

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ
ИМЕНИ ПАТРИСА ЛУМУМБЫ»

На правах рукописи

Роман Лилия Геннадьевна

**ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ, ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ЯЗЫКА В РАННЕЙ
МИМАНСЕ**

Специальность 5.7.2 – История философии

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель
доктор философских наук
Псху Рузана Владимировна

Москва 2023

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. ХАРАКТЕРИСТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ. ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР	18
§ 1.1. Отечественная индология	19
§ 1.2. Зарубежная индология	22
ГЛАВА 2. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ МИМАНСЫ	26
§ 2.1. Общая характеристика теории познания мимансы	26
§ 2.2. Эпистемологический реализм. <i>Сватах-праманья (svataḥ-prāmāṇya)</i>	31
§ 2.3. Знание, истинность (<i>prāmāṇya</i>) и принцип «тонкого прагматизма» мимансы ..	44
§ 2.4. Выводы. К вопросу о «фундаментализме»	54
ГЛАВА 3. ЛИНГВОФИЛОСОФИЯ МИМАНСЫ	57
§ 3.1. Характер индийской лингвофилософии	58
§ 3.2. «Слово» (<i>śabda; śabda-pramāṇa</i>)	61
§ 3.3. «Предложение» (<i>eka vākya</i>)	84
§ 3.4. <i>Бхавана (bhāvanā)</i> и <i>анурва (anūrva)</i>	100
§ 3.5. Лингвофилософские идеи мимансы в ряду других философских школ и направлений	125
§ 3.6. Заключение	135
ГЛАВА 4. КАРМА-МИМАНСА ДАРШАНА	137
§ 4.1. К разъяснению санскритских терминов (<i>даршана</i> и др.)	137
§ 4.2. Статус мимансы как философского учения	141
§ 4.3. Карма-миманса – философия действия	146
4.3.1. <i>Карма-марга</i> и <i>джняна-марга</i> в контексте истории индийской мысли	147
4.3.2. Категория <i>кармы</i> в мимансе	156
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	167
БИБЛИОГРАФИЯ	175
СПИСОК АББРЕВИАТУР	187
ПРИЛОЖЕНИЕ	188
ГЛАВА 1. РАЗДЕЛ 1	188
ГЛАВА 2 РАЗДЕЛ 1	198

*Преисподняя полна добрыми намерениями,
а небеса полны добрыми делами.*

ВВЕДЕНИЕ

Миманса (*mīmāṃsā*), иначе пурва-миманса (*pūrva-mīmāṃsā* - первая миманса¹), или карма-миманса (*karma-mīmāṃsā*, где *karman* – действие, дело, обязанность, ритуал и т.д.) – одна из классических ортодоксальных философских

¹ Пурва-миманса (*pūrva* – первый, начальный) называется так, потому что подразумевается противопоставление уттара-мимансе (*uttara* – следующий, более поздний), то есть веданте – другой индийской философской традиции. Вопрос о соотношении двух миманс является одним из обсуждаемых вопросов индологии. Доминирует та точка зрения, согласно которой утверждается, что смысл такоого упорядочения мимансы «иерархический», а именно заключается в том, что научение ритуалам должно предшествовать метафизическим упражнениям веданты. См.: *Пименов А.В.* Возвращение к дхарме – М.: Наталис, 1998. – С. 304. В частности, такой позиции придерживался Ф. Макс-Мюллер. Так он пояснял, что пурва-миманса имеет дело с первой частью Вед – карма-кандой (*karma-kāṇḍa*, *kāṇḍa* – часть, раздел), тогда как уттара-миманса, то есть веданта – со второй частью Вед – джняна-кандой (*jñāna-kāṇḍa*). См.: *Макс-Мюллер Ф.* Шесть систем индийской философии / Пер. с англ. – М.: Искусство, 1995. – С. 196. Отдельно отмечается тот факт, что Бадараяна в Веданта-сутрах (*Vedānta-sutra*, или, Брахма-сутры, *Brahma-sutra*) цитирует Джаймини, а последний в свою очередь цитирует Бадараяну. См.: Там же, с. 197. Это отдельно подтверждает теорию о том, что невозможно соотносить эти две мимансы сугубо в хронологическом смысле.

На смысловую, но не хронологическую связь указывал и индийский ученый Г. Джха, говоря о том, что уттара-миманса, веданта, нацеленная на познание Брахмана (*Brahmajijñāśā*) должна базировать свое исследование на текстах Вед, которые прежде должны быть, во-первых, обоснованы, то есть авторитет и надёжность которых должны быть без сомнения установлены, а во-вторых, должны быть определены методы толкования в целях избежания противоречия и неверного понимания, что является первоначальной задачей пурва-мимансы. См.: *Ganganatha J.* *Pūrva-Mīmāṃsā in its Sources.* / Ed. By Radhakrishnan S., LL.D., F.B.A. – Banaras Hindu University, Varanasi, 1964. – P. 5. С этой точки зрения мимансе придавалась большая герменевтическая роль как школе, которая разрабатывала правила толкования.

традиций Древней Индии. Название ее, миманса, происходит от корня *man* - думать, мыслить, а перевод термина миманса звучит как «интенсивное размышление» или «исследование», что относится главным образом к Ведам – своду древних священных текстов Индии.

Миманса возникла в Древней Индии в эпоху, характеризовавшегося значительным интеллектуальным и культурным развитием. Ее становление можно проследить примерно с V-III веков до н. э (а некоторые исследователи указывают и на более отдаленный во времени период)², что совпадает с позднейшей стадией ведийской культуры и подъемом эзотерической философии Упанишад.

За это время ведическая литература значительно расширилась, росла потребность в интерпретации и понимании ритуалов и практик, описанных в этих текстах. Веды не только почитались как Священные тексты, но также считались хранилищем знаний, в которых был ключ к космическому и мирскому порядку. Этот исторический контекст обеспечил благодатную почву для возникновения мимансы.

Основная цель мимансы состояла в том, чтобы предоставить всеобъемлющую основу для понимания правильных процедур, значений и намерений, стоящих за ведийскими ритуалами. Представители мимансы стремились установить строгую методологию толкования Вед, включая правила произношения, грамматики и выполнения ритуалов. Ее акцент на важности ритуалов, *дхармы* и авторитета Вед затрагивал насущные вопросы о том, как поддерживать космический порядок, выполнять моральные обязанности и находить смысл в сложности ведической литературы.

Отдельно стоит отметить, что появление других философских школ, а главным образом неортодоксального направления – буддийская традиция – побудило мимансаков (сторонников мимансы) участвовать в философских дебатах защищать свои интерпретации ведических ритуалов и в целом

² Вопрос датировок первых текстов мимансы см. далее в этом параграфе.

авторитет Вед. Это взаимодействие с другими школами мысли сыграло значительную роль в формировании философского учения мимансы.

Миманса вносит новое звучание и, используя критическую аргументацию, ставит задачу обоснования авторитета Вед. В спорах с буддийскими философскими школами, подвергшими сомнению прежний уклад жизни древнеиндийского общества и, в частности, отвергшими священность Вед, миманса разрабатывает изощренные и интеллектуально привлекательные концепты, закрепленные в ее эпистемологии³ и лингвофилософии. Миманса вступает на путь реалистического и даже эмпирического в части человеческого познания учения. Здесь мы встречаемся и с основаниями анти-“фундаментализма” мимансы, и с прагматичным подходом к обоснованию истинности знания, и с отрицанием богов как сущностей при постулировании их только в форме имен и, конечно, выдвижение на первый план концепта действия, концепта кармы, понимающегося прежде всего в контексте ритуального действия.

Здесь стоит отметить, что хотя традиционно миманса выделяется как одна из многих, от четырнадцати до шести философских школ Индии, т.е. *даршан* (*darśana* – видение, взгляд, образ мысли)⁴, однако все же существует полемика по поводу того, насколько правомерно и обоснованно считать мимансу именно философской традицией, иначе говоря, насколько философична миманса. В рамках этого вопроса выделяются два лагеря ученых, первые – это те, кто отрицает философский характер мимансы, вторые – наоборот, обосновывают его. Так, если первые склонны говорить о недостаточной философской содержательности учения мимансы, о подчинении философской спекуляции сугубо ритуалистическим целям, то вторые, и количество сторонников этой позиции увеличивается, говорят о том, что миманса содержит все аспекты философского учения, включая онтологическую, эпистемологическую и

³ В данной диссертации мы используем термины «эпистемология» и «гносеология» как синонимичные, следуя в этом западной традиции философствования.

⁴ Более подробно о разъяснении этого понятия см. в главе 4, § 4.1.

этическую проблематику. Мы в настоящей работе поддерживаем утверждение о том, что миманса является полноценным, независимым философским учением. Однако нелишне будет добавить, что миманса не одинока среди *даршан* в том отношении, что истоки этой интеллектуальной традиции не были чисто философскими и метафизическими, и этот аспект ее содержания набирал вес и значимость в ходе исторического развития.

Как уже было отмечено ранее, свою независимость и уникальность миманса часто выстраивает как оппозицию другим школам, в частности буддийским; на этом фоне, на фоне отстаивания своих позиций в диспуте с неортодоксальными школами миманса все больше обрывает философским содержанием: доктринами, концептами и понятиями. Для индийской философии именно открытый, полемический характер обоснования своих концепций является, пожалуй, главным мотором. Для мимансы это оказывается очень актуальным. Полемическая культура в брахманской среде отличалась высоким уровнем развития. Особенно это отмечается в шраманский период (столетие с рубежа VI-V вв. до рубежа V-IV вв. до н. э.), в периода так называемого «брожения умов» и появления неортодоксальных мыслителей, которые стремились смыть дамбу брахманистского «домостроительства» путем отрицания значимости ведийского ритуала, авторитета ведийских священных текстов и т.д.⁵ Именно после появления новых религиозных течений, прежде всего таких как буддизм и джайнизм, у брахманистской традиции появилась острая необходимость в обосновании своих концептов, что в частности повлияло на насыщение школы мимансы философским содержанием. Такой взгляд на мимансу, на развитие ее учения с точки зрения эволюционного подхода отстаивал австрийский ученый,

⁵ См.: *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н.э.): Учеб. пособие. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – С. 60.

индолог Э. Фраувальнер, согласно которому эта школа подошла к постановке теоретико-познавательных проблем в ходе полемики с другими.⁶

Также заметим, что даже в ряду ортодоксальных школ миманса нашла свой уникальный путь, противопоставив свою онтологическую категориальную пару мышлению таких школ, как ньяя и вайшешика. Миманса выстраивает философию на категориальной паре действия и становления, *садхья-сиддха* (*sādhya-siddha*) «процесс-результат», «подлежащее осуществлению - осуществленное», тогда как вайшешика опирается на пару понятий *дхарма-дхармин* (*dharma-dharmin*): «свойство-носитель свойств», «субъект-предикат». В этом смысле миманса отходит от субстанциалистского метода, что помогает ей выстроить свое уникальное философское учение.

Таким образом, в настоящей работе делается акцент на реконструкции учения карма-мимансы как философии (ритуального) действия, где категория действия – *карма* (*karman*) – является сердцевинной данной философской *даршаны* и проходит красной нитью через все учение мимансы. Категория действия выливается в рамках этой философской системы в использование категориальной пары *садхья-сиддха*, «процесс-результат», на основе которой функционирует вся миманса в целом.

Эпистемологические установки, включая главную доктрину *сватах-праманья*⁷, открывают путь для динамики познания, более того, здесь реформируется само понимание истинного знания, которое включает в себя компонент направленности к цели, компонент динамизма и прагматизма, вследствие чего выводится соответствующий принцип «тонкого прагматизма» теории познания мимансы, а само понятие «истинное знание» более не приравнивается к классической теории корреспонденции⁸.

⁶ См.: Пименов А.В. Основные тексты древней Пурва-Мимансы (формирование, структура, концептуальные установки): диссертация – АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1987. – С. 12-13.

⁷ См. главу 2, § 2.2.

⁸ См. главу 2, § 2.3.

Лингвофилософские идеи этой школы и принципы герменевтики работают также в соответствии с логикой действия. Здесь формируется принцип *бхаваны* как центрального семантического звена, герменевтического принципа, который указывает на необходимое становление, на акт глагольного действия, и вследствие на *анурву* (*apūrva* – «не-прежнее») – другую важнейшую категорию мимансы, отвечающую за эффективность ритуального действия и достижения конечного плода.⁹

Все это позиционирует мимансу как уникальное философское учение, исследования которой имеют особую важность, и которое по своему характеру отлично от большинства учений классических индийских школ мысли.

Актуальность темы исследования. Исследования наследия мимансы в рамках современной индологии представляют собой особую актуальность как с точки зрения ее исторической ценности в контексте изучения социально-культурной, религиозной жизни Индии, так и с точки зрения ее философского потенциала.

Во-первых, миманса тесно связана с религиозной жизнью Индии. Роль мимансы здесь поистине беспримерна. Одним из важнейших понятий Древней Индии, с которым работает миманса является понятие *дхармы* (*dharma*). Столкнувшись в XIX веке с необходимостью перевести на свои понятия английское слово *religion*, индийцы в конце концов остановились на этом слове¹⁰, хотя стоит подчеркнуть, что это значительно более емкое понятие, в сущности, на европейские языки непере译имое. *Дхарма* – это сам строй традиционной индийской жизни, начиная с древности, через весь классический период, столетия мусульманского завоевания и вплоть до модерна. Данное понятие имеет широкий контекст применения, а его уместные в разных контекстах переводы – долг, обязанность, предписание, законоуложения, благие

⁹ См. главу 3, § 3.4.

¹⁰ См.: *Пименов А.В.* Возвращение к дхарме – М.: Наталис, 1998. – С. 62.

нравы, вечный закон, сущность, смысл жизни и т.д. И именно *дхарма* является объектом исследования и обоснования в текстах мимансы.

Одной из важнейших задач мимансы была задача по обоснованию авторитета Вед, их предписаний (*vidhi*), иначе говоря, побуждений совершать те или иные виды ритуалов; в этом смысле миманса может считаться сердцевиной индуизма, который основан не на принципе ортодоксии, но на принципе ортопраксии¹¹, правильного образа жизни. Именно поэтому эту школу по-другому еще называют карма-миманса, которая интерпретируется как наука о жертвоприношениях, о ритуалах, без которых нет индуизма, а ее учение как философия действия.

Во-вторых, актуальным представляется наследие мимансы с точки зрения его философской ценности. Здесь наибольший вклад миманса внесла, уделяя внимание эпистемологии, а также герменевтической проблематике и лингвофилософским идеям. Формулируя правила толкования священных текстов индуизма, миманса оказывается школой герменевтики. Созданные правила решали проблему непротиворечивости толкования причем как с точки зрения «вечности», так и с точки зрения ежедневной деятельности людей, в рамках которой Откровение, истолкованное в соответствии с правилами мимансы, направляло повседневную жизнь индийцев. Миманса по-новому подходит к проблеме интерпретации, выдвигая уникальные лингвофилософские идеи.

Кроме того, сформулированные мимансой правила и принципы оказали влияние на развитие и систематизацию традиционного индийского права, где, в частности, они использовались для обоснования индуистских морально-правовых норм. Таким образом, миманса оказывала и продолжает оказывать важнейшее влияние и на жизнь индийского общества.

Отметим еще один важный факт, а именно: актуальности исследованию мимансы придает исторически сложившееся недоразумение среди специалистов,

¹¹ См.: там же, с. 64.

оценивавших ее как «недофилософию», это длительное время наблюдалось в историко-философской практике и отвращало исследователей от серьезного изучения данной традиции. И с этим связана одна из проблем существующих исследований, о которой писал еще отечественный индолог Пименов А.В. в своей диссертации, посвященной пурва-мимансе¹², а именно недостаточно глубокое изучение наследия этой школы. Пименов заявлял, что традиция мимансы является наименее изученной философской традицией Индии, так, миманса не представляет собой отдельного направления со своими традициями, школами (в противоположность, к примеру, буддологии, санкхьеведения и т.д.), а потому здесь даже нет разветвлённой системы подходов.¹³

На сегодняшний день в первой половине XXI мы можем отметить возрастающий интерес к философским концепциям мимансы. Причем отмечается, что ясное понимание мимансы возможно лишь при комплексном рассмотрении, то есть преодолевая позицию изолированного исследования ее аспектов, как, например, рассмотрение общефилософских вопросов мимансы отдельно от вопросов непосредственно главной сферы ее изучения, то есть исследования ритуальной деятельности и проблемы толкования Вед.¹⁴

Во внимание индологов попадают чаще всего тексты более позднего периода, а именно VII в. н.э. и позднее, а они принадлежат периоду, когда выделяется уже две школы мимансы: школа Кумарилы Бхатты (*Kumārila Bhaṭṭa*, ок. VII в. н.э.) и Прабхакары (*Prabhākara*, ок. VII в. н.э.). Это время понимается как один из поворотных моментов, когда формируется наиболее значительное теоретическое и дискурсивное содержание мимансы.¹⁵

¹² Пименов А.В. Основные тексты древней Пурва-Мимансы (формирование, структура, концептуальные установки): диссертация – АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1987. – 209 с.

¹³ См.: там же, с.7.

¹⁴ См.: *McCrea L. The Transformations of Mīmāṃsā in the Larger Context of Indian Philosophical Discourse. Periodization and Historiography of Indian Philosophy. / Ed. By Eli Franco. – Wien, 2013. – P. 141.*

¹⁵ См.: там же, с. 127.

Однако такая позиция весьма неоднозначна и здесь возникает еще одна проблема, о которой очень ясно писал Пименов в своей диссертации – проблема неравномерности исследований мимансы. Наибольшую изученность приобрела средневековая миманса, представленная именами вышеупомянутых философов, а также более поздних представителей, например, Мандана Мишра (*Maṇḍana Miśra*, ок. VIII в. н.э.) до его обращения в адвайтизм, и др. Количество же исследований, посвященных ранней мимансе, совсем незначительно, и те часто рассматривались сквозь призму средневековой мысли.¹⁶

Становление мимансы, ее ранний период связывают с именем Джаймини¹⁷ (*Jaimini*, приблизительно в III—I веке до н. э.) – древнеиндийским философом; традиционно указывают, что именно он являлся автором Миманса-сутр¹⁸ (*Mīmāṃsā-sūtra*), иначе Джаймини-сутр (*Jaimini-sūtra*), далее МС – основополагающего текста этой традиции. Самый ранний сохранившийся комментарий на МС был комментарий Шабары (Шабарасвамин, *Śabarasvāmin*)¹⁹

¹⁶ См.: Пименов А.В. Основные тексты древней Пурва-Мимансы (формирование, структура, концептуальные установки): диссертация – АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1987. – С. 7.

¹⁷ Существует неоднозначное мнение по поводу реального существования данной личности, так выдвигалось мнение, что речь идет не об отдельном человеке, а о готре Джаймини. См.: Пименов А.В. Основные тексты древней Пурва-Мимансы (формирование, структура, концептуальные установки): диссертация – АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1987. – С. 44.

¹⁸ На вопрос о датировке МС на сегодняшний нет точного ответа. Разные исследователи выражают разные позиции по этому поводу. А. Кит – не позднее 200 г. н.э., М.Л. Сандал – 600-200 г. до н.э.; Фрэнсис К. Клуни – 450-400 г. до н.э. См.: Potter K. *Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume XVI. Philosophy of Pūrva-Mīmāṃsā. –First Edition: Delhi, 2014. – P. 58*; в то время как сама индийская традиция относит создание МС к концу двапара-юги или началу кали-юги (ок. 3101 г. до н.э.). См.: Пименов А.В. Основные тексты древней Пурва-Мимансы (формирование, структура, концептуальные установки): диссертация – АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1987. – С. 45.

¹⁹ Некоторые исследователи, такие как М. Биардо, Ф. Зангерберг и Э. Фраувальнер и др. утверждают, что время создания бхашьи вероятно могло быть от II в. н.э., отмечая самый возможный поздний период V в. н.э. См.: Gächter O. *Hermeneutics and Language in Pūrva*

– Миманса-сутра-бхашья, или Шабара-бхашья (*Mīmāṃsā-sūtra-bhāṣya*, *Śābara-bhāṣya*), далее ШБ.

Таким образом, последний пункт актуальности исследования карма-мимансы заключается, во-первых, системно сбалансированной малоизученностью, а во-вторых, неравномерной изученностью философии мимансы.

Следовательно данная работа предпринимает попытку комплексной реконструкции философского наследия ранней мимансы опираясь на представленные ранние первоисточники.

Цель исследования. Целью предпринимаемого диссертационного исследования является реконструкция эпистемологических, лингвофилософских и герменевтических концепций ранней карма-мимансы и репрезентация этой школы в виде философии (ритуального) действия.

Задачи исследования. Для достижения поставленной цели нами были определены следующие задачи:

1. Исследование двух ранних текстов мимансы: *Миманса-Сутры* и *Шабара-Бхашья*, включая авторский перевод их фрагментов с санскрита на русский язык, осуществлённый впервые на русском языке;
2. Проведение детального историографического обзора по мимансе;
3. Реконструкция базовой эпистемологической доктрины *сватах-праманьи* (*svataḥ-prāmāṇya*) в сопоставлении с доктриной *паратах-праманья* (*parataḥ-prāmāṇya*), а также определение характера эпистемологии мимансы в аспектах понятия «истинность» и принципа «тонкого прагматизма»;
4. Определение места лингвофилософских идей мимансы в ряду других школ индийской философии, определение влияния индийской

Mīmāṃsā. A Study in Śābara Bhāṣya. – Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD: Delhi, 1990. – P. 9., а также см.: *Potter K.* Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume XVI. Philosophy of Pūrva-Mīmāṃsā. –First Edition: Delhi, 2014. – P. 106; в то время как традиционно принятая датировка жизни автора текста около 57 г. до н.э. См.: так же, с. 51.

лингвофилософии на учение мимансы на основе анализа понятия «слово» – *шабда (śabda)* и *шабда-прамана (śabda-pramāṇa)* как единственного инструмента познания *дхармы* в контексте учения мимансы, а также исследования подхода к пониманию «предложения» – *вакья (eka vākya)* школой мимансы;

5. Анализ понятия и формулировка главного принципа интерпретации мимансой Вед – *бхавана (bhāvanā)*;
6. Формулировка общего онтологического подхода мимансы – категориальной пары *садхья-сиддха (sādhya-siddha)*, т.е. процесс-результат;
7. Уточнение статуса мимансы как философского учения, включая разъяснение таких понятий, как *даршана (darśana)* и *анвикшики (ānvīkṣikī)*;
8. Анализ понятий *карма-марга (karma-mārga)* и *джняна-марга (jñāna-mārga)* в контексте истории индийской философии, а также проработка категории *карма* (действие, действие) в мимансе и уточнение характера учения мимансы как философии действия.

Объект и предмет исследования. Объектом исследования выступает философское учение карма-миманса, предметом – базовые эпистемологические, лингвофилософские и герменевтические идеи и понятия карма-мимансы, утверждаемые в ранних текстах: МС и ШБ.

Научная новизна диссертации заключается в следующем:

- Впервые в научный оборот вводятся важнейшие первоисточники традиции мимансы в русском переводе – *Миманса-Сутры* и *Шабара-Бхашья*.

- Исследована теория познания ранней мимансы: 1) проанализирована эпистемологическая доктрина *сватах-праманья (svataḥ-prāmāṇya)*; 2) сформулировано новое понимание истинного знания по мимансе, созвучное прагматической установке; 3) предложен принцип «тонкого прагматизма» мимансы.

- Комплексно проанализированы лингвофилософские идеи ранней мимансы, включающие в себя анализ понятия «слово» – *шабды (śabda)*,

«предложения» – *вакьи (eka vākya)*, *шабда-праманы (śabda-pramāṇa)* и концепции безавторства Вед (*apauruṣeya*).

- Определено важнейшее лингвофилософское понятие *бхавана (bhāvanā)* как порождающей энергии, выраженной в предложении глаголами, выступающими в роли центрального смыслового звена, а также выполняющее в мимансе функцию герменевтического принципа, согласно которому прочтение команд Вед осуществляется в видах их целенаправленности и результативности.

- Определено и описано общее онтологическое основание карма-мимансы, представленное в форме философии действия как системы, фундированной на схеме становления действия (*sādhya-siddha*). Проиллюстрирован динамический, анти-субстанциалистский и анти-эссенциалистский подход учения карма-мимансы.

Методология исследования. Для решения поставленных задач в основу диссертационного исследования были положены историко-философский метод и метод ситуативной герменевтики Псху Р.В.²⁰

Историко-философский метод в данном исследовании включает в себя принципы историзма, конкретности рассмотрения, а также главнейшие методы анализа, синтеза и сравнения, а именно, в ходе работы над текстом диссертации применение данного метода выразилось в 1) проработке в санскритском подлиннике первоисточников традиции карма-мимансы, т.е. МС и ШБ, включая перевод данных текстов на русский язык с последующим анализом и обращением особого внимания на функциональный стиль, аргументацию и способ рассуждений, а также выявление контекстов и мотивов становления философских идей; 2) анализе вторичных источников, исследовательской

²⁰ См.: Псху Р.В. Ситуативная герменевтика как историко-философский метод исследования восточных философских текстов: диссертация. – М., 2017. – 289 с. А также см.: Псху Р.В. Перевод восточных философских текстов в контексте историко-философской проблематики – М.: РУДН, 2017 – 212 с.; и Псху Р.В. Философский санскрит и трудности его перевода // Вопросы философии. 2016. № 3 – С. 80–89.

литературы, энциклопедий и т.д. для интерпретации и синтеза информации с различных точек зрения; 3) критической оценке связей между историей и философией, то есть прояснение и воссоздание исторического контекста, в котором возникало и развивалось учение мимансы, анализ развития ее идей на раннем этапе, их влияние на систему мимансы в дальнейшем; 4) сравнительном историко-философском анализе, иными словами, в сопоставлении идей различных философских традиций и школ классической Индии, включая как брахманистские, так и гетеродоксальные; 5) оценке значимости и актуальности изучения мышления карма-мимансы для общей индологии и истории индийской философии, формулирование перспектив.

Под методом ситуативной герменевтики ее автором понимается комплексное исследование конкретных реалий и феноменов той или иной изучаемой философской культуры, допускающее использование разнообразных методов исследования, если они способствуют достижению более ясного и полного понимания изучаемого предмета. Данный метод вбирает в себя положение о взаимосвязи языка и мышления, принцип методологического анархизма П. Фейерабенда, а также некоторые конкретные черты герменевтических подходов Г. Гадамера и П. Рикера.²¹ В частности, методология ситуативной герменевтики используется нами с точки зрения метода философской текстологии. В данном случае ключевым становится изучение языковых особенностей конкретного философского словаря и их возможного влияния на выстраиваемую в том или ином философском учении картину мира²², а также, добавим для данного диссертационного исследования, влияния на философские основания мышления той или иной школы. Иначе говоря, при использовании данной методологии легитимизируется особое внимание к

²¹ См.: Псху Р.В. Ситуативная герменевтика как историко-философский метод исследования восточных философских текстов: Автореферат – Москва. 2017. – С. 13.

²² См.: Псху Р.В. Ситуативная герменевтика как метод философской текстологии: учебник для ВУЗОВ/ Р.В. Псху. – М.: ООО Садра, 2022. – С. 93.

языковым особенностям философских текстов.²³ Язык понимается отнюдь не только с точки зрения грамматики, лексики или иных узко- лингвистических характеристик, но трактуется как способ мировидения, неотделимый от культуры, истории и традиции народа, говорящего и мыслящего на этом языке. Применение данной методологии в нашем исследовании позволило продемонстрировать ту особенность философской традиции карма-мимансы, которая тесно связана с лингвофилософскими аспектами ее текстов и исходит из позиции «вербоцентризма».

Положения, выносимые на защиту.

1. Карма-миманса представляет собой полноценное и уникальное философское учение классической Индии со своими специфичными концепциями, доктринами и понятиями, которое следует охарактеризовать как философии действия (*или* деятельности).

2. Краеугольной эпистемологической доктриной мимансы, т.е. *сватах-праманья* (*svataḥ-prāmāṇya*), является положение о внутренней самодостоверности знания: в ней формулируется эпистемологический реализм данной школы, а также используется для обоснования авторитетности Вед.

3. Показано, что понимание истинного знания, или истинности, согласно учению мимансы, созвучно прагматической установке в европейской философии, и в качестве эффективного инструмента интерпретации мысли мимансы предлагается принцип «тонкого прагматизма». В нем понятие истинности интерпретируется с точки зрения полезности и эффективности, им предполагается со-настроенность знания конечной цели, иначе: истинное знание – это знание, соотнесенное с предметом действия.

4. Общим онтологическим основанием карма-мимансы является категориальная пара *садхья-сиддха* (*sādhya-siddha*), т.е. «подлежащее осуществлению-осуществленное» или «процесс-результат». Оно в мимансе

²³ См.: там же.

противостоит категориальной объяснительной паре найяиков *дхарма-дхармин* (*dharma-dharmin*) «свойство-носитель свойства».

5. Предложена формулировка герменевтического принципа мимансы – *бхавана* (*bhāvanā*), предполагающий интерпретацию ведийских указаний (побуждений, *vidhi*) в видах их целенаправленности и результативности; центральным семантическим элементом в них выступает глагол в повелительном наклонении или в оптативе.

Теоретическая и практическая значимость диссертационного исследования.

Теоретическая значимость работы заключается в том, что проделанная в исследовании реконструкция проясняет статус мимансы как философского учения, определяет ее характер, отличительные особенности в ряду других систем индийской мысли как первой не только в Индии, но и, по-видимому, в мировой мысли философии деятельности.

Практическая значимость исследования состоит в том, что результаты исследования могут послужить материалом при разработке лекционных курсов по истории философии, истории индийской философии, а также религиоведения и культурологии, и лечь в основу соответствующих разделов этих курсов. Проведённая работа расширила научное поле исследований индийской философии. Некоторые полученные в диссертации результаты могут также послужить основой для дальнейшего исследования, направленного на изучение учения мимансы в ее исторической перспективе, а также для изучения философии деятельности.

Структура диссертации определяется общим концептуальным замыслом и логикой исследования. Работа состоит из введения, четырех глав, разделенных на параграфы, заключения, библиографического списка, списка аббревиатур и одного приложения: перевод с санскрита на русский язык фрагментов *Миманса-сутр* Джаймини и комментария Шабары (*Шабара-бхашья*).

ГЛАВА 1. ХАРАКТЕРИСТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ. ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Как уже было отмечено ранее карма-миманса является малоизученной традицией по сравнению с другими школами индийской мысли, и только в последнее время наблюдается рост исследований в этой области, что мы проиллюстрируем ниже.

Для приведения краткого историографического обзора мы будем ориентироваться, во-первых, на общие работы по истории индийской философии, энциклопедические издания, где так или иначе представлено учение мимансы; а во-вторых, на работы, посвященные непосредственно мимансе в целом или отдельным ее аспектам. В рамках последних нас будут интересовать следующие типы работ:

- монографии, предметом специального рассмотрения которых является традиция карма-миманса;
- работы, посвященные отдельным эпистемологическим, лингвистическим и герменевтическим вопросам карма-мимансы;

§ 1.1. Отечественная индология

В отечественной индологии начиная со второй половины XX века появляется большинство работ так или иначе связанных с мимансой, однако тем не менее все еще остается довольно скромное число исследований в данной области.

В рамках первой группы следует упомянуть общие работы по истории индийской философии в целом (см. Библиографию): Г.М. Бонгард-Левин, В.К. Шохин, Н.В. Исаева, Е.П. Костюченко, Н.А. Канаева, М.Т. Степанянц и др.

Также в современной отечественной индологии есть ряд ученых, которые так или иначе касаются учения мимансы в рамках исследований иных философских традиций.

Во-первых, здесь стоит отметить работы современной российской исследовательницы Р.В. Псху в области вишиштадвайта веданты, в частности диссертацию, посвященную данной школе мысли²⁴, где представлен обзор полемики основателя этой традиции Рамануджи с представителями мимансы, а именно со школой Прабхакары.²⁵ Диспут включает в себя следующие вопросы: о соотношении Брахмана, мира и душ, об освобождении души, о философии языка, этические проблемы. Касаясь лингвофилософских вопросов, то здесь поднимается дискуссия о значении слов, их постижении. Здесь позиция мимансы о прескриптивном, предписывающем характере слов вступает в полемику с позицией дескриптивного характера слов и выражения Рамануджи.

Стоит также отметить некоторые работы В.Г. Лысенко. Так, например, в диссертационном исследовании, главным образом посвященном вайшешике²⁶

²⁴ Псху Р.В. «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. – М.: РУДН, 2007. – 302 с.

²⁵ См.: там же, с. 63.

²⁶ Лысенко В.Г. Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика: диссертация – М.: 1998. – 422 с.

разворачиваются многие вопросы философии языка, в частности в рамках индийской грамматической традиции, которая имеет тесную связь с философией мимансы. Помимо философии языка Лысенко в одной из своих работ²⁷ исследует полемику между буддийскими и брахманистскими философами, в частности анализируются позиции Дигнаги, Дхармакирти и Кумарилы Бхатты.

Как лингвофилософские вопросы, так и вопросы соотношения буддийской и брахманистской философии поднимает в своих работах А.В. Парибок.²⁸ Аспекты философского учения мимансы, главным образом в сопоставлении с другими системами, в частности с буддизмом были затронуты и выдающимся советским ученым Ф.И. Щербатским.²⁹

В заключении скажем о единственной работе в отечественной индологии, где все внимание было сконцентрировано на традиции миманса, взятой в отдельности – диссертационное исследование А.В. Пименова «Основные тексты древней Пурва-Мимансы», 1987 г.³⁰ В своей работе Пименов представил источниковедческий ретроспективный анализ этой школы, включающий в себя такие вопросы:

- процесс формирования доктрины мимансы с выявлением основных этапов;
- исследование факторов, способствующих становлению эпистемологии традиции (учение о праманах) и изменения ее первоначальной проблематики.

²⁷ Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов) – М.: ИФРАН, 2011. – 233 с.

²⁸ Парибок А.В. Индология. Философия. Лингвистика: избранные статьи и переводы. – М.: ООО Сафра, 2021. – 392 с.

²⁹ См.: Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. – 425 с. А также см.: Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. В двух частях. – СПб.: Аста-Пресс LTD, 1995.

³⁰ Пименов А.В. Основные тексты древней Пурва-Мимансы (формирование, структура, концептуальные установки): диссертация – АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1987. – 209 с.

В силу отмеченной Пименовым, как уже было сказано ранее³¹, проблемы неравномерности изучения источников мимансы, предметом рассмотрения советского исследователя выступил древний период в истории мимансы, представленный в МС и ШБ.

Важным вкладом Пименова является его всеобъемлющее историографическое освещение исследования мимансы, начиная с самых первых упоминаний этой традиции до 80-90-х. годов XX в., а также вклад в исследование процесса становления и формирования философских аспектов традиции, зарождения эпистемологических концепций, в частности выявление взаимосвязи учения о праманах с основной проблематикой мимансы. Здесь была представлена начатая попытка реконструкции эпистемологии карма-мимансы, опирающаяся на начальные сутры 1.1.1. – 1.1.5. МС с последующим использованием комментария Шабары к ним и авторским переводом, а также с привлечением буддийского источника в лице Праманасамуччай (*Pramāṇasamuccaya*) Дигнаги (*Dignāga*, 480-540 г.) – одного из крупнейших буддийских логиков, для анализа учения о праманах в мимансе в рамках ее диспута с буддийской традицией.

Однако следует сказать, что в силу большой работы над историографическим обзором, исследование непосредственно философских оснований мимансы в данной работе было затронуто неполностью, можно сказать, что Пименовым было положено только начало процессу реконструкции теории познания мимансы.

³¹ См. Введение

§ 1.2. Зарубежная индология

В зарубежной индологии мы можем найти очень много работ общего характера, где приводится характеристика карма-мимансы (см. Библиографию): Ф. Макс-Мюллер, С. Дасгупта, С. Чаттерджи и Д. Датта, С. Радхакришнан, Б. Хайманн, Д. Чаттопадхьяя, А. Бэшем, П.Т. Раджу, В. Хальбфасс и др.

Из энциклопедических работ отдельно стоит отметить большое издание американского индолога К. Поттера, посвященное пурва-мимансе (2014 г.).³² Помимо этого, содержательное изложение философских аспектов мимансы со ссылками на современные работы можно найти в Стэнфордской онлайн энциклопедии³³. А также есть ряд других энциклопедических изданий, однако в которых, миманса представлена менее всеобъемлюще.³⁴

Из числа современных индологов, исследующих традицию карма-миманса стоит упомянуть американского ученого, историка индийской философии Дж. Тейбор, занятого в основном вопросами брахманистской (главным образом наследие Кумарилы Бхатта) и буддийской традиций (Дигнага и Дхармакирти (*Dharmakīrti*, ок. 580-650)) (см. Библиографию); американского профессора Л. Мак-Кри, занимающегося вопросами санскритской поэзии и языка санскрита в целом; его

³² Potter K. Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume XVI. Philosophy of Pūrva-Mīmāṃsā. – First Edition: Delhi, 2014.

³³ Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP) – Online encyclopedia of Philosophy. Ed. Edward N. Zalta (plato.stanford.edu)

³⁴ 1) The Encyclopædia Britannica. Online encyclopedia (britannica.com); 2) Companion Encyclopedia Of Asian Philosophy. Edited by brian carr and indira mahalingam. London and New-York. Routledge, 2005.

3) The Encyclopedia Of Americana. A library of univarsal knowledge. In thirty volumes. 1919. New-York.Chicago.

4) The Encyclopedia Of Eastern Philosophy And Religion. Buddhism, Hinduism, Taoism, Zen — A Complete Survey Of The Teachers, Traditions, And Literature Of Asian Wisdom — Shambala, Boston, 1989

исследования в области карма-мимансы интересны с точки зрения герменевтики и философии языка (см. Библиографию); американского теолога, в частности исследователя индуизма Клуни Х. Фрэнсиса, его работы, посвященные мимансе интересны с точки зрения понимания мимансы как религиозной, ортодоксальной традиции (см. Библиографию); американскую исследовательницу, индолога Э. Фрески, работы которой включают в себя как общий обзор традиции карма-мимансы, так и анализ отдельных ее аспектов (см. Библиографию); ряд японских исследователей, например, К. Ёсимидзу, К. Катаока, работы первой включают в себя исследования как раннего периода мимансы, так и более позднего, второй – посвящены исследованиям эпистемологии буддийской традиции и традиции мимансы (см. Библиографию); теолога Фрэнсиса Ксавьера Д'Са, представившего содержательную работу по мимансе, посвященную проблематике *шабдапраманы* в теории познания мимансы³⁵; американских индологов, санскритологов Д. Арнольда, занимающегося в первую очередь буддийской философской традицией, но часто рассматривающего буддийские аспекты в соотношении с карма-мимансой (см. Библиографию) и Э. Оллета, посвящающего свои работы лингвистическим исследованиям, и интересующегося проблематикой мимансы с точки зрения лингвистики, семантики и прагматики (см. Библиографию); индийского исследователя В.П. Бхатта, посвящающего свои работы исследованиям в области языка и эпистемологии, в частности в рамках традиции миманса (см. Библиографию); индологов-эпистемологов, исследователей лингвофилософских вопросов П. Билиморию, Й. Бронкхорста (см. Библиографию); швейцарского теолога О. Гехтера – автора содержательной монографии, посвященной вопросам герменевтики и философии языка пурва-мимансы³⁶ и др.

³⁵ D'Sa X.F. Śabdaprāmāṇyam in Śābara and Kumārila. Towards a study of the Mīmāṃsā experience of language. Ed. G. Oberhammer. Vol. VII. – Indological Institute University of Vienna, 1980.

³⁶ Gächter O. Hermeneutics and Language in Pūrva Mīmāṃsā. A Study in Śābara Bhāṣya. – Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD: Delhi, 1990.

Мы видим, что на сегодняшний день существует немалое количество зарубежных исследователей, проявляющих интерес к традиции карма-мимансы главным образом по эпистемологическим и лингвистическим, в частности герменевтическим, вопросам, а также в рамках проблематики соотношения буддийской и брахманистской мысли.

Стоит также упомянуть о других персоналиях, относящихся к более раннему периоду. Здесь мы находим исследователей, работы которых посвящены главным образом вопросам эпистемологии и лингвофилософии, в частности касательно проблематики карма-мимансы (см. Библиографию): Бимал Кришна Матилал (1935-1991), Моханти Джитендранатх (1928-2023), Ж.-М. Верпоортен (1938 г.р.), К. Кунджунни Раджа (1920-2005), К. Поттер (1927-2022), А. Кит (1879-1944), Э. Фраувальнер (1898-1974) и др.

Здесь стоит отдельно отметить выдающегося индийского ученого, санскритолога Г. Джха (1872-1941), благодаря которому был подготовлен перевод Шабары-бхашьи на английский язык в трех томах³⁷, а также который известен своими другими объемными работами, касающиеся проблематики мимансы, как более позднего, так и раннего периода (см. Библиографию). Здесь же отметим индийского ученого Санда Л. Мохан, осуществившего перевод МС на английский язык³⁸; а также американского лингвиста, санскритолога Ф. Эдгертона (1885-1963), которому принадлежат работы касающиеся лингвофилософских аспектов мимансы (см. Библиографию), а также перевод

³⁷ *Ganganatha J. Shabara-Bhāṣya*. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. I. Adhyayas I-III. – Baroda: Oriental Institute, 1933. – 645 p.; *Ganganatha J. Shabara-Bhāṣya*. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. II. Adhyayas IV-VIII. – Baroda: Oriental Institute, 1934. – 730 p.; *Ganganatha J. Shabara-Bhāṣya*. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. III. Adhyayas IX-XII. – Baroda: Oriental Institute, 1936. – 1062 p.

³⁸ *Sandal L. Mohan*. The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini. / Translated by Mohan Lal Sandal. – Allahabad: The Panini Office, 1923.

трактата Ападевы (*Āpadeva*, ок. XVII в. н.э.) *Миманса-Ньяя-Пракаша* (*Mīmāṃsānyāyaprakāśa*, Освещение принципов мимансы)³⁹.

Таким образом, глядя на историографический обзор, можно сделать вывод, что, во-первых, миманса, ее философские концепты, в том числе раннего периода, периода МС и ШБ, все больше интересуют современных ученых, во-вторых, этот интерес проявляется в первую очередь к эпистемологической и лингвофилософской проблематике, и, в частности, к вопросам герменевтики.

С точки зрения историко-философского изыскания, исследования концептов мимансы, и преимущественно эпистемологических, часто производятся на основе анализа диспутов между представителями разных традиций, а полемика мимансы с буддийской традицией становится одной из наиболее часто встречающихся тем в исследовательской литературе. В этой области предпочтение отдается взглядам Кумарилы Бхатты и Прабхакары – со стороны мимансы, а с буддийской стороны, логикам и мыслителям: Дигнага и Дхармакирти

Интерес к изучению пурва-мимансы продиктован еще тем, что в современных работах все больше тенденций наблюдается к компаративным исследованиям. Так, например лингвистическая философия мимансы становится очень интересным объектом исследования в соотношении с современной западной философией языка⁴⁰. А тот факт, что философия языка, проблемы лингво-философии и сознания являются наиболее актуальными для современных философских изысканий, позволяет объяснить рост более углубленного изучения этой индийской традиции, как открывающей новые, оригинальные идеи и концепции.

³⁹ *Edgerton, F. Mīmāṃsā Nyāya Prakāśa or Āpadevī: a Treatise on the Mīmāṃsā System by Āpadeva. Transl. into Eng. Franklin Edgerton. – New Haven: Yale University Press, 1929.*

⁴⁰ Например, см.: *Taber J. The theory of the sentence in pūrva-mīmāṃsā and western philosophy // Journal of Indian Philosophy, Vol. 17, No. 4 (December 1989) – P. 407–430.*

ГЛАВА 2. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ МИМАНСЫ

§ 2.1. Общая характеристика теории познания мимансы

Теория познания любой философской школы Древней Индии строится на учении о праманах. Прамана (санскр. *pramāṇa* – измерение, стандарт, авторитет) – категория индийской эпистемологии, обобщающая источники истинного знания.⁴¹ Сам термин *pramāṇa* возводится к санскритскому глагольному корню с приставкой *pra+ma* – измерять, пользуясь соотв. мерой (веса, длины и т.п.), формировать, составить правильное представление; существительное *pramā* означает: основа, фундамент, правильная мера⁴². Он т.о. обозначает то мерило, с помощью которого возможно достижение истинного знания. В рамках вопроса о праманах философы школ индийской философии исследуют, во-первых, что может выступать источником нового знания, а, во-вторых, является ли этот источник источником именно истинного знания, то есть безошибочного. Таким образом, с теорией праман связана и проблема трактовки истинности, решение которой миманса предложила своеобразное, а это существенно сказалось на ее теории познания (см. глава 2, § 2.3).

Каждая философская школа Индии предлагала свой набор праман. В школе миманса качественно взаимно отличных праман называлось шесть следующих: восприятие (*pratyakṣaṃ*), логический вывод (*anumāṇaṃ*), сравнение (*upamāṇaṃ*), постулирование (*arthāpattiḥ*), отрицание (*abhāva* или *anupalabdhi*) и наконец, авторитетное слово (*śabda*). В числе их восприятие признавалось важнейшим из источников, поскольку все остальные, кроме авторитетного слова, зависят от него, опираются на него; восприятие - их основа, и потому они связаны с ним. Если имело место восприятие, то никакие иные источники знания

⁴¹ См.: Шохин В.К. Прамана // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. – С. 629.

⁴² См.: Monier-Williams M. A. Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged. – Motilal Banarsidass. Delhi Varanasi Patna Madras, 1997. – P. 685.

не требуются. Во-вторых, кардинально важный источник – авторитетное Слово (*śabda*), иначе говоря, высказывания ведийского Откровения, поскольку только они, но не восприятие, не вывод и др., дают человеку знание о дхарме. Слово выступает единственным средством познания *дхармы* и потому особенно важно для целей мимансы.

Интересно отметить, что изначально в тексте МС Джаймини обнаруживается только существенное противопоставление восприятия и Слова (*śabda*), и при этом именно Слово расценивается как прамана (*tat pramāṇam*), в то время как восприятие нет, что мы находим в сутре 1.1.5. МС:

Autpattikas tu śabdasyārthena sambandhas tasya jñānam upadeśo 'vyatirekaś cārthe 'nupalabdhe tat pramāṇam bādarāyaṇasyānapekṣatvāt.

Однако существует вечная связь между словом и его значением, его знание – предписание, [которое никогда] не ошибается по отношению к невидимым, [не воспринимаемым органами чувств] объектам; по мнению Бадараяны, оно авторитетно, по причине того, что независимо.⁴³ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.5.).

В этом смысле названные два источника знания являются антиподами.⁴⁴ Связано это с тем, что восприятие не является источником познания о *дхарме* (*animittam*) тогда как единственно Слово может им выступать:

Satsamprayoge puruṣasyendriyāṇām buddhijanma tat pratyakṣam animittam vidyamānopalambhanatvāt.

Познание, [возникающее] при контакте органов чувств человека – есть ‘чувственное восприятие’, [оно является] неопределенным, [то есть не является

⁴³ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

⁴⁴ См.: Пименов А.В. Основные тексты древней Пурва-Мимансы (формирование, структура, концептуальные установки): диссертация – АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1987. – С. 95.

средством познания *дхармы*], по причине того, что [оно] постигает только наличное.⁴⁵ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.4.)

Главная задача человека – постижение *дхармы*, соответственно для мимансы первоочередным будет исследование вопроса о познании с этих позиций. Как следствие восприятие с последующими вытекающими из него источниками познания не признаются в должном смысле *праманами*. Это то, как это обнаруживается в самих сутрах. Отмечается даже схематичное сходство сутр 1.1.4 МС и 1.1.5 МС: «...*satsaṃprayoge puruṣasyendriyāṇām...tat pratyakṣam, animittam, vidyamānopalambhanatvāt*» и «...*śabdasyārthena...tat pramāṇam... aṇasyānapekṣatvāt*.»⁴⁶

Однако уже при прочтении комментария Шабары на сутры 1.1.4. – 1.1.5. МС заметно, что восприятию и остальным возможным источникам знания возвращается статус *праман* и, более того, им посвящено обширное изложение темы.

Наиболее логичным объяснением такой ситуации является тот факт, что комментарий включал в себя антибуддийскую направленность⁴⁷, следовательно миманса как ортодоксальная традиция стремилась противостоять представителям в то время весьма влиятельного буддизма. Иными словами, в мимансе чувствовалась необходимость отстаивать позицию реализма в противовес буддийской *шуньяваде*, как ее поняли мимансаки, то есть в противовес ее тезису об окончательной нереальности мира явлений.

К наиболее существенным чертам теории познания в мимансе мы относим следующие.

Во-первых, мимансе свойственна реалистическая эпистемологическая установка. Для мимансы абсолютно очевидна реальность внешнего мира.

⁴⁵ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

⁴⁶ См.: там же, с. 96.

⁴⁷ См.: там же, с. 102.

Реализм мимансы поддерживается, далее, ее важнейшей эпистемологической доктриной, именуемой на санскрите *сватах-праманья* (*svataḥ-prāmāṇya*). Это тезис, согласно которому знанию присуща внутренняя достоверность или самодостоверности, являющийся центральным в ее теории познания. *Сватах-праманья* выдвигается против идеалистических взглядов оппонентов и является выражением фундаментальной тенденции мимансы строго придерживаться внешней явленности (см. глава 2, § 2.2).

Во-вторых, несмотря на реализм мимансы, все-таки основное внимание в данной школе в силу ее ведийской ортодоксальности уделяется *шабда-прамане* как единственному инструменту для познания запредельной реальности, иначе *дхармы*. Здесь в мимансе формируется целая система лингвофилософского учения как отдельного ответвления ее теории познания. Таким образом, миманса строит свою эпистемологию на глубоком лингвистическом основании, будучи в этом последовательницей древней лингвистической традиции Индии, *вьякарана* (*vyākaraṇa*)⁴⁸.

В-третьих, одна из важнейших особенностей эпистемологии мимансы, которая влечет за собой фундаментальные философские последствия для этой школы – это следование принципу «тонкого прагматизма», иначе интерпретация понятия истинности с точки зрения полезности и эффективности, предполагающая со-настроенность знания конечной цели, не отклонение от конечного объекта (см. глава 2, §2.3). Смысловыми подступами к формированию этого принципа служит и теория *сватах-праманьи*, и лингвофилософия мимансы, что в конечном итоге оказывает влияние на интерпретацию философской системы мимансы как философия действия (см. глава 4).

⁴⁸ Вьякарана (*vyākaraṇa*) – грамматическая традиция древней Индии, связанная с именами Панини и его трудом «Аштадхьяи» («Восьмикнижие»), а также Катьяяной, Патанджали и др. См.: Десницкая Е.А. Введение в древнеиндийскую лингвистическую философию: учебное пособие. / Под ред. д-ра филос. наук Р.В. Псху. – М.: Директ-медиа, 2021. – С. 16-20.

И в заключении также отметим такую особенность как анти-“фундаменталистская” установка теории познания мимансы (см. глава 2, § 2.4). Несмотря на ортодоксальный характер этой традиции, что создает впечатление о фундаменталистски настроенной школе, в рамках которой основаниями истинного знания выступают высказывания Вед как непреложные эпистемологические аксиомы, тем не менее в силу характерной для мимансы прагматической ориентации знания, основанной на принципе «тонкого прагматизма», установка на авторитет Вед исходит из соображений очевидности и полезности, что преодолевает догматизм. Такая ориентация на практику, на результат является тенденцией мимансы, уводящей ее от грубого религиозного “фундаментализма”.

§ 2.2. Эпистемологический реализм. *Сватаḥ-праманья (svataḥ-prāmāṇya)*

Вернемся к вышеобозначенной первой характеристике теории познания мимансы, к ее реалистической эпистемологической установке, которая главным образом обосновывается оригинальной доктриной *сватаḥ-праманья (svataḥ-prāmāṇya)*, сформулированной в этой школе – учением о внутренней достоверности знания.

Современный американский индолог, исследователь брахманистской и буддистской традиций Дж. Тэйбер в своей статье «Как Кумарила Бхатта понимал *сватаḥ-праманья*?» показал, что «*сватаḥ-праманья* лежит в самой сердцевине мысли мимансы», рассматривая эту концепцию как «зародыш реализма в мимансе», сыгравший важную роль «в опровержении буддийского идеализма и демонстрации реальности внешних объектов». ⁴⁹

Концепция *сватаḥ-праманья* в эпистемологии мимансы также обстоятельно рассматривается другим современным американским исследователем философии религии Д. Арнольдом во второй части его относительно недавней монографии ⁵⁰, где автор сосредоточил свое внимание на Кумариле Бхатте и двух его комментаторах: Бхатте Увеке (VIII в.) и Партхасаратхи Мишре (XI в.), а также в его статье «О внутренней достоверности: исследование актуальности пурва-мимансы». ⁵¹

⁴⁹ См.: *Taber J.* What Did Kumārila Bhaṭṭa Mean by Svataḥ Prāmāṇya? // *Journal of the American Oriental Society.* April–June 1992. Vol. 112, No. 2. – P. 218.

См. также: *Taber J.* A Hindu Critique of Buddhist Epistemology: Kumārila on Perception. The «Determination of Perception» Chapter of Kumārila Bhaṭṭa's Ślokavārttika, Translation and Commentary. – London, New York, 2005.

⁵⁰ См.: *Arnold D.* Buddhists, Brahmins, and Belief. Epistemology in South Asian Philosophy of Religion. – New York, 2005.

⁵¹ См.: *Arnold D.* Of Intrinsic Validity: A Study on the Relevance of Pūrva Mīmāṃsā // *Philosophy East and West*, Jan., 2001, Vol. 51, No. 1 (Jan., 2001) – P. 26–53.

В своих работах Д. Арнольд исследует концепцию *сватах-праманья* с точки зрения ее интерпретации как доктрины анти-“фундаменталистского”⁵² толка в противовес сложившемуся в истории индологии мнению о том, что учение мимансы не может рассматриваться в полной мере философским учением в силу его догматичного, “фундаменталистского” характера.⁵³ Анти-“фундаментализм” мимансы, утверждаемый Д. Арнольдом, имеет большое значение в диспуте с “фундаменталистскими”, по мнению американского исследователя, школами такими как, ньяя и буддийская традиция *праманавады* (Дигнага и Дхармакирти).

Несмотря на то, что *сватах-праманья* — это существеннейшая часть эпистемологии Кумарила Бхатты, тем не менее, как отмечает современный американский индолог и санскритолог Л. Мак-Кри, она не является его новацией — основные черты этой концепции уже присутствуют в комментариях Шабары на Миманса-сутру (комментарий на сутру 1.1.5 МС).⁵⁴

Сватах-праманья (*svataḥ-prāmāṇya*, где *svatas* от *sva* – само собой, самопроизвольно; *prāmāṇya* – очевидность, авторитетность, или иначе: свойство быть эпистемическим инструментом – праманой - *pramāṇa* - или быть с нею связанным) – это доктрина внутренней достоверности знания, или самодостоверности (в английском переводе встречаются следующие

⁵² Свое понимание эпистемологического “фундаментализма” Д. Арнольд связывает с тезисом, что истинные убеждения – это убеждения, которые имеют гарантированную причину, обосновывающие их истинность. В индийской философии такая “фундаменталистская” позиция согласно Д. Арнольду обнаруживается в доктрине паратах-праманья (*parataḥ-prāmāṇya*, где *paratas* от *para* – нар. иначе, из другого источника) – доктрина, при которой достоверность знания обосновывается внешними факторами, что присуще для традиции ньяя, а также для буддийской школы Дигнаги и Дхармакирти. См.: там же, с. 57.

⁵³ См.: там же, с. 27.

⁵⁴ См.: *McCrea L. The Transformations of Mīmāṃsā in the Larger Context of Indian Philosophical Discourse. Periodization and Historiography of Indian Philosophy. / Ed. By Eli Franco. – Wien, 2013. – P. 134.*

формулировки: *intrinsic validity, self-certification, self-validity, self-evidence doctrine*), которая утверждает, что любое познание истинно само по себе. Иными словами, знание, обретенное посредством какого-либо из признанных мимансой инструментов познания (*праман*), является истинным, достоверным изначально, а priori, согласно данной доктрине: внутренняя сущность познания истинна, невозможен другой, а именно ложный характер познания.

Существует противостоящая мимансе точки зрения на этот предмет, которая получила название *паратах-праманья* (*parataḥ prāmāṇya*, где *paratas* от *para* – нар. иначе, из другого источника), характерная, например, для школы ньяя (*нюйа*). Согласно *паратах-праманье*, представители ньяи указывали на то, что авторитетность, достоверность познания проистекает из совершенства причины, то есть устанавливается *ab extra*, то есть внешне, в то время как представители традиции мимансы в рамках *сватах-праманьи* утверждали, что истинность познания не зависит от внешних условий, то есть от исследования причинных условий возникновения знания, но внутренне присуща изначально.⁵⁵

Для *сватах-праманьи* характерно то, что самодостоверность знания относится как к его происхождению, так и к установлению – то есть, если причинные условия а, б, с объясняют происхождение знания, то эти же причинные условия объясняют его же достоверность.⁵⁶ Для последнего никаких дополнительных средств больше не нужно. В противоположность этому *паратах-праманья* утверждает необходимость так называемого «дополнительного» условия (*asādhāraṇakaraṇam*), обозначающего как достоинство - *гуна* (*guṇa*), которое объясняло бы возникновение истины, или наоборот неблагоприятного условия, обозначающего *доша* (*doṣa*), иначе недостатка, изъяна, которое отвечало бы за ложность познания.⁵⁷ В последнем

⁵⁵ См.: *Keith A.B.* The Karma-Mīmāṃsā. – London: Oxford University Press, 1921. – P. 17.

⁵⁶ См.: *Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1993. – P. 307.

⁵⁷ См.: *Bilimoria P.* Sabdapramana: Word and Knowledge. – New Delhi: D. K. Printworld, 2008. – P. 241.

пункте, в пункте о дефектах как признаке ложного познания, *сватах-праманья* и *паратах-праманья* имеют точки соприкосновения, коль скоро *сватах-праманья* не исключает возможность ошибки, изъянов (о чем будет сказано ниже), а лишь говорит о том, что истинность познания не нужно дополнительно подтверждать. Возможно лишь выявлять, доказывать ошибки познания, но не истинность познания. Ведь то, что истинно, невозможно сделать более истинным.⁵⁸

Данный вопрос связан с так называемой проблемой верификационистского обоснования знания. Доктрина *паратах-праманья* в ее грубом виде сталкивается со следующей сложностью. В случае такого подхода получается, что, чтобы обосновать то или иное знание, необходимо исследовать причины, прибегнуть к внешним условиям этого знания на предмет того, являются ли они истинными или ложными. Последние же, в свою очередь, так же требуют установления их истинности и так до бесконечности. То есть, когда достоверность познания зависит от совершенства его источника, требуется другое познание, чтобы гарантировать правильность источника. Так обнаруживается опасность впасть в дурную бесконечность. *Сватах-праманья* мимансы в свою очередь отвечает на это так, что если бы познание было недействительно само по себе, то тогда оно не могло бы стать таковым и с помощью какой-либо внешней силы.⁵⁹ Но несмотря на то, что прямая проверка подтверждения истинности не подразумевается, *сватах-праманья* предлагает набор признаков или критериев для обнаружения возможных дефектов, тем самым выявляя источник ошибки. Это в терминах западной философии науки XX века аналогично тому, что предпочтение отдается фальсификационистской методологии по причинам очевидных трудностей верификационистского подхода. Истинность знания признается до тех пор, пока данное знание не будет сфальсифицировано новым. Таким образом, если показано, что ложность отсутствует, то это значит, что фальсификации не

⁵⁸ См.: там же, с. 256.

⁵⁹ См.: *Keith A.B.* The Karma-Mīmāṃsā. – London: Oxford University Press, 1921. – P. 18.

было, а это подразумевает под собой, что истинность познания можно считать установленной вне всяких сомнений.⁶⁰

Как мы уже сказали ранее, традиция миманса, определяя для себя набор праман, выделяет две из них как наиболее важные: в области вне нашего мира это Слово, или авторитет ведийского Откровения, *шабда* (*śabda*) и в эмпирической области – восприятие, пратьякша (*pratyakṣa*).

О восприятии заходит речь в уже вышеупомянутой сутре 1.1.4. МС:

Satsaṃprayoge puruṣasyendriyāṅṅāṃ buddhijanma tat pratyakṣam animittaṃ vidyamānopalambhanatvāt.

Познание, [возникающее] при контакте органов чувств человека – есть ‘чувственное восприятие’, [оно является] неопределенным, [то есть не является средством познания *дхармы*], по причине того, что [оно] постигает только наличное.⁶¹ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.4.).

Эта сутра отсылает к тому, что восприятие направлено только на эмпирически познаваемую реальность, на внешний мир, не имея при этом связи со сверхчувственными вещами, то есть *дхармой*.

Эту сутру разъясняет Шабара в контексте того, что познание, полученное посредством восприятия, а priori является реальным, или достоверным с точки зрения *сватах-праманьи*. А именно, утверждается, что настоящее чувственное восприятие никогда не бывает неправильным (ложным); то, что ошибочно – это не есть чувственное восприятие. Настоящее (то есть, с точки зрения *сватах-праманья*, достоверное) чувственное восприятие объяснено в сутре 1.1.4. МС путем перестановки «*sat*» и «*tat*» и означает: «то познание является реальным чувственным восприятием (*sat pratyakṣam*), которое появляется при контакте

⁶⁰ См.: Bilimoria P. Sabdapramana: Word and Knowledge. – New Delhi: D. K. Printworld, 2008. – P. 258.

⁶¹ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

органа чувств с объектом восприятия (*tatsamprayogē*). То есть, когда орган чувств находится в контакте с реально воспринимаемым объектом, результирующее познание человека является реальным чувственным восприятием. И наоборот, нереальное восприятие есть тогда, когда воспринимаемый объект отличается от того, с которым орган чувств находится в контакте (так что в случае, когда раковина ошибочно воспринимается как серебро, где то, что воспринимается, является серебром, в то время как в реальности глаз находится в контакте с раковиной, то в этом случае настоящее чувственное восприятие отсутствует).⁶²

Другими словами, если познание достигается за счет признанной праманы – восприятия, и если это действительно настоящее восприятие, то оно будет априори достоверным. Возникает вопрос, как установить тот факт, что человек воспринимает нечто иное, а не нужный объект, в то время, когда человек уверен в том, что его взгляд действительно направлен на настоящее серебро?

В ШБ на этот вопрос дается развернутый ответ. При восприятии нужно иметь в виду, что познание бывает неверным в трех случаях: (а) когда ум поражен каким-то расстройством, (b) когда соответствующий орган чувств окружен темнотой или другими подобными недугами, (с) когда сам объект страдает от такого ограничения как слишком тонкий (для восприятия) и т. д. Таким образом, во всех трех случаях идет указание на какой-либо дефект органа (*karāṇa-doṣa*): разума, органа чувства или объекта (дефект одного, другого или третьего – тритая, *tritaya*).⁶³

Если мы не обнаруживаем какого-либо дефекта, то мы должны сделать вывод, что дефекта нет просто потому, что нет ничего, что указывало бы на наличие дефекта. По сути, не-обнаружение дефектов, не-восприятие их приравнивается к их отсутствию. Собственно, это является основой для

⁶² См.: *Ganganatha J. Shabara-Bhāṣya*. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. I. Adhyayas I-III. – Varoda: Oriental Institute, 1933. – P. 10.

⁶³ См.: там же, с. 11.

выделения такого инструмента познания как не-восприятие – абхава (*abhāva*) – или отрицание, не-постижение, то есть не-существование или не-функционирование пяти инструментов познания (восприятие, логический вывод, авторитет ведийского Откровения, сравнение, допущение); и это то, что приводит к познанию «это не существует».⁶⁴

Здесь раскрывается в полной мере реалистический характер философии мимансы. Все, что воспринимается, относится к реально существующему миру, а не-восприятие означает отсутствие. В этом смысле для мимансы характерен реалистический, даже эмпирический характер эпистемологии.

Другие же инструменты познания, которые были перечислены, а именно логический вывод, сравнение, допущение, вторичны по отношению к восприятию. Так, например, логический вывод, *анумана* (*anumāna*), определяется как процесс, при котором восприятие одного фактора в отношениях неизменного сопутствия приводит к познанию другого фактора этих отношений, который не связан с органами чувств человека. Это и есть вывод, *анумана*. Сравнение, *упамана* (*upamāna*), также приводит к познанию того, что не может быть воспринято органами чувств, однако происходит это благодаря припоминанию предыдущего опыта восприятия, то есть при мысли о предмете, как, например, при виде гаяла (дикого быка *bos gaurus*) можно вспомнить корову. Допущение – *артханамми* (*arthāpatti*) - также заключается в познании чего-то не воспринимаемого на основе того, что предположительное восприятие конкретного для данной ситуации факта невозможно без такого допущения.⁶⁵

Таким образом, восприятие и косвенно вытекающие из него такие средства познания как логический вывод, сравнение, допущение и не-восприятие являются от природы самодостовверными, не требующими дополнительных проверок для подтверждения их истинности.

⁶⁴ См.: там же, с. 8.

⁶⁵ См.: там же, с. 15-16.

Стало быть, тезис *сватах-праманья* в отношении вышеперечисленных праман говорит о том, что любое возникшее знание является всецело достоверным. Оно является таковым до тех пор, пока не будет фальсифицировано новым знанием (это, однако, не относится к знанию, полученному из Вед, которое невозможно, согласно мимансе, сфальсифицировать; об этом будет сказано ниже).

Однако тут возникает вопрос. Не является ли такой подход мимансы всего лишь перифразом понимания ложного познания в других школах. Как например в случае споров с идеалистами⁶⁶, которые утверждают, что любое восприятие является ложным в силу того, что реальность объектов внешнего мира иллюзорно, ложное же убеждение в реальности возникает по причине изъяна, т.е. омраченности ума. Такое понимание ложного познания на первый взгляд схоже с точкой зрения мимансы о изъянах (в данном случае изъянах ума) как критериях ошибки. Однако по мимансе в случае, если мы не наблюдаем или, точнее, не воспринимаем дефекта в познавательном процессе, то это значит, что дефекта нет. Мир таков, каким мы его воспринимаем. Нереальность внешнего мира невозможна, потому что необходим какой-либо субстрат для познавательной деятельности и работы сознания, иначе оно было бы лишено смысла. Таким образом, миманса опровергает идеалистический подход, утверждая свой реализм, имеющий эмпирический характер. И с этой точки зрения доктрина *сватах-праманья*, как показал Дж. Тэйбер, является выражением фундаментальной тенденции мимансы строго придерживаться внешней явленности, то есть рассматривать то, что *являет* себя познающему, а не то, что *может оказаться* реальным.⁶⁷

⁶⁶ В этом вопросе основными противниками представителей мимансы были последователи адвайта-веданты и буддизма.

⁶⁷ См.: *Taber J. What Did Kumārila Bhaṭṭa Mean by Svataḥ Prāmāṇya? // Journal of the American Oriental Society. April–June 1992. Vol. 112, No. 2. – P. 218.*

Помимо этого, следует также опровергнуть возможную мысль о том, что эпистемологическая установка мимансы имеет склонность к так называемому субъективному идеализму⁶⁸. Миманса не отрицает вероятность ошибки, дефекта. Выше мы уже обозначили три разновидности дефекта, при обнаружении или точнее восприятии которых последнее суждение фальсифицирует предыдущее. Так, например, предложение «оболочка желтая» может быть исключено в соответствии с дальнейшим суждением «глаза подвержены желтухе». Говоря иными словами, характер недействительности познания устанавливается тогда, когда последующее знание отменяет более раннее, например, когда ошибочное суждение «это серебро» сменяется правильным суждением «это перламутр».⁶⁹ Позже Кумарила Бхатта будет уточнять, что если имеет место неправильное восприятие, галлюцинация, то это не есть ложное познание, не есть ошибочное восприятие, а совершенное иное событие в уме, поскольку возникает на другой основе, а не из эпистемического инструмента. Прамана же порождает только достоверное познание.

Следует также добавить, что, если миманса придерживается тезиса *сватах-праманьи*, то это не значит, что она отрицает сомнение. Сомнение как потенциал для исследования возможно, иначе невозможно было бы выявлять ошибки; уже самая первая сутра МС (сутра 1.1.1. МС) начинается с такого вопрошания, которое создает возможность для постижения *дхармы*:

Athāto dharmajijñāsā

А теперь – желание познать *дхарму*.⁷⁰ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.1.)

⁶⁸ Здесь под субъективным идеализмом мы подразумеваем его общее понимание, как такое направление мысли, при котором утверждается безусловная безошибочная истинность явлений, предстающих в сознании познающего субъекта, без права на признание существования независимой от последнего реальности.

⁶⁹ См.: *Keith A.B. The Karma-Mīmāṃsā. – London: Oxford University Press, 1921. – P. 18.*

⁷⁰ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

Таким образом, доктрина *сватах-праманья*, утверждающая реализм мимансы позволяет отвергать идеалистические подходы, агностицизм, и не впадая в склонность субъективного идеализма, обосновывает познавательную деятельность человека.

Мы рассмотрели объяснение доктрины *сватах-праманья* в рамках пяти инструментов познания на основе комментария Шабары к сутре 1.1.4 МС. Теперь рассмотрим подробнее доктрину *сватах-праманья* в отношении *шабда-праманы*⁷¹, обращаясь к сутре 1.1.5 МС и комментария Шабары к ней.

Сутра 1.1.5 МС гласит:

Autpattikas tu śabdasyārthena sambandhas tasya jñānam upadeśo 'vyatirekaś cārthe 'nupalabdhe tat pramāṇaṃ bādarāyaṇasyānapekṣatvāt.

Однако существует вечная связь между словом и его значением, его знание – предписание, [которое никогда] не ошибается по отношению к невидимым, [не воспринимаемым органами чувств] объектам; по мнению Бадараяны, оно авторитетно, по причине того, что независимо.⁷² (см. Приложение. Глава 1, 1.1.5.).

Как уже было сказано вначале, одной из главных задач мимансы была задача по обоснованию авторитета Вед, особенно в период широкого распространения неортодоксальных философских школ буддизма, отвергающих статус последних. Доктрина *сватах-праманья*, в частности, была связана с этой задачей.

В конце приведенной сутры 1.1.5. МС дано указание на то, что познание, возникшее вследствие *шабды*, всегда достоверно. Причем, как мы уже указывали выше, знание, полученное из Вед, невозможно фальсифицировать. Объясняется

⁷¹ Тема *шабда-праманы* более детально представлена во второй главе данной работы.

⁷² Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

это тем, что сфера его применения – *дхарма (dharma)* – находится в запредельной реальности, за рамками эмпирического опыта, следовательно, она не может быть познана людьми посредством органов чувств, так как недоступна для ранее исследованных нами инструментов познания. В этой связи Веды, содержащие в себе предписания, выступают единственным средством познания *дхармы*. Это было отдельно указано в сутре 1.1.4 МС, а именно, что восприятие, а значит и остальные праманы, косвенно связанные с ним, не могут быть средством познания *дхармы*.

Таким образом, знание, полученное из Вед, согласно доктрине *сватах-праманья* в отношении *шабда-праманы*, во-первых, всегда достоверно, а во-вторых, не поддается фальсификации.

Главными аргументами к тезису о самодоверности *шабды* является тезис об отсутствии автора у Вед, то есть тезис о внечеловеческом происхождении (*арауришеятва*) Откровения и, вследствие этого, утверждение априорного характера связи между словом и его значением.

Между словом и значением в традиции мимансы утверждается вечное, никем не созданное отношение. Это отражено в сутре словом *autpattika (ut-patti)* - природный, врожденный; от глагола *ut-pad* – возникать, рождаться, появляться) – врожденный, вечный. То есть между словом и значением существует изначальная связь, которая, по интерпретации мимансы, чужда человеческому вмешательству, она *арауришея*. Другими словами, утверждается мысль о том, что язык, выраженный, главным образом, этой связью между словом и значением, представляет собою нечто предшествующее по отношению к человеку, к автору текста. С этой точки зрения позиция мимансы противоположна так называемым конвенциональным теориям значения, свойственным, например, ньяе и раннему буддизму.⁷³

⁷³ См.: Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). / Составление, перевод, комментарии, исследование Е.П. Островская, В.И. Рудой. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 5.

Вечность связи слова со значением отвергается противниками мимансы таким заявлением: не существует таких людей, которые бы понимали смысл тех слов, отношение которых к значению не было бы когда-то установлено. Если бы они понимали значение таких слов, отношение которых к значению было бы вечным, то есть не установленным когда-то, то они бы понимали это изначально, услышав их первый раз, то есть еще в раннем детстве. Но такого не наблюдается. Следовательно, поэтому необходим был человек, который установил бы отношение между словами и значениями.⁷⁴

По сути, позиция оппонента состоит в том, что признается наличие слов, у которых отсутствует какое-либо отношение к значению, то есть слов самих по себе, к которым уже позднее некто создает связь со значением.

На это мимансак отвечает, что точка зрения оппонента неверна, потому что словам присуща сила обозначения своего предмета и последнее не может подлежать сомнению. Это то, что подразумевается под термином упадеша – *upadeśaḥ* в сутре 1.1.5 МС.⁷⁵ *Upadeśaḥ* (*upa-deśa*) в переводе с санскрита означает «наставление, предписание», то есть «бесспорное указание». Тем самым утверждается неопровержимое вечное отношение-связь между словом и значением, которое не могло быть установлено когда-либо кем-либо и которое имеет императивный, обязательный и неоспоримый характер, что выражается в авторитетном наставлении.

Далее приводится иллюстративный пример для подтверждения этой позиции. Мы можем наблюдать, как старшее поколение использует слова в своей повседневной жизни, а молодые люди, слыша эти слова, пытаются их понять. Это же старшее поколение людей, когда они были молоды, постигали слова, используемые предыдущим поколением, в то время как, последние также понимали их от еще более раннего поколения людей и так далее; процесс шёл

⁷⁴ См.: *Ganganatha J. Shabara-Bhāṣya*. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. I. Adhyayas I-III. – Varoda: Oriental Institute, 1933. – P. 24.

⁷⁵ См.: там же.

без какого-либо начала во времени. Этот аргумент подкрепляется тем, что этот процесс передачи реально воспринимается нами, мы сами видим, как слова перенимаются и изучаются молодым поколением от старшего. У нас есть факт прямого восприятия этого процесса, в то время как оппонент лишь предполагает некоего создателя. Это так называемая «теория использования», излагаемая Шабарой.⁷⁶ К тому же здесь можно добавить, что сам факт не-восприятия автора является по мимансе основанием утверждения о его отсутствии.

Помимо этого, выделяется еще один аргумент, подтверждающий врожденную связь слова и значения; он заключается в том, что само действие по созданию, установлению отношения между словом и значением было бы невозможно без признания этой связи вечной. Если бы некий создатель и приступил бы к установлению отношения, он бы смог сделать это только с помощью слов, у которых уже должно было быть какое-то смысловое наполнение. Поэтому возникает вопрос, кто создал отношения слов со значением, которые создатель использует при создании нового отношения?⁷⁷ То есть, чтобы установить соглашение, действительно потребуются слова, например, «х означает это», «у означает то». Слова также потребуются, чтобы передать такое соглашение другим людям. Следовательно, публичность языка свидетельствует о его независимости от любого автора.⁷⁸

Таким образом, поскольку отношение между словом и значением не создано человеком, поскольку оно независимо (*anapekṣatvāt*), постольку *шабда* является признанным источником познания – *праманой*, транслирующей априорно достоверное знание, не нуждающееся в дополнительных, внешних факторах для подтверждения его истинности, что выражает идея *сватах-праманьи*, или идея внутренней достоверности знания.

⁷⁶ См.: там же.

⁷⁷ См.: там же, с. 25.

⁷⁸ См.: *Freschi E. Mīmāṃsā. // Routledge History of Indian Philosophy / Ed. by P. Bilimoria, 2017. – P. 5.*

§ 2.3. Знание, истинность (*prāmāṇya*) и принцип «тонкого прагматизма»

Мимансы

Разъяснив главные аспекты доктрины *сватах-праманьи* в отношении пяти инструментов познания во главе с восприятием, а также в отношении самого важного эпистемологического инструмента мимансы, инструмента познания *дхармы* – *шабда-прамана*, рассмотрим вопрос о знании как таковом, о природе его истинности. Этот анализ, в частности, позволит глубже понять идею *сватах-праманьи*.

Для этого обратимся снова к ШБ, к комментарию на сутру 1.1.2. МС, где встречаем следующий отрывок:⁷⁹

«(Возражение) Предписание может указывать и на несуществующее, подобно обычному высказыванию, как например, ‘На берегу реки лежат плоды’. Это может быть так, и не так.

(Ответ) На это мы говорим: слова «он говорит» и «это не верно» противоречат друг другу. «Он говорит» означает «дает возможность узнать», то есть являются признаком познающего. То, при наличии чего как признака происходит познание, то дает (возможность) познания. Если при наличии предписания (есть возможность) узнать: «Посредством агнихотры приобщаются к небесам», то как можно говорить: «Это не так». Если это, напротив, не так, то откуда это можно знать? Поэтому говорить: «Он узнает несуществующую вещь»

⁷⁹ «(...) *Vipratīśiddhabhidamucyate*, - "*bravīti vitathāñca*" *iti*, *bravīti* - *iti ucyate* "*vabodhayati (budhyamānasya nimittam bhavati) iti, yasmimśca nimittabhūte sati avabudhyate so* "*vabodhayati; Yadi ca codanāyām satyām agnihotrāt svargo bhavatīti gamyate, katham ucyate, - na tathā bhavatīti; Atha na tathā bhavatīti, katham avabudhyate? Asantam artham avabudhyate - iti vipratīśiddham. Na ca "svargakāmo yajeta" - ityato vacanāt sandigdham avagamyate, - bhavati vā svargo na vā bhavati - iti. Naca niścitam avagamyamānam idaṃ mithyā syāt, yo hi janitvā pradhvaṃsate - naitad evam iti, sa mithyāpratyayaḥ; Na caiṣa kālāntare, puruṣāntare, avasthāntare, deśāntare vā viparyeti. Tasmād avitathāḥ. (...)*» См.: Jaimini. The Aphorisms of the Mimamsa by Jaimini, with The Commentary of Śabara-Svāmin. (in Sanskrit) / Ed. By Paṇḍita Manésachandra Nyāyaratña. Vol. I. Adhyayas I-VI. – Calcutta: Printed at the Ganesa Press. 1873. – P. 4.

– значит впадать в противоречие. Да и (положение) ‘Жаждающий небес да приносит жертвы’ тоже дает не сомнительное знание (когда рассуждают так) ‘Приобщается человек к небесам или нет’. Если это известно твердо, то не может оказаться ложным. Ибо (знание), которое возникнув, превращается в свою противоположность, когда имеется ввиду ‘это не так’, есть ложное знание. А это знание, о котором идет речь не превращается в свою противоположность у другого человека при другом состоянии или в другом месте. Поэтому оно не ложно.»⁸⁰

В приведенном выше отрывке говорится о противоречии в случае, если оппонент попытается отрицать познанное. Факт познанного подразумевает, что высказывание Вед передает знание, является причиной знания, или признаком познания. В отрывке это передано каузативным глаголом *avabodhayati*, (ср. существительное *avabodha* – осознание, восприятие, знание, решительное суждение).⁸¹ То есть *avabodhayati* говорит о том, что высказывания Вед дают возможность узнать, или осознать, воспринять, познать, понять некоторый факт. Более того, добавляется, что понимание, восприятие этого знания является вполне определенным, «известно твердо», что передано словом *niścita* – уверенно, определенно, точно, то есть подразумевается недвусмысленность высказывания, четкость и определенность смысла. Так, в ШБ добавляется следующее: «Высказывание ‘Желая небес, следует совершать жертвоприношения’ не является сомнительным; т. е. это не такая форма высказывания как ‘Посредством жертвоприношения небеса могут быть достигнуты или не могут быть достигнуты’». ⁸²

⁸⁰ См.: Пименов А.В. Основные тексты древней Пурва-Мимансы (формирование, структура, концептуальные установки): диссертация – АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1987. – С. 173-174.

⁸¹ См.: Monier-Williams M. A. Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged. – Motilal Banarsidass. Delhi Varanasi Patna Madras, 1997. – P. 101.

⁸² См.: Ganganatha J. Shabara-Bhāṣya. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. I. Adhyayas I-III. – Baroda: Oriental Institute, 1933. – P. 5.

Таким образом, в этом отрывке идет указание на то, что высказывания Вед передают знание (*avabodhayati*), то есть человек воспринимает, познает нечто, являющееся вполне определенным, недвусмысленным (*niścita*), что передается посредством грамматики предложения.

Противоречие же заключается в том, что, познав высказывание, содержащее определенный смысл, и познав «твердо» то, что является лингвистически недвусмысленным высказыванием, мы не можем заявлять об обратном, иначе это будет противоречить только что зафиксированному знанию: «(...) Ибо (знание), которое возникнув, превращается в свою противоположность, когда имеется ввиду ‘это не так’, есть ложное знание. (...)».⁸³

Здесь мы сталкиваемся с тем, что само понятие «знания» приобретает определенную характеристику, которую мы собираемся проанализировать ниже. Классическое понимание знания, принятое, в частности, в западной аналитической философской традиции, т.е. «истинное обоснованное мнение» (*justified true belief*)⁸⁴ расходится с тем, как знание постулируется в мимансе.⁸⁵

Проиллюстрируем, как работает знание в мимансе, на примере восприятия горшка.

⁸³ См.: Пименов А.В. Основные тексты древней Пурва-Мимансы (формирование, структура, концептуальные установки): диссертация – АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1987. – С. 173-174.

⁸⁴ А восходит оно к диалогу Платона «Теэтет».

⁸⁵ Здесь интересно отметить, что на XX в. в западной философской традиции происходит переосмысление понимания знания, понимания науки и т.д., вследствие чего появляются идеи, трансформирующие привычное понимание знания, как например, принцип фальсификации К. Поппера в противовес верификационистскому подходу, утверждение обусловленности знания контекстом: парадигмой, программой и т.д. (Т. Кун, И. Лакатос), знание в контексте социальных практик в философии позднего Л. Витгенштейна и т.д. Что в конечном итоге также является некоторым отходом в сторону от знания, понимаемого как обоснованное истинное мнение, что находит схожие элементы с эпистемологией мимансы.

Такой пример с горшком приводит Сучарита Мишра (*Sucarita Miśra*, X-XI вв.) в своем трактате *Кашика (Kāśikā)* (последний является комментарием на *Шлокаварттику* Кумарилы Бхатты), где сказано о том, что мы не воспринимаем горшок, который вступил в контакт с нашими органами чувств таким образом, чтобы думать ‘это может быть горшок, а может быть и нет’⁸⁶, скорее, осознание горшка возникает как сущностно определенное, то есть такое, что при восприятии мы сразу же думаем ‘это горшок!’ То есть наше утверждение в данном случае по факту восприятия горшка является для нас безусловной определённой истиной.

Здесь раскрывается отличительная черта мимансы, вытекающая из идеи *сватах-праманьи*, а именно устремленность к результативному действию.

В примере с горшком это выглядело бы так: только принимая истинность своего знания, выраженного в утверждении ‘Это горшок!’ мы можем производить с ним операции, например, посадить цветы. Если же наше знание является сомнительным, то никакой полезной, результативной работы не совершается.

Ценность знания состоит в удовлетворении запроса, в успешной деятельности, а не в его вторичной, внешней обоснованности, которая к тому же является проблематичной, как уже было сказано ранее. С этой точки зрения даже ошибочно познанное серебро, принятое ранее за настоящее, как и правильно познанное серебро, видится способствующим полезной работе, в то время как в сомневающемся же сознании нет смысла; последнее статично и не содержит потенциала для дальнейшего действия.

Основная позиция мимансы здесь могла бы звучать так: мы должны в какой-то момент допустить достоверность некоторого знания, если мы вообще хотим претендовать на какое-либо знание.

⁸⁶ См.: *Arnold D. Of Intrinsic Validity: A Study on the Relevance of Pūrva Mīmāṃsā // Philosophy East and West, Jan., 2001, Vol. 51, No. 1 (Jan., 2001) – P. 30.*

Эту отличительную характеристику теории познания мимансы, выражающуюся в том, что идентификация знания происходит на основе его результативности, устремленности к полезному, целенаправленному действию, мы обозначаем как *принцип «тонкого прагматизма»* мимансы.

Предлагаемое нами понятие «тонкого прагматизма» мимансы подразумевает, что знание в мимансе концентрируется не вокруг проблемы обоснования истинности, но вокруг проблемы его полезной, результативной работы – *артхакрия*⁸⁷ (*arthakriyā/arthakriyatva* – работа, совершаемая целенаправленно, результативно, полезная деятельность; где *artha* – предмет, значение, цель; *kriyā* – действие, работа). Знание должно работать, иначе оно бессмысленно. Истинность знания пересекается с его эффективностью; знание как бы располагается в контексте действия.

Отметим, что «тонкий прагматизм» мимансы не является альтернативой западного понимания прагматизма, делающего акцент на сугубо практическом результате действия, взятом в отдельности, как результата в статике (что можно было бы подвести под название «грубый прагматизм»). Иначе говоря, если «грубый прагматизм» подразумевает достижение цели, как конечного результата, что включает в себя необходимость верификации знания как удовлетворяющего или не удовлетворяющего этому критерию, то «тонкий прагматизм» мимансы подразумевает со-настроенность знания конечной цели, не отклонение от конечного объекта. Другими словами, в случае мимансы мы не можем утверждать наверняка достигнем мы цели, используя это знание или нет, но мы точно знаем, что оно имеет верный вектор, и что если мы хотим двигаться в своем познании, то должны принять его.

⁸⁷ Помимо этого, также встречается и понятие *вьявахара* – *vyavahāra* – деятельность, действие, практика, обычай, обиход, поведение: «Поэтому, как только (едва) возникнет знание, то сразу же имеет место быть практика (деятельность) (*vyavahārapravṛttir*) в ряду всех субъектов познания – держателей достоверного знания. Ибо даже ошибочно познанное серебро, как и правильно познанное серебро, видится ведущим к полезному (результативному) действию (*arthakriyāyai*).», См.: там же.

«Принцип тонкого» прагматизма строится на свойственной для нее интерпретации мимансы санскритского термина *artha* «цель, предмет, объект, польза, причина, стремление, смысл, значение».

Многозначность содержания термина *артха* вероятно объясняется, во-первых, тем, что оно направлено на достижение смысловой связности, а, во-вторых, обусловлено «фундаментальностью для индийского мышления слова *артха* как понятийного средства».⁸⁸ Для иллюстрации работы этого термина приводится такой пример: усмотрев в восприятии *объект*, а именно *колодец*, человек затем смог достичь своей *цели, напиться из него воды*.⁸⁹ То есть «*артха* есть то, на что направлено сознание, причем сама направленность может быть включена в различную деятельность сознания — семиотическую, практическую, воспринимающую и т.д.»⁹⁰

Таким образом, миманса основываясь на принципе «тонкого прагматизма» понимает истинное знание как *знание, соотнесенное с предметом действия*; причем что здесь преодолевается узконаправленный прагматический смысл, как мы сказали выше, акцент делается на ценностно-целевую установку, на направленность сознания, на деятельность, соотнесенную с предметом действия, на становление результата в динамике.

Все это имеет отношение к обширной теме индийской философской – теме истинности знания⁹¹, праманья (с санскр. *prāmāṇya* – очевидность,

⁸⁸ См.: Парибок А.В., Оленев Д.В. Введение в древнеиндийский органон познания: Парибок А.В. Перечень базовых предметов знания как методологическая схема мыслительной деятельности; Оленев Д.В. Древнеиндийский органон познания (перевод [Ньяябхашьи] 1.1.1.) // История философии, №7. – М., 2000. – С. 98.

⁸⁹ См.: там же.

⁹⁰ См.: там же.

⁹¹ В рамках индийской эпистемологии выделяют два основных термина, имеющих отношение к понятию знания – джняна (*jñāna*) и прамы (*pramā*). Именно под последним подразумевают истинное знание, то есть знание, имеющее определенную сущностную черту, называемую праманья (*prāmāṇya*), то есть свойство истинности.

авторитетность, или, иначе, свойство быть связанным с эпистемическим инструментом – праманой), которая включает в себя вопросы о том, как знание становится истинным, как эта истинность может быть установлена? Другими словами проблема истинности в индийской философии знания включает в себя: 1) вопрос о происхождении знания (*utpatti*); 2) вопрос об установлении истинности знания (*jñapti*). Собственно теории *сватах-праманья* и *паратах-праманья*, о которых речь была выше, являются двумя альтернативными способами ответа на эти вопросы.

Формулой истинности знания в индийской традиции, основным условием, критерием истины является санскритское производное слово *ятхартхья*, (*yāthārthya*, *yāthā*+ *artha*) – такой же, как предмет; в соответствии/в согласии с предметом; такой, какой есть на самом деле. Представленные варианты перевода соотносятся с корреспондентской теории истины и согласуются с теорией *паратах-праманья*, свойственной для ньяи. Так для ньяи «истинный — [это] опыт, где [отражается] та выделяющая характеристика х, [которая и существует] в наличном локусе».⁹²

Знание, отвечающее критерию *ятхартха* и понимаемое как знание, которое сконструировано эквивалентно, согласно характеристикам того самого же объекта, на которое оно направлено, является очень подходящим для натуралистической философской установки ньяи. Однако для идеалистических традиций, таких как буддизм, адвайта-веданта такое понимание является не совсем приемлемым, так как внешний объект, предметная реальность представляется иллюзорными. Об этой проблеме писал в своей статье американский индолог К. Поттер, где стремился привести все многообразие философских традиций Индии к единому пониманию праманьи, в результате чего пришел к интерпретации праманьи как «работоспособности» или

⁹² См.: *Аннамбхатта*. Тарка-санграха (Свод умозрений). Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений). Пер. с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е. П. Островской. – М.: Наука, 1989. – С. 115.

«действенности» (*workability*), заимствуя данный термин у представителей американского прагматизма.⁹³

В нашей работе мы не принимаем позицию Поттера, подразумевающую единый смысл понимания праманьи для всех школ индийской философии, так как эта позиция встречает существенную критику.⁹⁴ Однако идея Поттера является вполне применимой для понимания истинности в мимансе в отдельности.⁹⁵

Так, помимо прочтения *ятхартха* как «согласие с предметом», можно представить иное прочтение, а именно «согласие с целью», «соответствие цели,

⁹³ См.: *Potter K. Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief? // Journal of Indian Philosophy 12 (1984) – P. 318.*

⁹⁴ Такую критику мы встречаем в работах профессора Моханти (см.: *Mohanty J.N. Gaṅgeśa's Theory of Truth. Containing the Text of Gaṅgeśa's Prāmāṇya (jñapti) vāda. / With an English Translation, Explanatory, Notes and an Introductory Essay. – Motilal Banarsidass Publishers. Private Limited. Delhi, 2006. – 230 p.*), а также профессора К.К. Чакрабарти (см.: *Chakrabarti K.K. Some Remarks on Indian Theories of Truth. // Journal of Indian Philosophy, December 1984, Vol. 12, No. 4 (December 1984) – P. 339–355.*) Согласно точке зрения этих ученых прочтение термина праманья в прагматическом ключе невозможно. Так, например, по мнению Чакрабарти главным препятствием для этого служит установка ньяи. Для ньяи, как для представительницы теории паратах-праманьи, которая говорит о необходимости верификации знания за право считаться истинным, артха как цель является лишь основанием для признания истинности артхи как предмета. То есть если принцип успешной, результативной деятельности (*samvadi pravṛtti*), являющийся дополнительным фактором подтверждается, то это дает основание заключать, что познание согласуется с объектом. См.: *Chakrabarti K.K. Some Remarks on Indian Theories of Truth. // Journal of Indian Philosophy, December 1984, Vol. 12, No. 4 (December 1984) – P. 349.*

⁹⁵ Таким образом мы можем говорить о том, что спор между школами индийской философии, между теориями сватах- и паратах-праманья заключался в самом понимании истинности. В следствие того, что мимансе и ньяе присущи разные типы логик, миманса представительница логики *sādhyā-siddha* – процесс-результат, в то время как ньяя – *dharma-dharmin* – субъект-предикат (см. глава 2), формируется и разница в подходах к пониманию истинности.

которая мотивирует получение этого знания»⁹⁶. То есть *ятхартха* может быть понята не только с точки зрения объекта – *вишья* (*visaya*) «как и объект, такой какой есть на самом деле», как это мы видим у ньяи, но и с точки зрения цели – *прайоджана* (*prayojana*) «как и цель (то есть пригодный, подходящий)».

Если позиция ньяи располагается под флагом теории корреспонденции, следовательно, однозначное прочтение *ятхартхи* должно звучать как согласие с предметом, а лишь как один из методов проверки может быть выделен как прагматический метод⁹⁷, то для мимансы действие является целью познания, на что указывает сама онтологическая установка мимансы как философии действия (см. глава 4), с господствующей здесь логикой *sādhya-siddha* – процесс-результат (см. глава 3), и смыслообразующим термином *bhāvanā*, выступающим центральным семантическим звеном, и выражающаяся в глагольных действиях (см. глава 3, §3.4). Миманса делает акцент на прагматической результативности, спрашивая о том, что является наиболее эффективным в отношении реализации *дхармы*. И здесь порой даже ошибки познания могут быть полезны для достижения результативного действия (*arthakriyāyai*).⁹⁸ Следовательно, в мимансе, действие не может являться проверкой познания, как это происходит у ньяи, действие – это то, на *что* направлено познание, соответственно отвергается дополнительная верификация свойства истинности, если вообще мы можем еще так говорить в рамках мимансы, и утверждается самодоверность познания, что комплексно иллюстрируется в теории *сватах-праманья*.

С этой точки зрения предложенное Поттером прочтение истинности, *праманья* как «действенность», или «работоспособность» (*workability*) может быть применено к мимансе. А предложенный нами принцип «тонкого

⁹⁶ См.: Potter K. Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief? // Journal of Indian Philosophy 12 (1984) – P. 312.

⁹⁷ См.: Chakrabarti K.K. Some Remarks on Indian Theories of Truth. // Journal of Indian Philosophy, December 1984, Vol. 12, No. 4 (December 1984) – P. 349.

⁹⁸ См.: Arnold D. Of Intrinsic Validity: A Study on the Relevance of Pūrva Mīmāṃsā // Philosophy East and West, Jan., 2001, Vol. 51, No. 1 (Jan., 2001) – P. 32.

прагматизма» мимансы приобретает более ясное выражение. Согласно данному принципу, интерпретация истинности знания происходит с точки зрения его полезности и эффективности, а *сватах-праманья* предполагает, что все (все знания, проистекающие из признанных праман), что заставляет нас осознавать нечто, некоторый факт, заставляет нас осознавать, что это нечто может достигнуть своей цели, т. е. может привести к успешной, результативной деятельности соответствующего рода.

§ 2.4. Выводы. К вопросу о “фундаментализме”

Несмотря на описанный реалистический характер философии мимансы, эта школа мысли постулирует существование нечто невоспринимаемого человеком, того, к чему человек должен стремиться, цель его познания – *дхарму*. Иначе говоря, вряд ли можно оценить мимансу как сугубо реалистическую, эмпирическую школу в грубом смысле. Да, с одной стороны, миманса реалистична в вопросах человеческого познания наличного мира, с точки зрения человеческого бытия в этом мире, человеческой деятельности, ориентируясь на прямое восприятие объектов. Однако, с другой стороны, будучи одной из ортодоксальных религиозно-философских систем Древней Индии, она опирается и несет в себе знание запредельного, она происходит из запредельного; реализм мимансы работает на познание запредельного, на *дхарму*. Не устройство мира ограничено и составляет лишь то, что воспринимается человеком, но человек ограничен в своих познавательных возможностях, однако этих возможностей достаточно, чтобы разглядеть вектор, которому нужно следовать, и который выстраивает теория познания мимансы.

В мимансе познание запредельного, *дхармы*, становится возможным посредством единственного доступного инструмента – Веды, через вечную силу слов, через авторитетные наставления Откровения. Таким образом, именно *шабда-прамана* является самым важным инструментом познания для этой школы. Путь, который выкладывает теория познания мимансы предполагает два важных и тесно связанных между собой аспекта: 1) принцип непосредственной самоочевидности знания – доктрина *сватах-праманья*; 2) принцип «тонкого прагматизма».

Доктрина *сватах-праманья*, иначе внутренней достоверности знания – краеугольная доктрина эпистемологии карма-мимансы. Ценность знания в рамках такой эпистемологической установки состоит в его способности приводить к результату, в побуждении к полезной, целенаправленной деятельности, в чем состоит принцип «тонкого прагматизма» мимансы, что

расходится с методологией внешнего обоснования знания, свойственной для доктрины *патах-праманья*, а также с интерпретацией знания как обоснованного истинного мнения, присущей в частности западной аналитической философской традиции. *Сватах-праманья* открывает путь для совершения действия, потенциал для достижения цели, ведь даже ошибки порой бывают более полезны, чем попытки бесконечного обоснования, которые ни к чему в реальности могут так и не привести.

Ориентируясь на познание наличного мира как реально существующего, миманса противопоставляет себя идеалистическим школам (буддизм, веданта), а видоизменяя понимание истинного знания, делая уклон в прагматическую сторону, она стремится уйти от догматизма, дабы обосновать авторитет Вед, что было важнейшей целью мимансы. И здесь, говоря о втором, миманса проявляет тенденции анти-“фундаменталистского” характера.

Под эпистемологическим “фундаментализмом” мы подразумеваем здесь такую доктрину, согласно которой «здание нашего познания вещей должно опираться на конечные, далее эпистемически неразложимые данные, которые уже не требуют дальнейших обоснований».⁹⁹ С одной стороны, позиция эпистемологического “фундаментализма”, как и позиция мимансы исходят из общего аргумента о несостоятельности внешнего обоснования знания, регресса в бесконечность. Однако далее если в первом случае происходит то, что знания принимаются как непреложные аксиомы в форме догмы, то во втором, в случае с мимансой, так как эта школа стремится обосновать авторитет Вед, самодостовверное знание располагается в определенных формах деятельности, другими словами ориентация на действие является доминирующим аспектом; то знание, на которое мы без сомнения опираемся в своих действиях, приобретают

⁹⁹ См.: Шохин В.К. Эпистемологический и религиозный фундаментализм в перспективе интеркультурности. // Философия религии: аналитические исследования 2020. Т. 4. № 1. – С. 7.

характер достоверных. Знание подтверждает само себя тем, что вписано в практики, в частности в контекст практик брахманистской среды.

Знание, полученное из Вед – это самодостверное, истинное знание, которое, однако, предстает не в виде чистой догмы, но истинность которого утверждается из соображений очевидности и полезности. В целом в этом и заключалась одна из задач мимансы – оправдание веры. Вера – это не догма, но то, что полезно и очевидно, так как существует определённый прецедент, контекстуальный прецедент.

Это то, как мы можем проинтерпретировать эпистемологическую позицию мимансы, приписывая ей анти-“фундаменталистский” характер, или же характер срединного “фундаментализма”. Подобной позиции придерживаются и другие исследователи мимансы. Так, например, американский ученый Д. Арнольд пишет, что о том, что усилия мимансы по разработке защитной стратегии Вед привели ее к формулировке изощренной критики “фундаментализма”,¹⁰⁰ а отечественный индолог В. Шохин указывает, что рассуждения мимансы представляют собой срединную версию эпистемологического фундаментализма.¹⁰¹

¹⁰⁰ См.: *Arnold D. Of Intrinsic Validity: A Study on the Relevance of Pūrva Mīmāṃsā // Philosophy East and West, Jan., 2001, Vol. 51, No. 1 (Jan., 2001) – P. 34.*

¹⁰¹ См.: *Шохин В.К. Эпистемологический и религиозный фундаментализм в перспективе интеркультурности. // Философия религии: аналитические исследования 2020. Т. 4. № 1. – С. 22.*

ГЛАВА 3. ЛИНГВОФИЛОСОФИЯ МИМАНСЫ

Самой важной частью теории познания мимансы является *шабда-прамана*, так как именно этот источник является единственным источником для познания *дхармы*. Соответственно этим также подтверждалась необходимость обоснования авторитета Вед, обоснования достоверности *шабды* (*śabda*), Слова. Ключевым, имеющим философское значение аспектом является здесь то, как понимает миманса *шабду*, какого ее значение в форме отдельного слова или предложения, также необходимо будет остановиться на таких важнейших понятиях лингвофилософии мимансы как *бхавана* и *анурва* и определить место лингвофилософии мимансы среди других школ и традиций классической Индии.

Таким образом, в данной главе будет реконструировано лингвофилософское учение мимансы, что является необходимым подступом, дополнительно раскрывающим важные аспекты этой философской традиции в понимании ее как карма-мимансы, мимансы действия (см. глава 4).

§ 3.1. Характер индийской лингвофилософии

Статус грамматики в Индии был чрезвычайно высок. Грамматика представляла из себя одну из шести веданг (*vedāṅga*) – «конечностей» Вед (как тела, корпуса текстов), и называлась व्याкарана (*vyākaraṇa*) – примерно «проясняющий анализ». Индийская грамматика, व्याкарана, определяла себя как мета-дисциплину: постулировалась непосредственная связь с откровениями Вед, а грамматическое учение – тем, что необходимо для служения Веде. Однако такое стремление представителей грамматической традиции узаконить व्याкарану в качестве необходимой науки, направленной на сохранение Вед, встретило сильную конкуренцию в лице мимансаков, которые также расположились в этой нише, но со своими личными лингвофилософскими идеями и правилами интерпретации. Миманса, отстаивая право на то, чтобы считать свое учение истинным определяла व्याкарану лишь как вспомогательную дисциплину, которая сама по себе никак не может способствовать сохранению Вед.¹⁰² Именно поэтому существует значительное расхождение между позициями двух школ, о котором будет сказано ниже в этой главе.

Тем не менее нужно отдать должное: дух व्याкараны заложил основы отношения к грамматике в целом в Древней Индии и так называемый «лингвоцентризм» индийской культуры.

Вьякарана связана главным образом с именем Панини (*Pāṇini*, ок. V века до н. э.) и его классическим трудом *Аштадхьяи*, «Восьмикнижие» (*Aṣṭādhyāyī*) – древним трактатом по грамматике, в котором были установлены стандарты классического санскрита. Помимо этого, в рамках традиции вьякараны известны

¹⁰² См.: Захарьин Б.А. Патанджали. Паспаша, или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии // пер. и примечания Б.А. Захарьин – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки, Изд. Степаненко, 2003. – С. 15.

такие ее важнейшие представители как Катьяяна (*Kātyāyana*, III век до н. э.), создавшего комментарий *Варттика*, «Дополнения» (*Vārttika*) на грамматику Панини, а также Патанджали (*Patañjali*, II в до н.э.) – автор *Махабхашьи*, «Великого комментария» (*Mahābhāṣya*), далее МхБ, представляющий собой комментарий как на избранные сутры Панини, так и на *Варттику* Катьяяны и др.

В целом для работ представителей व्याкараны свойственно то, что в произведениях охватывается все, что есть в мире через призму звуков и слов, иначе говоря, предметом изучения является мир, являющий себя в Слове, *шабде*. Каким образом происходит это явление, насколько корректно это отражение – это вопросы более поздних исследований и размышлений. Однако суть индийской грамматики остается неизменной: व्याкарана не занимает позицию лишь вспомогательного инструмента для познания мира, но является альтернативным способом обретения знания о высшей реальности и принимает вид мета-дисциплины. Таким образом можно говорить об онтологизации лингвистики в классической Индии. «Она, [грамматика], есть дверь в освобождение, целительное средство против загрязнения Речи; очищающая всякое знание, [она] явлена как главнейшая среди наук.»¹⁰³ Грамматическая традиция व्याкараны в силу того, что так или иначе была ориентирована на конечную цель, на освобождение, репрезентировала себя как одну из индийских школ – *даршан* (*darśana*) наряду с основными шести: ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса, веданта. А учение व्याкараны, в частности некоторых ее представителей, например, древнеиндийского философа-грамматиста Бхартрихари (*Bhartrhari*, ок. V в. н.э.) и его трактат *Вакьяпадия*, «О предложении/речении и словоформе» (*Vākya-padīya*), далее ВП, можно

¹⁰³ ВП. 1.14. См.: *Иванов В.П.* Теория предложения в индийской лингвофилософской традиции (на материале второй главы «Вакьяпадии» Бхартрихари): диссертация – Санкт-Петербург.: 2004. – С. 21.

рассматривать как так называемую грамматико-йогическую практику, *śabdapūrvayoga*, дисциплину для слияния с единым Божественным Словом.

В силу такого онтологизированного характера грамматического учения классической Индии или, иначе говоря, «вербоцентризма», представляется сложным прямое соотнесение индийской грамматики и того, что на Западе понимается под философией языка: западная установка на язык изначально сформирована совершенно иначе, нежели у индийцев, и то, что мы называем «философией языка» в рамках западной философской традиции, в индийском контексте звучало бы как «действительность речи»¹⁰⁴. Этому еще способствует тот факт, что индийской грамматике свойственна деятельностная направленность в силу ее формирования в системе ведийского ритуала, как дисциплины нацеленной на обеспечение правильной речевой деятельности при совершении обрядов.

Возвращаясь к школе миманса, отметим, что именно на такой фундаментальной установке грамматической традиции Древней Индии с ее онтологизированным характером и деятельностной направленностью, обуславливающими неразрывную связь с высшей реальностью также базируется и учение мимансы. Во многих положениях миманса является последовательницей традиции व्याкараны, но преследуя собственные цели и задачи немного отходит в сторону и формирует свое уникальное лингвофилософское учение.

¹⁰⁴ Предложенное Парибком А. В. понятие, обозначенное им в ходе устных выступлений на лекциях по «Философии языка».

§ 3.2. «Слово» (*śabda*; *śabda-pramāṇa*)

Слово, *шабда* (*śabda* – слово, звук, речь, язык и т.д.¹⁰⁵) – широкое понятие индийской философии, которое обозначает звук, слово, речь, язык, фразу, звучание и т.д. Другими словами, *шабда* включает в себя множество разных коннотаций. Так, она может пониматься как с точки зрения звука, некоторого шума, производимого животными и людьми и воспринимаемого органами слуха, так и с точки зрения фонетики и семантики слова. Диапазон значений слова *шабда* простирается от частных звуков до больших предложений и речей, от произнесенного до услышанного и даже написанного. Таким образом, наиболее объемного определения *шабды* можно было бы достигнуть через понятие «языковое высказывание».¹⁰⁶

Важнейшим же, философским, аспектом *шабды* с точки зрения лингвофилософии ортодоксальных школ и традиций, в частности мимансы является то, что она является средством познания – *праманой*. *Шабда-прамана* (*śabda-pramāṇa*) – единственный источник познания *дхармы*, представленный в виде высказываний Вед. И как было уже сказано, согласно *доктрине сватах-праманья*, этот источник является априори достоверным, истинным.

С этой точки рассмотрения термин *шабда* понимается уже не просто как «звук» или «высказывание», но как «правильное слово» или «правильное высказывание», которое соответствует правилам грамматики Панини. Именно так интерпретировал *шабду* Патанджали в своем введении к МхБ – *Паспаша* (*Paspaśa*).¹⁰⁷

¹⁰⁵ См.: *Monier-Williams M. A. Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged.* – Motilal Banarsidass. Delhi Varanasi Patna Madras, 1997. – P. 1052.

¹⁰⁶ См.: *Bilimoria P. Sabdapramana: Word and Knowledge.* – New Delhi: D. K. Printworld, 2008. – P. 14.

¹⁰⁷ См.: *Захарьин Б.А. Патанджали. Паспаша, или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии // пер. и примечания Б.А. Захарьин – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки, Изд. Степаненко, 2003. – С. 25.*

Шабда как общий термин может включать в себя различные языковые единицы: *вакья vākya* (предложение), *пада pada* (словоформа), *снхота sphoṭa* (целостный смыслоноситель), *вач vāc* ([священное] слово), *дхвани dhvani* (звук, звучание), *варна varṇa* (аналог западгой фонемы), высказывание, мистический слог (как, к примеру, *Om*) и т.д., и, объединяя в себе все их, *шабда* отсылает к более глубокому пониманию смысла того или иного. Здесь полезно упомянуть определение *шабды* у Патанджали в МхБ: «Слово – это то, при произнесении чего возникает представление [о референте]». ¹⁰⁸ Таким образом *шабда* указывает на смысловое содержание. Вопрос же о конкретных смыслах и значениях (референтах) *шабды*, что в индийской традиции созвучно широкому термину *артха (artha)* – это пространство идей, где каждая школа отстаивала свою точку зрения. Позиции традиции мимансы по тому поводу излагаются ниже.

Ранее уже было сказано, что для мимансы единственным источником познания *дхармы* является *шабда-прамана (śabda-pramāṇa)*. В целом эта установка была едина для всех ортодоксальных индийских религиозно-философских школ того времени. Еще в работах грамматистов *шабда* понималась мерилем – *праманой (pramāṇa)* истинности приобретаемого знания. «*Дхарма – в знании*»¹⁰⁹, а именно в знании правильных слов, знании грамматики. Мимансаки также придерживались признания *шабды* как мерил истинности познанного, однако при этом в мимансе выделялись свои особенности.

Основным аргументом достоверности *шабда-праманы* выступает тезис об отсутствии автора у Вед (*арауришея*) (см. глава 3, § 3.2). Другими доводами здесь выступают признание вечного характера Слова, и соответственно врожденного

¹⁰⁸ См.: Десницкая Е.А. Определение слова у древнеиндийского грамматиста Патанджали // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 70-1. – С. 166.

¹⁰⁹ См.: Захарьин Б.А. Патанджали. Паспаша, или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии // пер. и примечания Б.А. Захарьин – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки, Изд. Степаненко, 2003. – С. 142.

(*autpattika*), а значит априорного, вечного характера связи между Словом и его значением (см. глава 3 § 3.2).

В предыдущей главе был частично затронут вопрос истинности *шабда-праманы* в рамках изложения доктрины *сватах-праманья*, а именно концепция отсутствия автора у Вед и тезис о вечной связи между Словом и его значением. Здесь мы коснемся более глубокого исследования *шабда-праманы*, рассмотрев тезис о вечности Слова.

Утверждение о врожденной связи Слова и значения необходимо требует обоснования тезиса о вечности (*nitya*) самого Слова.

Тема вечности слова по причине ее фундаментального характера для системы мимансы в целом подробно исследуется уже в самом начале МС: в первой *паде*, первой *адхьяи*, *адхикарана* 6 (сутры 1.1.6. – 1.1.23. МС). В данном разделе представлена полемика между мимансаком и его оппонентом относительно проблемы вечности слова, где в сутрах 1.1.6. – 1.1.11. МС приводятся поочередно реплики оппонента, а в сутрах 1.1.12. – 1.1.23. МС – ответы мимансака.

Разберем более подробно эти фрагменты.

Первый аргумент оппонента изложен в сутре 1.1.6. МС и в комментарии к нему:

Karmaike tatra darśanāt.

[Оппонент: слово располагается] в действии, [то есть прилагается усилие для его произнесения], потому что [так мы] видим, [то есть так мы это наблюдаем].

Комментарий:

[Оппонент:] Сказано: «Отношение [между] словом и его значением (смыслом) вечно (*nitya*).» Но так невозможно, потому что слово не-вечно, слово уничтожимо (*vinaṣṭa*), отношение [между словом и значением] не достигается без создания [этого отношения искусственным образом]. Ибо не распознается какое-либо определенное значение (смысл) из впервые услышанного слова!

«Почему же тогда слово не-вечно?» [Потому что] видно, [что слово] идет после усилия (*prayatna*). Поэтому [слово является] непосредственным результатом (следствием) усилия, [что] подразумевается [под фразой] «этим (то есть усилием) сделано (произведено)».

Однако может «оно (слово) манифестируется (*abhivyañj*) этим (усилием), [то есть проявляется, будучи уже существующим]»?

Не так [мы это] объясняем. Это не так, [потому что] нет никакого доказательства (*pramāṇa*), в истинности (*sad-bhāva*) [того, что слово существует] до манифестации. А манифестируется [только] существующее (*sant*), а не несуществующее.¹¹⁰ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.6.)

В поддержку тезиса о конечности (*vinaṣṭa*) слова, о его не вечном (*anitya*) характере выступает тот факт, что слово является продуктом действия (*karma*), то есть слово искусственно создается (*kṛtaka*). Говоря более точно, указывается, что действие в виде усилий человека (*prayatna*) является причиной создания слова.

Мимансак соглашается с тем, что усилие является предшествующим нашему восприятию слова. Однако само наличие такого действия не доказывает того, что слово не существовало раньше. Иначе говоря, такое усилие можно равнозначно применить к любому из случаев, как если бы мы создавали слово с нуля, так и, как если бы оно лишь проявлялось этим усилием, будучи вечным и существующим до этого в скрытой форме. Таким образом, миманса выступает за позицию манифестации слова, то есть проявления его из скрытого в явное состояние посредством этого усилия (*prayatnenābhivyañjate*), что изложено в сутре 1.1.12. МС и в комментарии к ней:

Samantu tatra darśanam.

¹¹⁰ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

[Ответ на возражение оппонента сутры 1.1.6.:] но, с другой стороны, наблюдается равенство [обоих случаев].

Комментарий:

Выражение «но, с другой стороны» указывает на опровержение изложенной выше точки зрения. Первое возражение оппонента, [представленное в сутре 1.1.6. МС] говорит, что «оно (слово) [является] произведенным (искусственным) (*kṛtaka*), [следовательно не вечным] по причине [того, что мы] видим, [что оно] следует за усилием (*prayatna*)». Но если [с помощью] ясных доводов [мы] можем установить вечность слова, то, следовательно, [исходя] из целостной идеи вечности, [мы] можем сказать, [что] «слово усилиями манифестируется (*prayatnenābhivyajyate*), [а не производится с нуля]». Если [слово] не манифестировано, [то есть не проявлено] до произнесения, [то оно] манифестируется усилием. Поэтому оба взгляда [как тот, что если бы слово сначала отсутствовало, а затем было произведено нуля, так и тот, что, если бы оно существовало вечно, но было вначале не проявлено, а затем манифестировано] – таким образом равны.¹¹¹ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.12.)

Вторым аргументом оппонента является указание на непостоянство звука (*asthāna*), сутра 1.1.7. МС и комментарий:

Asthānāt.

[Оппонент: слово не вечно] по причине того, что [слово] непостоянно, [то есть не сохраняет свою устойчивость].

Комментарий:

Мы не воспринимаем (не сохраняем) ни на мгновение произнесенное [слово]. Поэтому «[слово] уничтожимо (*vināṣṭa*)», так мы признаем. Однако [можно

¹¹¹ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

возразить, что] нет, [слово есть всегда] существующее, [даже если] не воспринимается! [Но это не так, ибо объясняется это тем, что слово не воспринимается даже тогда, когда] нет причин его невосприятия в виде препятствий и тому подобного. Также не верно, что оно (слово) не достигло [некой] сферы (субстрата) (*viṣaya*), [где бы стало доступным восприятию]. Потому что сфера [эта, субстрат слова] – акаша (эфир, пространство) (*ākāśa*), (которая всепроникающая, поэтому слово никогда не может не достичь своего субстрата), [в то время как] даже ухом (в слуховом проходе) [слово] не воспринимается.¹¹² (см. Приложение. Глава 1, 1.1.7.).

В силу непостоянства слова оно вновь признается уничтожимым (*vināṣṭa*), конечным. Оппонент поддерживает это заявление тем, уничтожение слова сопровождается его не восприятием. Может ли слово существовать, но не быть воспринимаем? Согласно оппоненту – нет, так как отсутствуют причины этого невосприятия.

Здесь поднимается тема сферы или субстрата, *вишья* (*viṣaya*) звука – *акаша* (*ākāśa*).

Вишья (санскр. *viṣaya* – сфера, территория; горизонт, диапазон, досягаемость (для глаз, ушей и т.д.)) понимается как нечто, доступное для постижения органами чувств,¹¹³ то есть та сфера, территория, где возможно восприятие органами чувств данного объекта.

Акаша (санскр. *ākāśa* — эфир, пространство) – многозначное понятие индийской философии. В традиции миманса это понятие фигурирует в том смысле, в каком ее понимала традиции вайшешика, то есть акаша интерпретируется в своем физическом аспекте как одна из великих космогонических первостихий, махабхут (*mahābhūta*) наряду с землей, водой,

¹¹² Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

¹¹³ См.: там же, с. 997.

огнем и ветром.¹¹⁴ Акаша признается как космическое пространство, носитель звука, возможный перевод которого на русский язык может звучать как эфир¹¹⁵ или пространство. Такой акаше присуще безграничность, вездесущность, единичность.¹¹⁶

Следовательно, продолжая изложение точки зрения оппонента, в силу такого всепроникающего характера акаши слово должно восприниматься, либо не восприниматься везде одинаково. А утверждение о том, что звук не воспринимается, потому что не достиг субстрата, опровергается, ибо звук не может не достичь акаши, которая вездесуща.

Мимансак отвечает на это возражение оппонента тем, что невосприятие слова, которое ошибочно расценивается как исчезновение, уничтожение на самом деле вечно существующего слова, происходит по причине недостижения объекта органами чувств (*viṣayānāgamāt*). Данная позиция изложена в сутре 1.1.13. МС и в комментарии:

Sataḥ param adarśanaṃ viṣayānāgamāt.

Последующее не-видение, [не-восприятие слова, которое ошибочно расценивается как исчезновение] существующего [слова происходит] по причине недостижения объекта [органами чувств].

Комментарий:

Выдвигаемая причина [не-вечности слова] согласно второй точки зрения оппонента, [изложенной в сутре 1.1.7. МС] говорит о том, что «произнесенное

¹¹⁴ См.: Лысенко В.Г. Акаша // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. – С. 61-52.

¹¹⁵ Однако здесь есть существенное различие с понятием «эфир» греческой философии, где в рамках последнего эфир соотносился больше с субстанцией – носителем света, нежели звука. См.: там же, с. 61.

¹¹⁶ См.: там же, с. 62.

[слово] уничтожимо (*pradhvasta*)». Здесь, также, если мы говорим о его (слова) вечности [в силу] очевидности [причины, то есть если мы постановили вечность слова], то тогда исходя из понятия вечности, и наблюдая, что иногда [слово] воспринимается (*upalabdhi*), иногда не воспринимается (*anupalabdhi*), [то тогда мы должны отметить, что необходима какая-то причина] для обнаружения, [то есть восприятия слова, а соответственно отсутствие какой-то ведет к невосприятию слова]. Так, при соединении и разделении (*samyogavibhāgā*) [атомов ветра] происходит [восприятие слова], таким образом мы говорим, что «манифестация соединения и разделения, [атомов ветра есть причина, по которой слово становится воспринимаемым]. Но можно возразить, что [слово может быть] слышно в исчезновении соединения и разделения. Но это не так. На самом деле соединения и разделения не прекращаются, поскольку слово [продолжает] восприниматься, [то есть его по-прежнему слышно], в данном же случае говорится [лишь] о невосприятии тех (соединений и разделений); [то есть соединения и разделения не прекращаются, а лишь не воспринимаются].

Если соединения и разделения именно манифестируют слово, а не производят [его с нуля], [и] сфера (субстрат) слова [представлен в виде] акаши, [а] по причине того, что акаша одна [и бесконечна, а поэтому], она, [будучи] акашей в ухе (*śrotrākaṣa*) [остаётся единой и вездесущей, то есть пребывает] такая же и здесь, и там, [то] манифестация [слова] посредством соединения и разделения, происходящих в Шругхне, [должна приводить к тому, что и] так же в другом месте, в Паталипутре ¹¹⁷[слово должно] восприниматься! С другой стороны, если [они] производят [слово с нуля], то [эти] соединения и разделения атомов ветра (*vāyavīya*), [дослов.: связанных с ветром], будут производить [слова] из самого ветра, подобно тому, как нитки [производят] из себя же самих ткань, и в этом случае в Паталипутре не будет слышно (не будет воспринято) сказанное, [то что произведено] ими [атомами ветра] в Шругхне.

[...]

¹¹⁷ Расстояние между Шругхной и Паталипутрой - сотни километров.

[Точка зрения мимансака по поводу всего вышесказанного:] Но это не так, ибо атомы ветра, направленные (возмущенные) ударом (источника звука) сталкиваются с неподвижными (*stimita*) (находящимися в покое) [частицами] ветра, [и таким образом] рожают (*utpādayamti*) соединения и разделения (*saṃyogavibhāgā*) [атомов ветра, распространяющиеся] во все стороны настолько, насколько [могут] достигнуть [в силу инерции]. Соединения и разделения не воспринимаются по причине того, что ветер не доступен восприятию (незаметен). А слово воспринимается [до тех пор, пока эта рябь] не исчезнет. На этом основании [утверждаем, что никаких] ошибок нет. Следовательно, таким образом слово слышно, [то есть оно воспринимается] на расстоянии при соответствующем [направлении ветра].¹¹⁸ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.13.).

Здесь мимансак приводит схему распространения звука, говоря современным языком, схему работы звуковых волн, которая полностью отвечает представлениям современной физики, если заменить атомы ветра на волны. Говорится о таком явлении как «соединения и разделения» (*saṃyogavibhāgā*) атомов ветра, что мы теперь трактуем как колебания звуковой волны, которое и является причиной того, что слово либо воспринимается человеком, в случае присутствия данного явления, либо не воспринимается, в случае отсутствия. В комментарии представлена следующая схема: «(...) атомы ветра, направленные (возмущенные) ударом (источника звука), сталкиваются с неподвижными (*stimita*) (находящимися в покое) [атомами] ветра, [и таким образом] рожают (*utpādayamti*) соединения и разделения (*saṃyogavibhāgā*) [атомов ветра, а для современной физики рябь звуковой волны, распространяющуюся] во все стороны настолько, насколько [они могут] достигнуть [в силу инерции]. (...)» (см. Приложение. Глава 1, 1.1.13.).

¹¹⁸ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

Непосредственное восприятие (*upalabdhi*) слова происходит тогда, когда рябь звуковой волны достигает барабанной перепонки человека (*kaṛṇacchidra*). Факт того, что акаша является субстратом распространения звука, не означает, что слово должно воспринимать одновременно и везде повсеместно, наоборот, и об этом говорит мимансак, это зависит от того, насколько далеко распространяются звуковые волны, насколько хватает их инерции. В состоянии спокойствия, в состоянии отсутствия каких-либо возмущений, колебаний в акаше звук продолжает свое существование, ибо вечен, хотя его и не слышно. А только возникнув колебания воздуха в акаше звук проявляет себя и становится доступным для слуха человека в случае, если звуковые волны достигают органа слуха человека.

Следовательно, отвечая на выше сформулированный вопрос: «Может ли слово существовать, но не быть воспринимаемым?», мы отвечаем: «Да, может. В случае, когда в воздухе не происходит колебаний звуковых волн (слово существует в скрытом состоянии), либо когда звуковые волны не достигают человека в силу дальности».

Третий довод оппонента, изложенный в сутре 1.1.8. МС и комментарии, заключается в том, что когда говорят «говори» (*śabdaṃ kuru*) или «замолчи» (*śabdaṃ mā kāṛṣīḥ*), то используют слово «сделай», «куру» (*kuru*), что подразумевает под собой создание еще не существующего слова, то есть создание слова с нуля, а следовательно, затем дальнейшее его разрушение, когда говорят «замолчи»:

Karotiśabdāt.

[Оппонент: слово не вечно] по причине того, что [используется] термин «делает».

Комментарий:

Далее, говорят следующим образом: «говори (дослов.: ‘сделай (*kuru*) слово’), замолчи (дослов.: ‘не делай слово’))», – [это] используемые выражения

[повседневной] практики; [и мы] не познаем в них [в этих словах] то, что: «это одно и то же слово, [которое бы уже существовало]». ¹¹⁹ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.8.).

Мимансак на это отвечает следующим образом:

Prayogasya param.

После употребления [слово становится проявленным, то есть слышимым].

Комментарий:

[Ответ на возражение оппонента в сутре 1.1.8.]:

[...]

[Смысл] будет [следующим]: «употребил слово» (*śabdaprayogaṃ kuru*); как [и в выражении] ‘*gotayān kuru*’, (собери кизяк) [то есть в значении] собирать (вызывать) (*saṃhara*¹²⁰).¹²¹ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.14.).

Использование слова куру (*kuru*) следует понимать не в смысле создания слова с нуля, а в смысле его употребления, дослов. «сделай слово употребительным», «примени слово» (*śabdaprayogaṃ kuru*). И таким образом, слово мы слышим не потому, что кто-то его только что создал, но потому что его приняли к использованию, применили.

Следующее возражение оппонента относительно того, что множество разных слов воспринимаются людьми одновременно в разных местах представлено в сутре 1.1.9. МС и комментарии:

Sattvāntare ca yaugapadyāt.

¹¹⁹ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

¹²⁰ *saṃvaha*

¹²¹ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

[Оппонент продолжает свои аргументы:] в силу одновременности существования [слов] на расстоянии, [то есть в разных местах].

Комментарий:

Мы обнаруживаем (слышим) слово сразу в разных местах. Но тогда [в этом случае отмечается] невозможность единства (*eka*) и вечности (*nitya*) [слова]. В несуществовании различного [обнаруживается вечность и единство, поэтому] не [существует] многообразия вечного. Отношение разности мест, (то есть, когда вещи случаются в нескольких местах) достигается только у многочисленных [разделенных, не единых, не вечных] объектов, предметов, производящихся в разных местах. Поэтому также и [слово] не вечно.¹²² (см. Приложение. Глава 1, 1.1.9.)

На что мимансак приводит опровергающий пример с солнцем, которое воспринимается разными людьми в разных местах, хотя и является одним единым:

Ādittyavadyaugapadyam

Одновременно, как и солнце.

Комментарий:

[Ответ на возражение оппонента в сутре 1.1.9.]:

[...]

Посмотри на солнце, О Возлюбленный Богами! [Оно] будучи одним (единым) [выглядит] как находящееся в нескольких местах [одновременно].

[...].¹²³ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.15.).

¹²² Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

¹²³ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

Пятый аргумент оппонента заключается в том, что в силу того, что слово может модифицироваться, изменяться, то оно не является вечным, сутра 1.1.10 МС и комментариев:

Prakṛtīvikṛtyōśca.

[Оппонент:] и также [потому что существует] исходная (оригинальная) и измененная, [модифицированная формы слова].

Комментарий:

И также [слово] *dadhyatra* – здесь исходная (оригинальная) (*prakṛti*) буква *i* модифицировалась (*vikṛti*) в *ya* [то есть *dadhi* изменилось в *dadhy* перед *-atra*] – так учат [грамматики]. Когда [нечто] изменяется, тогда [оно] не вечно. Обнаруживаем сходство буквы *i* и буквы *ya*, отсюда узнаем [о том, что] существует изменение исходного (оригинального), [другими слова, что одно является модификацией другого].¹²⁴ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.10.).

Примером здесь выступает слово *dadhyatra*, где *dadhi* изменилось в *dadhy* перед *-atra* под влиянием сандхи. Точка зрения мимансака по этому поводу такова, что различие звуков не следует понимать как модификацию изначального слова. В подобных ситуациях речь идет просто о разных звуках, а не о модификации оригинального (*prakṛti*) звука в измененную (*vikṛti*) форму, подобно тому, как такие предметы как белая простокваша и белые жасмины хотя и схожи по цвету, но не являются видоизменением одного от другого, сутра 1.1.16 МС и комментариев:

Varṇāntaram avikārah

Различие звуков не [есть] модификация.

¹²⁴ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

Комментарий:

И в сказанном ‘*dadhyatra*’ не происходит изменения оригинальной (*na prakṛtīvikārabhāvaḥ*) [формы]. Звук ‘*ya*’ [является совершенно] отличным от ‘*i*’ звуком, [а не его модификацией].

[...]

И наблюдая схожесть [некоторых форм, это] не [значит, что одна из них является] либо оригинальной (*prakṛti*) [формой], либо модифицированной (*vikṛti*). Потому что, видя горшок с простоквашей и корзину с цветами жасмина, [имеющих общее сходство в белом цвете, мы] не понимает [это как то, что одно является] оригинальной [формой, а другое] изменённой, [то есть производной от первой].¹²⁵ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.16.).

Заключительный довод оппонента состоит в том, что в силу того, что слово воспринимается тем более громко, чем большее количество людей его произносит, стало быть каждый человек произносит отдельную часть слова, и за счет увеличения произносимых частей слова происходит увеличение и громкости звука в целом, следовательно слово не может быть вечным, неизменным, ведь не может вечное, неизменное быть разделенным на множество частей, сутра 1.1.11. МС и комментарий:

Vṛddhiśca karṭṛbhūmnāsyā.

[Оппонент:] и [отмечаем] увеличение [громкости слов, в силу] множества производителей [слов, то есть говорящих].

Комментарий:

Слово, [которое] произносится большим [количеством людей] воспринимается (дословн.: слышится) громко. Если же оно [слово] манифестируется (*abhivyañj*), [то есть проявляется из скрытого состояния, а не производится с нуля, то тогда

¹²⁵ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

громкость] произнесенного [слова, будь то] большим [количеством людей, либо же наоборот] малым оставалась бы одинаковой! Следовательно мы полагаем, [что] некоторая часть [слова] производится каждым из тех, [кто произносит его], и мы воспринимаем [слово] громким (*mahan*) по причине увеличения (*prasaṃ*) [произносящих его].¹²⁶ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.11.)

Мимансак на это отвечает, что увеличение (*vṛddhi*) громкости слова связано со звуковым шумом (*nāda*), а не с самим словом, сутра 1.1.17. МС и комментарий:

Nādavṛddhiparā

[Увеличение громкости] связано с увеличением звукового шума, [а не с умножением слов].

Комментарий:

[...]

Потому что слово не имеет частей (*niravayava*), [так утверждаем мы] по причине того, что не [можем] воспринять отдельную часть [слова; так, для] слова, лишённого частей невозможно [его] преумножение, – следовательно не [происходит] увеличение (*vardhate*), [то есть преумножение самого] слова, [а увеличение громкости связано со звуковым шумом.]

[...]

Непрерывно возникающие соединения и разделения (*saṃyogavibhāgā*) проявляют (манифестируют) [одно и то же] слово, [что] называется звуковым шумом (*nādaśabdavācyāḥ*). Таким образом [за счет] увеличения (*vṛddhi*) шума (*nāda*) [происходит увеличение громкости], а не [за счет] [преумножения] слова.¹²⁷ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.17.)

¹²⁶ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

¹²⁷ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

Будучи единым вечным словом, не имеющим частей (*niravayava*), оно не может разделиться так, чтобы каждый человек произносил свою часть и следовательно увеличение количества людей, произносящих свою часть слова, приводило бы к увеличению громкости слова. Речь идет о звуковом шуме, об увеличении громкости шума, которое производится колебаниями звуковой волны, при том, что слово остается вечным, неизменным, неразделенным на части

Далее, начиная с сутры 1.1.18. МС до 1.1.23. МС излагаются дальнейшие доводы мимансака относительно вечности слова. Кратко отметим каждый из них.

В сутре 1.1.18 МС говорится следующее:

Nityas tu syād darśanasya parārthatvāt

Но [слово является] вечным по причине того, что произносится для другого.

Комментарий:

Слово должно быть вечным. Почему? «По причине того, что высказывается для другого», [где слово] *darśana* [означает] произношение (*uccāraṇa*) [...].¹²⁸ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.18.).

Здесь речь идет о том, что в случае, если слово перестает существовать после того, как человек замолкает, то невозможно достижение смысла слов другим человеком. Следовательно, так как слово произносится для другого (*darśanasya parārthatvāt*), то оно должно иметь вечный характер.

В сутре 1.1.19 МС доводом к тезису о вечности слова служит тот факт, что значением слова выступает *ākṛti*, иначе форма класса или родовая форма (санскр. *ākṛti*; *ā-kṛti* – форма, внешний вид, конфигурация), и которое не

¹²⁸ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

подлежит созданию искусственным образом, следовательно слово вечно, сутра 1.1.19. МС и комментарий:

Sarvatra yaugapadyāt

По причине того, что [слово] одновременно [проявляет себя] повсюду.

Комментарий:

При произношении слова «корова» ('go') сразу возникает представление обо всех коровах. Следовательно, это слово [обозначает] родовую форму (*ākṛti*) [...].¹²⁹ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.19.)

В случае если некто хочет создать связь слова с классом, то ему необходимо указать на этот класс. Но тогда, например, для обозначения слова 'go' (корова) ему следует указать на корову непосредственно, не называя ее. Но каким образом можно понять, что речь идет о корове как таковой, если, бросая взгляд на корову мы обнаруживаем, что объект, на который указывают, является вместилищем множества разных классов (Земля, Субстанция, Бытие и т.д.)? Это невозможно. Следовательно связь слова с его значением в виде класса должна быть установлена вечно, следовательно, слово вечно.

Следует отдельно остановиться на понятии *акрити*. В индийской традиции в рамках вопроса о значении слова на первый план выходят две альтернативы: *джати* (санскр. *jāti* – класс, род), и *вьякти* (санскр. *vyakti* – индивидуальность, индивид, отличие), где первое обозначает класс, универсалию, которое также иногда передается словом *саманья* (санскр. *sāmānya* – всеобщный, универсальный), а последнее – индивидуальную, конкретную вещь, *дравью* (*dravya*). С точки зрения истории индийской грамматической традиции наиболее ранние размышления об этом приписываются мыслителям Ваджьяпьяяна (*Vājaryāyana*) и Вьяди (*Vyāḍi*), жившим, как полагают, раньше комментатора

¹²⁹ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

Панини – Катьяяна. В то время как Вьяди утверждал, что слова означают дравью, Ваджьяпьяна говорил об обратном – слова означают *саманью*. Таким образом в первом случае язык работает по принципу исключения, *бхеда* (*bheda* – различие, разница), проводя различие между вещами, где главная задача слова состояла в том, чтобы отличить то, что оно означает от всех подобных вещей, во втором – по принципу общностей, *саманья*, выявляя общие свойства; следовательно, в первом случае слово «корова» относится к отдельной субстанции, *вишешья* (*viśeṣya*) и определяется как то, что не является кошкой, собакой и т.д. в том или ином контексте, иначе говоря «корова» по сути означает то, что отличает ее от лошади, во втором – «корова» указывает на общее свойство, атрибут, *вишешана* (*viśeṣaṇa*) «коровности», которое затем используется для идентификации сущностей в зависимости от того, обладают они этим свойством или нет.¹³⁰

Между этими двумя возможными значениями *шабды*: *джати* и *вьякти* однако существует и еще одна альтернатива – *акрити* (*ākṛti*). Иногда мы можем наблюдать, как *акрити* и *джати* выступают очень близкими понятиями, как, например в комментарии на сутру 1.1.19 МС. Здесь в переводе ШБ Г. Джха мы видим, как *акрити* переводится на английский как класс (*class*).¹³¹ Однако в переводе Мохан Л. Сандала *акрити* звучит как «форма, которая всплывает перед мысленным взором» (*form which you have before your mind's eye*).¹³² Можно сказать, что *акрити* стремится к универсальному значению слова, однако следует понимать различие. *Акрити* не есть род как *джати*, но есть форма рода, иначе родовая форма. Другими словами, *акрити* более конкретна и наглядна, хотя и отражает универсальное понятие. В то время как, например в отношении коровы, под *джати* мы будем понимать абстрактную «коровность», то под *акрити* – конкретную форму рода, так, например горб, подгрудная складка и

¹³⁰ См.: Hiriyanā M. Vyādi and Vājapyāyana. // The Indian Historical Quarterly 14, 1938.

¹³¹ См.: Ganganatha J. Shabara-Bhāṣya. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. I. Adhyayas I-III. – Baroda: Oriental Institute, 1933. – P. 38.

¹³² См.: Sandal L. Mohan. The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini. / Translated by Mohan Lal Sandal. – Allahabad: The Panini Office, 1923. – P. 6.

др.¹³³ Таким образом акрити выражает родовое свойство, которое пребывает сразу во всех носителях класса, и позволяет определить идентичность членов соответствующего множества даже при условии, что каждый такой единичный член не в полной мере тождественен другому. Хотя, с другой стороны, иногда понятия *акрити* и *джати* выступают синонимами, означающими «класс, множество» особенно в случае, если перед автором стоит задача отнести значение слова к одному из двух альтернатив: к общему или к частному, что в целом для мимансы и является принципиальным моментом.

Здесь видно сходство позиции мимансы и грамматиков, в частности Патанджали:

«Но тогда при опоре на какое (именно) значение (рассматриваемой) словоформы делается (утверждение:) «при (понимании) слова, (его) значения (и) связи (между ними как) «вечных»?»

«Утверждает, (что при опоре) на «родовую форму». Из чего это (следует)? – (А из того, что) «родовая форма» вечна, (тогда как) индивидуализированная субстанция невечна.»¹³⁴

Здесь под индивидуализированной субстанцией понимается *дравья*, которой приписывается свойство невечности, в отличие от родовой формы – *акрити*. Аргументом, который приводится Патанджали, является тот факт, что при исчезновении *акрити* в одном месте не происходит исчезновения ее в другом. Но уже затем, осознавая шаткость такого аргумента, где индивидуализированная вещь может наоборот пониматься вечной (разрушаясь она все же остается в латентном, непроявленном состоянии), а форма вещи –

¹³³ См.: Лысенко В.Г. Акрити // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. – С. 97.

¹³⁴ См.: Захарьин Б.А. Патанджали. Паспаша, или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии // пер. и примечания Б.А. Захарьин – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки, Изд. Степаненко, 2003. – С. 94.

подверженной разрушению, а следовательно невечной, Патанджали связывает *акрити* с формой вещи, которая хотя и подвержена изменениям/разрушениям, но суть, *тамтва* (*tattva*), так называемая «тойность» которой остается вечной: « (...) «Суть» – (это, по Панини, «то») важнейшее свойство чего (имеет место)». И в (понятии) «родовая форма» тоже суть остается нерушимой (составляющей)». ¹³⁵ Опять же понимание *акрити*, выдвинутое здесь Патанджали созвучно понятию универсалии – *джати*.

Все же для мимансы главным остается проблематика значения слова с точки зрения того, понимать ли под значением слова единичное или же общее. В этом смысле *акрити* противостоит *дравье*. Для мимансы важным является признать вечное значение слово, которое и созвучно общему, то есть *акрити*.

В нашем примере, опираясь на комментарий сутры 1.1.19 МС мы видим, как *акритивада* мимансы помогает отстаивать тезис о вечности слова.

Далее, сутра 1.1.20 МС говорит о том, что вне зависимости от того, сколько раз произносится слово, речь идет не о разных, преходящих словах, но об одном и том же:

Samkhyābhāvat

По причине отсутствия исчисления.

Комментарий:

[Когда] говорят так: «Слово корова ('go') произносится 8 раз», [то это] не [значит, что происходит перечисление] 8 [различных, преходящих] слов корова ('go'). Посредством [такого] высказывания понимается, [что люди] опознают

¹³⁵ См.: Захарьин Б.А. Патанджали. Паспаша, или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии // пер. и примечания Б.А. Захарьин – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки, Изд. Степаненко, 2003. – С. 100.

(*pratyabhijñā*) [одно и тоже вечное слово] [...].¹³⁶ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.20.).

Так, например, когда кто-то произносит несколько раз слово корова ('go'), то воспринимается одно и тоже слово; то есть сутра говорит, что в этом случае не происходит исчисления множества различных слов (*saṃkhyābhāvāt*). В поддержку этого мимансак говорит, что только на мгновение, не воспринимая что-либо мы не можем утверждать, что вещь отсутствует вовсе; но только тогда, когда вещь не познается никакими средствами познания, мы считаем ее несуществующей. В случае со словом, когда существование его снова безошибочно обнаруживается, его существование нельзя отрицать. Это подобно тому, как когда люди видят какой-либо предмет, затем мгновение не видят его, а затем снова видят его, воспринимая его так же, как прежде, то в этом случае они никогда не думают, что предмет переставал существовать. Например, когда люди, выходя из дома, не видят всех членов своей семьи, а вернувшись домой, видят их снова, они не считают их прекратившими свое существование до указанного возвращения.¹³⁷

Следующим аргументом, изложенным в сутре 1.1.21. МС является тот факт, что слово независимо, то есть не имеет каких-либо причин, в силу которых оно было бы конечным:

Anapekṣatvāt

По причине того, что [слово] не имеет отношения [ни к чему, что являлось бы причиной его конечности].¹³⁸ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.21.).

¹³⁶ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

¹³⁷ См.: *Ganganatha J. Shabara-Bhāṣya*. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. I. Adhyayas I-III. – Varoda: Oriental Institute, 1933. – P. 40.

¹³⁸ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

Здесь мы видим следующее рассуждение. Если в случае куска полотна, сотканного из нитей, мы можем установить причину конечности полотна в силу того, что сами нити будучи материальными, подвергаясь разрушению объектами, конечны, то в случае слова мы не находим такой причины (*kāraṇa*), которая бы стала причиной его конечности.

Далее, в сутре 1.1.22. МС мы находим как бы продолжение предыдущего аргумента, где говорится о том, что не наблюдается связь с чем-то, что могло бы быть причиной конечности слова:

Prakhyābhāvāc ca yogasya

И по причине отсутствия видимого соединения [с чем, что могло бы быть причиной его конечности].

Комментарий:

[В прошлом оппонент указывал следующее:] «Это не так, ветер может быть причиной (*vāyukāraṇakah*) [слова], и таким образом сказано ‘ветер порождается (*vāyurāpadyate*) в слово (принимает форму слова)’» [...].

Но [мы] не замечаем в слове атомов ветра, как [мы могли бы заметить частицы] ниток в ткани [...].¹³⁹ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.22.).

С точки зрения оппонента, слово может быть продуктом ветра, следовательно быть конечным. Однако согласно мимансаку в слове мы не находим частиц ветра, подобно тому, как мы находим нити в куске полотна. Следовательно, слово не может быть продуктом ветра, и таким образом, слово признается вечным.

¹³⁹ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

И заключительным доводом мимансака в отношении тезиса о вечности слова является тот факт, что в Ведах мы встречаем указание на это, то есть на то, что слово вечно, сутра 1.1.23. МС:

Liṅgadarśanācca

И по причине [того, что мы] видим [на это] указание [в текстах Вед].¹⁴⁰ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.23.).

Таким образом, подытоживая изложение диспута, представленное в вышеупомянутых сутрах, относительно тезиса о вечности слова, сформулируем основные опорные точки аргументации представителя мимансы. Слово, пребывая в своем субстрате – акаше (*ākāśa*), проявляет себя, манифестирует (*abhivyajyate*) из скрытого состояния в явное, иначе, из тонкого состояния в грубое; происходит это за счет усилия (*karma, prayatna*) человека, и последующих колебаний звуковых волн (*samyogavibhāgā*), и направлено на то, что бы донести смысл другому (*darśanasya parārthatvāt*); в силу учения *акривада* (*ākṛtivāda*) слово и его связь со значением, которое является формой класса, *акрими* (*ākṛti*) признается вечным. Таким образом, единое (*eka*), не имеющее частей (*niravayava*) слово признается вечным (*nitya*).

Отличительная черта высказываний мимансака состоит в том, что доказывается не сама вечность слова как таковая, но доказывается непротиворечивость тезиса о вечном слове с теми или иными доводами оппонента. Все же главным аргументом, непосредственно доказывающим вечность слова, остается аргумент об отсутствии автора у Вед.

¹⁴⁰ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

§ 3.3. «Предложение» (*eka vākya*)

Следующим важным шагом в рамках лингвофилософского учения мимансы является определение значения предложения, или *вакьи* (*vākya*).

В целом, когда говорится о лингвофилософии в отношении предложений, то главным вопросом здесь является вопрос о значении или вопрос об означающем (*вачака*, *vācaka*). В индийской традиции по этому поводу существует два основных направления: *падавады* (*padavāda*) – учение о реальности слово/словоформы и *акханда-вакьявада* (*akhaṇḍa-vākyaavāda*) – учение о реальности неделимого высказывания/предложения, обе из которых будут рассмотрены ниже в данном разделе.

В сутрах Джаймини речь о предложениях заходит в силу необходимости обозначения границ отдельных жертвенных формул – *яджусов* (*yajus*) в анализе слитной (*samhitā*) речи: во время ритуальных актов жертвенные формулы произносились непрерывно, без какой-либо паузы и практически беззвучно. Следовательно, уже здесь формируется концепт единого предложения, или *эка вакья* (*eka vākya*), который подразумевал объединение частных словоформ на основе референциальной целостности, проще говоря на основе единства смысла мимансы – *артхаикатва* (*arthaikatva*). Для мимансы не так важна синтаксическая обусловленность *вакьи*, как смысловая, иначе прагматическая. Это отличает позицию мимансы от грамматиков, так как акцент последних был сугубо формально синтаксическим. Так, для мимансы было бы вполне нормальным признанием за одну *вакью* нескольких синтаксически разделенных предложений. С другой стороны, во многом взгляд мимансы соотносится с грамматиками, что будет показано ниже.

Это же понимание *вакьи* мимансой, как комплекса словоформ, объединенных единством смысла, также является и иллюстрацией того, почему представляется сложным полностью свести термин «*вакья*» к русскому «предложению» (или англ. *sentence*). Европейское понимание предложения

сводится к синтаксической и семантической его интерпретации, и таким образом включает в себя две семиотические сферы – семантики и синтактики, в то время как индийская *вакья* помимо этих двух затрагивает и сферу прагматики.¹⁴¹ Это кажется вполне естественным принимая во внимание индийский «лингвоцентризм» и заданный ранними мыслителями онтологизированный характер грамматики Древней Индии, о чем уже было сказано ранее. Трактовка *вакьи* в мимансе отдельно подтверждает это, и еще более ярко иллюстрирует этот момент, учитывая логику действия в учении этой школы, что будет раскрыто ниже. Однако здесь и далее для удобства читателя мы не будем отказываться от термина «предложение».

Учение о предложениях представлено в соответствующих фрагментах МС: в сутрах 1.1.24 – 1.1.26 МС, а также 2.1.46 – 2.1.49 МС. В данных сутрах и комментариях Шабары можно проследить уточнение положений ранней мимансы в отношении позиции грамматиков, а также отстаивание авторитета Вед в противостоянии позициям неортодоксальных школ, в частности буддийской.

Рассмотрим детальнее эти фрагменты.

В сутрах 1.1.24 – 1.1.26 МС приводится точка зрения мимансака и его оппонента в отношении предложения. Вкратце опишем то, о чем здесь говорится.

Для оппонента смысл предложения условен, конвенционален, это значит, что ведические предписания, являющиеся по своей форме предложениями, не могут быть подходящим средством познания *дхармы* (*uttpattau vāvacanāḥ*), сутра 1.1.24. МС:

Uttpattau vāvacanāḥ syur arthasyātannimittatvāt.

¹⁴¹ См.: Иванов В.П. Теория предложения в индийской лингвофилософской традиции (на материале второй главы «Вакьяпадии» Бхартрихари): диссертация – Санкт-Петербург.: 2004. – С. 40.

[Предложения Вед] в своем проявлении ничего не выражают [относительно *дхармы*, другими словами они бессмысленны], так как их смысл не созвучен [смыслу вечных слов, из которых оно состоит].¹⁴² (см. Приложение. Глава 1, 1.1.24.).

Вопрос в отношении предложения звучит так: «Выводится ли значение предложения из значения слов его составляющих?» Согласно оппоненту, нет. Другими словами, значение предложения не может быть обусловлено значениями слов, потому что здесь нет никакой связи, иначе смысл предложения не вызывается значениями слов, из которых оно состоит (*syur arthasyātannimittatvāt*). Предложение в данном случае понимается как группа слов. Соответственно, каким образом отдельные слова, собранные вместе добавляют нечто новое, каким образом рождается значение? Это невозможно. Следовательно, новое значение является искусственно изобретенным, конвенциально-сформированным человеком. А это значит, что невозможно, чтобы ведические предложения были средством познания *дхармы*. Это значит, что и Веды были сконструированы человеком. Следовательно, познание *дхармы* невозможно посредством них.

Теперь рассмотрим подробно позицию мимансы. Для мимансы предложение (*ekam vākyam*) – есть группа слов, имеющих одно общее значение, смысл (*arthaikatvād*); то, что делает предложение предложением это их общий, объединенный смысл, целевая установка (*arthaikatvād*), о чем сказано в сутре 2.1.46. МС:

Arthaikatvād ekam vākyam sākāṅkṣam ced vibhāge syāt.

По причине того, что [несколько слов] имеют один единый смысл, [и которые] при их отделении [друг от друга будут по отдельности] испытывать

¹⁴² Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

необходимость дополнения [для получения смысла, они именуется] предложением.¹⁴³ (см. Приложение. Глава 2, 2.1.46.)

Начнем с того, что в если *слово обозначает общее, универсальное, акрити*, то *предложение*, согласно мимансе, *обозначает частное, индивидуальное*. Это важный тезис мимансы. Для оппонента не ясно, каким образом связаны универсальное и частное, он говорит об отсутствии такой связи, а следовательно, об условности предложения. На вопрос о том, каким образом происходит ограничение предела значения от универсального к частному, в то время когда слово становится частью предложения, миманса отвечает, что происходящее обусловлено тем фактом, что слово, как оно есть само по себе, с его универсальным значением не имеет полезного, иначе практического смысла, оно не служит полезной цели; но оно проявляет свою эффективность взятое в качестве уточненного значения в предложении, где отдельные элементы предложения определяют, уточняют друг друга. В условиях такой практической направленности слов (*tadbhūtānām kriyārthena*) предложение обретает смысл, ориентируясь на значения каждого, из которых оно состоит (*arthasya tannimittattvāt*), сутра 1.1.25. МС:

Tadbhūtānām kriyārthena sāmāmnāyo arthasya tannimittattvāt.

[В предложении] упоминаются отдельные элементы, [то есть отдельные слова, которые] обозначают действие, смысл предложения зависит от [них].¹⁴⁴ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.25.).

Здесь опять мы можем наблюдать прагматическую черту умозрений мимансы, о чем мы указывали в предыдущей главе, говоря о «тонком»

¹⁴³ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

¹⁴⁴ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

прагматизме. В лингвофилософии этой школы данная черта полностью проявит себя именно в отношении того, как она понимает предложение.

Значение предложения полностью ориентируется на значение слов его составляющих. Мы не можем обнаружить какое-то независимое от этого значение предложения. В рамках диспута с оппонентом приводится следующий пример. Если вследствие какого-либо психического расстройства (например, потеря памяти) значения произносимых слов не понимаются, то в этом случае значение предложения, составленного из этих слов, никогда не будет понято. Это доказывает, что значение предложения не отделено от значений составляющих его слов, а наоборот имеет сущностную связь с ними.¹⁴⁵

Таким образом, смысл предложения основан на значениях слов, его составляющих, которые находясь в одной группе определяют, уточняют друг друга, тем самым ограничивают значение от общего к частному. Сутра 1.1.26 МС гласит:

Loke sanniyamāt prayogasannikarṣaḥ syāt

[Как] в мире [познание происходит в силу] контакта [органов чувств с объектами познания, так и в Веде познание предложения происходит] за счет компоновки [слов, из которых оно состоит].¹⁴⁶ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.26.).

Здесь становится очевидным, как позиция мимансы следует атомистическому или конструктивистскому подходу в вопросе о носителе смысла. Иначе говоря, миманса отстаивает позицию *падавады* (*padavāda*, где *pada* – слово, словоформа) – учения о реальности слова/словоформы. Данная доктрина была сформулирована в отношении проблемы соотношения *вакья-пада* (*vākya-pada*, где *vākya* – высказывание, речение, предложение) — двух единиц,

¹⁴⁵ См.: там же, с. 45.

¹⁴⁶ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

выделяемых индийскими грамматистами в анализе слитной речи.¹⁴⁷ В попытках найти ответ, что же является истинным носителем смысла: *вакья* или *пада* в истории индийской философии были сформированы два основных направления. Общее собирательное название первой группы доктрин – *падавада*, иначе учение о реальности слова/словоформы; второй группы – *акханда-вакьявада* (*akhaṇḍa-vākyavāda*, где *a-khaṇḍa* – неделимый, целый) – учение о реальности неделимого высказывания/предложения. Наиболее иллюстративно эти две позиции продемонстрированы во второй книге ВП Бхартрихари. В данной работе Бхартрихари анализирует ключевые вопросы индийской лингвофилософии, в частности главный из них – вопрос о смысло-несущем начале в языке, что нашло отражение во второй книге трактата, где автор один за другим сущностно раскрывает всевозможные подходы к описанию предложения.

Важно заметить, что позиция самого Бхартрихари придерживается учения *акханда-вакьявады*, то есть настаивает на том, что смысло-несущим началом следует считать именно высказывание/предложение – *вакью*, что прямо противопоставлено позиции мимансы, отстаивающей позиции *падавады*. Такое столкновение взглядов является важным в рамках истории индийской философии, которое затем вытекает в спор относительно концепции спхота (*sphoṭa*) и учения *спхотавады* (*sphoṭa-vāda*), являющееся следствием *акханда-вакьявады*, и согласно которому реальной причиной познания значения предложения является единая, неделимая, абстрактная языковая сущность (спхота), последовательно проявляющаяся с помощью слышимых слогов, и при которой понимание смысла не есть механистический анализ значений слов, входящих в предложение, а «вспышка», осознание конкретного смысла, понимание, привязанное к конкретной ситуации коммуникации,¹⁴⁸ а также

¹⁴⁷ См.: Иванов В.П. Вакья-пада // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. – С. 221.

¹⁴⁸ См.: там же, с. 222.

которое защищал Бхартрихари, но резко критиковали представители мимансы. Критика теории *схотавады* не сформулирована в исследуемых здесь работах ранней мимансы, и является результатом более поздних авторов школ Кумарилы Бхатты и Прабхакары.

Таким образом, в представленных выше фрагментах проиллюстрирована главным образом критика представителей учения *акханда-вакьявада* с их холистическим взглядом на природу *шабды*.

Уточним более подробно позиции мимансы в отношении грамматической традиции, व्याкараны, и учения Бхартрихари. Так, согласно последнему предложение понималось как единый лингвистический феномен, не конструируемый единицами низшего уровня¹⁴⁹, иначе говоря, слова не обладают самостоятельным бытием, тогда как истинный носитель смысла – есть высказывание/предложение; согласно же мимансе – предложение конструируется из отдельных слов – носителей смысла, соединяясь они порождают смысл целого предложения.

Каким образом тогда происходит порождение смысла предложения согласно мимансе?

Еще раз вернемся к вопросу о том, что делает предложение предложением (*ekaṃ vākyam*). По мимансе это обусловлено единством смысла (*arthaikatva*) (см. Приложение. Глава 2, 2.1.46.). Тогда как если предложения равно независимы по смыслу друг от друга, то тогда они являются отдельными предложениями (*sameṣu vākyabhedaḥ syāt*), что сказано в сутре 2.1.47 МС:

Sameṣu vākyabhedaḥ syāt.

¹⁴⁹ См.: Иванов В.П. Теория предложения в индийской лингвофилософской традиции (на материале второй главы «Вакьяпадии» Бхартрихари): диссертация – Санкт-Петербург.: 2004. – С. 47.

В равном [состоянии независимости друг от друга] предложения [признаются] отдельными.¹⁵⁰ (см. Приложение. Глава 2, 2.1.47.).

В сутре 1.1.25 МС было указано на то, что смысл предложения исходит из значений слов, его составляющих, которые указывают на действие. Соответственно главный смысл предложения должен ориентироваться на действие. Иначе говоря, смысл предложения заключен в его практической направленности, которая как мы выясним далее (см. глава 3, § 3.3.) ориентируется на глагол, выступающий центральным семантическим ядром.

Помимо этого, учитывая, что миманса отстаивает позиции *падавады*, выделяются важные принципы, которые необходимо соблюдать для поддержания целостности осмысленного предложения. Это такие принципы, как: *аканкша* (*ākāṅkṣā*), *йогьята* (*yogyatā*), *самнидхи* (*saṁnidhi*).¹⁵¹

Аканкша, *ākāṅkṣā* (с санскр. желание, стремление, потребность, необходимость) понимается как ожидание, ощущаемая необходимость некоторого слова для обретения выражением смысла, иначе отношение взаимного ожидания слов между собой. О необходимости этого принципа для признания набором слов статуса *вакья* напрямую сказано в сутре 2.1.46 МС (*sākāṅkṣaṁ ced vibhāge syāt*). Например, выражение «Корова лошадь человек слон» вызывает у нас ожидание дальнейших слов для его осмысления, иначе остается неясно, что вообще значит этот набор слов.¹⁵² Это наиболее важный принцип по сравнению с двумя последующими, так как он выступает связующим фактором для разрозненных индивидуальных слов, наряду с единством смысла (*arthaikatva*).

¹⁵⁰ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

¹⁵¹ См.: Sandal L. Mohan. The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini. / Translated by Mohan Lal Sandal. – Allahabad: The Panini Office, 1923. – P. 54.

¹⁵² См.: McCrea L. The Hierarchical Organization of Language in Mīmāṃsā Interpretive Theory. // Journal of Indian Philosophy. Vol. 28. – P. 133.

Для представителей व्याкараны, отстаивающих также позиции *падавады* (кроме учения Бхартрихари) существовал похожий принцип, направленный на объединение отдельных слов в предложении – *самартхья* (*sāmarthya* – соответствие, одинаковость цели, намерения или значения). Однако данный принцип по-разному мог быть интерпретирован: 1) *самартхья* в смысле *вьяпекши* (*vyapekṣā*) – взаимная связь, ожидание в том смысле, которое возникает между двумя разными словами, связанными друг с другом в предложении; 2) *самартхья* как *экартхибхава* (*ekārthibhāva*) – приведение значения к одному, или «существование [в качестве] единого смысла». И если в первом случае *самартхья* व्याкараны является созвучной *аканкше* мимансы, то во втором же – принципу единства смысла мимансы – *arthaikatva*.¹⁵³

Однако отметим, о чем будет сказано еще ниже, что между व्याкараной и мимансой существует определенная разница. Говоря о принципе *аканкши* отмечается, что для мимансы это больше психологический принцип, чем сугубо грамматический. Так что, например, *вакья* для мимансы может на самом деле состоять из нескольких грамматических предложений, если здесь учитывается данный принцип, а также принцип единства смысла, в то время как подход व्याкараны подразумевает не психологический взгляд, а формальный синтаксический.¹⁵⁴

Остальные два – это *йогьята* (*yogyatā* – пригодность, уместность) – смысловая согласованность слов в предложении, и *самнидхи* (*samnidhi* – размещение рядом или вместе) – временная согласованность; принцип, которой подразумевает расположение слов рядом друг с другом, и отсутствие больших разрывов. *Йогьята* по сути задает вопрос о том, насколько выражение имеет смысл, или же оно бессмысленно. Примерами выражений, которые не выдерживают верификацию на принцип *йогьята* могут быть следующие:

¹⁵³ См.: *Kunjūni R.K.* Mīmāṃsā contribution to language studies – Department of Sanskrit University of Calicut, 1988 – P. 14.

¹⁵⁴ См.: там же, с. 15.

«круглый квадрат», «смочить огнем» и т.д.¹⁵⁵ Второй же принцип, *самнидхи*, как уже было сказано ранее предполагает временную согласованность. Так, например, если некто скажет утром «Принеси», а лишь вечером закончит «воды»,¹⁵⁶ то данный случай является нарушением этого принципа и уже ни о какой смысловой целостности говорить не приходится.

Таким образом, предложение является предложением, иначе говоря *вакья* признается только в случае соблюдения единства смысла и соответствующих принципов: *аканкша*, *йогьята*, *самнидхи*. Это является базовыми ключами к пониманию смысла предложения – *вакьи* – ранней мимансы.

Позже в процессе исследования вопроса о смысле предложения начинают формироваться разные подходы. Первый подход – *анвита-абхидхана*, или *анвита-абхидхана-вада*, *anvitābhidhāna-vāda* («выражение связанного»), согласно которому каждое слово в отдельности непосредственно придает смысл всему предложению, указывая на свое собственное значение, обусловленное значениями других слов, с которыми оно встречается¹⁵⁷. Данный подход принадлежит более поздней школе мимансы – школе Прабхакары. Здесь утверждается, что ни одно слово не может быть понято как имеющее независимое значение, если оно изолировано от предложения; значение слов всегда понимается как относящееся к чему-то, что должно быть сделано (карья).¹⁵⁸ При данном подходе предложение как бы доминирует над значениями

¹⁵⁵ Однако отметим, что подобные выражения, в которых нарушается принцип *йогьята*, могут интерпретироваться в переносном смысле, метафорическом, что подразумевается под санскритским термином *лакшана* (*lakṣaṇa*). По форме что стандартные выражения, что выражения переносного смысла отличаться не будут.

¹⁵⁶ См.: Sandal L. Mohan. The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini. / Translated by Mohan Lal Sandal. – Allahabad: The Panini Office, 1923. – P. 55.

¹⁵⁷ См.: Taber J. The theory of the sentence in pūrva-mīmāṃsā and western philosophy // Journal of Indian Philosophy, Vol. 17, No. 4 (December 1989) – P. 409.

¹⁵⁸ См.: Kunjunni R.K. Indian Theories Of Meaning – The Adyar Library and Research Centre, India, 1963 – P. 197.

отдельных слов. Тот факт, что слово имеет свое отдельное значение не отрицается, данный подход говорит лишь о том, что невозможно понять обособленное значение слова отдельно от его отношения к предложению. Иначе говоря, слушатель знает общий смысл отдельных слов, но опыт говорит ему, что имеют смысл они только тогда, когда они связаны с предложением. Ведь мы никогда не сталкиваемся в нашей повседневной жизни в чистом виде с изолированными словами (даже когда предложение состоит из одного слова оно представляет собой предложение, хоть и односложное). Мы сталкиваемся со словами только тогда, когда они функционируют в рамках какого-либо контекста. То есть данный подход строится на так называемом контекстном принципе. Например, в предложении «приведи корову», слово «корова» означает не изолированное понятие коровности, но корову в связи с действием приведения, а слово «приведи» означает действие приведения в отношении коровы.

Однако тем не менее мы способны воспринимать значения слов в отдельности. Следовательно, существует противоположный подход – *абхихитанвая-вада*, *abhihitānvaya-vāda*, согласно которому единый смысл предложения достигается косвенно через воспоминания о значениях отдельных слов.¹⁵⁹ Данного подхода придерживалась школа Кумарилы Бхатты, а также некоторые найяики.¹⁶⁰ В рамках *абхихитанвая-вады* утверждалось, что смысл предложения формируется только за счет соединения слов по уже отмеченным ранее принципам *аканкши*, *йогьяты* и *самнидхи*, где каждое слово имеет свое индивидуальное значение. Данное понимание смысла предложения можно назвать иначе как взаимная связь, *самсарга* (*samsarga* – соприкосновение, общение) индивидуальных значений отдельных слов, что созвучно позиции индийского грамматика Ваджьяпьяны.

¹⁵⁹ См.: там же, с. 194.

¹⁶⁰ См.: там же, с. 203.

Как уже было отмечено ранее Ваджьяпьяна поддерживал идею о том, что слово означает универсальное, *саманью*, в отличие от Вьяди, отстаивающего идею частного, *дравьи* как значения слова. Следовательно понимание смысла предложения у Ваджьяпаны и Вьяди складывается соответствующим образом. В первом случае смыслом предложения становится комбинация качеств, привнесенных каждым словом, обозначающим ту или иную качественную общность, во втором – отталкиваясь от принципа исключения, бхеда, предложение, составленное из ряда слов, означает вещь, не обладающую определенными характеристиками, иначе говоря, то, чем оно не является. Таким образом с точки зрения Вьяди смыслом предложения является бхеда, а с точки зрения Ваджьяпаны – *самсарга*.

Возвращаясь к разговору о *абхихитанвая-ваде* отметим, что при данном подходе смысл возникает как *самсарга*, при соединении слов, значения которых человеком воспоминается. То есть слова становятся причиной познания не непосредственно, а косвенно, путем воспоминания, пробуждая мысленные образы. Согласно данному подходу, когда человек слышит предложение, он сначала распознает значения отдельных слов, и только затем данные значения в соответствии с принципами *аканкши*, *йогьяты* и *самнидхи* соединяются и человек приходит к единому смыслу предложения. Таким образом, познание значений отдельных слов предшествует знанию логической связи между ними. Хотя, добавим, что в этом случае представители школы Прабхакары ответили бы, что даже само это воспоминание значения слова не может быть воспоминанием без отношения этого слова к чему-либо.

Таким образом, согласно *абхихитанвая-ваде* смысл предложения – это синтез отдельных слов, имеющих свои индивидуальные значения. Здесь следует сказать, что дело не ограничивается просто суммой значения, но здесь наблюдается так называемый эффект синергии, когда, объединяясь слова создают нечто большее, чем просто сумма слов, что и выражается термином *самсарга*, или *вакья-артха* (*vākyārtha* – смысл предложения), или также

таппарья-артха (*tātparyārtha* – намерение/цель говорящего).¹⁶¹ Однако объяснение как именно и где именно происходит этот эффект синергии, или где появляется так называемая способность предложения передавать связный смысл – *вакья-шакти* (*vākyaśakti*) представляет собой сложную задачу.

Возвращаясь к пониманию предложения в работах ранней мимансы, где еще не были продемонстрированы эти разные подходы отметим, что соблюдение трех принципов: *аканкша*, *йогьята*, *самнидхи*, а также следование единству смысла, выраженного действием, – вот основные ключи к пониманию предложения в ранней мимансе. Строится предложение вокруг центральной оси, на которую направлен вектор ритуального действия, вокруг слов, передающих действие, вокруг глаголов. Именно этим обеспечивалось единство смысла-цели. Таким образом, смысл предложения для мимансы заключен в действии – глаголе.

Данный взгляд на предложение созвучен со взглядами представителей грамматической школы, व्याкараны, в частности Катьяяны, как уже указывалось ранее – автора трактата *Варттика*, в размышлениях которого глагольная форма клалась в основу построения теории *вакья* – предложения.¹⁶² Так, например, Катьяяна следующим образом определяет предложение: «Предложение – [один] Глагол¹⁶³ [со связанными с ним] неизменяемыми [частями речи], актантами (*kāraka*) и определениями [к последним]». ¹⁶⁴ Другим примером определения

¹⁶¹ См.: *Kunjunni R.K.* Indian Theories Of Meaning – The Adyar Library and Research Centre, India, 1963 – P. 208.

¹⁶² См.: *Иванов В.П.* Теория предложения в индийской лингвофилософской традиции (на материале второй главы «Вакьяпадии» Бхартрихари): диссертация – Санкт-Петербург.: 2004. – С. 74.

¹⁶³ *Ākhyātaṁ*, букв. высказанное, сообщенное, которое можно понимать и как предикат, и как глагольную словоформу. В данном случае Глагол пишется с большой буквы, чтобы отличить данное понятие от глагола как части речи. См.: *Иванов В.П.* Теория предложения в индийской лингвофилософской традиции (на материале второй главы «Вакьяпадии» Бхартрихари): диссертация – Санкт-Петербург.: 2004. – С. 78.

¹⁶⁴ См.: там же, с. 78.

предложения служит определение грамматиста Патанджали: «Глагол с характеризующими [его] словами», «ведь все эти [слова в предложении, по сути], характеризуют действие (*kriyā*)». ¹⁶⁵

Таким образом как для вякараны, так и для мимансы свойственен вербоцентризм, то есть подход, при котором доминантой предложения становится сказуемое. И как мы уже отметили выше понимание смыслового единства мимансы – *arthaikatva* является синонимичным принципу вякараны – *ekārthibhāvaḥ*, «существование [в качестве] единого смысла». Однако, отмечается, что в отличие от мимансы грамматисты делают акцент на синтактико-семантическом моменте, тогда как миманса – на семантико-прагматическом. ¹⁶⁶

Подход вякараны, при котором смысл концентрируется в глаголе, то есть, когда предложение понимается как глагол, занимает отдельное место в рамках общей группы определений предложений *кхандапакша* (*khaṇḍapakṣa*, *khaṇḍa* – множество; *pakṣa* – часть) – «позиция, [полагающая предложение] делимым [на составляющие его элементы]», то есть группа определений предложения, предполагающих его «составность», деление на значимые конструирующие его части; второй группой является *акхандапакша* (*akhaṇḍapakṣa*) – «позиция, [полагающая предложение по природе своей] неделимым». ¹⁶⁷ Такое понимание предложения в рамках кхандапакши определяет предложение как глагол с относящимися к нему слова, *ākhyāta-śabdah*, и смысл которого заключен в действии, *кривя*.

Повторим, что данное понимание предложения является близким с пониманием предложения в мимансе, описанном выше, и в этом смысле миманса является последовательницей учения грамматиков. Однако как самостоятельная

¹⁶⁵ См.: там же.

¹⁶⁶ См.: там же, с. 82.

¹⁶⁷ См.: там же, с. 49.

независимая *даршана* миманса идет дальше в определении предложения и вводит новые категории и смыслы.

И здесь важно отметить, что все философские установки данной традиции должны рассматриваться через оптику *дхармы*, в частности и понимание предложения. Если согласно взглядам представителей *вьякараны* концентрация смысла находится в действии, *кривя*, где главная роль принадлежит основе (*prakṛti*), то в мимансе характер этого действия видоизменяется за счет установления приоритета аффикса (*pratyaya*) оптативной формы глагола и императива. Смысл предложения в случае мимансы таким образом понимается через понятия *видхи* (*vidhi* – правило, предписание) и *нийога* (*niyoga* – приказ, необходимость), что упоминаются в системе грамматики Панини в связи со словоформами с данными аффиксами. Главным же понятием в определении предложения как *видхи* или *нийога* является понятие *бхавана* (*bhāvanā*) – термин философской системы мимансы, обозначающий «порождающую энергию», необходимую для обеспечения работы ритуалов, и выступающий посредником между языковой и не-языковой реальностью и таким образом являясь причиной зарождения *апурвы*.¹⁶⁸ Помимо этого, *бхавана* являясь одним из важнейших понятий в отношении определения смысла предложения выступает и герменевтическим принципом толкования Вед.¹⁶⁹

Отметим, что *бхавана* и *кривя* является близкими понятиями, но тот факт, что для первого акцент ставится на аффиксе оптативной формы, а для второго – на основе глагола, дает право говорить о существенном различии таким образом между мимансой *вьякараной*. Другими словами, *кривя* отсылает к непосредственному исполнению действия, жеста, работы; здесь действие может выступать как объект¹⁷⁰, в то время как *бхава*, от которой образована *бхавана*¹⁷¹,

¹⁶⁸ См. следующий параграф.

¹⁶⁹ См. там же.

¹⁷⁰ См.: *Лысенко В.Г.* Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика: диссертация – М.: 1998. – С. 238.

¹⁷¹ См. следующий параграф.

же говорит о возникновении, становлении субстанции, предмета. Понятие *бхавана* является одним из важнейших понятий ранней мимансы, требующее отдельного рассмотрения, что представлено в следующем параграфе (§ 3.3. *Бхавана (bhāvanā)* и *анурва (anūrva)*).

Отмеченная разница между смыслом предложения, транслирующийся в мимансе и смыслом предложения во вякаране является весьма существенным, что обусловлено изначальной целевой установкой традиции мимансы, выраженной в первой сутре МС: «А теперь – желание познать *дхарму*», предполагающей акцент на предписаниях канона шрути в целях побуждения познания *дхармы* посредством ритуальных актов. Получается, что учение мимансы логично просматривается через оптику *дхармы*, так как оно направлено больше на деятельностный аспект, делается акцент на вопросы правильной смысловой интерпретации Вед для нужд ритуала, что обуславливает ее семантико-прагматический тренд, в то время синтактико-семантический тренд вякараны ставит акцент прежде всего на детальных грамматико-лингвистических аспектах.

§ 3.4. Бхавана (*bhāvanā*) и апурва (*apūrva*)

Центральный семантический элемент предложения согласно мимансе обозначается как *бхавана* (*bhāvanā*). Как следствие этого *бхавана* предстает в виде главного принципа толкования Откровения в мимансе. В данной части работы мы проанализируем *бхавану* как принцип толкования Вед, рассмотрим *бхавану* как смысл предложения, и этим самым будет еще более полно приоткрыта специфическая черта системы мимансы – устремленность к действию.

В МС принцип толкования – *бхавана* – как таковой не сформулирован, но заложен его базис, на основании которого Шабара в своем комментарии развивает философский концепт *бхаваны*.

Классическим местом зарождения идеи *бхаваны* является *бхавартха-адхикарана*, сутры 2.1.1. – 2.1.4. МС:

2.1.1. *Bhāvārthāḥ karmaśabdās tebhyaḥ kriyā pratīyetaiṣa hy artho vidhīyate.*

Смысл, цель слов, обозначающих деятельность – это становление, порождение [соответствующего нечто], за счет них происходит познание действия, [того, что следует исполнить], ибо цель предписана.

2.1.2. *Sarveṣāṃ bhāvo 'rtha iti cet.*

[Возражение оппонента: но] если сказано, [что] смысл всех слов – это становление, порождение.

2.1.3. *Yeṣāṃ utpattau sve prayoge rūpopalabdhis tāni nāmāni tasmāt tebhyaḥ parākāṅkṣā bhūtatvāt sve prayoge.*

В источнике которых [заложено, что] при собственном употреблении [происходит] постижение формы – они [есть] имена существительные; следовательно, от них далека [потребность в других, то есть они не зависимы], по причине того, что в своем употреблении [они есть уже] свершившиеся, (завершенные в становлении, существующие) [сущности].

2.1.4. *Yeṣām tūtpattāv arthe sve prayogo na vidyate tāny ākhyātāni tasmāt tebhyaḥ pratīyetāśritatvāt prayogasya.*

С другой стороны, в источнике которых [заложено то, что] цель использования [есть вещи еще] не существующие – они есть глаголы; следовательно, посредством них происходит познание [действия], по причине [их] зависимого [от других факторов] использования.¹⁷² (см. Приложение. Глава 2, 2.1.1. – 2.1.4.)

В ШБ приводится комментарий на эти сутры, где автор разъясняет, что, во-первых, есть определенная порождающая энергия, во-вторых, она обозначается глаголом, и сказано, что эту энергию нужно понимать как деятельность по воплощению чего-то в жизнь, посредством которой нечто должно быть реализовано, приведено к существованию, осуществлению.¹⁷³ В сутре 2.1.1. это отмечено как *бхавартха (bhāvārthāḥ)*¹⁷⁴, то есть ‘в целях становления’, где главным смыслообразующим элементом является *бхава (bhāva)*¹⁷⁵, то есть ‘становление, возникновение’.

¹⁷² Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

¹⁷³ См.: *Ganganatha J. Shabara-Bhāṣya*. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. I. Adhyayas I-III. – Varoda: Oriental Institute, 1933. – P. 173.

¹⁷⁴ *Bhāvārthāḥ*, где *bhāva* (становление, возникновение) + *artha* (цель, смысл, повод) – дослов.: в целях становления, ради возникновения бытия, в стремлении к существованию.

¹⁷⁵ *Bhāva* от *bhū* – существующий, возникающий; возникновение; быть, становиться, становящийся существующим, becoming being existing.

Согласно сутре и комментарию бхава относится к глаголам, иначе, понятие бхава имеет свой референт именно в глаголах (*ākhyātāni*), а не в любых словах, как, например, имена существительные или прилагательные (*nāmāni*), по причине того, что глаголами обозначается то, что *еще* следует осуществить, то есть обозначается неосуществлённое, стремящееся к осуществлению, следовательно глаголы имеют зависимый характер (глагольное действие будет зависеть от агента, инструмента, способа действия и т.д.), в то время как имена существительные представляют *уже* осуществившиеся, свершившиеся, независимые сущности.

Понятие *бхавана* (*bhāvanā*) появляется именно здесь в комментарии к 2.1.1. МС.¹⁷⁶

В традиции миманса существует определенное объяснение становления этого термина, то есть почему изначальная *бхава* из МС 2.1.1. превратилась в *бхавану*, которая здесь структурируется таким образом, чтобы отвечать философским задачам мимансы по интерпретации ведийских речений.

Шабара в своем комментарии поясняет это следующим образом: *бхавана* называется так, только когда она связана с агентом действия, с человеком, особенно потому, что термин *bhāvayet* (должен привести к осуществлению) обозначает (через аффикс спряжения) агента действия-человека.¹⁷⁷

В более позднем источнике, а именно в *Тантраварттике* (*Tantravārttika*) Кумарилы Бхатты (Kumārila Bhaṭṭa, ок. VII в. н.э.) указывается на то, что *бхавана* является синонимом *бхавы*, происходящего от *bhū* с каузативным суффиксом, и имеет значение ‘заставлять становиться’, ‘приводить в бытие’.¹⁷⁸

Таким образом, складывается следующая картина становления термина *бхаваны* в мимансе.

¹⁷⁶ См.: там же, с. 167.

¹⁷⁷ См.: там же, с. 173.

¹⁷⁸ См.: Ollett A. What is “Bhāvanā”? //Journal of Indian Philosophy. June 2013. Vol. 41. No. 3. – Published by: Springer. – P. 228.

Бхава (bhāva) из сутры 2.1.1. МС происходит от глагольного корня *bhū*, как уже указывалось ранее и имеет значение ‘**быть, становиться, возникать**’ – это первый смысловой уровень.

Далее, *бхава* приобретает форму каузативного глагола *бхавая (bhāvaya)*: *bhū + aya = bhāvaya (caus.)* в значении ‘**побуждать к бытию**’, ‘понуждать к становлению, возникновению’ – это второй смысловой уровень.

Затем, и это то, о чем писал Шабара в комментарии, каузативный глагол переходит в форму желательного наклонения, в форму оптатива – *бхавает (bhāvayet)*: *bhāvaya + ī + t (opt., 3 л., ед. ч.) = bhāvayet* в значении ‘**ему следует побуждать к бытию**’, ‘он должен приводить к возникновению’ и т.д. – это третий смысловой уровень.

Исходя из вышеизложенного, мы получаем трехчастную смысловую структуру:

Рис. 1 Трехчастная структура термина *bhāvanā*

(1)	<i>Bhāva</i> [быть] быть, становиться, возникать, рождаться
(2)	<i>Bhāvaya</i> [понуждать] побуждать к бытию, заставлять становиться, быть причиной возникновения
(3)	<i>Bhāvayet</i> [следует] следует побуждать к бытию, должен заставлять становиться

То есть, во-первых, *бхавана* (*bhāvanā*)¹⁷⁹, переводимая в словаре как ‘заставлять быть’¹⁸⁰ является синонимом бхавы второго смыслового уровня, то есть бхавая (*bhāvaya*), следовательно они взаимозаменяемы.

А во-вторых, в ШБ, где говорится о *bhāvayet*¹⁸¹ указан именно третий смысловой уровень, уровень оптативной формы, и здесь раскрывается одна из важнейших особенностей *бхаваны* как принципа, которая закладывается уже Шабарой: *бхавана* должна быть оптативом. По сути, здесь постулируется условие: чтобы слово, а именно глагол, являлся *бхаваной*, необходимо, чтобы он был в оптативном наклонении.

Кстати, об этом так же пишет Ападева (*Āpadeva*, ок. XVII в. н.э.) в своем учебнике *Миманса-Ньяя-Пракаша* (*Mīmāṃsānyāyaprakāśa*, Освещение принципов мимансы), что *бхаване* присуще оптативное окончание.¹⁸² Отличный пример этого – предписание Вед ‘Желающему небес следует совершать жертвоприношение’ (*svargakāmo yajeta*), где *yajeta* происходит от *yaj* (жертвовать, приносить жертву) путем присоединения оптативного окончания -*ta*. Таким образом, *yajeta* понимается как ‘следует совершать жертвоприношение’.

Следовательно, *бхавана* понимается как включающая все три смысловых уровня, то есть как ‘следует понуждать быть’, и соответственно имеющая две важнейшие характеристики:

¹⁷⁹ Отметим, что термин *бхавана* (*bhāvanā*) в пурва-мимансе предстает именно с долгой гласной на конце *bhāvanā*, что указывает на жен. род. слова.

¹⁸⁰ См.: *Monier-Williams M. A. Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged.* – Motilal Banarsidass. Delhi Varanasi Patna Madras, 1997. – P. 755.

¹⁸¹ См.: *Ganganatha J. Shabara-Bhāṣya. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. I. Adhyayas I-III.* – Baroda: Oriental Institute, 1933. – P. 173.

¹⁸² См.: *Edgerton F. Mīmāṃsā Nyāya Prakāśa or Āpadevī: a Treatise on the Mīmāṃsā System by Āpadeva. Transl. into Eng. Franklin Edgerton.* – New Haven: Yale University Press, 1929. – P. 40-42.

- каузативный характер (и в этом смысле *бхавана* является синонимом каузативной формы *бхавы*);
- предписывающий характер (здесь возникает условие: чтобы глагол являлся *бхаваной*, он должен быть в оптативном наклонении).

Прежде чем пойти дальше, скажем о переводе данного термина.

Встречаются разные варианты перевода *бхаваны*. Так, например, в английском переводе ШБ Г. Джха термин *бхавана* передается как *activity* (деятельность).¹⁸³ В переводе МС падита Мохан Лал Сандала термина *бхавана* как такового нет, зато видим перевод *бхавартха* как *signifying existence* (означающее существование, становление).¹⁸⁴ В английском переводе трактата *Миманса-Ньяя-Пракаша* Ападевы, осуществленным Ф. Эджертоном *бхавана* звучит как *efficient-force* (действенная сила),¹⁸⁵ а в книге А. Кита Пурва-Миманса – просто *energy* (энергия).¹⁸⁶ Подобный вариант перевода также встречаем во фрагменте статьи Раджендра Натх Шармы, где *бхавана* переводится как *productive energy* (производительная энергия) или *productive force* (производительная сила).¹⁸⁷

Помимо этого, существует вариант оставлять данный термин без перевода, как это, например, встречается у К. Катаока,¹⁸⁸ либо же дополнять этот термин

¹⁸³ См.: *Ganganatha J. Shabara-Bhāṣya*. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. I. Adhyayas I-III. – Baroda: Oriental Institute, 1933. – P. 167.

¹⁸⁴ См.: 90. Sandal L. Mohan. *The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini*. / Translated by Mohan Lal Sandal. –Allahabad: The Panini Office, 1923. – P. 42.

¹⁸⁵ См.: *Edgerton F. Mīmāṃsā Nyāya Prakāśa or Āpadevī: a Treatise on the Mīmāṃsā System by Āpadeva*. Transl. into Eng. Franklin Edgerton. – New Haven: Yale University Press, 1929. – P. 5.

¹⁸⁶ См.: *Keith A.B. The Karma-Mīmāṃsā*. – London: Oxford University Press, 1921. – P. 75-76.

¹⁸⁷ См.: *Potter K. Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume XVI. Philosophy of Pūrva-Mīmāṃsā*. –First Edition: Delhi, 2014. – P. 52.

¹⁸⁸ См.: *Kataoka K. Scripture, Men and Heaven: Causal structure in Kumarila's action-theory of bhāvanā* // *Journal of Indian and Buddhist Studies*. Vol. 49. No. 2. – P. 1.

его буквальным переводом ‘bringing into being’ (приведение в бытие), как это мы встречаем у Й. Бронкхорста¹⁸⁹ и Э. Оллетта¹⁹⁰.

Что касается перевода на русский язык, то в Энциклопедии Индийской Философии представлен перевод Исаевой Н.В. *бхавана* как внутренняя энергия становления с добавлением *бхавана* в скобках.¹⁹¹

Отметим, что вполне справедливо¹⁹² оставить термин *бхавана* как без перевода в русской транскрипции, так и дополнительно предложить его перевод на русский язык – *порождающая энергия*.

¹⁸⁹ См.: Bronkhorst J. Philosophy of language. Brill’s Encyclopedia of Hinduism. Volume III: Society, Religious Specialists, Religious Traditions, Philosophy. / Ed. Knut A. Jacobsen. Leiden. – Boston: Brill, 2011. – P. 682–683.

¹⁹⁰ См.: Ollett A. What is “Bhāvanā”? // Journal of Indian Philosophy. June 2013. Vol. 41. No. 3. – Published by: Springer. – P. 243.

¹⁹¹ См.: Исаева Н.В. Мокша // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. – С. 539.

¹⁹² Санскритские термины не поддаются однозначному переводу, и в этом состоит одна из главных проблем перевода философских текстов, которые «существуют лишь постольку, поскольку там есть терминология», см.: Псху Р.В. Ситуативная герменевтика как историко-философский метод исследования восточных философских текстов: диссертация. – М., 2017. – С. 80. Как возможно перевести философский санскритский термин, если его коррелятивность русскому языку приближается к нулю?

В решении данного вопроса существует две магистральные точки зрения. Первая точка зрения стоит на позиции необходимости полноценного перевода. Санскритский текст должен говорить с европейским читателем, а любой непереуведенный термин означает поражение переводчика, не до конца выполненную работу. Вторая – утверждает, что при осуществлении полноценного перевода всей терминологии на язык, понятный европейскому читателю существует опасность неправильного понимания той или иной философской системы, следовательно решающая роль должна оставаться за примечаниями и комментариями переводчика, а термин вполне позволительно оставить в русской транскрипции.

Зарождающийся принцип *бхаваны* имел очень важное значение для системы мимансы, что обусловлено его философским смыслом, особенно касаясь проблемы соотношения языка и реальности.

В онтологической установке пурва-мимансы реальность условно подразделяется на два измерения: не-языковая и языковая реальность. Современный европейский философ и теолог Отмар Гехтер выразил эту мысль другими словами в своей работе «Герменевтика и язык в пурва-мимансе. Исследование Шабара-бхашьи» выделяя *дршита*-измерение (*dr̥ṣṭa*) реальности, иначе видимую реальность, и *адршита*-измерение (*adr̥ṣṭa*) – невидимую реальность, где последняя согласно Шабаре, невидимая реальность, обозначается *шабдой*.¹⁹³

Таким образом, с одной стороны находится не-языковая реальность, *дршита*, на уровне которой работает восприятие; все объекты доступные для чувственного восприятия располагаются здесь – единственный доступ к видимому измерению реальности основан на чувственном восприятии. В контексте ритуальной деятельности это непосредственно сами ритуальные акты, предметы, объекты жертвоприношения и т.д. С другой стороны – языковая реальность, *адршита*. К этому измерению реальности относятся такие понятия как *дхарма*, небеса – *сварга* (*svarga*), *анурва* (*apūrva*), о которой речь пойдет ниже и др. То есть те объекты познания, которые хотя и не поддаются словесному описанию в языке, но познать которые возможно только через *шабда-праману*, а именно через язык Вед (наставления, предписания), поэтому мы и обозначаем эту реальность как языковую.

Каким образом человек, будучи полностью вовлеченным в видимое, не-языковое измерение реальности своими собственными силами может прорваться в невидимое, языковое, *адршита*?

¹⁹³ См.: Gächter O. Hermeneutics and Language in Pūrva Mīmāṃsā. A Study in Śābara Bhāṣya. – Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD: Delhi, 1990. – P. 20.

Проблематика соотношения не-языковой и языковой реальности для мимансы как ортодоксальной традиции имела большое значение. Главным образом это было связано с брахманизмом – индийским религиозным течением, фундированном в так называемых брахманах – текстах, толкующих смысл ритуальных процедур, где эффективность последних зависела помимо всего прочего от правильности произношения ведийских формул (мантр, гимнов), эффективность которых была основана на вере в то, что язык, а именно санскрит, имел неразрывную связь с реальностью, именно этим и обосновывалась сама возможность работы мантр.

Принцип *бхаваны* предлагает решение проблемы соотношения этих двух измерений реальности, обеспечивая прорыв для взаимовлияния видимого на невидимое, таким образом, что *бхавана*, порождающая энергия, становится посредником, связующим звеном между двумя реальностями.

Представители мимансы утверждали, что *бхава* — это то, что объединяет предписание (языковая реальность) и ритуальное действие (не-языковая реальность) в единую структуру значения.¹⁹⁴ То есть благодаря *бхаване* обеспечивается их синтетическое единство.

Бхавана, с одной стороны, имеет точки соприкосновения с *крией* (*krīya*), с реальным, непосредственным актом, хотя и не имеет прямого указания на конкретное действие¹⁹⁵, а с другой – содержит референт глагольного корня. То

¹⁹⁴ См.: Ollett A. What is “Bhāvanā”? //Journal of Indian Philosophy. June 2013. Vol. 41. No. 3. – Published by: Springer. – P. 226.

¹⁹⁵ В сутре 2.1.1. МС мы замечаем пересекающихся по значению пару слов: *крिया* (*kriyā*) - действие, движение, исполнение и *бхава* (*bhāva*) – становление, возникновение, бытие. Значения обоих терминов несут деятельностный характер. Но эти слова не являются синонимами в полном смысле слова, значения их различны. *Крिया* отсылает к непосредственному исполнению действия, жеста, работы; здесь действие может выступать как объект, см.: Лысенко В.Г. Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика: диссертация – М.: 1998. – С. 238. *Бхава* же говорит о возникновении, становлении субстанции, предмета. Согласно индийской лингвистической

есть *бхавана* как несет семантику действия, так и отражает грамматическую единицу – глагол.

Такая *бхавана* выступает посредническим звеном в связке двух аспектов реальности видимое-невидимое, ведь непосредственным результатом *бхаваны* как порождающей энергии, ведущей к совершению жертвоприношения, является *анурва* (за исключением случаев, когда действие служит подготовительной или вспомогательной цели ритуала).¹⁹⁶

Анурва (*apūrva*, где *a* – частица отрицания, *pūrva* – первый; не-прежнее, не первое, возникающее после, не имеющий прецедента, новое) – необычная, исключительная сила, участвующая в создании звена между деятельностью и ее результатом; концепция *анурвы* присуща именно традиции мимансы. Остановимся более подробно на важнейшем для этой школы понятии.

Пименов определял *анурву* как специфическую душевную энергию, возвышающую человека и дающая ему возможность преодолеть действие закона кармы,¹⁹⁷ как таинственную силу, не приходящую к человеку извне, но «вырастающую» из глубин его существа.

Анурва понимается как отрицание видимого, дришты, то есть как адршта. *Анурва* – это невидимое, невоспринимаемое следствие исполненного действия, иначе метафизическое звено между актом и результатом. О. Гехтер, указывает на то, что *анурва* (Гехтер интерпретирует *анурву* как необычную,

традиции व्याкарана хотя эти слова и не рассматриваются как синонимы, однако существует указание на их общий референт - глагольный корень (*dhātu*), см.: там же, с. 232. Таким образом, существует разница в понимании двух терминов, где бхава является термином более широкого охвата, не относящимся к конкретному действию, действию как объекту, как это свойственно для терминов крия, карма и т.д., но бхава относится к деятельности вообще.

¹⁹⁶ См.: Gächter O. Hermeneutics and Language in Pūrva Mīmāṃsā. A Study in Śābara Bhāṣya. – Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD: Delhi, 1990. – P. 32.

¹⁹⁷ См.: Пименов А.В. Основные тексты древней Пурва-Мимансы (формирование, структура, концептуальные установки): диссертация – АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1987. – С. 4.

исключительную силу, *extraordinary power*¹⁹⁸) не является заранее известным итогом, как например, пеплом как следствие обряда с жертвенным огнем, либо зерном как следствие сельскохозяйственных работ.¹⁹⁹

Следовательно мы не можем предвидеть или предсказать апурву, также мы не можем и описать апурву, а выражаем ее лишь через отрицание видимого, воспринимаемого, на что указывает сам санскритский термин с отрицательной частицей. Учение об апурве стало отличным решением в рамках брахманистской ритуалистической традиции центрального вопроса индийской религиозной философии – вопроса достижения освобождения. Более подробнее об этом см. в главе 4, § 4.3.

Термин апурва впервые встречается в комментарии Шабары на сутру 2.1.5. МС:

Codanā punarārambhaḥ.

[Существует] предписание (побуждающий стимул), [вследствие чего возникает] опять начало.

Комментарий:

Мы говорим, [что под слово] *codanā*, [то есть «побуждающий стимул» подразумевается] апурва (*apūrva*). [Сутра говорит о том, что] существует апурва. Потому что [Ведами] научено, что [возникает] начало, начальный акт (*ārambha*). Так сказано [в предписании, например,] «Желающий небес должен совершать жертвоприношение». В ином случае, [то есть в случае, если апурвы не существует и, следовательно, не будет возникать начальный акт] предписание может быть бесполезным в силу тленного [характера] жертвы, [ведь] если жертва

¹⁹⁸ См.: *Gächter O.* Hermeneutics and Language in Pūrva Mīmāṃsā. A Study in Śābara Bhāṣya. – Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD: Delhi, 1990. – P. 29.

¹⁹⁹ См.: там же.

должна погибнуть, не производя чего-либо, [то в таком случае] плод не может быть достигнут в несуществующей причине! [...] ²⁰⁰ (см. Приложение. Глава 2, 2.1.5.).

Здесь приводятся аргументы относительно того, почему необходимо признать существование апурвы. Главная мысль такова, что ритуал, вследствие совершения которого апурва не возникает, не имеет смысл, так как причин для достижения небес ни в чем другом мы не находим. Так, ²⁰¹ например, сама по себе жертва не может стать причиной эффективности ритуала, так как она является тленной и прекращает свое существование после ритуального акта; никакие вспомогательные материальные орудия также не подходят, ни сам акт, являющийся скоротечным, ни даже милость богов, поскольку нет никаких доказательств в пользу этого.

Отметим, что существование апурвы доказывается методом постулирования (*arthāpatti*), так как хотя мы и не воспринимаем эту силу, но без признания таковой невозможно, чтобы достигался конечный плод, а в силу того, что Ведами предписано достижение небес посредством совершения ритуальных действий, а Веды истинны, то по необходимости допускаем существование такой силы как апурва. Такое признание по необходимости, пожалуй, является почти единственным аргументом в пользу апурвы, который мы находим в ШБ. Если же обратиться к более поздним источникам, то аргументы, которые выдвигаются апеллируют к внеэмпирической реальности, не подлежащей проверке: мы не можем проверить, достигает ли атман небес после смерти; или же такой пример: на критику ритуала, посредством которого предполагается получить скот отвечают тем, что действие апурвы неопределенно во времени, а плод совершенного ритуала достигается если не сейчас, то в следующем существовании и т.д. Другая стратегия аргументации в пользу апурвы –

²⁰⁰ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

²⁰¹ См.: *Ganganatha J. Shabara-Bhāṣya*. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. I. Adhyayas I-III. – Varoda: Oriental Institute, 1933. – P. 176-177.

постулировать возникновение препятствующих зарождению апурвы факторов. Таким образом можно сказать, что апурва становится концептуальным приемом, предназначенным для того, чтобы избежать или обойти эмпирически ориентированную критику эффективности ритуалов.²⁰²

Апурва в комментарии Шабары соотносится с предписанием (*codanā*) (см. Приложение. Глава 2, 2.1.5.), и с глаголами, то есть со словами, обозначающими действия,²⁰³ в силу того, что, как мы уже выше отметили, глаголы имеют своей целью движение к *еще* не существующему (*arthe sve prayogo na vidyate*), в отличие от существительных и имен прилагательных. И хотя глагол направлен на становление бытия, созидание еще не существующего, все же характер такого становления может быть различным, иначе говоря, созидание может быть направлено на материальную реальность (*dravya*) или на запредельное, на реальность, выходящую за пределы, воспринимаемой органами чувств, что и соотносится с апурвой. Здесь важно отметить, когда Шабара соотносит апурву с глаголами и *codanā*, то он не говорит о том, что это взаимозаменяемые понятия, ибо апурва не может быть выражена ни глагольным корнем, ни предписывающим аффиксом, ни каким-либо отдельным словом, но обозначается предложением в целом.²⁰⁴ Другими словами, апурва не имеет дефиниции, так как она является отрицанием видимого, адршта, но составляет смысл целого предложения.²⁰⁵

²⁰² См.: *Halbfass W. Karma, Apurva, and "Natural" Causes: Observations on the Growth and Limits of the Theory of Samsara // Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions. Ed. Wendy D. O. – University of California Press, 1980. – P. 279.*

²⁰³ См.: там же.

²⁰⁴ См.: там же, с. 178.

²⁰⁵ Позднее будут сформированы две школы: школа Прабхакары (*Prābhākara* ок. VI-VII в.) и школа Кумарилы Бхатты (*Kumārila Bhaṭṭa*, ок. VII в.), отвечающие по-разному на вопрос о значении предложения. Так, в рамках первой школы смыслом предложения является нийога (с санскр. *niyoga* – приказ, необходимость, обязанность), а данная концепция называется нийога-вакья-артха-вада (*niyogavākyaarthavāda*) или апурва-карья-артха-вада

Говоря же о том, что *апурву* Шабара соотносит с *codanā* скажем следующее. *Codanā*, с одной стороны, означает предписание, наставление, что находит свое выражение в языке. С другой стороны, *codanā* выступает мотивирующим фактором к какому-либо действию, акту, побуждению, приглашением, направлением.²⁰⁶ Это слово впервые встречается уже в сутре 1.1.2. МС:

Codanālakṣaṇo 'rtho dharmah.

(*apūrvakāryārthavāda*), в рамках второй – смысл предложения есть бхавана (*bhāvanā*), концепция называется бхавана-вакья-артха-вада (*bhāvanāvākyaarthavāda*), см.: *Potter K. Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume XVI. Philosophy of Pūrva-Mīmāṃsā. –First Edition: Delhi, 2014. – P. 53-54.*

Нийога-вакья-артха-вада предполагает, что каждое ведическое предписание стоит рассматривать как приказ, как нийогу, или же как карью (с санскр. *kārya* – цель, результат), то есть приказ вызвать апурву (*apūrvakārya*); в данном случае последователь Прабхакары сказал бы, что человек *должен хотеть результата* и поэтому должен совершать действие; результат в форме апурвы должен быть получен, это есть главная цель и смысл предложения.

В случае бхавана-вакья-артха-вады Кумарилы смысл предложения заключен в конкретном действии, крия (с санскр. *kriyā* – действие, исполнение), и в данном случае последователь бы этой позиции сказал бы, что, если человек хочет результата, он *должен совершить действие*. Другими словами, согласно Прабхакаре причинная способность, то есть апурва, должна находиться не в действии, а в усилении; действие не есть причина конечного результата, непосредственная причина – карья, осуществляющаяся благодаря делу (*kṛti*) и усилению (*prayatna*), которое обусловлено побуждением, нийогой, в то время как согласно Кумариле непосредственная причина – действие, совершаемое агентом, принимающее форму апурвы, которая затем пребывает в атмане. То есть первый утверждает, что ведическое предписание повелевает самому производить апурву через усилие и действие, а второй утверждает, что смысл предписания касается непосредственного действия, которое, в свою очередь, порождает апурву.

²⁰⁶ См.: *Monier-Williams M. A. Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged. – Motilal Banarsidass. Delhi Varanasi Patna Madras, 1997. – P. 400.*

Дхарма – это объект, обозначающийся предписанием, (то есть характеризующийся побуждающим стимулом).²⁰⁷ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.2.).

Иначе, другими словами: *Дхарма* – это то, что Веды предписывают сделать. Шабара в комментарии эту сутру говорит, что здесь *codanā* используется в смысле предписания, исходящего из слов, из Веды, то есть дословно *codanā* – это «предписывающий текст»,²⁰⁸ или согласно переводу Пименова А.В. «речь, зовущая к действию».²⁰⁹ Далее, как мы уже отметили это понятие встречается в комментарии к сутре 2.1.5. МС, и здесь *codanā* приравнивается к понятию *анурва*.²¹⁰

Но как мы уже сказали само действие, которое предписано к выполнению, и которое выражается глаголом, не может быть причиной достижения небес в силу скоротечности самого акта, поэтому, когда речь идет о *codanā*, то здесь берут во внимание интерпретацию этого термина как побуждения к действию, мотивацию, а именно побуждение человека к приложению *усилий* для совершения действия, выраженным глагольным корнем. Именно это усилие, зарождающееся в агенте действия, и с помощью которого совершается то или иное действие и является причиной достижения небес этим агентом.

В сутре 2.1.5. МС (см. Приложение. Глава 2, 2.1.5.) слово *ārambhaḥ* (*ārambha*, где *rabh* – начинать, предпринимать) дословно можно перевести как начало, возникновение, однако также существуют такие варианты перевода, как начало действия, пробуждающее интерес к развитию основного сюжета; усилие,

²⁰⁷ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

²⁰⁸ См.: *Ganganatha J. Shabara-Bhāṣya*. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. I. Adhyayas I-III. – Varoda: Oriental Institute, 1933. – P. 4.

²⁰⁹ См.: *Пименов А.В.* Основные тексты древней Пурва-Мимансы (формирование, структура, концептуальные установки): диссертация – АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1987. – С. 173.

²¹⁰ См.: *Ganganatha J. Shabara-Bhāṣya*. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. I. Adhyayas I-III. – Varoda: Oriental Institute, 1933. – P. 175.

напряжение.²¹¹ Последние два представляют наибольший интерес в отношении *анурвы*. Таким образом, перевод сутры 2.1.5. МС мы могли бы переформулировать так: «[Существует] предписание, [вследствие чего возникает] усилие».

Что это за усилие? Данное усилие мы можем интерпретировать как волю атмана; воля, а не простое желание, воля, которая может быть реализована только действием, а не воображением или созерцанием. Таким образом, ведическое предписание, предшествующее непосредственно самому акту действия – есть команда для порождения воли, которая работает и производит результаты, независимо от того, осознает ли агент это сам или нет.²¹²

Заметим, что, с одной стороны, нами было сказано, что результатом *бхаваны* как порождающей энергии, выражающейся в глагольном действии, является *анурва*, с другой стороны – само действие не может быть причиной возникновения плода в *адришта*-измерении, и тогда здесь приходит на помощь феномен усилия человека, то есть воля, присущая атману. В силу неоднозначности этого момента более поздние мимансаки по-разному интерпретировали *анурву*, причину ее возникновения и в целом смысл предложения, предписания Веды.²¹³

Тем не менее на основе изложенного мы можем сказать, что *анурва* – это скрытая сила, способствующая достижению конечного результата «достижения небес»; эта сила невыразима в отдельных словах, а составляет смысл всего предписания; эта сила возникает в результате *бхаваны*, порождающей энергии глагольного действия, для реализации которой необходимо желание, воля, усилие атмана, и которая пребывает в агенте до тех пор, пока не произведет конечный плод.

²¹¹ См.: *Monier-Williams M. A. Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged.* – Motilal Banarsidass. Delhi Varanasi Patna Madras, 1997. – P. 150.

²¹² См.: *Raju P.T. Introduction: Activism in Indian Thought.* // *Encyclopedia of Indian Philosophies.* Volume XVI. Philosophy of Pūrva-Mīmāṃsā. / Ed. By K. Potter– First Edition: Delhi, 2014. – P. 46.

²¹³ См. сноску 135.

Возвращаясь к разговору о *бхаване* и ее связующей роли между языковой и не-языковой реальностями, теперь скажем, что *анурва* не задействована ни в чем, что производило бы видимый результат, ведь *анурва* – это то, что после видимого, то есть невидимое. А поскольку невидимая *анурва* возникает через *бхавану* с помощью видимых средств, а именно с помощью жертвенного материала, следовательно, *бхавана* непосредственно задействована в создании связующего моста между видимым (не-языковой) и невидимым (языковой) измерениями реальности.

Раскроем подробнее понятие *бхаваны* как связи языковой реальности, выраженной в предписании, и не-языковой реальности, выраженной в ритуальном действии.

Рассмотрим схематично сутру 2.1.1. МС.:

Рис. 2 Схема сутры 2.1.1. МС

2.1.1. Bhāvārthāḥ = {karmaśabdās tebhyaḥ kriyā praṭīyetaiṣa} {hy artho vidhīyate}.
действие язык

«Смысл, цель слов, обозначающих деятельность – это становление, порождение [соответствующего нечто], за счет них происходит познание действия, [того, что следует исполнить], ибо цель предписана»²¹⁴ (см. Приложение. Глава 2, 2.1.1.).

Сутра представляет собой определение *бхаваны*, которая включает в себя языковую и не-языковую составляющие, что схематично изображено выше, то есть:

- Языковая область: *hy artho vidhīyate* (*vidhi* – правило, формула, предписание, постановление и т.д.²¹⁵)

²¹⁴ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

²¹⁵ См.: *Monier-Williams M. A. Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged.* – Motilal Banarsidass. Delhi Varanasi Patna Madras, 1997. – P. 968.

- Не-языковая область: *karmaśabdās*²¹⁶ *tebhyaḥ kriyā* (*kriyā* – действие, работа, исполнение, труд и т.д.²¹⁷) *pratīyetaiṣa*.

Получается, что *бхавана* олицетворяют саму связь языка и действия, где с одной стороны отражается грамматическая единица – глагол, с другой стороны – семантика действия.

²¹⁶²¹⁶ На первый взгляд слова *бхавартха* (*bhāvārthāḥ*) и *кармашабда* (*karmaśabdāḥ*) могут показаться схожими по смыслу, синонимами, так как оба означают деятельность, действие. Шабара разъясняет этот момент сутры. Он отмечает, что, с одной стороны, ‘слова, обозначающие действие’ (*karmaśabda*) не всегда выражают *бхавану*, то есть эти слова могут быть просто названиями жертвоприношений (*Śyena, Citrā*), но они передают смысл порождения, то есть не передают никакого представления о том, что агент предпринимает действия с целью достижения определенного результата. С другой стороны, слова, обозначающие порождающую деятельность, не отсылают к конкретному действию (это такие слова как например, *bhāvanā, bhāva* и *bhūti*), см.: *Ganganātha J. Shabara-Bhaṣya. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. I. Adhyayas I-III. – Baroda: Oriental Institute, 1933. – P. 170.*

Таким образом, не каждое слово, указывающее на действие, может быть интерпретировано как *бхавана*, то есть как слово, содержащее в себе эту порождающую энергию, силу становления. Так, например, в предложении ‘*Paśukāmo yajeta*’ – ‘Желающий скота должен совершать жертвоприношение’, слово *yajeta* (должен совершать жертвоприношение) подходит под определение *бхаваны*. А в предложении ‘*Citrayā paśukāmaḥ*’ – ‘Желающий скота, посредством жертвоприношения Читра’ или ‘*Darśapūrṇamāsābhyām svargakāmo yajeta*’ – ‘Желающий небес должен совершить жертвоприношение Дарша и Пурнамаса’ - здесь ни Читра (*Citrayā*), ни Дарша и Пурнамаса (*Darśapūrṇamāsābhyām*) не являются словами, отражающими *бхавану*. Эти понятия являются названиями жертвоприношений. Грамматически это разъясняется так, что последние стоят в инструментальном падеже: *Citrayā* (инстр. падеж, ед. число) от *Citrā*; *Darśapūrṇamāsābhyām* (инстр. падеж, двойст. число) от *Darśa* и *Pūrṇamāsa*) и значит не имеют отношения к агенту действия, желающего результата (*paśukāmaḥ*), так как имеют разные падежные окончания, см.: там же, с. 171.

Таким образом, только ‘*yajeta*’ в желательном наклонении (оптатив 3 л. ед. числа, от *yaj* - жертвовать, приносить в жертву) интерпретируется как *бхавана*.

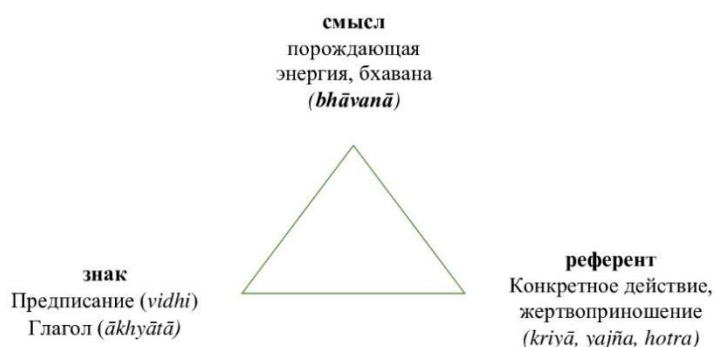
²¹⁷ См.: *Monier-Williams M. A. Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged. – Motilal Banarsidass. Delhi Varanasi Patna Madras, 1997. – P. 320.*

Рис. 3 Схема язык-действие



Исходя из вышеизложенного получаем, что несмотря на то, что каждый глагол имеет свой собственный референт, то есть свое индивидуальное значение, можно выделить *бхавану* как их конечный смысл. Это можно изобразить следующим образом:

Рис. 4 Схема бхаваны



Согласно такому раннему взгляду, изложенному в ШБ, референт, *крия*, то есть какое-то конкретное действие, акт, жертвоприношение еще не является смыслом деятельности, смыслом того, что Веды предписывают, смысл предложения, предписания Вед заключен в порождающей энергии, *бхаване*, выраженной глаголом, ведущей к *анурве*.

Теперь вернемся к изначальному тезису о том, что в мимансе *бхавана* выступает как принцип толкования Откровения.

Если смыслом предписания Вед является *бхавана*, ведущая к *анурве*, то это значит, что *бхавана* является центральным семантическим элементом высказывания или предложения, вокруг которого выстраиваются остальные подчиненные компоненты (агент, инструмент, способ действия и т.д.).

Так, автор ШБ указывает: «Следовательно, когда эти глаголы произносятся вместе со словами, теми, что обозначаются как свершившиеся сущности, – эти последние сущности воспринимаются как *служащие целям того, что должно быть осуществлено*; поскольку только так они будут служить видимой цели; потому что реализация того, что должно быть осуществлено для особой цели, служит явно полезной цели; и это привносится тем, что уже является завершённой сущностью; таким образом достигается видимая цель».²¹⁸

Отношение соподчинения в предложении является важным принципом мимансы в процессе толкования смысла предложения. Это обосновывается тем, что сама связность слов и языковых элементов предложения достигается не за счет равного сосуществования их рядом друг с другом, в данном случае связность бы отсутствовала в силу самодостаточности каждого элемента в отдельности, но за счет потребности в доминирующем элементе, который бы выступал движущей силой их связи. Так, Л. Мак-Кри говорит об этом, как о свойственном для мимансы иерархическом устройстве языка.²¹⁹ Собственно доминирующим элементом выступает *бхавана*, располагающаяся наверху языковой иерархии высказывания, которая обеспечивает общую функциональную связь, то есть стремление к полезной цели. В этом и заключается смысл того, о чем писал Шабара в вышеприведённом отрывке.

Миманса идет по пути логики становления, логики *бхаваны*, или иначе это обозначают как логика действия, логика *садхья-сиддха* (*sādhyā-siddha*) – «подлежащее осуществлению – осуществленное», процесс-результат, Такая логика схожа с логикой теории *карак*.²²⁰ Именно логика действия, то есть

²¹⁸ См.: Ganganatha J. Shabara-Bhāṣya. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. I. Adhyayas I-III. – Varoda: Oriental Institute, 1933. – P. 173.

²¹⁹ См.: McCrea L. The Hierarchical Organization of Language in Mīmāṃsā Interpretive Theory. // Journal of Indian Philosophy. Vol. 28. – P. 433.

²²⁰ Теория карак (*kāraṅka*), “факторов действия” – система синтаксических принципов, введенная грамматистом Панини. Исток теории усматривается в ритуалистической спекуляции о ритуальном действии. Теория включает в себя следующие каракы, или факторы

становления, порождения обуславливает все остальные факторы. В частности, даже агент действия больше ни есть центральная субстанция, выступающая в виде подлежащего в Им. п., агент теперь может быть в инструментальном падеже, или его может и не быть вовсе.

Здесь миманса отходит от свойственной, например, для вайшешики логики *дхарма-дхармин* (*dharma-dharmin*): свойство-носитель свойств, субъект-предикат, то есть глагол, который относится к *бхаване* не выступает предикатом, глагольная *бхавана* является самой структурой предложения.

Отметим, что для понимания концепции *анурвы* также важна эта логика *бхаваны* мимансы. Так, например, если представители вайшешики выделяют для себя понятие *адриты*, выражающееся в форме благого (*dharma*) и не благого (*adharmā*), составляющие качества, атрибуты или гуны атмана, приобретенные посредством совершения благих или не благих деяний, в чем мы видим реализацию логики *дхарма-дхармин* этой традиции, то для мимансы,

действия (см.: Лысенко В.Г. Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика: диссертация – М.: 1998. – С. 66-68):

- 1) Ападана (*apādānam*) – отделение от какого-либо предмета (Он идет из деревни, где деревня - ападана);
- 2) Сампрадана (*saṃpradānam*) – стремление агента связать с объектом, давание кому-то (Он дает корову учителю, где учитель - сампрадана);
- 3) Карана (*karaṇa*) – средство реализации действия, инструмент (Он рубит топором, где топор - карана);
- 4) Адхикарана (*adhikaraṇam*) – опора действия, место действия (Он сидит на подстилке, где подстилка - адхикарана);
- 5) Карман (*karman*) – то, что агент стремится больше всего достигнуть, объект, цель (Он изготавливает подстилку, где подстилка - карман);
- 6) Карта (*kartā*) – то, что независимо от других факторов действия, агент действия (Девадатта готовит рис; Рис готовится Девадаттой, где Девадатта - карта);
- 7) Хету (*hetu*) – то, что побуждает независимого агента, причина (Девадатта заставляет Яджнядатту готовить пищу, где Девадатта - хету).

последовательницы логики *бхавана*, или *садхья-сиддха*, *апурва* не может служить статичным качеством атмана, как, например, цвет, наоборот, *апурва* представляет собой динамическую силу.²²¹

Пример логики *бхаваны* мы можем найти в работе голландского индолога Й. Бронкхорста. Для анализа он берет простое предложение “*Caitra odanam rasati*” (Чайтра варит рис). С позиции тех, кто склонен анализировать предложения с точки зрения подлежащего (а это вайшешики, а вслед за ними и найяки), то есть с точки зрения человека по имени Чайтра, определяемого различными чертами, это предложение звучит таким привычным для нас образом как:²²²

«*Чайтра характеризуется активностью или усилиями по приготовлению риса*».

Представители мимансы выдвинули бы на первый план свою *бхавану* и результат выглядел бы следующим образом:

«*Приведение в бытие, агентом которого является Чайтра и которое ведет к размягчению риса*».²²³

Теперь приведем пример с ведийским предписанием:

«*Желающий небес должен совершать жертвоприношение*»

²²¹ См.: *Raju P.T.* Introduction: Activism in Indian Thought. // Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume XVI. Philosophy of Pūrva-Mīmāṃsā. / Ed. By K. Potter— First Edition: Delhi, 2014. – P. 46. Здесь П.Т. Раджу приводит простой пример: с точки зрения мимансы, преступник, который совершил преступление, будет наказан обществом не потому что, он приобрел новое качество «зло» или «преступник», а потому что он культивирует волю как скрытую силу, которая уже в свою очередь конструирует результат совершенного действия, то есть скрытая сила сама производит наказание, см.: там же. В этом плане *апурва* иногда вызывает впечатление «кармического остатка» совершенных действий, см.: *Шохин В.К.* *Апурва // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. – С. 97.*

²²² См.: *Bronkhorst J.* Philosophy of language. Brill’s Encyclopedia of Hinduism. Volume III: Society, Religious Specialists, Religious Traditions, Philosophy. / Ed. Knut A. Jacobsen. Leiden. – Boston: Brill, 2011. – P. 682-683.

²²³ См.: там же.

(Svargakāmo yajeta)

На первый взгляд это предложение можно описать так: субъект (S) – ‘желающий небес’, характеризуется предикатом (P) ‘должен совершать жертвоприношение’. Но на языке *бхаваны* предложение звучало бы иначе:

«Небеса должны быть созданы посредством жертвоприношения».

(Yajnena svargam bhāvayet)

Данный пример является принципом *бхаваны*, направленным на раскрытие главного смысла предложения: ни жертвоприношение или какое-то отдельное конкретное действие, ни агент и ни характеристики человека являются смыслом предложения, а смысл – это приведение в бытие небес, порождающая энергия, стремящаяся к достижению конкретной цели. Другими словами, хотя *бхавана* и выражена глагольным корнем, однако сам по себе глагол в отдельности, в данном примере *yajeta* – должен совершить жертвоприношение, не является конечным смыслом предложения. Смысл заключен в этом глагольном действии только через призму стремления к конечной цели, желаемой²²⁴ агентом действия, и которая здесь обозначена как *svarga* – небеса. То есть смысл не в совершении жертвоприношения самом по себе, а в достижении небес посредством совершения этого действия, иначе зачем вообще нужно чтобы то ни было совершать. Цель, то, на достижение чего направлено действие, является побуждающим мотивом последнего.²²⁵

²²⁴ Желание является важным элементом в аспекте совершения действия. Только посредством того, что человек движим определенными желаниями, он может совершать действия. Именно поэтому говорится *svargakāmo*, где *kāma* – желание. В этом смысл сутры 6.1.3. МС: *Pratyarthaṃ cābhisam̐yogātkarmato hy abhisambandhas tasmāt karmopadeśaḥ syāt* - Связь с действием существует по причине связи с объектом, следовательно поэтому возможно указание, направление к действию, см.: *Sandal L. Mohan. The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini. / Translated by Mohan Lal Sandal. –Allahabad: The Panini Office, 1923. – P. 299.*

²²⁵ Говоря о цели, как о главном мотиве, движущей силе совершения действия мы основываемся на взгляды Шабары. Однако далее, более поздние мимансаки имели разные точки зрения по этому вопросу. С одной стороны, Кумарила Бхатта продолжает взгляд,

Добавим. Тот факт, что *бхавана* характеризуется оптативным наклонением глагола, указывает именно на желательный, а не описательный характер предложения, то есть смысл предложения – не описать, постановить, а исполнить действие для желаемой цели. То есть только благодаря такой *бхаване* формируется мост между языковым предписанием и не-языковым действием.

Таким образом *бхавана* – одно из центральных понятий традиции пурв-миманса, означающая порождающую энергию, которая с одной стороны, отсылает к действию, а с другой стороны – к глаголам, имеющая две важнейшие характеристики: казуальность и оптативность. С этой точки зрения она является посредником между языковой и не-языковой реальностью, обеспечивающей зарождение *апурвы*.

На основе понятия *бхаваны* формируется определенный принцип толкования ведийских текстов, согласно которому глагольное действие является центральным семантическим ядром, где сконцентрирован смысл предложений, предписаний Вед. А сама логика чтения текстов, а соответственно и смысл всей философии мимансы – это логика становления, «процесс-результат» (*sādhya-siddha*). В этом смысле *бхавана* вносит решающий вклад в процесс понимания специфики системы миманса, о чем мы скажем еще дальше.

Применительно к предложениям можно таким образом утверждать: именно *бхавана* обеспечивает иерархию внутри предложения и является главным смысловым элементом, который наряду с другими принципами

изложенный в ШБ, указывая на то, что ведийские предписания имеют обязательную силу только в той мере, в какой они указывают на отношения средства и цели, о которых мы иначе не знали бы. А с другой стороны располагается точка зрения мимансака Прабхакары, говорящая о том, что мотивация человека, совершающего ведийские предписания не должна исходить из прагматичного стремления к цели, а должна включать в себя элемент бескорыстного долга, то есть совершение действия из чувства необходимости, «чистого должноствоания»; он выступал за идею нийоги, *niyoga* – предписание, приказание, необходимость.

(*аканкша, йогьята* и *самнидхи*) обеспечивает единство смысла предложения, выраженного в глагольном действии, в действии, направленном на достижение цели.

§ 3.5. Лингвофилософские идеи мимансы в ряду других философских школ и направлений

Исследуя лингвофилософские аспекты школы мимансы, мы можем констатировать, что здесь, как и в западной традиции основной вопрос уделяется значению. Как представители западной философии стремились избавиться от двусмысленности и неоднозначности языка, что в грубой форме нашло отражение в деятельности позитивистов XIX-XX вв., стремившихся к «идеальному языку», где отсутствовала бы возможность противоречия, так и представители индийских ортодоксальных школ мысли, и в частности миманса, стремились прийти к однозначному, непротиворечивому чтению Вед, следуя своей уникальной методологии и логике интерпретации.

Здесь интересно отметить, что в западной философской традиции при преодолении позитивистских тенденций, как потерпевших неудачу в создании «идеального языка», были сформированы альтернативные лингвофилософские идеи и методы, в частности, в XX в. формируется философия обыденного языка – одна из школ лингвистической философии, исходящая главным образом из стремления противостоять методологии ранних тенденций аналитической философии как «философии идеального языка», и опирающаяся на антиэссенциалистский подход, что предполагает рассмотрение слов и выражений в контексте того, как последние используются, употребляются; этот подход выступает против статичных сущностей, против того, что к идеи истинности мы подходим так же, как к идее вещи.

Вышеназванные установки философии обыденного языка находят некоторую переключку с лингвофилософскими идеями мимансы. В данной работе мы не проводим компаративного исследования, однако хотим обратить внимание на этот, как нам кажется, важный момент, раскрывающий более полно специфику мимансы через ее сопоставление с иными направлениями. Следовательно, в этом разделе работы мы кратко упомянем западную традицию,

и затем перейдем полноценно к рассмотрению места мимансы среди школ индийской философии.

В этой главе, как и в предыдущей, мы уже упоминали о характерной особенности мимансы, выражающейся в принципе «тонкого прагматизма» и, в частности влияющей на понимание понятия истинности (*prāmāṇya*), где последняя получает прагматическую ориентацию. В рамках же упомянутой выше западной философии обыденного языка британским философом Дж. Остином было сформировано понятие перформативного употребления, или перформатива²²⁶, которые «ничего не описывают и ни о чем не сообщают, ничего не констатируют, не являются истинными или ложными»²²⁷. Сам термин перформатив является производным от англ. *perform* – представлять, осуществлять, исполнять, и указывает на то, что произнесение высказывания означает совершение действия.²²⁸ Отсутствие свойства истинности указывает на то, что перформатив противостоит в таком случае констативу, или констативному употреблению²²⁹, которое по своей сути является дескрипцией, к чему и апеллировала большую часть времени своего существования западная философская традиция, задаваясь вопросом об истинности этих утверждений. Когда речь идет о перформативах, то вместо того, чтобы говорить о привычной нам истинности, мы можем говорить лишь об успешности или не успешности перформатива. То есть понятие истинности для этих выражений сдвигается в сторону практической реализации, в сторону прагматизма. Соответственно с помощью таких слов мы совершаем действия, суть перформатива – это реальное действие, которое может быть выполнено либо успешно, либо нет.

²²⁶ См.: Остин Дж. Как совершать действия при помощи слов / Остин Дж. Избранное. Перевод с англ. Макеевой Л. Б., Руднева В. П. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С.18.

²²⁷ См.: там же, с. 16.

²²⁸ См.: там же, с. 18.

²²⁹ См.: там же.

Противопоставление перформатива и констатива перекликается с противопоставлением *sādhyā-siddha*, о котором мы уже упоминали ранее, где первые относятся к процессу, к динамике движения к цели и характеризуются результативностью данного действия (в этом смысле если мы и хотим оставить понятие истины, то мы можем говорить о ней лишь с точки зрения прагматической ее ориентации: позволяет ли данное утверждение совершить целенаправленное действие или нет; насколько это действие является успешным), в то время как вторые – относятся к статичным положениям, референциям, со свойственными для них классическим пониманием истинности, относительно того, насколько верно они отражают действительное положение дел.

Таким образом, кардинальные идеи для западной англоязычной философии языка XX в., развернувшиеся в первую очередь в философии обыденного языка, где происходит отход от привычных эссенциалистских трактовок и трансформируется классическое понимание свойства истинности и т.д., - не являлись столько кардинальными для индийских школ мысли, в частности для школы мимансы, которая представила в своей лингвофилософии совершенно иную логику интерпретации выражений, что придало ей оригинальный и уникальный характер в ряду всех школ индийской философии.

Если говорить о лингвофилософии мимансы с точки зрения всех школ индийской философии, то имеет смысл схематично проиллюстрировать, где именно расположилась миманса в своих идейных установках. Но так как в предыдущих параграфах было достаточно уделено внимания грамматической индийской традиции – व्याкаране, в частности сопоставлению взглядов последней и мимансы, то в этом параграфе данная школа упомянута не будет.

В первую очередь отметим, что, поскольку наиболее важной задачей мимансы являлась задача по обоснованию авторитета Вед, то эта школа мысли в своей лингвофилософии строго противостояла неортодоксальным традициям, таким как буддизм и джайнизм, где конечно главным противником являлась

буддийские школы. Здесь утверждаются самые базовые, фундаментальные идеи лингвофилософии мимансы: вечность *шабды*, Слова, а значит и истинность, авторитетность *шабда-праманы*, а следовательно, и это самое важное в противостоянии этих двух сторон, истинность и достоверность Вед, тогда как буддизм отрицал это.

Далее, школа мимансы вступала в диспут с некоторыми ортодоксальными традициями, прежде всего скак *ньяя-вайшешика*. Обе стороны, будучи представителями ортодоксального лагеря, принимают авторитет Вед, однако аргументация у них различна. Если миманса опирается на вечность *шабды*, а следовательно, и на вечный, не произведенный характер связи между словом и его значением, что является аргументом к признанию несотворенного характера Вед, и, следовательно, их истинности, то *ньяя-вайшешика* признает авторитет Вед в силу признания их божественного сотворенности (учению же мимансы присущи атеистические тенденции). Следовательно, при признании авторитета Вед обеими сторонами, разница на природу языка в воззрениях этих двух школ сохранятся все же примерно такая же, как и в противостоянии с неортодоксальными традициями: наблюдается разница между конвенциональной концепцией происхождения языка (*ньяя-вайшешика*, а также неортодоксальные направления), и концепцией вечности языка (миманса).

Позиция *ньяя-вайшешики* исходит из натуралистической установки, соответственно теория значений предполагает так называемую «теорию именования» (*name theory of meaning*), иначе *abhidheyatvaṃ padārthatvam*, согласно которой не может быть объекта (*padārtha* – предмет, обозначенный словом) без имени.²³⁰ И, таким образом, *ньяя-вайшешика* утверждает прямое отношение между словом и значением. В этом случае язык является лишь внешним ярлыком, не затрагивающим корень действительности и не влияющий

²³⁰ См.: *Bilimoria P. Sabdapramana: Word and Knowledge*. – New Delhi: D. K. Printworld, 2008. – P. 92.

на реальность, то есть язык – опосредованный символ, наклейка на объекты и события реального мира, в то время как в случае мимансы – язык – это сама реальность; язык может продуцировать новую реальность для человека.

И здесь мы подходим к следующей ступени рассмотрения положения мимансы в разрезе основных школ индийской философии: противопоставление мимансы и веданты. Оба направления признают, во-первых, авторитет Вед, а во-вторых, вечность и истинность *шабды*, Слова, то есть обе не согласны с концепцией конвенционального происхождения языка и утверждения прямой связи между словом и его значением, свойственной для ньяи-вайшешики; они рассматривают природу языка как непосредственно являющуюся частью реальности и имеющую непосредственное влияние на нее. Однако логика прочтения Вед двумя этими школами различна. Здесь миманса и открывает себя как уникальную лингвофилософскую традицию.

Динамическая логика действия мимансы противостоит логике веданты. Мы проиллюстрируем это на примере диспута мимансы со школой вишишта-адвайта-веданта. Вишишта-адвайта-веданта является традицией более приближенной к мимансе в своем онтологическом воззрении, нежели адвайта-веданта, так как ее онтология отказывается от абсолютного монизма последней и имеет более реалистический склад мировоззрения, в отличие от адвайта-веданты. Однако и здесь мы все же встречаем разницу в подходе к интерпретации выражений Вед.

В качестве примера мы можем привести дискуссию индийского религиозного мыслителя, основателя школы вишишта-адвайта-веданты Шри Рамануджачарьи с представителем школы Прабхакары мимансы (тезисы которого были взяты из трактата Пракарананпанчика (*Prakaraṇapañcikā*) Шалиханатхи Мишры (X в.) – комментарий на основной труд Прабхакары, выступающий кратким руководством по системе Прабхакары), представленной в третьей части трактата Рамануджи *Ведартхасамграха* (*Vedārthasamgraha*), или

«Краткое изложение смысла Вед».²³¹ Здесь проиллюстрирован диспут, касающийся одной из главных лингвофилософских идей, а именно относительно вопроса о значении слов и выражений Вед. Этот пассаж интересен для рассмотрения тем, что Рамануджа исходит из общеведантских позиций, что позволяет наглядно представить основные моменты сходства и различий лингвофилософских идей двух школ мысли – мимансы и веданты.

Итак, в первую очередь проиллюстрируем моменты сходства этих школ. Рамануджа в данном пассаже, подобно мимансе, принимает позицию того, что значение внутренне присуще слову и неправильно утверждать, что «указательность» языка базируется на конвенции, подобно языку жестов. При отсутствии какого-либо знания о человеке или группе людей, которые заключили конвенцию, хотя безначальная передача понятия не прерывалась, должны быть известны первоначальные конвенциональные значения как таковые либо непосредственным путем, либо путем традиции.²³² Этот аргумент Рамануджи полностью созвучен аргументу об отсутствии некоего создателя значений слов, представленный в ШБ, и изложенный нами выше. Таким образом согласно и веданте, и мимансе сила обозначения внутренне присуща слову. Рамануджа даже приводит следующий пример: как сила жара присуща огню, так и языку присуща сила обозначения.

Однако уже здесь появляется кардинальная разница между двумя школами: согласно Рамануджи первоначальное значение всех слов указывает на истинную природу Бога. Такое различие не совсем понятно на первый взгляд, так как Брахман, вбирающий в себя все, весь мир, может быть понят как некое универсальное, а согласно мимансе слова тяготеют к универсальному, к *акрити*. И для того, чтобы взглянуть более детально в разницу между мимансой и

²³¹ Перевод трактата на русский язык Псху Р.В. См.: Псху Р.В. «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. – М.: РУДН, 2007. – 302 с.

²³² См.: Псху Р.В. «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. – М.: РУДН, 2007. – С. 73.

ведантой продолжим и коснемся вопроса интерпретации слов и высказываний Вед.

Со стороны мимансы утверждается тезис о том, что «значение слов и предложений постигается только после того, как видно их действие»²³³, то есть речь идет о том, что семантическая сила языка не может быть познана до тех пор, пока не будет совершено действие. Здесь иллюстрируется привычная для мимансы позиция, базирующаяся на логике действия. Согласно этой позиции Веды, выраженные языком предписаний, касаются именно того, что следует совершить, а не того, что уже является свершенным. Позиция веданты выступает против такого ограничения, то есть ограничения Вед лишь императивными наставлениями. Ведь если Веды не могут выражать то, что уже совершенно, то значит они ничего не могут сказать о Брахмане, как совершенной сущности, не нуждающейся в становлении. Для веданты это невозможно, так как согласно последней «все слова Упанишад обозначают Брахмана – причину мира и обладателя всевозможных совершенств»²³⁴.

Согласно веданте высказывания Вед содержат «обозначительную» силу, и, следовательно, не могут ограничиваться лишь прескриптивными предложениями. Рамануджа приводит следующий пример в поддержку своего тезиса. Некий человек посылает другого сообщить Девадатте, что посох стоит в доме, но не говорит это, а показывает жестом. Сосед Девадатты видит это, идет вместе с «посланником» в дом и слышит, как он говорит Двāадатте, что посох в доме. Первоначально сосед не знал значения слова «посох», но понял, что значит жест посылающего. Тем не менее, он понимает значение сказанного предложения, так как был свидетелем того, как оно использовалось.²³⁵ Вероятно, в данном примере представитель мимансы сделал бы акцент на самом акте

²³³ См.: там же, с. 68.

²³⁴ См.: там же, с. 69.

²³⁵ См.: там же.

действия, где посох выступал бы лишь дополнительным уточняющим элементом.

Помимо этого, Рамануджа приводит еще один пример, указывающий на «денотативную» силу слов. Так, например родители учат ребенка говорить: сначала они показывают ему вещи и людей, а затем называют их. Постепенно ребенок начинает понимать, что применение определенных слов к определенным объектам, сопровождаемое указанием на них пальцем, основывается на определенной «денотативной силе», которая ограничена только этими объектами, так как слова применяются только по отношению к ним, причем ребенок не знает никого, кто закреплял бы за ними определенное значение. Следовательно, в данном случае для Рамануджи очевидно, что тезис о том, что слова имеют значение только в случае с действиями, которые нужно совершить, является безосновательным.²³⁶

Относительно этого ведантистского примера представитель мимансы мог бы заявить следующее. Конечно, слово имеет денотативную силу, иначе бы оно было бессмысленным. Более того, как мы указывали выше, значением слова выступает *акрити* согласно мимансе. Однако использование слов, обозначающих те или иные предметы без связи с ними какого-либо указания на действие, на глагол не приведет к семантической целостности. И это то, о чем говорилось выше, когда речь шла о трех принципах смыслового единства предложения: *аканкша* (*ākāṅkṣā*), *йогьята* (*yogyatā*), *самнидхи* (*saṁnidhi*). За счет того, что слова как раз имеют денотативную силу они, будучи элементами предложения, уточняют друг друга и создают частный смысл предложения, центральным элементом которого и является глагол.

Далее, Рамануджа утверждает, что, если признать за выражениями Вед прескриптивное значение, тем не менее существует необходимость определить то вознаграждение, тот результат («небеса», Брахман), ради которого

²³⁶ См.: там же.

осуществляется то или иное действие, то есть цель действия. Так, например, слово «небеса» обозначает место, где отсутствует страдание и боль. То есть необходимо, чтобы все объекты были установлены; все они сообщают нам о реальном существовании свойств и самого объекта.

Когда мы говорим о действии, то для вишишта-адвайта-веданты свойственна следующая позиция: конечная цель действия совпадает с той целью, ради которой действие начиналось; его содержание – это желание, для достижения которого он приступает к действиям, таким образом связь между главным и вспомогательным можно проиллюстрировать так: предназначение рабов – поддержка господ, или предназначение всех тварей на земле – есть поддержка Бога, или каждое творение является вспомогательным для Бога, а Бог является главным.²³⁷ И далее Рамануджа завершает: «Неправильно говорить, что в высказывании «Желающий небес пусть совершает жертвоприношение» словосочетание «желающий небес» означает человека, который желает достичь небес, и при этом понимать под жертвоприношением преходящий момент настоящего, и, соответственно считать, что человек не достигнет небес в будущем; те, кто действительно поняли истинный смысл Вед, знают, что Господь Бог, Нараяна, дарует исполнение любого желания, когда тот или ной умилоствует его.»²³⁸

Таким образом, главный камень преткновения между мимансой и ведантой, проиллюстрированный здесь в части вопроса об интерпретации Вед, и в целом в рамках лингвофилософской проблематики, заключается в противопоставлении знания (*jñāna*) веданты и действия (*karman*) мимансы. Согласно веданте, ритуальные действия имеют форму умилоствления Бога, только Он дарует желанный плод. Следовательно, поэтому в вишишта-адвайта-веданте указывается необходимость поклонения Богу, предполагающее знание

²³⁷ См.: там же, с. 72.

²³⁸ См.: там же.

его природы. И таким образом, в вишита-адвайта-веданте сначала идет знание, а потом уже действие, направленное на умиловление Бога²³⁹, в то время как для мимансы сохраняется первичность действия – ритуала. Если для веданты Веды являются источником знания о Брахмане, так как все слова обозначают Брахмана, причину мира, то для мимансы Веды являются руководством к действию, порядок чтения, понимания и интерпретации предписаний которых следует строить относительно совершения акта действия. Если для мимансы глагол, действие располагается на верхушке иерархии предложения, и все остальные элементы высказывания являются косвенным уточнением главного смысла, то для веданты слово значимо и вне практической деятельности. В этом состоит основной и самый главный отличительный аспект между школами веданты и мимансы, раскрывающий себя более полно именно при взгляде на лингвофилософию этих школ.

²³⁹ См.: там же, с. 73.

§ 3.6. Заключение

В заключении скажем, что миманса содержит в себе глубокое лингвофилософское основание, «лингвоцентризм», что в целом свойственно для религиозно-философских традиций Древней Индии, и что еще более подтверждается тем фактом, что во многом она является последовательницей грамматической традиции व्याкарана (*vyākaraṇa*). На основе первоисточников МС и ШБ открывается возможность реконструировать фундаментальные основания лингвофилософских идей мимансы, для которой присущи следующие идеи и тезисы.

Сущность языка признается священной. Слово, *шабда*, характеризуется своим вечностью, вневременностью, а значения слов таким образом являются априорными, а значит достоверными. Веды – это истинный источник знания, единственный доступный человеку для познания запредельной реальности, *дхармы*, для достижения конечной цели, «достижения небес».

Главным аргументом истинности Вед благодаря тому, что слово по природе вечно, а связь между словами и их значениями является не конвенциональной, но априорной, – это, таким образом, тезис об отсутствии автора у Вед (*apauruṣeyatva*). Такая позиция в отношении *шабда-праманы* является средоточием эпистемологической доктрины *сватах-праманьи*.

Смыслом предписаний Вед, выраженных в предложениях, является порождающая энергия, *бхавана*, проявляющаяся в глаголах таким образом, что именно глагольное действие становится центральным семантическим элементом высказывания, формулируя тем самым *бхавану* как герменевтический принцип. Иначе говоря, общий единый смысл (*arthaikatva*) предложения обеспечивается именно глаголом, а остальные элементы занимают подчиненное ему положение. Помимо этого, *бхавана* является связующим звеном между видимой (*дришта*) и невидимой (*адришта*) реальностями, и выступает причиной *анурвы* – скрытой силы, обеспечивающей достижение конечного плода.

Самое важное для мимансы здесь заключено в том, что формируется логика действия, процесс-результат, и это является важнейшей отличительной

чертой мимансы в целом. Данная логика, отлично проявленная в лингвистических изысканиях, является созвучной ранее обозначенному принципу «тонкого прагматизма» мимансы. Последние два – это необходимый подступ к интерпретации учения мимансы как философии действия, иначе карма-мимансы, о чем речь пойдет в следующей главе.

ГЛАВА 4. КАРМА-МИМАНСА ДАРШАНА

§ 4.1. К разъяснению санскритских терминов (*даршана* и др.)

Рассматривая теоретические идеи мимансы в области лингвофилософии, эпистемологии, а также онтологическую позицию, из которой исходит эта школа создается впечатление стройной системы, в смысле системы прочно разработанных доктринальных конструкций, что присуще каждой из философских школ классической Индии. Однако такая философская система должна рассматриваться сугубо в рамках индийского контекста и не пониматься в ее европейском смысле. В индийском контексте та или иная традиция мысли носит название *даршана* (*darśana*, от *darś* – видеть, смотреть, узнавать), которое на русский язык может переводиться как «видение», «взгляд», «образ мысли», хотя часто мы можем встретить перевод «философия». Главное отличие «даршаны» от европейской «философии», по замечаниям немецкого индолога Хальбфаса, состоит в том, что если в европейской традиции философия ассоциирована с бесконечным процессом постановки вопросов и поиска ответов на них, с «чистой теорией» и «знаний ради знаний»²⁴⁰, то для Индии характерен мотив освобождения.

Действительно, в санскритских первоисточниках если и встречается желание знания (*dharmajijñāsā* – желание познать *дхарму*; *brahmajijñāsā* – желание познать Брахмана), то оно мотивировано в первую очередь достижением конечной цели – освобождения. Если и есть разногласия между различными традициями классической Индии (ортодоксальные философские школы, джайнизм, буддизм) во взглядах на мир, на место человека в нем, на методологию познания и т.д., то между ними уж точно нет разногласий в системе ценностей, которая согласуется с высшей целью. Концепт освобождения, терминологически разнящийся в разных традициях (*мокша* (*mokṣa*), *сварга*

²⁴⁰ См.: Хальбфас В. Индия и Европа. Опыт понимания. / Пер. с англ. П.С. Анучин [и др.]; с предисл. А.В. Парибка. – М.: Директ-Медиа, 2022. – С. 294.

(*svarga*), *нирвана* (*nirvāṇa*) и т.д.), ассоциированный с прекращением страданием, преодолением невежества и привязанности, одинаково звучит для них всех, чего мы не можем обнаружить в западной мысли, где как таковое согласие относительно конечной цели, а также второстепенных целей, способствующих первой, отсутствует. Или, как это описал в своей работе американский индолог К. Поттер: «Более того, существует общее признание того, что не представляется возможным рационально подойти к этому вопросу, поскольку это дело вкуса, а о вкусах не спорят».²⁴¹

Если европейская «философия» ставит акцент на автономии человеческого мышления и свободе от сил традиции, то единая основа всех ортодоксальных систем классической Индии, продиктованная мотивом освобождения, имеет своим историческим корнем ведийский период, ведийскую религию, а значит построена на традиции авторитета Вед. Вследствие этого у европейских авторов можно встретить пренебрежение к индийским школам мысли как к будто бы лишенным критической рациональности.

Даршаны Древней Индии действительно работали в пользу традиции, а именно являлись в этом смысле апологетикой, однако это не означает отсутствие рациональности. В этом смысле наиболее близким санскритским понятием к европейской «философии» является понятие *анвикшики* (*ānvīkṣikī*), которое может пониматься как дисциплина или наука исследования или аргументации. Если *даршана*, как отмечается, – понятие более ретроспективное, то *анвикшики* – методологическое.

Усилия представителей отдельных индийских школ по защите и восстановлению традиции, – а в частности, они особо актуальны для мимансы, наиболее ярко диспутировавшей с буддистами, – свидетельствуют о наличии рефлексии и рациональности, в рамках которой производились попытки

²⁴¹ См.: Potter K. Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief? // Journal of Indian Philosophy 12 (1984) – P. 307–327.

примирения откровения Вед с духом критической аргументации, что в конечном итоге рождало прочно разработанные доктринальные конструкции.

Миманса кажется больше, чем любые другие *даршаны*, предрасположенной к эмпирическим критериям и критическому реализму, следовательно поэтому, как это было сказано в предыдущих главах, ее можно рассматривать как систему эпистемологического реализма со свойственными для нее прагматическими чертами и атеистическими склонностями. Именно поэтому миманса, как защитница Вед и школа толкования, имеет своей стратегией не путь прямого подтверждения, что свойственно для той же ньяи, которая, используя средства аргументации, демонстрирует, что ее учение полностью совместимо с данными чувственными восприятиями и вывода, но путь, условно говоря «косвенного» подтверждения, указывая, путем непротиворечивой аргументации, на сверхопытный, запредельный характер *дхармы*, а значит недоступность ее человеческому восприятию и умозаключению, и таким образом удаление содержимого Вед из области возможной критики «мирскими» способами. Этим, кстати говоря, и обусловлена эпистемологическая разница между системами ньяя и миманса, которая, в частности, выражается в диспуте между теориями *сватах-праманья* и *паратах-праманья* (см. глава 2, § 2.2).

Таким образом, *даршаны* классической Индии, включающие в себя методологический, дисциплинарный аспект – *анвикшики* – становятся на пути решения проблемы соотношения разума и веры, критического мышления и традиции, что не отнимает у них рациональности и таким образом делает их полностью совместимыми с тем, чем занимались европейские философы. С другой стороны, им свойственна уникальная практически-ориентированная черта, что отличает ее европейской традиции.

Практически-ориентированный характер *даршан* классической Индии обуславливает и характер тех понятий, которые используются в их учениях. Так, например, ранее исследуемое в соответствующей главе понятие «*вакья*», как мы уже выяснили, не совсем полно может быть соотнесено с европейским

«предложением». Индийская «*вакья*» включает не только синтаксический и семантический аспекты, что свойственно для европейской философии, но и аспект прагматики, а еще более точно было бы сказать аспект прагматики в ее метафизическом понимании (см. глава 3, § 3.3). То же самое можно сказать и про такое широкое понятие как «*шабда*», по сравнению с которым европейское «слово» не является достаточно полным его эквивалентом. Индийская «*шабда*» как «правильное слово» предстает в виде инструмента, необходимого для достижения конечной цели (см. глава 3, § 3.2).

С этих же точек рассмотрения особо интересен и такой термин как «*артха*», речь о котором так же затрагивалась в предыдущих главах (в частности, см. глава 2, § 2.3), перевод которого на русский язык может звучать по-разному в зависимости от контекста: цель, предмет, объект, польза, причина, стремление, смысл, значение и т.д. Представляется достаточно сложным найти эквивалент в современных европейских языках для «*артхи*», который включал бы всю полноту смысла этого индийского понятия. Такая содержательность термина объясняется, в частности, практически-ориентированным характером индийских традиций, и, следовательно, «*артха*» понимается как направленность сознания в контексте ее различных видов деятельности: семиотической, практической, воспринимающей и т.д.

Все это особенно актуально для школы миманса, так как являющаяся защитницей авторитета Вед, она еще больше исходит с позиций прагматики в ее метафизическом смысле.

§4.2. Статус мимансы как философского учения

Когда начинаются обсуждения мимансы, одним из основных вопросов здесь, который так или иначе поднимается учеными, оказывается вопрос статуса данной традиции: занимает ли миманса самостоятельное положение как отдельная философская школа среди прочих других, либо же миманса – это лишь пролегомены к индийской религии. Иначе говоря, насколько правомерно и обоснованно считать мимансу именно философской традицией?

Данный вопрос имеет актуальность по сей день не с точки зрения пренебрежения мимансой как философским учением как таковым (такого мы более не наблюдаем в силу возрастающего интереса за последние десятилетия к мимансе со стороны ученых-индологов), но с позиции европоцентризма по отношению к индийским учениям в целом, и, в частности, к учению мимансы – как наиболее ортодоксальной *даршане*, имеющей тесную связь с брахманизмом.

В предыдущем параграфе мы уже уточнили характер индийской «даршаны», а также упомянули понятие «анвикишки», понимаемое главным образом как методология. Все это позволило сделать вывод о наличии критической рефлексии в индийской традиции, а также о возможности ее сопоставления с европейской философией в смысле как не уступающей рациональности последней.

В данном разделе же будет представлен больше исторический ракурс данного вопроса. И здесь можно выделить две группы ученых по принципу принятия или неприятия мимансой статуса философского учения.

Итак, первая группа ученых (Ф. Макс Мюллер, С. Радхакришнан) базировалась на том, что отмечала слабости «философской ткани мимансы» обосновывая тем, что ее философские спекуляции подчинены ритуалистической цели.²⁴² Ф. Макс-Мюллер прямо заявляет, что «давая пурва-мимансе место среди шести *даршан* индийской философии, я главным образом руководствовался тем

²⁴² См.: Радхакришнан С. Индийская философия. Т. II – М.: «МИФ», 1993. – С. 332.

соображением, что она с индийской точки зрения всегда рассматривалась как философское учение, и что при ее исключении из числа философских *даршан* образовался бы известный пробел в общем обзоре философского мышления Индии.»²⁴³ Последний также дополняет, что индийское понятие *даршаны* отличается от греческого понятия философии (греч. *Φιλοσοφία*) как любви к мудрости, к чему ближе близка индийская *jijñāsā* («желание познать»). По мнению Ф. Макса Мюллера утрата традицией философского характера главным образом связывается с отсутствием независимого мышления, и ориентацией вместо этого на авторитет священных текстов.

Другой лагерь ученых (Г. Джха, Э. Фраувальнер, С. Дасгупта, А. Кит, Дж. Туччи, Ф. Цангенберг, О. Штраус, С. Чаттерджи и Д. Датта и многие современные исследователи) признает философский характер мимансы. А. Кит (1879-1944) – шотландский индолог и санскритолог в своей «Карма-Мимансе» заявлял о том, что миманса, при сохранении своей главной задачи разъяснять правила реконструкции ритуала, все же входит в область философского исследования, так, уже в ранних текстах изложены дискуссии как по эпистемологическим вопросам (проблема достоверного познания и его форм), так и по метафизическим (обсуждение природы души).²⁴⁴

Выдающийся индийский пандит Ганганатха Джха (1872-1941) также указывал философскую значимость мимансы, главным образом связанную со сферой герменевтики, толкования священных текстов индуизма. А индийский философ и религиовед С. Дасгупта (1887-1952) отдельно отмечал, что философия мимансы, преимущественно в период Средних веков сформулировала свои важнейшие философские концепции, которые преодолевали слабости метафизических основ вайшешики.²⁴⁵

²⁴³ См.: Макс-Мюллер Ф. Шесть систем индийской философии / Пер.с англ. – М.: Искусство, 1995. – С. 211.

²⁴⁴ См.: Keith A.B. The Karma-Mīmāṃsā. – London: Oxford University Press, 1921. – P. 8.

²⁴⁵ См.: Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. I. – Cambridge at the University Press, 1922. – P. 369.

Интересна позиция австрийского индолога Э. Фраувавальнера (1898-1974). Ученый подробно рассматривал соотношение ритуалистического и философского элементов в мимансе, подходил к этому вопросу с точки зрения ее эволюционного развития. Согласно позиции Фраувавальнера в самом начале миманса действительно не имела философского содержания, оставаясь приверженицей сугубо ритуалистической проблематики, однако позже в ходе полемики с другими школами появилась необходимость доказывать свои положения, главным из которых был тезис об авторитете Вед, что привело к постановке теоретико-познавательных проблем.²⁴⁶

В известной Энциклопедии Индийской Философии американского индолога К. Поттера во введении приводятся слова индийского философа П.Т. Раджу, произнесенные в Институте восточных исследований Бхандаркара «Активизм в Индийской Мысли»²⁴⁷. 17 сентября 1958 г. Раджу в своей речи указал на сложившуюся ситуацию в мировой индологии, в рамках которой по ряду причин существует неверное представление о том, что индийская философия означает философию веданты, и главным образом адвайта-веданту Шанкары (*Śaṅkara*, ок. 788-820 н.э.). В этом плане такая философия приобретает вид философии *бездействия*, пассивной, стремящейся к созерцанию философии, иначе *неактивной*, она проповедует уход от мира действия в созерцание, она нереалистична и квиетистична.²⁴⁸ И именно здесь открывается взгляду возможность признания другой, иначе *активной* философской традиции, философии *действия*, каковой является миманса.²⁴⁹

²⁴⁶ См.: Пименов А.В. Основные тексты древней Пурва-Мимансы (формирование, структура, концептуальные установки): диссертация – АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1987. – С. 12-13.

²⁴⁷ Raju P.T., Introduction: Activism in Indian Thought.

²⁴⁸ См.: Raju P.T. Introduction: Activism in Indian Thought. // Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume XVI. Philosophy of Pūrva-Mīmāṃsā. / Ed. By K. Potter– First Edition: Delhi, 2014. – P. 19.

²⁴⁹ Стоит отметить, что современная индология вступила на путь разрешения этой проблемы. Так, например, активно исследуется философская традиция вишиштадвайта веданта

По мнению Раджу, в арсенале индийской философии содержится большое количество школ мысли, и каждая из них как правило претендует на роль окончательной философии, обладающая окончательной истиной, при этом не становясь «служанкой другой философии», как это произошло с мимансой. Последнюю часто рассматривают как предварительную стадию перед полноценным погружением в философию веданты, и таким образом сконцентрированная на теоретизировании правил ведических ритуалов, она часто понимается как неполноценная философия, «недофилософия».²⁵⁰ Индийский исследователь добавляет, что и миманса, и веданта основываются на Ведах, каждая на своей части Вед, но при этом может быть найдено большое количество вопросов и противоречий между этими двумя традициями, вопрос их примирения до сих пор остается нерешенным. Миманса, по мнению Раджу, должна восприниматься как одна из самостоятельных философских традиций Индии, которая являет собой философию *действия*, *активную философию*. «Без действия нет жизни, и миманса обеспечивает этот необходимый компонент».²⁵¹

(*viśiṣṭādvaita vedānta*) (в отечественной индологии известен по крайней мере один индолог, специализирующийся в исследовании данной традиции и занимающийся переводами текстов – российский индолог Псху Р.В.), противопоставленная по своему характеру адвайта-веданте, и доказавшая свою конкурентоспособность в полемике с последней. Рамануджи (*Rāmānuja*, XI-XII в. н.э.) – основоположник вишиштадвайты, философ и идеолог учения бхакти в противовес учению Шанкары формулирует философскую систему, в которой «Брахман создает мир из самого себя и по своей воле через материю не иллюзорно, но реально.» (см.: Псху Р.В. «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. – М.: РУДН, 2007. – С. 14.); в рамках системы вишиштадвайты освобождение – это не просто интеллектуальная медитация, но полная самоотдача адепта Божеству (см.: там же).

Вишиштадвайта и миманса в этом плане имеют точки соприкосновения, а именно обе эти традиции отвергают пассивный и нигилистический подход адвайты. А карма-йога мимансы была встроена в учение о бхакти.

²⁵⁰ См.: *Raju P.T. Introduction: Activism in Indian Thought. // Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume XVI. Philosophy of Pūrva-Mīmāṃsā. / Ed. By K. Potter– First Edition: Delhi, 2014. – P. 20.*

²⁵¹ См.: там же, с. 24.

Любая традиция и не только в Индии, имеет свои слабые точки, но при этом она не перестает считаться философией. Миманса содержит свое особо мировоззрение, она показала пример его теоретизирования, которое также подвергалось исследованию на истинность и ложность.

Изложенное нами в предыдущих главах данной работы исследование позволяет сделать вывод о том, что миманса признается философским учением, которое ретроспективно мы обозначаем как *даршана*, а методологически – *анвикшики*. Данное учение включает совокупность эпистемологических доктрин и принципов, определяющих пути познания и направленность ума, а также совокупность онтологических установок, которые формируют мировоззрение, ориентируют в моральном и экзистенциальном плане, а также мотивируют к тому или иному действию, являясь двигателем как отдельного человека, так и общества в целом.

Хотя миманса и является апологетикой, однако ей присущ дух критической аргументации. Традиция мимансы полностью отвечает такому пониманию философского учения. Мы видим, как уже в ранних текстах формулируется теория познания в лице *праманавады*, здесь были описаны шесть основных инструментов познания, а также большое внимание уделено *шабда-прамане* в связи с ортодоксальным характером мимансы. Мы находим не просто аксиоматическое утверждение, но примеры аргументации своей точки зрения (полемика относительно тезиса о вечности слова, о значении слова и предложения), примеры полемики по другим основным философским вопросам, например, о проблемах достоверности познания (столкновение теорий *сватах-праманья* и *паратах-праманья*), о статусе наличного мира и атмана (здесь миманса стоит на стороне реалистических установок), а также излагаются герменевтические и лингвофилософские идеи, и, помимо этого, как религиозно-философское учение миманса открывает путь к запредельному, к *дхарме*, это то, что выходит за рамки эмпирического бытия.

§ 4.3. Карма-миманса – философия действия

Исходя из вышеизложенного в предыдущих главах мы можем справедливо отметить, что мимансе, как последовательнице брахманистской традиции, присуща особенность, выраженная в тяготении к практике, к ортопраксии нежели к ортодоксии, что вытекает из ее главного ориентира – познание *дхармы*. Подступами к такому выводу были следующие моменты: ориентация на реализм, выраженный в доктрине *сватах-праманья*, который не просто открывает путь для познания, но и главное – работает на обоснование авторитета Вед; изменение в понимании самой праманьи и интерпретация этого понятия с точки зрения принципа «тонкого прагматизма»; реконструкция лингвофилософии мимансы, где центральной семантической единицей является действие, а герменевтика ведических текстов исходит из прагматической ориентации, и с этим связаны такие важные понятия как *бхавана* и *анурва*, что ориентировано на обоснование ритуальных практик; обнаружение логики действия, на основе которой функционирует вся система этой школы мысли.

Миманса теперь предстает перед нами в лице *карма-мимансы* (*karma mīmāṃsā*), иначе *философии (ритуального) действия*. Но что именно включает в себя это понятие?

4.3.1. Карма-марга и джняна-марга в контексте истории индийской мысли

В истории индийской философии понятие *карма* (*karman* – действие, дело, действие, ритуал и т.д.) является круглым понятием независимо от той или иной школы или традиции. Данное понятие, функционирующее на различных уровнях понимания и интерпретации, настолько широкое, что невозможно или по крайней мере представляется чрезвычайно сложным свести его к какому-либо одному принципу или одной интуиции, как об этом писал Хальбфасс, не обращая внимание на степень охвата, пределы, напряженность и конфликты, соответствующие этому понятию.²⁵² Здесь мы лишь наметим общую логику понятия кармы, как последнее предстает в различных школах.

Начиная с поздневедийского периода, карма ассоциируется с контекстом физического закона единообразия, когда все в мире согласуется с законом и порядком – *рита* (*Rta*).²⁵³ Карма интерпретируется как закон причинно-следственной связи, который управляет всей вселенной, где каждый поступок имеет следствие. Понятие кармы понимается как природа реальности.

Карму иначе можно понять и как закон связанности. Задача адепта, последователя духовного пути освободиться от этих уз. По этому поводу в упанишадах говорится о том, что карма как действие может также способствовать такому освобождению. Действие, совершенное в бескорыстной манере, способствует достижению освобождения. «Пока вы живете таким образом, нет способа, которым карма могла бы связать вас».²⁵⁴ То, что привязывает нас к цепи рождения и смерти, — это не действие, как таковое, а именно эгоистическое действие.²⁵⁵

²⁵² См.: Halbfass W. Karma, Apurva, and "Natural" Causes: Observations on the Growth and Limits of the Theory of Samsara // Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions. Ed. Wendy D. O. – University of California Press, 1980. – P. 272.

²⁵³ См.: Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I – М.: «МИФ», 1993. – С. 111.

²⁵⁴ См.: там же.

²⁵⁵ См.: там же.

Понимание кармы, изложенное в упанишадах, открывает путь для нравственного, добродетельного действия – позиции, не сковывающей моральную волю, а раскрывающая ее.

Остановимся подробнее на изложении действия, кармы в важнейшем религиозно-философском памятнике, классическом источнике индуизма в составе шестой книги *Махабхараты* (*Mahābhāratam*), «Великое сказание о потомках Бхараты». Это прославленная *Бхагавадгита*, «Песнь о Бхагавате» (*Bhagavad Gītā*), далее БхГ. Уже здесь по сравнению с древним ведийским периодом меняется подход к понятию кармы, он представляет собой больше вариативный и аналитический подход к понятию действия с изложением трех возможных путей достижения конечной цели человека: *джняна-йога* (*jñāna-yoga*), *бхакти-йога* (*bhakti-yoga*) и *карма-йога* (*karma-yoga*).

Для нас главным образом интересно, что именно здесь поднимается вопрос противопоставления так называемых путей действия и бездействия: *карма-марга* (*karma-mārga*, где *mārga* – путь, дорога) и *джняна-марга* (*jñāna-mārga*), вопрос, решение которого звучит так: «*Кто видит недействие в действии, кто в недействии видит действие, Тот среди смертных йогин мудрый, совершающий полноту действия*». ²⁵⁶

Карма-марга – это практика постижения освобождения посредством правильного действия. Согласно ведийским взглядам под такими правильными действиями (*karman*) понимались ритуальные действия, совершаемые в процессе жертвоприношения – *яджня* (*yajña*). То есть *карма-марга* – это в первую очередь путь ритуального действия. Такая *яджня* соотносилась с сохранением мирового порядка, гармонии (рита), что связано с мифологемой «космической жертвы» – первоначальным жертвоприношением Пуруши, когда первочеловек становился подношением, как изложено в *Пуруша-сукте* Ригведы: Пуруша разделил и распределил себя в процессе созидания мира, порождённого из себя самого.

²⁵⁶ БхГ текст 18, глава 4.

Таким образом, осуществление жертвоприношения значило воспроизведение в ритуале первоначального жертвоприношения Пуруши.²⁵⁷

Позже в БхГ понятие правильного действия видоизменяется. Концепт жертвоприношения остается, но к нему добавляются новые смыслы, что примиряет ее с истинным духовным знанием. Теперь внешнее приношение — это символ внутреннего духа, жертвоприношения — это попытки воспитать воздержание и самоотречение.²⁵⁸

В БхГ утверждается характер материально обусловленного действия человека: действие происходит в силу природы самого человека, в силу действия гун. Концепция правильного действия в БхГ предполагает действие как практику жертвователя – *йога-яджня (yogayajña)*²⁵⁹ в более широком смысле, что неразрывно связано с устройством индийского общества. *Карма-марга* в рамках индийского общества, разделенного на варны²⁶⁰, каждая из которой имеет свою базовую компетенцию, соотносится с понятием *дхармы* как должного. В системе индийских варн брахманы обладали компетенцией совершать священные религиозные ритуалы, а потому *дхарма* в смысле одной из целей существования человека (собственно, мужчины), *пуруша-артха (puruṣārtha)*²⁶¹, принадлежала этой высшей варне. Соответственно путь *карма-марги*, под которым понимался

²⁵⁷ См.: Альбедиль М.Ф. Жертвоприношение в Древней Индии: Космогоническая Символика // Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель: Сборник научных трудов семинара «Теория и методология архаики». Выпуск V / Под ред. М. Ф. Альбедиль, Д. Г. Савинова. — СПб.: МАЭ РАН, 2012. — С. 66-67.

²⁵⁸ См.: Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I – М.: «МИФ», 1993. – С. 262.

²⁵⁹ БхГ текст 28, глава 4.

²⁶⁰ Система индийских варн включала в себя 4 варны: 1) брахманы (жрецы, духовные учителя); 2) кшатрии (правители и воины); 3) вайшьи (экономическая опора общества: земледельцы, торговцы, ростовщики); 4) шудры (обслуживающий другие варны класс).

²⁶¹ В индийской традиции выделяются следующие цели человека: *дхарма* (долг, добродетель), *артха* (польза, выгода, интерес) и *кама* (любовное желание, страсть), известные как три-варга, или «группа трех». Позднее (ок. нач. второй половины I тысячелетия) выделяется четвертая цель – *мокша* (полное освобождение от страданий), и три-варга превращается в чатур-варгу.

в первую очередь именно путь ритуального действия, напрямую соотносится с понятием *дхармы*.²⁶² Что касается остальных варн, то у каждой из них были свои *дхармы* в более широком смысле этого слова, как тот долг, обязанность, которым необходимо следовать. Так, например, *дхарма* кшатриев состояла в обеспечении военной защиты своего народа, а вайшьев – в обеспечении общества необходимыми предметами и продуктами и т.д. Следовательно путь правильного действия согласно БхГ есть действие жертвующего, то есть путь действия без привязанности к собственным выгодам, а значит исполнение своей *дхармы*, должного: *«Непривязанный постоянно совершай свое должное действие (kāryaṃ karma samācara): совершая ведь действие несвязанно, человек высшего достигает»*.²⁶³

Действия будут совершаться в любом случае, в этом смысле БхГ не поддерживает аскетическую этику. Задача человека совершать действия так, чтобы они были направлены на преодоление собственного эгоистичного сознания: преодоление стремления к наслаждению, преодоление привязанности к материальному и т.д. – иначе говоря, жертвовать собой в интересах других. *«Этот мир скован действиями – кроме действий с целью жертвы (yajñārthāt); ради этого совершай действия, Каунтея, от связи освободившись»*.²⁶⁴

По другую сторону располагается *джняна-марга* или путь знания, который понимается как путь не-деяния. Это практика постижения освобождения посредством джняны, иначе говоря, путем умозрения, постижения истинной природы вещей. Этот путь в первую очередь предполагает практику ума для взращивания духовной интуиции, вследствие которой адепт преодолевает свой ограниченный, односторонний взгляд и приходит к всеохватывающей истине. Этот путь соотносится с не-деянием (*akarma*), потому что физически адепт себя

²⁶² В то время как бхакти-марга соотносится с целью кама, а джняна-марга – с мокшей.

²⁶³ БхГ текст 19, глава 3.

²⁶⁴ БхГ текст 9, глава 3.

никак не проявляет (главным образом нет необходимости выполнения ритуалов), а вся деятельность сосредоточена в уме.

С путем действия или путем не-деяния в БхГ соотносятся понятия *правритти (pravṛtti)* и *ниврритти (nivṛtti)* ²⁶⁵, где первое понимается как правильное действие в соответствии с твоей *дхармой*, направленное на мирское благополучие, а второе – норма поведения, направленная на достижение освобождения, и конечно здесь в последнем случае на место ритуала выдвигается «теоретическое» осмысление, медитация.

Однако тем не менее БхГ примиряет пути *джняны* и кармы. *Карма-марга* становится возможной только при правильном знании, а человек совершенного знания совершает только правильное действие. Данные пути не являются различными по своей сути, ведь достигая цели, адепт достигает цели всех путей, потому что цель одна. *«Куда достигают адепты санкхьи – в то место ведут и пути йоги; кто видит в санкхье и йоги одно – тот поистине видит.»*^{266,267}

Однако примирение путей джняны и кармы в БхГ становится не таким очевидным при взгляде на разнообразные школы и традиции Древней Индии (миманса, веданта, буддизм и др.), который диспутировали по тем или иным вопросам путей достижения освобождения.

Представитель неортодоксального направления – ранняя буддийская традиция - отличалась своим пренебрежением обрядностью и неприятием Вед как авторитета, а следовательно, стремлением, как писал неоведантист С. Радхакришнан, отвергнуть трансцендентальную сторону ведийской религии «как недоказуемую для мышления и ненужную для морали, подчеркивая этический универсализм упанишад».²⁶⁸ В этом смысле буддизм того времени

²⁶⁵ БхГ текст 30, глава 18.

²⁶⁶ БхГ текст 5, глава 5.

²⁶⁷ В этом месте под адептами санкхьи понимаются джняна-йогины, а под адептами йоги – карма-йогины.

²⁶⁸ См.: Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I – М.: «МИФ», 1993. – С. 165.

принадлежал пути *джняна-марги*, а в рамках диспутов с карма-мимансой именно буддисты воспринимались как наиболее ярые противники первых.

Однако свои особые ритуалы, система обетов широко присутствовала и в буддизме, что находило свое детальное обоснование, так как понятие кармы, действия здесь рассматривалось главным образом с антропологической и психологической точки зрения. Здесь *карма* представляет собой систему причинно-следственной связи, включающей в себя два вида действия: ментальный импульс-побуждение, *четана* (*cetanā*) и действие, вызываемое этим побуждающим импульсом, которые в совокупности образуют три вида активности: ментальное (осознавание), вербальное (говорение) и телесное действие. Отмечается, что именно сознание обуславливает вербальную и телесную деятельность как благую, не благую или нейтральную. Вербальное и телесное виды действия могут быть проявленными (*vijñapti*) и непроявленными (*avijñapti*), которые являются причинно-обусловленными *дхармами*, входящими в группу материи.²⁶⁹ Это значит, что даже непроявленное вербальное или телесное действие может иметь благую или не благую ориентацию. Так, например, принятие обета актуализирует непроявленные *дхармы*, что называется дисциплиной (*saṃvara*), и что имеет собой благую ориентацию, а отсутствие же таковой (*asaṃvara*) и соответственно формирование сопутствующих непроявленных *дхарм* признается либо при совершении вербальных или телесных актов, либо только при наличии намерения о совершении актов не благого толка. Иногда непроявленные *дхармы*, связанные с принятием обетов называются не-деянием, что объясняется тем, что возникает препятствие к совершению безнравственных деяний, в этом в смысле происходит не-деяние.

²⁶⁹ См.: Васубандху. Абхидхармакоша. Энциклопедия Абхидхармы – Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М : Ладомир, 2001. — С. 385.

И таким образом на уровне тела, речи и ума, где последний занимает центральное положение и понимается как диспозиция психики, направляющая деятельность сознания, а также на двух уровнях: «тонких» и «грубых» материальных актов, образуется корень деятельности человека, который может иметь благоую, не благоую и нейтральную ориентацию. Для взращивания благой кармы, для обретения статуса бодхисаттвы²⁷⁰ необходимо вести «чистую» деятельность, которая сопряжена с принятием обетов, а также с совершением добродетелей, как например, практика даяния, которая может быть выражена вербальным или телесным актом действия, исходящая из благого состояния сознания.²⁷¹ А в наиболее ранних источниках, как, например, в *Махапариниббана-сутте*, встречается понятие «пуджа» (*pūjā*), понимаемое как практика почитания богов, практика подношения как вида даяния с целью накопления заслуг.

Отметим, что мимансаки, напротив, отрицали пуджу в связи со своей установкой в отношении бытия богов. Не боги даруют плод, но совершенное ритуальное действие за счет порождения трансцендентальной силы – *апурвы*. Боги занимают второстепенное значение. Они лишены материальных тел, они не могут быть владельцами вещей, которые им преподносятся и т.д.²⁷² Если для мимансы главное место занимало понятие яджни – жертвоприношения, то для буддизма был характерен переход от яджни к пудже.

²⁷⁰ Бодхисаттва (*bodhisattva*, «тот, чья суть (*sattva*) — пробуждение (*bodhi*)») – в традиционном буддизме и буддизме махаяны лицо, принявшее решение стать буддой, чтобы достичь нирваны и помочь другим существам выйти из безначальных реинкарнаций и страданий.

²⁷¹ См.: *Васубандху*. Абхидхармакоша. Энциклопедия Абхидхармы – Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М : Ладомир, 2001. — С. 616.

²⁷² См. раздел *devatādhikaraṇa* ШБ сутра 9.1.9. См.: *Śābarasvāmin. Śābara-bhāṣya*. In three volumes. Vol. III. Adhyayas IX-XII. / Trans. into English by Ganganatha Jha. – Baroda: Oriental Institute, 1936. – P. 1432.

Затрагивая же ортодоксальные классические школы индийской философии, отметим, что, например, в школе вайшешика действие выступает одной из шести категорий – *padartha* (*padārtha*) – всех объектов мира наряду с субстанцией (*dravya*), качеством (*guṇa*), всеобщностью (*sāmānya*), особенностью (*viśeṣa*) и присущностью (*samavāya*). Действие в вайшешике прежде всего понимается как механическое движение, иначе «двигательность» и составляет пять его разновидностей: бросание вверх (*utkṣepaṇa*), бросание вниз (*aparakṣepaṇa*), сжатие (*ākuñcana*), расширение (*prasāraṇa*) и движение в его общем смысле, перемещение (*gamaṇa*). Согласно вайшешике движению присуще «нахождение в материальных субстанциях», то есть о движении можно говорить только в отношении материальных вещей (*mūrta dravyaṃ*), что вполне согласуется с натурфилософским уклоном данной школы. По сравнению с ней миманса, которая хотя и исходит из натуралистических, даже сказать реалистических позиций, все же расширяет эту область и выходит в сферу сверхопытного.

Главное же противостояние путей кармы и джняны существовало между первой и второй мимансой, иначе между карма-мимансой и ведантой, главным образом адвайта-ведантой. Последняя утверждала доктрину *авидьи* (*a-vidyā*) – концепцию, в которой признается, что познание человека «затемнено», иначе говоря, признается «не-видение мира» обычным человеком. Авидья не пребывает в Брахмане, природа которого – вечный свет. Поэтому на пути к освобождению, а именно на пути к познанию Брахмана, человек избавляется от авидьи. Задача адепта веданты познать истинную природу вещей, такой какая она есть, через преодоление различенного сознания, и постижения единства Атмана и Брахмана. Это достигается посредством джняна-йоги, что включает в себя слушание учения, размышление и медитацию. Мир признается иллюзией – *майей* (*māyā*), а потому единственный путь познания возможен через джняну. В этом смысле путь джняна-йоги адвайта-веданты противостоит карма-йоги мимансы.

Если же говорить о традиции вишишта-адвайта-веданта, то большой акцент в этой школе сделан на бхакти-йоге, на служении богу в силу сильного теистического характера этой традиции. Бхакти-йога вишишта-адвайты включает в себя также и джняна-йогу в силу необходимости преодоления авидьи, заключающееся в стремлении познать Брахмана. Так, в предыдущей главе уже был проиллюстрирован диспут в контексте вопроса о значении предложения между Прабхакарой и Рамануджей, что олицетворяло собой противопоставление путей джняны и кармы, где для первого смысл предложения кроется в глагольной словоформе, в том, что предписано делать, тогда как для последнего слова и предложения предназначены исключительно для познания Брахмана. Ритуальные же действия вишита-адвайтой признаются, но не как должны сами по себе, а в целях умиловливания Бога.

Таково противоречие между *карма-маргой* мимансы и *джняна-маргой* веданты. Понятие же *кармы* в традиции веданты интерпретируется по-своему, и означает действие в его широком смысле, то есть деятельность тела, речи и ума, которая выстраивает систему причинно-следственной обусловленности с концепцией перерождения, что также применимо для традиции йоги. Акт действия, возникающий из цели, намерения и страсти, в результате которого возникают кармические остатки (*karmāśaya*), и которые могут быть как благими (*dharma*), так и не благими (*adharma*) укореняют человека в сансарический процесс. А избавление от авидьи означает освобождение от закона *кармы*, остановку действий человека под давлением своих кармических предрасположенностей.

4.3.2. Категория *кармы* в мимансе

Если для вайшешики категория *кармы* связывалась с понятием «двигательности» в ее материальном аспекте, для веданты, йоги и буддизма *карма* понималась в широком контексте как деятельность тела, речи и ума, с присущими для каждой из этих традиций своих уникальных особенностей, то миманса ассоциировала понятие *кармы* в первую очередь с ритуальной деятельностью, что сопряжено «с желанием познать *дхарму*». В ранних источниках МС и ШБ конечно речь заходит о конечной цели – о достижении небес, однако сама концепция освобождения не акцентируется здесь, так же как мы здесь и не увидим каких-то специальных размышлений на тему перерождения и т.д. В МС и ШБ миманса сфокусирована на должном действии в рамках ритуала, а не просто на действии вообще, и, следовательно, в этом контексте более актуальным будет говорить о соотношении *кармы* и *дхармы*, нежели *кармы* и *сансары*, что больше присуще для других систем индийской философии.

Действие выражается глаголами. Как мы уже выяснили ранее, любой глагол направлен на создание еще несуществующего, на становление сущего, на *бхаву* (*bhāvārtha*). Характер такого становления может быть различным, иначе говоря, созидание может быть направлено на материальную вещь (*дравью*) или на запредельное, на реальность, выходящую за пределы, воспринимаемой органами чувств, что соотносится с *анурвой*.

Таким образом, миманса на основе такого разделения указывает в третьей *адхикаране* первой *пады* первой главы МС на два вида глагольных действий: 1) главные (основные) (*pradhāna* или *pradhāna-karman*); 2) второстепенные (вспомогательные) (*guṇa / saṃskāra* или *guṇa / saṃskāra-karman*). В сутрах эти два вида обозначены как гуна-прадхана-бхутани (*guṇapradhānabhūtāni*):

2.1.6. *Tāni dvaidham guṇapradhānabhūtāni.*

Они [действия] разделены на два типа: бытийствующие [как] главное (основное), [и] бытийствующие [как] второстепенное (вспомогательное).

Комментарий:

Понятно, что слова, обозначающие бхаву (*bhāva*), [состояние, то есть глаголы] указывают на действия. Однако [есть] такие типы [глаголов как] жертвовать (*yajati*), сжигать (*juhoti*) и отдавать (*dadāti*) и [есть такие] типы как: доить корову (добывать молоко) (*dogdhi*), молоть (*pinaṣṭi*), растворить (исчезнуть) (*vilāpayati*) – таким образом сказано о других.

В этом месте [возникает] вопрос: [являются ли] все предписания главными действиями (*pradhānakarmaṇaḥ*), или некоторые из них [являются] второстепенными (*saṃskārakarmaṇaḥ*)?

[Первая точка зрения по этому вопросу такова:] все [глаголы] – указатели на главные (основные) действия, [то есть все глаголы выражают главное действие, по причине того, что все многообразие] разных, отличных [друг от друга глаголов имеют одну] цель – становление [соответствующего нечто, то есть выражают] бхаву, состояние (*bhāvārtha*).

На это мы говорим: они [глаголы] разделены на два типа: некоторые выражают главное (основное) действие (*pradhānakarmaṇaḥ*), [а] некоторые – второстепенные (вспомогательные) действие (*saṃskārakarmaṇaḥ*); ведь [в случае если] все [глаголы] подходят для достижения цели, [тогда в этом случае] возникновение] *анурвы* невозможно [допустить] от всех этих [глаголов]. На этом основании [заявляем, что] не все [глаголы выражают] главные действия.

2.1.7. *Yair dravyaṃ na cikīrṣyate tāni pradhānabhūtāni dravyasya guṇabhūtātīvāt.*

Те [действия], в которых нет намерения [произвести] вещь– являются главными (основными), [поскольку] гуны бывают у вещей.

Комментарий:

[Спрашивается:] таким образом, [надо признать, что] правильно, [что] их, [глаголов], невидимого созидания (имеющих порождающую энергию) (*adr̥śtakalpanā*) меньшее количество. [...] [На это мы] говорим так: [глаголы, которые обозначают действия], не предназначенные для подготовки вещи (*dravyaṃ, utpāda*).

2.1.8. *Yais tu dravyaṃ cikīrṣyate guṇas tatra pratīyeta tasya dravyapradhānatvāt.*

С другой стороны, [в тех действиях], в которых есть намерение [произвести] вещь, понимаются также и гуны, поскольку [для] гуны вещь – главное.²⁷³ (см. Приложение. Глава 2, 2.1.6. – 2.1.8.).

Главные действия (*pradhāna-karmaṇ, pradhāna* – главный, основной) направлены на созидание невидимого, запредельного, *адришта-кальпана* (*adr̥śtakalpanā, kalpanā* – созидание, сотворение), в то время как вспомогательные (*guṇa / saṃskāra-karmaṇ*, где *guṇa* – качество, свойство, а *saṃskāra* – приготовление, исполнение) – на конструирование материальной реальности (*dravyaṃ, utpāda*), на что дополнительно указывает винительный падеж слова, обозначающий объект действия. Другими словами, принцип такого разделения заключается в том, что посредством первых возникает *анурва* за счет адришта-кальпаны, которую иногда обозначают как трансцендентальная сила,²⁷⁴ а посредством вторых – материальная реальность. Таким образом, например акт жертвоприношения будет являться основным действием, в то время как подготовительные действия, такие, как например, обмолот зерна, освящение

²⁷³ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

²⁷⁴ См.: *Ganganatha J. Shabara-Bhāṣya*. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. I. Adhyayas I-III. – Baroda: Oriental Institute, 1933. – P. 183.

жертвенного огня и т.д. – будут являться второстепенными, вспомогательными действиями, а значит подчиненными основному.

В школе миманса действия, направленные на материальное конструирование, здесь также подразумеваются, которые выше были обозначены как второстепенные действия, но помимо этого, и это является более важным для мимансы, то, что ее отличает в частности от вайшешики, понятию действие приносится иной смысл, выходящий за рамки «присущности материальной субстанции». Выше мы уже говорили о том, что действия обозначаются глаголами, которые в свою очередь содержат активный компонент, порождающую энергию – *бхавану*, направленную на *адришта*-измерение реальности, результатом чего является *апурва*, таким образом происходит достижение конечной религиозной цели. Здесь действие понимается как факт осуществления запредельного, а не материального, как реализация *дхармы*.

Таким образом, в мимансе действие понимается как инструмент достижения конечной цели. Именно действие является причиной еще не существующего (*асат*) результата. Хотя жертвоприношения и совершаются божествам, однако миманса отвергает мнение о том, что боги даруют плод человеку. Не боги, а действие производит результат, действие – прямая причина следствия. В этом смысле мимансу иногда рассматривают как атеистическую систему. *Карма* – действие – это то, что движет мировым процессом, конструирует реальность. Здесь отпадает потребность в богах как управителях вселенной.

Что касается проблематики причинности, то миманса, утверждая, что действие есть прямая причина следствия – небес предлагает интересное решение и занимает особо положение в системе теорий причинности индийской философии.

Среди нескольких теорий причинности в индийской философии принято выделять, в частности, такие: 1) *сам-карья-вада* (*satkāryavāda*) – учение о предсуществовании следствия в причине (санкхья, адвайта-веданта); 2) *асам-*

карья-вада (*asatkāryavāda*) – доктрина непредсуществования следствия в причине (вайшешика, буддизм). Согласно позиции мимансы в то время, когда появляется конечный плод, действие уже давно не существует, оно перестает существовать, после того как окончен акт. В этом смысле она примыкает к представителям теорий *асат-карья-вады*. Однако, чтобы решить проблему того, каким образом в таком случае действие является причиной следствия, миманса добавляет понятие *анурвы*²⁷⁵ как трансцендентального результата, порождаемого ритуальным действием, результата, которым обладает *атман* (*ātman*), и которое затем обуславливает достижение конечного плода – небес. Так как агентом действий является атман, то соответственно он выступает субстратом *анурвы* и затем конечного плода. *Анурва*, порождаемая действием, рождается и пребывает в атмане до достижения им небес. *Анурва* предстает, таким образом, в виде связующего звена между действием как причиной и небесами как следствием. И, как мы уже говорили ранее, концепт *анурвы* направлен, во-первых, на то, чтобы обойти эмпирически ориентированную критику эффективности ритуалов, а во-вторых, на установление причинно-следственной связи, не подчиненной критерию прямой наблюдаемой последовательности.²⁷⁶

В целом тема *анурвы* и объяснение *кармы* в контексте причинно-следственной обусловленности в ранних источниках мимансы почти не разъясняется (сам термин *анурвы* впервые употребляется только в ШБ, в то время как в сутрах Джаймини он даже не представлен), поэтому для ее рассмотрения лучше обращаться к литературе средневековых представителей мимансы, в частности Кумарилы Бхатты, в его *Тантраварттике*, раздел *анурва-адхикарана* (*apūrvādhikarāṇa*). Здесь отметим только то, что несмотря на всю трансцендентальную ориентацию ведической причинности, работающей

²⁷⁵ Подробнее об *анурве* так же см. в главе 3.

²⁷⁶ См.: Halbfass W. Karma, Apurva, and "Natural" Causes: Observations on the Growth and Limits of the Theory of Samsara // Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions. Ed. Wendy D. O. – University of California Press, 1980. – P. 279.

благодаря силе *анурвы*, Кумарила утверждал, что даже для обычных мирских действий, для действий эмпирической ориентации (земледелие, еда, учеба) необходима какая-то сила, *шакти* (*śakti*), то есть связующее звено между действием и результатом, для того, чтобы эмпирическая причинность также работала. Это интересное соображение, которое соотносит ведическую трансцендентальную причинность и причинность эмпирического мира.

Затрагивая тему атмана в связи с темой действия, поясним следующее. Для мимансы проблема доказательства существования атмана была особенно острой в рамках полемики с буддистами, которые это отрицали. Вся ритуалистическая деятельность, ответственность за соблюдение *дхармы*, – все это становится бессмысленным, если не существует агента, который вкушал бы плоды своих деяний. Поэтому в мимансе утверждается существование целостного атмана как активного субъекта познания, носителя восприятия и желания (*kāma*). Фактор желания выступает как одним из аргументов мимансы для обоснования существования атмана, так и одним из важных условий реализации ведических предписаний: «Тот, кто желает небес, должен совершить жертвоприношение» (*svargakāmo yajeta*, где *svargakāmaḥ* – тот, кто желает небес). А сутра 6.1.3. МС говорит о том, что человек движим определенными желаниями, и без этого желания не может быть действия. Таким образом, желание выступает движущей силой для выполнения действия агентом, выступает направлением для действия (*karmopadeśaḥ*).

Что важно, так это то, что, исходя из лингвофилософских идей мимансы, а именно, что действие, которое совершает атман, располагается наверху иерархии и не является свойством или атрибутом первого, то действие согласно логики учения мимансы — это само становление, это тип бытия атмана. Другими словами, можно было бы сказать, что не атман существует, приписывая себе те или иные действия в качестве временных свойств, но осуществляется реализация атмана, атман посредством действия пребывает в становлении; существование атмана происходит через те или иные действия; действие – конструктор бытия атмана, а не свойство, что более созвучно субстанциалистской логике

вайшешики. Как последняя просматривается во всей системе вайшешики, так логика действия также находит отражение во всей системе мимансы. Действие выходит за рамки категорий наличного мира, и становится способом бытия.

Таким образом, карма или действие в системе мимансы – это не просто апелляция к ритуальным актам, но это центральная категория, которая раскрывает себя посредством теоретической экспликации наследия ранней мимансы, и которая формирует логику процесс-результат.

Так, например, это можно заметить, рассматривая понятие *дхармы*. Если в вайшешике *дхарма* понимается как добродетель (а *адхарма* – порок) в смысле качества души человека, атмана, что обуславливает его перерождение, то в мимансе мы можем проследить интерпретацию *дхармы* в рамках анти-субстанциалистского подхода, то есть понимание *дхармы* не как качества, свойства или какой-либо отдельной сущности, но как события, процесса, о чем, например, также пишет в своей работе американский ученый Ф. Клуни.²⁷⁷

Прежде скажем, что понятие *дхармы* очень широкое, объемное и является сложным для однозначной интерпретации даже в рамках одной традиции. В МС мы находим много мест, касающихся темы *дхармы*. К примеру, уже сутра 1.1.1. МС содержит призыв к познанию *дхармы*, а 1.1.2 МС – краткую дескрипцию *дхармы*:

1.1.1. Athāto dharmajijñāsā.

А теперь – желание познать *дхарму*.

1.1.2. Codanālakṣaṇo 'rtho dharmah.

²⁷⁷ См.: Clooney F.X. Pragmatism and Anti-Essentialism in the Construction of Dharma in mīmāṃsā-sūtras 7.1.1–12 // Journal of Indian Philosophy volume 32, 2004. – P. 751–768.

Дхарма – это объект, обозначающийся предписанием, (то есть характеризующийся побуждающим стимулом.²⁷⁸ (см. Приложение. Глава 1, 1.1.1. – 1.1.2.).

Уже здесь Джаймини определяет *дхарму* как команду или предписание, побуждающее людей к действию, здесь закладывается компонент действия, а именно императивного действия в *дхарму*.

Однако более интересным местом с точки зрения логики действия в понимании *дхармы*, прочтения этого понятия с позиции анти-субстанциализма мы можем обнаружить в сутрах 7.1.1. – 7.1.12. МС. В этом фрагменте *дхарма* берет на себя значение «элемента» жертвоприношения, а само жертвоприношение представляет собой «единство элементов» (*aikadharmya*). *Дхарма* как элемент жертвоприношения включает в себя материалы для подношения, мантры и т.д., то есть набор предполагаемых действий, слов и вещей. Ритуал осуществляется посредством этих элементов, предписанных Ведами. Правильно выполненный ритуал равен осуществлению *дхармы*, что также означает использование множества элементов этого ритуала в надлежащем порядке.²⁷⁹

Могут ли отдельные элементы жертвоприношения, *дхармы*, пониматься как общее свойство любого ритуала, и соответственно могут ли быть применимы к любому ритуалу, либо их необходимо относить к конкретному ритуалу? Оппонент поддерживает первую точку зрения и заявляет, что подобно тому, как когда человеку говорят: «Не трогать корову ногами», идею «коровы» нельзя коснуться, поэтому нужно прикоснуться к какой-то конкретной существующей корове. Слово «корова» является родовым понятием и соответственно этим

²⁷⁸ Перевод с санскрита на русский язык Роман Л.Г.

²⁷⁹ См.: там же, с. 756.

словом называют каждую конкретную корову. Вот почему то, что говорится о «корове», правомерно и быстро распространяется на всех коров.²⁸⁰

Однако ответ представителя мимансы здесь таков, что *дхармы* относятся к какому-то конкретному жертвоприношению, так как они являются вспомогательными элементами главного действия, то есть они являются ограниченными своим контекстом применения.²⁸¹ Это значит, что невозможно предполагать, что элементы одного жертвоприношения применимы повсеместно и могут распространяться на разные жертвоприношения.²⁸² Элементы ритуала вводятся не в виде обобщенных аналогий, а только контекстуально, и только тогда эти элементы становятся *дхармами*.

Таким образом *дхарма* как элемент ритуала – это не отдельная сущность, вещь или качество, но это каждый раз конструирование, событие, вспомогательное для главного акта, предписанное Ведой. Любое конкретное жертвоприношение, любая конкретная *дхарма* – это событие, конструкция, а не сущность.²⁸³ Слово Веды имеет силу конструировать реальность. Ведические слова превращают обычные вещи, качества, действия в дхармические реальности.

Этот пример иллюстрирует анти-субстанциалистский подход логики мимансы, что отличает ее от противоположного подхода вайшешики, и конечно подтверждает логику действия.

²⁸⁰ См.: *Ganganatha J. Shabara-Bhāṣya*. In three volumes. / Trans. into English by Ganganatha Jha. Vol. II. Adhyayas IV-VIII. – Varoda: Oriental Institute, 1934. – P. 1231.

²⁸¹ См.: там же, с. 1233.

²⁸² Этот процесс называется атидеша (*atideśa*), то есть процесс, посредством которого элемент жертвоприношения расширяется в своем применении и становится применимым к другим актам. В сутре 7.1.12 МС сказано о том, что этот процесс возможен только если существует отдельное указание Вед на это, см.: там же, с. 1239.

²⁸³ См.: *Clooney F.X. Pragmatism and Anti-Essentialism in the Construction of Dharma in mīmāṃsā-sūtras 7.1.1–12* // *Journal of Indian Philosophy* volume 32, 2004. – P. 758.

Категория действия, как осуществления, становления является сердцевинной философской системы карма-мимансы. Логика действия проходит красной нитью сквозь всю систему мимансы, это отражается в таких важнейших философских понятиях как *дхарма*, *бхавана*, *апурва* и т.д., активно проявляет себя в эпистемологии, в частности, в лингвофилософских идеях и является важнейшей основой герменевтики мимансы, принципом интерпретации высказывания Вед.

В заключении упомянем практико-этическое следствие этого учения, и скажем о таком понятии как моральный активизм, который присущ данной философской системе.

Все действия миманса делит на мирские, повседневные (*laukika*) и религиозные, ведические (*vaidika*). Последние, в свою очередь, подразделяются на: 1) ежедневные (*nitya*), например, подношение жертвенных субстанций огню или рецитация мантр; 2) приуроченные к определенному случаю (*naimittika*) — рождению ребенка, инициации, женитьбе; 3) вотивные (*kāmya*), направленные на исполнения какого-либо желания.

Далее, на основе того, что существуют ведические предписания, и есть атман, несущий ответственность за следование *дхарме*, в мимансе выстраивается позиция морального активизма, что является практическим отражением ее теоретического философского содержания, о котором все это время речь шла выше. Для понимания морального активизма очень важно понятие *дхармы* в его социальном, этическом смысле. С точки зрения этики и морали *дхарма* приобретает интерпретацию долга, обязанности, которая предписана к выполнению, то есть *дхарма* мимансы – это не долг сам по себе, но исполнение долга, должное действие. Действие по-прежнему остается сердцевинной мимансы – истинная природа *дхармы* заключена в действии. Выполнение долга не подлежит оспариванию в силу авторитета Вед, который миманса обосновывала в своем учении. И, как мы уже говорили ранее, эта позиция полностью соотносилась и поддерживалась со священной системой варн, что обуславливало

важное социальное значение мимансы для функционирования древнеиндийского общества.

Опять скажем: миманса исключила из своей системы понятия Бога как правителя мировыми процессами. Для мимансы не Бог, но действие, моральное, этическое действие конструирует реальность. Как только действие завершено – сконструирован результат, который даст свои плоды в будущем. Что же касается сотворения мира, то концепция Бога для мимансы здесь тоже представляется лишней, так как мир вечен и никогда не был сотворен.

Таким образом *дхарма*, должное действие формирует реальность, что может относиться к различным контекстам: контекст древнеиндийского социума, здесь как выразился индийский ученый Раджу «этическое действие является мировым контроллером»²⁸⁴, или же контекст индивидуального бытия, стремящегося к запредельному конечному плоду. Все конструируется и свершается посредством действий, создается абсолютный приоритет ритуального и морального действия – человек и его *дхарма*, деятельность первичны. Именно поэтому позицию этой школы мы понимаем как позицию не только ритуального активизма, но и морального.

Таким образом, карма-миманса представляет собой уникальную школу мысли, *даршану*, обозначенную как философия действия, в рамках которой принцип действия, зарождаясь в самом основании, в философском содержании этой школы проявляет себя через эпистемологические, лингвистические, герменевтические концепты и создает внутреннюю логику этой традиции, логику действия, логику становление-результат, а также реализует себя в качестве практической философии – философии ритуального и морального активизма, где действие обладает божественной силой творения.

²⁸⁴ См.: *Raju P.T. Activism in Indian Thought // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Vol. 39, No. 3/4 (July-October 1958) – P.196.*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги исследования, посвященного реконструкции философской системы карма-миманса, осуществляемого на основе текстологического изучения *Миманса-сутр* и *Шабары-бхашьи* с привлечением историографического материала можно сделать следующие выводы.

Во-первых, как известно, что не только историю философской мысли Индии, но и собственно историю Индии как таковую обсуждать и изучать в целом, в ее полномасштабном смысле невозможно в отвлечении от идейных, религиозно-философских представлений, которые бытовали в тот или иной период исторического развития этой страны. Религиозно-философская мысль в Индии – это не опциональная надстройка над базисным устройством жизни общества, но то, что во многом определяло те или иные аспекты в частности: социально-культурный, духовный, политический и даже экономический.

Миманса как ортодоксальная школа мысли, последовательница брахманизма, корни которого уходят в ведийскую религию, в свой ранний период становится на защиту авторитета Вед, ритуализма и, соответственно, стала обосновывать устои устройства общества, которые признавались священными, оберегая ортодоксию и от новшеств иных трактовок, и от пользовавшихся в ту эпоху популярностью философских школ неортодоксального направления, т.е. буддийских. Она, таким образом, становится одним из важнейших игроков на арене философского диспута, во многом определявшего умственную жизнь культурных верхов индийского общества, и тем самым вносила весомый вклад в культурную, а отчасти и социальную историю Индии. Отметим при этом в качестве самого для нас важного следующее: подход мимансы, начиная с самого раннего периода ее существования, основан на критической аргументации и рефлексии; именно в этих текстах формулируется сердцевина учения мимансы, оформляются отправные пункты ее рассуждений, которые впоследствии затем будут

развернуты, превратившись в последующей истории в разветвленную систему мысли у более поздних представителей этой *даршаны*.

Возникшая в Древней Индии в эпоху интеллектуального и культурного расцвета, возраставшая далее свой философский потенциал в диспутах с ньяей и гетеродоксальными направлениями, а именно философскими школами буддизма (виджнянавадой и мадхьямакой), миманса как философская школа обращает на себя в последние десятилетия все большее внимание зарубежных исследователей-индологов, специализирующихся в области эпистемологии и лингвофилософии, представляя собой оригинальное учение со своими специфическими концепциями, доктринами и понятиями; те особенности карма-мимансы, которые были выявлены в ходе диссертационного исследования позволят квалифицировать ее как самобытную *даршану*, кардинально отличную от других *даршан* классической Индии, а значит содержащую в себе нечто исключительное как для истории индийской философии, так и западной.

Более детально говорить о самобытности и философской содержательности учения карма-мимансы мы можем с точки зрения реконструированных в представленной работе ее философских установок. Скажем об этом более подробно в соответствии с задачами диссертационного исследования.

Были переведены с санскрита на русский язык и проанализированы фрагменты важнейших первоисточников традиции мимансы – *Миманса-Сутр* и *Шабара-Бхашьи*, осуществлённые впервые на русском языке, что представлено в приложении к данной работе.

Проведен детальный историографический обзор исследований традиции мимансы, где отмечается тенденция возрастания интереса к учению этой школы за последние десятилетия. Общая характеристика проведённых исследований, касающихся проблематики школы мысли карма-мимансы с привлечением историографического обзора представлена в первой главе, где проиллюстрированы как отечественная, так и зарубежная традиции.

Реконструирована базовая эпистемологическая доктрина *сватах-праманья* (*svataḥ-prāmāṇya*) в рамках противопоставления главной соперничавшей доктрине *паратах-праманья* (*parataḥ-prāmāṇya*) и определен и описан характер эпистемологии мимансы в аспектах понятия «истинность» и принципа «тонкого прагматизма», что представлено во второй главе диссертационного исследования. Доктрина *сватах-праманья* (*svataḥ-prāmāṇya*), или доктрина внутренней достоверности знания, самодостоверности (знание само свидетельствует о себе как о знании) привносит новое понимание для понятия истинного знания, или истинности (*prāmāṇya*) в рамках системы мимансы, что становится созвучно прагматической установке, в связи с чем был предложен принцип «тонкого прагматизма» мимансы, предполагающий, что истинное знание есть *знание, соотнесенное с предметом действия*. Данный принцип строится на конкретизации в мимансе многоаспектного санскритского понятия *артха* (*artha*), при котором преодолевается корреспондентский подход к пониманию истины, и устанавливается акцент на динамику познания: на целевую установку, на эффективность и полезность. Кроме того, в рамках задачи определения характера эпистемологии мимансы представлено общее понимание учения о *праманах*, т.е. инструментах познания в ранней мимансы и проведен анализ относительно вопроса о характере «фундаментализма» мимансы, в заключении которого выявляется общая тенденция карма-мимансы уйти от привычного религиозного догматизма.

Определено место лингвофилософских идей мимансы в ряду других школ индийской философии, а также влияние индийской лингвофилософии на учение мимансы на основе анализа понятия «слово» – *шабда* (*śabda*) и *шабда-прамана* (*śabda-pramāṇa*) как единственного инструмента познания *дхармы* в контексте учения мимансы, а также исследования подхода к пониманию «предложения» – *вакья* (*eka vākya*) школой мимансы. Решение данной задачи проиллюстрировано в третьей главе диссертационного исследования, посвященной наиболее важной части учения пурва-мимансы – *шабда-прамане* (*śabda-pramāṇa*). Здесь развёрнуты основные тезисы мимансы, связанные со статусом Слова, *шабды*,

значением слов, значением предложения; проанализированы важнейшие лингвофилософские термины мимансы, т.е. *бхавана* (*bhāvanā*) и *анурва* (*apūrva*); выявлена лингвофилософская логика этой школы мысли, конструирующая герменевтические принципы, иначе говоря, принципы интерпретации ведийских предписаний.

Важнейшими тезисами относительно Слова являются, во-первых, тезис о вечности (*nitya*) *шабды*, во-вторых, тезис о врожденной (*autpattika*), априорной связи между *шабдой* и ее значением; в целом Слово, *шабда* позиционируется здесь как единое (*eka*), не имеющее частей (*niravayava*), вечное (*nitya*) Слово. Данные установки являются подтверждением главного тезиса мимансы – тезиса об отсутствии автора у Вед (*apauruṣeya*), что является фундаментальной установкой мимансы с точки зрения защиты авторитета Вед.

В ходе текстологического анализа разворачиваются также и другие важные принципы учения о *шабда-прамане*. Здесь обнаруживается учение *акривида* (*ākrtivāda*), в рамках которого значением слова признается форма класса *акрители* (*ākṛti*).

Говоря же о предложениях (*ekam vākyam*), то значением предложения, наоборот, выступает частное, индивидуальное, а то, что делает предложение предложением в карма-мимансе происходит за счет общего смысла, общей целевой установки (*arthaikatvād*), для достижения которой постулируется необходимость соблюдения трех принципов: *аканкша* (*ākāṅkṣā*), *йогьята* (*yogyatā*), *самнидхи* (*saṁnidhi*).

Кроме того, здесь формулируется концепция порождающей энергии – *бхавана* (*bhāvanā*), выраженной в предложении глаголами, имеющими характеристики казуальности и оптативности, иначе говоря, предписывающими глаголами, занимающими место центрального семантического звена, высшего смыслового компонента предложения. Таким образом, в рамках этой же третьей главы решается следующая задача – задача по анализу понятия и формулировка главного принципа интерпретации мимансой Вед – *бхавана* (*bhāvanā*). *Бхавана* предстает в ранней мимансе как оригинальный герменевтический принцип, для

которого свойственно прочтение наставлений Вед с точки зрения их результативности и направленности к цели.

Стоит сказать, что *бхавана* как важнейшая категория мимансы не просто обеспечивает единство смысла-цели предложения, но и с точки зрения философского изыскания выступает посредником между не-языковой и языковой реальностями, иначе между видимым, *дṛшма*-измерением (*dr̥ṣṭa*) реальности, и невидимым, *адṛшма*-измерением (*adr̥ṣṭa*); благодаря *бхаване* обеспечивается прорыв для взаимовлияния видимого на невидимое, что в частности связано с тем, что *бхавана* является причиной порождения *анурвы* (*apūrva* – не-прежнее) – другой важнейшей категории мимансы, оригинально встроенной в эту философскую систему для обеспечения эффективности ритуальной деятельности. *Анурва* в этом смысле является уникальным концептом мимансы в рамках решения вопроса соотношения причины и следствия, являясь одной из версий теорий *асат-карья-вада* – теорий непредсуществования следствия в причине.

Отдельно делается акцент на месте, которое занимает миманса среди других школ индийской философии, в частности, подробно раскрыты схожие черты и различия с индийской грамматической традицией – *вьякараной*. А также уточнен, и объяснен онтологизированный характер, «вербоцентризм» индийской лингвистики, что оказало существенное влияние на мимансу.

Основная задача мимансы состояла в обосновании авторитета Вед. В ходе анализа, проведенного в данном диссертационном исследовании учение мимансы обоснованно подходит к тезису об истинности Вед. Веды самодостовверны, Веды не ошибаются, так как вечны, не имеют автора и построены на священном языке. В противовес натуралистическому пониманию природы языка миманса выдвигает трансцендентальный, априорный подход, противопоставляя свой взгляд теориям конвенционального происхождения языка, а также постулируя априорную связь слова и значения, не зависящую от человека.

В рамках диссертационного исследования также решается задача формулирования общего онтологического подхода мимансы – категориальной пары *садхья-сиддха* (*sādhya-siddha*), т.е. «подлежащее осуществлению – осуществленное», процесс-результат. Во внимании карма-мимансы находятся именно ритуальные действия, поэтому наставления Вед представляют собой в первую очередь предписания к действию, которые должно интерпретировать с точки зрения практической реализации, а не с точки зрения теоретизирования, о чем говорит принцип *бхаваны*. Предписания таким образом не могут выступать утверждениями, которые подвергаются проверке на соотнесение с действительностью, предписания – это *дхарма* (*dharma*), это то, что должно быть выполненным, следовательно категория истинности здесь меняет свой облик, а эпистемологическая доктрина *сватах-праманья* органично поддерживает общую установку мимансы.

Таким образом, утверждается тезис о присущности мимансе логики действия, становления, *садхья-сиддха* (*sādhya-siddha*, где *sādhya* указывает на осуществление намерения, на процесс приведения к цели, а *siddha* – на нечто, что уже налично, готово, то есть неизменно, постоянно), т.е. «подлежащее осуществлению – осуществленное» – процесс-результат, логика, которая полностью обуславливает весь характер учения карма-мимансы и которая помогает сформулировать философскую систему карма-миманса как философию (ритуального) действия.

Помимо этого, проанализирован статус мимансы как философского учения, что включает в себя разъяснение таких понятий, как *даршана* (*darśana*) и *анвикшики* (*ānvīkṣikī*), на основе которого формулируется вывод о том, что миманса *даршана* содержит в своем учении методологический, дисциплинарный аспект – *анвикшики*, становится на пути решения проблемы соотношения разума и веры, критического мышления и традиции, что не отнимает у этого учения рациональности и таким образом делает его, с одной стороны, полностью совместимыми с тем, чем занимались европейские философы, а с другой – в

силу свойственной уникальной практически-ориентированной черты учения – отличает его от европейской традиции.

Решение заключительной задачи: анализ понятий *карма-марга* (*karma-mārga*) и *джняна-марга* (*jñāna-mārga*) в контексте истории индийской философии, а также проработка категории *карма* (действие, действие) в мимансе и уточнение характера учения мимансы как философии действия представлено в четвертой главе настоящего диссертационного исследования. Здесь приведен историко-философский обзор парных идеологем: *карма-марга* (путь действия) и *джняна-марга* (путь знания). Более подробно дан анализ понятия *кармы* как действия в системе мимансы. Понятие действия, *карма*, в мимансе апеллирует главным образом к ритуальным действиям, что берет корни из ведийской религии, и сильно отличает ее от иных школ и традиций. Следовательно, здесь в первую очередь *карма* ассоциирована в паре *карма-дхарма*, нежели *карма-сансара*, что чаще присуще другим индийским системам как ортодоксальным, так и не ортодоксальным.

Само понятие *дхарма* в карма-мимансе понимается через логику действия, иллюстрируя таким образом анти-субстанциалистский подход этой *даршаны*, а также показывая необходимость признания категории *атмана* (*ātman*), как реально существующего агента с присущими ему желаниями (*kāma*) и усилиями (*prayatna*), которые позволяют ему действовать. Важным здесь является тот факт, что действие не выступает атрибутом, качеством или свойством атмана, но способом его бытия. И также, помимо этого, признание действующего агента утверждает и морально ответственного субъекта, который несет *дхарму* – как то должное, что необходимо осуществить, что является, в силу атеистической установки мимансы, само по себе способом конструирования реальности, и не только видимой, *дришта*, но и невидимой, *адришта*.

Все это позволяет говорить о мимансе как о философии ритуального и морального активизма, а все учение в совокупности логично и органично принимает вид философии (ритуального) действия (или деятельности), построенной на логике становления.

В целом в отношении представленных философских установок мимансы можно сказать, что на сегодняшний момент не только для индологии, но и для современной западной философии подходы мимансы, ее методология являются интересными. В частности, это касается, во-первых, эпистемологии, а, во-вторых, и главным образом лингвофилософии, что требует дальнейшего углубления в данную область исследования с необходимостью перевода и анализа более поздних источников мимансы начиная со средневекового периода и далее.

БИБЛИОГРАФИЯ

Первоисточники

1. *Āpadeva. Mīmāṃsā Nyāya Prakāśa: a Treatise on the Mīmāṃsā System by Āpadeva.* / Transl. into Eng. Franklin Edgerton. – New Haven: Yale University Press, 1929.
2. *Jaimini. The Aphorisms of the Mimamsa by Jaimini, with The Commentary of Śabara-Svāmin.* (in Sanskrit) / Ed. By Paṇḍita Maneśachandra Nyāyaratña. Vol. I. Adhyayas I-VI. – Calcutta: Printed at the Ganesa Press. 1873. – 779 p.
3. *Jaimini. The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini.* / Translated by Mohan Lal Sandal. – Allahabad: The Panini Office, 1923.
4. *Śabarāsvāmin. Śābara-bhāṣya.* In three volumes. Vol. I. Adhyayas I-III. / Trans. into English by Ganganatha Jha. – Baroda: Oriental Institute, 1933. – 645 p.
5. *Śabarāsvāmin. Śābara-bhāṣya.* In three volumes. Vol. II. Adhyayas IV-VIII. / Trans. into English by Ganganatha Jha. – Baroda: Oriental Institute, 1934. – 730 p.
6. *Śabarāsvāmin. Śābara-bhāṣya.* In three volumes. Vol. III. Adhyayas IX-XII. / Trans. into English by Ganganatha Jha. – Baroda: Oriental Institute, 1936. – 1062 p.
7. *Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений). Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений).* Пер. с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е. П. Островской. – М.: Наука, 1989. – 238 с.
8. *Бхартрихари. Вакьяпадия (II глава) / пер. с санскрита, комментарии В.П. Иванов – Санкт-Петербург, 2004.*
9. *Васубандху. Абхидхармакоша. Энциклопедия Абхидхармы. – Раздел первый. Анализ по классам элементов. / Пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исслед. В.И. Рудого. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990 — 318 с.*

10. **Васубандху. Абхидхармакоша.** Энциклопедия Абхидхармы – Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М.: Ладомир, 2001. — 755 с.
11. **Васубандху. Абхидхармакоша.** Энциклопедия буддийской канонической философии. / Составление, перевод, комментарии, исследование Е.П. Островская, В.И. Рудой. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. — 523 с.
12. **Патанджали. Паспаша, или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии** / пер. и примечания Б.А. Захарьин – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки, Изд. Степаненко, 2003. – 232 с.
13. **Прашастанада. Падартха-дхарма-санграха (Собрание характеристик категорий)** / Пер. с санскрита, предисл., введ., ист.-филос. исслед., примеч., библиогр. и указ. В.Г. Лысенко; Ин-т философии. – М.: Вост. лит., 2005. – 639 с.
14. **Рамануджи. Ведартхасамграха** / Пер. с санскрита, предисл., введ., ист.-филос. исслед., примеч., библиогр. и указ. Р.В. Пеху – М.: РУДН, 2007.
15. **Рамануджи. Гитабхашья** / пер. с санскрита, исследование В.С. Семенцова. – М.: ИДВ РАН – Вост. Лит., 2021. – 501 с.
16. **Упанишады.** В 3-ех книгах. Книга 2-ая. / Перевод и предисловие А.Я. Сыркина. – М.: Наука, 1991. – 336 с.

Энциклопедии

1. Companion Encyclopedia of Asian Philosophy. Edited by brian carr and indira mahalingam. London and New-York. Routledge, 2005.
2. Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume V. The Philosophy of The Grammarians. – Ed. Harold G. Coward, K. Kunjunni Raja – General Editor Karl H. Potter. – First Edition: Delhi, 1990.
3. Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume XVI. Philosophy of Pūrva-Mīmāṃsā. – Potter K. – First Edition: Delhi, 2014.

4. Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP) – Online encyclopedia of Philosophy. Ed. Edward N. Zalta (plato.stanford.edu)
5. The Encyclopædia Britannica. Online encyclopedia (britannica.com)
6. Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. – 950 с.

Исследовательская литература

1. *Альбедиль М.Ф.* Жертвоприношение в Древней Индии: Космогоническая Символика // Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель: Сборник научных трудов семинара «Теория и методология архаики». Выпуск V / Под ред. М. Ф. Альбедиль, Д. Г. Савинова. — СПб.: МАЭ РАН, 2012. — С. 63—73.
2. *Бонгард-Левин Г.В.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Наука, 1980. – 333 с.
3. *Бонгард-Левин Г.В.* История в Древности. – М.: Наука, 1985. – 758 с.
4. *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. / Пер. с англ. – М.: Наука, 1977. – 616 с.
5. *Десницкая Е.А.* Введение в древнеиндийскую лингвистическую философию: учебное пособие. / Под ред. д-ра филос. наук Р.В. Псху. – М.: Директ-медиа, 2021. – 127 с.
6. *Десницкая Е.А.* Определение слова у древнеиндийского грамматиста Патанджали // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 70-1. – С. 163-167.
7. *Захарьин Б.А.* Патанджали. «Паспаша», или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии с предисловием, комментарием и вступительной статьей. – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки, Изд. Степаненко, 2003. – 232 с.

8. *Иванов В.П.* Определение предложения: ранняя миманса и व्याкарана. // История философии. № 11 – М.: ИФ РАН, 2004. – С. 76–93.
9. *Иванов В.П.* Теория предложения в индийской лингвофилософской традиции (на материале второй главы «Вакьяпади» Бхартрихари): диссертация – Санкт-Петербург.: 2004. – 2014 с.
10. *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия – М.: Наука. 1991. – 199 с.
11. *Канаева Н.А.* Индийская философия древности и средневековья. – М.: ИФРАН, 2008. – 255 с.
12. *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. – М.: Мысль, 1983. – 272 с.
13. *Лысенко В.Г.* Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика: диссертация – М.: 1998. – 422 с.
14. *Лысенко В.Г.* Категории языка и категории мышления в индийском философском тексте (Прашастапада «Собрание характеристик категорий») // Философский журнал 2016. Т. 9. № 2. – С. 37–53
15. *Лысенко В.Г.* Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов) – М.: ИФРАН, 2011. – 233 с.
16. *Лысенко В.Г.* Прашастапада. Падартха-дхарма-санграха (Собрание характеристик категорий). Пер. с санскрита, предисл., введ., ист.-филос. исслед., примеч., библиогр. и указ. В.Г.; Ин-т философии. – М.: Вост. лит., 2005. – 639 с.
17. *Макс-Мюллер Ф.* Шесть систем индийской философии / Пер.с англ. – М.: Искусство, 1995. – 448 с.
18. *Оберхаммер Г.* «Встреча» как категория религиозной герменевтики (§ 1–8) (перевод с нем. Р.В. Псху) // Герхард Оберхаммер: индолог и философ / отв. ред. Р.В. Псху; Рос. ун-т дружбы народов. – М.: Наука – Вост. лит., 2019 – С. 99–115.

19. *Оберхаммер Г.* Герменевтика религиозного опыта (перевод с нем. Е.А. Десницкая) // Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Часть II / науч. ред. А.В. Парибок; отв. ред. Р.В. Псху – М.: ООО Садра, 2021 – С. 162–179.
20. *Остин Дж.* Избранное / Перевод с англ. Макеевой Л. Б., Руднева В. П. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 332 с.
21. *Остин Дж.* Как совершать действия при помощи слов / Остин Дж. Избранное. Перевод с англ. Макеевой Л. Б., Руднева В. П. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С.13 – 135.
22. *Остин Дж.* Слово как действие. / В кн.: Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. — М., 1986;
23. *Парибок А.В.* Индология. Философия. Лингвистика: избранные статьи и переводы. – М.: ООО Садра, 2021. – 392 с.
24. *Парибок А.В.* О Методологических основаниях индийской лингвистики. // Индология. Философия. Лингвистика: избранные статьи и переводы – М.: ООО Садра, 2021. – С. 5–36.
25. *Парибок А.В.* Предельное основание индийского философского спора об атмане и анатмане. // Индология. Философия. Лингвистика: избранные статьи и переводы – М.: ООО Садра, 2021. – С. 160–179
26. *Парибок А.В., Оленев Д.В.* Введение в древнеиндийский органон познания: Парибок А.В. Перечень базовых предметов ньяи как методологическая схема мыслительной деятельности; Оленев Д.В. Древнеиндийский органон познания (перевод [Ньяябхашьи] 1.1.1.) // История философии, №7. – М., 2000. – С. 97—131.
27. *Пименов А.В.* Возвращение к дхарме – М.: Наталис, 1998. – 415 с.
28. *Пименов А.В.* Дхарма для каждого: «Бхагавад-гита» и становление индуизма // Древо Индуизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – С. 195 – 221.
29. *Пименов А.В.* Основные тексты древней Пурва-Мимансы (формирование, структура, концептуальные установки): диссертация – АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1987. – 209 с.

30. *Псху Р.В.* Ситуативная герменевтика как историко-философский метод исследования восточных философских текстов: Автореферат – Москва. 2017. – 58 с.
31. *Псху Р.В.* «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. – М.: РУДН, 2007. – 302 с.
32. *Псху Р.В.* Вступительная статья к переводу фрагмента статьи Г. Оберхаммера «Встреча как категория религиозной герменевтики» (§ 9-11) // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока.* 2020. Т. 14. № 1. – С. 114-126.
33. *Псху Р.В.* О методологии исследования не-европейских философских традиций // В сборнике: *Долженствование, норма и научное знание в прогнозируемом будущем. Материалы Всероссийской научной конференции.* – Симферополь, 2021. – С. 151–153.
34. *Псху Р.В.* Перевод восточных философских текстов в контексте историко-философской проблематики – М.: РУДН, 2017 – 212 с.
35. *Псху Р.В.* Ситуативная герменевтика как историко-философский метод исследования восточных философских текстов: диссертация. – М., 2017. – 289 с.
36. *Псху Р.В.* Ситуативная герменевтика как метод философской текстологии: учебник для ВУЗОВ/ Р.В. Псху. – М.: ООО Садра, 2022. – 224 с.
37. *Псху Р.В.* Философский санскрит и трудности его перевода // *Вопросы философии.* 2016. № 3 – С. 80–89.
38. *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. I – М.: «МИФ», 1993. – 624 с.
39. *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. II – М.: «МИФ», 1993. – 731 с.
40. *Хальбфас В.* Индия и Европа. Опыт понимания. / Пер. с англ. П.С. Анучин [и др.]; с предисл. А.В. Парибка. – М.: Директ-Медиа, 2022. – 464 с.
41. *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию – М.: издательство иностранной литературы, 1955. – 377 с.
42. *Чаттопадхья Д.* От санкхьи до веданты. Индийская философия: даршаны, категории, история. / Пер. с англ. – М.: Сфера, 2003. – 302 с.

43. *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. – М.: «Восточная литература» РАН, 1994. – 355 с.
44. *Шохин В.К.* Введение в философию религии – М.: Альфа-М, 2010 – 288 с.
45. *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н.э.): Учеб. пособие. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 423 с.
46. *Шохин В.К.* Школа индийской философии. Период формирования IV в. до н.э. – II в. н.э. – М.: «Восточная литература» РАН, 2004. – 415 с.
47. *Шохин В.К.* эпистемологический и религиозный фундаментализм в перспективе интеркультурности. // Философия религии: аналитические исследования 2020. Т. 4. № 1. – С. 5–26.
48. *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. – 425 с.
49. *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. В двух частях. – СПб.: Аста-Пресс LTD, 1995.
50. *Arnold D.* Buddhists, Brahmins, and Belief. Epistemology in South Asian Philosophy of Religion. – New York, 2005.
51. *Arnold D.* Of Intrinsic Validity: A Study on the Relevance of Pūrva Mīmāṃsā // Philosophy East and West, Jan., 2001, Vol. 51, No. 1 (Jan., 2001) – P. 26–53.
52. *Bhatta V.P.* Theory of Action (Karma) in The Mīmāṃsā // Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute, Vol. 75, 2015. – 249 – 254 p.
53. *Bhatta V.P.* Theory of action (karma) in the mīmāṃsā // Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute, Vol. 75 (2015) – P. 249–254.
54. *Bhatta V.P.* Theory of expressive power // Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute, Vol. 62/63, Professor Ashok R. Kelkar felicitation volume (2002-2003) – P. 209–216.
55. *Bilimoria P.* «Jñāna» and «Pramā»: the logic of knowing – a critical appraisal. // Journal of Indian Philosophy, March 1985, Vol. 13, No. 1 (March 1985) – P. 73–102.
56. *Bilimoria P.* Sabdapramana: Word and Knowledge. – New Delhi: D. K. Printworld, 2008. – 364 p.

57. *Bronkhorst J.* Bhartrihari and Mimamsa. // Studies in Mimamsa, Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume. – Delhi – P.371–388.
58. *Bronkhorst J.* Buddhism in the Shadow of Brahmanism. – Brill Published, 2011. – 321 p.
59. *Bronkhorst J.* Language and Reality. On an episode in Indian thought. / Translated from the French by Michael S. Allen and Rajam Raghunathan. Revised and with a new appendix – Published: Leiden. Boston: Brill, 2011. – 129 p.
60. *Bronkhorst J.* Mīmāṃsāsūtra and Brahmasūtra // Journal of Indian Philosophy, Vol. 42, No. 4 (September 2014) – P. 463–469.
61. *Bronkhorst J.* Philosophy of language. Brill’s Encyclopedia of Hinduism. Volume III: Society, Religious Specialists, Religious Traditions, Philosophy. / Ed. Knut A. Jacobsen. Leiden. – Boston: Brill, 2011. – P. 672–684.
62. *Bronkhorst J.* Vedānta as Mīmāṃsā. // Mīmāṃsā and Vedānta: Interaction and Continuity. Ed. Johannes Bronkhorst. – Delhi: Motilal Banarsidass. (Papers of the 12th World Sanskrit Conference, 10.3.) 2007. – P. 1–91.
63. *Chakrabarti K.K.* Some Remarks on Indian Theories of Truth. // Journal of Indian Philosophy, December 1984, Vol. 12, No. 4 (December 1984) – P. 339–355.
64. *Clooney F.X.* Pragmatism and Anti-Essentialism in the Construction of Dharma in mīmāṃsā-sūtras 7.1.1–12 // Journal of Indian Philosophy volume 32, 2004. – P. 751–768.
65. *Clooney F.X.* Thinking ritually: retrieving the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini. – The De Nobili Research Series, Vienna, 1990.
66. *Clooney X. F.* Mīmāṃsā as Introspective Literature and as Philosophy // Long, J.D., Sherma, R.D., Jain, P., Khanna, M. (eds) Hinduism and Tribal Religions. Encyclopedia of Indian Religions. Springer, Dordrecht, 2022.
67. *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. I. – Cambridge at the University Press, 1922.
68. *Devasthali G.V.* Mīmāṃsā The Vākya-Śāstra of Ancient India. – Bombay, Bookseller’s Publishing Company, 1959.

69. *D'Sa X.F.* Mīmāṃsā and Hermeneutics: The Hermeneutic Concerns of the Mīmāṃsā // Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens / Vienna Journal of South Asian Studies, 1992, Vol. 36, Supplement: Sroceedings of the VIIIth world Sanskrit Conference Vienna 1990 (1992) – P. 273–292.
70. *D'Sa X.F.* Śabdaprāmāṇyam in Śābara and Kumārila. Towards a study of the Mīmāṃsā experience of language. Ed. G. Oberhammer. Vol. VII. – Indological Institute University of Vienna, 1980.
71. *Edgerton F.* Etymology and Interpretation // Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 79, No. 4 (Nov. 15, 1938) – P. 705–714.
72. *Edgerton F.* Some Linguistic Notes on the Mīmāṃsā System // Language, Sep., 1928, Vol. 4, No. 3 (Sep., 1928) – P.171-179.
73. *Freschi E.* Descriptive and prescriptive language in the Vedas: The Purva Mimamsa interpretation of the Vedas from Sankara to Ramanuja and Venkatanatha. – Institute for the Cultural and Intellectual History of Asia, Austrian Academy of Sciences, 2017.
74. *Freschi E.* Did Mīmāṃsā authors formulate a theory of action? // Tracing Ancient India Through Text and Traditions. Contributions to Current Research in Indology. Volume I. / Edited by Nina Mirnig, Peter-Daniel Szanto Michael Williams. – Oxford, 2010.
75. *Freschi E.* Mīmāṃsā. // Routledge History of Indian Philosophy / Ed. by P. Bilimoria, 2017.
76. *Gächter O.* Hermeneutics and Language in Pūrva Mīmāṃsā. A Study in Śābara Bhāṣya. – Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD: Delhi, 1990.
77. *Ganganatha J.* Pūrva-Mīmāṃsā in its Sources. / Ed. By Radhakrishnan S., LL.D., F.B.A. – Banaras Hindu University, Varanasi, 1964.
78. *Halbfass W.* Karma, Apurva, and "Natural" Causes: Observations on the Growth and Limits of the Theory of Samsara // Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions. Ed. Wendy D. O. – University of California Press, 1980. – 268 – 303 p.

79. *Halbfass W.* Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought. – Albany, N.Y., 1991.
80. *Heimann B.* The Significance of Prefixes In Sanskrit Philosophical Terminology. Vol. XXV. – The Royal Asiatic Society, 1951. – 99 p.
81. *Heimann B.* The Significance of Prefixes In Sanskrit Philosophical Terminology — The Royal Asiatic Society, 1951.
82. *Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1993.
83. *Hiriyanna M.* Vyāḍi and Vājapyāyana. // The Indian Historical Quarterly 14, 1938. 261–313 p.
84. *Jha G.* Pūrva-Mīmāṃsā in its source. – Varanasi: Banaras Hindu University, 1964. – 340 p.
85. *Junankar N.S.* The Mīmāṃsā Concept Of Dharma // Journal of Indian Philosophy 10 (1982) – P. 51-60.
86. *Kataoka K.* Scripture, Men and Heaven: Causal structure in Kumarila’s action-theory of bhāvanā // Journal of Indian and Buddhist Studies. Vol. 49. No. 2, 2001. – P. 10–13.
87. *Keith A.B.* The Karma-Mīmāṃsā. – London: Oxford University Press, 1921. –112 p.
88. *Krishna D.* Indian Philosophy. A Counter Perspective. – Delhi. Oxford University Press, 1991. – 217 p.
89. *Kunjunni R.K.* Indian Theories Of Meaning – The Adyar Library and Research Centre, India, 1963 – 366 p.
90. *Kunjunni R.K.* Mīmāṃsā contribution to language studies – Department of Sanskrit University of Calicut, 1988 – 26 p.
91. *Matilal B.K.* The word and the world: India’s contribution to the study of language. – Oxford University Press, 1990. – 206 p.
92. *McCrea L.* The Transformations of Mīmāṃsā in the Larger Context of Indian Philosophical Discourse. Periodization and Historiography of Indian Philosophy. / Ed. By Eli Franco. – Wien, 2013. – P. 127–143.

93. *McCrea L.* The Hierarchical Organization of Language in Mīmāṃsā Interpretive Theory. // Journal of Indian Philosophy. Vol. 28, 2000. – P. 429–459.
94. *Mohanty J.N.* Consciousness and Knowledge in Indian Philosophy. // Philosophy East and West, Jan., 1979, Vol. 29, No. 1 (Jan., 1979). – P. 3–10.
95. *Mohanty J.N.* Gaṅgeśa's Theory of Truth. Containing the Text of Gaṅgeśa's Prāmāṇya (jñapti) vāda. / With an English Translation, Explanatory, Notes and an Introductory Essay. – Motilal Banarsidass Publishers. Private Limited. Delhi, 2006. – 230 p.
96. *Monier-Williams M. A.* Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged. – Motilal Banarsidass. Delhi Varanasi Patna Madras, 1997.
97. *Ollett A.* What is “Bhāvanā”? // Journal of Indian Philosophy. June 2013. Vol. 41. No. 3. – Published by: Springer, 2013. – P. 221-262.
98. *Pashupatinath Shastri.* Introduction to the Purva Mimamsa. – Calcutta, 1923. – 301 p.
99. *Potter K.* Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief? // Journal of Indian Philosophy 12 (1984) – P. 307–327.
100. *Potter K.* The Karma Theory and Its Interpretation in Some Indian Philosophical Systems // Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions. Ed. Wendy D. O. – University of California Press, 1980. – 241 – 268 p.
101. *Raju P.T.* Activism in Indian Thought // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Vol. 39, No. 3/4 (July-October 1958) – P.185–226.
102. *Raju P.T.* Introduction: Activism in Indian Thought. // Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume XVI. Philosophy of Pūrva-Mīmāṃsā. / Ed. By K. Potter– First Edition: Delhi, 2014. – P. 19–48.
103. *Raju P.T.* Intuition as a Philosophical Method in India // Philosophy East and West, Vol. 2, No. 3 (Oct., 1952) – P. 187-207.
104. *Raju P.T.* The Philosophical Traditions of India. – University of Pittsburgh Press, 1972. – 256 p.

105. *Siderits M.* Word meaning, sentence meaning, and «Apoha» // *Journal of Indian Philosophy*, June 1985, Vol. 13, No. 2 (June 1985) – P. 133-151.
106. *Staal J.F.* *A Reader on the Sanskrit Grammarians.* – Cambridge, Massachusetts, and London, England: MIT Press. Reprint: Motilal Banarsidass, Delhi etc. 1985.
107. *Staal J.F.* Ritual, Grammar, and The Origins of Science in India // *Journal of Indian Philosophy* 10 (1982). P. 3 – 35.
108. *Taber J.* *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology: Kumārila on Perception. The «Determination of Perception» Chapter of Kumārila Bhaṭṭa's Śloka-vārttika, Translation and Commentary.* – London, New York, 2005.
109. *Taber J.* Mohanty on Śabdapramāṇa. // *Journal of Indian Philosophy*, April 2002, Vol. 30, No. 2 (April 2002) –P. 161–190.
110. *Taber J.* The Mīmāṃsā Theory of Self-Recognition. // *Philosophy East and West*, Jan., 1990, Vol. 40, No. 1 (Jan., 1990) – P. 35–57.
111. *Taber J.* The theory of the sentence in pūrva-mīmāṃsā and western philosophy // *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 17, No. 4 (December 1989) – P. 407–430.
112. *Taber J.* What Did Kumārila Bhaṭṭa Mean by Svataḥ Prāmāṇya? // *Journal of the American Oriental Society*. April–June 1992. Vol. 112, No. 2. – P. 204–221.
113. *Verpoorten J.-M.* *Mīmāṃsā literature.* Otto Harrassowitz. – Wiesbaden, 1987.
114. *Yoshimizu K.* Change of View on Apūrva from Śabarāsvāmin to Kumārila. // *The Way to Liberation. Indological Studies in Japan.* In two volumes. Volume I. / Ed. Sengaku Mayeda. Manohar, 2000. – P. 149–165.
115. *Yoshimizu K.* How to Refer to a Thing by a Word: Another Difference Between Dignaga's and Kumarila's Theories of Denotation. // *Journal of Indian Philosophy* (2011) 39. – P. 571-587.
116. *Yoshimizu K.* The Means of Knowing Apurva in Sabarāsvamin's Bhasya. // *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Vol. 45, No. 1, December 1996. – P. 509–513.

СПИСОК АББРЕВИАТУР

БхГ – Бхагавадгита

ВП – Вакьяпадия

МС – Миманса-сутры

МхБ – Махабхашья

ШБ – Шабара-бхашья

ПРИЛОЖЕНИЕ

Перевод с санскрита на русский язык фрагментов Миманса-сутр Джаймини и комментария Шабары (Шабара-бхашья) (перевод Роман Л.Г.)

ГЛАВА 1. РАЗДЕЛ 1

1.1.1. Athāto dharmajijñāsā

А теперь – желание познать дхарму.

1.1.2. Codanālakṣaṇo 'rtho dharmah

Дхарма – это объект, обозначающийся предписанием, (то есть характеризующийся побуждающим стимулом).

1.1.3. Tasya nimittaparīṣṭiḥ.

Исследование [инструментальных] причин ее (дхармы) [познания].

1.1.4. Satsamprayoge puruṣasyendriyāṅām buddhijanma tatpratyaḥsam animittaṃ vidyamānopalambhanatvāt.

Познание, [возникающее] при контакте органов чувств человека – есть ‘чувственное восприятие’, [оно является] неопределенным, [то есть не является средством познания дхармы], по причине того, что [оно] постигает только наличное.

1.1.5. Autpattikas tu śabdasyārthena sambandhas tasya jñānam upadeśo 'vyatirekaś cārthe 'nupalabdhe tatpramāṇam bādarāyaṇasyānapekṣatvāt.

Однако существует вечная связь между словом и его значением, его знание – предписание, [которое никогда] не ошибается по отношению к невидимым, [не воспринимаемым органами чувств] объектам; по мнению Бадараяны, оно авторитетно, по причине того, что независимо.

1.1.6. Karmaike tatra darśanāt.

[Оппонент: слово располагается] в действии, [то есть прилагается усилие для его произнесения], потому что [так мы] видим, [то есть так мы это наблюдаем].

Комментарий:

[Оппонент:] Сказано: «Отношение [между] словом и его значением (смыслом) вечно (*nitya*).» Но так невозможно, потому что слово не-вечно, слово уничтожимо (*vinaṣṭa*), отношение [между словом и значением] не достигается без создания [этого отношения искусственным образом]. Ибо не распознается какое-либо определенное значение (смысл) из впервые услышанного слова! «Почему же тогда слово не-вечно?» [Потому что] видно, [что слово] идет после усилия (*prayatna*). Поэтому [слово является] непосредственным результатом (следствием) усилия, [что] подразумевается [под фразой] «этим (то есть усилием) сделано (произведено)».

Однако может «оно (слово) манифестируется (*abhivyañj*) этим (усилием), [то есть проявляется, будучи уже существующим]»?

Не так [мы это] объясняем. Это не так, [потому что] нет никакого доказательства (*pramāṇa*), в истинности (*sad-bhāva*) [того, что слово существует] до манифестации. А манифестируется [только] существующее (*sant*), а не несуществующее.

1.1.7. Asthānāt.

[Оппонент: слово не вечно] по причине того, что [слово] непостоянно, [то есть не сохраняет свою устойчивость].

Комментарий:

Мы не воспринимаем (не сохраняем) ни на мгновение произнесенное [слово]. Поэтому «[слово] уничтожимо (*vinaṣṭa*)», так мы признаем. Однако [можно возразить, что] нет, [слово есть всегда] существующее, [даже если] не воспринимается! [Но это не так, ибо объясняется это тем, что слово не воспринимается даже тогда, когда] нет причин его невосприятия в виде препятствий и тому подобного. Также не верно, что оно (слово) не

достигло [некой] сферы (субстрата) (*viṣaya*), [где бы стало доступным восприятию]. Потому что сфера [эта, субстрат слова] – акаша (эфир, пространство) (*ākāśa*), (которая всепроникающая, поэтому слово никогда не может не достичь своего субстрата), [в то время как] даже ухом (в слуховом проходе) [слово] не воспринимается.

1.1.8. Karotīśabdāt.

[Оппонент: слово не вечно] по причине того, что [используется] термин «делает».

Комментарий:

Далее, говорят следующим образом: «говори (дослов.: ‘сделай (*kuru*) слово’), замолчи (дослов.: ‘не делай слово’)», – [это] использующиеся выражения [повседневной] практики; [и мы] не познаем в них [в этих словах] то, что: «это одно и то же слово, [которое бы уже существовало]»

1.1.9. Sattvāntare sa yaugapadyāt.

[Оппонент продолжает свои аргументы:] в силу одновременности существования [слов] на расстоянии, [то есть в разных местах].

Комментарий:

Мы обнаруживаем (слышим) слово сразу в разных местах. Но тогда [в этом случае отмечается] невозможность единства (*eka*) и вечности (*nitya*) [слова]. В несуществовании различного [обнаруживается вечность и единство, поэтому] не [существует] многообразия вечного. Отношение разности мест, (то есть, когда вещи случаются в нескольких местах) достигается только у многочисленных [разделенных, не единых, не вечных] объектов, предметов, производящихся в разных местах. Поэтому также и [слово] не вечно.

1.1.10. Prakṛtīvikṛtyōśca.

[Оппонент:] и также [потому что существует] исходная (оригинальная) и измененная, [модифицированная формы слова].

Комментарий:

И также [слово] *dadhyatra* – здесь исходная (оригинальная) (*prakṛti*) буква *i* модифицировалась (*vikṛti*) в *ya* [то есть *dadhi* изменилось в *dadhya* перед *-atra*] – так учат [грамматики]. Когда [нечто] изменяется, тогда [оно] не вечно. Обнаруживаем сходство буквы *i* и буквы *ya*, отсюда узнаем [о том, что] существует изменение исходного (оригинального), [другими слова, что одно является модификацией другого].

1.1.11. Vṛddhiśca kartṛbhūmnāsyā.

[Оппонент:] и [отмечаем] увеличение [громкости слов, в силу] множества производителей [слов, то есть говорящих].

Комментарий:

Слово, [которое] произносится большим [количеством людей] воспринимается (дословн.: слышится) громко. Если же оно [слово] манифестируется (*abhivyañj*), [то есть проявляется из скрытого состояния, а не производится с нуля, то тогда громкость] произнесенного [слова, будь то] большим [количеством людей, либо же наоборот] малым оставалась бы одинаковой! Следовательно мы полагаем, [что] некоторая часть [слова] производится каждым из тех, [кто произносит его], и мы воспринимаем [слово] громким (*mahan*) по причине увеличения (*prasaṃ*) [произносящих его].

1.1.12. Samantu tatra darśanam.

[Ответ на возражение оппонента сутры 1.1.6.:] но, с другой стороны, наблюдается равенство [обоих случаев].

Комментарий:

Выражение «но, с другой стороны» указывает на опровержение изложенной выше точки зрения. Первое возражение оппонента, [представленное в сутре 1.1.6. МС] говорит, что «оно (слово) [является] произведенным (искусственным) (*kṛtaka*), [следовательно не вечным] по причине [того, что мы] видим, [что оно] следует за усилием (*prayatna*)». Но если [с помощью] ясных доводов [мы] можем установить вечность слова, то, следовательно, [исходя] из целостной идеи вечности, [мы] можем сказать, [что] «слово усилиями манифестируется (*prayatnenābhivyaajyate*), [а не производится с нуля]». Если [слово] не манифестировано, [то есть не проявлено] до произнесения, [то оно] манифестируется усилием. Поэтому оба взгляда [как тот, что если бы слово сначала отсутствовало, а затем было произведено нуля, так и тот, что, если бы оно существовало вечно, но было вначале не проявлено, а затем манифестировано] – таким образом равны.

1.1.13. Sataḥ param adarśanaṃ viṣayānāgamāt.

Последующее не-видение, [не-восприятие слова, которое ошибочно расценивается как исчезновение] существующего [слова происходит] по причине недостижения объекта [органами чувств].

Комментарий:

Выдвигаемая причина [не-вечности слова] согласно второй точки зрения оппонента, [изложенной в сутре 1.1.7. МС] говорит о том, что «произнесенное [слово] уничтожимо (*pradhvasta*)». Здесь, также, если мы говорим о его (слова) вечности [в силу] очевидности [причины, то есть если мы постановили вечность слова], то тогда исходя из понятия вечности, и наблюдая, что иногда [слово] воспринимается (*upalabdhi*), иногда не воспринимается (*anupalabdhi*), [то тогда мы должны отметить, что необходима какая-то причина] для обнаружения, [то есть восприятия слова, а соответственно отсутствие какой-то ведет к невосприятию слова]. Так, при соединении и разделении (*saṃyogavibhāgā*) [атомов ветра] происходит [восприятие слова], таким образом мы говорим, что «манифестация соединения и разделения, [атомов ветра есть причина, по

которой слово становится воспринимаемым]. Но можно возразить, что [слово может быть] слышно в исчезновении соединения и разделения]. Но это не так. На самом деле соединения и разделения не прекращаются, поскольку слово [продолжает] восприниматься, [то есть его по-прежнему слышно], в данном же случае говорится [лишь] о невосприятии тех (соединений и разделений); [то есть они не прекращаются, а лишь не воспринимаются].

Если соединения и разделения именно манифестируют слово, а не производят [его с нуля], [и] сфера (субстрат) слова [представлен в виде] акаши, [а] по причине того, что акаша одна [, бесконечна и поэтому], она, [будучи] акашей в ухе (*śrotrākaṣa*) [едина и вездесуща, то есть пребывает] такая же и здесь, и там, [то] манифестация [слова] посредством соединения и разделения происходящих в Шругхне, [должна приводить к тому, что и] так же в другом месте, в Паталипутре [слово должно] восприниматься! С другой стороны, если [они] производят [слово с нуля], то [эти] соединения и разделения ветра (*vāyavīya*), [дослов.: относящиеся к ветру], будут производить [слова] из самого ветра, подобно тому, как нитки [производят] из себя же самих тканей, и в этом случае в Паталипутре не будет слышно (не будет воспринято) сказанное, [то что произведено] ими [атомами ветра] в Шругхне.

[...]

[Точка зрения мимансака по поводу всего вышесказанного:] Но это не так, ибо воздушные атомами, направленные (возмущенные) ударом (источника звука) сталкиваются с неподвижными (*stimita*) (находящимися в покое) воздушными [атомами], [и таким образом] рождают (*utpādayanti*) соединения и разделения (*saṃyogavibhāgā*) [ветра] во все стороны настолько, насколько [могут] достигнуть [в силу инерции]. Соединения и разделения [атомов ветра] не воспринимаются, по причине того, что ветер не доступен восприятию (незаметен). А слово воспринимается [до тех пор, пока эти соединения и разделения] не исчезнут. На этом основании [утверждаем, что никаких] ошибок нет. Следовательно, таким образом слово слышно, [то есть оно воспринимается] на расстоянии при соответствующем [направлении] ветра.

1.1.14. Prayogasya param.

После употребления [слово становится проявленным, то есть слышимым].

Комментарий:

[Ответ на возражение оппонента в сутре 1.1.8.]:

[...]

[Смысл] будет [следующим]: «употребил слово» (*śabdaprayogaṃ kuru*); как [и в выражении] ‘*gotayān kuru*’, [‘собери кизяк’, то есть в значении] собирать (вызывать) (*saṃhara*²⁸⁵).

1.1.15. Ādityavad yaugapadyam

Одновременно, как и солнце.

Комментарий:

[Ответ на возражение оппонента в сутре 1.1.9.]:

[...]

Посмотри на солнце, О Возлюбленный Богами! [Оно] будучи одним (единым) [выглядит] как находящееся в нескольких местах [одновременно].

[...]

1.1.16. Varṇāntaram avikāraḥ

Различие звуков не [есть] модификация.

Комментарий:

И в сказанном ‘*dadhyatra*’ не происходит изменения оригинальной (*na prakṛtīvikārabhāvah*) [формы]. Звук ‘у’ [является совершенно] отличным от ‘i’ звуком, [а не его модификацией].

²⁸⁵ *saṃvaha*

[...]

И наблюдая схожесть [некоторых форм, это] не [значит, что одна из них является] либо оригинальной (*prakṛti*) [формой], либо модифицированной (*vikṛti*). Потому что видя горшок с простоквашей и корзину с цветами жасмина, [имеющих сходство – белый цвет, мы] не понимает [это как то, что одно является] оригинальной [формой, а другое] изменённой, [то есть производной от первой].

1.1.17 Nādavṛddhiparā

[Увеличение громкости] связано с увеличением звукового шума, [а не с умножением слов].

Комментарий:

[...]

Потому что слово не имеет частей (*niravaḥa*), [так утверждаем мы] по причине того, что не [можем] воспринять отдельную часть [слова; так, для] слова, лишённого частей невозможно [его] преумножение, – следовательно не [происходит] увеличение (*vardhate*), [то есть преумножение самого] слова, [а увеличение громкости связано со звуковым шумом.]

[...]

Непрерывно возникающие соединения и разделения (*samyogavibhāgā*) проявляют (манифестируют) [одно и то же] слово, [что] называется звуковым шумом (*nādaśabdavācyāḥ*). Таким образом [за счет] увеличения (*vṛddhi*) шума (*nāda*) [происходит увеличение громкости], а не [за счет] [преумножения] слова.

1.1.18 Nityas tu syād darśanasya parārthatvāt

Но [слово является] вечным по причине того, что произносится для другого.

Комментарий:

Слово должно быть вечным. Почему? «По причине того, что высказывается для другого», [где слово] *darśana* [означает] произношение (*uccāraṇa*).

[...]

1.1.19 Sarvatra yaugapadyāt

По причине того, что [слово] одновременно [проявляет себя] повсюду.

Комментарий:

При произношении слова «корова» ('go') сразу возникает представление обо всех коровах. Следовательно, это слово [обозначает] родовую форму (*ākṛti*).

[...]

1.1.20 Saṃkhyābhāvāt

По причине отсутствия исчисления.

Комментарий:

[Когда] говорят так: «Слово корова ('go') произносится 8 раз», [то это] не [значит, что происходит перечисление] 8 [различных, преходящих] слов корова ('go'). Посредством [такого] высказывания понимается, [что люди] опознают (*pratyabhijñā*) [одно и тоже вечное слово].

[...]

1.1.21 Anapekṣatvāt

По причине того, что [слово] не имеет отношения [ни к чему, что являлось бы причиной его конечности].

1.1.22 Prakhyābhāvāc ca yogasya

И по причине отсутствия видимого соединения [с чем, что могло бы быть причиной его конечности].

Комментарий:

[В прошлом оппонент указывал следующее:] «Это не так, ветер может быть причиной (*vāyukāraṇakaḥ*) [слова], и таким образом сказано ‘ветер порождается (*vāyurāpadyate*) в слово (принимает форму слова)’».

[...]

Но [мы] не замечаем в слове атомов ветра, как [мы могли бы заметить частицы] ниток в ткани.

[...]

1.1.23 Liṅgadarśanācca

И по причине [того, что мы] видим [на это] указание [в текстах Вед].

1.1.24 Utpattau vāvacanāḥ syur arthasyātannimittatvāt.

[Предложения Вед] в своем проявлении ничего не выражают [относительно дхармы, другими словами они бессмысленны], так как их смысл не созвучен [смыслу вечных слов, из которых оно состоит].

1.1.25 Tadbhūtānāṃ kriyārthena sāmāmnāyo arthasya tannimittatvāt.

[В предложении] упоминаются отдельные элементы, [то есть отдельные слова, которые] обозначают действие, смысл предложения зависит от [них].

1.1.26 Loke sanniyamāt prayogasannikarṣaḥ syāt.

[Как] в мире [познание происходит в силу] контакта [органов чувств с объектами познания, так и в Веде познание предложения происходит] за счет компоновки [слов, из которых оно состоит].

1.1.27 Vedāṃś caīke sannikarṣaṃ puruṣākhyāḥ.

Одни [считают, что] Веда [не вечны, так как] связаны [с современными] человеческими именами.

1.1.28 Anityadarśanācca.

[Оппонент:] И [также Веды не вечны, потому что мы находим] преходящие (непостоянные) явления.

1.1.29 Uktam tu śabdapūrvatvam.

[Ответ на возражение оппонента:] однако [ранее] уже было сказано об изначальности Слова.

1.1.30 Ākhyā pravacanāt.

[Ответ на возражение оппонента:] Имена [Вед, связаны с] учениями.

1.1.31 Parantu śrutisāmānyamātram.

[Ответ на возражение оппонента:] Однако в Ведах [использованы слова] нарицательные, [а не собственные].

1.1.32 Kṛte vā viniyogaḥ syāt karmaṇaḥ saṁbandhāt.

[Смысл текстов Вед в] побуждении, поскольку [они] служат цели действия и связаны с действием.

ГЛАВА 2 РАЗДЕЛ 1

2.1.1. Bhāvārthāḥ karmaśabdās tebhyaḥ kriyā pratīyetaiṣa hy artho vidhīyate.

Смысл, цель слов, обозначающих деятельность – это становление, порождение [соответствующего нечто], за счет них происходит познание действия, [того, что следует исполнить], ибо цель предписана.

2.1.2. Sarveṣāṁ bhāvo 'rtha iti cet.

[Возражение оппонента: но] если сказано, [что] смысл всех слов – это становление, порождение.

2.1.3. Yeṣām utpattau sve prayoge rūpopalabdhis tāni nāmāni tasmāt tebhyaḥ parākāṅkṣā bhūtatvāt sve prayoge.

В источнике которых [заложено, что] при собственном употреблении [происходит] постижение формы – они [есть] имена существительные; следовательно, от них далека [потребность в других, то есть они не зависимы], по причине того, что в своем употреблении [они есть уже] свершившиеся, (завершенные в становлении, существующие) [сущности].

2.1.4. Yeṣām tūtpattāv arthe sve prayogo na vidyate tāny ākhyātāni tasmāt tebhyaḥ pratīyetāśritatvāt prayogasya.

С другой стороны, в источнике которых [заложено то, что] цель использования [есть вещи еще] не существующие – они есть глаголы; следовательно, посредством них происходит познание [действия], по причине [их] зависимого [от других факторов] использования.

2.1.5. Codanā punar ārambhaḥ.

[Существует] предписание (побуждающий стимул), [вследствие чего возникает] опять начало.

Комментарий:

Мы говорим, [что под слово] *codanā*, [то есть «побуждающий стимул» подразумевается] *anurva* (*apūrva*). [Сутра говорит о том, что] существует *anurva*. Потому что [Ведами] научено, что [возникает] начало, начальный акт (*ārambha*). Так сказано [в предписании, например,] «Желающий небес должен совершать жертвоприношение». В ином случае, [то есть в случае, если *anurva* не существует и, следовательно, не будет возникать начальный акт] предписание может быть бесполезным в силу тленного [характера] жертвы, [ведь] если жертва

должна погибнуть, не производя чего-либо, [то в таком случае] плод не может быть достигнут в несуществующей причине!

[...]

2.1.6. Tāni dvaidham guṇapradhānabhūtāni.

Они [действия] разделены на два типа: бытийствующие [как] главное (основное), [и] бытийствующие [как] второстепенное (вспомогательное).

Комментарий:

Понятно, что слова, обозначающие бхаву (*bhāva*), [состояние, то есть глаголы] указывают на действия, [то есть глаголы выражают действия.] Однако [есть] такие типы [глаголов как] жертвовать (*yajati*), сжигать (*juhoti*) и отдавать (*dadāti*) и [есть такие] типы как: доить корову (добывать молоко) (*dogdhi*), молотить (*pinaṣṭi*), растворить (исчезнуть) (*vilāpayati*) – таким образом сказано о других.

В этом месте [возникает] вопрос: [являются ли] все предписания главными действиями (*pradhānakarmaṇaḥ*), или некоторые из них [являются] второстепенными (*saṃskāra karmaṇaḥ*)?

[Первая точка зрения по этому вопросу такова:] все [глаголы] – указатели на главные (основные) действия, [то есть все глаголы выражают главное действие, по причине того, что все многообразие] разных, отличных [друг от друга глаголов имеют одну] цель – становление [соответствующего нечто, то есть выражают] бхаву, состояние (*bhāvārtha*).

На это мы говорим: они [глаголы] разделены на два типа: некоторые выражают главное (основное) действие (*pradhānakarmaṇaḥ*), [а] некоторые – второстепенные (вспомогательные) действие (*saṃskāra karmaṇaḥ*); ведь [в случае если] все [глаголы] подходят для достижения цели, [тогда в этом случае] возникновение] *анурвы* невозможно [допустить] от всех этих [глаголов]. На этом основании [заявляем, что] не все [глаголы выражают] главные действия.

2.1.7. Yair dravyaṃ na cikīrṣyate tāni pradhānabhūtāni dravyasya guṇabhūtātīvāt.

Те [действия], в которых нет намерения [произвести] вещь— являются главными (основными), [поскольку] гуны бывают у вещей.

Комментарий:

[Спрашивается:] таким образом, [надо признать, что] правильно, [что] их, [глаголов], невидимого созидания (имеющих порождающую энергию) (*adr̥śtakalpanā*) меньшее количество. [...] [На это мы] говорим так: [глаголы, которые обозначают действия], не предназначенные для подготовки вещи (*dravyaṃ, utpāda*).

2.1.8. Yais tu dravyaṃ cikīrṣyate guṇas tatra pratīyeta tasya dravyapradhānatīvāt.

С другой стороны, [в тех действиях], в которых есть намерение [произвести] вещь, понимаются также и гуны, поскольку [для] гуны вещь - главное.

[...]

2.1.46. Arthaikatvād ekaṃ vākyam sākāṅkṣam ced vibhāge syāt.

По причине того, что [несколько слов] имеют один единый смысл, [и которые] при их отделении [друг от друга будут по отдельности] испытывать необходимость дополнения [для получения смысла, они именуется] предложением.

2.1.47. Sameṣu vākyabhedaḥ syāt.

В равном [состоянии независимости друг от друга] предложения [признаются] отдельными.