

О ВНЕШНИХ ОБЪЕКТАХ

Как я писал в прошлом году в своих бумагах, отправленных на вебсайт: в западном философском контексте идея “внешнего объекта” предполагает его онтологический статус. Утверждение или отрицание существования внешних объектов становится онтологическим устремлением. Начиная с наивной точки зрения, все мы считаем, что вещи, или объекты существуют где-то вне нас, во внешнем мире, который мы можем исследовать при помощи своих способностей. Отрицать это, означает отрицать нечто онтологически существующее, и подобным образом, Йогачара интерпретируется как настаивающая на таком виде отрицания. Йогачарья именуется “идеализмом” в том смысле, что она отрицает некоторый вид онтологической реальности в тех вещах, которые мы все воспринимаем, в том, что нас окружает. Однако для йогачарьев идея внешнего объекта, это на самом деле не онтологическая проблема, но, скорее, эпистемологическая, в том смысле, что они не говорят о существовании или несуществовании познавательных объектов. Объекты познания определенно существуют, они проявляются в познании. Однако когнитивные объекты никогда не проявляются нигде, кроме как в познании. И все же мы верим, что комната, которую мы сейчас занимаем, находится вне нас, но она не вне ее нынешнего восприятия. Сознание отказывается от своих когнитивных объектов не смотря на то, что они в нем проявляются, и называет их “внешними”. Отчасти сознание использует эту уловку, чтобы выделить себя и сконструировать независимое эго. Этот внешний мир вне нас, вне нашего эго. Объекты, в действительности полностью онтологичные, являются эпистемологическими конструкциями. Если мы начнем не с предположения, что вопрос о внешних объектах является вопросом онтологии, но с йогачаринского утверждения о том, что все онтологии являются эпистемологически сконструированными, эти утверждения обретут совсем иной смысл и наши способы визуализации и концептуализации проблемы также радикально изменятся.

Если мы не начинаем с наивно материалистического предположения, тогда идея “внешнего”, в смысле “внешнего материального тела”, не может быть нашим стартовым пунктом. Тогда внешнее по отношению к чему? Если мы начинаем с эпистемологии, тогда ответом определенно будет “вне воспринимаемой, когнитивной активности для (в) которой это проявляется”. Идея когнитивного объекта, проявляющегося вне его когниции, это конечно же абсурд. Для Йогачарьи, как это проясняется в некоторых современных исследованиях, “объект” как таковой не является проблемой. Внешнее существует.

Просто использование единственного термина “объект” для огромного количества терминов и концепций, йогачарьи описывают и анализируют как эпистемологические конструкции, ведущие не только к непониманию их намерений и к искажению их утверждений, но и к приписыванию их тщательно систематизированной модели вещей, выходящих за пределы их рассмотрения. Трактовка Йогачарьи как идеализма уже предполагает существование таких вещей как субъект и объект, и что Йогачарья искусственно отбрасывает одну половину этого равновесия. Такое предположение сравнимо со смешиванием “пустотности” и нигилистического отбрасывания всего существующего и

реального. Бросают ли мадхьямики и йогачарьи вызов нашему здравому смыслу чтобы позабавиться или они делают это имея более серьезные намерения?

Утверждают ли йогачарьи, что абсолютно все проявляющееся в познании извлекается исключительно из сознания? Некоторые интерпретаторы считают так и, вероятно, некоторые буддисты, включая тех кто считает себя йогачарином или близким к Йогачарье, тоже с этим соглашаются, но соглашаются ли с этим классические и традиционные йогачарьи? И может быть их интерпретаторы, рассматривая йогачаринский дискурс как онтологический, а не эпистемологический, ошибаются? Под “классическими и традиционными йогачарьями” я разумею обычные фигуры: Асанга, Васубандху, Стхирмати, Дигнага, Дхармапала, Сюан-цзан, Дхармакирти, Ратнакирти, Винитадева и т. д.

Позвольте начать с исследования Джеффри Хопкинса, поскольку в соответствии с его прочтением Цонгкапы и его последователей, Йогачарья, как сказано в Самдхинирмочана-сутре и различных работах Асанги, таких как Махаянасамграха, Бодхисаттвабхуми, Винишчаясамграхани и т. д., - это идеализм. Для Цонгкапы субъект и объект недвойственны, поскольку они возникают из того же семени безо всякого столкновения (impingement) с объектом. Это означает, как мне кажется, что некое семя в алая-виджняне, лишенное всякого влияния извне, прорастает в воспринимающий субъект и воспринимаемый объект. Поэтому ощущение ни в коем случае не подразумевает внешний объект, сталкивающийся или влияющий на результирующее познание. Чувственные объекты проявляются исключительно из семян. Кроме того Цонгкапа также утверждает, что это не солипсизм, цитируя аргумент из Сантанатарасиддхи Дхармакирти о знании других умов. Оставив на момент в стороне вопрос, понял ли он Асангу правильно (хотя я считаю, что нет), такая позиция непоследовательна. Позвольте мне объяснить почему.

1. Поскольку произведение когнитивных объектов не является исключительно солипсизмом, нечто, находящееся во вне определенного умственного потока должно быть способно влиять на него, даже если это ум другого. Однако в Сантанатарасиддхи Дхармакирти не доказывается, что мы узнаем другие умы непосредственно, это был бы спорным аргументом (телепатия не является обычной чертой большинства людей), но что мы узнаем их косвенно, например, наблюдая за чужим поведением.

2. Если ничего не сталкивается, тогда откуда приходит новое переживание? Даже более важно то, откуда возникают новые семена, поскольку семена в Йогачарье обычно понимаются как латентные отпечатки прошлых переживаний. *(Хотя в некоторых формах Йогачарьи проводится различие между семенами и “васанами”, где семя означает присущую способность переносится потоком сознания через многие жизни, возможно даже безначально, а васаны означают впечатления, обретенные в этой жизни, или жизнях, предшествующих этой, в частности, когда эти впечатления приводят к привычному способу мышления или действия. Однако, даже когда семенам дается такое техническое определение, Йогачарья подчеркивает, что васаны, которые обретаются и таким образом предполагают некоторый вид столкновения, обязательно влияют на развитие и рост семян, а семена не растут и не чахнут сами по себе, но требуют дополнительных условий для того, чтобы привести к плоду.)* Сами по себе семена формируются прошлыми переживаниями и таким образом Цонгкапа просто откладывает время столкновения и обходится без необходимости такого столкновения.

3. Похоже, что семена для Цонгкапы становятся субстратом из которого возникают субъекты и объекты.

4. Если только фактор вне умственного континуума и влияющий на переживание – это другой ум, тогда в некоем бестелесном смысле различие между присущим (*sahaja*), которое он также пытается установить и обретенным (или искусственным, *parikalpita*), становятся несвязанными, поскольку язык – который, как он хочет доказать, добавляется (расширяется до) к более первичному виду переживания, не может добавляться (расширяться), но должен быть присущим. И язык подразумевает чувственное восприятие. Язык, по крайней мере в индийском подходе, является фундаментально аудированным (звуковым), не просто интеллектуальным (отсюда важное различие, например, между *vāc* и *mano* кармаи).

В прочтении Дхармадхарматавибханги (-*v`tti*) (ДДВ) и Мадхьянтавибханги (-*tīka*) (МВТ) Стхирмати Джоном Ча восприятие внешних объектов требует две вещи:

1. *prajñapti* (т. е. “вербальной или лингвистической активности, которая относится к объектам”, к “тем объектам, что обозначаются языком”)
- и
2. *vikalpa* (различение).

Джон уделяет большое внимание тому виду объектов, которые обсуждаются, отмечая, что внешний объект – это *artha*. Однако он не правильно определяет артха как “любое явление, материальное или умственное, проявляющееся отдельно от сознания”. Но артха не обязательно должна отделяться от сознания, хотя такое и возможно. Более точно, артха означает “то, на что обращено (направлено) внимание”, то есть то, на что нацелены познание, слова или действия. Отсюда, это может быть соотнесено с “когнитивным объектом”, “значением”, “референтом”, “содержанием”, “целью”, “мишенью” и т. д. Иными словами *артха* по сути телеологична. Как таковая, в соответствии с Йогачарьей, это одновременно фундаментальная проблема и базовый ингредиент лекарства, как я то попытаюсь объяснить.

Точно также активность парикалпиты, обсуждаемая в работе Джона, в соответствии с Йогачарьей, это больше чем проблема внешнего. Парикалпита пронизывает каждый угол наших воспринимаемых конструкций не просто становясь экстернализованной (хотя экстернализация – это один из видов парикалпиты). Китайское переложение парикалпиты – *pien-chi*, что буквально означает “всепронизывающе или повсюду схематизированное” делает этот момент многозначительным.

В МВ.4 раскрывается стандартная буддийская модель восемнадцати *дхату*, но немного склоняется к подчеркиванию одного из отличительно йогачаринских движений: Шесть чувственных способностей подразделяются на пять чувственных способностей (которые являются рупой) плюс *kl·ḥa-manas* (кармически загрязненное мышление), которое обозначает умственную способность думать и индивидуализироваться. Шесть чувственных полей здесь называются *артхой*, а пять чувственных способностей – *sattva*, *клишита-манас* соответствует *атману* (*ātman*) и шесть сознаний называются *vijñapti*. Существа (*самтвы*) встречаются и преследуют чувственные поля (*артха*), влекомые необходимостью подтвердить эго (*атман* = *клишита-виджняна*) интерпретируя взаимодействие между *самтвой* и *артхой* в соответствии с тем, как они делаются проявляющимися посредством *виджняпти*. Такое феноменологическое различие между *артхой*, *самтвой*, *клишита-манасом* и

виджняпти – в котором *клишта-манас* отчетливо выделяется и подчеркивается в свете традиционной модели 18 *дхату* – это описание того как чувственное (18 *дхату*) становится загрязненным *клишта-манасом*, то есть самонадеянностью, самовозвеличиванием и т. д. (это то, как Стхирмати определяет *клишта-манас* в своей Тримшикатика), или иными словами, интенциями присвоения и захватывания (*upādāna*). Самое слабое звено в этой цепи захватывающего загрязнения чувственного – это то, что *артха* проецируется *виджняпти*, чтобы служить тенденциям *клишта-манаса*. Поэтому в этом тексте оспаривается это звено, когда скатываются к сконструированным тенденциям и к цеплянию за них.

Джон признает, что для Стхирмати *викальпа* непосредственно подразумевает привязанность (*abhiniveśa*) Пересказывая МВТ Ямагучи и Ча утверждают:

Привязанность к формам и сущностям проявляется в сознании как если бы они существовали вне сознания, (хотя на самом деле это не так) как если бы эти вещи были материальными сущностями (*vastu-rūpeḍa*), являющимися различием (*vikalpa*) относительного понимания (*pratipatti-saṁvṛtti*).

Иными словами *викальпа* означает цепляние за формы, которые проявляются в сознании. Но в некотором смысле Джон становится нерешительным, когда (*factoring in attachment*), утверждает, что “*викальпа* может означать не только двойственное познание, но также и склонность к установлению этой двойственности”. Поскольку предпочтительным йогачаринским термином для субъекта и объекта (нейтральные идеи с не совсем ясными санскритскими корреляциями, особенно в текстах Йогачарьи) является *grāhya-grāhaka*, схватываемое и схватывающий, Джон должен быть более уверен в определении главного в захватывающей интенции, желания, схватывания, восприятия и пр. в йогачаринской теории познания. Восприятие не является нейтральным действием, но выражением желания. Желание, это не просто обретение или жажда физической вещи. Само действие восприятия вещи, его схватывания, принятие данного, является проявлением желания. Слушание, это намеренное действие, и желание, направляющее наше внимание на звук, является намеренным. Слышание и понимание идеи – это действие захватывания.

То, что подвергается угрозе в нашем размышлении при сдвиге от нейтральной модели двойственности субъекта и объекта к модели, в которой схватывающее и схватываемые артхи вовлечены в кармически загрязненную (*sāsrava*) захватывающую систему (*upādāna*) – это не только более точная оценка предположения Йогачарьи, но и понимание того, почему они вовлекаются в такой анализ в первую очередь. Просто думать о недвойственности, как о субстративном уровне, относящемуся к субъектно-объектному различению, означает думать как монист. Йогачарьи не были монистами. *Викальпа* – это не проблема, поскольку она нарушает некоторую монистическую определенность. *Викальпа* – это кармическая проблема.

Например, в своем переводе ДДВВ Стхирмати он предлагает следующее: Проявление двойственности и проявление в соответствии с языком. В этом случае существование объекта и субъекта познания (*грахья-грахака*), таких как материальная форма глаза и т. д. – это проявление двойственности.

Джон не только нейтрализует *грахья-грахаку* как парные предикаты чего-то, называемого когницией, но он упускает тот момент, что рупа здесь не означает “материальной формы”, но “цвет” или “видимый (объект)”. Двойственность, иными словами, является разницей между глазом и видимостями. Видимое не видится без глаза, который это видит, а также глаз не является функционирующим, если он не воспринимает видимое. И глаз и видимое являются материальной рупой – то есть Стхирмати определяет не двойственность (если это вообще двойственность). “И т. д.” безусловно означает “также для остальных органов чувств”, т. е. для уха и звука, языка и вкуса и пр. Двойственность не является представлением метафизических объектов, противоположных метафизическим субъектам. Это лингвистическое украшение, которое, в соответствии со Стхирмати, приходит позже. “Проявление двойственности”, утверждает Стхирмати, это отделение чувственного действия таким образом, что глаза, принимаются сущностно (*svarūpa*) существующими отдельно от их восприятия видимого, и видимое принимается сущностно существующими отдельно от глаз, которые видят их. Это вид ошибочного ощущения, ошибочного познания, не метафизической спекуляции; нечто присущее способу, каковым мы ощущаем. Метафизическое украшение следует из “проявления в соответствии с языком” о котором Стхирмати говорит: “проявление в соответствии с языком зависит от этого (проявления чувственной двойственности)”. Восприятие, ощущение первично. Просматривая проблемы присвоения, как они запечатлены в самом способе нашего восприятия и ощущения, также просматривают то, что говорят йогачарьи.

Ратнакирти, в прочтении Патилом (Parimal G. Patil) его эпистемологии, детально анализирует различные эпистемологические срезы, двигаясь от чистого восприятия к более плотным слоям концептуального наложения (*overlay*). В основе этого находится то, что Паримал называет 01, - это непосредственное, прямое познание уникального (нового), отдельных частных. Это *nirvikalpa-jñāna*, то есть познание, лишённое концептуального наложения. Эти частности недвойственны в том смысле, что как познания (когниции), они не могут категоризоваться ни как внутренние, ни как внешние. Их статусом является простая моментальная фактичность. И, будучи недвойственными, они являются также многоаспектными (*vicitra-ākāra-kadambakam*). Эпистемологические рассмотрения построены на этом основании через добавление когнитивных рассматриваний и концептуальных наложений (*adhyavasāya*). Паримал жалуется, что: “К сожалению Ратнакирти не говорит много об этих объектах” (т. е. 01). Конечно он не может этого делать, ведь по определению они сверх(ре-)-концептуальные и сверх-лингвистические. Применяющиеся к ним разнообразные предикаты, определения, характеристики и пр. незамедлительно превращают их в нечто отличающееся от 01, то есть тогда они становятся *sāvikalpa*. На самом деле, их название как непосредственного познания, очерченное ярлыком “объекты”, может быть уже слишком неточным и даже ошибочным. Предложение слишком полного определения или набора предикаций приведет к опасности того, что они, становясь концептуальными объектами а не 01, сместят наше понимание 01 познаний представляя их как некий вид “объектов”. Даже называть их “частностями” привлекает метафизический дискурс в котором противопоставляются частности и универсалии. 01 – это не просто метафизическая частность, противоположная чему-то универсальному,

поскольку ощущение “частного” уже глубоко внедрено в метафизический дискурс, трактующий термин “частное” как универсалию. Частности – это сущности или набор сущностей, которые относятся к классу “частного”, к которому могут применяться такие свойства как моментальность и пр. 01 предшествует и находится в основе таких классификаций.

Через интересную и ироническую игру концептуального отождествления и разграничения – или “единичность” (*ekatva*) и “различие” (*bheda*) – приходят к различению воспринимаемой сущности как единичной и отдельной, унифицируя отдельные моменты в потоке, или конструируя целостность из частей (таким образом “личность”, то есть личностная тождественность, конструируется из отдельных моментов в поток ее жизни, а также из “частей” – физических, эмоциональных, когнитивных, персональных, привычек и пр. – представляется как цельная личность), тогда как объединение схожих (*sadśā*) видов среди различных видов единичностей, отождествляет их через то, что подходит для каждой. Различные сущности или единичности конструируются через объединяющие унификации различных моментов или чувственных компонентов, тогда как класс тождественного конструируется посредством собирания и объединения единичностей через измышления когда один собранный комплекс (т. е. класс) отличается от другого. Тождественность конструируется из различий, различие конструирует тождественность. Иными словам единичность определяется через объединенное собрание (унифицированное объединение), тогда как собрание (частей в класс) определяется через различие (определяющее класс тем как он отличается от того, что свойственно другому классу). Воспринимаемые (перцептуальные) объекты, в которые внедряется концептуальное усилие (*adhyavasāna* = попытка, усилие, старание, энергия, упорство, решительность, умственное усилие, восприятие), определяются “вертикально”, как сущности, являющиеся отдельными членами класса (02.i) или “горизонтально”, как члены класса отличающегося от других классов (02.ii) – это *savikalpa-jñāna*, познание в котором играет роль концептуализация. Когда такие конструкции экстернализируются от когнитивных усилий (*adhyavasāya*), которые их производят, то называются Парималом 02е.

01 и 02 виды познания являются восприятиями (01 – это непосредственное восприятие, а 02 – это разнообразие опосредующих (промежуточных) восприятий, то есть опосредованных концептуальными усилиями). Следующие два вида познаний: 03 и 04 – это концептуальные сущности, непосредственно связанные с рассуждением, делающие выводы и приходящие к заключению относительно того о чем идет речь, не смотря на то, что эти выводы и заключения в настоящий момент не воспринимаются. Достижение логического заключения относительно того, что не воспринимается, предполагает умственное восприятие ментального объекта. Если это выведенная специфическая вещь (т. е. невидимый огонь на горе дым которого виден), Паримал называет это 03.i; если это выведенный класс (т. е. класс “огня”, который имеет устойчивую связь с классом “дыма”), то есть собрание (комплекс) 03.i, тогда он называет это 03.ii.

Упрощенная расшифровка этой нумерации такова:

01 = *nirvikalpa-jñāna*

02.i = частный член класса (кувшин = *samudaya* (собрание) 01 факторов)

02.ii = общий клас (кувшины; собрания 02.i как видов)

03.i = выведенная специфическая вещь (невидимый огонь на холме где виден дым)

03.ii = выведенный класс (огонь в общем)

И наконец есть 04, выведенная частность, как обозначающее, как лингвистическо-концептуальный указатель (*abhidhāna*). Он возникает благодаря созреванию латентных концептуальных привычек (*vāsanā-vipāka*). (i) Как причина, это возникает благодаря определенному причинному сцеплению; (ii) как способность - это способствует определенной причинной способности; (iii) как результат – это определенная *ākāra*. Это разработанный (изошренный) способ сказать, что 04 – это не является ни случайным, ни причинным, но следствием многого из того, что этому предшествовало, того, что было произведено, это приводящее в силу, производящее определенные виды когнитивных образов (*ākāra*) – проникновений или заблуждений. Концептуальные заключения, достигающее 03 обретает собственную жизнь (*vāsanā*) и созревает как способы представления и видения мира. 04 конструируется из 03 вида умозаключений, которые, в свою очередь, по крайней мере частично конструируются из 02 вида восприятий. 04e – это 04 экстернализованный объект, который таким образом становится телеологичным, то на что нацеливаются и по отношению к чему действуют, нечто, относящееся или направляющее нас на что-то еще. Таким образом, это артха, референция.

Прежде я предположил, что телеологический элемент служит как проблемой так и лекарством. Если 04 объекты правильно сконструированы и понимаются как то, чем они являются, они ведут к освобождению. Если они неправильно сконструированы и воспринимаются, или, если они направляют в сторону от того, что есть на самом деле, они продлевают умственное заблуждение и неведение. Когда они направляют нас в правильном направлении, они имеют сотереологическую ценность. Возвращаясь на мгновение к Стхирмати, в МВТ (Пандея), он объясняет это сотериологическое целенаправленное действие как *udbhāvanā-saṁvṛti*:

*tathatā diśabdair nirabhilāpyasya dharmadhātoryā saṁsūcananā
sodbhāvanā/ tayā dharmadhātor vyavahāra udbhāvanā-saṁvṛti*

Что может быть грубо перефразировано как:

Используя слово *tathatā* (таковость), несводимое к словам (*nirabhilāpya*) *dharmadhātu* (сфера переживания), обозначается (*saṁsūcanā*) и связывается (communicated) /делается вещественным (*sodbhāvanā*). Относительное употребление (*vyavahāra*) дхарма-дхату, которое следует отсюда – это *udbhāvanā-saṁvṛti* (относительная коммуникация/делание вещественным).

Если я правильно понял интерпретацию Парималом Ратнакирти, то слово “татхата” в строках Стхирмати становятся 04 типом объекта. Татхата, это не вещь или правильны референт, если под референтом понимать некий объект, связанный с указывающим на него словом. Напротив, татхата ни с чем не связана. Это, как разъясняют другие йогачаринские тексты, *prajñapti*, номинальное обозначение. Однако, это указывает на сферу переживания, которая всегда где-то вне логической редукции. Иными словами это демонстрирует ограниченность языка, но в языке это не претендует соотносится или обозначать какую либо артха, любую вещь. Термин татхата используется для указания на то, что не является языком. Это телеологический момент. Но

это никогда не приводит к аутентичной арта (хотя можно представить все виды референций, абстрактных или метафизических). Скорее, это указывает и приводит к неоправданию ожиданий и желаний того, что слова схватывают “смысл” или вещи (*artha*). Возможно 04 Ратнакирти подразумевает то же.

На что же указывают выводы 04 если они правильно сконструированы? Они обращают назад к частностям 01, абстракциями чего они являются и из чего состоят. Такие идеи как моментальность, неконцептуальное познание и 01 инспирируют нас чтобы следовать этому. Однако то, что мы представляем как референцию этих терминов, не будет тем же, что и непосредственное познание в котором то, что мы представляли под этими именами, непосредственно воспринимается. Плохо сконструированное 03 метафизические заключения произведут васаны, чьи результаты, как 04 способности к рассмотрению вещей определенным образом, будут пагубны.

Можно сравнить различие между 03 и 04 видами выводов с простым примером, и пусть Примал поправит меня, если я заблуждаюсь относительно его анализа:

Заключение 03 можно сравнить с судмедэкспертизой в результате которой приходят к выводу о том, что смерть некоего человека наступила от применения определенного яда. Причем о применении этого яда заключают на основании химического анализа вещества, обнаруженного в трупке. То есть сам по себе невидимый яд выявляется на основе устойчивой реакции изменения цвета определенного пигмента. Это и есть заключение 03.

Заключение о невинности или виновности ответчика присяжными – это заключение 04. Эта определенная виновность или невинность является когнитивным объектом, умственной определенностью, обретаемой с той же уверенностью, как при непосредственном восприятии объекта. И эта умственная абстракция направляет обратно к вещам в воспринимаемой сфере, к таким как ответчик и связанным с ним событиям.

То, что находится в основе всего этого концептуального и лингвистического багажа – это момент чистого и ясного восприятия в котором проявляющееся является самоочевидным (*svasamvedana*), подобно образу стола прямо перед нами. Но начав классифицировать это как образ или как стол, мы вовлекаемся в 02 вид восприятия. Заключение, что этот стол находится в отелле, приводит нас к 03, а к конструированию экономической теории в которой важность отеллей сводится к предоставлению услуг, таких, в которые могут быть полезными такого вида столы, приводит нас к 04. Назвать чистое ощущение “столкновением” будет признано ошибкой, поскольку его чистота лежит просто в фактичности его проявления. Разбиение на категории, компоненты и т. д. нарушает его чистоту, немедленно навязывая определенное наложение того, что эта чистота должна быть лишена. Это ни субъект, ни объект, ни схватывающий, ни схватываемое. 01 находится за пределами предикации не потому что он мистичен или находится в мире, в котором проявления совершенно иные или вовсе нет, но потому что ясное восприятие, чистое ощущение внутренне невербально, неконцептуально. То, что происходит в таком восприятии не является внешним. То, что происходит в 02 и 04 также не является на самом деле внешним, но только кажется таковым в силу склонности сознания не признавать собственные творения. Отметим, что отвергается то, что когнитивные объекты существуют вне действий познания в которых они проявляются, но не отвергается мир, даже мир, регулируемый причинными законами, в котором происходит познание. Однако установление этих

причинных законов требует нечто иное чем непосредственное восприятие моментальных частных. Отсюда, как доказывает Ратнакирти, концептуализация, это не так уж плохо; логическая рассудительность и строгое применение – приводит к освобождению. Поскольку мы уже вступили в 02-04 познавательные сферы, мы можем только вернуться к 01 приходя к пониманию того, что происходит в когнициях от 02 до 04 и особенно работая в 04, мы возвращаемся к 01. Концептуальная ясность и особенность (specificity) направляют нас обратно к воспринимаемой ясности и особенностям. Абстрактное эхо частности (particularity), сконструированное в заключении 04 помогает нам понять и наконец воспринять действительную частность 01.

Важность этого ясна для понимания Йогачарьи. Восемь сознаний – это лишь относительно закрытая система (т. е. лишь относительно солипсистская), закрытая лишь до тех пор пока не происходит *āśraya-paravṛtti*, когда они разрушаются и открываются. *ālaya-vijñāna* замещается зеркалоподобным познанием (*ādarśa-jñāna*). И что же отражается? Чистая *дхармадхату*, т. е. 01, или чувственное (18 *дхату*) лишённые клиштаманаса, если использовать терминологию Стхирмати.

Перевод: Дмитрий Устьянцев