

ЧУВСТВЕННОЕ И РАЦИОНАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ: ИНДИЯ И ЗАПАД (ПРИНЦИПЫ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА)*

Хотя компаративная философия с ее «всеядностью» и отсутствием пие-тета к исторической уникальности «событий» в области мысли может вызы-вать скепсис у многих академических ученых, нельзя забывать, что она является одним из самых доступных и демократичных способов «вписать» инокультурную традицию в горизонты современных проблем и поисков, «подключить» ее к решению наболевших вопросов и тем самым заставить «работать» на нашу собственную культуру.

Это относится и к предмету настоящей статьи – представлениям о чув-ственном восприятии в его отношении к рациональному познанию на Западе и в Индии. Можно ли вообще сравнивать столь разные традиции? Сопоста-вимы ли они? А если сопоставимы, то на каких основаниях? Я исхожу из того, что они сопоставимы¹, и, более того, хочу показать, что они типологи-чески схожи. В первой части статьи я обрисую систему опорных точек, кото-рые могут, на мой взгляд, задать общую плоскость и конкретные параметры сравнительного исследования в этой области философии. Во второй части каждая из традиций будет представлена своими основными проблемами и подходами к их решению.

Взгляды философов на познание, кто бы они ни были, определяются тре-мя возможными способами решения вопроса об отношении познания и его объекта: 1) объект внеположен познанию и сознание познает его таким, каков он «сам по себе», «в действительности», т. е. вне сознания – позиция «пря-мого» реализма, 2) объект внеположен познанию, но познается не таким, каков он «в действительности», а только таким, каким он предстает, пред-ставлен (репрезентирован) в сознании («критический реализм», «репрезен-тативизм»), 3) объект существует лишь в сознании, а не вне него (идеализм, где идея понимается в смысле Локка как любое содержание сознания, а не в смысле Платона, или «феноменализм» – реальны лишь феномены, т. е. явле-ния объекта сознанию, вне них нет ничего).

Проблематизация. Схемы «прямого реализма», «репрезентативизма» и «идеализма», представленные выше в нарочито абстрактной универсалист-ской манере, несмотря на их разное содержательное наполнение в западной и индийской традициях, обнаруживают в них значительное типологическое сходство. Оно касается некоторых принципиальных положений, которые остаются в «сухом остатке» после редукции конкретных контекстуально обу-словленных особенностей каждой из традиций, которые будут рассмотрены позднее. Если с точки зрения «прямого» реализма внешний объект не только реально существует, но и отражается в сознании именно таким, каков он в

* Работа написана при финансовой поддержке РФФИ грант № 10-06-00433а.

¹ Их соизмеримость определяется, на мой взгляд, индо-европейской общностью их языко-вого субстрата. См. мой доклад «Как я понимаю индийскую философию» (Филос. журн. 2010. № 1(4). С. 5–17).

реальности, т. е. сознание способно как бы «фотографировать» его, то репрезентативизм является реализмом в том отношении, что утверждает существование внешнего объекта лишь в качестве причины познания. Однако, проводя различие между тем, что мы воспринимаем (содержанием познания) и тем, чем это восприятие вызвано, его причиной, т. е. между нашими идеями и внешними субстанциями, побуждающими их возникновение, репрезентативизм одновременно выступает и как «идеализм» (где идея, понимается опять-таки в смысле Локка). Отрицая, что объекты, которые мы воспринимаем, совершенно независимы от нашего восприятия и существуют вне него, «репрезентативизм» вместе с тем не признает, что восприятие – это познание внешних субстанций как они есть. Идеализм же делает следующий шаг – он просто отождествляет воспринимаемый объект с его восприятием, т. е. отсекает за ненадобностью внешнюю причину восприятия – сам объект. Логика здесь проста: если невозможно воспринять внешний объект как он есть, как можно утверждать, что он является причиной познания? Как может допущение о существовании внешнего объекта помочь нам в объяснении содержания познания? Логическая операция, осуществляемая идеализмом по отношению к репрезентативизму, – это бритва Оккама, которая отсекает лишние сущности (принцип экономии мышления). Однако противоположности, как известно, сходятся – тезис о том, что воспринимаемый объект тождественен его восприятию, разделяет и «прямой реализм», придавая ему прямо противоположный смысл: не восприятие определяет объект, а объект – восприятие.

Реализм во всех своих формах («прямой» и «критический», т. е. «репрезентативизм») в качестве доказательства своей истинности ссылается на переживание прямого контакта с реальным миром и ощущение реальности воспринимаемого. Идеализм считает это ощущение иллюзорным и обманчивым: для Беркли, как и для буддийского философа V–VI вв. н. э. Дигнаги, – это лишь проекция, создаваемая разумом (у другого буддийского философа, последователя Дигнаги – Дхармакирти, VII в. – это способность «отражения» выглядеть как внешняя реальность).

Из-за своего «наивного» доверия к чувствам прямой реализм испытывает трудности в объяснении оптических иллюзий: мы отчетливо видим стержень в стакане воды преломленным, хотя на самом деле он прям, – значит, восприятия и ощущения далеко не всегда точно отражают внешние объекты. У репрезентативизма другая принципиальная трудность: если провести различие между внешними субстанциями и воспринимаемыми объектами, то ставится под угрозу наша способность воспринимать сами эти субстанции. Как можем мы узнать, какие они, если воспринимаемые объекты на них не похожи? Наконец, по отношению к идеалистическим или феноменологическим теориям возникает вопрос: если все вещи суть лишь наши представления, как объяснить восприятия одних и тех же объектов разными людьми и как провести грань между подлинным восприятием и иллюзией, сном и реальностью?

Каждая из обозначенных позиций имела соответствующий набор связанных с ней положений. Реализм (в обеих формах) требовал удостоверения истинности познания через его соответствие внешнему объекту, для идеализма на первый план выступает внутренняя когерентность идей. Строго говоря, прямым реалистам пассивно отражательная функция познания важнее, чем творческая, синтезирующая, поэтому у них познание познает только внешний объект, а не самое себя, но как только акцент переносится с внешнего объекта на внутренний, возникает проблема: откуда мы знаем, что познаем? Не случайно репрезентативистские и идеалистические теории, как правило, признают реф-

лексивный характер познания (рефлексия у Локка, *свасамведана*, или самосознание, у Дигнаги и Дхармакирти). Реализм, признавая объект отправной точкой и основной опорой познания, допускал, что в отношении последнего могут быть применены разные познавательные инструменты (у Локка возможность восприятия первичных качеств, например формы, зрением и осязанием непосредственно и опосредованно – через идеи; в Индии концепция *праманасамплава* – сотрудничества разных инструментов достоверного познания в познании одного и того же объекта), для идеализма не объект определяет познание, а познание – объект, поэтому разным инструментам соответствуют разные объекты (в Индии – буддийская концепция *прамана-вьявастха*, специализация каждого из инструментов достоверного познания только на своем объекте и, соответственно неприменимость к объекту другого инструмента, или *праманы*, в качестве образца приводится специализации чувственных познаний: зрение – форма, цвет, но не запах или вкус и т. п.).

Обе эпистемологические традиции – западная и индийская – делят чувственное восприятие на непосредственное и опосредованное. Возникает вопрос, является ли это деление – в европейских терминах «ощущение» и «восприятие», а в индийских неконструирующее (*нирвикальпака*) и конструирующее (*савикальпака*) познание (*джняна*) – действенным во всех трех эпистемологических парадигмах или оно относится лишь к тем теориям, которые признают реальное существование внешнего объекта и возможность его познавательного отражения, т. е. к концепциям прямого реализма? Вопрос мотивирован тем, что именно в реалистических концепциях внешний объект является тем *иным* познания, доступ к которому может быть либо непосредственным (через чувства), либо опосредованным (через разум). История эпистемологических доктрин, как на Западе, так и в Индии, показывает, что концепция непосредственности ощущений (*sensation, sensum*) и опосредованности восприятия (*perception, precept*) может разделяться как сторонниками прямого реализма, так и приверженцами репрезентативизма и идеализма. У последних в роли объектов внешних сознанию, но тем не менее являющихся частью познавательного процесса, а не внешнего мира, являются идеи-ощущения, вызываемые силами-качествами реальных объектов (как у Локка) или Богом (как у Беркли) или «отпечатками», оставляемыми предыдущим опытом объекта (как в буддизме йогачары), и познаваемые либо непосредственно через ощущение, либо опосредованно через логический вывод. В этих последних теориях ощущение (непосредственное восприятие) и опосредованное восприятие отличаются по своей ясности и отчетливости. Ясное и отчетливое ощущение предпочтительнее смутного и неопределенного, но не потому, что оно более адекватно отражает свой внешний объект (его все равно нельзя «отразить»), а лишь потому, что оно более внятно сигнализирует о наличии той силы, с которой нам необходимо считаться в опыте. В идеалистических (феноменологических) построениях, где все познание протекает лишь в пределах реальности, создаваемой самим сознанием, эти сигналы продолжают сохранять свое значение (поскольку объект внеположен актуальному познавательному акту, находясь тем не менее в глубинном уровне сознания в виде «семени» – идея *алая-виджняны*, или «сокровищницы сознания», где хранятся все потенции опыта), но сама непосредственность перестает играть столь важную эпистемологическую роль.

Предложенные выше схемы, как можно заметить, являются скорее логическими реконструкциями и абстракциями, чем реальными концепциями, но они помогают лучше уяснить суть вопроса, который нам предстоит исследовать.

довать на очень сложном компаративном материале. Однако для такого рода исследования необходимо понимать, каков был контекст, или «обрамление» интересующих нас идей.

Запад. В западных теориях восприятия основная эпистемологическая интрига разворачивалась вокруг вопроса об источнике познания – является ли им чувственный опыт (эмпиризм) или разум (врожденные идеи – рационализм). В рамках эмпиризма большинство философов искали источник знания в ощущениях – «нет ничего в интеллекте, чего бы не было ранее в чувствах» (сенсуализм) – Бэкон, Гоббс, Локк, Кондильяк, Беркли, Юм. Однако даже в пределах одной и той же теории, например, теории идей Локка, которая считается классическим образцом эмпиризма, могут содержаться и принципы прямого реализма (например, тезис Локка о непосредственной познаваемости т. н. «первичных качеств» – плотности и протяженности), и положения репрезентативизма (у Локка – познание «вторичных качеств»). А если взять английскую традицию философии эмпиризма, то в нее включают и репрезентативизм Локка с его опорой на дискретные ощущения, комбинируемые в восприятии, и прямой реализм Томаса Рида (философия «здорового смысла») с его акцентом на целостности и неделимости познавательного освоения внешнего объекта восприятием. То есть в рамках эмпиризма ощущение, отдельное от восприятия, может как признаваться, так и отвергаться, но это не будет совпадать с признанием и отрицанием непосредственности (Рид считает, что именно восприятие схватывает объект целостно и непосредственно – ср. гештальт-психология). Получается, что невозможно установить причинно-следственную связь между признанием важной роли ощущения и тезисом о возможности непосредственного доступа к объекту познания. Более того, восприятие физического объекта может быть непосредственным, даже если оно каузально зависимо от ощущения (например, у Рида восприятие розы зависит от ощущения ее запаха, но это не делает его опосредованным)². Беркли, наследовавший идеи Локка, доказывает, что допущение у них внешнего источника в виде мельчайших тел ничего не дает познанию: «...если мы уступим материалистам их внешние тела, то материалисты, по их собственному признанию, также мало будут в состоянии узнать, как производятся наши идеи, так как они сами признают себя неспособными понять, каким образом тело может действовать на дух или как возможно, чтобы идея запечатлевалась в духе. Отсюда очевидно, что возникновение идей и ощущений в нашем духе не может служить основанием для предположения материи или телесных субстанций, так как это возникновение остается одинаково необъяснимым как при таком предположении, так и без него»³.

Позиция Беркли не поддается однозначной классификации. С одной стороны, он принадлежит сенсуалистической и эмпирической традиции и в этом отношении его идеализм может быть понят как редукция физических тел к совокупности идей (цвета, формы, протяженности и т. п.), а их существование – к их восприятию («существовать – значит быть воспринятым»), что может с таким же успехом трактоваться как «феноменализм» (объект – это то, что явлено нашему сознанию). Вместе с тем он, как и рационалисты, Декарт и Лейбниц, отводил активную и творческую (конструктивную) роль в познании разуму («духам») и, прежде всего, Божественному разуму. Симптоматично, что в системе Беркли сохраняется противопоставление непосредственного–опосредо-

² Pappas G. Sensation and Perception in Reid // *Nous*. 23. 1989. P. 160.

³ Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания. Введение, § 19 // Беркли Дж. Соч. М., 2000. С. 179.

ванного. Его следует понимать в терминах оппозиции «пассивное–активное»: непосредственно мы воспринимаем лишь то, что нам дано в ощущениях – идеи, первичные и вторичные. Это и есть самое достоверное «объективное» познание, все остальное более «субъективно», поскольку создается «духами», наделенными активностью и волей. Так как важную роль Беркли отводил ощущению, его можно было бы назвать «сенсуалистом», однако достоверность ощущений обеспечивается отнюдь не эпистемологическими средствами, а господом Богом, поэтому, в конечном итоге, в своей эпистемологии он больше теолог, чем философ. Приравняв существование вещей к их восприятию индивидуальным сознанием, Беркли прибегает к идее Бога и чтобы решить проблему непрерывности существования вещей, которые не воспринимаются (мы закрыли глаза и мир исчез?).

Там, где Беркли делает из репрезентативизма Локка теистические выводы (источник ощущений не внешний объект, а Бог), Юм развивает философский скептицизм (мы вообще не можем судить об этом источнике, то, с чем мы имеем дело, – лишь впечатления). Симптоматично, что Юм вообще исключает ощущения из своей теоретико-познавательной системы. В их роли выступают у него «впечатления» (*impressions*)⁴: ум снимает «копию» с первоначального впечатления и образует «идею» – «менее живое восприятие». Идеи сохраняются также и в случае исчезновения породивших их восприятий.

Кант, с одной стороны, следуя Юму, углубил пропасть между содержанием восприятия (феномены) и его источником (мир непознаваемых «идей в себе»), с другой – вопреки Юму и рационалистам, утверждавшим, что априорное может исходить только из разума, признал возможность априорных чувственных созерцаний (пространство и время) и априорных синтетических суждений. В трансцендентальном идеализме Канта противопоставление рационального и опытного потеряло прежний смысл: априоризм у Канта есть теория опытного познания. Рационализм и эмпиризм были таким образом синтезированы.

Как это сказалось на проблеме восприятия? Можно сказать, что Кант остался репрезентативистом, как и Локк, но в отличие от последнего признал непосредственный характер не только ощущений, но и чувственных априорных созерцаний пространства и времени. Кроме того, он фактически первым из европейских философов поставил вопрос об изучении самого нашего познания и его возможностей вне всякого теологического контекста.

Индия. Именно этот вопрос, оказавший существенное влияние на все дальнейшее развитие европейской философии, оказался системообразующим и для истории индийской философии. Здесь ситуация во многом определялась буддийской философией, в которой эпистемология выдвинулась на первый план философского дискурса и стала задавать тон всей остальной индийской мысли. В отличие от других индийских мыслителей, буддисты скептически относились к возможности построения онтологических концепций реальности и сомневались в их целесообразности. Будда причислял вопросы о характере мироздания (конечен или бесконечен мир) к категории *авьяката*, не имеющих категорического решения, и всячески подчеркивал, что подобные вопросы лишь отвлекают от самой важной задачи буддийского адепта – стремиться к освобождению (*нирвана*) от страданий. По некоторым

⁴ «Под термином *впечатления* я подразумеваю все наши более живые восприятия, когда мы слышим, видим, осязаем, любим, ненавидим, желаем, хотим. Впечатления отличны от идей, т. е. от менее живых восприятий, создаваемых нами, когда мы мыслим о каком-нибудь из вышеупомянутых ощущений или душевных движений» (*Юм Д.* Исследование о человеческом разумении. Гл. 2: О происхождении идей / Пер. С.И.Церетели. М.: Прогресс, 1995).

причинам, объяснение которых увело бы нас в сторону от обсуждаемой темы, буддисты больше других индийских философов занимались изучением человеческой психики и способами ее «спасительного» преобразования с помощью различных медитативных практик. В этой «сотериологической программе» важную роль играло изучение возможностей и способов познания. Выделение эпистемологии – *праманавада*, буквально учении об инструментах достоверного познания – в отдельную дисциплину, которое произошло примерно в IV–V вв., было во многом связано с влиянием этой буддийской «программы». Ее же самое стимулировал вызов, брошенный всем индийским философам, включая самих буддистов, буддистом Нагарджуной (II в.), критиком и ниспровергателем всех существовавших в его время философских доктрин. Доказывая их несостоятельность (методом сведения к абсурду – *прасанга*), он тем самым ставил под сомнение саму способность человеческого познания истины.

Иногда философское учение Нагарджуны называют «скептицизмом», и в этом отношении его роль в возникновении *праманавады* Дигнаги можно сопоставить с ролью скептицизма Юма в возникновении критического реализма Канта. Однако на этом сходство заканчивается. Цели этих критических демаршей были совершенно разные. Кант хотел построить метафизику на научных основаниях. Дигнага же стремился восстановить авторитет познания для сотериологических целей. Каждый из них действовал в пределах определенной системы ценностей. Кант был наследником философской традиции, в которой философия понималась прежде всего как онтологическая система, а эпистемология рассматривалась как более или менее успешная «поддержка» этой системы (то, с чем она не справлялась, перемещалось из области знания в область веры – яркий пример тому теизм Беркли). С другой стороны, Кант был воодушевлен идеалом науки и хотел, чтобы философия соответствовала этому идеалу. Дигнага сформировался как мыслитель в традиции, в которой многие теории создавались в особой «лаборатории» – лаборатории медитации, где они и «верифицировались» на практике. Буддийские школы спорили по поводу разных концептуализаций и интерпретаций медитативного опыта.

Известно, что Будда неизменно адаптировал свое слово к запросам и возможностям аудитории (принцип *упая каушалья* – искусных средств [обращения людей в буддизм]). Перед простыми мирянами он рассуждал в категориях «выгодно»–«невыгодно», монахам (*бхиккху*) говорил об освобождении от перерождений (*сансара*); с теми, кто практиковал йогу, вел беседы о разных стадиях медитации и т. п. Особую категорию слушателей Будды составляли те, кого буддистские тексты называют *винну пурисо* – «разумные мужи». Это были «интеллигенты» шраманской эпохи: брахманы, неудовлетворенные объяснениями, которые давала ведийская ритуалистическая религия, правители (кшатрии), стремящиеся обрести мудрость (например, царь Джанака, о котором сообщают и упанишады и буддийские тексты), скептики, жаждущие обрести «твердую почву» и т. п. Именно они составляли среду, из которой рекрутировались последователи разных общин. Именно на них рассчитаны «философские аргументы», именно их убеждают логически связанные объяснения. Дискуссии между представителями разных религиозных общин времен Будды, о которых мы узнаем из текстов, послужив благодатной почвой для зарождения философской мысли, дали импульс общеиндийской традиции полемики, сыгравшей решающую роль в развитии индийской систематической философии. Ее классический период был связан с дискуссией между философами ортодоксального направления и буддистами прежде всего по проблеме познания.

Дигнаге принадлежит заслуга выделения достоверного познания в особую проблему философского дискурса, отличную от существовавшей тогда традиции обсуждения норм и правил философского диспута, лидером которой считалась школа ньяя. В центре его эпистемологии (мы можем смело использовать этот термин, поскольку речь шла именно о достоверном и обоснованном знании) находилась теория *праман* (инструментов достоверного познания).

Обоснование действительности (инструментальности) *праман* в обеспечении людей достоверным и надежным знанием составляет важнейший предмет размышлений индийских философов на протяжении всего периода существования классической индийской эпистемологии, начало которой было во многом положено Дигнагой. Каждая школа предлагала не только свое видение пути к высшему познанию, но и обосновывала это свое видение, свою картину мира с помощью доказательства практической эффективности своих познавательных инструментов – оттого учение о *праманах* обязательно присутствует во всех основных философских текстах, независимо от их конкретной тематики. Положительная часть (изложение своей системы *праман*) сопровождается критикой *праман* других школ. Фактически экспозиция индийской философской системы начиналась именно с *праман*, т. е. с эпистемологии, а не с онтологии, как в большинстве систем европейской философии Нового времени.

Опять-таки, в отличие от европейской философской традиции в Индии, когда речь идет о познании сущего (*таттва-джняна*), имеется в виду две возможности: опыт измененных состояний сознания, который впоследствии концептуализируется и вписывается в некую теорию, или же обратный процесс – экспериментальная проверка в йогическом опыте неких истин, познанных рационально. И в том и в другом случае философы стремились обосновать свои картины бытия ссылкой на надежную и релевантную методологию познания, исключающую ошибки и заблуждения. Например, в «Брахмаджала-сутте» Будда показывает, что сторонники доктрины вечного Брахмана просто неправильно истолковали свой йогический опыт ретрокогниции (припоминание прошлых рождений) – переродившись в одной из высших духовных сфер, они застали там одно существо и решили, что именно оно и является Брахманом – творцом, хотя это было такое же существо, как и они, но появившееся в этой сфере первым).

Методология же познания была ориентирована не только на получение нового знания⁵, но и на удостоверение его практической эффективности. Понятия определенности, удостоверенности, несомненности (*нирная*, *нишчая*, *адхьявасая*) играют важнейшую роль в индийской эпистемологии. Способность знания быть «удостоверяющим», «определенным», «внушающим уверенность», строго говоря, не связана с его истинностью. В широком смысле, любое знание, в котором не сомневаются, является *нирнаей*. Однако когда индийские философы провозглашают *нирнаю* целью познания, то они, как правило, связывают ее с применением *праман*. Важно заметить, что *нирная* – это не просто обычное доказательство истинности того или иного знания. Доказательства недостаточны, оно тоже, по мнению индийских философов, должно быть тем или иным способом удостоверено. В пятичленной аргументации (*панча-аваява-вакья*) этому служат два последних члена (*аваява*), которые, в отличие от первых трех «приписываний» (1. тезис: «холм обладает огненно-

⁵ Дхармакирти подчеркивал, что *праманой* можно назвать только такой познавательный инструмент, который позволяет познать нечто новое, по этой причине он исключал из категории *праман* перцептивные суждения, считая их вербализацией уже состоявшегося познавательного события непосредственного восприятия.

стью», 2. основание: «поскольку он обладает дымностью», 3. пример: «все, что обладает дымностью, обладает и огненностью») являются «утверждениями» (4. применение: «так и в этом случае» и 5. заключение: «холм обладает огненностью»). «Утверждения», удостоверяющие правильность тезиса, призваны породить в адресате аргументации окончательную и неколебимую убежденность в его истинности.

Индийские философы связывали мотивацию к *нирае* чаще всего с попыткой преодолеть сомнение (*самшья*), реже с любознательностью – желанием познать, но в большинстве случаев с необходимостью решить практические задачи (как чисто житейские, так и экзистенциальные – достичь освобождения от перерождений). Такое внимание индийских философов к проблеме удостоверенности их аргументов и доказательств напоминает о том, что индийская философия создавалась и развивалась в условиях жесткой полемики, так что ни одна школа не могла «выжить», если не умела защищать свои теории от сомневающих оппонентов, а поскольку, по правилам полемики, последние не обязаны были разделять с ней ее авторитетные инстанции (например, «ортодоксальные» школы в полемике с буддистами не имели права ссылаться на Веды, а буддийские – на слово Будды), то ей приходилось обращаться к аргументам от «здорового смысла» и обыденного опыта.

Хотя антитеза эмпиризма–рационализма не находит прямых аналогов в индийской философии, мы обнаруживаем в этой традиции ясно и отчетливо выраженное противостояние прямого реализма, репрезентативизма и идеализма. Термин для прямого реализма – *бахья-артха-вада*, или учение о существовании внешнего объекта. Однако он имеет свою индийскую специфику. *Артха* – это не только внешний объект, но и значение слова, так что *бахья-артха-вада* означает также, что значением слова является не мысленный конструкт, а внешний референт. «Репрезентативизму» можно поставить в соответствие термин *са-акара-джняна-вада*, или учение, согласно которому познание имеет собственную форму, отличную от формы объекта, но тем не менее конгруэнтную ему (*сарупья*). Наконец, термину «идеализм», но исключительно в эпистемологическом смысле, соответствует буддийский же термин *виджняпти-матра-вада*, учение о «только представлении», или учение о распознающем сознании (*виджнянавада*).

Основным концептуальным эпистемологическим конфликтом на индийской почве был спор сторонников двух программ, которые можно обозначить в европейских терминах как «реализм» (позиция обыденного сознания: мы воспринимаем внешний объект, каков он есть, познание отражает объект и принимает его форму) и «конструктивизм» (познание конструирует свой объект). К «прямым реалистам» относятся три школы «ортодоксальной» (опирающихся на Веды) ориентации (их принято называть брахманистскими) – вайшешика, ньяя и мианса. Они отличаются друг от друга по многим принципиальным вопросам как теории познания, так и онтологии, но солидарны в признании реального существования внешних объектов и возможности их достоверного познания.

К «реалистическим» по этому же самому признаку можно было бы причислить и буддийскую школу вайбхашика (или сарвастивада), однако здесь мы сталкиваемся с проблемой. Дело в том, что до сих пор мы говорили об объекте абстрактно как о том, с чем имеет дело познание. Но в индийской философии понятие объекта (*артха*, *вишья*) тоже трактовалось по-разному. В брахманистских школах – это обычные вещи, целостные предметы, которые мы воспринимаем в нашем опыте (горшки, стены, дома и т. п.). Однако вайбхашики подвергли этот обычный объект деконструкции, сведя его к се-

рии моментальных событий (*дхарм*). Эти буддийские философы спорили с брахманистскими о статусе целого. Для вайшешиков и наяиков – целое есть нечто иное, чем простая сумма частей. Буддисты же видят в целом лишь мысленную конструкцию, слово, которым обозначается агрегат частей (как следует из знаменитого примера с колесницей монаха Нагасены из «Вопросов Милинды», который утверждает, что колесница есть лишь колеса, ось, поводы и т. п.). В этом отношении реализм сарвастивады — это реализм дхарм (напоминает современное научное мировоззрение, когда говорят, например что вода – это соединение водорода и кислорода). Саутрантика, разделяющая с сарвастивадой тезис о реальном существовании внешнего объекта, который понимается как серия дхарм, считает, что такой объект познается только через свои «образы» (*абхаса*) в сознании, т. е. опосредованно.

По европейской классификации позиция саутрантики является «репрезентативистской». Именно в этой школе возникает деление всех учений на *са-акараваду* и *нир-акараваду*. *Акара* – это аспект или форма. Согласно *са-акараваде*, внешний объект познается не целиком как он есть, а лишь в каком-то своем аспекте. Одним словом, *акара* – это познавательное впечатление – то, что выделяет в объекте наше заинтересованное внимание (*манасикара*), т. е. активное извлечение информации, обусловленное нашими практическими задачами. Саутрантики-*са-акаравадины* полагали, что мы познаем объект не пассивно, как он есть, а через поисковые познавательные образы, или аспекты. Странники йогачары пошли еще дальше, признав, что все наше обычное познание детерминировано созданными нашим сознанием концепциями или идеями (*пратьяя*) объектов.

Термин *ниракара* имел разное содержание. С одной стороны, *ниракаравадинами* называли сторонников реалистических школ, которые считали, что объект имеет форму, которая передается через познавательный образ. Познание не привносит в объект ничего своего. С другой стороны, этим термином обозначалась и позиция мадхьямаки, считавшей, что все познание «пусто», поэтому оно не может иметь никакой формы. Учитывая это значение термина *ниракаравада*, можно сказать, что термины *са-акаравада* и *ниракаравада*⁶ передают оппозицию «конструктивизм» – «реализм» лишь в том, что касается спора «ортодоксальных» школ (вайшешики, ньяи и мимансы) и буддистов саутрантиков-йогачаров, использовавших как «репрезентативистскую», так и «идеалистическую» аргументацию. Например, буддисты этого направления выдвигали следующий аргумент: если бы форма (*акара*) была присуща лишь объекту, то познание желтого, голубого и т. п. было бы одинаковым, но оно не таково – мы познаем голубое как голубое, а желтое как желтое, поэтому познание имеет свою форму. Однако позднее, в йогачаре, наметилась тенденция к слиянию с мадхьямакой (Шантаракшита, Камалашила и др.). Ее сторонники утверждали, что существование внешней реальности «придуманно простаками». Под влиянием впечатлений прошлого опыта, которые активизируются в сознании, создается иллюзия внешнего объекта. Само же сознание в своей чистой форме наделено лишь самоосвещающим светом. От описания схем обыденного сознания в духе реализма сарвастивады буддизм переходит к анализу познавательного процесса как *активности* сознания, из которого следует вывод о конструктивной природе этой активности (концепция *кальпана* – ментального конструирования или проецирования). *Кальпана* может означать и процесс, и его результат: творческое воображение, спекулятивное размышление, а также образы, мысли, гипотезы и теории. К разря-

⁶ Della Santina P. Sakaravada-nirakaravada controversy // ZDMG. Supplement 9. 1992. P. 174–175.

ду *кальпаны* буддисты относят мысленное конструирование представлений о «Я» (*атман*) и любые представления и соответствующие словесные обозначения (*праджняпти*) длительности, целостности, субстанциональности, деления на субъект и объект, процесс и результат, субстанцию и качество. Реальность, которая, с их точки зрения, представляет собой поток (*сантана*) мгновенных состояний (*дхарм*), не может быть «схвачена» никакими понятиями. Полезная и даже необходимая на эмпирическом уровне (*самвритти-сам*), т. е. в практической жизни, *кальпана* должна быть отброшена при попытке понять реальную природу вещей (*парамартха-сам*).

Однако, не найдя в индийской традиции противостояния эмпиризма – рационализма, должны ли мы вообще отказаться от этих терминов применительно к индийской философии? Возьмем снова термин «эмпиризм». Если отождествлять концепцию «эмпиризма» с убежденностью в происхождении знания из чувственного опыта, то практически всех индийских теоретиков познания можно было бы смело назвать «эмпиристами» по причине того, что они считали опытное познание опорой для рационального. Для большинства индийских философов главной *праманой* было чувственное восприятие (*пратьякшиа*), все остальные *праманы* – логический вывод (*анумана*), сравнение (*упамана*) и другие неизменно опирались на восприятие. Значение *пратьякши* было так велико, что некоторые исследователи склонны считать, что все остальные *праманы* являются лишь ее «ответвлениями» (например, французская исследовательница Мадлен Биардо).

Действительно, индийские философы, укореняя рациональное знание в чувственном восприятии, стремились не к созданию непротиворечивой рациональной картины мира, а прежде всего к тому, чтобы рациональные суждения не отрывались от опыта, т. е. обладали эмпирической и прагматической достоверностью. Судя по тому, как много внимания уделяли они перцептивным иллюзиям и ошибкам, их «эмпиризм» был далеко не «наивным».

Однако остается вопрос – тот ли это «эмпиризм», с которым мы имеем дело в истории западной мысли?

Ответ на этот вопрос зависит от того, как мы понимаем познавательный опыт. Опыт, который имели в виду западные философы, и опыт в трактовке индийских – вещи разные. В индийскую концепцию познавательного опыта необходимо, помимо обычного восприятия, включить и опыт медитации, который индийские, а особенно буддийские мыслители, в отличие от западных, считали не только не маргинальным, но даже парадигмальным, образцовым, идеальным. Почему? Прежде всего, именно по той причине, что он полагался *непосредственным*, открывавшим реальность как она есть без каких-либо «фильтров» в виде лингвистических концептуализирующих конструкций (*кальпана*). Кроме того, они видели в нем совершенно естественную форму деятельности сознания, которая развивается на определенных стадиях медитации, а не что-то мистическое и откровенное.

Учения некоторых брахманистских школ тоже можно было бы отнести к «эмпиристским» по критерию происхождения знания из чувственного опыта (*пратьякшиа*), но этому мешает их вера в существование универсалий. Например, вайшешика, ньяя и миманса считают универсалии чувственно познаваемыми, т. е. соединяют «эмпиризм» с «платонизмом», что не соответствует никаким классификационным схемам Запада.

В отношении же одного из основных предметов спора рационалистов с эмпиристами – теории «врожденных идей» – можно заметить, что в европейской традиции эта теория тесно связана с представлением об уникаль-

ности жизни человека. С точки зрения индийской доктрины реинкарнации оппозиция «врожденного»–«приобретенного» практически теряет смысл. Все идеи (если мы будем понимать этот термин в смысле Локка) имеют опытное происхождение, но вместе с тем некоторые из них, возникнув в прошлом (включая прошлые существования), сохраняются в виде неких постоянно воспроизводимых «паттернов» (санскритские термины *васана*, *биджа*, *санскара*), определяющих актуальный познавательный опыт. Да, мы рождаемся не как чистые листы бумаги, а с набором «отпечатков», но аналогичны ли эти «отпечатки» «врожденным идеям»? По сути говоря, нет. «Отпечатки» в индийской традиции касаются не столько идей, сколько тех схематизмов опыта, которые содержат некий кармический заряд (например, привязанность к чувственным удовольствиям, к желаниям, эгоцентризм), т. е. это не столько гносеологические, сколько своего рода ценностные установки. Но и сами «отпечатки» тоже возникают в опыте. Возможно, поэтому индийские философы не интересовались врожденными идеями. Единственной проблемой «врожденности», которая так или иначе ими затрагивалась, была врожденность слова (*шабда*) – о ней говорил «лингвистический монист» Бхартрихари, автор доктрины тождества Слова и Брахмана (абсолюта), школы же, придерживавшиеся концепции лингвистического соглашения (*самкета*) относительно слов и их значений, ее отрицали.

Возникает вопрос, как же тогда решалась в Индии проблема соотношения чувственного и рационального познания? Прежде всего, через разделение сфер компетенции: областью *пратьякши* было то, что можно воспринять непосредственно с помощью органов чувств, областью *ануманы* (логического вывода) – то, что в данный момент не наблюдается, но воспринимается в принципе, областью *праманы шабды* (словесного свидетельства, прежде всего священного слова Вед – *Шрути*) – невоспринимаемое в принципе (трансцендентное). Однако, несмотря на то, что разум считался компетентным в сфере воспринимаемого чувствами, не следует забывать, что большинство из интересующих нас индийских школ признавали, помимо обычного чувственного восприятия-*пратьякши*, еще и *йоги пратьякшу* – особый вид сверхчувственного восприятия.

Допускались ли валидные рациональные суждения об этой сфере опыта? Хотя большинство школ подчеркивало его невыразимость в терминах обычного познания, тем не менее история санкхьи, йоги, веданты, буддизма, т. е. школ сотериологической ориентации показывает, что именно концептуализация реальности, которая открывалась в такого рода опыте, лежала в основе многих их философских построений.

Основная трудность сопоставления Дигнаги и Дхармакирти с западными «эмпиристами», «феноменологистами» и «рационалистами» заключается в сложности определения эпистемологической позиции буддийских мыслителей – является ли она «реализмом» (позиция сарвастивады), «репрезентативизмом» (позиция саутрантики) или «идеализмом» (позиция йогачары)? Ряд учёных (прежде всего Дж. Дрейфус и Дж. Данн⁷) полагают, что Дхармакирти использовал так называемую восходящую шкалу анализа: в зависимости от цели текста и аудитории, для которой он создавался, он видоизменял свою позицию от эпистемологического реализма до полного отрицания существования объекта вне сознания. Существовало правило полемики – критиковать позицию оппонента именно с точки зрения его, оппонента, принципов. По-

⁷ Georges B.J. Dreyfus. Recognizing Reality: Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretations. Albany: State Univ. of New York Press, 1997; Dunne J.D. Foundations of Dharmakirti's Philosophy. Boston, 2004. P. 91–113.

этому, критикуя одни положения реализма, буддийские авторы в полемических целях могли опираться на другие положения реалистических теорий. Кроме того, каждая из позиций действительна в пределах той сферы реальности, с которой она имеет дело. В йогачаре различается три уровня. Так, прямой реализм соответствует уровню «сконструированной реальности» (*парикальпита*), репрезентативизм – «зависимому от другого» (*паратантра*) и эпистемологический идеализм – высшему (*паринишпанна*), сводящему всю реальность к реальности сознания.

То место, которое в европейской традиции занимал спор рационалистов и эмпириков, в индийской было отдано стержневой дискуссии между, с одной стороны, буддистами школы Дигнаги и Дхармакирти (репрезентативисты, эпистемологические реалисты), с другой – брахманистскими философами разных направлений, разделяющими устои эпистемологического реализма (наяки, мимансаки и вайшешики).

Вывод, который можно сделать из этой попытки сравнительного анализа принципов западной и индийской эпистемологий, я бы сформулировала так: сравнение возможно, потому что названные традиции, хотя и во многом разные, типологически близки. И это сходство является основанием как для их сравнения, так и для применения к индийскому материалу западных классификационных терминов «прямой реализм», «репрезентативизм» и «эпистемологический идеализм». Сходство касается структурных принципов (выделяются сходные компоненты познавательного процесса: субъект, объект, органы чувств, внимание и т.д.; познание подразделяется на чувственное, рациональное и сверхчувственное и сверхрациональное-интуитивное), и проблематизаций: обсуждаются похожие вопросы о статусе объекта познания, роли идей, мыслительных конструкций, непосредственности, опосредованности, истинности или иллюзорности и т. п. Статья посвящена общим вопросам, поэтому ее можно рассматривать как своеобразное введение в тему, которая будет развиваться и углубляться в других исследованиях.