



AUDRIUS BEINORIUS

Vilniaus universitetas, Lietuva
Vilnius University, Lithuania

VIRVĖ AR GYVATĖ? ILIUZIJŲ SAMPRATA INDIŠKOJE EPISTEMOLOGIJOJE

Snake or Rope? The Conception of Illusions
in Indian Epistemology

SUMMARY

The present paper is dedicated to the analysis of the conception of illusions in the classical Indian philosophy. It will display the varying interpretations on both the 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 (*mānasa bhrānti*), doubts (*saṃśaya*), fancy (*kalpanā*) and yogic perception (*yogipratyakṣa*); how to explain the causality of illusions; what types of illusions were differentiated in India; what theories regarding the nature of illusions were developed; and what kind of controversy has been elaborated among the different philosophical schools (*darśana*) in India? The research is based on the primary Sanskrit sources of Brahmanical (*Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Vedānta*, *Mīmāṃsā*, *Yoga*) and Heterodox schools (Buddhism, Jainism). The paper also includes contemporary critical studies and applies the methodologies of epistemological analysis of perception and comparative typology. The conclusion is that there is no single all-encompassing theory of illusions and explication of its causality in Indian philosophy. The divergent theories could be compared to diverse contemporary Western psychological and epistemological perspectives: direct realism, phenomenalism and representationalism.

SANTRAUKA

Šiame straipsnyje siekiama aptarti iliuzijos sampratą klasikinėje Indijos filosofijoje ir atskleisti skirtingas jos suvokimo perspektyvas tiek percepcinėje, tiek ir metafizinėje plotmėse. Bandoma atsakyti į klausimus: kokią vietą bendroje indų pažinimo teorijos (*pramāṇa-śāstra*) schemoje užima iliuzijų (*viparyaya*, *bhrānti*, *vibhrānti*, *adhyāsa*, *bhrama*) samprata? Kuo iliuzijos skiriasi nuo sapnų (*svapna*), haliucinacijų (*mānasa bhrānti*), dvejonės (*saṃśaya*), fantazijos (*kalpanā*) ir juginės percepcijos (*yogipratyakṣa*)? Kaip aiškinamas iliuzijų at-

RAKTAŽODŽIAI: iliuzija, haliucinacija, sapnas, vaizduotė, Indijos filosofija, epistemologija.

KEY WORDS: illusion, hallucination, dream, imagination, Indian philosophy, epistemology.

siradimo priežastingumas? Kaip iliuzijos buvo tipologizuojamos, kokios egzistavo iliuzijų teorijos ir kokia kontroversija vyko tarp skirtingų filosofinių Indijos mokyklų (*darśana*)? Tai daroma remiantis pirminiais brahmaniškųjų (njaja, vaišešika, vedanta, mimansa, joga) ir heterodoksinių (budizmas, džainizmas) mokyklų sanskrito šaltiniais, šiuolaikine kritine literatūra ir pasitelkus epistemologinės percepcijų analizės bei lyginamąją tipologinę metodologiją. Daroma išvada, jog Indijoje nėra bendros iliuzijų ir iliuzijų priežastingumo sampratos; iliuzijų teorijos ir jų tipologija gali būti siejamos su įvairiomis šiuolaikinės psichologijos ir Vakarų filosofinės epistemologijos perspektyvomis: tiesioginiu realizmu, fenomenalizmu ir reprezentacionalizmu.

INDIŠKOS ILIUZIJŲ TEORIJOS

Indų filosofinės mokyklos ne tik skirtingai aiškino iliuzijų tipus ir grindė psichologinę bei fiziologinę jų priežastingumą; besiremiamos skirtingomis epistemologinėmis ir ontologinėmis nuostatomis bei perspektyvomis, kūrė ir savitas iliuzijų teorijas, kritikavo ir įnirtingai polemizavo viena su kita. Jas apibendrina ir mini njajikas Jayanta Bhaṭṭa (IX a.), sisteminią mėgę džainai Prabhācandra (XI a.) ir Jayasiṃhasūris (XIV a.). Nesileisdami į tarpusavyje vykusius debatus analizę, trumpai jas aptarsime²⁴:

1. *Akhāyī* („nesuvokimo“) teorija. Pasak šios teorijos, iliuzija neturi jokio objektyvaus substrato (*adhiṣṭhāna*), ji savo esme yra beobjektė (*nirālabhāna*). Taigi iliuzijoje joks objektas nėra juntamas, tai ne percepcija, bet gryna haliucinacija, kurios metu nesuvokiame objekto neegzistavimo. Šios teorijos autorystė ir jos atstovaujama mokykla nėra žinoma.

2. *Asatkhāyī* („nesančio [objekto] suvokimo“) teorija teigia, jog iliuzinėje percepcijoje nesantis (*asat*) objektas patiriamas kaip esantis (*sat*). Nors tikrovėje jokios gyvatės nėra, tačiau jutimo metu iškilęs gyvatės vaizdinys atpažįstamas kaip realus. Gyvatė nereprezentuoja išorės objekto (virvės) ir nėra paties suvokimo proceso kūrinys, jiedu nėra susiję priežastiniais ryšiais. Abu – tiek gyvatė,

tiek ir virvė – neturi jokios autonomiškos, priežastingai nesąlygotos egzistencijos, tai tik tuštumoje iškylančios laikinos iliuzijos. Šiai teorijai atstovauja budistinė madhyamikos (šūnjavados) mokykla (III a.). Tačiau ji susiduria su sunkumais paaiškinti, kodėl nesantis konkretus objektas iliuzijoje yra apčiuopiamas.

3. *Atmakhāyī* („subjektyvaus [pažinimo] suvokimo“) teorija, kuri dažnai, tiek jos istorinių priešininkų, tiek ir šiuolaikinių tyrėjų interpretuojama kaip solipsistinė, tai yra neigianti išorinio pasaulio egzistavimą. Pasak jos, iliuzija nėra išorinio objekto sąveikos su jutimu rezultatas, tai tik subjektyvios idėjos ar vaizdinio projekcija išorėn, neatsiejamas suvokimo komponentas. Būtent perkeldami vaizdinius išorėn, eksternalizuodami juos, mes sakome, jog patiriame išorinį objektą. Bet jokio išorinio objekto ar išorės stimulo pojūčiams nėra, ir norėdami paaiškinti patyrimą, neturėtume apeliuoti į „autonomišką išorę“. Iš gilaus nesąmoningumo (*avidyā*) sąmonėje išskylantys gyvatės vaizdinio įspaudai (*vāsanā*) dėl projekcinės sąmonės gebos pradeda atrodyti kaip kažkas išoriškai realaus. Visos vadinamosios „objektyvios tikrovės“ yra proto projekcijos ar subjektyvūs mentaliniai kūriniai, sąlyginiai vaizduotės ar suvokimo konstruktai (*vikalpa*),

todėl tiek subjektas, tiek objektas, tiek ir pati percepcija tėra asmeniškios idėjos. Tad ir virvė, ir gyvatė yra subjektyvios mūsų sąmonės projekcijos, neturinčios autonomiškos egzistencijos. Bet kaip tuomet atskirti tikrą percepciją nuo sapno, haliucinacijos ir iliuzijos? Ir kaip paaiškinti sužadintamų sąmonės vaizdinių priešastingumą? Šiai teorijai atstovauja budistinė jogačaros mokykla (IV a.), prie kurios dar sugrišime.

4. *Alaukikakhāyī* („neįprasto suvokimo“) teorija priskiriama nežinomai mimansos mokyklos atšakai. Ji teigia, jog ne virvė, o gyvatė yra iliuzinio suvokimo objektas. Tačiau ši gyvatė skiriasi nuo juslėmis apčiuopiamos įprastos (*laukika*) gyvatės, ji yra neįprasta ar ypatinga (*alaukika*), nes neturi empiriniams objektams būdingos praktinės, taikomosios paskirties (*vyavahāra pravartaka*). Tad ši teorija iliuziniam vaizdiniui bando suteikti tam tikrą, ekstraordinarų ontologinį statusą.

5. *Anirvacanīyakhayī* („neapibrėžto suvokimo“) teorija, kuriai atstovauja Śāṅkaros (VIII a.) advaita vedantos mokykla, ir kuri dažniausiai klaidingai interpretuojama kaip iliuzionistinė (*māyāvāda*). „Iliuzija (*adhyāsa*) – klaidingas anksčiau patirto objekto prisiminimo perkėlimas ant kito [objekto]“ – sako Śāṅkara, komentuodamas *Brahma Sūtra*²⁵. Pasak jo, iliuzijos objektas, nors ir kyla iš atminties (*smṛti*), nėra nei realus, nei nerealus, bet visai naujas, neapibrėžiamas (*anirvacanīya*). Tuo jis ir skiriasi nuo sapnų bei haliucinacijų, kurie yra mentalinės prigimties. Taigi priklauso tarsi trečiai, nenusakomų kaip realūs ar nerealūs, objektų sričiai. Viskas, kas patenka

į percepciją, yra jutimo objektas. Iliuzinėje gyvatės percepcijoje gyvatė patenka į percepcijos lauką, todėl ji ir yra konkretus jutimo objektas, tačiau jis nėra nei realus, nei nerealus, o nenusakomas. Jis nėra realus, nes kitų individų percepcijos, o ir paties vėlesnė percepcija to nepatvirtina. Nėra jis ir nerealus, nes visgi sukuria *de facto* išorinę gyvatės egzistavimo regimybę ir tikrą baimės reakciją. Tačiau realus ne empirinės (*vyavahārika sattva*) ar metafizinės (*pāramārthika sattva*) tikrovės, o regimybės ar iliuzijos (*prātibhāsika sattva*) plotmėje²⁶. Ir tokia neapibrėžta gyvatės egzistencija tęsiasi tol, kol išlieka gyvatės iliuzija, o pastaroji, skirtingai nuo jogačarų, „neįmanoma be konkrečios atspirties (*adhiṣṭhāna*)“²⁷, kurią išvydus iliuzija išnyksta.

Virvės-gyvatės metafora advaita vedanta remiasi intencionaliai, siekdama pagrįsti pasaulio kaip regimybės sampratą. Jos požiūriu, iliuzija kyla iš metafizinio neišmanymo (*avidyā, ajñāna, māyā*), manymo, jog pasaulis yra toks, kokį mes jį juntame ir mąstome, ir, savo subjektyvius jautimus ir apmąstymus priskyre išorei, kaip sapne susikuriame nuosavą ar kolektyvinę „tikrovę“. Pasak Śāṅkaros, tik pabudę iš sapno mes suvokiame, jog mus besivijęs tigras buvo tik mūsų regimybė, taip tik iš šio budros pasaulio (*jāgarita*) pabudę metafizinei Tikrovei (*Brahman*) mes suprasime, jog tai buvo tik egzistencinis sapnas. „Kaip sapną ar iliuziją, kaip dievišką gandharvų miestą, visatą taip regi vedantos žinovai“, – rašo Gauḍapāda (V a.), komentuodamas *Māṇḍūkya upaniṣadā*²⁸. Tačiau pasaulis jokiū būdu nėra iliuzija, jis nėra nei realus, nei nerealus, bet neapibrėžia-

ma regimybė (*vivarta*), turinti konkrečią savo atspirtį (*ālambana*). Tai daugiau realistinė nei idealistinė ar fenomenalistinė teorija, nes empiriniam lygmenyje pasaulis yra realus, jo statusas kvestionuojamas tik galutinės Tikrovės atžvilgiu.

6. *Satkhyāti* („esančio [objekto] suvokimo“) teorijai atstovauja Rāmānujos (XII a.) višišta advaita vedanta, džainizmas ir kai kurios kitos teistinės vedantos mokyklos. Ji teigia, jog iliuzinė percepcija turi realų objektą kaip savo objektyvų pamatą (*ālambana*). Sąmonėje išskylančios gyvatės vaizdinys yra realus (*pāramārthika sattā*), nes tik realus objektas gali būti juntamas jausmams arba vaizduotėje. Išorinės gyvatės formos panašumas į virvę sužadina sąmoninę gyvatės vaizdinio patyrimą ir sukelia jos prisiminimą, bet niekad nesukelia tiesioginės gyvatės percepcijos. Tad iliuzinės gyvatės percepcijos objektas yra reali gyvatė. Kodėl ji reali? Atsakoma: nes ji susideda iš tų pačių, kaip ir virvė, elementų (ugnies, žemės, vandens, oro, eterio) struktūrinių derinių (*pañcīkṛta pañcabhūta*). Todėl gyvatės vaizdinys turi realią ontologinę egzistenciją (*pāramārthika sattā*). O iliuzinė tokia gyvatės percepcija vadinama todėl, kad joje yra kur kas mažiau virvės elementų nei pačioje virvėje ir jų praktinė paskirtis yra skirtinga. Tačiau šios teorijos atstovams sunkiai sekasi apginti gyvatės realumą išvydus, jog tai virvė.

7. *Sadasatkhyāti* („esančio ir nesančio [objekto] suvokimo“) teoriją gina Kapilos samkhjos (*sāṃkhya*) mokykla. Pasak jos, iliuzinė percepcija „tai yra gyvatė“ susideda iš dviejų kognityvinių komponentų, pirmiausia, mūsų regai realaus (*sat*)

„tai“ kognicija, antra – prisiminto nesančio (*asat*) vaizdinio „gyvatė“ kognicija. Šių dviejų kognicijų – esančio ir nesančio objekto – samplaika ir suformuoja iliuzinę percepciją. Šiai interpretacijai atstovauja Aniruddha (XV a.), o kitas samkhjos apologetas Vijñānabhikṣus (XVI a.) mano priešingai, jog gyvatės vaizdinys sąmonėje yra tuo pat metu realus (*sat*), nes tai konkretus jutimo objektas, ir nerealus (*asat*), nes klaidingai priskiriamas virvei.

8. *Prasiddhārthakhyāti* („pažinto [objekto] suvokimo“) teorijos apologetai nežinomi. Ji teigia, jog realiai egzistuoja bet kuris pažinimo objektas, tai yra gyvatė yra sidabro iliuzijos objektas, o kai pamatome, jog iš tikrųjų tai perlamutras, tuomet šis ir yra naujos percepcijos objektas. Tai reiškia, jog faktiškai visos percepcijos yra teisingos tol, kol jų nepaneigia nauja percepcija.

9. *Smṛtipramoṣa* arba *vivekākhyaāti* („atminties užtemimo“ arba „neatskyrimo“) teorija priskiriama Prabhākaro (VII a.) mimamsos mokyklai, atstovaujančiai realistinei epistemologinei perspektyvai. Pasak jo, viskas, kas iškyla sąmonėje, yra sąmonės objektas. Iliuzija yra kompleksinis dviejų veiksnių – tiesioginio patyrimo (*anubhava*) ir reprezentacinės, bet užslėptos atminties (*smaraṇa*) derinys. Mes nesame pajėgus šių dviejų faktorių atskirti (*vivekākhyaāti*) tol, kol iliuzija tęsiasi. Iliuzinės gyvatės percepcijos metu sąmonėje iškyla gyvatė, kuri dėl dalinio atminties užtemimo (*smṛtipramoṣa*) nelaiškoma praeities patyrimo reprezentacija, o realiu objektu, todėl ji, o ne virvė, ir yra pažinimo objektas. Taigi tokios percepcijos metu mes neatskiriame praeities (pri-

siminimas) bei dabarties (matymas) patyrimų ir neatpažįstame, jog gyvatė – tai tik vizualinė praeities patyrimo reprezentacija, o ne tiesioginis dabarties jūtimas. Kai Makbetas regi durklą, jis tikrai jį prisimena iš anksčiau nesuvokdamas, jog tai tik prisiminimas²⁹. Kitas mimansakas, Kumārila Bhaṭṭa, pritaria Prabhākaraui sakydamas, jog percepcijos metu iliuzinis objektas yra realus ir suvokėjui visiškai validus³⁰. Vedantistai ir nĵajikai kritikuoja Prabhākara, jog šis, analizuodamas iliuziją, ignoruoja tai, kad gyvatė yra ne tik prisiminimas, bet ir esamos percepcijos „čia ir dabar“ objektas.

10. *Anyathākhyāti* („kitoniškumo suvokimo“) teoriją postuluoja nĵajos mokykla, bet ją palaiko dauguma kitų Indijos filosofinių mokyklų: vaišešika, Kumārila Bhaṭṭos (VII a.) mimansa ir Patañjalio (IV a.) jogos mokykla. Anot šios teorijos, iliuziją lemia pirmiausia jūtimas, kuris selektyviai atrenka tam tikras objekto savybes (*viśeṣaṇa dharma*). Virvėje mes matome bendras gyvatės ir virvės savybes (pvz., vingiavimą ar storį) ir ignoruojame kitas, tik virvei būdingas savybes (spalva, statiškumas). Ši išryškinta viena judviejų bendra savybė asociatyviai primena kitas gyvatės savybes, todėl, reaguojant į sensorinį jūtimą, iš atminties saugyklos fondų parenkamas kadaise matytos gyvatės vaizdinys. Šis „reprodukuotas“ gyvatės vaizdinys prisiminimas, sąveikaudamas su regos organu, sukelia mentalinę gyvatės percepciją, todėl mes gyvatę patiriame ne kaip atgaivintą prisiminimą, o kaip tiesioginį jūtimą, o tai, beje, teigė ir budistai. Realūs yra abu – ir virvė, ir gyvatė, o jūsių sąveika su virve vyksta per at-

mintį. Taigi mes juntame klaidingai prisimintus objektus (*jñāna-lakṣaṇā-pratyāsatti*), todėl iliuzija yra ne tiek percepcijos, kiek atminties „failų“ klaida. Gyvatė egzistuoja, bet ne čia, o kitame laike ir kitoje erdvėje, tačiau egzistuoja kaip sąmonės objektas, o gyvatės iliuzijos priežastis yra dabarties virvė. Tokią vizualinę gyvatės percepciją sukurianti jūsių sąveika su mentaliniais objektais yra ypatinga, netiesioginė, nefizinė ir asociatyvi (*alaukika sannikarṣa*).

Analogiškai, atrodytų, negalime pamatyti vaisiaus saldumo ar gėlės kvapo, tačiau kodėl pamačius saldų mango vaisių išsyk pradeda išsiskirti seilės? Mango skonio prisiminimas, netiesiogiai sąveikaudamas su rega, ir sukelia seilių reakciją³¹. Todėl, pasak nĵajos mokyklos, percepcinė iliuzija yra mišri ar paini (*vyabhicārin*), nes joje visada ir tuo pat metu netiesioginėje sąveikoje susipina du objektai. Negalime savo vizualinėje percepcijoje patirti nerealaus ar kažkur pasaulyje neegzistuojančio daikto. Net jei sapnuose, haliucinacijose, fantazijose ar labiausiai nežabotoje vaizduotėje patiriame visai nepažįstamą objektą, nĵajos požiūriu, mums taip tik atrodo, nes detali šio nepažįstamo vaizdinio analizė atskleistų, jog jis yra nesąmoningai sukonstruotas iš pažįstamų fragmentų ar buvusių patirčių segmentų, visai nesirūpinant jo ontologiniu statusu. Nors jogos mokykla (Vijñānabhikṣus XVI a.) papildo, jog virvė pavirsta į gyvatę tik dėl kūrybinės vaizduotės veiklos (*vikalpa*), todėl virvės patyrimo nereikėtų ieškoti kažkur ankstesnėje individo patirtyje³². Todėl pastaroji iliuzijos perspektyva gali būti pavadinta vaizdijimo klaida.

TARP REALIZMO IR FENOMENALIZMO

Vakarų filosofijos kontekste percepcijos problematika yra nagrinėjama referuojant į tris pagrindines teorijas: tiesioginį (kartais vadinamą naiviuoju) realizmą, fenomenalizmą ir reprezentacionalizmą. Visi šie trys filosofiniai požiūriai gali būti traktuojami kaip skirtingi atsakymai į vieną paprastą klausimą: ką mes juntame tiesiogiai? Bet kokio patyrimo pamatas – juslių (regos, klausos, uoslės, lytėjimo, skanavimo) duomenys. Naivieji realistai sakytų: tiesiogiai mes matome medžius, girdime skambančią muziką, juntame medaus skonį. Tačiau kiti du – fenomenalistas ir reprezentacionistas – nesutiktų, kad galime tiesiogiai matyti medį, tik vienas keltų klausimą apie medį, o kitas – apie patį matymo procesą. Fenomenalistas „medį“ suvoktų ne kaip kažkokį tvirtą fizinį daiktą, o kaip iš įvairių jutimų mūsų vaizduotėje sukonstruotą darinį. O reprezentacionistas „matymą“ interpretuotų kaip netiesioginį pažinimo įgavimą, grindžiamą priešastiniu samprotavimu apie netarpišką matymą. Jiems jutimai reprezentuoja objektą, kuris atsispindi mūsų sąmonėje per idėjas, vaizdinius, kalbą, simbolius ir pan. Abiem tai, kas vadinama netarpišku, yra jutimų įspūdis (*sense datum*)³³.

Bet šie trys požiūriai kartu nepritartų skeptikams, agnostikams ir idealistams, neigiantiems išorinio pasaulio egzistavimą. Realizmo skiriamasis bruožas – tezė apie išorinio, fizinio pasaulio nepriklausomą, autonomišką egzistavimą. Priešingai jam, idealistinė žiūra teigia, jog vadinamasis išorinis pasaulis yra mūsų vidinio pasaulio eksteriorizacija. Galbūt už

regimybės yra išorinis pasaulis, tačiau mes neturime galimybių jį pažinti. Pasak šiuolaikinio indų filosofo B. K. Matilalo, prie tokio idealistinio požiūrio priartėja ir fenomenalistai, tačiau pastangas nukreipia į bandymą paaiškinti ontologinį jutiminių duomenų statusą³⁴. Suvokimo šerdis yra jutimas. Reprezentacionistai ir fenomenalistai pritaria naiviajam realizmui, teigiančiam, jog jutimas savo esme yra subjektyvus, tai yra priklauso nuo suvokėjo, todėl ir varijuoja išliekant stabiliam fiziniam stimului. Nors ontologinį empirinio stebinio statusą reprezentacionistai traktuoja įvairiai. Todėl budistai su pasigardžiuoju triuškina njajos apologetus įrodinėdami, kad be jutimų duomenų, daugiau nieko neįmanoma pasakyti apie išorinį pasaulį, kuriuo mes tiesiog tikime.

Njajos mokyklos epistemologinė perspektyva gali būti vadinama naiviuoju ar tiesioginiu realizmu, nes pripažįsta, jog savo jutimais mes tiesiogiai patiriame išorinę tikrovę, kuri egzistuoja nepriklausomai nuo mūsų santykio su ja. Anot garsios Udayanos (XI a.) ištarmės, „kiekvienas suvokimo aktas atskleidžia objekto atskirumą“³⁵. Tokia universali, visiems būdinga „sveiko proto“ nuostata skelbia, kad visi fiziniai objektai pasižymi taktilniais, vizualiniais, auraliniais ir panašiais požymiais, kuriuos suvokiame kaip „vizualinę-taktilinę seką“ (*visuo-tactual continuants*, pasak A. J. Ayero)³⁶. Percepcinės iliuzijos analizė yra įmanoma išvengiant prielaidos, jog jutimų duomenys (*sense data*) tarpininkauja tarp objektyvaus suvokėjo ir tiesiogiai suvo-

kiamo pasaulio. Neįmanoma pamatyti gyvatės virvės vietoje anksčiau gyvenime nemačius gyvos gyvatės, kuri irampa kauzalinio gyvatės iliuzijos faktoriu. Grynos percepcijos faktiškai nėra, ją visuomet papildo praeities patyrimai, netiesioginė informacija, įprastinės asociacijos, interpretacijos ir konceptualizavimai, pavyzdžiui, „aš matau saldų medų“ ar „aš matau kvapnią gėlę“. Tad njajikams ryšys tarp jutimo ir patirtimi grindžiamos samprotavimo išvados yra itin glaudus: rega ir prisiminimas jungiasi į bendrą suvokimo veiksmą. Jiems, kaip ir I. Kantui, „konceptijos be percepcijų tuščios, percepcijos be konceptijų – aklos“.

Radikaliai priešingai pozicijai, fenomenalizmui, atstovauja budistai, kurie teigia, kad visi vadinamieji objektyvūs daiktai tėra mūsų sensorikos, troškimų ir vaizdijimo sužadinti konstruktai. Pasaulis yra tik toks, koks jis atrodo mūsų julsėms, kokį jį patiriame. Tad tikrovės samprata neatsiejama nuo vaizdijimo ir konceptualizavimo visagalybės. Pro lingvistinį mūsų sąmonės filtrą perfiltruoti neapibrėžti, akimirksniniai suvokiniai kristalizuojami į stabilias ir objektyvumas sąvokas. Budistinė pažinimo teorija siekia paaiškinti, kodėl suvokdami pasaulį mes nuolat darome sistemine epistemologinę klaidą – analizuodami ir vertindami savo sąmonėje atspindėtą ir apdorotą pasaulio patyrimą aprioriškai neabejojame išorinio pasaulio objektyvumu? Pvz., Jñānagarbha (VIII a.), komentodamas klasikinę jogačaros tekstą *Samādhinirmocana sūtra*, pateikia upės srauto, kurį skirtingai stebi ir skirtingai regi įvairūs gyvūnai, dvasios, žmonės ir

dievai, pavyzdį, kai dėl vienodų karmiųjų pasekmių tos pačios sferos būtybės – pvz., alkanos dvasios ar žmonės, – gali kentėti nuo identiškų kolektyvinių iliuzijų ir turėti vienodą sensorinį patyrimą. Tačiau tai nereiškia, jog upės neegzistuoja³⁷. Kitaip tariant, atmetama epistemologinio realizmo (njajos ir vaišešikos mokyklų) pozicija, skelbianti, kad objektas turi savo, nuo suvokiančios sąmonės nepriklausomą būti³⁸. Joks objektas negali būti matomas „grynas“, be kiekvieno individo percepciją nuspalvinančių asmeninių sąmonės projekcijų. Kita vertus, soteriologinis budistinės epistemologijos tikslas ir yra būtent toks ikiltingvistinis, ikikonceptualus suvokimas, leidžiantis matyti daiktus tokius, kokie jie „yra savaime“ (*yathā bhūta*).

Jogačaros budizmo požiūriu (Vasubandhus III a.), joks patyrimas nėra įmanomas be ankstesnės patirties sąmonės saugykloje (*ālaya-vijñāna*) paliktų sėklų ar įspaudų, kurių kiekvienas savo ruožtu transformuojasi į įvairius sąmoninius polinkius bei savitą pasaulio suvokimą ir jo konceptualizavimą. Todėl bet koks patyrimas ar pažinimas nėra autonomiškas, bet visada susijęs su ankstesne patirtimi ar pažinimu. Todėl, jogačaros požiūriu, nei subjektas, nei objektas nėra nekintanti, permanentinė tikrovė, – taip neigiamas ir subjektyvios, ir objektyvios tikrovės absoliutinimas.

Anot Vasubandhus pagrindinių komentatorių Dharmapālos (VI a.) ir Sthiramāčio (VI a.), sąmonės esinija (*samvitti bhāga*) kisdama manifestuoja save dviem sandais ar, kitaip tariant, skykla į du aspektus – į tai, kas suvokia, suvokėją (*darśana bhāga*), ir į tai, kas suvokiama, su-

vokiamybę (*nimitta bhāga*)³⁹. Šie du aspektai randasi iš trečiojo, funkcionalaus sąmonės aspekto, kuris yra pastarųjų atspirtis (*ālambana*)⁴⁰ ir sąmonės savirefleksijos, savistabos geba, „autonomiškas liudytojas“ (*svasaṃvitti bhāga*), be kurio neišmanoma būtų sukaupiti ir atminti visų proto veiklos mentalinių pėdsakų. Tad, dėl šių trijų savo funkcijų ar sandų sąmonė projektuoja save išorėn sukurdama objektyvumo regimybę. Beje, Dharmapāla šiuos tris sąmonės aspektus papildoma dar ketvirtuoju – savistabos savistaba (*svasvasaṃvitti bhāga*)⁴¹. Tačiau Sthiramatis teigė, kad sąmonės skilimas į du sandus yra vaizduotės darinys, todėl ši skaida objektyviai yra nereali. Vienintelis iš tiesų realus jam tėra autonomiškas liudytojas (*svasaṃvitti*).

Vaizdinys (*parikalpa*) nuo suvokimo (*vikalpa*) skiriasi tuo, kad jis negrindžiamas tiesioginiu patyrimu, tai yra neatsiremia į suvokiamybę. O kadangi netyras protas, vis projektuodamas į išorę vaizdinius ar, kitaip tariant, nuolat konceptualizuodamas patyrimą, tiesiogiai neapčiuopia Tikrovės (*tattvam saksatkaroti*), tai visų trijų būties sferų (*dhatuḥ*) objektai ir juos suvokiančios sąmonės vadinamos neesamybės vaizdijimu (*abhūta-parikalpa*).

Neišmanymo nuspalvinta sąmonė kaip sapne projektuoja savo turinius išorėn ir traktuoja juos kaip objektyvius reiškinius tapatindama su išorės pasaulio objektais. Vaizdijimas siejamas ne tiek su viso išorinio pasaulio įsivaizdavimu, kiek su suvokėjo-suvokiamybės dualumu. Objektyvumo ir subjektyvumo pavidalai kykla tik iš sąmonės gelmės, o nėra tiesioginio patyrimo rezultatas, tai liudija ir sapnų kaip sąmonės kūrinų patyrimai. Sapno patyrimas, anot Vasu-

bandhaus, yra samsarinio patyrimo modelis. Samsara yra transcendentinio miego būvis, kai pasaulis suvokiamas per įvairių individualių sąmonės projekcijų, filtrų spalvas ar nuosavas, ankstesnio patyrimo suformuotas, kognityvines schemas (*prapañca*). Tik pabudus, tai yra patyrimą nušvitimą, spontaniškai suvokiama, kad tai, kas buvo laikoma tikrove, iš tiesų tebuvo paties vaizdiniai, ir kad tikrovė skiriasi nuo mūsų nuostatų ar įsitikinimo savo suvokimo teisingumu. Frustracinio samsarinio patyrimo pagrindas ir yra sąmonės eksternalizacija, sukurianti dualistinę subjekto-objekto iliuziją. Ši iliuzija savo ruožtu iškreipia visą pasaulio reiškinių percepciją, ją paversdama regimybe (*ābhāsa*) ar vaizdiniu. Kasdienio patyrimo sraute vaizdijimo galia sukuria savo paties objektus ir jų regėjimas nesiskiria nuo įsivaizduoto objekto. O mūsų kognityviniai ir percepciniai polinkiai – tai bepradės ankstesnių minčių serijos, nuolat kreipiančios mūsų sąmonės intencionalumą ir percepcijos kauzalinį šaltinį – dėmesingumą (*āvartana*)⁴². Todėl jogačarai teigia, jog pasaulis, koks jis atrodo paprastam, kasdieniškam suvokimui, tėra sąmonės reprezentacija. Pasaulis gali būti laikomas ir tarpusavyje susijusių sąmonių raizginiu. Kitaip tariant, jogačariškas kasdienės sąmonės ir pasaulio santykis gali būti palyginamas su karščiuojančių ir haliucinacijas reginčių ligonių palata. Jų regimas pasaulis yra iliuzinis karščiuojančios sąmonės darinys. Negalime sakyti, kad palatos visai nėra ar kad vienintelė tikrovė tėra jų sąmonių vaizdiniai – vienam pasveikus, palata juk neišnyksta⁴³.

Vasubandhus ir kiti budistai jogačarai, matyt, nudžiugtų sužinoję, kad ap-

žvelgdamas šiuolaikinių neurologinių mokslų tyrimų duomenis apie kognityvines vaizduotės funkcijas, neurologas G. Hesslow apibendrina, jog „išvaizduoti objekto jutimą iš esmės yra tas pat kaip ir tiesiogiai jį patirti, skirtumas tik tas, kad tokiu atveju percepcinį aktyvumą generuoja pačios smegenys, o ne koks nors išorinis stimulus“⁴⁴. Tas pat pasaky-

tina ir apie veiksmo simuliaciją aktyvuojant tam tikras smegenų vietas, analogiškas tiesioginio fizinio veiksmo sužadintam smegenų aktyvumui. Nors dauguma mokslininkų dar neskuba daryti drąsios išvados, kad vaizdiniai yra tikros mentalinės esybės, tačiau griežta ontologinė takoskyra tarp „išorės“ ir „vidaus“ metaforų akivaizdžiai nyksta.

IŠVADOS

Tad apibendrinami galime daryti išvadą, jog Indijoje nėra vienintelės ir bendros iliuzijų ir jų priežastingumo sampratos; tačiau iliuzijos atskiriamos nuo haliucinacijų, sapnų, fantazijų, dvejonės ir juginės percepcijos. Indiškų filosofinių mokyklų suformuluotos iliuzijos teorijos ir jų tipologija yra visapusiška ir gali būti siejama su įvairiomis šiuolaikinės psichologijos ir Vakarų filosofinės epistemologijos perspektyvomis. Tačiau palyginti su fiziologistine ir kognityvistine vakarietiška iliuzijos samprata, indiškoji tradicija daugiau akcentuoja psichologinę iliuzijų traktavimo perspektyvą. Suartindamos epistemologinę ir psichologinę perspektyvas, indiškios mokyklos ragina nepasikliauti vien sensoriniu patyrimu konstruojant pasaulio vaizdinį; vienus juslių duomenis derėtų tikrinti kitomis joslėmis, bet neretai ir joslės tarpusavyje nesutaria. Todėl greta percepcijos (*pratyakṣa*), kaip pagrindinio patikimo pažinimo šaltinio (*pramāṇa*), visos mokyklos įtrau-

kia ir loginę išvadą, išprotį (*anumāna* – „tai, kas išprotauta“) bei apeliavimą į autoritetinę liudijimą (*śabda, āgama*). Tačiau žmogiški samprotavimai irgi neturi imuniteto klaidai; kaip matėme, interpretacijos ir konceptualizavimo vaidmuo įtvirtinant ir apibūtinant iliuzijas, anot indų filosofų, yra milžiniškas. Filosofinio skepticizmo požiūriu mūsų teiginiams apie suvokiamą tikrovę negali būti suteiktas joks objektyvus patikimumas, nes visi jie yra konvencionalūs, antropocentriniai, teoriniai ir tendencingi, bet neįrodomi. Todėl belieka, matyt, pritarti žymiausiam nūdienos neurologui, beje, indų kilmės, Vilayanurui S. Ramachandranui, neseniai pareiškusiam, jog „iš tiesų, riba tarp percepcijos ir haliucinacijos nėra tokia jau ryški, kaip esame linkę manyti. Kažkuria prasme žvelgdami į pasaulį mes visi nuolat haliucinuojame. Netgi galėčiau sakyti, jog jutimas tėra vienos haliucinacijos, kuri labiausiai atitinka mūsų patyrimą, pasirinkimas.“⁴⁵

Literatūra ir nuorodos

²⁴ Swami Satprakashananda, *Methods of Knowledge According to Advaita Vedanta*. London: George Allen & Unwin, 1965, p. 124–140.

²⁵ *Brahma Sūtra Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya*, translated by Swami Gambhirananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1993, p. 2.

- ²⁶ Bina Gupta, *Perceiving in Advaita Vedanta: Epistemological Analysis and Interpretation*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995, p. 251–279.
- ²⁷ *The Māṇḍūkyaopaniṣad with Gauḍapāda Kārikā and Śaṅkara Bhāṣya*, translated and annotated by Swami Nikhilaṅanda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1987, II.33. Visas šios upaniṣados kartu su Gauḍapādos komentaru lietuviškas vertimas yra pateiktas knygoje: Audrius Beinorius, *Sąmonė klasikiniėje Indijos filosofijoje*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2002, p. 402–445.
- ²⁸ *Svapnamāyē yathā dṛṣṭe gandharvanagaraṃ yathā, tathā viśvām idaṃ dṛṣṭam vedāntēṣu vicakṣaṇaiḥ - The Māṇḍūkyaopaniṣad with Gauḍapāda Kārikā and Śaṅkara Bhāṣya*, translated and annotated by Swami Nikhilaṅanda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1987, II.31.
- ²⁹ Bimal Krishna Matilal, *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 200.
- ³⁰ Surendranath Dasgupta, *History of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, Vols. I–V, 1988, I: 386.
- ³¹ Indijos epistemologijoje „apribojimo“ (*vyavasthā*) teorija kiekvienai juslei skiria konkrečią atskirų jutimo objektų sritį (*āyatana*). Budistai, pvz., teigia, jog kiekviena juslė, taip pat ir protas, turi savo konkretų suvokimo objektą, kuris negali būti apčiuopiamas kita jusle – uoslė uodžia kvapą ir t. t., bet skanavimas negalime girdėti garso. Tačiau kitos mokyklos pripažįsta „samplaikos“ (*saṃplava*) teoriją, teigiančią, jog tas pats objektas gali būti pažįstamas keliomis juslėmis arba keliais pažinimo būdais (*pramāṇa*). Tad njajos ir vaišėšikos mokyklos atmeta radikalų realizmą ir mano, jog tik rega ir lytėjimas tiesiogiai sąveikauja su materialiais objektais (pvz., mes galime matyti ir liesti stalą), o klausas, uoslė ir skanavimas apčiuopia ne daiktus, o tik paskiras daiktų savybes: skonį, garsą, kvapą. Žr.: Akṣapāda Gautama, *Nyāya sūtra with Vātsyāyana's Nyāyabhāṣya*, edited by G. Jha. Poona: Oriental Series, 1939, 1.1.1.
- ³² *Yogacārttika of Vijñānabhikṣu: Text along with English Translation and Critical Notes along with the Text and English Translation of the Pātanjala Yoga-sūtras and Vyāsbhāṣya*, T. S. Rukmani (transl.), Vol. 1, Samādhipāda [1981]; vol. 2, Sādhanapāda [1983]; vol. 3, Vibhūtipāda [1987]; and vol. 4, Kaivalyapāda [1989]. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1981–1989, I: 72.
- ³³ *Sense data* – XX a. pradžioje populiarūs ir tiesioginiam realizmui priešinga percepcijos filosofijos teorija, teigianti, jog tai, ką mes betarpiškai patiriame, yra ne daiktai, o subjektyviai junta-bės: sensoriniai įspūdžiai, mentaliniai vaizdiniai ar regimos daikto apraiškos. Šios teorijos ištakos – empiristų J. Locke, Berkeley ir D. Hume idėjos, vėliau išplėtotos B. Russello, G. E. Moore, H. H. Price, A. J. Ayero ir kitų filosofų.
- ³⁴ Bimal Krishna Matilal, *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 223–226.
- ³⁵ *Na grāhyabhedam avadhūya dhiyo 'sti vṛttih* – Udayana, *Ātmattatvaviveka*, ed. D. Sasti. Varanasi: Chowkhamba, 1940, p. 230.
- ³⁶ A. J. Ayer, *Perception and Identity*, ed. G.F. Macdonald. London: Macmillan, 1979, p. 63.
- ³⁷ Iš: A. Wayman, *Yogācāra and the Buddhist Logicians. The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. II, No. 1., 1979, p. 60.
- ³⁸ Pvz., vaišėšikos mokyklos budistai tvirtina, kad mūsų patiriamas objektas iš tiesų yra įvairių fenomenalių elementų, dharmų daugis (*aneka*), sautrantikos mokyklos budistai tiki, jog mes matome konglomeratą, suformuotą iš šių elementų daugio, jogačarai apskritai nepripažįsta autonomiško išorinio objekto. O njaja ir vaišėšika teigia, jog objektas yra patiriamas kaip viena visuma (*eka avayavin*).
- ³⁹ *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux traités de Vasubandhu: Vimśatika (la Vingtaine) et Triṃśika (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati*, Original Sanskrit public par Sylvain Levi. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1925, 1a 25.
- ⁴⁰ Sanskrito žodis *viśaya* jogačaros filosofijos kontekste nusako juslių sąlyčiu patiriamą objektą, o *ālambana* – sąmonės-objektą, tai yra juslėmis patiriamo objekto įspaudą ar jo atspindį prote (*mano-vijñāna*). Tai atitiktų vakarietišką *sensedatum* teoriją.
- ⁴¹ Žr.: Ganguly Swati, *Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992, p. 76.
- ⁴² Apie intencionalumo sampratą ir dėmesingumo vaidmenį budistiniėje epistemologijoje žr.: Christian Coseru, *Perceiving Reality: Consciousness, Intentionality and Cognition in Buddhist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 71–75. Pastaraisiais metais eksperimentinė psichologija nauju aspektu iškėlė klausimą apie

pecepcijos ir dėmesingumo sąveiką. Kaip demonstruoja A. Mack ir I. Rock atlikti nedėmesingo aklumo (*inattentional blindness*) tyrimai, jei dėmesys sąmoningai nukreipiamas į jutimo stimulą, jis negali sukelti percepcinio proceso nepaisant glaudaus ryšio tarp stimulo intensyvumo ir percepcijos aštrumo. Kaip kognityvinis fenomenas nedėmesingas aklumas įvyksta tuomet, kai individas dėl nedėmesingumo ar sąmonės nukreiptumo į kitus reiškinius nepastebi savo percepcijos lauke akivaizdžių objektų. Jų daroma išvada – percepcija be jutimo neįmanoma. Žr.: Arien Mack, Irvin Rock, *Inattentional Blindness*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998, p. 14.

⁴³ Į oponentų kritiką, jog jei suvokimas yra grynai asmeninė vaizdinių projekcija, kodėl tuomet egzistuoja bendros, grupinės, kolektyvinės patirtys, Vasubandhus atsako apeliuodamas į mi-

tinus budistinio pragaro vaizdinius. Juk egzistuoja grupinės pragaro kančios, kurias patiria bendrą asmeninę istoriją ir atitinkamai bendrą karminę naštą turinčios būtybės. Pragaras yra vidinė būsena, ir kai kelių individų karminė našta sutampa, jie patiria bendrą pragaro psichozę (*Viṃśatika kārīkā 1-6*). Plačiau apie jogačaros mokyklos vaizdijimo mechanizmą ir lie-tuviškus Vasubandhaus *Viṃśatikos* ir *Triṃśīkos* vertimus žr.: Audrius Beinorius, *Sąmonė klasikinėje Indijos filosofijoje*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2002, p. 182–196.

⁴⁴ G. Hesslow, Conscious Thought as Simulator of Behavior and Perception. *Trends in Cognitive Science* 6 (6), 2002: 242–247, p. 242.

⁴⁵ V. S. Ramachandran, *The Tell-Tale Brain: A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human*. New York, London: W. W. Norton & Company, 2012, p. 75.