

В.Б. Коробов

ОПИСАНИЕ ОКРЕСТНОСТЕЙ. РАЗЫСКАНИЯ В ОБЛАСТИ ЙОГАЧАРИНСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ (1)

Это первый из задуманного автором цикла очерков об эпистемологии буддизма йогачары, в котором говорится о возможности существования эпистемологии вне субъектно-объектной дихотомии, а также о языке описания (его единицах и общей структуре), позволяющем представить реальность как многослойный процесс «конструирования ирреального» (*abhūta-parikalpa, yang dag ma yin kun rtog*)¹.

Ключевые слова: конструирование ирреального, событие, йогачара, когнитивная позиция, внимание.

V.B. Korobov

DESCRIPTION OF THE ENVIRONS. INVESTIGATIONS IN THE FIELD OF YOGĀCĀRA EPISTEMOLOGY(1)

This is the first of the essays on the epistemology of the Yogācāra Buddhism, conceived by the author, which refers to the possibility of the existence of epistemology outside of the subject-object dichotomy, as well as to the description language (its units and general structure), which allows to present reality as a multilayered process of “unreal comprehensive construction” (*abhūta-parikalpa, yang dag ma yin kun rtog*).

Keywords: *abhūta-parikalpa*, event, *yogācāra*, cognitive attitude, attention.

¹ В йогачаринской литературе круга Мадхьянтавибхаги и Дхармадхарматавибхаги термин *abhūta-parikalpa* обладает теми же полномочиями, что и термин *śūnyatā* — пустота — в литературе мадхьямиков, т. е. является центральным понятием, вокруг которого выстраивается весь сложный механизм сотериологической эпистемологии. Дан Ластхаус пишет: «The *abhūta-parikalpa* is as much a part of emptiness as emptiness is a part of the *abhūta-parikalpa*» [Lusthaus 200: 460]. Обычно этот термин переводится как ‘unreal imagination’ [D’Amato 2012] или как ‘the imagination of what is unreal’ [Stanley 1988]. Также встречаются достаточно, на мой взгляд, неудачные переводы: ‘the false imagination’ [Dharmachakra Translation Committee 2006] и ‘incorrect conceptuality’ [Levinson 2000]. Подробный разбор этого термина можно найти у Urban и Griffiths [1994], которые предлагают переводить *abhūta-parikalpa* как ‘unreal comprehensive construction’.

Hic lapis est subtus te, supra te, erga te et circa te

§ 1. Кажется очевидным, что необходимым условием существования эпистемологии как работы с когнитивными структурами, актами и стратегиями с целью получения достоверного знания является от-стояние расположенного в «центре» сознания от всего того, что относится к «периферии», того, что сознанию является, т. е. сознается («я» и «другого» или *grāhya* и *grāhaka*). Поиск признаков достоверности знания ведется в пространстве противопоставления этих полюсов, и предполагается, что именно наличие дихотомии «сознающий — познаваемое» делает этот поиск возможным. Однако в контексте буддизма махаяны эпистемологическая работа предполагает создание условий, при которых двойственностью можно пренебречь, т. е. когнитивные модели, которые создает и которыми оперирует буддийская эпистемология, не опираются на противостояние «я» и «другого» (и, соответственно, не поддаются адекватной интерпретации в бинарной парадигме).

В эпистемологии йогачары речь идет не столько об отсутствии «я» (отдельно стоящего сознающего), как это принято в мадхьямаке, сколько, по сути, о том, что это «я», ускользя от всякой определенности, может оказаться совсем не тем, на что мы могли бы рассчитывать, и совсем не там, где мы согласились бы его разместить. Как отмечает Гарфилд, «в то время как для Мадхьямаки пустота означает ‘отсутствие внутренней природы’ (*svabhāva*), для Йогачары пустота значит ‘отсутствие субъектно-объектной двойственности’, соответственно, тот факт, что “все вещи по своей природе пусты” для Нагарджуны и Чандракирти влечет за собой совсем другие последствия, чем для Васубандху и Стхирамати» [Garfield 2002: 181–182].

В контексте «срединного пути» вопрос о (не)существовании «я» (*pudgala*, *atman*) всегда оказывается нерелевантным. По сути, этому вопросу неоткуда взяться. Действительно, в чем смысл вопрошания о сути X, если X невозможно отделить от всего того, что не-X? Другими словами, вопрос о «я» не поддается формулировке не потому, что «я» не существует, а потому что оно неотделимо от познаваемой вещи. Но если оно неотделимо, так, может, и не следует отделять? О чем же тогда в этом мире спрашивать, если нет смысла спрашивать о «я»? И как вообще можно говорить об эпистемологии, если между сознанием и познаваемым стоит

знак тождества (вернее, даже знак тождества не стоит, поскольку нет никакого «между»)?

Однако если посмотреть на тождество этих полюсов под другим углом, то полюса окажутся двумя максимально удаленными друг от друга точками на окружности, охватывающей определенным образом размеченное пространство. Результатом такой «разметки» является определенным образом организованная реальность, т. е. наличная реальность, моделируемая по каким-то алгоритмам (*parikalpitasvabhāva*). Таким образом, основным предметом йогачаринской эпистемологии являются правила, по которым организована разметка психоэмпирической дискретности; правила, к которым проблема существования или не-существования осознющего «я» не имеет никакого отношения. А основным вопросом, который решается в рамках такой работы, является вопрос о том, как следует изменить разметку психоэмпирической дискретности, чтобы приблизить ее к реальному положению дел.

Попробуем разобраться в том, что собой представляет такая эпистемология и как она вообще возможна.

§ 2. Привычная и для всех нас доступная когнитивная позиция предполагает наличие наблюдателя, окрест которого сами по себе существуют какие-то иные, отличные от самого наблюдателя вещи. Условный наблюдатель признает мысли ‘уже своими’, а вот вещи ‘уже своими’ не признает и, соответственно, как одно из следствий, стремится их обрести. Гуссерль назвал такую когнитивную позицию «естественной установкой» и предложил воспользоваться феноменологической редукцией для ее преодоления. Может показаться, что «естественная установка» вообще не является какой бы то ни было стратегией. Однако поддержание мира в непротиворечивом состоянии свидетельствует об использовании набора определенных правил, само применение которых можно и не замечать.

Феноменологическая редукция «выключает естественную установку», после чего все вещи становятся принадлежащими сознанию, т. е., переставая в этой своей принадлежности быть независимыми от сознания, они становятся смыслами¹. Другими

¹ Необходимо отметить, что для обозначения вещей в тибетских текстах используется термин *dnngos po*, который обладает вполне определенным спектром значений —

словами, одна дуалистическая когнитивная стратегия замещается другой, но тоже дуалистической когнитивной стратегией, где вместо «я» и «другого» появляется «ноэзис» и «ноэма», т. е. сознание как таковое и его содержание¹. У Стхирамати в субкомментарии на *Мадхьянтавибхагу* говорится: «Состояние заблуждения (омраченности), в котором иллюзорное представляется самосушим, характеризуется (является) ошибкой. Как следует понимать тот факт, что оно характеризуется ошибкой? Потому что говорится: “двойственность отсутствует”. Известно, что суть этого состояния — ошибка, потому что оно манифестирует себя в форме субъекта осознания и предмета осознания» [Stanley 1988: 14].

Из этого следует, что йогачаринский эпистемологический проект отвергает все стратегии, так или иначе основанные на двойственности. Как бы ни преподносился «схватывающий» (*grāhya*) — как душа, чистое осознание, трансцендентальная субъективность — и как бы ни преподносилось «схватываемое» (*grāhaka*) — как феномены, самостоятельные субстанции — двойственность сохраняется, а значит, сохраняется и неведение — авидья.

Но что представляет собой и как возможна когнитивная позиция, не основанная на двойственности? Иными словами, как можно говорить о познании вне оппозиции «сознающий — познаваемое»?

В когнитивной позиции, основанной на двойственности, наблюдатель, противопоставляя себя наблюдаемому («другому»), полагает некое «себя» источником или причиной сознания (хотя факт существования сознания всегда только отсылает к существованию сознающего, но не показывает его). «Я» как бы занимает какую-то позицию и представляется чем-то отличным от самой занимаемой позиции. Мы действуем и объясняем мир исходя из такого представления; именно эта позиция прочно, на уровне знаковых систем укоренилась в культурных кодах.

от *dravya* до *padārtha*, т. е. от независимой субстанции до значения слова. Такой широкий спектр позволяет выключить «естественную установку» практически без семиотических потерь. Словарь синонимов дает следующие значения для *dingos po* — *don gcig mi rtag pa/ byas pa/ 'dus byas/ rgyu/ 'bras bu/ rang mtshan/ don dam bden pa/ mngon gyur/ mngon sum gyis nang yul/ lhan cig byed rkyen/ yod pa /*.

¹ Такое переподчинение вещей сознанию и превращение их в смыслы в тибетском буддизме получило название *шентонг*, хотя не исключено, что эта доктрина является герменевтическим приемом.

Когнитивная позиция — это психоэмпирическая дискретность, организованная по определенным правилам, включающим в себя и физические законы, и создающим впечатление реальности — непротиворечивого множества вещей и существ. Когнитивная позиция и связанные с ней стратегии восприятия поддерживают уверенность в том, что дело обстоит именно таким образом. Уверенность эта основана на фактах, которые в данном случае интерпретируются в двухполюсной парадигме. Т. е. в такой когнитивной позиции полагается некая условная «единица» («я»), из которой осознание «распространяется», «схватывая» вещи, которые существуют сами по себе, независимо от «схватывающего»; вещи, которые **можно** схватить.

Такая позиция соответственно предполагает наличие условного центра, вокруг которого выстраивается мир¹. Как именно этот источник маркируется — не имеет большого значения: он может ассоциироваться с какими-то физиологическими процессами или же представляться отдельной от физиологических процессов трансцендентной сущностью — так или иначе именно в этом «месте» постоянно случается сознание, именно этот *топос* оказывается ответственным за сознание.

Вместе с тем в истории эпистемологии можно заметить отчетливые следы существования другой, не основанной на двойственности, когнитивной позиции, в которой отсутствует единственный «центр», берущий на себя ответственность за осознание. Есть все основания утверждать, что йогачаринская эпистемология (в частности) представляет собой описание когнитивной позиции, которая является многополюсной и, таким образом, недвойственной.

Эта когнитивная позиция подразумевает, что осознание происходит одновременно с предметом осознания, и в этой одновременности нет возможности отделить осознание от осознаваемого. Т. е. осознание случается то там, то здесь, и нет никакого уникального постоянного «места», где бы оно пребывало или откуда бы оно происходило. Наблюдатель есть только сама когнитивная позиция, и нет ничего, что бы эту позицию «занимало» (как мы можем себе это ошибочно представлять).

¹ Сформулированный Брэндоном Картером так называемый «антропный принцип» гласит: «Наше положение во Вселенной с необходимостью выделено тем, что оно допускает существование нас как наблюдателей».

В не-двойственной когнитивной позиции наблюдатель устанавливает себя как наличную действительность, т. е. как психоэмпирическую дискретность, как окрестные вещи. В этом случае осознание по своему объему совпадает с наличной психоэмпирической дискретностью и полностью ею исчерпывается. Таким образом, наблюдатель перестает быть наблюдателем, он со-участвует в вещах; другими словами, связанность осознания и осознаваемого кардинально меняет когнитивную позицию: осознание никуда не «распространяется» и ничего не «захватывает», а пребывает в вещах или вместе с вещами. Смена когнитивной позиции в йогачаринской эпистемологии носит название *ашраянаправрумти* (*āśraya-parāvṛtti*) — «поворот основы».

В предисловии к тибетскому переводу Абхидхармасамуччаябхашьи говорится: «Естественный облик *тамхагаты* характеризуется трансформацией (*yongs su sgyur ba*) всех, как обычных, так и тонких омрачений в состояние таковости (*de bzhin nyid kyi gnas la*), [где] главной целью для самого себя является облик события (*chos kyi sku*), который называется «наивысшим обретением» (*mtho ba thob par byed pa*), и тому подобное, среди трех разновидностей облика принимаемого *тамхагатой*» [ASVy 118a — 118b1].

Когнитивная стратегия, как и всякая стратегия вообще, подразумевает не только предустановление каких-то сложных целей, но и определенную активность (если не сказать «военные действия»). Если определять когнитивную стратегию как определенный порядок выстраивания действительности, то заявление о существовании двух различных по структуре и, вероятно, по целям эпистемологических стратегий есть по своей сути признание возможности одновременного существования разных реальностей. Западные эпистемологические традиции, за небольшим исключением, существуют всецело в рамках дуалистической когнитивной стратегии. Исключение составляют, пожалуй, некоторые гностико-герметические программы (алхимия, например).

Предметом йогачаринской эпистемологии является не отношения осознания и осознаваемого, и не отношения знания к своему объекту, а организующие структуры внимания, которые по своему объему и содержанию совпадают с разметкой психоэмпирической дискретности. Действующая разметка пред-

полагает наличие «я» (гипостазирует «я»). Задача заключается в том, чтобы предложить такой способ разметки реальности, которая демонстрировала бы отсутствие «я». Соответственно, целью такого исследования структур внимания является выяснение возможности и условий смены когнитивной позиции, т. е. возможности и условий осуществления «поворота основы».

Речь идет о структуре поля присутствия, которое лишено «центра», или, точнее, лишено одного «центра», потому что каждый элемент такого пространства может претендовать на центральное положение. Это означает, что вся информация об этом поле содержится в любой его части, любой элемент этого поля представляет собой осознающего и осознаваемое в нерасщепленном, сцепленном состоянии. Другими словами, всякий элемент психоэмпирической дискретности представляет собой потенциальную когнитивную позицию, из которой может быть развернута реальность не совсем (или совсем не-) похожая на нам известную. Не-двойственная когнитивная позиция подразумевает, что существуют и другие «места» — кроме нам вроде бы хорошо известного — где единство осознания и осознаваемого может быть «расщеплено».

Такое положение дел предъявляет особые требования к языку описания. Единица такого языка описания должна соответствовать требованиям недвойственности, т. е. структура всех возможных контекстов такой единицы языка описания должна исключать возможность гипостазирования воспринимающего и действующего субъекта.

Единицей языка описания мира в буддизме является *дхарма*. Как известно, существуют десятки возможных вариантов перевода этого термина в зависимости от контекста и характера самого текста. *Дхарма* делится на *дхармы*, оставаясь *дхармой*. *Дхармой*, по сути дела, можно назвать всё, но при одном условии: это всё (*дхарма* как порядок, *дхарма* как учение, *дхарма* как обязанность, *дхарма* как элемент бытия и т. д.) должно находиться в пределах данного восприятия (будь то чувственное восприятие, воспоминание или плод воображения). Такие требования должны быть предъявлены термину, которым можно было бы передать структуру значений термина *дхарма*. В русском языке на это может претендовать слово *событие* как то, что случается в данном восприятии. Этот термин

не идеален¹, но дает представление о том, что происходит. А происходит событие, сейчас и здесь, о чем я вам и рассказываю.

Поле значений слова *явление* в конечном счете предполагает наличие актанта, который в *явлении* не включен (является что-то кому-то, становится явным для кого-то), а слово *феномен* — намек на трансцендентального наблюдателя и больше подходит последователям веданты. Это вовсе не означает, что я призываю переводить термин *дхарма* исключительно словом *событие*. Событие — это скорее тот общий знаменатель, к которому сводятся значения термина *дхарма* в различных контекстах. Соответственно, в каких-то контекстах термин *дхарма* можно понимать и/или переводить как *вещь* или *вещи*.

Событие — это то, что происходит в какой-то из сфер восприятия, включая и само восприятие как то, что происходит (если на этом фиксируют внимание). Событие обладает каким-то содержанием, это содержание должно быть представлено в какой-то форме или должно «схватываться» в какой-то форме. Т. е. событие должно отличаться от другого события и схватываться как некоторая «единица». Кроме того, форма, в которой событие схватывается, может быть обозначена как приятная, неприятная или нейтральная.

О *событии* нельзя сказать, что оно *является*, оно просто *случается*². В этом смысле и всякая вещь (предмет, тело, *dingos po, lus*), будучи содержанием процесса восприятия, *происходит, случается*, т. е. также является *событием*. Обычные вещи, ваза например, это то, что видят, когда видят, и то, что представляют (вспоминают), когда представляют или воображают, и только так она может существовать в качестве объекта внимания (*alambana, dmigs pa*), только так ваза *происходит*. Событие представляет собой *композицию*, состоящую из других событий.

¹ Как отмечает Руднев, слово «событие» означает в русском языке нечто аксиологически маркированное, ср. «это стало для меня событием» (подробнее см. [Витгенштейн 2005: 23]). Однако понимание термина *событие* как того, что фиксирует внимание в данном восприятии (того, что случается в данном восприятии) нейтрализует излишнюю «назойливость» аксиологической маркировки. Все является событием, но не все одинаково маркировано.

² Термин «явление», на мой взгляд, имплицитно содержит предположение о существовании наблюдателя до появления в его восприятии какой-то вещи. Чтобы что-то *явилось*, нужно, чтобы «я» уже был.

Всякое событие состоит из событий другой размерности, что отвечает требованию самоподобия, т. е. является частью самого себя, «то, что вверху, — подобно тому, что внизу». Это то, что представлено как то, что уже «ухвачено» (\sqrt{dhr}) и определяет конфигурацию происходящего; то, что в соответствии с такой конфигурацией «ухватывается» (данный контакт с перцептивными и когнитивными представлениями); и как все то, что *может стать* «ухваченным» в связи с предустановленной конфигурацией.

§ 3. Если аналогизирующее восприятие дает нам повод полагать, что существуют другие осознающие субъекты, другие «психофизические живые тела», то общий или интересубъективный мир во всех своих проявлениях, по сути, является функцией от процесса коммуникации между этими субъектами (по меньшей мере — двумя). Само наличие нескольких наблюдателей, «согласившихся» одинаковым образом размечать свою эмпирическую дискретность, свидетельствует не столько об общей реальности, сколько о существовании более или менее успешно устроенного семиотического поля, представленного наблюдателю определенной психофизической дискретностью. Фактически, для возникновения семиотического поля вполне достаточно одного самосознающего психофизического тела; а мир, как он нам представляется и каким мы его проецируем, есть результат некоей нашей договоренности с «другим» собой. Мир — это частное дело, уникальное и неповторимое.

Понятно, что результат, т. е. определенная психофизическая дискретность («окрестности»), содержит «запись» или «код» этой договоренности, код нашего согласия относительно разметки мира. В буддизме Махаяны этот «код» обрабатывается методами либо сутраяны, либо мантраяны, либо сочетанием того и другого¹.

Буддийская эпистемология вообще и йогачаринская в частности рассматривают согласие с самими собой о разметке мира как согласие вынужденное, согласие по незнанию, согласие по нежеланию знать. Разметка психофизической дискретности определяет когнитивную позицию, и если существующая когнитивная позиция по каким-то причинам признается ущербной, то раз-

¹ Возможно, отдельно нужно упомянуть дзогчен, иногда претендующий на статус отдельной колесницы.

метку следует изменить, т. е. следует изменить условия соглашения о разметке мира, о которых наблюдатель договорился с самим собой. А для этого нужно иметь представление о тех правилах, по которым это «соглашение с самим собой» составлено. Именно на фоне подобного рода представлений разворачивается основная интрига йогачаринской эпистемологии, в которой субстанциональная реальность (*dravyasat*) сводится к реальности знаковой (*prajñaptisat*) и которая есть исследование, посвященное определению правил, по которым происходит разметка психоэмпирической дискретности на относительно устойчивые кластеры разных уровней.

Как бы там ни было, но одного аналогизирующего восприятия недостаточно для того, чтобы делать вывод о существовании множества когнитивных позиций, представленных «другими» психофизическими телами. Кроме того, нет никакой возможности достоверно доказать, что существует какая-то «другая» когнитивная позиция вообще. Поэтому, чтобы избежать безрезультатных попыток найти «себя» и «другие сознания», йогачаринская эпистемология ограничивает свой предмет структурами мира, который, во-первых, единичен, уникален (определяется через самое себя) и самодостаточен, а, во-вторых, лишен какого бы то ни было «центра» (т. е. осознание находится «там», где содержится внимание).

§ 4. Для такой недвойственной эпистемологии основополагающим является то обстоятельство, что внимание здесь возможно рассматривать вне какого бы то ни было субъекта или источника. Субъект внимания ничем не отличается от когнитивной позиции, он совпадает с определенным образом организованным содержанием осознания. Осознание (*jñāna*, *prajña*, *vidya*) в данном контексте следует понимать как поток элементарных событий различных уровней (*santana*) или как «сферу событий» (*dharmata*). Элементарные события всегда занимают какое-то положение друг относительно друга, т. е. всегда образуют какой-то порядок («узор», алгоритм). Соответственно, всегда будет существовать какой-то наблюдатель и какой-то мир. Порядок, во-первых, уникален, во-вторых, неотделим от потока или от «сферы событий», и в-третьих, порядок — это непротиворечивая определенность, которая воспроизводится через внимание (или во внимании).

Внимание ответственно за воспроизводство определенным образом упорядоченной когнитивной позиции. Внимание происходит там, где включенное в композицию отдельное событие, по причине этой включенности, представляется парой *grāhya* — *grāhaka*, т. е. наблюдатель — наблюдаемое.

Таким образом, любая комбинация (порядок) сопровождается появлением смыслов и того, к кому эти смыслы обращены. Само по себе множество событий разного уровня композицией, т. е. порядком, не является. Это гомогенное множество отстоящих друг от друга и никак друг с другом несвязанных единиц, которые, тем не менее, находятся в постоянном процессе исключения «другого» из «себя».

Здесь нужно заметить следующее: хотя событие из своей уникальной позиции «видит» (т. е. квантует) всю композицию целиком, результат такого созерцания (т. е. семиотическое поле) всецело зависит от положения элементарного события в композиции. По сути, для всякого события любое расположение (расклад) событий друг относительно друга является какой-то композицией.

И поскольку «сфера событий» (*dharmata*) есть расположенные друг по отношению к другу события разных уровней, то каждое такое событие является «точкой», относительно которой (и для которой) «сфера событий» представляется (*viññāna*) каким-то своим порядком, композицией, какой-то своей разметкой (например, палитрой вкусов или запахов). При этом и зрительное сознание (*sakṣur-viññāna*), и ментальное сознание (*mano-viññāna*) (хотя единственным различием между ними является положение каждого из них относительно всей композиции) размечают (квантуют) одну и ту же композицию по-разному, в разных семиотических полях. В йогачаринской эпистемологии насчитывает восемь таких семиотических полей (кластеров), хотя традиционно в буддизме обходятся шестью¹. Это означает, что существует не один, а по крайней мере шесть (или восемь) наблюдателей и шесть различных по своему характеру миров, шесть (или восемь) разметок. Какая-то согласованность этих шести кластеров в композиции существует всегда, что создает иллюзию общего поля прагматики — мира окрестных вещей, сансары.

¹ Возможно, отдельно нужно упомянуть дзогчен, иногда претендующий на статус отдельной колесницы.

Библиография

- ASVy Abhidharmasamuccayavyākhyā-nāma, chos mngon pa kun las btus pa'i rnam par bshad pa shes bya ba. Toh. 4054: 177a–293a.
- Витгенштейн Л.* Избранные работы / Перевод с нем. и англ. Вадима Руднева. М.: Территория будущего, 2005. 440 с.
- Garfield J.L.* Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-cultural Interpretation. Oxford University Press, 2002. 306 p.
- Stanley R.A.* A Study of the Madhyāntavibhāga-bhāṣya-ṭikā. Doctoral dissertation, Australian National University, 1988. April. 366 p.
- Lusthaus D.* Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the *Ch'eng Wei-shih Lun* // Curzon critical studies in Buddhism (Vol. 13). Psychology Press, 2002. 632 p.
- D'Amato M.* Maitreya's Distinguishing the Middle from the Extremes (Madhyāntavibhāga): Along with Vasubandhu's Commentary (Madhyāntavibhāga-bhāṣya): a Study and Annotated Translation. American Institute of Buddhist Studies (AIBS), 2012. 238 p.
- Urban H.B., Griffiths P.J.* What Else Remains in Śūnyatā? An Investigation of Terms for Mental Imagery in the Madhyāntavibhāga Corpus // Journal of International Association of Buddhist Studies. 1994. Vol. 17, no. 1. P. 1–26.