

Pažinimo filosofija

BUDISTINĖ JOGINĖS PERCEPCIJOS (YOGIPRATYAKŠA) APOLOGIJA INDIJOJE

Audrius Beinorius

School of Theology and Religious Studies
University of Tartu
Ülikooli 18, 50090, Tartu, Estonia
E. paštas audrius.beinorius@gmail.com

Santrauka. Straipsnyje analizuojama joginės, ar ypatingosios, percepcijos (yogipratyakša) prigimties samprata budistinėje Indijos filosofijoje. Remiantis pirminiais šios mokyklos sanskrito tekstais ir šiuolaikiniais kritiniais tyrimais siekiama atsakyti į klausimus: kaip joginė percepcija traktuojama indiškojo budizmo tradicijoje, ypač loginėje-epistemologinėje jogačaros-vidžnjanavados mokykloje ir pagrindinių jos apologetų (Dinnāga, Dharmakīrtis, Ratnakīrtis) tekstuose? Kodėl ji yra pripažįstama ir koks vaidmuo jai suteikiamas budistinėje pažinimo teorijoje (pramāṇavada)? Kaip ši percepcija verifikuojama ir jos pažinimas validuojamas? Tyrimui pasitelkiama kompleksinė – tekstologinė semantinė, hermeneutinė ir lyginamoji – metodologija. Daroma išvada, kad nuoseklų empirizmą ir fenomenalizmą postuluojanti budistinė vidžnjanavados mokykla klasikinę Indijos pažinimo būdų sistemą (pramāṇavada) papildo dar dviem: joginiu pažinimu (yogipratyakša) ir autoritetingu liudijimu (āpta). Tačiau pripažindami joginės percepcijos validumą budistai sutinka, kad joginis gebėjimas savaime dar negarantuoja tiesos pažinimo ir turėtų būti verifikuojamas kartu su kitomis pažinimo priemonėmis. Budistinėje perspektyvoje svarbiausia yra tai, kad joginė percepcija atitiktų Budhos patirtį ir konceptualią patyrimo deskripciją.

Pagrindiniai žodžiai: percepcija, epistemologija, budistinė filosofija, Dinnāga, Dharmakīrtis

Straipsnyje *Joginės percepcijos (yogipratyakša) kontroversija indiškos epistemologijos kontekste* (Beinorius 2017) analizuojama joginės, ar ypatingosios, percepcijos prigimties sampratą bendrame indiškosios epistemologijos kontekste. Bandėme atskleisti, kodėl ir kokiais argumentais remdamasi joginę percepciją atmetė ortodoksaliąją vediškosios hermeneutikos ir ritualistinės egzegezės tradiciją reprezentuojanti mimansos (*mīmāṃsā*) mokykla ir žymus jos scholastas Kumārila Bhaṭṭa (VII a.),

demonstruojantis radikalų nepasitikėjimą šiuo gebėjimu. Šiame straipsnyje siekiama atsakyti į klausimus: kaip joginė percepcija traktuojama indiškojo budizmo tradicijoje? Kodėl šios tradicijos ji yra pripažįstama ir koks vaidmuo jai suteikiamas budistinėje pažinimo teorijoje (*pramāṇavada*)? Kaip šią ypatingą percepciją budistai atskiria nuo iliuzijų ir haliucinacijų? Kaip ši percepcija budizme yra verifikuojama ir jos pažinimas validuojamas? Tai darysime analizuodami pagrindinius joginės percepcijos

Indijoje apologetus, remdamiesi pirmiausia vėlyvosios epistemologinės budistinės vidžnianavados mokyklos atstovų (Diñnāga, Dharmakīrtis, Ratnakīrtis) tekstais.

Joginė percepcija ir konceptualizavimas

Budistinės logikos patriarchas Diñnāga (480–540) buvo vienas pirmųjų budizmo mąstytojų, detaliau analizavęs joginę percepciją. Jis ją traktavo kaip vieną iš keturių pripažįstamų percepcijos tipų, greta sensorinės percepcijos (*pratyakṣa*), mentalinės (*mānasa*) percepcijos ir introspektyvios savirefleksijos (*svasaṃvitti*), lydinčios kiekvieną mentalinį aktą. Trys pastarosios percepcijos būdingos paprastiems žmonėms, o joginė percepcija – tik pažengusiesiems (*ārya*). Nors, kaip teigia Charlene McDermott, šis percepcinės taksonomijos katalogas nėra uždaras, priklausomai nuo soterinių tikslų, jis gali būti papildomas, pavyzdžiui, kitų individų minčių skaitymu (*paracittajñāna*) ir kitais panašiais gebėjimais (McDermott 1991: 148). Savo traktate *Pramāṇasamuccaya* (I.6cd) Diñnāga tvirtina: „Jogo percepcija (*yoginām pratyakṣam*) nesija su jokiais konceptualiais autoritetingų šaltinių žodžiais (*āgamavikalpa*) ir regi tik reiškinį savyje (*arthamātradarśanam = ding an sich?*)“ (cit. iš: Hatori 1968: 27). Šis Diñnāgos teiginys, atrodytų, byloja apie tai, jog joginė percepcija neturi nieko bendra su konceptualizavimu ir autoritetais (*āgama*), kai neišvengiamai pasitelkiamas analizavimas ir vertinimas (*anumāna pramāṇa*), tačiau yra priešingai. Budistų požiūriu, pradėdamas nuo Budhos mokymo studijų, apmąstydamas (*yukti*) jį, jogas meditacijos metu laipsniškai išsivaduoja nuo visų konceptualių konstruktų, visų lingvistinių kognicijų ir priartėja prie betarpiško, ne-

konceptualaus mokymo esmės pažinimo (*śuddha pratyakṣa*), suvokdamas jo tiesas gyvai, kaip realius objektus prieš savo akis (Eltschinger 2009: 169–213). Perfrazuodami Immanuelį Kantą, pasakytume: meditacija be apmąstymų yra tuščia; apmąstymai be meditacijos yra akli.

Plėtodamas Diñnāgos idėjas vienas įtakingiausių Indijos epistemologų Dharmakīrtis (600–660) joginę percepciją (*yogijñāna*) nusako kaip kogniciją, laisvą nuo konceptualių konstrukcijų (*kalpanāpoḍha*), t. y. kurios turinys negali būti išreiškiamas žodžiais, ir neiliuzinę (*abhrānta*), t. y. sau neprieštaraujančią (*avisamvādin*) (*Pramāṇaviniścaya* 1.4ab. Cit. iš: Steinkellner 2007). Įvesdami antrąją joginės percepcijos charakteristiką – neiliuziškumą – budistai siekė demarkuoti tikras kognicijas nuo pseudokognicijų, iliuzijų ar defektnių jutimų. Konceptualų mąstymą jis apibūdina kaip kogniciją, kurios vaizdinys išreiškiamas verbaliai (*pratibhāsa*). Kognicijos nekonceptualumo kriterijus – ryški, skaidri (*sphuṭa*) vaizdinio reprezentacija sąmonėje, atsirandanti ilgalaikėje meditacijoje (*bhāvanāmayam*) susitelkus į kokį nors objektą (*vastu*). Kitame traktate, *Nyāyabindu*, Dharmakīrtis sako, kad „joginė percepcija – tai pažinimas, kurį sužadina intensyvos meditacijos, nukreiptos į realų objektą, pabaiga“¹. Kitaip tariant, meditacijos procesas turi tris etapus: intensyvus susitelkimas į išorės objektą, jo paliovimas, kai objektas atkuriamas vaizduotėje, ir sužadinta joginė percepcija, laisva nuo konceptualumo (*vikalpa*). Tai iliustruodamas Dharmakīrtis pasitelkia ir įprastą pavyzdį iš budistinės meditacijos pratybų. Pavyzdžiui,

¹ *bhūtārthabhāvanāprakarṣaparyantajam yogijñānam – Nyāyabindu* I.11.

ilgą laiką stebint pūvantį lavoną ir susitelkus į sąvoką „lavonas“, po kurio laiko sąmonėje nesunkiai atkuriamas ryškus lavono vaizdinys, kuris, anot budistinės praktikos, pasitelkiamas siekiant išsivaduoti iš kūniškų geidulių, apninkančių išvydus moterį.

Percepcijos skaidrumo, aiškumo, ryškumo (*sphuṭatva*) samprata yra itin svarbi budistinei epistemologijai. Pasak Dharmakīrtio, tiesioginis patyrimas privalo pasižymėti *sphuṭatva* savybėmis, šios charakteristikos nebuvimas liudija, jog tai nėra betarpiškas pažinimas, o konceptualus, tai reiškia – mentalinės refleksijos užtemdytas, neryškus, blankus². Tačiau ir haliucinacijos bei sapnai pasižymi skaidrumu, aiškumu ir ryškumu, todėl, kaip pabrėžia pats Dharmakīrtis (*Pramāṇavārttika* II.282), percepcijos skaidrumo (*sphuṭatva*) kriterijus nėra pakankamas nekonceptualios juginės percepcijos kriterijus.

Tokia kognicija, Dharmakīrtio nuomone, nebūtinai kyla iš susitelkimo tik į realų objektą (*bhūta artha*); suklaidinti sužadintos vaizduotės – meilės, liūdesio, baimės ar sunkių sapnų – žmonės regi ryškius reiškinius, kurių tikrovėje nėra (*abhūta*). Apie tokius vaizduotės suklaidintus žmones galime spręsti tik iš jų susijaudinusios (*āvega*) elgsenos. Tad ir intensyvios meditacinės pratybos gali sužadinti jutimais neapčiuopiamo objekto gyvą mentalinę reprezentaciją. Tačiau neaišku, kodėl tokia meditacinė objekto reprezentacija turi būti tik nekonceptuali? Ir ar vaizduotė yra juginės percepcijos įrankis?

Pasak Dharmakīrtio, neklaidingas ir patikimas juginės kognicijos turinys yra tas, kuris gali būti verifikuojamas kitais

pažinimo būdais, pirmiausia atitiktimi Budhos žodžiams (*Buddhavacana*) ir racionali samprotavimu (*anumāna, yukti*): t. y. apmąstyta, patikrinta ir įsitikinta. Tačiau kas apmąstyta, patikrinta ir kuo įsitikinta? Pats Dharmakīrtis ir vėlesni jo komentatoriai (Devendrabuddhis, Dharmottara) vienbalsiai tvirtina, jog turimas omenyje nekonceptualus Budhos keturių taurių tiesų ir šešiolikos jų aspektų³ pažinimas, kaip kulminacinis soteriologinis juginės koncentracijos objektas. Šios tiesos analizuojamos pasitelkus tris universalius egzistencijos požymius ar jos savybes (*trilakṣaṇa*) – laikinumą (*anitya*), nepasitenkinimą (*duḥkha*) ir permanentinės savaties nebuvimą (*anātman*). Neatsitiktinai paskutinis reikšmingas budistų filosofas Pietų Azijoje Jñānaśrīmitra (980–1040) tvirtino, kad juginė percepcija yra patikima tik tuomet, kai ji tiria realaus reiškinio savybes (*vastudharma*), o ne patį realų reiškinį (Steinkellner 1977: 380). Kitaip tariant, juginė percepcija atskleidžia soteriologines tiesas, o ne empirinius faktus.

Bet ar įmanomas nekonceptualus minėtų keturių taurių tiesų aspektų apmąstymas ir universalus jų pritaikymas? Juk dar anksčiau jogačaros mokyklos pagrindėjas Vasubandhus (IV a.) teigė, kad nepasitenkinimas (*duḥkha*), laikinumas (*anitya*) ir savaties nebuvimas (*nairātmya*) yra bendrosios visų būties reiškinų savybės ir būdamos mentaliniais konstruktais yra pažinios tik intelektu, skirtingai nuo specifinių savybių, kurios pažįstamos jutimais.

² *na vikalpānubaddhasyāsti sphuṭārthāvabhāsītā – Pramāṇavārttika* V.283.

³ Šie šešiolika taurių tiesų aspektų yra nekanoniniai ir pali *Abhidhammoje* neminimi. Mahajanos budizmas remdamasis Maitreyaanāthos tekstu *Abhisamayālaṅkāra* (IV a.) kiekvienai iš keturių tiesų suteikia dar po keturias charakteristikas, tokias kaip nepastovumas, nepasitenkinimas, tuštuma, „aš“ nebuvimas ir t. t.

Tad Dinnāga siekia tik inkorporuoti joginę percepciją tarp kitų patikimų pažinimo būdų, o Dharmakīrtis jai suteikia soteriologinį kontekstą susiedamas su trinare išsivadavimo kelio struktūra: klausymas (*śruta*), apmąstymas (*cintā*), meditavimas (*bhāvanā*)⁴.

Pirmiausia objektą meditacijoje [jogas] apčiuopia iš [tekstų] klausymo kylančia kognicija (*śrutamayena jñānena*), [tada] patvirtina jį kognicija, kylančia iš racionalaus apmąstymo (*yukti cintāmayena*). Meditacijos pabaigoje atsiradusi ryški, gyva, kaip ir baimės ar panašaus [regėjimo], nekonceptuali kognicija turi savo objektą, nes jis buvo patvirtintas kitais [patikimais] pažinimo būdais, – ir tai validi percepcija (*Pramāṇaviniścaya* 1.27.7–8).

Taigi, budistų požiūriu, meditacija nėra tapati joginei percepcijai, o tėra būtinas jos sužadavimo įrankis. Meditacinio proceso pabaigoje pakinta tik kognityvaus akto modalumas (nuo konceptualaus prie nekonceptualaus), bet ne pats jo turinys.

Toks Dharmakīrtio samprotavimas vis dėlto nepaaiškina, kaip pirminė, įprasta konceptuali realaus objekto kognicija tapo nekonceptualia jogine percepcija? Jo aprašomas joginis meditacijos procesas yra priešingas įprastai kasdieniui percepcijai. Kasdieniame gyvenime pažinimas pradedamas nuo nekonceptualios, sensorinės reiškinių percepcijos, kuri sužadina konceptualią kogniciją, o meditacijoje pradedame nuo konceptualaus objekto ir judame link

išsivadavimo ir nuo konceptualumo. Lieka nesuprantama ir tai, kodėl joginė percepcija laikoma pažinimo šaltiniu, jei ja pažįstame reiškinių, jau atrastą kitais pažinimo būdais – racionalių samprotavimų (*anumāna, yukti*) ir autoritetingu Budhos liudijimu (*Buddhava-cana*)? Juk, pasak indiškios epistemologijos, pažinimo šaltinis yra tas, kuriuo pažįstame reiškinių, dar nepažintą kitais pažinimo būdais. Kaip tuomet pagrįsti įprastam racionalumui nesuprantamą joginį patyrimą?

Neatsitiktinai Dharmakīrtis išskiria dvi visažinystės sampratas: vieną galime pavadinti kiekybine ir analitine, o antrą – kokybine ir sintetine. Pirmoji (*sarvasarvajñatva*) yra nukreipta į visatos objektų gausą, o antroji (*sarvajñatva, upayukta sarvajñatva*) siekia vieno – Budhos mokymo esmės, išreikštos keturiomis tauriosiomis tiesomis, pažinimo, nes yra orientuota į išsivadavimo tikslą. Būtent pastaroji yra budistų preferuojama ir turi analogų brahmaniškuose tekstuose, pavyzdžiui, upanišadose. Tą teigia ir Dharmakīrtis: „Kas pažįsta tikrovę ir tai, ko reikia atsisakyti ar ką priimti, kartu su [atitinkamomis] priemonėmis, tik tas naudojasi patikimu pažinimo būdu, bet ne tas, kas viską žino. Todėl ir mes turėtume rūpintis tik tokiu pažinimu bei jį ugdyti, juk vabzdžių skaičiaus žinojimas neturi jokios vertės“ (*Pramāṇavārttika* II.30–31).

Joginė percepcija budistinės soteriologijos kontekste

Kad budizmo soteriologinis kelias ir šių praktikų tikslas yra neatsiejami nuo Budhos keturių tauriųjų tiesų pažinimo, bando įrodyti ir vienas paskutinių Indijos budizmo logikų Ratnakīrtis (XI a.). Traktate *Visažinystės pagrindimas* (*Sarvajñasiddhi*) polemizuoja su mimansos ir čarvakų mokyklo-

⁴ Plg. viduramžių Europoje krikščionių mistiko Richardo iš Šv. Viktoro abatijos (?–1173) išplėtotą hierarchinę skirtingų kognityvumo formų sistemą – *cogitatio, meditatio, contemplatio* ir *excessus mentis*, – kurią jis susiejo su Boethijaus minimomis keturiomis pamatinėmis pažintinėmis gebomis: *sensus* (sensorinė percepcija), *imaginatio* (vaizdijimas), *ratio* (atskiriantysis racionalumas) ir *intelligentia* (intuityvi įžvalga) (Richard of St. Victor 1979).

mis jis teigia: „Dėmesingumo, atkaklumo ir nuolatinų pastangų lydima kiekviena proto savybė ar funkcija (*cetogūna*) gali tapti gyva, įtikinama (*sphuṭibhāvyogya*) it merginą įsimylėjusiojo [sąmonės] vaizdinys (*ākāra*) [apie ją]. Analogiškai ir keturių taurių tiesų vaizdinys yra dėmesingumo, atkaklumo ir nuolatinų pastangų išpuoselėtos mentalinės savybės. Todėl jos ir tampa įtikinamos“ (*Sarvajñasiddhi* 1975 I: 20–25). Norima pasakyti, jog Budha taip ilgai ir nepertraukiamai mąstė, meditavo (*bhāvanā*) apie keturias tauriųjų tiesas, jog įgavo gyvą intuityvų, joginį šių tiesų patyrimą. Kadangi šios tiesos yra universalios – viskas yra kančia, troškimai yra kentėjimų priežastis, išsivaduoti iš kančių įmanoma ir yra taurusis aštuonialinkis išsivadavimo iš kančių kelias, – jo išvalga aprėpė visus praeities, dabarties ir ateities reiškinius. Tad, pasak Ratnakīrčio, nuolatinės pastangos sužadina specifinę sąmonės būseną ir generuoja tam tikrą intuityvią išvalgą, net jeigu tai ir nėra visažinystė, kurios galimybę jis vis dėlto ir bando įrodyti⁵. O tiesiogiai Budhos visažinystės įrodyti neįmanoma, nes nėra jam prilygstančių, t. y. su kuo jo pažinimą būtų galima palyginti. Bet tenka pripažinti, kad lygiai taip pat neįmanoma įrodyti ir tokio pažinimo negalimumo.

Toks Ratnakīrčio samprotavimas ir jo aliuzija į merginą įsimylėjusiojo regėjimus iš tiesų sugestijuoja priešingą išvadą – kad tai tėra liguistos vaizduotės darinys, kuriems neregima haliucinacija. Brahmanistinės filosofijos atstovas Vācaspatiis Mīśra (900–980) savo tekste *Vidhiviveka* ginčija, jog tai nebus patikimas pažinimo būdas

⁵ Atkreiptinas dėmesys į tai, jog visažinystė, kaip gebėjimas pažinti visus reiškinius išsyk, yra visiškai atmesta ankstyvajame pali budizmo kanone (Jaini 2001: 80–81).

(*pramāṇa*), nes imaginacinis percepcijos darinys (*vikalpa*) neatitinka objekto tikrovėje. Pasak jo, budistai neskiria realaus objekto sensorinės percepcijos nuo įsivaizduojamo, nors ir labai tikroviško. Maža to, jis priduria, kad nepertraukiamos meditacijos sužadinta intuityvi išvalga esmiškai yra sukelta ne meditacijos objekto, bet pačios meditacijos proceso (*bhāvanā*), taigi tėra subjektyvus patyrimas⁶.

Ratnakīrtis, apeliuodamas į tai, jog budistinėje, kaip, beje, ir hindų tradicijoje, protas yra laikomas šeštąja jusle, sofistikuotai atsako, kad percepcija yra grindžiama ne tiek išorinėmis juslėmis, kiek betarpiška (*sākṣātkāra*) objektų reprezentacija prote. Todėl ji laikytina ne išorine, o vidine mentaline kognicija, neturinčia netiesioginio ryšio su išorės objektu (*Sarvajñasiddhi* 1975, XVII: 2–5). Ir tokia meditatyvi praeities ir ateities reiškinių kognicija yra patikimas pažinimo būdas, bet ne kiekvienam įmanomas, nes tam būtina sąlyga – pirmiausia sunaikinti įprastinius tokią percepciją trikdančius sąmonės teršalus (*kleśas*), kas Budhai ir pavyko padaryti. Faktiškai, pasitelkiant reprezentacionizmo teoriją, meditacijai suteikiama daugiau asimiliacinė ar apvalomoji nei kognityvinė funkcija. Tačiau ar mūsų kasdien patirtis ir įprasta juslinė percepcija tai patvirtina? Tiek mimansos mokyklos, tiek ir Davido Humo skepticizmas griauna budistų pastangas įrodyti joginio patyrimo validumą loginio samprotavimo (*anumaṇa*) būdu, nes šis visada ekstrapolijuojamas iš visiems įprastos percepcijos (*pratyakṣa*)

⁶ Cituojama iš: Taber 2009: 81–82. Paradoksalu tai, jog Vācaspatiis Mīśra savo tekste *Vidhiviveka* paneigia budistų argumentus, įrodančius joginę percepciją, o savo komentaruose *Yoga sūtrai* labai rimtai aptaria visas tokios percepcijos formas. Matyt, tai lėmė siekis būti nuosekliai sąžiningam brahmaniškos tradicijos mokyklų atžvilgiu.

(Beinorius 2017: 140). Kad joginė percepcija tėra vaizdijimas, teigė ir mimansos mokyklos atstovas Kumārila Bhaṭṭa (VII a.). Tai, kas slypi anapus juslių, negalime pažinti samprotavimu, o tik per autoritetinę liudijimą, šventraščius (*śabda pramāṇa*) – taip teigė ir kiti du žymūs Indijos mąstytojai, nedualistinės vedantos (*advaita vedānta*) mokyklos įkūrėjas Śaṅkara (VIII a.) ir filosofinės gramatikų mokyklos atstovas Bhartṛharis (V a.).

Šiame kontekste kyla dar vienas svarbus klausimas: o kas yra tokios ekstrasensorinės visažinystės objektas? Dharmakīrčio komentatorius, budistinės epistemologijos tęsėjas Prajñākaragupta (750–810) įsitikinęs, jog praeities ir ateities objektai realiai egzistuoja, jei joginė percepcija juos pasiekia. Tačiau, jo teigimu, laikas neegzistuoja kaip nepriklausoma ir permanentinė esybė, bet yra santykinis, reliacinis reiškiny. Tad praeities ir ateities objektai yra dabartyje nematomi objektai. „Sakydami, kad jogai regi ateities ir praeities objektus kaip dabarties, turime omenyje tai, kad jie mato paprastiems žmonėms nematomus objektus. Tik išėję iš meditacijos ir joginės kognicijos jogai juos identifikuoja ir įvardija kaip ateities ar praeities reiškinius“ (Moriyama 2014: 113.7–9).

Yogācāra–Svatantrika–Mādhyaṃika mokyklos įkūrėjas ir Nalandos vienuolyno abatas Śāntarakṣita (725–788), bandydamas įrodyti joginės percepcijos egzistavimą, bando jį sieti su tokiais analogais kaip gyvūnų gebėjimai matyti tamsoje ir per didelį atstumą. „Jei galime išugdyti savo gebėjimą aukštai iššokti, kodėl negalėtume atitinkamai išlavinti savo mentalinių ir kognityvinių sugebėjimų“, – klausia jis (*Tattvasaṅgraha* 1981: 3404–6).

Tokio scholastinio iššūkio akivaizdoje brahmaniškos tradicijos mąstytojai rado

alternatyvų sprendimą įvesdami ypatingos, persmelkiančio pažinimo galios koncepciją, kuri padėjo išvengti pavojingų tiesioginio jutimo, loginio samprotavimo ir kitų patikimo pažinimo būdų argumentavimo kelių. Nuo vedų laikų minimos dvi galios, kartais atskirai, o kartais semantiškai susipynusios, – tai *dhī* „mentalinė regmė“, „vaizdijimas“ ir *pratibhā* „tiesioginis intuityvus įsiskverbimas“, „pažinimo blyksnis“. Pirmoji vėdiško konteksto tekstuose išliko bendrine pažinimo reikšme (Gonda 1963), o antroji tapo itin reikšminga daugelio brahmaniškų mokyklų epistemologijoje. Ja nusakomas transcendentinis, anapus laiko ir erdvės apribojimų, pažinimas, kuris „viską išsyk nušviečia“ (*prātibhād vā sarvam – Yoga sūtra* III.34).

Indų panditas Gopinathas Kavirajus savo klasikinėje studijoje *The Doctrine of Pratibhā in Indian Philosophy* pateikia visas įmanomas sanskrito šaltinių nuorodas į šį supracionalų, intuityvų pažinimą Indijos tradicijose. Iš jo apžvalgos aiškėja du dalykai: pirma – ne visos Indijos filosofinės mokyklos pripažįsta tokio patyrimo galimumą; antra – netgi šia doktrina aktyviai besiremiančios mokyklos, pavyzdžiui, lingvistinė gramatikų mokykla, jos nelaiko prieštaraujančia protui (Kaviraj 1966).

Ypatingą vaidmenį *pratibhā* atliko Kašmyro šaivų tantrizmo teologijoje, nors bendrąja prasme *pratibhā* ar *pratibhājñāna* dažnai susikeičia vietomis su *yogipratyakṣa* ir *yogijñāna*. Kašmyro šaivizmo patriarchas Abhinavagupta (IX–X a.) tantrizmo filosofijos ir praktikos enciklopedijoje *Tantrāloka* rašo: „joginis pažinimas, tai intuityvus įsiskverbimas į juslėmis nepasiekiamus objektus“ (*Tantrāloka* XVI: 242)⁷. Intui-

⁷ *yoginām prātibhājñānādav atīndriyārthaviṣayam jñānam – Tantrāloka* X.95.

tyvus pažinimas (*pratibhājñānam*) šaivų epistemologijoje užima aukščiausią vietą, kaip kad budistams *yogipratyakṣa*, o tarp tantras meistrų garbingiausias tas, kurio intuityvus pažinimas, vadinamas dar „didžiąja žinija“ (*mahājñānam*), nepriklauso nei nuo šventraščių, nei nuo kitų autoritetų⁸. Tik budistų joginei percepcijai reikalingos nuolatinės ir laipsniškai intensyvėjančios meditacinės pratybos, o šaivų intuityvus pažinimas nereikalauja jokio pasiruošimo ir gradacijos, jis tiesiog ištinca staiga, it žaibas. Pasak Abhinavaguptos, toks intuityvus pažinimo spontaniškumas (*akalpita*) yra esminė sąlyga būti pripažintam savaiminiu (*svayambhū*) ar prigimtinu mokytoju (*sāmsiddhika*), kurio vien tik atsitiktinai mestas žvilgsnis gali žmogui suteikti išsivadavimą (*Tantrāloka* III.40). Tačiau toks tobulas joga, išsivadavimą pasiekęs be – arba nepaisant – tradicinio mokymo, yra toks retas reiškinys, jog faktiškai reprezentuoja tik teorinę galimybę, negriaunantią griežtai kontroliuojamos tradicinės teologijos pastato. Neatsitiktinai ir pats Abhinavagupta rekomenduoja mokiniui verčiau pasirinkti tradicinį mokytoją, užuot pasitikėjus tokiu spontanišku ar prigimtinu nušvitimu⁹.

Tačiau grįžkime prie budistų. Tibeto budistai scholastai išplėtoja ir reliatyvizuoja indišką budistinę pažinimo teoriją remdamiesi šešių būties ir gyvų būtybių lygmenų (*loka*) koncepcija. Jie kelia klausimą, ar skirtingų būties lygmenų būtybės vienodai mato tą patį reiškinį, tarkime, vandenį? Ar mūsų, žmonių pasaulio (*manuṣya loka*),

vandens percepcija yra validi ir ar vanduo apskritai egzistuoja? Gal alkanų dvasių sferoje (*preta loka*) vanduo yra regimas kaip pūliniai, dievų sferoje (*deva loka*) – kaip nektaras, o jogų sferoje – kaip žavios deivės¹⁰? Tačiau kieno percepcija yra tikra? Kaip atskirti patikimą percepciją nuo nepatikimos?

Tik atsakius į šiuos klausimus galima svarstyti apie tikrąjį joginės percepcijos objektą. Tibeto budistams jokia percepcija nėra savaime galutinai validi, anot jų, galime kalbėti tik apie reliatyvų, sutartinį validumą, kuris susijęs su percepcijos tyrumo lygmeniu: „Percepcijos validumas yra tiesiogiai proporcingas percepcijos tyrumui“ (Wangchuk 2009: 232). Ir tik jogai gali įvertinti paprastų žmonių patirtis kaip nevisavertes, bet ne priešingai. Nes kaip mirażas yra optinė iliuzija, o jo percepcija – percepcinė apgaulė, taip ir nušvitusiesiems bet koks vaizdinys tėra regimybė ir apgaulė.

Vienas iš ankstyvųjų mahajanos budizmo tekstų *Pratyutpannabuddha sam-mukhāvasthita sāmādhi sūtra* (į kinų kalbą išverstas dar 197 m.), kuris laikomas jogačaros mokyklos idėjų šaltiniu, aprašo jogo meditaciją, kurioje šis vizualizuoja Budhą Amitābhą. Pasiekęs aukščiausią meditacinės koncentracijos pakopą jis regi Budhą

⁸ Kaip teigia Abhinavagupta, *prajñā* yra tapati *pratibhāi* (*Tantrāloka* I.2). O žymus gramatikas Bhartriharis *pratibhā* sieja su joga, nes joga yra vienas iš šešių būdų sužadinti *pratibhā* (*Vākyapadīya* II.52).

⁹ Daugiau apie intuityvų pažinimą Abhinavaguptos Kašmyro tantrizme: Torella 2012.

¹⁰ Iš tiesų, šį pavyzdį filosofinėje percepcijos analizėje pirmas pradėjo naudoti ankstyvosios jogačaros mokyklos pagrindėjas Vasubandhus (IV–V a.) trumpame savo kūrinyje *Vimśatikā*, siekdamas parodyti, jog dėl vienodų karminių pasekmių tos pačios sferos būtybės – pvz., alkanos dvasios ar žmonės, – gali kentėti nuo identišκών kolektyvinių iliuzijų ir turėti vienodą sensorinį patyrimą. Vasubandhus, skirtingai nuo vėlesnės Tibeto tradicijos interpretacijos, atstovaudamas fenomenalistinei epistemologinei perspektyvai ir kritikuodamas naivųjį realizmą, neabejoja vandens egzistavimu ir siekia parodyti, jog už proto ribų jis neegzistuoja. Lietuvišką Vasubandhus *Vimśatikos* vertimą žr.: Beinorius 2007: 399–401.

veidu į veidą. Visas susitikimas vyksta jo prote ir jogas remdamasis šia patirtimi daro fundamentalią jogačaros mokyklai išvadą: kaip meditacijoje visi objektai yra mano sąmonės vaizdiniai, taip ir visi išorės objektai yra tik mano proto atspindžiai – pasaulis už mano sąmonės neegzistuoja. Tačiau tiesioginio ryšio tarp meditacijos turinio ir metafizinės doktrinos nėra, nes jogas medituodamas nepatiria tikrovės prigimties išvalgos. Priešingai, jo meditacijos objektas – imaginacinis, vaizdijamas Budha nėra tikras ar, epistemologiškai tariant, jo statusas yra kaip bet kurio kito iliuzinio reiškinių, regimųbės. Tai jis suvokia tik išėjęs iš meditacijos. Budistinės epistemologijos požiūriu Budha atrado viską, ko reikia siekiant nušvitimo, todėl, teoriškai žvelgiant, savo meditacinėse patirtyse jogas nebegali atrasti nieko soteriologiškai naujo, bet turi medituoti Budhos žodžių prasmes ir jas atskleisti savo patirtimi.

Taigi, budistinės epistemologijos požiūriu esminis joginės percepcijos validumo kriterijus – atitiktis Budhos patirčiai ir jo žodžiams (ar jam priskiriamiems žodžiams), nes jogas savo patirtyse negali atrasti ir pateikti nieko naujo, kas jau nebūtų minima tradicijos autoritetų. Juk budistinės praktikos tikslas – asmeniškai atkartoti Budhos patirtį, kuri turi patikimo pažinimo šaltinio statusą. Budistinės filosofijos tikslas – priartinti save ir kitus prie nušvitimo patyrimo, kas yra Budhos patirties atkartojimas, ir pastanga apčiuopti autoriaus intenciją, tikslas, kurį Hansas G. Gadameris vadina romantiška pastanga, turi budistams stiprų soteriologinį sąsąskambį. Budistinė hermeneutika yra grindžiama įsitikinimu, kad sakralaus teksto autorius turėjo intenciją ar intencijų tinklą, kurias kvalifikuotas egzegetas iš principo gali atrasti ir jas asmeniškai įgyvendinti

savo patyrimo (Beinorius 2002: 105). Tai reiškia, jog joginę percepciją formuoja konkreti tradicija, kuri verifikuoja ir legitimuoja konkrečias jogines patirtis.

Iš tiesų, ryšys tarp metafizikos ir meditacijos budizmo tradicijoje yra itin glaudus. Žymus budizmo tyrėjas Lambertas Schmithausenas teigia: „Panašu, jog meditacinėmis pratybomis grindžiamas filosofinių teorijų formulavimas yra tipiškas budistinės intelektualinės istorijos procesas. Galime pagrįstai tvirtinti, jog visumą apibrėžiančios pamatinės filosofinės teorijos tiesiogiai ar bent didžia dalimi kilo iš meditacinių praktikų“ (Schmithausen 1973: 161–186). Tačiau net ir pripažindami Schmithauseno teiginį, jog Indijoje metafizinės doktrinos buvo konstruojamos remiantis meditacine patirtimi (t. y. jogine percepcija), nepamirškime, kad, žvelgiant iš socialinio konstruktyvizmo teorijos perspektyvų, niekas neįžengia į meditacinį patyrimą būdamas *tabula rasa*. Kaip teigia socialinio konstruktyvizmo perspektyvai atstovaujantis misticizmo tyrėjas Stevenas Katzas:

Pats patyrimas, kaip ir forma, kuria jis perteikiamas, yra nulemtas sąvokų, kurios formuoja patį patyrimo pobūdį <...>. Mistinių patyrimą lemia sąmonės turiniai, kurie teikia patyrimui struktūruojančius ir jį apribojančius elementus. Šis mistinio patyrimo diferencijavimo į konkrečios religinės bendruomenės sankcionuotus simbolius ir struktūras procesas vyksta patyrimo metu, bet ne po jo vykstančiame patyrimo perteikimo ir interpretavimo procese. Diferencijavimas vyksta prieš patyrimą, jo metu ir po jo (Katz 1978: 26–27).

Kitaip tariant, abejotina, kad budistas patirtų Dievo, Kūrėjo ar Mergelės Marijos regėjimą, o žydu mistikas „atrastų“ budistinę sielos nesaties (*anātman*) doktriną. Nes ne tik patyrimo konceptualizavimas ir interpretavi-

mas yra socialiai ir kultūriškai determinuoti procesai, bet, pirmiausia, pats patyrimas. Juk net tyriausia meditacinė patirtis yra kultūriškai ir lingvistiškai supančiota, įsišaknijusi konkrečioje tradicijoje, nors ir siekia iš jos išsivaduoti ar ją transcenduoti.

Išvados

Teigdami, jog visi vadinamieji objektyvūs daiktai tėra mūsų sensorikos, troškimų ir vaizdijimo sužadinti konstruktai, budistai atstovauja fenomenalistinei epistemologinei perspektyvai. Pasaulis jiems yra tik toks, koks jis atrodo mūsų julsėms, kokį jį patiriame. Tikrovės samprata neatsiejama nuo įsivaizdavimo ir conceptualizavimo visagalybės. Budistai atmeta epistemologinio (naivaus) realizmo – Indijoje atstovaujamo njajos ir vaišešikos mokyklų – poziciją, skelbiančią, jog objektas turi savo autonomišką, nuo suvokiančios sąmonės nepriklausomą būtį. Percepcija yra paskirų objekto savybių (*svalakṣanas*) suvokimas, be jokios identifikacijos ar asociacijos su žodžiais, nes, pasak Diñnāgos, tokios asociacijos visuomet falsifikuoja objektą. Pro lingvistinį mūsų sąmonės filtrą perfiltruoti neapibrėžti akimirksniniai suvokiniai kristalizuojami į stabilias ir objektyvuotas sąvokas, kurios jau savaime iškreipia, „įšaldo“ tikrovę. Tad budistinė pažinimo teorija siekia paaiškinti, kodėl suvokdami pasaulį mes nuolat darome sisteminę epistemologinę klaidą – analizuodami ir vertindami savo sąmonėje atspindėtą ir apdorotą pasaulio patyrimą aprioriškai neabejojame išorinio pasaulio objektyvumu? Šia prasme budistai, kaip ir lingvistinį skepticizmą hiperbolizuojantys šiuolaikiniai poststruktūralistai, pritartų Friedricho Nietzsche's minčiai, jog nėra jokių faktų, tik interpretacijos, arba

Jacques'o Lacano teiginiui, jog daiktų pasaulį sukuria žodžių pasaulis.

Tarp visų Indijos filosofinių (ortodoksalių ir heterodoksinių) mokyklų budistai yra vieninteliai sistemingai ginantys joginio pažinimo galimybę ir jai suteikiantys reikšmingą statusą bendroje epistemologinėje schemoje. Tačiau, kaip matėme iš Diñnāgos ir Dharmakīrtio argumentavimo eigos, budistai pripažįsta, kad joginis gebėjimas savaime dar negarantuoja tiesos ir tikrovės pažinimo ir turėtų būti verifikuotas kitomis patikimo pažinimo priemonėmis (*pramāṇa*). Dharmakīrtis sako: „Palyginkime sugebančią matyti labai toli su tuo, kuris vietoj tokio [gebėjimo] žino išsivadavimą priartinančią tiesą. Jei gebėjimas matyti dideliu atstumu būtų [tiesos] pažinimo įrankis, tuomet turėtume garbinti grifus“ (*Pramāṇavārttika* II.33).

Tai, kad *yogipratyakṣa* yra *trans*-racionali, dar nereiškia kad ji yra *anti*-racionali. Budistinėje tradicijoje galime įžvelgti du mokymo lygmenis: vienas, daugiau noetinio pobūdžio, reikalauja racionalaus verifikavimo; kitas, daugiau sietinas su etika, kosmologija ir anapusybe, yra antjuslinio pobūdžio ir esmiškai racionaliai analizei nepasiekiamas. Esmiškai Budhos žodžių autoritetas yra grindžiamas tikėjimu jo visažinyse ir jo atjauta, todėl laikomas pažinimo šaltiniu (*āpta pramāṇa*). Jei budizmo mokymo esmė – keturios tauriosios tiesos – buvo atrastos joginės kognicijos būdu, tai reiškia, kad jas adekvačiai pažinti įmanoma irgi tik jogine percepcija, kuriai faktiškai telieka patvirtinti tai, kas jau atrasta. Tačiau tokia išvada akivaizdžiai kertasi su oficialia skepticistine visų budizmo mokyklų pozicija pripažinti tik du patikimo pažinimo būdus – tiesioginį jutimą ir samprotavimą. Todėl galime daryti paradoksalią išvadą, jog nuoseklų empirizmą postuluojanči vėlyvoji

epistemologinė vidžnianavados mokykla klasikinę Indijos pažinimo būdų sistemą (*pramāṇavada*) faktiškai papildo dar dviem: joginiu pažinimu (*yogipratyakṣa*) ir autoritetingu liudijimu (*āpta*).

Atrodo, jog budistai filosofai mažiau domisi joginėmis galiomis *per se* ir jų *mirabilia* pasiekimais, o daugiau susitelkia į epistemologines ir meditacines joginės percepcijos implikacijas. Siekis įrodyti, jog paskiras individas, nepriklausomai nuo kokio nors apreiškimo, savo pastangomis gali pasiekti tikslą, o kartu ir apologetika, nukreipta į brahmaniškų mokyklų sofistikuotą dialektiką, kvestionuojančią bet kurią racionalią tiesą, yra esminis budistų argumentaciją motyvuojantis veiksnys. Nuo santykinai marginalinės joginio patyrimo kelio temos joginio pažinimo problematika perauga į kur kas platesnę ir, sakytume, Indijos filosofinei refleksijai pamatinę dimensiją: ar įmanoma pažinti tiesą be gynybiško apeliavimo į apreiškimą ar autoritetus? Matėme, jog budizmo požiūriu joginė percepcija privalo atitikti Budhos patirtį ir jo žodžius (ar jam priskiriamus žodžius), jogas savo patirtyse negali atrasti ir pateikti nieko naujo, kas jau nebūtų minima tradicijos autoritetų. Tačiau tokios nuostatos nederėtų laikyti religiniu dogmatizmu, nes tiek Dinnāga, tiek ir Dhar-

makīrtis akcentuoja joginio patyrimo loginio pagrindimo nuoseklumą.

Nuostabą gali kelti ir tai, jog, siekiant pagrįsti šį supra-lingvistinį ir supra-konceptualų pažinimo šaltinį ir suformuluoti adekvačią bei argumentuotą epistemologinę joginio patyrimo teoriją, pasitelkiamas išsisas to paties, budistų scholastiškai nuvertinto konceptualizavimo srautas. Dharmakīrtis kalba apie joginio patyrimo nesuvokiamumą, sakydamas, kad „joginis pažinimas pranoksta [įprastą] suvokimą“ (*acintyā yoginām gatiḥ – Pramāṇavārttika* V.532), ir, atrodytų, tarsi iš šio tyro spontaniškumo gimusi jogo regmė visus įprastinius predikatus (netgi tokius, kaip „realu“, „nerealų“) perkelia į fiktyvių konstrukcijų sferą. Net budistinio intelektualinio ir patyriminio kelio samprata tampa rafinuotu, tačiau beprasmiu scholastiniu žaidimu, itin primenančiu tai, apie ką gerokai vėliau Europos filosofijos kontekste kalbėjo Ludwigas Wittgensteinas. Matyt, neatsitiktinai laipsniškos nušvitimo strategijos apologetas Kamalaśīla (740–795) perspėja: „Kaip dorybių kaupimo ir išminties iliuzijų rezultatas jogui kyla nauja, joginio pažinimo iliuzija. [Bet] jogas, it magas, atpažįsta ją ir prie jos neprisiriša, nes žino, jog ji nereali“ (Tucci 1956: 174).

SANSKRITO ŠALTINIAI

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

Abhisamayāṅkārā. Introduction and Translation from Original Text, With Sanskrit–Tibetan Index by Edward Conze. Rome: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1954.

Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya, Chapters 1 and 2. Ed. by Ernst Steinkellner. Beijing / Vienna:

China Tibetology Publishing House / Austrian Academy of Sciences Press, 2007.

Dharmakīrti Nibandhawali: Pramāṇavārttika of Acharya Dharmakīrti with the Commentary 'Vṛitti' of Acharya Manorathanandin. Ed. by Dwarika Das Shastri. (Bhauddha Bharati Series 3) Varanasi: Baudha Bharati, 1968.

Dharmottarapradīpa with Dharmakīrti's Nyāyabindu and Dharmottara's Ṭīkā. Ed. by D. Malvania. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1971.

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

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

Tattvasaṅgraha of Āchārya Śāntarakṣita with

the Commentary Pañjikā of Shri Kamalaśīla. Ed. by Swami Dwarikadas Shastri, Baudhha Bharati Series 1–2, Varanasi, 1981.

Tucci, G., 1956. *Minor Buddhist Texts. Part II: First Bhāvanākrama of Kamalaśīla, Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary.* Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

LITERATŪRA

Beinorius, A., 2002. Interpretation as a Spiritual Practice: Buddhism and Cross-Cultural Hermeneutics. *Acta Orientalia Vilnensia* 3: 93–111.

Beinorius, A., 2007. *Sąmonė klasikinėje Indijos filosofijoje.* Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.

Beinorius, A., 2017. Joginės percepcijos (*yogipratyakṣa*) kontroversija indiškose epistemologijos kontekste. *Problemos* 92: 129–142.

Bühnemann, G., 1980. *Der Allwissende Buddha. Ein Beweis und seine Probleme. Ratnakīrti's Sarvajñasiddhi.* Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 4. Wien.

Eltschinger, V., 2009. On the Career and the Cognition of Yogins. In: *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, ed. E. Franco. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 169–213.

Hatori, M., 1968. *Dinnāga, On Perception.* Cambridge MA: Harvard University Press.

Jaini, P., 2001. On *Sarvajñatva* (Omniscience) of Mahāvīra and the Buddha. In: *Collected Papers on Buddhist Studies*, ed. P. Jaini. Reprint Delhi: Motilal Banarsidas.

Katz, St., 1978. Language, Epistemology and Mysticism. In: *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. S. Katz. New York: Oxford University Press, 22–74.

Kaviraj, G., 1966. *Aspects of Indian Thought.* Calcutta: University of Burdwan.

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

McDermott, Ch., 1991. Yogic Direct Awareness as Means of Valid Knowledge in Dharmakīrti and Rgyal-tshab. In: *Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory*

and Practice, ed. M. Kiyota. Honolulu: University of Hawaii Press.

Moriyama, Sh., 2014. *Omniscience and Religious Authority: A Study on Prajñākaragupta's Pramānavārttikālaṅkārahāṣya ad Pramānavārttika II 8–10 and 29–33* (Leipziger Studien zu Kultur und Geschichte Sud- und Zentralasiens). Leipzig: LIT Verlag.

Richard (of St. Victor), 1979. *The Twelve Patriarchs. The Mystical Arc. Book Three of the Trinity.* Translation and introduction by G. A. Zinn. Mahwah: Paulist Press.

Schmithausen, L., 1973. Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 3(73): 161–186.

Steinkellner, E., 1977. Jñānaśrīmitra's Sarvajñasiddhi. In: *Prajñāpāramitā and Related Systems. Studies in Honour of Edward Conze*, eds. L. Lancaster, L. O. Gomez. Berkeley: University of California, 383–393.

Taber, J., 2009. Yoga and Our Epistemic Predicaments. In: *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, ed. E. Franco. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 71–92.

Torella, R., 2012. Observations on *yogipratyakṣa*. In: *Saṃskṛta-sādhitā: Goodness of Sanskrit. Studies in Honour of Professor Ashok N. Aklujkar*, eds. Ch. Watanabe, M. Desmarais, Y. Honda. New Delhi: D.K. Printworld, 470–487.

Wangchuk, D., 2009. A Relativity Theory of the Purity and Validity of Perception in Indo-Tibetan Buddhism. In: *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, ed. E. Franco. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 214–329.

INDIAN BUDDHIST APOLOGIA OF YOGIC PERCEPTION (*YOGIPRATYAKṢA*)

Audrius Beinorius

Abstract. The article is dedicated to the analysis of the conception of yogic perception (*yogipratyakṣa*) in Indian Buddhist philosophy. By relying on the primary Buddhist Sanskrit sources and contemporary critical studies, the historically relevant questions are raised: how yogic perception has been treated in Indian Buddhist tradition, and especially in the texts by the eminent representatives of its Yogācāra-Vijñānavada logico-epistemological school (Dīnāga, Dharmakīrti, Ratnakīrti)? Why was it recognised as a valid source of knowledge, and what role was it granted to in the general Buddhist epistemological scheme (*pramāṇavada*)? Combined – textological semantic, hermeneutical and comparative – methodologies are applied in the course of analysis. The following conclusion has been made: while representing a coherent empiricist and phenomenalist approach, Buddhism has supplemented the classical Indian system of valid means of knowledge with two more means, namely, with that of yogic perception and authoritative testimony (*āpta*). However, by acknowledging the validity of yogic perception the Buddhists agreed, that it does not ensure per se the cognition of the truth and should be verified by the other valid means of knowledge. Most important from the Buddhist perspective is that such extraordinary perception should correspond to Buddha's experience and its conceptual description.

Keywords: perception, epistemology, Buddhist philosophy, Dīnāga, Dharmakīrti

Iteikta 2017 10 18

Priimta 2018 02 05