

## О КОНСТРУКЦИИ НЕСУЩЕСТВУЮЩИХ ОБЪЕКТОВ

### Введение

Интерпретация классической индийской Йогачарьи, как вида идеализма, основывается на таких учениях как “только сознание” и “тройственный мир – это только ум”. Конечно же многие йогачаринские дискурсы также сводятся к интерпретациям идеализма. Например, в Мадхьянтавибхангике (МВТ) Стхирмати объясняется как индивидуальный поток (*saṃtāna*) воспринимает собственную сферу существования:

Поскольку собственная природа отдельного объекта схватывается индивидуальностью (чувствующим существом) из (созревания) собственного семени в соответствии с (его) личным умственным потоком, хотя (объект) и не существует, сознание возникает как проявление отдельного объекта и т. д. Например, голодный дух видит реку как поток гноя, фекалий и урины, который охраняется по обеим берегам демонами с палкам в руках. Однако люди воспринимают это как реку с чистой и прохладной водой. И йогины, которые постоянно развивают правильное размышление над нечистотой и т. д., видят землю, населенную скелетами.

*yasmād bhi °ārtha-svarūpam asa ° api citta-saṃtāna-pratiniyamena svabījāt  
pratyekātma-grūtam. bhi °ārthādi-pratibhāsaṃ vijñānaṃ prasūyate/ tathā hi/  
pretā apaú pūya-purī-a-mūtrādi-pūr °ā dh °ta-daōēa-pāōibhir ubhayataú  
puru-aiú saṃrak-yamānāú paśyanti/ manu-yādayaú punaú svaccha-śiita-  
lodaka-paripūrōā nirvibandhā ity upalabhante/ yoginas` cāśubha-  
manasikārādy-abhyastā nirantaraṃ p °thiviiṃ kaōkāla-pārōām/ paśyanti/*

Это отрывок, как и многие другие, находящиеся в текстах йогачарьи, утверждают, что переживание внешних объектов – это просто конструкты сознания, что наше восприятие специфических объектов на самом деле является созреванием прошлых умственных впечатлений, результирующих в нынешних познавательных действиях. Кроме того, Йогачарья не допускает внешнего мира, на котором основывается наш сконструированный мир восприятий. Например, нет реального тела воды, которое некоторыми воспринимается как грязный поток, а некоторыми как чистая вода. Иными словами, есть умственное представление (*vijñapti*) без вне-умственных референтов.

Если Йогачарья полагает, что существует только ум, тогда ум или сознание должны быть абсолютными (и единственной) реальностью. Тогда все явления обязательно зарождаются из этого абсолютного ума. Иными словами, абсолютная реальность порождает относительную, то есть несуществующую реальность. Конечно же некоторые ученые классической индийской Йогачарьи устанавливают то, что философия Йогачарьи лучше всего понимается как субстантивная и генеративная метафизика о том, что абсолютная реальность-пустотность (*śūnyatā*), таковость (*tathatā*), *dharmatā* и т. д. - это местоположение (*locus*) и причина феноменальных проявлений (*dharma*). Такая интерпретация, когда не закрепляет за Йогачарьей жесткого понятия идеализм, в основном соотносится с ней. Обе интерпретации утверждают, что явления,

проявляющиеся как объекты, внешние по отношению к сознанию, конструируются из более фундаментальной реальности, называемой ум или таковость.

Однако, как будет видно, текстовое свидетельство в некоторых классических работах Йогачарьи противоречит этому утверждению. Определенно, Йогачарья утверждает, что основание (*āśraya*) для феноменального проявления – это не монистическая реальность или абсолютный ум, но, скорее, нереальная умственная конструкция (*abhūtaparikalpa*). (У Стхирмати в МВТ сказано: “Поскольку двойственность субъекта и объекта познания имеет природу умственного конструирования, либо в нереальном умственном конструировании, либо посредством него, это не существует как реальный объект (*dvasya grāhyasya graāhakasya ca-abhūtaparikalpe bhūtaparikalpena vā parikalpita-ātmakatvāt vastu-rūpeḍa-abhāvaḰ*”).) Это предполагает, что йогачарьи имеют более комплексную теорию относительно связи между абсолютной реальностью (*tathatā*, и т. д.) и феноменальными проявлениями (*дхарма* или *артха*), нежели чем это предполагается в матафизической/идеалистической интерпретации.

В этой работе я анализирую отношение между проявлением внешних объектов (*артха*) и нереальной умственной конструкцией. Я также хотел бы затронуть проблему того, как концепция “несуществования внешнего объекта” функционирует в йогачаринской сотериологии. Вместо описания Йогачарьи как вида философии, я вкратце исследую соответствующие стадии пути к состоянию будды, где понимание того, что внешние объекты не существуют, является обязательным компонентом.

### Смысл несуществования артха

Как же определяется “внешний объект” в индийской Йогачарье? Есть множество терминов, которые обозначают “объект”, артха, алабана, вишая и т. д. Ясно то, что все объекты сознания (*viññeya*) не существуют отдельно от сознания (*viññāna*); то есть виджнеи не обладают независимым бытийным/онтологическим существованием. Более того, термин “внешнее” (*bāhya*) не относится к сущностям буквально вне сознания, т. е. к не умственным объектам. Сюда входят пять “материальных” сущностей, отождествляемых как форма (*rūpa*, *śabda*, и т. д.), а также “умственные” сущности, категоризирующиеся как “дхарма” (т. е. *vedanā*, *saññā* и т. д.). Поэтому термин “внешнее” относится к объекту, ошибочно сконструированному как отдельному от воспринимающего сознания (*виджняна*). Поэтому проблема состоит не в ошибочной экстермальности, но в нереальной двойственности. **Таким образом артха означает любое явление, материальное или умственное, которое проявляется отдельно от сознания.**

Мы можем видеть рассмотрение недвойственности в Мадхьянтавибханге, где перечисляются четыре вида объектов: артха, или внешние поля (*bāhya-āyatana*), включая видимые формы, звуки, запахи, вкусы, осязания, а также нечувственные объекты (*дхарма*); *sattva*, или пять чувственных способностей (*pañcendriya*); *ātman*, или самоузнавание, определяется как загрязненный ум (*kli-tam manas*); *viññapti*, или шестичастное функционирующее сознание (*·ad-viññāna*). В МВ (I.3) говорится:

Сознание возникает как проявление объектов, чувствующих существ, это и познания; далее, объект (*артха*) этого (сознания) не существует. Поскольку его (объект) не существует, это (сознание) также нереально.

Упомянутое в этой строфе сознание зарождает эти проявления и приравнивается к нереальной умственной конструкции. Более того, все эти проявления, являющиеся объектами сознания, не существуют в силу того, что это просто способы проявления (*ākāra*) сознания. И, в соответствии с Йогачарьей, если внешние объекты не существуют, само сознание, как агент познания (*vijñātī*) не существует (На самом деле, это описание процесса пробуждения, или “средств вхождения в характеристику несуществования”. Например, в МВБ (-*бхашья*) Васубандху утверждает: “Основываясь на восприятии только представления, возникает невосприятие (внешнего) объекта. Основываясь на невосприятии объекта, также возникает невосприятие только представления. Таким образом входят в характеристику несуществования субъекта и объекта” (*vijñapti-mātrapalabdhiṃ niśritya artha-anupalabdhir jāyate/ artha-anupalabdhim niśritya vijñapti-mātrasya-apu anupalabdhir jāyate/ evam asal-lak-aḥaṃ grāhya-grāhakayoḥ praviśati/*). Однако, это ни какой-то вид абсолютной реальности, или “абсолютный” ум, который зарождает внешние объекты, скорее это дихотомическая концепция (*vikalpa*), которая раздваивает восприятия на субъекты и объекты, таким образом обеспечивая основу для конструирования внешних объектов.

**(Мои замечания: Можно сказать, что здесь речь идёт не о некоем абсолюте, который порождает объект, субъект и т.д. Здесь скорее идёт речь о некоем недвойственном процессе познания, который, преломляясь через дихотомическую концепцию (викальпа), трансформируется в дихотомию кажущимися внешними объектов и познающих их сознаний).**

### О природе дхармы

Теперь мы отчасти обращаемся к Дхармадхарматавибханге (ДДВ), поскольку анализ в этом тексте основывается на различении между *дхармой*, или феноменальным проявлением, и *дхарматой*, или абсолютной реальностью (таковостью, или *татхатой*). Такое разделение может показаться на концепцию монистической/идеалистической интерпретации; однако, как мы увидим, более пристальное рассмотрение дхармы демонстрирует, что феноменальные проявления, т. е. внешние объекты, не возникают из дхарматы. На самом деле, текстовый анализ раскрывает два уровня, содержащиеся в дхарме.

ДДВ приравнивает характеристику дхармы к нереальной умственной конструкции (*abhūtaparikalpa*), которая состоит из проявления двойственности (*dvaya-saṃ prakhyāna*) (*gnyis dang brjod pa ji ltar snang ba yang dag pa ma yin pa'i kun tu rtoḡ pa ni chos kyī mtshan nyid/*). В этом отрывке ДДВ утверждает, что все феноменальные проявления (*dharmā* и *artha*) имеют когнитивную и лингвистическую основу. В комментарии к этому отрывку из ДДВВ (-*vṛtti*) говорится:

Проявление двойственности и в соответствии с языком (означает:) проявление двойственности и проявление в соответствии с языком. В данном случае существование объекта и субъекта познания (*grāhya-grāhaka*), таких как материальная форма и глаз и т. д. – это проявление двойственности. (И) то, что зависит от этой (двойственности), является

проявлением в соответствии с языком. (Это) **нереальное умственное конструирование, которое является реальной основой для обозначения (*prajñapti*), собственной природы (*svarūpa*) и отдельных знаков (*viśe·a*).**

*(gnyis su snang ba dang ji ltar mngon par brjod par snang ba ni gnyis dang ji ltar mngon par brjod par snang ba'o// de la gzung ba dang/ 'dzin pa'i dngos po mig dang gzugs la sogs pa'i gnyis su snang ba gang yin pa dang/ de la brten pa ji ltar mngon par brjod par snang ba gang yin pa ste/ ngo bo nyid dang khyad par du gdags pa'i rten gyi ngo bo de ni yang dag pa ma yin pa'i kun tu rtog pa'o//)*

В этом комментарии определяется когнитивная основа для переживания внешних объектов, как двойственности субъекта и объекта познания. Далее, конструирование внешнего объекта также имеет лингвистическую основу; то есть, основываясь на когнитивной двойственности, язык (*prajñapti*) функционирует для обозначения общего объекта (*svarūpa*) и определения его частных характеристик (*viśe·a*). **Переживание явлений как внешних объектов происходит в конце процесса, когда соединяется двойственная структура познания и описательная функция языка.** Поэтому ограниченный внешний объект является конструкцией языка и не существует; однако лингвистическая активность, которая постулирует эти объекты, основывается на двойственном познании. Тем самым местоположение для явления не является таковостью, но нереальной умственной конструкцией. В частности, тот аспект нереальной умственной конструкции, в основном ответственный за порождение внешних объектов, является дихотомической концепцией, или викальпой. Для того, чтобы понять отношение между познанием и лингвистической сферой, необходим анализ праджняпти и викальпы.

### Праджняпти и викальпа

Как утверждалось выше, в соответствии с Йогачарьей внешние объекты (артха) не существуют, это просто лингвистические конструкции: “Относительное обозначение (*prajñapti-saṃvṛtti*) (обозначает) постулирование несуществующих объектов, таких как материальная форма (рупа), глинянного горшка (*ghaṭa*), одеяний (*paṭa*) и т. д.” (*asato 'rthasya rūpam/ ghaṭau paṭau ceti vyavasthānaṃ prajñapti-saṃvṛtī*) (МВТ). Переживание внешних объектов зависит от обозначающей активности языка, однако Йогачарья допускает цикличность в лингвистическом конструировании объектов. Стхирмати дает два других взгляда:

(1) Другое (положение:) Относительное обозначение (*prajñapti*) является языком (*abhilāpa*) который относится (к объектам) на основе общей природы (*svabhāva*) и особых знаков (*viśe·a*) материальной формы (*rūpa*), ощущений (*vedanā*), идеаций (*saṃjñā*) и т. д. (2) Некое (положение:) Относительное обозначение является тем (объектом), который обозначается как “материальная форма” или “ощущение”, зависящее от языка. (*rūpa-vedanā-saṃjñādi-svabhāva-viśe·eṅā nāmābhilāpaṃ prajñapti-saṃvṛtīr ity anye/ abhilāpāpek·ayā yad vyavahriyate rūpaṃ vedaneti vā tat prajñapti-saṃvṛtīr iti ke cit*) (МВТ)

Первое положение определяет *праджняпти* как вербальную или лингвистическую активность, которая относится к объектам. В данном контексте язык функционирует посредством отождествления и характеристики явления. Однако второе положение приравнивает *праджняпти* к тем объектам, которые обозначаются языком. В данном случае *праджняпти* функционирует как референт, феноменальное проявление, сконструированное при помощи языка. Таким образом *праджняпти* играет роль как наименования, так и именуемого. Рассматриваясь как лингвистическое обозначение, а также как сконструированное обозначаемое, *праджняпти* никогда не является обозначением для чего-то супраментального.

Однако восприятие внешних объектов требует другого элемента, то есть дихотомической концепции (*vikalpa*). *Викальпа* является раздвоением всех переживаний на воспринимаемый объект и воспринимающий субъект. В частности, это основа для нереального проявления объектов, внешних по отношению к сознанию. Здесь Стхирмати приравнивает *викальпу* с относительным пониманием (*pratipatti-saṁvṛtī*):

Относительное понимание (означает:) На основе *викальпы* (проявляется) материальная форма и т. д., а также чашка и т. д., как если бы (они) существовали отдельно от проявления сознания, хотя (в действительности) они не существуют отдельно (от сознания). Способ, каковым цепляются за постулирование (сконструированных сущностей) в форме реальных объектов (*vastu*), это *викальпа* как относительное понимание (*pratipatti-saṁvṛtī vikalpena yena rūpādayo ghaṭādayas ca vijñāna-nirbhaasād abahirbhūtān api bahirbhūtaan iva vastu-rūpenō yathā vyavasthānam abhinivṛtate sa vikalpau pratipatti-saṁvṛtī*).

Этот отрывок вероятно предполагает, что *викальпа* относится не только к двойственной конструкции, но и к приверженности (*abhiniveśa*) тому самому конструированию, которое представляет объекты как если бы они были снаружи от сознания. *Викальпа* может означать не только двойственное познание, но также и склонность к установлению этой двойственности.

Но как же *праджняпти* и *викальпа* связываются? И снова мы обращаемся к Стхирмати, который объясняет связь между причинными факторами (*nimitta*), именами (*nāman*) и *викальной*:

Среди них, причинными факторами (*nimitta*) являются сознание-хранилище (*ālayavijñāna*), загрязненный ум (*kliṣṭam manas*) и функционирующие сознания (*pravṛtti-vijñāna*). (Это) причинные факторы, поскольку (они находятся во) взаимозависимом отношении. Имя имеет смысл референции по отношению к причинным факторам, которые существуют, хотя и невыразимы, как при закрытых глазах. Дихотомические концепции (*викальпа*) являются умом и умственными функциями (*cittacaitta*), относящимися к трем мирам (*traidhātuka*) и состоящими из концептуального различения между этими (причинными факторами) и собственной природой (*svabhāva*), а также отличительными характеристиками (*viśeṣa*) вышеперечисленных причинных факторов. (*tatra nimittam ālayavijñānaṁ kliṣṭam manasam pravṛtti-vijñānāni ca/ anyonyanimitta-bhaavād nimittam/ nāman yat tasyaiva nimittasya-anabhilāpyasya-apī sato 'k'inikoca-vat sūcakam abhidhānam/ yathokta-nimitta-svabhāva-viśeṣa-vikalpakās traidhātuka-pratisaṁvṛtī citta-caittā vikalpau*)

Функционирование *праджняпти* и *викальпы* зависит от восьми развитий сознания. Эти развития приравниваются к нереальной умственной конструкции.

Это *праджняпти*, которая именуется различными факторами *нимитта*; однако активности языка оставляют свои отпечатки (*vāsanā*) в сознании-хранилище, которые затем созревают в другие ошибочные восприятия внешнего объекта. Таким образом *праджняпти* действует одновременно как обозначающее и обозначаемое, поскольку само нереальное умственное конструирование никогда не может быть как объектом, так и субъектом познания (Определенно, нереальное умственное конструирование не является воспринимающим что бы то ни было, не является это также и воспринимаемым кем-то, однако, это единственное существование (*bhāva-mātra*), лишенное как субъекта, так и объекта восприятия (*na hy abhūtaparikalpāḥ kasya cid grāhako nāpi kena cid g'hyate/ kiṃ tarhi/ grāhya-grāhaka-rahitaṃ bhāva-mātram eva/*)). *Викальпа* действует во всех различных сферах существования через раздвоение переживания на субъекты и объекты. Далее, она ошибочно отделяет причинные факторы от обозначений, именуя эти факторы. В МВТ этот процесс объясняется следующим образом:

Более того, результаты этих (аспектов познания) начинаются с причинных факторов, поскольку (эти факторы являются) объективной основой (*васту*) для загрязненных обозначений. За этим сразу же следует имя, поскольку это само загрязненное обозначение (*saṃkleśa-prajñapti*). Как только появляется имя, немедленно за ним следует дихотомическая концепция (*викальпа*), поскольку (*викальпа*) является концептуальным различием между объективной основой (т. е. причинными факторами) и загрязненным обозначением (т. е. именем).

Интересно отметить, что хотя нереальная умственная конструкция, включающая *викальпу*, является основой для *праджняпти*, нереальная умственная конструкция по разному зависит от лингвистической активности в силу ее функционирования. Тогда как это истинно, что лингвистическая активность обозначаемых объектов должна зависеть от субъектно-объектной дихотомии, эта самая дихотомическая концепция или *викальпа*, в завершении процесса конструирования внешних объектов через их (ошибочное) разделение, зависит от имени и его объекта. Кроме того, поскольку сама активность *праджняпти* влияет на сознание-хранилище (оставляя *васаны*), она функционирует в восьми развитиях сознания и поэтому играет роль как лингвистического обозначения, так и объекта обозначения.

Этот комментарий из МВТ проясняет связь между анализом в ДДВ проявления двойственности (*dvaya-saṃprakhyāna*) и проявлением в соответствии с языком (*yathā-abhilāpa-saṃprakhyāna*). Прежде всего воспринимающий процесс состоит из причинных факторов (*nimitta*), которые привлекают взаимозависимое функционирование восьми сознаний, и это процесс, в соответствии с йогачарьями существует, хотя и не как абсолютная реальность. Необходимо отметить, что структурная суть этого восьмеричного функционирования является дихотомической концепцией (*викальпа*); воспринимаемые проявляющиеся образы (*nirbhāsa*) и возникающие в будущем непроявляющиеся впечатления (*васана*), являются двойственными конструкциями (В данном случае дихотомическая концепция как образы себя и материальных форм и т. д. возникают из сознания-хранилища в силу созревания впечатлений дихотомической концепции я и материальной формы и т. д. (*tatra-aatmaadi-vikalpa-vaasanaa-pariposaad rūpa-ādi-vikalpa-vāsanā-paripo-āc ca-ālayavijñānād ātma-ādi-nirbhāso vikalpo rūpa-ādi-nirbhāsaś cotpadyate/*) (ТрБ). Иными словами, феноменальные проявления укоренены в дихотомической

концепции (*викальна*) либо в явной сознательной форме (как образы), либо в подсознательном состоянии (как отпечатки в *ālayavijñāna*). Затем наименования (*нама*) обозначают определенные аспекты этого процесса восприятия, то есть *нимитта*, **хотя в действительности причинные факторы невыразимы**. За процессом наименования следует дихотомическая концепция (*викальна*), которая подразделяет невыразимый процесс восприятия восьми сознаний исходя из обозначений (*праджняпти*), относящихся к *нимитта*. Поэтому дихотомическая концепция конструирует разделение между обозначающей активностью (*abhidhāna*) и тем, что обозначается (*abhidheya*), конкретизируя содержание когнитивной и лингвистической активности. На основе этой созданной двойственности возникает иллюзия внелингвистической сферы, выражаемой языком, а также взгляд о том, что сущности являются внешними по отношению к сознанию. Поэтому нереальная умственная конструкция содержит парадокс бытия единым процессом, с одной стороны, и наличие различия между процессом (как *нимитта*) и содержанием (*artha*, *parikalpita*, *abhidheya* и т. д.) восприятия, с другой.

### Сотериологический смысл видимого объекта как несуществования

Теоретическое измерение философии Йогачарьи не должно рассматриваться как простая интеллектуальная активность. На ранних стадиях пути к состоянию будды правильное концептуальное понимание вероятно является необходимым условием для непосредственной реализации (О системы этого пути см. Абхидхармасамуччая: “Более того, путь является пятеричным: путь накопления (*saṃbhāra-mārga*), путь приготовления (*prayoga-mārga*), путь видения (*darśana-mārga*), путь развития (*bhāvanā-mārga*) и путь завершения (*niḥā-mārga*)”). В шестой строфе МСА сказано:

Бодхисаттва, накопивший бесконечное количество добродетели и мудрости, достигает понимания в соответствии со словами, поскольку относительно факторов переживания он хорошо различает (их) своим умом.

*saṃbhāraṃ ananta-pāramitāṃśu puṇyāṃśu ca bodhisatvaḥ  
dharma- u cintā-suviniścitatvāḥ jalpānvayāṃ artha-gatiparaiti//*

В этой строфе подчеркивается важность дискурсивного (*mano*) и лингвистического (*jalpa*) элементов для восприятия фундаментальных составляющих существования (*дхарма*) (Это не означает, что различение дхармы является просто интеллектуальным осуществлением в *saṃbhāra-mārga*). Это демонстрирует, что Йогачарья рассматривает правильную когнитивно-концептуальную ориентацию как основу для дальнейшего прогресса на пути. Например в ДДВ говорится, что предварительные основания (*ālabana*) для неконцептуальной мудрости (*nirvikalpa-jñāna*) это: учения Махаяны, уважение и почитание (*adhimukti*) доктрины; уверенность (*niścaya*) в достоверности доктрины; созревание накопленной заслуги (*theḡ pa chen po ston pa dang/ de la mos pa dang/ nges pa dang/ tshogs yongs su rdzogs pas so// rnam par mi rtog pa'i ye shes de'i dmigs pa ni theḡ pa chen po ston pa dang/ de la mos pa dang/ nges pa dang/ tshogs yongs su rdzogs pa yin te/ gang rung zhig med na de mi skye ba'i phyir ro//*). В соответствии с МСА VI.6 первый из четырех элементов демонстрирует важность дискурсивного исследования.

Восприятие внешнего объекта как несуществующего играет важную роль на пути. Начиная с интеллектуального различения практикующий движется к непосредственной реализации несуществования внешнего объекта. В седьмой и восьмой строфах МСА, мы видим эту прогрессию от интеллектуального понимания к непосредственному проникновению:

И имея (концептуальное) понимание того, что объекты – это просто (конструкции) языка, пребывают в только-уме, отражающем это (понимание объекта). И по этой причине (прежнего понимания), дхармадхату, свободная от двойной характеристики (субъекта и объекта), достигает состояния прямого восприятия (VI.7-8 приравниваются к даршана-марге, где достигают недвойственной мудрости и вступают на первый из десяти уровней бодхисаттвы.).

*arthān sa vijñāya ca jalpa-mātrān saṁti-tūate tan-nibha-citta-mātre/  
pratyak-atām eti ca dharmadhātus tasmād viyukto dvaya-lak-aḥena//7//  
na-asti-iti cittāt param etya buddhyā cittasya na-astitvam upaiti tasmāt/  
dvayasya na-astitvam upetya dhīmān saṁto-tūate 'tad-gati-dharma-  
dhātau//8//*

Постигая, благодаря мудрости, что ничего не существует отдельно от ума, (также) постигают, что ум тоже не существует. Поэтому мудрец, видя, что двойственность (объекта и субъекта) не существует, находится в дхармадхату, куда эта (двойственность) не может следовать.

Эти две строфы проясняют важность понимания несуществования внешнего объекта. В начале есть обязательно дискурсивное или концептуальное понимание (*vijñāna* в VI.7) того, что внешние объекты – это просто производные языка. На основе такого дискурсивного понимания практикующий движется к прямому восприятию несуществования объектов. Во вторых, проникновение в несуществование объекта предшествуется пониманием того, что субъект также не существует. В этот момент вступают в *дхармадхату*, которое совершенно лишено двойственности. Иными словами, погружение в несуществование субъекта и объекта – это момент, когда викальпа устраняется вместе с загрязнениями, которые могли бы возникнуть (В соответствии с Йогачарьей, умственно сконструированные объекты (*парикаल्पита*) не отбрасываются на пути, поскольку они не имеют никакой реальности. Отбрасывается приверженность к субъектно-объектной двойственности (*vikalpa - abhiniveśa*) и загрязнению (*saṁkleśa*), которое возникает на основе этой двойственности.).

Перевод: Дмитрий Устьянцев