

JOGINĖS PERCEPCIJOS (YOGIPRATYAKŠA) KONTROVERSIJA INDIŠKOS EPISTEMOLOGIJOS KONTEKSTE

Audrius Beinorius

Vilniaus universiteto
Orientalistikos centras
Universiteto g. 5, LT-01513 Vilnius
El. paštas: audrius.beinorius@oc.vu.lt

Santrauka. Straipsnyje analizuojama joginė, ar ypatingosios, percepcijos (yogipratyakša) prigimties samprata indiškiosios epistemologijos kontekste. Remiantis pirminiais Indijos filosofinių mokyklų (daršana) sanskrito šaltiniais bei šiuolaikiniais kritiniais tyrimais bandoma atsakyti į klausimus: kaip įvairiose mokyklose aprašoma ir kategorizuojama joginė percepcija? Koks vaidmuo jai suteikiamas bendroje Indijos epistemologinėje schemoje (pramāṇavada)? Kaip ši percepcija verifikuojama ir jos pažinimas validuojamas ir kokia polemika šiuo klausimu vyko tarp skirtingų Indijos mokyklų? Kodėl ir kokiais argumentais remdamasi joginę percepciją atmeta ortodoksaliaji mimansos (mīmāṃsā) mokykla? Tyrimui pasitelkiama kompleksinė – tekstologinė semantinė, hermeneutinė ir lyginamoji – metodologija. Daroma išvada, kad joginę percepciją pripažįsta ir į bendrą pažinimo sistemą inkorporuoja beveik visos filosofinės Indijos mokyklos: joga, samkhja, budistai, vedanta, njaja, vaišešika ir kt., tik skirtingai ją interpretuoja. Paradoksalu yra tai, jog vienintelė mokykla, demonstruojanti radikalų nepasitikėjimą jogine percepcija, yra vediškosios hermeneutikos ir ritualistinės egzegezės tradicija – mimansa ir jos atstovas Kumārila Bhaṭṭa (7 a.). Atskleista, jog mimansos mokykla neigia ne konkrečius pavienius joginio pažinimo teiginius ir ne pačią joginės percepcijos galimybę, bet tokio ypatingojo pažinimo loginio pagrindimo nenuoseklumą, perteikimo kitiems lingvistinį tikslumą ir antjuslinio pažinimo naudą legitimuojant apreiškimo (śruti) teiginius paprastiesiems žmonėms.

Pagrindiniai žodžiai: percepcija, epistemologija, mimansa, joga, Indijos filosofija

Nuo seniausių laikų pažinimo paieška filosofijoje tiesiogiai siejama su tikrovės pažinimu. Pamatinė nuostata – tai, kas egzistuoja, gali būti pažinta, o kas pažinta – adekvačiai įvardyta. Europinėje filosofijoje žmogaus pažinimo ir jo ribų klausimą sprendė daugelis mąstytojų, pradedant britų empiristais (J. Locke’u, G. Berkeley, D. Hume’u) ir baigiant I. Kantu, ir siekė kritiškai įvertinti „proto pretenzijas“, tai yra teiginius, jog žmogaus protas pajėgus peržengti patyrimą ir įrodyti Dievo eg-

zistavimą, sielos nemirtingumą ar laisvą valią. Indijos epistemologijoje pagrindinis klausimas buvo – ar įmanoma neapeliuojant į šventraščius, bet remiantis vien jutimais pažinti savo socialines religines priedermes ir soteriologinę, išsivadavimo, galimybę. Filosofinis empirizmas, kuriuo vadovaujasi ir dauguma šiuolaikinių analitinės filosofijos atstovų, teigia, kad juslinis ar tiesioginis patyrimas yra pagrindinis pažinimo šaltinis.

Klasikinė Indijos pažinimo teorija (*pramāṇa-sāstra*) išskiria šešis patikimus paži-

nimo šaltinius (*pramāṇa*): jutimą, loginę išvadą, autoritetinę liudijimą, palyginimą, prielaidą, nejutimą. Šio kertinio indų epistemologijos termino *pramāṇa* reikšmė varijuoja priklausomai nuo konteksto ir gali net reikšti „tiesą“, nors tradiciškai verčiama kaip „tikras pažinimas“, „patikimas pažinimo būdas“ ar „episteminis garantas“¹. Taip pat labai svarbus ir antras indiškos pažinimo teorijos sandas – pripažinimas, jog pasaulį sudaro pažinimo subjektai (*pramātr*), pažinios esybės ar pažinimo objektai (*prameya*) ir jų sąveikos, pažinimo proceso rezultatas – teisingas žinojimas (*prama*)². Todėl *pramāṇa* reiškia ir pagrindimą to, jog kažkas realiai egzistuoja.

Jutimas (*pratyakṣa*) yra pirmas ir pagrindinis pažinimo šaltinis (*jyeṣṭa* – „vyriausias“), nes, kaip teigia njajos mokyklos (*nyāya*) atstovas Uddyotakara (6 a.), jutimas vienaip ar kitaip pagrindžia ir juo remiasi bet kurie kiti pažinimo būdai³. Sanskrito žodžio *pratyakṣa* semantika byloja apie tai, kas „[yra] prieš akis“ ar „akivaizdu“ (*prati* – „priešais“, *akṣa* – „akis“); kaip būdvardis jis reiškia „patvirtinta patyrimu“, o kaip daiktavardinis terminas filosofijoje – „juslinis patyrimas“ ar „betarpiškas jutimas“. Kadangi dauguma Indijos filosofinių mokyklų prie juslių priskiria

ir mąstymą (*manovijñāna*), šis terminas gali reikšti ir „vidinę“, mentalinę (pvz., skausmo ar liūdesio) percepciją, taip pat apercepciją bei, kaip matysime, ypatingą joginę percepciją.

Njajos mokyklos patriarcho Gautamos (2 a.) *Nyāya-sūtra* pateikia bene aiškiausią ir klasikinės Indijos filosofijos istorijoje įtakingiausią percepcijos apibrėžimą: „Percepcija – tai juslių organų ir objektų sąveikoje atsirandantis pažinimas – nekonceptualus, nekintantis ir įtikinamas.“⁴ Indijos materializmą ir skepticizmą reprezentuojanti čarvakų (*cārvāka*) mokykla yra vienintelė Indijoje pripažįstanti tik jutimą kaip validų pažinimo šaltinį ir atmetanti kitus penkis, net ir išprotavimą. Tradiciškai indų filosofai skiria keturis percepcijos tipus: juslinę percepciją (*indriya pratyakṣa*), mentalinę percepciją (*manas pratyakṣa*), savivoka (*svavedanā pratyakṣa*) ir joginę percepciją (*yoga pratyakṣa*). O nusakydamos aukštesnes ar už įprastas subtilesnes kognicijas Indijos mokyklos vartoja daug kitų, nors ir skirtinguose filosofiniuose ar teologiniuose kontekstuose įvestų, sinonimiškų sąvokų: *yogipratyakṣa*, *yogijñāna*, *ṛṣijñāna*, *siddhajñāna*, *abhijñā*, *pratibhā*, *dhī*, *prajñā*, *kevalajñāna*, *saṃveda* ir kitas.

Joginis patyrimas ir ypač epistemologinis jo pagrindimas yra itin reikšmingas Indijos filosofijos istorijos aspektas, nors dar ir nesulaukęs deramo tyrėjų dėmesio. Ilgą laiką Indijos filosofijos tyrėjai ir Vakaruose, ir pačioje Indijoje stengėsi akcentuoti racionalųjį jos pradą, o iracionalumu ir mistika dvelkiančių joginių galių tematika buvo visiškai eliminuota iš tekstologinių tyrimų lauko. Jas marginalizavo ir modernistinės

¹ Atlikęs detalią įvairių šios sąvokos vertinių įprancūzų ir vokiečių kalbas analizę D. S. Rueggas daro išvadą, jog nors ir nėra vieno visus niuansus atspindinčio ir visus tenkinančio atitiktens Europos kalbomis, tokie vertiniai kaip „įrankis“, „būdas“ ar „šaltinis“ taikliai nusako jo techninės reikšmės esmę (Ruegg 1994: 403).

² Išsamią percepcijos sampratos analizę Indijos filosofinėje tradicijoje pateikia šiuolaikinis indų filosofas Bimal Krishna Matilal (Matilal 1986: 36).

³ *Sarvapramāṇānāṃ pratyakṣa pūrvakatvād iti – Uddyotakara's Nyāya – Vārttika* 1.1.3. Galime palyginti su viduramžiais populiaria Tomo Akviniečio formule, kildinama iš Aristotelio: „nėra nieko prote, kas pirmiausia nebūtų juslėse (*nihil in intellectu nisi prius in sensu*)“.

⁴ *indriyārthasainnikarṣotpannamjñānam avyapadeśyamavyahicāri vyavasāyātmakam pratyakṣam – Nyāya-sūtra* 1.1.4.

nacionalistiškai angažuotų jogos adeptų Indijoje ir Vakaruose atliekamos joginių tradicijų rekonstrukcijos. Tačiau joginis pažinimas neatsiejamas visoje Pietų Azijos civilizacijoje nuo seniausių laikų egzistavusio tikėjimo, jog meditacinės sutelktumo pratybos laiduoja, sužadina ir atskleidžia ekstrasensorinio (paranormalaus, supranormalaus) pažinimo gebą. Tai ir vedu tekstuose minima sąvoka *dhī* – išminčių (*r̥ṣi*) „dvasinis regėjimas“, „supraracionalus pažinimas“ (Reat 1990: 129–134), ankstyvųjų upanišadų *divyacakṣuḥ*⁵ – „dieviška akis“, ir ypač šramaniškųjų atsiskyrėlių, asketinių sąjūdžių *prajñā* – „įžvalga“.

Nesigilindami į beveik dvylika amžių besitęsusią diskusiją tarp budistinių fenomenalistų ir njajos-vaišešikos naiviųjų realistų apie percepcijos prigimtį *per se* (tai bandysime atlikti kitame straipsnyje), šiame tekste, remdamiesi pirminiais Indijos filosofinių mokyklų sanskrito šaltiniais bei šiuolaikiniais kritiniais tyrimais, pabandytume atsakyti į klausimus: kaip įvairiose mokyklose aprašoma ir kategorizuojama joginė percepcija? Koks vaidmuo jai suteikiamas bendroje Indijos epistemologinėje schemoje (*pramāṇavada*) ir kognityvių žmogaus sąmonės funkcijų sistemoje? Kaip ši percepcija verifikuojama ir kaip validuojamas jos pažinimas; kokia polemika šiuo klausimu vyko tarp skirtingų Indijos mokyklų? Kodėl ir kokiais argumentais remdamasi joginė percepcija atmeta ortodoksialioji mimansos (*mīmāṃsā*) mokykla? Bandant atsakyti į šiuos klausimus bus pasitelkiama kompleksinė – tekstologinė semantinė, hermeneutinė ir lyginamoji – tyrimo metodologija.

⁵ Pvz.: *mano'asya daivam cakṣuḥ* – *Chāndogya upaniṣad VIII.12.5*.

Joginė percepcija indiškų filosofinių ir teologinių mokyklų diskurse

Visas Indijos filosofinis diskursas, išskyrus mimansos mokyklos ortodoksiją ir materialinę skeptinę čarvakų heterodoksiją, buvo parašytas iš atsiskyrėlių perspektyvos, net jei filosofinių kūrinių autoriai patys ir nebuvo atsiskyrėliai ar jogai. Sąvoka „jogai“ šiame kontekste nereiškia konkrečios joginės hinduizmo praktikos, bet vartojama apibūdinti aukštesnėmis galiomis pasižymintiems individams, kurie Indijos filosofijoje vadinami *asmadvīṣṭa*, „kitokie nei mes“, ir kurių egzistavimas indams nekelia abejonių. Joginį atsiskyrėlišumą nuvertinantys ir aktyvų socialinį gyvenimą propaguojantys religiniai filosofiniai kūriniai, kaip *Bhagavadgīta*, yra veikiau išimtis nei taisyklė. Vienas pamatinių Indijos asketinių sąjūdžių principų – tikėjimas, jog esminė kentėjimų nuolatiniam atgimimų rate (*samsāra*) priežastis yra gnoseologinis neišmanymas (*avidyā*), o išsivadavimas iš šio frustracinio rato įmanomas tik per tikrovės esmės pažinimą, per tam tikrą ekstrasensorinę įžvalgą, kuri neretai siejama su visažinyste (*sarvajñatva*). Galima išskirti du teorinius šio pažinimo pasiekos modelius: arba toks ekstrasensorinis jutimas yra būdingas sielai/protui ir savaime įgaunamas pašalinus šią „tyrą“ kognityvinę percepciją trikdančius sąmonės teršalus, arba jis nėra įgimtas ir įgaunamas tik dvasinėmis pratybomis (*sādhana*) arba metodiška lavyba. Tipiškas pavyzdys yra epistemologinė džainizmo teorija, teigianti, jog pažinimas (*jñāna*) yra prigimtinė (*svabhāva*) sielos savybė, ir tinkamomis sąlygomis siela pažįsta viską, kas tik pažinimu pasiekiamą (*sarvaṃ jñeyam*) (Jaini 2001: 101). Visažinystė nėra radikaliai „naujas“ ar turinio prasme originalus

atradimas – tai kirstūsi su pamatine Indijos tradicijų nuostata, bylojančia, jog praeityje individai pasižymėjo tobulu pažinimu ir nūnai jis tėra atkartojamas pasitelkus praeities mokytojų pateiktą specifinę patyrimo struktūrą.

Kita vertus, Indijoje joginė percepcija skiriama nuo iliuzijos, haliucinacijos ir anomalous percepcijos, pastarąją traktuojant kaip sutrikusią, nenormalią percepciją, o pirmąją – kaip aukštesnę pažinimo formą, pranokstančią įprastines laiko, erdvės, priešastingumo ir lingvistinio konvencionalumo kategorijas (Sinha 1986 I: 325). Ribų tarp joginės percepcijos ir patologijos, iliuzijų ir ypatingų ženklų klausimas buvo plačiai diskutuojamas medicininėje Indijos Ajurvedos tradicijoje (Fabrega 2009). Jei juslės pradeda funkcionuoti kitaip, o rega, uoslė, klausa bei kiti jutimai suteikia anomalius, neįprastus duomenis, tuomet derėtų kreiptis į gydytoją (*vaidya*). Tačiau gydytojui neaptikus jokių funkcinių fiziologinių sutrikimų tai vertinama kaip savotiški ženklai, pranašaujantys įvairias negandas. Pavyzdžiui sakoma: „be griežtos askezės ar kryptingų jogos pratybų [atsiradusi] joginė percepcija ženklina artėjančią mirtį“ (*Caraka-saṃhitā, Indriyasthānam* IV: 24).

Budistinė tradicija joginės percepcijos sklaidą paprastai sieja su meditacinėmis sąmonės sutelktumo (*dhyāna*, pali: *jhāna*) pratybomis. Pasak ankstyvųjų budistinio pali kanono šaltinių, jau ketvirtoje meditacijos, *dhyāna*, pakopoje atsiskleidžia *abhiññā* (skr. *abhijñā*) – tai, kas gali būti verčiama kaip „tiesioginis pažinimas“, „supramentalinė percepcija“ ar „ekstrasensorinis jutimas“⁶. Teigiama, jog *abhiññā* yra šešių tipų, ar

rūšių: pradedant maginių galių (skr. *ṛddhi*, pali *iddhi*) pažinimu, tokiu kaip vaikščiojimas per vandenį, skraidymas, nėrimas į žemę, švytėjimas, pasidauginimas ir pan. Toliau išvardijami gebėjimai: aiškiagirdystė (*divyaśrotra*), kitų minčių skaitymas (*paracittajñāna*), ankstesnių gyvenimų prisiminimas (*pūrvanivāsānusr̥tijñāna*), aiškiaregystė (*divyacakṣus*) bei trijų pamatinių sąmonės teršalų – troškimų, būties noro ir neišmanymo – panaikinimo pažinimas (*āsravakṣayaññāna*), ženklinantis išsivadavimą iš atgimimų grandinės (Jayatilleke 1963: 423).

Pavyzdžiui, budistinės madhjamakos mokyklos sekėjas Candrakīrtis (600–650) teigia, jog pasiekus trečią bodhisatvos kelio pakopą (*prabhākarī bhūmi*), kuri atitinka ketvirtą iš aštuonių sutelktumo (*dhyāna*) lygių, išsivaduojama iš troškimų ir priešiško ir įgaunamas penkių rūšių joginis pažinimas (*abhijñā*) (*Madhyamakāvātāra* III.1). Šios galios vertinamos kaip šalutinis išsivadavimo kelio „produktas“, vis dėlto padedantis įsisąmoninti keturias tauriasias tiesas, pažinti soteriologinį pratybų tikslą, kita vertus – įgyvendinti pamatinę motyvacinę bodhisatvos programą – padėti kitoms kenčiančioms būtybėms. Būtent dėl menkos soteriologinės joginių galių reikšmės ankstyvosios madhjamakos mokyklos atstovai (Nāgārjuna, Āryadeva ir kiti) retai jas mini ir bemaž visai neanalizuoja. Pasak kitų budistų – jogačaros, saurantikos ir epistemologinės logikų mokyklų, jutimas yra dvejopas: spekuliatyvus-konceptualus (*parikalpita*) ir įgimtas-spontaniškas (*sahaja*). Iš prigimties skausminga frustracijos būseną, iš kurios išsivaduoti siekia jogas, budizme vadinama paprasto žmogaus statusu (*prthagjanatva*). Tai teršaluosna panirusi, išsivadavimo motyvų neturinti, neišma-

⁶ Apie joginių galių sisteminimą įvairiose Indijos tradicijose žr.: Jacobsen 2012. Klasikinė studija, grindžiama pali kanono šaltiniais, išlieka: Lindquist 1935.

nymo nuspalvinta būseną, kuriai būdingas klaidingas sąvokos suvokimas (*satkāyadr̥ṣṭi*) ar tiksliau tariant – įsikibimas į savo iliuzinį „aš“ (*ātma-graha*).

Panašios šešios gebos minimos ir brahmaniškos Patañjaliao (3 a.) *Yoga sūtros* trečiame skyriuje, kuriame kalbama apie supranormalių galių (*siddhi, vibhūti, yogabala*) pasiekimą (*Yoga sūtra* III.18–45). Čia aptinkame tokius suprakognityvinius gebėjimus kaip ankstesnių gyvenimų atmintis (III.18), kitų minčių pažinimas (III.19), savo ir kitų individų mirties laiko žinojimas (III.22), subtilių ir paslėptų objektų žinojimas (III.25), tolimų kosminių regionų (Brahmos ar Prajapačio pasaulių) pažinimas (III.26–27), savo kūno pažinimas (III.29), neįprasta rega, klausa, uoslė ir kiti jutimai (III.36). Greta šių ypatingų pažinimo formų jogai įgauna ir stebuklingų galių: gebėjimą tapti nematomam (III.21), neįprastą, it dramblio, fizinę galią (III.24), gebėjimą skristi (III.42), levituoti, keisti savo pavidalą, kontroliuoti materialius objektus ir net išpildyti visus savo norus (III.45).⁷ Panašumai tarp jogos mokyklos minimų *siddhi* ir ankstyvojo budizmo *abhiññā* yra akivaizdūs ir ne tik tipologiniai. Abejonių nekelia budistinės scholastikos, ypač sarvastivados mokyklos, doktrinų

⁷ Nuostabą kelia tai, kaip dažnai šiuolaikiniai jogos mokyklos tyrėjai tik fragmentiškai pamini šiuos gebėjimus, nesivargindami nei jų išvardyti, nei detaliau aprašyti. Pavyzdžiui, taip elgiasi ir žymus religijotyrininkas Mircea Eliade (Eliade 1958). Pasak F. Kripalo, taip elgtis vertė akademinėje psichologijoje dominuojantis biheviorizmas ir „baimė prarasti visus nuostabius modernybės ir mokslo pasiekimus ir įpulti atgal į ikimodernaus žmogaus prietarus ir tamsybes“ (Kripal 2007: 179–191). Apie 19–20 amžius scientistiniais, racionalistiniais prietarus ir vyravusias akademinės baimės tirti psichinius religijos fenomenus tekstologiniu lygmeniu, tarp kurių pateko ir joginiai sugebėjimai, daugiau žr.: Grishpon 2002: 32–35.

įtaka jogos mokyklos autoriui ar autoriams (Vallée Pousin 1936–1937: 223–242; Yamashita 1994).

Jogos tradicijos ir jai metafizinį-kosmologinį pagrindimą suteikiančios samkhjos mokyklos visų pratybų soteriologinė siekiamybė – sustabdyti klaidingą Paties ar transcendentinio „Aš“ (*puruṣa*) identifikavimąsi su savo mentaliniu instrumentu, sąmone (*citta*). Tai pasiekama meditaciniame sutelktume atpažinus ontologinį skirtumą tarp amžinai tyro „Aš“ ir jo prižiūrimų mentalinių gebų, o šis pažinimas vadinamas „skirties pažinimu“ (*vivekakhyaṭi*). Komentuodamas antrąją Patañjaliao sūtrą: „joga yra sąmonės veikmių nugesinimas (*yogaścittavṛttinirodhaḥ*)“ (*Yoga sūtra* I.2), ankstyvasis jogos egzegetas Vyāsa (4 a.) paaiškina: „joga yra sutelktumas (*yogaḥ samādhiḥ*)“, kuris neatsiejamas nuo intensyvios praktikos (*abhyāsa*) ir neprieraišumo (*vairāgya*). Didėjant sąmonės išsituštinimui nuo intencionalių arba spontaniškų pažinimo objektų, auga ir Paties sąmoningumas, kol pasiekiamas tikslas: „tada stebėtojas [t. y. Pats] įsitvirtina savyje“ (*tadādraṣṭuḥ svarūpe vasthānam – Yoga sūtra* I.3). Tai reiškia, jog nuraminami visi nevalingi ir nesąmoningi, į išorės objektus nukreipti mentaliniai procesai ir pasiekama aukščiausia nekognityvinė sutelktumo pakopa (*asamprajñāta samādhi*), laisva nuo bet kokių lingvistinių ir konceptualių asociacijų, kurioje protas nebėra transformuojamas į pažinimo objektą. Būtent jau šioje pakopoje ima skleistis juginės galios (*siddhi, vibhūti*) ir šią sutelktumo pakopą Patañjaliao jogos mokykla vadina jogine percepcija, nes joje transcendentinis Stebėtojas (*dr̥ṣṭuḥ*) regi tik Save (*puruṣa*). Žemesnėje, kognityvinėje, sutelktumo pakopoje (*samprajñāta samādhi*) meditacijos objektas vis dar klaidingai

identifikuojamas su jo pavadinimu, todėl tikroji objekto prigimtis nepažįstama, nes objektas (*artha*), jo pavadinimas (*śabda*) ir idėja (*jñāna*) yra skirtingi dalykai.

Neatsitiktinai joginio pažinimo pagrindimui pasitelkiama ir specifinė laiko samprata. Samkhjos (*sāṃkhya*) ir jogos mokyklos teigia, jog viskas egzistuoja dabartyje; vadinamieji ateities objektai dabartyje egzistuoja latentiniu ar potencialiu pavidalu, o praeities objektai – kaip sublatentiniai. Todėl jogas meditacijos metu sąveikauja su praeities ir ateities objektais dabartyje. Vijñāna Bhikṣus (1550–1600 m.) komentuodamas *Sāṃkhya pravacanasūtra* teigia, jog meditacijos metu, suspendavęs prote dominuojančią inertiškumo tendenciją (*tamaḡa*), jogas įgauna ypatingą galią (*atiśaya*), sąveikaujančią su laike ir erdvėje tolimais ar neregimais objektais (*Sāṃkhya pravacana bhāṣya* I.91). Vėlyvasis samkhjos egzegetas Aniruddha (15 a.) mano, kad joginę percepciją sužadina protas, o ne išorinės joslės, todėl tai daugiau mentalinės nei sensorinės percepcijos atmaina (*Sāṃkhya pravacana sūtra vr̥tti* I.90).

Dar kelis naujus argumentus už joginę percepciją pateikia viena kitai artimos njajos ir vaišešikos mokyklos (*Vaišeṣika sūtra* IX.13–17). Vaišešikos (*vaišeṣika*) komentatorius Śrīdhara (950–1000 m.) teigia, jog nuolatinė praktika leidžia išmokti naujų dalykų moksluose ar menuose, taip ir intensyvi meditacija, nukreipta į „Aš“ erdvę (*ākāśa*) ir kitus subtilius reiškinius, suteikia galimybę pažinti jų esmę. Kita vertus, egzistuoja skirtingi intelekto lygmenys, tad turėtų būti ir aukščiausias žmogaus galimybių lygmuo kaip lavinimosi siekiamybė (*Nyāyākandālī* 1895: 196). Panašiai argumentuoja ir njajos mokyklos komentatorius Jayanta Bhaṭṭa (9 a.), sakydamas, jog egzistuoja skirtingi

percepcijos lygiai, juk katės tamsoje mato daug geriau už žmones, o grifai – kur kas toliau. Tai kodėl gi, klausia jis, jogai negalėtų turėti maksimaliai išlavintos percepcijos? Bet ar jogas objektus pažįsta viena kognicija ar keliomis? Ne viena, nes priešingos savybės, pavyzdžiui, karštis ir šaltis, negali būti apčiuopiamos vienu metu. Bet ir ne keliomis, nes jei objektai būtų pažįstami seka, prireiktų amžinybės viskam pažinti. Todėl, Jayanta Bhaṭṭa daro išvadą, kad jogas visus pasaulio objektus pažįsta tuo pat metu ir viena kognicija⁸.

Percepcijos proceso analizę plėtodama Gangešos Upādhyāyos 14 amžiuje įkurtoji ir formaliąją logiką akcentuojanti njajos mokyklos atšaka – naujoji njaja (*navyanyāya*) teigia, jog greta įprasto juslių sąveikavimo su jutimo objektais (*laukika sannikarṣa*) egzistuoja ir neįprastinė joginės sąveikos percepcija (*yogaja sannikarṣa*), kai meditacijos būsenoje protas „specifiniu būdu“ (*viśeṣa*) suartėja (*saṃyoga*) su tolimais, subtiliais, praeities ar ateities objektais ir juos pažįsta (Sinha 1986 I: 79). Todėl toks tiesioginis patyrimas, kurio pirminė intencija (*viśayatā*) dažniausia siejama su savo tikrojo Aš, arba Dievo, pažinimu, laikomas *prima facie* patikimu.

Šeštojo amžiaus vaišešikos mokyklos autoritetas Praśastapāda atskiria du joginės percepcijos tipus: percepciją esant joginėje ekstazėje (*yuktapratyakṣa*) ir percepciją išėjus iš ekstazės (*viyuktapratyakṣa*) (*Praśastapādabhāṣya* 1895: 464). Šios tipologijos laikosi visos filosofinės mokyklos, išskyrus samkhjos ir jogos, pastarosios kalba apie joginę percepciją esant joginiame *samādhi*. Visi njajos ir vaišešikos mokyklų

⁸ *yugapad ekayaiva buddhyā sarvatra sarvān arthān drakṣyanti yoginaḥ*–Jayanta Bhaṭṭa's *Nyāyamaijari*, p. 107.

atstovai vienu balsu tvirtina, kad joginė percepcija ekstazės metu yra nekonceptuali (*nirvikalpa*), nes juslių organai tuomet nefunkcionuoja, tik vidinis pažinimo organas – protas sąveikaujantis su transcendentiniu „Aš“ ir jam padeda meditacijos metu sužadintos specifinės kognityvinės galios – *dharma*. Pastaroji percepcija nja jos ir vaišešikos mokyklose dar vadinama *ārṣajñāna* arba *siddhajñāna* – „išminčių pažinimu“, nes askeze ją savyje sužadinę (*tapojanita*) praeities išminčiai, šastrų autoriai, pažino dharma, moralinį įstatymą. Tokia išminčių intuicija laikoma gimininga *yogipratyakṣai* bei *pratibhājñānai* (apie ją kalbėsime kiek vėliau), todėl vadinama patikimu pažinimo būdu, nepaveikiu abejonėms ir iliuzijoms. Tačiau Praśastapāda savo komentaruose *Vaišeṣika sūtrai* atsako joginę percepciją vienareikšmiškai tapatinti su intuityviu pažinimu (*pratibhā*), sakydamas, jog tokios intuicijos blyksnius kartais pajunta ir paprasti, jokios joginės patirties neturintys žmonės: pavyzdžiui, merginai intuicija pasako, jog rytoj atvyks jos ilgai lauktas brolis (*Praśastapādabhāṣya* 1895: 258). Tačiau *pratibhājñāna*, pasak jo, – tai išminčiams būdingas intuityvus pažinimas, pažodžiui „atpažinimas“, kuris padeda pažinti ir antjuslinį, laiko ir erdvės parametrus pranokstantį moralinį įstatymą – dharma.

Advaita vedantos mokyklos įkūrėjas Śaṅkara (8 a.), nusakydamas absoliučios metafizinės tikrovės – Brahmano pažinimą (*brahmajñāna*), teigia, jog tai padaryti įmanoma tik pasitelkus ypatingą patyrimą, *anubhava*, S. Radhakrishnano žodžiais tariant, „integralų pažinimą“ ar „dvasinę išvalgą“. Netgi vieno iš svarbiausių advaitos mokykloje pažinimo šaltinių – autoritetingo liudijimo (*śabda*) duomenys, pasak jo, turi būti verifikuojami ir patvirtinti šiuo tiesiogiu-

niu patyrimu gautu pažinimu. Tad jam vedų autoritetas (*śruti*) yra antrinis ir privalo būti asmeniškai verifikuojamas⁹. Tad Śaṅkara *anubhava* traktuoja kaip specifinį antjuslinį pažinimo būdą (*pramāna*), kurį sužadina intensyvi meditacija (*nididhyāsana*).

Daug dėmesio joginei epistemologijai skiria ir Rāmānujos (1017–1137) įkurtoji višištādvaita vedantos mokykla. Pasak Rāmānujos, percepcija yra dvejo-pa: juslinė (*indriya pratyakṣa*) ir joginė (*yogipratyakṣa*). Pastarosios objektas nėra juntamas konkrečiu pažinimo metu arba buvo juntamas anksčiau, kaip kad neįjuntamas ir kitais pažinimo būdais: atminties (*smaraṇa*), loginio samprotavimo (*anumāna*) bei apeliavimo į autoritetus (*āgama*) (*Śrībhāṣya* 27.15–20).¹⁰ Pareiškęs, kad Brahmanas (Dievas Višnus) negali būti pažįstamas įprasta jusline percepcija, jis atmeta ir galimybę Brahmaną pažinti joginiu būdu, net jei pastarąją percepciją laiko patikimu pažinimo būdu (*pramāna*): „Net jogos [pratybomis] sužadinta [percepcija] negalima [pažinti Brahmano]. Net jei ši intensyvios meditacijos (*bhāvanā*) sukelta [kognicija] pateikia [jos turinį] gyvai, ji nėra validi kaip pažinimo šaltinis, nes tai tik prisiminimas to, kas buvo anksčiau patirta.“¹¹

Tačiau Rāmānuja nepaaiškina, kaip joginė percepcija įmanoma nedalyvaujant

⁹ Nors Anantanand Rambachanas prieina prie išvados, jog nėra teisinga supriešinti vedų autoritetą (*śruti*) su ypatingu patyrimu (*anubhava*) Śaṅkaros epistemologijoje, nes būtent vedos legitimuoja ir kreipia tam tikra kryptimi individo patyrimą, bylodamos apie įprastam jutimui nepasiekiamą Brahmaną (Rambachan 1991: 14).

¹⁰ Beje, Rāmānuja atminties (*smaraṇa*) nelaiko patikimu pažinimo būdu, o tiesiog vienu iš įprastos percepcijos (*pratyakṣa*) būdų.

¹¹ *nāpi yogajanyam. bhāvanāprakāśaparyantajanmanas tasya viśādāvabhāsatve 'pi pūrvānubhūtavaiśaya smṛtimātratvān na prāmānyam – Śrībhāṣya* 97.16–18.

juslėms ir nesant objektui? Tai bando padaryti jo idėjų apologetas Meghanādārisūris (13 a.), kuris atskiria įprastą nekonceptualią (*nirvikalpaka*) ir konceptualią (*savikalpaka*) percepciją, pirmąją laikydamas priklausoma nuo juslių, o antrąją – nepriklausoma nuo jų, ir su ja sieja joginę percepciją (*Nayadyumani* 192.17–19). Pirminis empirinis įprasto pažinimo žingsnis – diskretiškas sensorinis paskirų objekto savybių išskyrimas, o antras – konceptualus tų savybių ar požymių susiejimas su skirtingais pavadinimais (*vividhavigalpa*). Pasak jo, įprasta nekonceptuali percepcija remiasi juslėmis ir yra fragmentiška, todėl negali integraliai apčiuopti visų pažįstamo objekto požymių. Joginė percepcija yra betarpiškas pažinimas, kai meditacijos metu objektas apčiuopiamas tiesiogiai sąmonėje, juslėms netarpininkaujant. Todėl Meghanādārisūris pateikia naują paties žodžio „jogas“ etimologiją – „tas, kas susijęs (*yogitvam*) su neįprastais gebėjimais“. Šis joginės percepcijos aspektas suartina individą su bekūnių, bejuslių būtybių – aukščiausios Sielos, Dievo (*paramātman*) ar išsivadavusių sielų (*mukta*) – pažinimu. Esminis skirtumas tarp jų – jogas tebėra susaistytas kaitos, tapsmo pasaulio pančių (*samsāra*), todėl jo pažinimas tebėra dalinis ir nukreiptas į vieną objektą, o Dievo pažinimas yra totalus, nukreiptas išsyk į viską (*sarvatra*), tačiau abiejų pažinimas, būdamas nepriklausomas nuo juslių, yra konceptualiai sukonstruotas (*savikalpaka*).

Palyginę višištādvaitos joginės percepcijos sampratą su budistine matome, jog skirtingai nei budistai, kurie daug vargo bandydami įrodyti, kad joginė percepcija yra laisva nuo konceptualių konstrukcijų, teistinė višištādvaita vedāntos mokykla manė, kad bet kuri joginė percepcija, jų dar vadinama antjusline (*atīndriya*), yra

konceptuali vien dėl tos priežasties, jog nesiremia juslėmis. Budistai kiekvieną konceptualizavimą laiko klaidingu ir teigia, kad tik nekonceptualios kognicijos tiesiogiai atspindi tikrovę, o Meghanādārisūris tvirtina, kad absoliutus ryšys tarp percepcijos ir tikrovės įmanomas tik konceptualioje percepcijoje. Tačiau ir budistai, ir višištādvaitos atstovai sutaria, jog aukščiausias pažinimas, ar tai būtų Budhos, ar Dievo visažinystė, yra joginės percepcijos atmaina.

Joginės percepcijos kritika: mimansos įtarumo hermeneutika

Dabar pažvelkime į joginės percepcijos koncepcijos indiškuosius oponentus. Tradicinės hindų hermeneutikos ir ritualistinės egzegezės atstovai – mimansos (*mīmāṃsā*) mokykla dažnai nusakoma kaip ortodoksaliausias ir radikaliausias vedų apologetas, oponuojantis ne tik kitoms hindų, bet ir heteredoksinėms (šramaniškoms) mokykloms. Kartu su materialistais čarvakais nepripažindama Dievo egzistencijos, ciklinės kosmoso sampratos, išsivadavimo iš gimties ir mirties rato doktrinos, mimansos mokykla radikaliai atmeta ir joginės percepcijos galimybę, ir ne tiek dėl jų pabrėžtinės realistinės laikysenos, kiek dėl epistemologinių tokio privilegijuoto pažinimo pasekmių. Kaip argumentuojama tokia nuostata?

Bene pats aršiausias ir scholastiškiausias šios koncepcijos kritikas buvo septintajame amžiuje gyvenęs mimansakas Kumārila Bhaṭṭa (7 a.). Savo išplėstiniame komentare *Ślokavārttika* pamatiniam šios mokyklos tekstui *Mīmāṃsā sūtrai* jis teigia, jog pažinimą apie *dharma*, dorą gyvenimą formuojantį ir palaimingą anapusybę laiduojantį įstatymą, ir jo priešybę *adharmā* žmonės gauna tik iš vedų įsakų (*codanā*).

Dar Kumārila Bhaṭṭos pirmtakas Śabara (1–2 a.) teigė, jog žmonių teiginiai apie reiškinius, esančius už įprastos juslinės percepcijos (*anindriya viṣayam*), nėra patikimi, nes visada perteikiami žodine išraiška (*puruṣavacanam*). Tačiau ar vieno individo ekstrasensorinis pažinimas galėtų būti adekvačiai perteikiamas kitam pasitelkus konvencionalias kalbos formas? (*Śābarabhāṣya* I.1.2) Impersonalus ir išskirtinis vedų autoritetas yra mimansos mokyklos samprotavimų pamatas. Kiek toli dvasiniame kelyje būtų pažengę individai ar net taptų dieviški, jie visada yra ribotos patirties ir kaip klystantys subjektai negali nieko bendro turėti su visažinyste. Tad teiginys „visažinis žmogus“ yra tiesiog oksimoronas. Apeliuodami į universalistinę biologinę žmogaus prigimtį, mimansakai neigia ypatingų, įprastus pranokstančių gebėjimų galimybę. O vedų įsakai neturi autoriaus ir yra amžini, todėl anuliuojama žmogiškos patirties ribotumo bei lingvistinio konceptualizavimo klaidų galimybė.

Gindamas metafizinį ir lingvistinį realizmą (bendrybės yra realios), Kumārila Bhaṭṭa žengia toliau nei Śabara ir kelia ne ontologinį klausimą – „ar iš tiesų egzistuoja jogai su tokiais sugebėjimais?“, bet principinį epistemologinį – „ar patikimi tokių jogais pasivadinusių individų teiginiai?“ Juk pagrindinės heterodoksinės Indijos mokyklos – tiek budistai, tiek džainai – teigia, jog religinį įstatymą, dharmą, jų įsteigėjai pažino ne per dieviškus, neklystančius (apreiškimo statusą turinčius) vedų tekstus, o remdamiesi pačių išlavintais specifiniais joginiais gebėjimais. Bet joginė percepcija yra tiesiog įprasta žmogiška percepcija (*lokasiddhatva*). Čia jis remiasi elementariu indišką logiką silogizmu: tezė, priežastis, pavyzdys. Iš pradžių teigdamas, jog

dharmos percepcija pažinti neįmanoma, jis joginę percepciją kaip dharmos pažinimo būdą atmeta dėl to, jog tai tėra percepcijos forma. Indijos filosofinėje tradicijoje dar gerokai iki Bhaṭṭos laikų buvo įtvirtinta nuostata, jog penkios išorinės juslės gali pažinti tik dabartyje realiai egzistuojančius (*vartamāna, vidyamāna*) objektus, o vidinė juslė, protas, – trilaukius objektus: esančius dabartyje, praeityje ir ateityje¹². Juslinė percepcija yra juslės sąveika (*satsampraya*) su atitinkamu jutimo objektu (rega – pavidalas, klausa – garsas ir t. t.). Dharma, kaip ritualinis veiksmas, įvyksta dabartyje, tačiau jo rezultatai (gerovė ir išsivadavimas) bus matomi tik ateityje. Dėl tos priežasties, pasak Kumārila Bhaṭṭos, joginė percepcija nėra kitiems sensoriniams jutimams analogiška dabarties reiškinių percepcija, o taip vadinama joginė praeities ar ateities kognicija niekuo nesiskiria nuo ateities troškimų arba praeities atsiminimų (Taber 2005: 54). Jei pamačius tamsius debesis sakoma, jog liis, tai irgi nėra kokia nors ypatinga percepcija, bet tiesiog regos duomenimis grindžiama loginė išvada (*anumāna*). Todėl Bhaṭṭa teigia: „nėra jokios už įprastą aukštesnės joginės percepcijos“ (*na lokavyatirktam hi pratyakṣam yoginām api*).

Kumārila Bhaṭṭai pavojinga atrodo ir tai, kad jogams suteikiamas percepciškai privilegijuotas statusas sukurtų tokią neįveikiamą episteminę prarają tarp jų ir paprastų žmonių, jog taptų visiškai neįmanoma perteikti jų pažinimo, kad ir kiek preciziškas jis būtų. O tai savo ruožtu reikštų, jog būtų eliminuojamos bet kokios tokio pažinimo įvertinimo, verifikavimo galimybės, išskyrus savo asmenine patirtimi,

¹² *sadviṣayaṃ ca pratyakṣam sadasadviṣayaṃ cānumānam – Nyāya bhāṣya* 1.1.5.

kas reikalautų tokių pačių joginių gebėjimų. Ir kaipgi tuomet atskirti tikrą joginį pažinimą nuo apsišaukėlių? Juk įprasta sensorinė patirtis to nepatvirtina. Joginės percepcijos nesukuria ir protas (*manas*), nes pastarasis negali pažinti išorinių objektų be juslių tarpininkavimo; savarankiškai jis pats generuoja tik mentalines būsenas. Jei jogine percepcija pažįstamas praeityje jau patirtas reiškinys, tuomet tai yra ne kas kita kaip atminties skaida ar praeities patyrimų atgaminimas. Todėl Kumārila Bhaṭṭa kiek ciniškai klausia: „Visais laikais žmonės dažniausiai meluoja. Jei mes negalime pasitikėti jais dabar, kaip galime tikėti jų teiginiais apie praeitį?“¹³ Tad turime stiprias *prima facie* priežastis abejoti tiek praeities, tiek dabarties jogų ar išminčių teiginių teisingumu.

Šiame kontekste Kumārila Bhaṭṭa pasiremia jam įprastu „apeliavimo į tai, kas įprasta“ argumentu, artimu Okamo „skustuvo“ metodui: neturėdami stiprių kontraįrodymų, mes turime teisę daryti išvadą apie tai, jog kitų žmonių – praeities, dabarties ir ateities – percepciniai ir kognityviniai mechanizmai esmiškai yra identiški. Net ir labiausiai išlavintos juslės turi savo griežtai apibrėžtą veiklos ir jutimo sritį, todėl „klausa negali apčiuopti spalvos ir niekas dar neregėjo gebėjimo užuosti ateitį.“¹⁴ Tad teiginiai, jog kažkas gali ar galėjo matyti ateitį, prilygsta tikėjimui, jog galima girdėti spalvas. Todėl Kumārila Bhaṭṭa nuolat pabrėžia, jog apie praeities žmones ar reiš-

kinius anapus mūsų jutimų teisėtai galime spręsti „iš mūsų laikų“ (*adyatanavat*) arba „nuosavų patirčių“ (*asmadādivat*). Gal tai ir silpnas argumentas, tačiau sunku nesutikti su tuo, kad jei jutimo prigimties suvokimo negrįsime savo patirtimi, tai kuo tuomet ją apskritai grįsime? Kas galėtų priversti mus atsisakyti savo patirties ir pripažinti tokius teiginius *ex hypotesi*? Arba joginė percepcija nėra percepcija, o jei tai juslinis reiškinys, tuomet – iliuzinis (*viparyaya, bhrānti*)¹⁵.

Toliau samprotaudamas Kumārila Bhaṭṭa remiasi visų Indijos mokyklų (išskyrus čarvakus) pripažintamu loginės išvados ar išprotavimo metodu (*anumaṇa*). Samprotavimai, jog tariamas išminčius turi joginį pažinimą, nes tai jis tvirtina paties parašytame tekste, neišvengiamai veda į uždara ratą. O jei jis remiasi kito autoriaus tekstu, iš kur galime žinoti, kad tas autorius pasižymi jogine percepcija? Pavyzdžiui, jei budistinė būties reiškinų tapsmo doktrina (*kṣāṇikavāda*) būtų įrodoma kokiais nors kitais būdais, nei vien apeliuojant į Budhos teiginius, tuomet tai būtų įprastais jutmiais paliudijama tiesa, kuri negalėtų patvirtinti jo neiprastų sugebėjimų. O kadangi esama daugybės konfliktuojančių teiginių, ką apie tikrovės prigimtį liudija joginė percepcija – džainai teigia viena, budistai visai ką kita, ir vieni kitus paneigia, – tuomet kyla savaime suprantamos abejonės dėl joginio pažinimo legitimumo ar apskritai tokio pažinimo galimybės.

Todėl Kumārila Bhaṭṭa klausia: kuo remdamiesi paprasti žmonės galėtų verificuoti joginį patyrimą, jei tokį patyrimą

¹³ *sarvadā cāpi puruṣāḥ prāyeṇāṅṛtavādīnaḥ / yathādyatve na visrambhas tathāitārthakīrtane // – Mīmāṃsāsīlokaṅgīkā 1957: 144.*

¹⁴ [...] *na rūpe śrotavṛttitā // bhaviṣyati na dṛṣṭaṃ ca pratyakṣasya manāḅ api / sāmārthyaṃ [...] // – Ibid.: 115.*

¹⁵ Apie iliuzijų kilmės teorijas ir jų tipologijas Indijos filosofijoje žr.: Beinorius 2017.

postuluojančios ir į savo autoritetus apeliuojančios visos kitos mokyklos akivaizdžiai konfrontuoja tarpusavyje? Taip būtų atveriamos durys kiekvienam skelbti savo išskirtinį antjuslinį pažinimą ir kiekvienas toks neįrodomas teiginys tampa galimai tikėtiniu, kas reiškia, jog nė vienas nėra teisingas. Išskirtinis jogų statusas irgi yra abejotinas, nes jų „apreiškiamos tiesos“ ir „visažinystė“ neteikia niekam apčiuopiamos naudos ir yra epistemiškai bevertės. Tad Kumārila Bhaṭṭa daro išvadą: „Ir tau tektų tuomet pripažinti daugybės visažinių egzistavimą – juk pats nebūdamas visažinis tu negali atpažinti kito visažinystės. O jei asmuo nežino kitą esant visažinį, tuomet šio teiginiai jam neturi jokio svarumo, nes nežinančiam jų šaltinio tai tėra paprasto žmogaus žodžiai.“¹⁶

Išvados

Tad užbaigdami šią analizę galime daryti išvadą, kad joginę percepciją pripažįsta ir į bendrą pažinimo priemonių sistemą ją inkorporuoja beveik visos filosofinės ir teologinės Indijos mokyklos (*darśana, samprādaya*) – samkhja, joga, budistai, džainai, netgi misticismu ar iracionalumu tikrai nesizavinčios loginė njaja ar atomistinė vaišešika. Visos jos, išskyrus ritualistinę mimansą (*mīmāṃsā*) ir materialistinę čarvaką (*cārvāka*), pagrindžia joginės percepcijos galimumą. Njajos ir vaišešikos mokyklų kritika buvo ne tokia aštri ir sarkastiška kaip

mimansakų, kurie atstovaudami radikaliam skepticizmui dėjo visas pastangas apsaugoti išskirtinį vedų apreiškimo statusą. Kumārila Bhaṭṭa ir mimansos mokykla neigia ne konkrečius, pavienius joginio pažinimo teiginius ir ne pačią joginės percepcijos galimybę – gal pavieniai individai jos padedami ir gali pažinti dharma, – bet tokio ypatingo pažinimo loginio pagrindimo nenuoseklumą, perteikimo kitiems lingvistinių tikslumą ir antjuslinio pažinimo naudą legitimuojant apreiškimo (*śruti*) teiginius paprastiesiems žmonėms.

Paradoksalu tai, jog mimansos antjoginė polemika įsižiebia būtent tuo metu, kai budistinė tradicija, atstovaujama jos loginio vidžnianavados sparno (Diñnāga, Dharmakīrtis), ima analizuoti epistemologinį joginės percepcijos mechanizmą (tai nagrinėsime kitame straipsnyje). Polemizuodamas pirmiausia su budistais, Kumārila Bhaṭṭa siekia parodyti, jog budizmas yra grindžiamas tikėjimu Budhos visažinyste kaip patikimu pažinimo būdu. Juk sugriovus šį tikėjimą nesunku suabejoti ir kitomis budizmo tiesomis (Kataoka 2003). Kumārila Bhaṭṭos įtarumo hermeneutika yra bekompromisė, jo samprotavimai skirti visų pirma apsisaugoti nuo šarlatanų ir apsišaukėlių. Jam net pats Dievas, jei toks egzistuotų, nebūtų patikimas antjuslinės patirties šaltinis. Komentare *Śloka-vārttika* nuosekliai išdėstęs Dievo kūrėjo paneigimo argumentus, Kumārila Bhaṭṭa sako, jog net jei šis egzistuotų, niekas negalėtų patvirtinti jo teiginių apie pasaulio sukūrimą, nes tai tvirtinti jis gali vien egoistiškai siekdamas įtvirtinti savo viešpatavimą (*ātmaīśvarya-prakāśanāt*).

Kita vertus, nepaisant tokios nuoseklaus nepasitikėjimo laikysenos, mimansos poži-

¹⁶ *kalpanīyāś ca sarvajñā bhavēyur bahavas tava / ya eva syād asarvajñāḥ sa sarvajñam na budhyate // sarvajño 'navabuddhaś ca yenaiva syān na taṃ prati / tadvākyañāṃ pramānatvaṃ mūlājñāne 'nyavākyaivat //– Ibid.: 135–136.*

cija nėra Indijos natūralistams (ar materialistams) čarvakams artimas skepticizmas. Teologiškai žvelgiant, jie pripažįsta sielos egzistavimą, tiki anapusiniu jos gyvenimu, ritualų teikiama nauda (*apūrva*), tiki, jog įmanoma gauti patikimą pažinimą apie tokius dalykus. Ir gauti jį derėtų, pasak jų, tik iš vedų, kurios yra amžinas, autoriaus neturintis (*apauruseya*) ir nesukurtas tekstas, neiškraipytai iš lūpų į lūpas perduodamas per kartų kartas. Siekiant pripažinti tradicijos episteminių patikimumą, mimansakams nėra reikalo postuluoti kokias nors ypatingas jognines percepcijas ar kognityvias tradicijos perdavėjų gebas, ką daro, pavyzdžiui, nįajos mokykla vedų patikimumą grįsdama jos mitinių autorių visažinyse. Bendruomenė pati legitimuoja pažinimą ir jį saugo bei perduoda įprastais atminties bei žodinės perdavos (*smṛti*) metodais, spekuliatyviai ir manipuliatyviai neapeliuodama į visažinius praeities autoritetus.

Neatsitiktinai tokia Kumārila Bhaṭṭos pozicija primena empiristinius Davido Hume'o samprotavimus apie tai, kokie veiksniai mus privers patikėti stebuklais, kurių patys nematėme. Šie veiksniai išdėstyti knygoje *Žmogaus proto tyrinėjimas (An Inquiry Concerning Human Understanding)*. Pasitikėjimas kitų liudijimais, anot Hume'o, yra grindžiamas mūsų patirtimi, „protingas žmogus savo tikėjimą suderina su akivaizdumu“ (Hume 1995: 158), ir atsižvelgiama į visus įmanomus įrodymus¹⁷. Kitaip tariant, liudytojo patikimumas (skr. *āptatva*), grindžiamas sąžiningumu,

dėmesingumu ir kitomis jo charakterio savybėmis, net solidžiu sąrašu jo teisingų liudijimų praeityje, dar nėra pakankama sąlyga patikėti tuo, ką jis sako. Visa tai turi nusverti fakto, kurį jis liudija, neįtikimumą. Todėl Hume'as, kaip ir Kumārila Bhaṭṭa, daro išvadą, kad joks liudijimas nėra pakankamas patvirtinant stebuklo/jogninės percepcijos faktą, kuris pats savaime yra gamtos dėsnių pažeidimas, taigi priešingas bet kokiam visuotiniam patyrimui, nebent tas liudijimas būtų toks, kad jo melagingumas būtų dar stebuklingesnis nei tas faktas, kurį jis stengiasi įrodyti¹⁸. Tokius Hume'o samprotavimus pritaikydami, pavyzdžiui, budizmo teiginiais galime sakyti, jog Budhos autoriteto, grindžiamo jo jognine kognicija, pripažinimas neatsiejamas nuo pastangų parodyti, kad tai nėra stebuklas, t. y. gamtos dėsnių pažeidimas, kad tokia kognicija yra įmanoma ar, kitaip tariant, kad galimas patikimas, neantgamtiskas jos paaiškinimas.

¹⁷ „Stebuklas yra gamtos dėsnių pažeidimas, ir kadangi šiuos dėsnius nustato tvirtas ir nekintamas patyrimas, tai įrodymas, neigiantis stebuklą, dėl pačios fakto prigimties yra toks visiškas ir galutinis, koks tik gali būti patyrimu pagrįstas argumentas“ (Hume 1995: 163).

¹⁸ Pažymėtina, jog ir I. Kantas nepripažino jokių ypatingos percepcijos formų. *Grynojo proto kritikoje* Kantas bet kokio pažinimo galimybės sąlygas sieja su tuo, kad subjekte jau iš anksto, nepriklausomai nuo bet kokios patirties, esama tam tikrų „grynujų stebinių“ ir apriorinių mąstymo formų, suteikiančių pažinimo turiniui būtinumo ir visuotinumą pobūdį. Tačiau, kaip liudija lyginamasis Linos Vidasuskytės tyrimas, „[n]e mažiau svarbiu dalyku laikytina ir tai, kad Swedenborgas visą tikrovę iškelia į savotišką „vidinę erdvę“, t. y. iš esmės elgiasi labai panašiai, kaip savo transcendentalinėje filosofijoje daro Kantas. Tad juo keisčiau atrodo Kanto priekaištas, esą Swedenborgas tariasi matęs visus tuos keistus dalykus tik todėl, kad jo „galva jau iš anksto viso šito kimšte prikimšta“ (Vidasuskytė 2007: 217). Arba: „Kanto vaizduotės kuriami „nežemiškų“ pasaulių vaizdai mažai kuo nusileidžia Swedenborgo kelionių po anapusybę aprašymams“ (*ibid.*: 219).

SANSKRITO ŠALTINIAI

Abhinavagupta's Tantrāloka with Commentary by Rājānaka Jayaratha. Edited with notes by Madhusudan Kaul Shastri. Vols. I–XII. Alahabad–Shrinagar–Bombay, 1918–1938.

Bhartrhari. The Vākyapadīya. Critical texts of Cantos I and II with English translation by K. Raghavan Pillai. Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.

Caraka-saṃhitā. Ed. P. Sharma. 2 vols. Delhi: Chaukhambha Orientalia, 1994.

Kumārila Bhaṭṭa's Mīmāṃsāsāloka-vārttika. Ed. Anant Lal Thakur. Patna: Tibetan Sanskrit Works Series 3, 1957.

Introduction to the Middle Way: Candrakīrti's Madhyamakāvātāra with Commentary by Jamgön Mipham. Translated by Padmakara Translation Group. Boston and London: Shambhala, 2004.

Nayadyumaṇi by Meghanādārisūri. Critical edition with introduction and notes by Krishnamacharya and T. Viraragacharya. Madras: Madras Government Oriental Series 141, 1956.

Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa. Ed. K. S. Varada-

charya. 2 vols. Mysore: Oriental Research Institute, 1969.

Patañjali's Yoga Sūtras with the Commentary of Vyāsa and the Gloss Tatva Vaiśaradi of Vāchaspati Miśra. Ed. by Rāma Prasāda. Allahabad: Panini Office, 1912.

Praśastapādabhāṣya on Vaiśeṣika sūtra (Pa-dārthadharmasaṅgraha) with Commentary Nyāyakan-dalī by Śrīdhara Bhatta, along with Hindi Translation. Ed. Durgādhara Jhā. Varanasi: Chawkhamba, 1977.

Ratnakīrtinibandhāvalī. Ed. by Anantlal Thakur. Patna: Tibetan Sanskrit Works Series 3, 1975.

Sāṃkhya Pravacana Sūtram with the Vrtti of Aniruddha, and the Bhāṣya of Vijñāna Bhikṣu. Translated by Nandalal Sinha. Allahabad: Panini Office, 1915.

Śābarabhāṣya. In *Mīmāṃsādarśana.* Ed. Vasudeva Śāstrī Abhyaṅkar and Gaṇeśaśāstrī Joṣī. Poona: Ānanadāśrama (7 vols.). 2nd ed., 1970–1977.

Śrībhāṣya by Rāmānuja. Melkote: Academy of Sanskrit Research, 1995.

Uddyotakara's Nyāya – Vārttika. Ed. V. P. Dvi-vedin. Varanasi: Chawkhamba, 1915.

LITERATŪRA

Beinorius, A., 2017. Virvė ar gyvatė? Iliuzijų samprata indiškoje epistemologijoje. *Logos* 90: 6–14; 91: 6–16.

Eliade, M., 1958. *Yoga: Immortality and Freedom.* Translated by Willard R. Trask. London: Routledge & Kegan Paul.

Fabrega, H. Jr., 2009. *History of Mental Illness in India: A Cultural Psychiatry Retrospective.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Gonda, J., 1963. *The Vision of the Vedic Poet.* The Hague: Mouton & Co., Publishers.

Grishpon, Y., 2002. *Silence Unheard: Deathly Otherness in Pātāñjala-yoga.* Albany: State University of New York Press.

Hume, D., 1995. *Žmogaus proto tyrinėjimas.* Iš anglų kalbos vertė ir įvada parašė K. Rastenis. Vilnius: ALK, Pradai.

Jacobsen, A., 2012. *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration.* Boston, Leiden: Brill.

Jaini, P., 2001. On *Sarvajñatva* (Omniscience) of Mahavīra and the Buddha. In *Collected Papers*

on Buddhist Studies. Ed. by Padmanabh Jaini. Delhi: Motilal Banarsidas.

Jayatileke, K. N., 1963. *Early Buddhist Theory of Knowledge.* London: George Allen & Unwin Ltd.

Kataoka, K., 2003. Kumārila's critique of Omniscience. *Studies in the History of India's Thought (Indo Shisoshi Kenkyu)* 15: 35–69.

Kripal, J., 2007. The Rise of the Imaginal: Psychological Research on the Horizon of Theory (Again). *Religious Studies Review* 3 (33): 179–191.

Lindquist, S., 1935. *Siddhi und Abhiññā. Eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga.* Uppsala: Lundquistska Bokhandeln.

Matilal, B. K., 1986. *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge.* Oxford: Clarendon Press.

Rambachan, A., 1991. *Accomplishing the Accomplished: The Vedas as the Source of Valid Knowledge in Śaṅkara.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Reat, N. R., 1990. *Origins of Indian Psychology.* Berkeley: Asian Humanities Press.

Ruegg, D. S., 1994. *Pramāṇabhūta, Pramāṇa*

(bhūta)-Puruṣa, Pratyakṣam as Epithets of the ṛṣi, āchārya and tathāgata in Grammatical, Epistemological and Madhyamaka Texts. *Bulletin of the School of African and Oriental Studies* 57: 403–416.

Sinha, J., 1986. *Indian Psychology*. Vol. I–III. New Delhi: Motilal Banarsidass.

Taber, J., 2005. *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology: Kumāriḷa on Perception: the “Determination of Perception” Chapter of Kumāriḷa Bhaṭṭa’s Śloka-vārttika*. London and New York: Routledge Courzon.

de la Vallée Pousin, L., 1936–1937. Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali. *Melanges chinois et bouddhiques* 5: 223–242.

Vidauskytė, L., 2007. Moderni ir postmoderni tikrovės sampratos: Kanto ir Borgeso požiūriai į Emanuelį Swedenborgą. *Problemos* 72: 214–223.

Yamashita, K., 1994. *Pātañjala Yoga Philosophy with Reference to Buddhism*. Calcutta: Firma KLM Private Limited.

CONTROVERSY ON YOGIC PERCEPTION (YOGIPRATYAKṢA) IN INDIAN EPISTEMOLOGY

Audrius Beinorius

Abstract. The article is dedicated to the analysis of the nature of yogic or supernormal perception (*yogipratyakṣa*, *yogijñāna*) in the context of Indian epistemology. By relying on the primary Sanskrit sources of Indian philosophical schools (*darśana*) and contemporary critical studies the questions are raised: what role is granted to it in the general Indian epistemological scheme (*pramāṇavada*)? How yogic perception is described and philosophically legitimated? How it is scholastically verified and validated and what kind of controversy was going on among different philosophical schools? On what arguments such perception is refused by orthodox Mīmāṃsā school? A combined – textological semantic, hermeneutical and comparative – methodology is applied. Conclusion is made that yogic perception is recognized and integrated into general scheme of knowledge by almost all Indian schools, though they give different accounts of it. A radical scepticism and refutation of this kind of perception is displayed by the representative of vedic hermeneutics and ritualistic exegesis – Kumāriḷa Bhaṭṭa (7 AD) of Mīmāṃsā school. However, what the followers of this school denied was not the potentiality of the yogic perception itself, but consistency of logical argumentation, the ability of transparent transmission of such knowledge to others, and the validity of such experience in the legitimisation of divine revelation (*śruti*).

Keywords: perception, epistemology, Indian philosophy, Yoga, Mīmāṃsā

Įteikta 2017.02.01

Priimta 2017.06.12