

А. Бейнорюс

ПОНЯТИЕ «ИЛЛЮЗИИ» В ИНДИЙСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Статья посвящена обсуждению понятия «иллюзии» в классической индийской философии, а также различным перспективам его понимания как в перцептивном, так и в метафизическом аспектах. Предпринята попытка ответить на следующие вопросы: какое место в общеиндийской теории познания (*pramāṇa-śāstra*) занимает понятие «иллюзии» (*viparyaya, bhrānti, vibhrānti, adhyāsa, bhrama*). Как иллюзия отличается от сна (*svapna*), галлюцинаций (*mānasa bhrānti*), неопределенности (*saṃśaya*), фантазий (*kalpanā*), йогического восприятия (*yogipratyakṣa*)? Как иллюзия типологизируется, и какие расхождения существуют по этому поводу в разных школах индийской философии (*darśana*)? Статья основана на санскритских источниках, принадлежащих как к брахманическим (ньяя, вайшешика, веданта, миманса, йога), так и к неортодоксальным (буддизм, джайнизм) школам. Используются материалы современной критической литературы в области эпистемологического анализа перцепции и сравнительной эпистемологии.

Ключевые слова: иллюзии, галлюцинаций, сон, воображение, теория познания, классической индийская философия, сравнительная эпистемология.

A. Beinorius

THE CONCEPTION OF ILLUSIONS IN INDIAN EPISTEMOLOGY

Present paper is dedicated to the analysis of the conception of illusions in the classical Indian philosophy with the intention to display the varying its interpretations on both — perceptual and metaphysical levels. An attempt is made to answer the questions: what place the theory of illusions (*viparyaya, bhrānti, vibhrānti, adhyāsa, bhrama*) has occupied in the general scheme of Indian theory of knowledge (*pramāṇa-śāstra*). How illusions differ from dreams (*svapna*), hallucinations (*mānasabhrānti*), doubts (*saṃśaya*), fancy (*kalpanā*) or yogic perception (*yogipratyakṣa*)? How to explain the causality of illusions? What types of illusions were differentiated in India and what kind of controversy has been elaborated among the different philosophical schools (*darśana*) in India? Research is based on the primary Sanskrit sources of Brahmanical (*Nyāya, Vaiśeṣika, Vedānta, Mīmāṃsā, Yoga*) and Heterodox schools (*Buddhism, Jainism*), also including the contemporary critical studies and by applying the methodologies of epistemological analysis of perception and comparative typology. Conclusion is made that there is no single all-encompassing theory of illusions and explication of its causality in Indian philosophy; divergent theories could be compared to diverse contemporary Western psychological and epistemological perspectives: direct realism, phenomenalism and representationalism.

Keywords: illusion, hallucination, dream, imagination, Indian theory of knowledge, classical Indian philosophy, epistemology.

Введение: что такое иллюзия?

Эпистемологическая тематика в западной философии — как мы познаем мир — всегда была связана с проблемами иллюзии и галлюцинаций, поскольку основной целью эпистемологического анализа и дебатов является установление универсальных критериев, позволяющих оградить достоверную реальность опыта от иллюзий и ошибок. Иначе, выражаясь словами современного русского философа и психолога Вадима Руднева, может возникнуть подозрение, что все мы живем в шизореальности и создаем шизокультуру [Руднев 2010: 5]

Из-за недостатка доверия к чувственному опыту понятие «иллюзии» получило свое развитие в индийской культуре еще на стадии дофилософских воззрений. Хотя анализ иллюзорного восприятия в Индии носил в основном психологический характер, он был тесно связан с элементами эпистемологии и метафизики. Особое внимание уделялось типологической классификации иллюзий, хотя анализировались не все способные вызывать иллюзию виды чувственного восприятия и в качестве иллюстраций приводилось ограниченное число примеров. Между тем в школах индийской философии (*darśana*) господствовали довольно своеобразные представления о причинных механизмах возникновения иллюзии, о связи иллюзии с психологическими и физиологическими факторами. Школы были втянуты в острую и запутанную полемику, которая касалась как психологического и физиологического уровня рассмотрения проблемы, так и онтологического и метафизического подхода.

«Encyclopaedia Britannica» рассматривает иллюзию в двух аспектах: в аспекте конкретного опыта восприятия и в аспекте интерпретации. В первом случае иллюзия понимается как специфический опыт восприятия, в результате которого информация, поступающая к нам от реального внешнего стимула, вызывает ошибочное понимание или неправильное представление. Во втором случае иллюзия рассматривается как ошибочная репрезентация реального сенсорного стимула в сознании; другими словами, как противоречащая объективной реальности интерпретация чувственного опыта¹. Как мы увидим, оба эти аспекта в деталях рассматриваются и в классической индийской философии.

¹ См.: [https://www.britannica.com/topic/illusion].

Индийская теория познания (*pramāṇa-śāstra*), выделяя шесть источников достоверного познания, отмечает, что чувственное восприятие, перцепция (*pratyakṣa*) является первым и основным источником достоверного знания, поскольку, как утверждает ньяйик Уддьотакара (VI в.н. э.), чувственное восприятие так или иначе является основой остальных способов познания (*sarvaprāmāṇāṅmapratyakṣapūrvakatvāditi*— «Nyāya-vārttika» 1.1.3.). Поэтому индийские мыслители разделяли два типа иллюзии: перцептивная иллюзия (*viparyaya*, *bhrānti*, *vibhrānti*, *adhyāsa*, *bhrama*) и трансцендентальная, метафизическая иллюзия (*māyā*).

Трансцендентальная иллюзия — это игнорирование разграничения между всем эмпирическим опытом человека и метафизической, абсолютной реальностью¹. Перцептивная иллюзия — это ошибка в понимании, нарушение, в результате которого видимость представляется реальностью. Однако такая иллюзия является временной и ее исправляет другой опыт. Поэтому часто этот тип иллюзии связывают с ошибкой или ошибочным познанием (*mithyājñānam*, *khyāti*). Например, Канада в «Вайшешика сутре» утверждает: «Непонимание определяют нарушения органов восприятия и порочный опыт в прошлом» (*indriyadoṣātsaṃskāradoṣācchāvidyā / tadduṣṭajñānam* — «Vaiśeṣikasūtra» 9.2.10-11). Патанджали в «Йога сутре» определяет ошибку как «ложное знание, подделка, иллюзия, ошибочное убеждение или мнение» (*viparyayomithyājñānamatadrūpapraṭiṣṭham*—«Yogasūtra» 1.8).

Принадлежащий к школе ньяйя комментатор Джаянта Бхатта (IX в.н. э.) в своем трактате «Ньяйямаджари» разделяет иллюзорное восприятие на иллюзии, вызванные органами чувств (*indiyajābhrānti*), и на порожденные умом галлюцинации (*mānasabhrānti*) [Nyāyamañjarī 1895: 185; 545]. Первые вызваны либо внешним стимулом, либо дефектом органов чувств (*viśaya-doṣa*), а вторые — нарушениями в деятельности ума (*manodoṣa*, *antaḥkarana-doṣa*). У первых всегда существует объективное внешнее основание (*adhiṣṭhāna*), они вызваны внешним стимулом (*sālabhāna*), а у вторых нет такого объективного внешнего основания (*niradhiṣṭhāna*), они лишены внешнего стимула (*nirālabhāna*). Примерами внешних стимулов, согласно Джаянта Бхатты, могут

¹ Подробнее о развитии понятия «майя» в индийской культуре, см.: [Goudriaan 2008].

служить иллюзия присутствия серебра в перламутре или в освещенных солнцем каплях воды в пустыне. Горький вкус сахара, двойной лунный диск или появление нитеобразных структур в поле зрения (*myodesopsia*, известная в индийской медицинской литературе как *тумира*) являются перцептивной иллюзией, вызванной дефектами органов чувств.

У галлюцинаций нет внешнего стимула и объективного основания, их вызывает сам ум. Когда охваченный страстью юноша в разлуке со своей возлюбленной начинает видеть ее рядом, хотя на самом деле она где-то далеко — это галлюцинация. В пространстве и времени ее вызывают связанные с объектом воспоминания, вызванные неосознанными впечатлениями от прежнего опыта (*saṃskāra*). Подобную — чувственную и ментальную — типологию иллюзий упоминают и буддисты, например Дхармакирти (VII в.н. э.), обративший внимание на то, что миражи являются примером обманчивого, но сенсорно безошибочного восприятия.

Какие же причины обуславливают пробуждение сохранившихся в памяти впечатлений? По мнению Бхатты, иногда их пробуждает сходное осознание (*sadrśa vijñāna*), иногда — вожделение, глубокая печаль и другие сильные аффекты (*kāmaśokādi*); иногда такие впечатления вызывает часто повторяющееся восприятие определенных объектов (*taddarśanābhyāsa*), иногда — сонливость (*nidrā*) или напряженное размышление (*cintā*), а иногда — исключительно физиологические нарушения метаболических процессов в организме (*dhātūnam vikṛti*); если же для их появления нет никаких видимых причин, то это может быть просто предопределено судьбой (*adr̥ṣṭa, daiva*) [Nyāyamañjarī 1895: 89].

Сны (*svapna*) также являются своеобразной, связанной с памятью галлюцинацией (*smṛti vibhrama*), которую в спящем уме вызывают впечатления от прежнего опыта (*saṃskāra*). Как и в случае с галлюцинациями, видимые в наших снах образы являются не чем иным, как образами, пробужденными воспоминаниями и вожделениями. Даже видения божеств (*devatā*) чаще всего являются результатом длительной медитации и размышлений на эту тему, т. е. исключительно личной галлюцинацией. Единственным различием между сном и галлюцинациями является то, что галлюцинации случаются в состоянии бодрствования, тогда как сновидения — в состоянии сна.

В текстах классической индийской медицины, Аюрведе, галлюцинации называют ошибочным восприятием (*mithyajñāna*), иллюзиями (*māyā*), расстройством сознания (*moha*) или умопомешательством (*bhrama*). Галлюцинации рассматриваются не как отдельное расстройство, но как составляющая часть симптоматики умственного нарушения (*mānasa roga*)¹. Для примера, справочник американской ассоциации психиатров (DSM-IV) толкует галлюцинацию как «сенсорное нарушение, вызывающее ощущение реальности, которое, однако, происходит без стимуляции соответствующего органа чувств. <...> Некоторые пациенты со звуковыми галлюцинациями могут признать, что они пережили ошибочное сенсорное восприятие, тогда как другие могут быть уверены, что источником стимула является автономная физическая реальность [в голове]» [Diagnostic1994: 767].

Вместе с этими двумя типами — иллюзиями, вызванными органами чувств (*indiyajā bhrānti*), и порожденными умом галлюцинациями (*mānasa bhrānti*) — индийские философы причисляют к ошибочному познанию также воображение и фантазию (*vikalpa, kalpanā*). Эти последние считаются более субъективными, чем первые два, и не являются актами познания, поскольку зависят от человеческой воли и креативности воображения (*mānasī kriyā*) [Bhattacharya 1988: 137]. Согласно адвайта-веданте и школам буддизма махаяны, особенно тантрийским традициям, медитация (*dhyāna*) непосредственно опирается на концентрированное и интенсивное воображение и является неотъемлемой частью практики (*sādhana*). Детально представленный и длительное время удерживаемый в воображении образ становится куда более реалистичным, чем внешние объекты, и с его помощи осуществляется трансформация сознания. Однако в ньяе и вайшешике воображение причисляют к волевому, но ошибочному познанию (*āhārya bhrama*). К теме воображения мы вернемся позже, в контексте рассмотрения буддизма йогачары.

Иллюзия, галлюцинации и аномальное восприятие в целом в индийской традиции отделяют от йогического восприятия, экс-

¹ Напомню, что с 1920 г. в учебниках по психологии нарушения в восприятии отделили от галлюцинаций, которые отдали на откуп психиатрии. Это вплоть до девяностых годов прошлого века тормозило исследования галлюцинаций с позиций психологии. См.: [Sarbin 1967: 339–358].

трасенсорного, паранормального восприятия и способности к сверхчувственному познанию (*yogipratyakṣa*, *yogijñāna*, *ṛṣijñāna*, *siddhajñāna*, *pratibhā*, *dhī*, *prajña*, *abhijñā*, *kevalajñāna*), трактуя первое как нарушенную, ненормальную перцепцию, а второе — как высшую форму познания, преодолевшую общепринятые категории времени, пространства, причинности и условности. Все школы обсуждают эпистемологическую основу для такого познания и, в особенности, способы его верификации, без которых невозможно отделить йогическое восприятие от обычной иллюзии или психической патологии¹. Йогическую перцепцию посредством медитативной практики предполагает каждая конкретная традиция, она же верифицирует и легитимизирует конкретный йогический опыт. Например, буддист Дхармакирти (600–660) описывает йогическую перцепцию (*yogijñāna*) как свободный от концептуальных конструкций акт познания (*kalpanāpōdha*), т. е. такой акт познания, содержание которого не может быть выражено словами и который не является иллюзорным, т. е. не противоречит сам себе (*avisamvādin*) [Steinkellner 2007: 1.4]. Характеризуя йогическую перцепцию как не-иллюзорную, буддисты стремятся отделить достоверное познание от, судя по всему, часто встречающихся случаев псевдопознания, иллюзии и дефектов восприятия.

Иллюзия в Индии отделена от сомнения, неопределенности (*saṃśaya*). Представитель школы ньяйя Удайяна (XI–XII в. н. э.) обращает внимание на важность отличия последних от иллюзии (*viparyaya*), утверждая, что при сомнении ум мечется между двумя альтернативными представлениями, будучи не в состоянии принять окончательное решение, тогда как иллюзия представляет собой окончательное, хотя и ошибочное решение. Кроме того, иллюзии возникают в результате оживления в памяти свойств какого-то определенного объекта, которые совпадают с наличным сенсорным опытом, а сомнение возникает из восприятия двух различных объектов (столб и человек), обладающих общей характеристикой (высота). Позднее, в школе новой ньяйи (*navayanyāya*) (например, Гангеша, XIII в.) утверждается, что визуальное восприятие перламутра как серебра не основано на обычной для восприятия связи с объектом (*laukika sannikarṣa*),

¹ Подробнее о йогическом восприятии см.: [Franco 2009].

поскольку нет никакой непосредственной связи зрительного восприятия с серебром. Такая визуальная перцепция серебра, возникающая из чувственной связи с объектом, является особенной, опосредованной и ассоциативной (*alaukika sannikarṣa*) [Sinha 1986: 1: 79].

Известный комментатор школы вайшешики Шридхара (950–1000) также делит иллюзии на две группы: возникающие в результате внешних и внутренних причин. Иллюзии, возникшие по внешним причинам, могут быть двух типов: неопределенные, или неконцептуализированные (*nirvikalpa*), и определенные, или концептуализированные (*savikalpa*). Концептуализированные иллюзии возникают, когда первичные, нейтральные данные органов чувств так или иначе интерпретируются умом, поскольку «упакованность» опыта в слова, по мнению буддийского эпистемолога Дигнаги (480–540), всегда этот опыт фальсифицирует. Поэтому иллюзия является ошибкой не восприятия, а интерпретации. Концептуализируя данные органов чувств, преумножая образы и понятия (*prapañcayati*), ум искривляет и скрывает (*samvṛta*) реальность, обволакивая ее нашими страстями, желаниями и страхами. Вот почему патриарх буддийской школы мадхьямака Нагарджуна постоянно повторяет, что реальность, «таковость» (*tathātā*) скрыта за потоком слов (*prapañca*): «Те не увидят просветления, кто словами описывает вечного и невысказанного Будду; слова уничтожат их самих»¹. То же самое позднее повторил и Л. Виттгенштейн: «Философия есть борьба против зачаровывания нашего интеллекта средствами нашего языка» [Виттгенштейн 2011: § 109].

Неконцептуальные иллюзии являются непосредственно чувственными, без участия ума. Напомним, что большинство индийских философских школ считает ум шестым, внутренним органом чувств, который познает мысли и обрабатывает данные, полученные от других органов чувств, а первые пять органов считаются внешними и материальными. Неконцептуальные иллюзии могут быть презентативными, если они возникают в результате патологий органов чувств, как, например, в случае переизбытка желчи в организме (*pitta doṣa*), когда все начинает видаться в жел-

¹ Prapañcayantiye buddhaṃ prapañcātī tamavyayaṃ, te prapañcahatāḥ sarvenapaśyaṃ titathāgatam [Madhyamaka-kārikā 22:15].

том цвете. Кроме того, такие иллюзии могут быть и репрезентативными, когда увиденный ранее образ змеи переносится на веревку. Однако, несмотря на то, доминирует ли презентативный элемент или репрезентативный, такие иллюзии по своей сути являются перцептивными, а их причина — частичное сходство внешнего объекта или стимула (веревка) с возникающим в уме образом (змея). А внутренние иллюзии — это образы порожденные умом.

Комментируя один из основополагающих текстов школы вайшешика, «Прашастападабхашья» (XV в.), комментатор Шанкара Мишра в своем трактате «Канадарахасья» различает два типа перцептивной иллюзии: 1) ошибочное приписывание реально воспринимаемого объекта (или же перенос его образа) другому чувственно воспринимаемому объекту (*anubhūyamānāropa*); 2) ошибочное приписывание возникшего в памяти объекта другому чувственно воспринимаемому объекту (*smāryamānāropa*).

Примером первого является горький сахарный сироп и желтая раковина, а второго — видимость змеи вместо веревки. Иллюзорная горечь сиропа и видимая желтизна раковины возникает из-за вкуса желчи во рту и желтизны (при желтухе) в глазах, которые действительно ощущаются, однако ошибочно приписываются сиропу и раковине. Как тот объект, который переносится, так и тот объект, на который совершается перенос, ощущаются реально, только один осуществляется органами чувств, а другой — сознанием.

Второй тип иллюзии возникает в результате связи органов чувств с подсознательными впечатлениями (*saṃskāra*), связи, аналогичной механизму узнавания. Такие иллюзии не вызваны одними только органами чувств или одними только впечатлениями прежнего опыта, они возникают из взаимодействия этих двух, и особую роль здесь играет память (*smṛti*) и ее проекции. Например, иллюзия серебра в перламутре возникает из контакта органов зрения с перламутром, а блеск последнего вызывает в памяти увиденный ранее блеск серебра.

О причинах иллюзий

Что, согласно индийским школам, является основными причинами иллюзии? В отношении этого вопроса у школ не было единого мнения, между представителями школ шли острые деба-

ты и выдвигались различные причины. Обобщая, можно выделить три группы причин.

Во-первых, это разнообразные дефекты органов чувств, условий восприятия и окружающей среды. Чувственное восприятие неотделимо от внешних объектов и внешних условий, таких как освещенность, отдаленность и т. п. Оно происходит через органы восприятия (*indriyas*) и через внутренний ментальный орган (*antaḥkarana*), без помощи которого ощущения не могут обработать полученные внешние данные и который в случае внутренней перцепции непосредственно создает мысли, образы и вызывает воспоминания. Кроме того, в каждом чувственном опыте участвует «Я» (*ātman*). Согласно «Ньяйямаджари» Джаянта Бхатты, если хотя бы одно из этих условий нарушено, это неминуемо вызывает иллюзорную перцепцию [Nyāyamajārī 1895: 173–185].

Некоторые иллюзии возникают вследствие удаленности внешних чувственных стимулов, движения, сходства и тому подобных недостатков (*viśaya doṣa*). Например, уже упоминавшаяся ранее веревка на тропе может показаться похожей на змею; вращение факела вызывает образ огненного круга (в психологии это называется *phi*-феномен или стробоскопический эффект), а облака, окрашенные в цвета заката, могут вызвать видение небесного города.

Некоторые иллюзии могут возникнуть вследствие движения (*bāhyāśrayadoṣa*) транспорта, на котором мы передвигаемся, как, например, сидящему в движущейся лодке может показаться, что движется не лодка, а окружающие деревья. В психологии это называется «паралакс движения». Буддист Дигнага называет это псевдоперцепция (*pratyakṣābhāsa*).

Некоторые иллюзии могут возникать вследствие недостаточных или неподходящих условий восприятия, таких как сумерки, туман, шум и т. д.

Нередко иллюзии возникают от нарушений или заболеваний органов чувств (*bāhendriyadoṣa*) — окрашенное желтухой зрение или слабый слух. Особенно подчеркивается значение преобладания в организме одной из гуморальных функций (*kapha*, *pitta*, *vāta*), которые оказывают воздействие на конкретные органы чувств. Например, *vātadoṣa* связана со слухом и осязанием. Некоторые иллюзии вызваны патологическими нарушениями этих гуморальных функций организма. Например, нарушение огненной *pittadoṣa* может вызвать около 40 болезней и зрительные иллюзии.

Нередко иллюзии возникают вследствие нарушения ума, деятельности ментального органа (*manodoṣa*, *antaḥkarana-doṣa*). Имеются в виду не физиологические нарушения мозга, а качественные эмоциональные аспекты деятельности ума. Например, ум, охваченный сильной страстью, стремлением или агрессивными эмоциями (*rāja guṇa*), видит то, чего жаждет, а вялый, инертный сонливый ум (*tamo guṇa*) легко начинает видеть образы, т. е. сновидеть. Именно такие иллюзии причисляют к категории галлюцинаций.

Наконец, иллюзии могут возникать и вследствие болезненности «я» (*pramātrdoṣa*). Зависть и злость, самодовольство и ненависть и подобные этим состояния радикально искажают наше восприятие, деформируют внешний мир, осознание самих себя, людей и отношений. В медицинской традиции Аюрведы это связывают с заболеваниями эндогенного и экзогенного происхождения, сумасшествием (*unmāda*) и одержимостью (*bhūtonmāda*) [Caraka-saṃhitā 1994: II.7.6]¹.

Вторую группу вызывающих иллюзию причин упоминает Кумарила Бхатта (VII в.), представляющий школу мимансы. Он связывает ее с ошибочной связью (*asamprayoga*) органов чувств с соответствующими объектами чувств. Достоверное восприятие основано на достоверной и непосредственной связи (*satsamprayoga*) органа с реальным объектом (*sat*): зрению соответствуют визуальные образы, слуху — звуки и т. д. Если объекта нет, а у нас возникает чувственное восприятие, то это свидетельствует о вымышленной или иллюзорной перцепции, которая сходна с содержанием снов и не обладает конкретной внешней чувственной опорой. Таким образом, сны приравниваются к галлюцинациям. Однако если объект восприятия существует реально, а его связь с органами чувств не является достоверной или если органы чувств находятся в контакте с одним объектом (веревка), а в сознании возникает образ другого объекта (змея), мы опять получаем иллюзии. Эту последнюю причину как отдельную выделяют мимансаки, а школы ньяйи и вайшешики связывают с упомянутыми ранее первой и четвертой группами причин возникновения иллюзии.

Третья группа причин иллюзии связана с бессознательными впечатлениями от прежнего опыта (*saṃskāra*). Как уже было ска-

¹ См. также: [Fabrega 2009].

зано ранее, эти впечатления обуславливают репрезентативные иллюзии, как в случае, когда в контакте органов зрения с перламутром последний принимают за серебро, так как блеск его вызывает в памяти виденный ранее блеск серебра. Именно *санскары* определяют галлюцинации, которые порождены умом¹.

Авторитетный представитель школы вайшешика Прашастапада (VII в.) утверждает, что иллюзорное восприятие возникает, когда определенный объект из прошлого опыта ошибочно принимают за другой [Praśastapādabhāṣya 1895: 177]. Ошибка возникает вследствие разбалансированной органической функции, которая искажает деятельность органа перцепции. Непосредственное зрительное восприятие коровы не различает свойственного корове образа, поскольку искажено дисбалансом *доши*. Тогда откуда возникает несуществующий образ лошади? Согласно Шридхаре, это происходит вследствие похожести возникшего в сознании образа несуществующей лошади, который переносится умом на чувственные данные, и образ лошади переносится на восприятие коровы. Это означает, что образы прошлого опыта могут существовать автономно и в малой степени зависят от внешних стимулов и сенсорики.

По-разному индийские школы философии отвечают и на важный эпистемологический вопрос о том, является ли иллюзия по своей сути презентативным или репрезентативным актом. Представитель мимансы Прабхакара думает, что иллюзия — комплексное соединение двух факторов — презентативного опыта (*anubhava*) и репрезентативной памяти (*smaraṇa*). И до тех пор пока длится иллюзия, мы не в состоянии различать эти факторы. А отделить (*vivekākhyāti*) презентативный опыт от репрезентативной памяти мы не можем постольку, поскольку в тот момент, когда память помрачена (*smṛtipramoṣa*), мы не осознаем, что это не наличный чувственный опыт, а образ прошлого опыта, пробужденный в нашем сознании.

Представители ньяи, вашешики и веданты утверждают, что иллюзия — это только акт презентативного опыта. Глядя на перламутр, мы прежде всего обращаем внимание на свойство, которое является общим как для перламутра, так и для серебра

¹ О неосознанных впечатлениях предыдущего опыта (*saṃskāras*) и их функциях подробнее см.: [Beinorius 2005: 168–184].

(т. е. блеск), и игнорируем другие характерные для перламутра свойства. Это выделенное общее свойство ассоциативно напоминает свойство серебра. Однако воспоминание о серебре, взаимодействуя с органами зрения, вызывает восприятие серебра, поэтому мы воспринимаем серебро не как прошлый опыт, а как непосредственное ощущение. Поэтому, согласно представителям школ ньяйя-вайшешики и веданты, если мы интерпретируем иллюзию только как воссоздание прошлого опыта, мы тем самым игнорируем ее сенсорный характер.

Между реализмом и феноменализмом

В контексте западной философии связанная с восприятием проблематика разбирается в связи с тремя основными теориями: с непосредственным (иногда называемым «наивным») реализмом, феноменализмом и с репрезентационализмом. Все эти три философских воззрения могут быть поняты как ответы на вопрос: что мы непосредственно ощущаем?

Основой всякого опыта являются данные органов чувств (зрения, слуха, обоняния, осязания, вкуса). «Наивные» реалисты сказали бы: непосредственно мы видим деревья, слышим звучащую музыку, чувствуем вкус меда. Однако феноменалисты и репрезентационалисты не согласились бы с тем, что мы можем непосредственно видеть дерево, хотя одни спрашивали бы о дереве, а другие — о самом процессе зрения. Феноменалисты осознавали бы «дерево» не как плотную физическую вещь, а как сконструированное в нашем воображении сочетание различных ощущений. Репрезентационалисты «видение» интерпретировали бы как непосредственное получение знания, основанное на причинном умозаключении о непосредственном видении. Для них ощущения репрезентируют объект, который отражается в нашем сознании через идеи, образы, язык, символы и т. д. Для обоих то, что называется «непосредственным», — это впечатление от ощущений (*sense datum*)¹.

¹ *Sensedata* — популярная в начале XX в. и противоречащая непосредственному реализму философская теория ощущений, утверждающая, что то, что мы непосредственно воспринимаем, это не вещи, а субъективно ощущаемые и не анализируемые феноменальные характеристики: сенсорные впечатления, ментальные образы или видимые проявления вещей. Истоки этой теории — идеи эмпиристов Дж. Локка, Дж. Беркли и Д. Юма, позднее развитые Б. Расселом, Дж. Муром, Ч. Пирсом, А. Айером и другими философами.

Но с этими тремя воззрениями не согласились бы скептики, агностики и идеалисты, отрицающие существование внешнего мира. Отличительная черта реализма — тезис об автономном существовании независимого внешнего физического мира. В противоположность этому идеалистическое воззрение утверждает, что так называемый внешний мир является экстериоризацией нашего внутреннего мира. Может быть, за видимостью существует внешний мир, но у нас нет возможности его познать. По мнению современного индийского философа М. Мотилала, к такому идеалистическому воззрению приближаются и феноменалисты, однако они направляют свои усилия на попытку объяснить онтологический статус данных восприятия [Matilal 1986: 223–226]. Сердцевиной восприятия являются ощущения.

Репрезентационалисты и феноменалисты разделяют позицию наивного реализма, утверждающего, что ощущения субъективны по своей природе, т. е. зависят от воспринимающего и варьируют, хотя физический стимул остается неизменным. В то же время репрезентационисты трактуют онтологический статус предмета наблюдения иначе. Поэтому буддисты с удовольствием разбивают позицию апологетов ньяйи, доказывая, что помимо данных перцепции о внешнем мире ничего сказать невозможно, в него мы просто верим.

Позицию школы ньяйя можно было бы назвать наивным или непосредственным реализмом, поскольку она признает, что своими ощущениями мы непосредственно воспринимаем внешнюю реальность, которая существует независимо от наших отношений с ней.

Согласно знаменитому высказыванию Удайяны (XI в.), «каждый акт осознания обнаруживает отдельность объекта»¹. Такая универсальная, свойственная всем установка «здорового ума» объявляет, что все физические объекты отмечены тактильными, визуальными, звуковыми и прочими характеристиками, которые мы осознаем как «визуально-тактильную последовательность» (согласно Айеру — *visuo-tactual continuants*) [Ayer 1979: 63]. Анализ перцептивной иллюзии возможен, если отказаться от предпосылки, что чувственные данные (*sense data*) являются посредником между объективным наблюдателем и непосредственно воспринимаемым миром. Невозможно увидеть в веревке змею,

¹ Nagrāhyabhedamavadhūyadhiyo 'stivr̥ttih [Ātmatattvaviveka 1940: 230].

если никогда раньше в своей жизни не видел змеи, которая и становится причинным фактором возникновения иллюзии. Фактически, чистой перцепции не существует, ее всегда дополняет прошлый опыт, косвенная информация, привычные ассоциации, интерпретации и концептуализация, например «я вижу сладкий мед» или «я вижу ароматный цветок». Для ньяйиков основанная на выводах из умозаключений связь между ощущением и опытом является исключительно тесной: зрение и воспоминания соединяются в единый акт осознания. Для них, как и для Канта, «концепции без перцепции пусты, перцепция без концепции — слепа».

Радикально противоположной позиции — феноменализма — придерживаются буддисты, которые утверждают, что все так называемые «объективные вещи» являются конструкциями, созданными сенсорикой, страстями и воображением. Мир является только таким, какой он представлен нашим органам чувств, каким мы его переживаем. Таким образом, понятие реальности неотделимо от могущества воображения и концептуализации. Неопределенные и мгновенные осознания, пройдя через лингвистический фильтр нашего сознания, кристаллизуются в устойчивые и обективированные понятия. Буддийская теория познания стремится объяснить, почему, осознавая мир, мы всегда совершаем эпистемологическую ошибку: анализируя и оценивая отраженный и обработанный в нашем сознании опыт, мы априорно не сомневаемся в обективности внешнего мира.

Джнянагарбха (VIII в.) в комментарии на классический текст йогачары «Сандхинирмочана сутру» приводит пример с потоком реки, на который по-разному смотрят и который по-разному видят различные животные, духи, люди и дэва, когда в результате одинаковых кармических последствий существа, принадлежащие определенной сфере (например, голодные духи и люди), могут страдать от идентичных коллективных иллюзий и обладать одинаковым сенсорным опытом. Но это не означает, что реки не существует [Wayman 1979: 60]. Иначе говоря, отвергается позиция эпистемологического реализма (школы ньяйи и вайшешики), согласно которой объект обладает собственным бытием, независимым от воспринимающего сознания¹. Никакой объект не может

¹ К примеру, буддисты школы вайбхашики утверждают, что объектом нашего восприятия в действительности является совокупность (*aneka*) разнообразных элемен-

быть видимым в «чистом» виде, без окрашивающих ощущения каждого индивида частных проекций сознания. В то же время сотериологической целью буддийской эпистемологии как раз и является долингвистическое, доконцептуальное осознание, позволяющее видеть вещи такими, какие они есть «сами по себе» (*yathā bhūta*).

Согласно взглядам буддизма йогачары (Васубандху, III в.), никакой опыт невозможен без оставленных в сознании-хранилище (*ālaya-vijñāna*) семян или впечатлений прежнего опыта, которые в свою очередь трансформируются в разнообразные под-сознательные склонности, самобытное восприятие мира и его концептуализацию. Таким образом, любой опыт или познание не является автономным, но всегда связан с прежним опытом и познанием. Поэтому, согласно воззрениям йогачары, ни субъект, ни объект не являются неизменной, постоянной реальностью, и, таким образом, отрицается абсолютизация как субъективной, так и объективной реальности.

Согласно основным комментаторам Васубандху Дхармапале (VI в.) и Стхирамати (VI в.), присутствие осознания (*saṃvitti bhāga*), изменяясь, манифестирует себя в двух компонентах, иначе говоря, распадается на два аспекта: на того, кто воспринимает (*darśana bhāga*), наблюдателя, и на то, что воспринимается, воспринимаемое (*nimittabhāga*) [*Vijñaptimātratāsiddhi* 1925: 25]. Эти два аспекта возникают из третьего, функционального аспекта сознания, который является опорой и рефлексией сознания, способностью к самонаблюдению, «автономным свидетелем» (*svasaṃvitti bhāga*), без которого невозможным было бы накопление и сохранение в памяти всех ментальных следов деятельности ума.

Таким образом, благодаря этим трем своим функциям или компонентам сознание проецирует себя наружу, создавая видимость объектности. Кроме того, Дхармапала добавляет к этим трем аспектам четвертый — наблюдение за наблюдением (*svasvasaṃvitti bhāga*) [*Swati* 1992:76]. Хотя Стхирамати утверждает

тов бытия, дхарм; саутрантики верят, что мы видим сгустки, сформированные из этой совокупности элементов; буддисты школы йогачара вообще не признают автономное существование внешнего объекта. А представители школ ньяя и вайшешика утверждают, что объект переживается как единое целое.

ет, что разделение сознания на две части — это иллюзия, поэтому такое деление не является реальным. Единственный, кто действительно реален, — это «автономный свидетель» (*svasaṃvitti*).

Воображаемое (*parikalpa*) отличается от осознанного (*vikalpa*) тем, что не основано на непосредственном опыте, т. е. не опирается на дискурсивную осознанность. А поскольку омраченный ум, который все время проецирует воображаемые представления на внешний мир (иными словами, концептуализирует опыт), непосредственно не схватывает Реальность (*tattvam saksatkaroti*), постольку объекты всех трех сфер бытия (*dhatus*) и сознания, их схватывающие, называются «представлением несуществующего» (*abhūta-parikalpa*).

Окрашенное неведением сознание, как во сне, проецирует свое содержание вовне и трактует это как объективные явления, отождествляя эти проекции с объектами внешнего мира. Воображение связано не столько с представлениями о всем внешнем мире, сколько с дуальностью воспринимающего-воспринимаемого. Образы объективного и субъективного возникают только из глубин сознания и не являются результатом непосредственного опыта, о чем свидетельствует и опыт сновидений как порождений сознания.

Сновидческий опыт, согласно Васубандху, является моделью сансарного опыта. Сансара является трансцендентным состоянием сна, во время которого мир воспринимается посредством различных индивидуальных проекций сознания, через цвет фильтров или собственные когнитивные схемы, сформированные в прежнем опыте (*prapañca*). Только после пробуждения, т. е. после того, как испытано просветление, становится ясно, что то, что считалось реальностью, на самом деле было порождением собственного воображения и что реальность отличается от наших установок или уверенности в правильности собственного восприятия.

Основой фрустрирующего характера сансарного опыта является экстернализация сознания, создающая дуальную субъектно-объектную иллюзию. Эта иллюзия, в свою очередь, искажает всё восприятие явлений мира, превращая его в кажимость (*ābhāsa*) или воображаемое. Сила воображения создает в потоке каждодневного опыта свои собственные объекты, и их восприятие ничем не отличается от восприятия воображаемых объектов. А наши когнитивные и перцептивные склонности — это безна-

чальная череда прежних мыслей, которые постоянно меняют нашу интенциональность, и причинный источник перцепции, т. е. то, к чему обращено внимание (*āvartana*)¹. Поэтому представители йогачары утверждают, что мир, как он представлен простому, ежедневному восприятию, является репрезентацией сознания.

Мир можно также рассматривать и как переплетение связанных друг с другом сознаний. Иначе говоря, согласно йогачаре, отношение каждодневного сознания с миром можно сравнить с иллюзорными порождениями воспаленного сознания и с палатой галлюцинирующих больных. Воспринимаемый ими мир является порождением воспаленного сознания. Мы не можем утверждать, что палаты совсем не существует и что единственной реальностью являются фантазмы, созданные их сознаниями — ведь от того, что кто-то выздоровел, палата не исчезает².

Васубандху и другие буддисты-йогачарины обрадовались бы, если бы узнали, что невролог Дж. Хесслоу, рассматривая данные современной неврологии о когнитивных функциях воображения, делает обобщение, что «восприятие воображаемого объекта, по сути, не отличается от непосредственного опыта, разница только в том, что перцептивную активность генерирует сам мозг, а не какой-то внешний стимул». То же самое можно сказать и о симуляции действия, которая активизирует определенные области мозга аналогично активации определенных областей мозга при

¹ О понятии интенциональности и роли внимания в буддийской эпистемологии см.: [Coseriu 2012: 71–75]. В настоящее время экспериментальная психология по-новому подняла вопрос о взаимодействии перцепции и внимания. Как демонстрируют исследования А. Мака и И. Рока в области «слепоты по невнимательности» (*inattentional blindness*), если внимание не направлено сознательно на чувственный стимул, оно не может вызвать процесс перцепции, несмотря на тесную связь интенсивности стимула с остротой восприятия. Как когнитивный феномен, «слепота по невнимательности» случается, когда индивид по причине невнимательности или в результате отвлечения сознания на другие явления не замечает в своем перцептивном поле очевидных объектов. Вывод, который делают ученые: перцепция без восприятия невозможна. См.: [Mask 1998: 14].

² На вопрос оппонента «Если осознание является исключительно личной проекцией образов, почему тогда существует общий, групповой, коллективный опыт?» Васубандху отвечает, апеллируя к мифологическому образу буддийского ада. В аду есть групповые страдания, испытываемые существами, которые испытали общую личную историю и, соответственно, обладают общей кармической ношей. Ад является внутренним состоянием, и когда кармическая ноша нескольких индивидов совпадает, они испытывают общий inferнальный психоз [*Viṃśatikakārikā* 1–6].

реальном физическом действии. Большинство ученых не торопится делать смелые выводы о том, что представления являются ментальными сущностями, однако строгий онтологический раздел между метафорами «внешнее» и «внутреннее» с очевидностью исчезает.

Выводы

Итак, обобщая вышесказанное, можно сделать вывод, что в Индии не существует единого понимания иллюзий и их причин, хотя иллюзии отделены от галлюцинаций, снов, фантазий, неопределенности и йогического восприятия. Сформулированные индийскими философскими школами теории иллюзии и их типология являются всеохватывающими и могут быть сопоставлены с различными перспективами развития современной психологии и западной философской эпистемологии.

Между тем в отличие от западного физиологического и когнитивного понимания иллюзии в индийской традиции акцентируется психологическая трактовка иллюзии. Сближая эпистемологическую и психологические перспективы, индийские школы призывают не доверяться одному только сенсорному опыту в конструировании образа мира; данные одних органов чувств следует проверять другими органами чувств, однако нередко и ощущения не находятся в согласии. Поэтому все школы наряду с перцепцией (*pratyakṣa*) как основным достоверным источником познания (*pramāṇa*) вводят и логический вывод (*anumāna*— «то, что измыслено»), а также обращение к авторитетным свидетельствам (*śabda, āgama*).

Однако человеческие умопостроения также не застрахованы от ошибок; как мы видели, согласно индийским философам, роль интерпретации и концептуализации в утверждении и переживании иллюзий огромна. С позиции философского скептицизма, нашим утверждениям относительно осознаваемой реальности не может быть присвоен статус достоверности, поскольку все они условны, антропоцентричны, умозрительны, тенденциозны и недоказуемы. Поэтому, судя по всему, остается согласиться с современным неврологом (кстати, индийцем по происхождению) Вилайянуру С. Рамачандрани, недавно заявившим, что «на самом деле грань между перцепцией и галлюцинацией не такая уж явная, как мы привыкли считать. Озирая мир, мы все в каком-то смысле

галлюцинируем. Я мог бы даже сказать, что ощущение представляет собой выбор одной галлюцинации, которая в наибольшей степени соответствует нашему опыту» [Ramachandran 2012: 75].

Автор приносит благодарность коллеге по Вильнюсскому университету Владимиру Коробову за помощь в переводе статьи на русский язык.

Библиография

- Виттгенштейн Л.* Философские исследования. М.: АСТ, 2011. 320 с.
- Руднев В.* Введение в шизореальность. М.: Аграф, 2010. 224 с.
- Ātmatattvaviveka of Udayana / Ed. by D. Sasti, Varanasi: Chowkhamba, 1940. 129 p.
- Ayer A.J.* Perception and Identity / Ed. by G.F. Macdonald. L.: Macmillan, 1979. 358 p.
- Beinorius A.* Play of subconscious: On the *samskāras* and *vāsanās* in Classical Yoga Psychology // Acta Orientalia Vilnensia. 2005. Vol. 5. P. 168–184.
- Bhattacharya Dinesh Chandra.* Aspects of Indian Psychology. Narendrapur: Ramakrishna Mission Ashrama, 1988. 222 p.
- Caraka-saṃhitā / Ed. by P. Sharma. 2 vols. Delhi: ChaukhambhaOrientalia, 1994. 850 p.
- Coseru Ch.* Perceiving Reality: Consciousness, Intentionality and Cognition in Buddhist Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2012. 384 p.
- Diagnostic and statistical manual of mental disorders. 4th edition, Washington, DC: American Psychiatric Association, 1994. 915 p.
- Fabrega Horacio Jr.* History of Mental Illness in India: A Cultural Psychiatry Retrospective. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009. 723 p.
- Goudriaan Teun.* Māyā: Divine and Human. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008. 516 p.
- Jayanta Bhaṭṭa's Nyāyamañjarī. Benares: Vizianagar Sanskrit Series, 1895. 354 p.
- Mack A., Rock I.* Inattentional Blindness. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998. 287 p.
- Madhyamaka-kārikā of Nāgārjuna / Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: Mithila Institute, 1960. 350 p.
- Matilal Bimal Krishna.* Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge. Oxford: Clarendon Press, 1986. 456 p.
- Nyāya-vārttika of Uddyotakara / Ed. by V.P. Dvivedin. Varanasi: Chawkhamba, 1895. 323 p.
- Pātañjali's Yoga Sutras with the Commentary of Vyāsa and the Gloss of Vāchaspati-Miśra / Ed. by Rama Prasada. Allahabad, 1912. 316 p.

- Praśastapādabhāṣya on Vaiśeṣikasūtra. Benares: Vizianagar Sanskrit Series, 1895. 456 p.
- Ramachandran V.S.* The Tell-Tale Brain: A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human. N.Y., L.: W. W. Norton & Company, 2012. 384 p.
- Sarbin T.R., Juhasz B.J.* The Historical background of the concept of hallucinations // Journal of the History of the Behavioral Sciences. 1967. Vol. 5. P. 339–358.
- Sinha Jadunath.* Indian Psychology. Vol. I–III. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1986. 512 p. 568 p. 226 p.
- Śrīdhara's Nyāyakandalī. Benares: Vizianagar Sanskrit Series, 1895. 428 p.
- Steinkellner E.* Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya, Chapters 1 and 2. Beijing; Vienna: China Tibetology Publishing House / Austrian Academy of Sciences Press, 2007. 142 p.
- Swati G.* Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992. 271 p.
- Vaiśeṣikasūtra / Tr. by Nandalal Sinha. Ed. by Major B.D. Basu. Allahabad: The Pāṇini Office, 1924. 215 p.
- Vijñaptimātratāsiddhi, Deux traites de Vasubandhu: Viṃśatika (la Vingtaine) et Triṃśika (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati / Original Sanskrit publié par Sylvain Lévi. P.: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1925. 145 p.
- Wayman A.* Yogācāra and the Buddhist Logicians // The Journal of the International Association of Buddhist Studies. 1979. Vol. II, No. 1. P. 65–78.
- Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness / Ed. by Eli Franco. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009. 483 p.