет дома. Этот метод широко применяется также при интерпретации некоторых выражении. Когда в предложении пропускаются какие-либо слова, мы подставляем вместо них те слова, без которых подразумеваемый в контексте смысл не может быть объяснен. Прочтя или услышав слово 'сожмите', мы добавляем к нему (путем посгулирования) слова 'ваши губы', поюму что без них подразумеваемая мысль будет неполной. Подобным же образом, когда общее значение слова не подходи г по смыслу, мы допускаем другое, образное его значение, которое только и може! объяснив предложение. Например, когда говорят. 'Трудолюбие-ключ успеха', мы предполагаем, чю слово 'ключ' имеет в данном случае значение 'залог', а не обозначает реальный ключ. Последовагели мимансы различают два вида постулирования - постулирование для объяснения воспринимаемого факта (например, ожирения человека, воздерживающегося днем от пищи) и постулирование для объяснения смысла услышанных слов (например, слово 'сожмите' или 'ключ' в процитированных выше предложениях).

Ниже будет показано, что постулирование напоминает гипотезу, как она понимается в заладноевропепскои логике. По-видимому, его следует приравнять к разъясняющей гипотезе. По различие состоит в том, что постулирование не носит предположительного, временного характера, присущего гипотезе. То, что узнается с помощью посгулирования,- это не просто гипотетически допускаемое или принимаемое, а то, в чем мы уверены, что считаем единственно возможным объяснением.

Поскольку постулирование возникает из необходимости объяснения, оно отличается от силлогистического вывода, сущность которого состоит в заключении из данных фактов, а не в объяснении этих фактов. Постулирование исследует основания, тогда как вывод - следствия.

г) Невосприятие

Согласно мимансистам школы Бхатты и адвайта-ведатистам, невосприятие является источником нашего непосредственного познания о несуществовании какого-либо объекта. Но как я узнаю, скажем, о несуществовании сос\да на столе? Нельзя же утверждать, что я воспринимаю его с помощью моих органов чувств, потому что несуществование-это отрицательный факт, который не может вызвать никакого ощущения, представляющего собой положительный факт.

Таким образом, бхатта-мимансисты и адвайта-ведантисты утверждают, чго несуществование, например, сосуда на столе становится известным из факта отсутсгвня его познания (cognition), то есть из его невосприятия. Я говорю, чго сосуд не стоит па столе, ибо он не воспринимается. Мы не можем сказать, что несуществование сосуда логически выводится из его невосприятия, ибо подобного рода логический вывод возможен лишь в том случае, если мы уже обладаем знанием неизменной (всеобщей) связи между невосприятием и несуществованием, то есть если мы заранее знаем, что раз объект не воспринимается, он не существует. В таком случае это было бы принятием спорного вопроса за решенный, то есть допущением именно той истины, которую мы стремились доказать с помощью логического вывода. Равным образом нельзя объяснить познание несуществования сосуда и посредством сравнения или свидетельства, поскольку оно отнюдь не приобретается познанием сходства, возникает не из слов или предложений. Следовательно, для объяснения непосредственного познания несуществования сосуда мы должны признать невосприятие отдельным, самостоятельным источником познания.

Здесь следует, однако, заметить, что не всякое невосприятие доказывает несуществование того, что не воспринимается. В темноте мы не видим, например, стола, мы не можем воспринимать таких внечувственных сущностей, как атомы и эфир, добродетель и порок. И, тем не менее, мы не считаем их несуществующими. Если вещь должна быть воспринята при определенных условиях, то только ее невосприятие при этих условиях может служить доказательством ее несуществования. Именно такое невосприятие и являеюя источником познания несуществования. в) Постулирование

Постулирование (артхапатти) - это необходимое допущение некоторого невоспринимаемого факта, который лишь один может объяснить требующее толкования явление. Когда данное явление таково, что его невозможно понять без . допущения некоторого друюго факта,-это и есть постулирование этого другого факта для объяснения данного явления. Такой процесс объяснения необъяснимого другим способом явления путем допущения объясняющего факта называется артхапатти .

Так, когда мы видим, что жиреющий человек днем ничего не ест, мы находим очевидное противоречие между возрастающим ожирением этого человека и его воздержанием от пищи. Мы никак не можем примирить факты ожирения и воздержания от пищи, если не предположим, что данный человек кушает ночью. То, что он необходимо должен есть ночью, объясняет сочетание этих явно противоречивых фактов.

Приобретенное таким образом знание является особым, ибо оно не сводится ни к восприятию, ни к логическому выводу и не является результатом свидетельства или сравнения. Подобного рода познание не может считаться восприятием, потому что в данном случае мы не видим того, как человек ест ночью. Равным образом это познание не является и результатом логического вывода, ибо нет никакой неизменной связи (вьяпти) между ожирением и едой по ночам: мы не можем сказать, что ожирение всегда сопровождается едой по ночам

В повседневной жизни мы весьма часто прибегаем к методу постулирования, хотя, как правило, и не отдаем себе в этом отчета. Для пояснения приведем некоторые примеры. Когда мы приходим к другу и не застаем его дома, будучи в то же время уверенными в том, что он жив, мы говорим: 'Он, должно быть, находится где-нибудь вне дома'. Такое предположение делается потому, что только оно объясняет, где может быть живой человек, если его нет дома. Этот метод широко применяется также при интерпретации некоторых выражении. Когда в предложении пропускаются какие-либо слова, мы подставляем вместо них те слова, без которых подразумеваемый в контексте смысл не может быть объяснен. Прочтя или услышав слово 'сожмите', мы добавляем к нему (путем посгулирования) слова 'ваши губы', поюму что без них подразумеваемая мысль будет неполной. Подобным же образом, когда общее значение слова не подходи г по смыслу, мы допускаем другое, образное его значение, которое только и може! объяснив предложение. Например, когда говорят. 'Трудолюбие-ключ успеха', мы предполагаем, чю слово 'ключ' имеет в данном случае значение 'залог', а не обозначает реальный ключ. Последовагели мимансы различают два вида постулирования - постулирование для объяснения воспринимаемого факта (например, ожирения человека, воздерживающегося днем от пищи) и постулирование для объяснения смысла услышанных слов (например, слово 'сожмите' или 'ключ' в процитированных выше предложениях).

Ниже будет показано, что постулирование напоминает гипотезу, как она понимается в заладноевропепскои логике. По-видимому, его следует приравнять к разъясняющей гипотезе. По различие состоит в том, что постулирование не носит предположительного, временного характера, присущего гипотезе. То, что узнается с помощью посгулирования,- это не просто гипотетически допускаемое или принимаемое, а то, в чем мы уверены, что считаем единственно возможным объяснением.

Поскольку постулирование возникает из необходимости объяснения, оно отличается от силлогистического вывода, сущность которого состоит в заключении из данных фактов, а не в объяснении этих фактов. Постулирование исследует основания, тогда как вывод - следствия.

г) Невосприятие

Согласно мимансистам школы Бхатты и адвайта-ведатистам, невосприятие является источником нашего непосредственного познания о несуществовании какого-либо объекта. Но как я узнаю, скажем, о несуществовании сос\да на столе? Нельзя же утверждать, что я воспринимаю его с помощью моих органов чувств, потому что несуществование-это отрицательный факт, который не может вызвать никакого ощущения, представляющего собой положительный факт.

Таким образом, бхатта-мимансисты и адвайта-ведантисты утверждают, чго несуществование, например, сосуда на столе становится известным из факта отсутсгвня его познания (cognition), то есть из его невосприятия. Я говорю, чго сосуд не стоит па столе, ибо он не воспринимается. Мы не можем сказать, что несуществование сосуда логически выводится из его невосприятия, ибо подобного рода логический вывод возможен лишь в том случае, если мы уже обладаем знанием неизменной (всеобщей) связи между невосприятием и несуществованием, то есть если мы заранее знаем, что раз объект не воспринимается, он не существует. В таком случае это было бы принятием спорного вопроса за решенный, то есть допущением именно той истины, которую мы стремились доказать с помощью логического вывода. Равным образом нельзя объяснить познание несуществования сосуда и посредством сравнения или свидетельства, поскольку оно отнюдь не приобретается познанием сходства, возникает не из слов или предложений. Следовательно, для объяснения непосредственного познания несуществования сосуда мы должны признать невосприятие отдельным, самостоятельным источником познания.

Здесь следует, однако, заметить, что не всякое невосприятие доказывает несуществование того, что не воспринимается. В темноте мы не видим, например, стола, мы не можем воспринимать таких внечувственных сущностей, как атомы и эфир, добродетель и порок. И, тем не менее, мы не считаем их несуществующими. Если вещь должна быть воспринята при определенных условиях, то только ее невосприятие при этих условиях может служить доказательством ее несуществования. Именно такое невосприятие и являеюя источником познания несуществования.

**3. Достоверность познания**

Всякий раз, когда имеются достаточные условия для порождения определенного рода познания (и нет, следовательно, никаких оснований для сомнения или неверия в познанное), возникает такое познание, которое содержит элемент веры в познаваемое. Например, если наши глаза нормальны, то при взгляде на объекты, освещенные дневным светом, у нас возникает зрительное восприятие; когда мы слышим высказывание кем-либо осмысленного суждения, мы получаем знание из этого его суждения в виде его свидетельства. При наличии достаточных посылок имеет место логический вывод. То обстоятельство, что в повседневной жизни мы действуем, руководствуясь таким знанием, без всякой попытки проверить его достоверность с помощью какого-либо аргумента, показывает, что мы верим в это знание; тот факт, что подобного рода знание ведет к успешной деятельности, а не к каким-либо противоречиям, показывает, далее, что это знание достоверно. Когда, однако, условия, необходимые для порождения того или иного вида познания, недостаточны (если, например, нормальному зрению препятствует желтуха, недостаточное количество света; предпосылки высказываемого суждения сомнительны или слова в нем лишены смысла), то знание в таком случае не возникает, а следовательно, не возникает и веры, поскольку не исчезли основания для сомнений и недоверия.

Из этих фактов миманса делает два следующих вывода:

а) достоверность познания возникает из самих условий, порождающих это познание, а не из каких-либо сверхъестественных обстоятельств;

б) достоверность познания очевидна постольку, поскольку знание уже возникло; уверенность не требует проверки познанного с помощью некоторого другого вида познания, например посредством логического вывода.

Этот взгляд мимансы известен как теория внутренней достоверности. Согласно данному взгляду, истина самоочевидна. Всякий раз, когда возникает какое-либо знание, оно несет с собой уверенность в своей собственной истинности. Иногда другой вид познания может указать, что эта уверенность ошибочна или что условия познания не способствуют правильному познанию. В таком случае из немногих неблагоприятных условий мы делаем вывод о ложности такого знания.

Таким образом, ложность познания устанавливается с помощью вывода, тогда как истина самоочевидна. Обобщая, можно сказать, что уверенность - явление нормальное, а неверие представляет собой исключение. Поскольку происходит восприятие, делается заключение или возникает любое другое знание, мы безоговорочно принимаем их, верим в них без дальнейшего доказательства, если только некоторое противоположное свидетельство не вынуждает нас сомневаться в их достоверности и заключить о их ложности. При этой нерушимой вере в познание жизнь наша протекает спокойно.

Возражая против того положения теории ньяии, что достоверность познания порождается некоторыми особыми условиями (такими, например, как здоровье тела и органов чувств), выходящими за рамки обычных условии, порождающих знание, мимансис-ш указывают, что эти особые условия в деисгвителыюсти входят сосгавной частью в понятие нормальных условий познания, без них не было бы веры и, следовательно, никакого познания Возражая против взгляда наяииков, считавших, что достоверность всякого познания устанавливается с помощью логического вывода, мимансисты указывают, что эго привело бы нас к бесконечному регрессу, а также не давало бы возможности действовать. Если, скажем, восприятие, прежде чем быть претворенным в жизнь, должно быть проверено с помощью вывода, а затем, согласно тому же положению системы ньяйи, эют вывод, в свою очередь, также должен быгь проверен с помощью другого вывода и т. д.,- то не было бы никакого конца этому процессу проверки, и жизнь стала бы невозможной.

Увидев тигра, мы убегаем прочь, услышав звук гудка, мы делаем вывод о приближении автомобиля и ускоряем свои шаги, если бы мы должны были ожидать проверки нашего знания с помощью бесконечно!! серии выводов, мы должны были бы вечно ожидать возможности начать действовать, руководствуясь каким-либо окончательным знанием. Когда имеются положительные причины для сомнения в каком-либо знании, мы действительно обращаемся к помощи проверочного вывода, но эта проверка - лишь работа но устранению препятствии, стоящих на пути познания. После устранения препятствии познание возникает при своих обычных условиях, если они имеются налицо, а вместе с познанием возникает и вера в его достоверность. Если этот проверочный вывод оказывается не в состоянии устранить сомнение, знание не возникает вовсе.

Вера в авторитет, личный или неличный, ведийский или неведийский, возникает тем же путем. Услышав имеющее смысл суждение, мы сразу же начинаем верить в то, что в нем говорится, если только нет основания для сомнения или неверия. Следовательно, достоверность авторитетного источника - вечных, никем не созданных вед-не зависит ни от чего, она самоочевидна и не опирается на логический вывод. Аргументы в их пользу необходимы для отрицательной работы по очищению ума от сомнений. Когда это очищение осуществлено, веды сами раскрывают заключенный в них смысл и порождают веру, которая неизменно сопутствует пониманию данного смысла. В целях укрепления этой веры миманса делает все, чтобы опровергнуть возможные возражения против непогрешимости вед и подготовить таким образом ум для непосредственного принятия того, что познается из вед.

**4. Что такое ошибка?**

Если истина самоочевидна и всякое знание претендует на истину, то как возникает ошибка? Проблемой ошибки занимаются все философские школы Индии. Школа Прабхакары 1 считает, что всякое знание истинно. Даже в случае так называемой ошибки, когда, например, веревку принимают за змею, смешивается два различных вида познания - восприятие длинной, извилистой вещи и воспоминание о змее, виденной в прошлом, причем каждое из них само по себе истинно. Только из-за ошибки памяти мы забываем, что змея есть нечто воспринятое в прошлом, и не делаем различия между воспринимаемыми и вспоминаемыми объектами. Поэтому, увидев веревку, мы ведем себя так, как должны были бы вести себя при виде змеи. Именно это поведение и является ошибочным. Здесь недостаток познания состоит в ошибке памяти как ошибке, которая означает не простое отсутствие знания, но положительное умственное состояние. Теория ошибки Прабхакары называйся акхьяти-вада - отрицание иллюзорной видимости.

Школа Бхатты не разделяет этих взглядов, считая, что простое неразграничение восприятия и памяти не может объяснить ошибки. Мы не можем отрицать, что иллюзорные объекты иногда кажутся нам реальными. Никто не будет отрицать, что если в то время, когда смотришь на Луну, нажать на глазное яблоко, то перед нами действительно появятся две луны. Аналогичное явление иллюзии может произойти и днем. Объясняя ошибку, последователи школы Бхатты указывают, что когда мы принимаем веревку за змею и высказываем суждение 'это змея', то и субъект и предикат реальны. Реально существующая веревка подводится под класс 'змеи', также существующий в действительности. Ошибка состоит, однако, в соотнесении этих двух реально существующих, но несоединимых как субъект и предикат вещей. Ошибка всегда касается такого рода неправильных связей, а не самих соотносимых объектов, которые всегда реальны. Даже в случае с луной две реальные части воспринимаемого пространства относятся к реально воспринимаемой луне, и вследствие такого неправильного отношения одна луна кажется пребывающей в двух местах. Подобного рода ошибочное суждение приводит и к неправильному поведению. Таким образом, теория ошибок Бхатты представляет собой учение о том, что ошибка и правильное поведение находятся в обратном отношении друг к другу.

Таким образом, мы видим, что Прабхакара и его школа вообще освобождают познание от ошибок, а представители школы Бхатты считают, что ошибка может оказать влияние на некоторые отношения объектов в сознании, хотя сами объекты всегда воспринимаются правильно. Но и те и другие считают, что ошибка оказывает влияние, скорее, на нашу деятельность, чем на познание. Больше того, ошибка является, скорее, исключительным случаем искажения нормального требования истинности всякого познания. Только с принятием этого требования становится возможной наша повседневная жизнь. Следовательно, искажение истины не затрагивает ее признания в нормальном состоянии.

**III. Метафизика мимансы**

**1. Общее мировоззрение**

Основываясь на достоверности чувственного восприятия, мимансисты признают реальность мира и всех его объектов. Следовательно, буддийская теория пустоты и мгновенности, а равно и теория адвайта-веданты о нереальности мира явлений для них неприемлемы. Кроме воспринимаемых объектов, существуют и такие объекты, как души, небеса, ад и божества, о которых мы узнаем из другихисточников познания и которым, согласно ведам, приносятся жертвы. Души являются вечными, постоянными субстанциями. Материальные элементы, из сочетания которых создан мир, также являются вечными, постоянными субстанциями. Закон кармы (действия) считается достаточным для руководства формированием мира. Мир состоит:

а) из живых тел, в которых души пожинают плоды своих минувших деяний;

б) из сенсорных и моторных органов -индрий, являющихся орудиями страдания или наслаждения плодами минувших деяний;

в) из объектов, которые представляют собой сами эти плоды как предметы страдания или наслаждения.

Нет никакой необходимости в признании бытия бога. Некоторые последователи мимансы, как и вайшешики, придерживаются атомистической теории. Однако в отличие от вайшешиков мимансисты считают, что атомы для своего расположения во вселенной не требуют бога как действующей причины. Автономный закон кармы самостоятельно управляет атомами для образования такого мира, какого заслужили души.

**2. Теория потенциальной энергии**

Касаясь вопроса о причинности, мимансисты формулируют теорию потенциальной энергии, согласно которой семя обладает невоспринимаемой нашими органами чувств способностью, благодаря которой оно может давать побеги. Когда прорастание семени затруднено или способность к росту ликвидирована (например, при поджаривании семени), оно не может дать растения. Точно так же огонь обладает способностью горения, слово - выражать смысл и побуждать к деятельности, свет - освещать и т. д. Необходимость признания наличия в причине подобного рода невоспринимаемой потенции объясняется тем, что в некоторых случаях даже при наличии причины (например, семени или огня) не возникает следствия (то есть соответственно прорастания или горения). Это объясняется тем, что, хотя в подобных случаях и имеется субстанция причины, она как потенция оказывается разрушенной или на некоторое время заглушенной теми или иными противодействующими условиями.

Эту теорию отвергают реалисты наяйики. Они утверждают, что и без признания наличия в причинах некой невоспринимаемой потенции трудности, с которыми мы столкнулись, разрешаются признанием того, что причина всегда производит следствие при отсутствии препятствий и не производит его в их присутствии. В ответ на это возражение мимансисты указывают, что, поскольку, даже согласно ньяйе, для производства следствия мы должны признать наличие чего-то дополняющего причину (а именно: отсутствие препятствия), соображение наяйиков ничего не меняет. Если предполагать что-либо в качестве причины, то не лучше ли признать нечто положительное в самой субстанции (например, семя, которое признается всеми за причину прорастания), чем допускать некоторое дополнительное отрицательное условие, имеющее силу причины. Поэтому для объяснения положительного следствия стоило бы предположить в субстанции причины наличие положительной силы, а для объяснения отрицательного факта непоявления следствия предположить бездеятельность этой силы (ввиду ее разрушения или подавления).

Одним из наиболее важных значений данной теории потенции является ее применение к решению вопроса о том, каким образом действие, имеющее место в настоящее время (например, жертвоприношение), дает плоды спустя долгое время (скажем, после смерти - в раю,- когда само действие уже прекратилось). Утверждается, что исполненный обряд порождает в душе его исполнителя невоспринимаемую потенцию (то есть силу наслаждения плодами деяний), называемую 'апурва', которая пребывает в душе и при благоприятных обстоятельствах приносит плоды.

В дальнейшем мы увидим, что теория апурвы- ограниченная гипотеза, с помощью которой делается попытка объяснить часть общей проблемы сохранения плодов обрядовых и необрядовых деяний, на объяснение которых претендует лишь более общий закон кармы.

**3. Учение мимансы о душе**

Учение мимансы о душе более или менее сходно с концепцией других реалистических и плюралистических школ, вроде ньяя-вайшешики.

С точки зрения мимансистов, душа - это вечная и бесконечная субстанция, связанная с реальным телом, существующим в реальном мире, не умирающая со смертью тела, дабы иметь возможность пожинать плоды совершенных им в этой жизни деяний. Сознание - это не сущность души, но лишь ее побочное качество, возникающее при наличии некоторых условий. Во сне без сновидений и в состоянии освобождения душа не обадает сознанием, потому что отсутствуют необходимые для его существования условия, как, например, связь органа чувств с объектом. Душ имеется столько же, сколько индивидов. Души подвержены зависимости и могут достигать освобождения. Почва, на которой строят свои рассуждения философы мимансы при решении этих вопросов, примерно та же, что и у других школ, и поэтому повторять это здесь нет необходимости.

Что касается проблемы познания души, то здесь имеются моменты, заслуживающие особого внимания. Школа Бхатгы утверждает, что я познается не всякий раз при познании какого-либо объекта, а случайно. Когда мы думаем о своем я, мы познаем его как объект самопознания.

Но представители школы Прабхакары возражают проив этого на том основании, что сама концепция самопознания непригодна, ибо я не может быть одновременно и субъектом и объектом одного и того же акта познания, подобно тому, как пища не может быть и собственным поваром и готовым блюдом. Функции субъекта и объекта взаимно несовместимы и не могут быть приписаны одновременно одной и той же вещи.

Во всяком акте познания объекта я раскрывается как субъект данного акта познания. Следовательно, в суждении 'я знаю этот горшок' я можно считать познающим субъектом. Если бы я сам не выступал в качестве субъекта во всяком познании, то невозможно было бы отличить мое знание от знания другого человека.

Последователи школы Бхатты отвечают на это так: если бы я выступало всякий раз при познании объекта, то в таком случае мы неизменно имели бы суждение типа 'я знаю этот горшок', которое, однако, не всегда имеет место. Это показывает, чтo самопознание не всегда сопутствует познанию объекта, а появляется лишь случайно и, следовательно, иногда отличается от познания объекта. Что же касается противоположности между субъективностью и объективностью, то она является, скорее, словесной, чем реальной. Если бы между ними существовала какая-нибудь реальная противоположность, то ведийское предписание: 'Познай самого себя' и употребление такого обычною суждения, как, например: 'Я знаю себя', были бы лишены смысла. Кроме того, если бы я никогда не было объектом какого-либо познания, то как бы мы могли помнить о существовании я в прошлом? Ибо о прошлом я нельзя сказать, что оно должно быть субъектом, познающим настоящее, сохранившееся в памяти знание; оно может быть только объектом настоящего я, которое познает его . Все это говорит о том, что я может выступать в качестве объекта познания. С этим вопросом тecнo связан другой: как приобретается знание? Представители школы Прабхакары утверждают, что при всяком познании объекта, выраженною, например, в суждении 'я знаю этот д горшок'), имеется три фактора: я, или познающий с; (джнята), познаваемый объект (джнея) и знание самого себя (джняна). Все эти три фактора выступают одновременно. Всякий раз, когда возникает знание, оно обнаруживает себя, свой объект и субъект. Знание есть обнаружение самого себя, своего субъекта и объема.

Школа Бхатты, напрогив, читает, что знание по своей природе таково, что оно не может быть объектом для самого себя, подобно тому, как кончик пальца не может касаться самого себя. Но каким образом мы приходим к осознанию того, что мы познали некоторый объект? Школа Бхатты огвечает, что всякий раз, когда мы воспринимаем какой-либо объект, он должен быть, невидимому, либо известен, либо неизвестен нам. Если он оказывается известным, уже познанным прежде (джията), то из характера известности, с которой объект (джнятата) предстает перед нами, мы делаем вывод о познании этого объекта. Таким образом, осознание того, что мы познаем, приобретается опосредствованным путем, через логический вывод на основании известности, по-знанности объекта.

**IV. Религия и этика мимансы**

**1. Место вед в религии**

Миманса не признает существования творца вселенной. Стремясь обеспечить верховное место вечным ведам, мимансисты не могут допустить веру в бога, авторитет которого стоял бы выше или, по крайней мере, наравне с авторитетом вед. Согласно мимансе, веды воплощают не столько вечные истины, сколько вечные предписания, или законы, устанавливающие порядок выполнения обрядов жертвоприношения.

Таким образом, религия (дхарма) отождествляется с ведийскими предписаниями. Веды представляют собой критерий правильности или ложности чего-либо. Добродетельная жизнь есть жизнь с соблюдением ведийских заповедей.

**2. Концепция долга**

Целью жертвоприношений в ведийские времена было умилостивление различных божеств е (бога огня, бога солнца, бога дождя и др.) с помощью жертв и гимнов. Хотя миманса является продолжением этого ведического культа, церемониальные детали ритуалов поглощают ее интересы больше, чем сами боги, которые постепенно исчезают и превращаются в простые слова в дательном падеже, слова, отвечающие на вопрос: кому, чему. Одним словом, божество характеризуется не своими моральными или интеллектуальными качествами, но просто как необходимое нечто, во имя которого должна быть принесена жертва. Но главная цель совершения жертвоприношения, говорится в знаменитой 'Мимансаке', не в богослужении; оно предназначается не для того, чтобы умилостивить богов, а равным образом и не для очищения души или морального совершенства1. Ритуал должен выполняться именно потому, что это предписывается нам ведами. Правда, некоторые из этих ритуалов должны выполняться именно для того, чтобы умилостивить впоследствии небеса или вымолить земные благодати, как, например, дождь. Но такие ритуалы, как нитья и наймиттика 38, должны выполняться просто потому, что они предписываются ведами. Здесь благодаря ритуализму этика мимансы достигает своего кульминационного пункта - концепции долга ради самого долга.

Кант, так же как и мимансисты, считает, что действие должно быть совершено не потому, что оно принесет выгоду исполнителю, а потому, что мы должны его выполнить. Подобно мимансистам. Кант был убежден, что, хотя долженствующие действия выполняются не в силу каких-либо практических побуждений, тем не менее вселенная устроена так, что лицо, исполняющее свой долг, не остается, в конечном счете, без вознаграждения. Различие состоит в том, что, в то время как мимансисты опираются при этом на безличный моральный закон вселенной (карму), Кант постулирует бога. Далее, в то время как для Канта источник обязательства есть высшее (которое предписывает низшему: 'ты должен делать то, что есть благо'), для последователей мимансы таким источником является безличный ведийский авторитет, категорически предписывающий выполнение долга.

**3. Высшее благо**

Согласно учению ранней мимансы, наивысшим благом, повидимому, должно быть достижение райского, то есть ничем не омраченного, блаженства, которое и является целью выполнения ритуалов.

Один за другим философы мимансы постепенно приходили к согласию с другими индийскими мыслителями и стали рассматривать освобождение от телесной зависимости как наивысшее благо. Они признали, что совершение хороших или дурных деяний, если оно продиктовано желанием обладать объектами, вызывает повторное рождение.

Когда человек начинает понимать, что все мирские удовольствия сопряжены со страданиями, тогда возникает отвращение к мирской жизни, делаются попытки контролировать страсти, отказа от запрещенных действий, а также от тех действий, результатом которых могут быть наслаждения в будущем. Таким образом устраняется возможножность будущего рождения и зависимость от окружающего Благодаря бескорыстному исполнению долга и познанию самого себя кармы, накопленные в прошлом, также постепенно уничтожаются В результате такой жизни личность, освобожденная от всех уз кармы, никогда не родится вновь - она освобождайся Так как зависимость означает привязанность души к миру через тело, включая чувства, моторные органы и манас, то освобождение является полной ликвидацией такой зависимоси, тем прекращения повторного рождения.

Мы уже видели, что, согласно мимансе, сознание и другие состояния ума ие присущи душе.

Они возникают только тогда, когда душа через свое тело и органы определенным образом связана с объектами Освобожденная душа, будучи отделена от тела и тем самым от всех ею органов, в том числе от манаса, не может обладать сознанием, а равным образом не может и испытывать блаженства Поэтому освобождение желательно не как состояние блаженства, но как полное прекращение мучительных переживаний Это - состояние, при котором душа пребывает в своей собсгвенной внутренней природе, вне удовольствий и боли . Душа в своем внутреннем состоянии может быть определена только как субстаиция, обладающая существованием и потенцией сознания, но не обладающая действующим сознанием

**4. Является ли миманса атеистическим учением?**

Следует ли называть мимансу атеистическим учением? Хотя на этот вопрос в свете траднционного понимания мимансы (как мы изложили ее выше), повидимому, должен быть дан положительный ответ, тем не менее по этому поводу возникают сомнения. Их выдвигает, например, такой компетентный ученый-индолог, как Макс Мюллер.

Принимая во внимание, что из всех индийских школ миманса наиболее настойчиво требует следовать ведам, Макс Мюллер отказывается поверить в то, что миманса могла отвергнуть ведийскую веру в бога. Приводимые мимансистами аргументы против учения о творце вселенной, по мнению Макса Мюллера, означают, что если бы бог, как предполагают, был действительно творцом вселенной, то на него падали бы обвинения в жестокости, пристрастии и т п. Но отрицание бога-торца не влечет за собой отрицание бога вообще Даже в некоторых формах пантеизма, как, например, в философии адвайта-ведапты и Спинозы, не признается, по мнению Мюллера, реальное сотворение вселенной, и, тем не менее, несправедливо называть их атеистическими только потому, что они не совпадают с обычной концепцией бога.

Если судить о мимансе по ее ведийскому происхождению, которым она так гордится, то Макс Мюллер, быть может, и прав. Но исходя из высказываний более поздних ее последователей его утверждение не может быть принято полностью Ибо, если мы видим, что представители ранней мимансы умалчивают о боге, а более поздние ее последователи так же, как и джайнисты отвергают доказательства бытия бога, не заменяя их какими-либо другими аргументами, следовательно, у нас нет ясного доказательства того, чю ранняя ведийская вера все еще живет в них. Конечно, различные ведийские божества все еще играют роль в приносимых жертвах. Опираясь на это соображение, можно, в лучшем случае, сказать, что миманснсты признают политеизм. Но даже и это вызывает сомнение ввиду того, что эти божества не рассматриваются как объекты богослужения и нигде, кроме описывающих их ведийских гимнов, не говорится об их существовании. Ведийские гимны вдохновляются живым присутствием божества на месте богослужения, но последователи мимансы выражают недоумение по поводу того, каким образом божество может присутствовать одновременно во всех тех местах, где взывают к нему.

Поэтому политеизм обычного рода не может быть приписан мимансе без некоторых оговорок. Божества мимансистов напоминают бессмертные образы классического эпоса. Они не принадлежат к пространственно-временному миру и не являются реально существующими лицами: они - образы. Однако в известном смысле божества представляют собой нечто большее, чем эти образы, так как они не являются плодами воображения; это - вечные, самообнаруживающиеся идеи, поскольку они - образы, описанные вечными ведами. Несмотря на величие и чистоту такой концепции божества, здесь уже может быть утрачена живая вера вед. Следовательно, было бы несправедливо судить о мимансе по ее ведийскому происхождению. Унаследованные элементы веры, как и унаследованные органы тела, с течением времени атрофируются, если они остаются без употребления. Ведийская концепция бога не играет большой роли в правилах жизни, предписываемых мимансой (что сильно отличается от веданты), и понятно, что вера в бога должна со временем умереть естественной смертью.

Миманса представляет собой один из многих примеров человеческой истории, показывающих как переоцененные средства становятся самоцелью, а боги приносятся в жертву храмам, пророкам и священным книгам. Страстно желая сохранить верховное положение вед, мимансисты ставят бога в двусмысленное положение. С этого момента начинается различие веданты и мимансы, ибо ведантисты используют веру в веды для еще большей веры в бога, о чем будет сказано в следующей части.