
NA KRAJU SPOZNAVANJA: PREMISLEK O NARAVI IZ RED- NIH SPOZNAVNIH NAČINOV V INDIJSKIH FILOZOFIJAH

A n a B a j ž e l j

I.

Indijske filozofske tradicije so se zavzeto ukvarjale z vprašanji, ki zadevajo naravo spoznanja, pogoje resničnega spoznanja in sredstva, ki do njega vodijo. Šola *nyāye*, ki je postavila temelje indijski epistemologiji, je spoznanje (skt. *jñāna*) razumela kot dejanje, ki poteka med subjektom (skt. *pramātṛ*) in objektom (skt. *prameya*). Sredstvo (skt. *karaṇa*) resničnega spoznanja (skt. *pramā*), ki subjektu posreduje resnično podobo objekta, je poimenovala s sanskrtsko besedo *pramāṇa*. *Nyāya* je priznavala veljavnost štirim tovrstnim sredstvom: zaznavanju (skt. *pratyakṣa*), sklepanju (skt. *anumāna*), analogiji (skt. *upamāna*) in pričevanju avtoritete (skt. *śabda*).¹ Njena bratska šola *vaiśeṣika* je, podobno kot velik del budističnih smeri, slednji dve zavračala, *sāṃkhya*, *yoga*, jainizem, *viśiṣṭādvaita-vedānta* in *dvaita-vedānta* pa so izvzemali le analogijo. *Prābhākara-mīmāṃsā* je poleg omenjenih štirih dopuščala še domnevo (skt. *arthāpatti*), *advaita-vedānta* in *bhāṭṭa-mīmāṃsā* pa sta kot šesto spoznavno sredstvo navajali nezapaženje (skt. *anupalabdhi*). Nekateri indijski materialisti in skeptiki, ki so sicer večinoma spoznavno veljavnost priznavali vsaj zaznavanju, so dvomili v pristočnost prav vseh spoznavnih sredstev.²

¹ *Nyāya-sūtra* 1.1.3 (*pratyakṣa-anumāna-upamāna-śabdāḥ pramāṇāni*). Glej G. Akṣapāda, *Nyāya-sūtra*, A. Thakur (ur.), *Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*. Indian Council of Philosophical Research, New Delhi 1997. V sanskrtskih navedkih sem besede, združene po pravilih *sandhija*, razvezala in posamezne člene zloženka razločila z vezajem. Vsi prevodi iz sanskerta in prākrtov so moji, torej so moje tudi morebitne napake.

² Glej R. King, *Indian philosophy: An introduction to Hindu and Buddhist thought*. Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, str. 128, J. N. Mohanty, *Classical Indian philosophy*.

Nezanemarljiv delež indijskih filozofij je tako zastavljenemu epistemološkemu aparatu ob bok postavil še mnogovrstne izredne (skt. *alaukika*)³ spoznavne načine. Sem sodijo nečutno zaznavanje, poznavanje preteklih rojstev, poznavanje misli drugega, zaznavanje zelo oddaljenih, skritih ali izjemno majhnih stvari, napovedovanje trenutka smrti itd. Predvsem jogijske⁴ tradicije so te izredne zmožnosti, ki so jih prav tako prištevale med veljavne načine spoznavanja, pripisovale redkim posameznikom, ki so se urili v jogijskih tehnikah in so bodisi dospeli do konca jogijske poti bodisi so se temu zelo približali. Tisti, ki so konec že dosegli, pa naj ne bi le bolje in globlje videli, ampak naj bi vedeli; spoznavali naj torej ne bi več na način dejavnega pridobivanja novih spoznanj, ampak naj bi spoznanje imeli, ga posedovali. Njihovo spoznanje naj bi bilo dovršeno in ta epistemološki cilj je v indijskem filozofskem prostoru največkrat sovpadal s soteriološkim.

V prispevku se bom ukvarjala predvsem z opredelitvijo teh vrhovnih točk spoznanja in njihovim mestom v siceršnji spoznavni teoriji posameznih šol. Zanimalo me bo, če in kako se to spoznanje razlikuje od tistega, ki je dostopno z običajnimi (skt. *laukika*) spoznavnimi sredstvi. Ali vodi do cilja, do katerega je sicer mogoče dospeti tudi s slednjimi? Gre za višjo stopnjo spoznanja, ki je po strukturi sorodna običajnim načinom spoznavanja? Ali pa gre nemara za popolnoma drugačen modus spoznave, ki zahteva odpoved vsem ostalim spoznavnim načinom?

Odgovori na navedena vprašanja so bili v posameznih šolah tesno povezani z ontološkim statusom, ki so ga prisojale objektom.⁵ Nekatere so spoznavanje pojmovalle kot spoznavanje resnično obstoječih in od spoznavnega postopka neodvisnih reči, medtem ko so druge obstoj od spoznavanja neodvisnega sveta zavračale in posledično spoznavne objekte razumele kot že vselej vpete v akt spoznavanja (in tako pogoje ne z njim). Spet tretje so ubirale vmesno pot med obema možnostma.

Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland 2000, str. 16–17, J. A. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy: Sanskrit terms defined in English*. SUNY Press, Albany, New York 1989, str. 237–238.

³ Prim. K. K. Chakrabarti, *Classical Indian philosophy of induction: The Nyāya viewpoint*. Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland 2010, str. 21.

⁴ Besedo *yoga* uporabljam v širokem pomenu izvajanja različnih telesnih in meditativnih tehnik, z besedo *yoga* pa označujem eno od smeri indijske filozofske tradicije.

⁵ Pogosto ni jasno, ali je epistemološki pristop ontološkemu predhodil ali je veljalo obratno.

V skladu s tem so šole spoznavna sredstva, ki so jih imela za veljavna, postavljale v hierarhične odnose. Nekatera med njimi naj bi omogočala uzreti stvarnost takšno, kakršna je, medtem ko naj bi bila druga netočna. V tem okviru bo veljalo preiskati razmerje med običajnimi in izrednimi spoznavnimi postopki ter se vprašati, če so ti stopenjsko povezani, medsebojno pogojeni ali izključujoči se. Z opredelitvijo ontološkega statusa objektov se dopolnjuje tudi ontologija spoznavanja. Je spoznavanje dejavnost spoznavajočega ali njegova lastnost? Gre pri tem za esencialno ali akcidentalno vez med spoznavanjem in spoznavajočim? Je nemara prvo celo identično s slednjim? Je spoznavanje intencionalno ali poteka brez naperjenosti na objekt? Odgovori na ta vprašanja bodo v okviru vsake šole določili strukturo spoznavnih načinov, tako običajnih kot izrednih.

Naj nemudoma poudarim, da se navedena izrednost nekaterih vrst spoznavanja kaže predvsem v njihovi redkosti in ne pomeni nujno, da so izredne spoznavne zmožnosti glede na siceršnje spoznavne postopke sekundarne. Mnoge indijske tradicije so namreč ravno običajne načine spoznavanja razumele kot tiste, ki odstopajo od načina, ki je spoznavajočemu najbolj lasten. Prav zaradi tega so višje spoznavne ravni in z njimi dojetje stvarnosti, kakršna je, navadno veljale za dostopne sleherniku. To prepričanje v Indiji sicer ni bilo obče sprejeto in je izzvalo vprašanje spoznavne avtoritete: kaj oz. kdo je vrhovna avtoriteta, ko gre za vprašanje spoznanja resnice? S spodbijanjem možnosti jogijskih spoznavnih načinov je *mīmāṃsā* skušala ubraniti nesporno in izključujočo avtoriteto *Ved*.⁶ Spet druge šole so svoje nauke izpeljevale prav iz spoznanj, ki so jih njihovi utemeljitelji pridobili na izreden spoznavni način.

Ker izrednih spoznavnih zmožnosti kljub marsikateri podobnosti ne želim podvreči eni sami vsebinski kategoriji, se bom z njimi ukvarjala v okviru vsake tradicije posebej. Termin, ki jih indijske filozofske smeri uporabljajo za opis omenjenih zmožnosti, so zelo raznoliki, tudi znotraj ene same tradicije in celo enega samega teksta. Ker je tematika, ki se

⁶ Glej L. McCrea, »Just like us, just like now': The technical implications of the *mīmāṃsā* rejection of yogic perception«, v: E. Franco in D. Eigmer (ur.), *Yogic perception, meditation and altered states of consciousness*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2009, str. 55–70.

je lotevam, zelo obsežna, sem bila primorana narediti izbor tradicij ter znotraj njih izbor obdobij in tekstov, ki jih bom obravnavala. Prispevek torej ne bo izčrpen, ampak so bo osredotočal predvsem na zgodnje sistematizacije treh tradicij: *nyāye* in *vaiśeṣike*, *sāṃkhya* in *yoge* ter jainizma. Te sem izbrala, ker se zdijo po ontologiji spoznavajočega sorodne. Vse namreč izhajajo iz predpostavke, da obstaja neskončno mnogo sebstev, ki so substancialna in individualna, kar velja tako za čas ujetosti v krogotok prerajanj kakor za »čas« po osvoboditvi. Vse tri tradicije sebstvom protipostavljajo objektni svet, ki naj bi bil enako resničen kot sebstva sama. V nadaljevanju bom preiskovala, v kolikšni meri so si navedene tradicije s spoznavno-teoretskega vidika in v opredelitvah izrednih načinov spoznavanja resnično podobne.

II.

Realistični šoli *nyāya* in *vaiśeṣika* privzemata, da spoznavni proces omogoča neposredno spoznanje objektnega sveta, ki je od spoznavnega procesa neodvisen. Nosilec spoznavne dejavnosti je substancialno sebstvo (skt. *ātman*), ki je od sveta objektov ločeno. Izmed štirih veljavnih spoznavnih sredstev *nyāya* kot temeljnega pojmuje zaznavo (skt. *pratyakṣa*)⁷, in sicer zaradi njene neposrednosti (skt. *aparokṣatva*). Zaznava vznikne ob stiku čuta (skt. *indriya*) in objekta (skt. *artha*).⁸ To pa za dosego spoznanja ne zadostuje; da bi prišlo do spoznanja, morajo biti čuti, ki so v stiku z objekti, povezani še z razumom (skt. *manas*)⁹, slednji pa s sebstvom (skt. *ātman*). Vsi ostali spoznavni načini temeljijo na zaznavanju in so zato posredni (skt. *parokṣa*). Sklepanje npr. nujno potrebuje snov, ki mu je dana preko čutne zaznave. In kako je z izrednimi spoznavnimi postopki?

⁷ Sanskrtsko besedo za zaznavanje, tj. *pratyakṣa*, je mogoče razdeliti na predlog *prati* (dob. proti, pred) in samostalnik *akṣa* (dob. oko). Zaznava je potemtakem »pred-očitev« in posreduje tisto, kar je pred očesom, ali širše, kar je pred ostalimi čuti tako, kot je pred očesom. V osnovi torej označuje čutno zaznavanje.

⁸ *Nyāya-sūtra* 1.1.4 (*indriya-artha-sannikarṣa-utpannam jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāya-ātmakam pratyakṣam*).

⁹ Da bi se specifični pomen *manasa* kot posrednika med sebstvom na eni ter čuti in objekti na drugi strani ne izgubil v prevodu, uporabljam v nadaljevanju sanskrtski izraz.

Če bi bili nekoliko nepozorni, bi *nyāyo* in *vaiśeṣiko* hitro obšli kot popolnoma neobčutljivi za to tematiko. Zagotovo nista tradiciji, ki bi ju označili za jogijski, in slovita predvsem po utemeljitvi logike in epistemologije, sistematični vpeljavi terminologije za filozofsko diskusijo, skrbno razviti ontološki shemi ipd. Zato še toliko bolj čudi, ko *Nyāya-sūtra* v 4. poglavju kot vir pravega spoznanja omenja tudi vadbo zbranosti (skt. *samādhi*),¹⁰ nauk jogijske discipline, ki jo poučujejo v gozdovih, jamah in na rečnih bregovih.¹¹ Harunaga Isaacson v tem kontekstu izpostavi Vātsyāyana Pakṣilasvāminov komentar k *Nyāya-sūtri* 1.1.3, v katerem avtor, delujoč v 4. in 5. stoletju n. št., poleg pričevanja avtoritete in sklepanja kot veljaven spoznavni vir, ki dokazuje obstoj sebstva, upošteva tudi joginovo zaznavanje (skt. *yuñjāna-pratyakṣa*), porojeno iz jogijske zbranosti (skt. *yoga-samādhi-ja*). Komentator pri tem citira *Vaiśeṣika-sūtro*,¹² po kateri naj bi sebstvo spričo posebne povezave med njim in *manasom* zaznalo samega sebe.¹³ Nadaljuje še rekoč, da do te povezave, ki je sama spodbujena z voljo po razumevanju resničnosti, pride, ko se *manas* odmakne od čutov in je v tem stanju s trudom zadržan.¹⁴ Če torej običajno zaznavanje sloni na stiku sebstva, *manasa*, čutov in objekta, se med jogijsko zbranostjo spoznavna struktura predružači. *Manas* ni več člen, ki bi posredoval med čuti in objekti, ampak se od

¹⁰ *Nyāya-sūtra* 4.2.38 (*samādhi-viśeṣa-abhyāsāt*). Beseda *samādhi* dobesedno pomeni »dajanje skupaj«, »spoj«.

¹¹ *Nyāya-sūtra* 4.2.42 (*araṇya-guhā-pulina-ādiṣu yoga-abhyāsa-upadeśaḥ*).

¹² *Vaiśeṣika-sūtra* 9.13 (*ātmany ātma-manasoḥ saṃyoga-viśeṣād ātma-pratyakṣam*), ki jo navaja, naj bi v okviru tradicije *vaiśeṣike* vsebovala najzgodnejšo omembo zaznavanja, ki presega čute. Glej Kaṇāda, *Vaiśeṣika-sūtra* [Candrānandova izdaja], Muni Jambuvijaya (ur.), *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. Gaekwad's Oriental Series 136, Oriental Institute, Baroda 1961. Prim. H. Isaacson, »Yogic perception (yogipratyakṣa) in early Vaiśeṣika«, *Studien zur Indologie und Iranistik* 18, 1993, str. 141–142 in P. Balcerowicz, »What exists for the Vaiśeṣika?«, v: *Logic and belief in Indian philosophy*. Motilal Banarsidass, Delhi 2010, str. 308.

¹³ *Nyāya-bhāṣya* 1.1.3 (*pratyakṣam yuñjānasya yoga-samādhi-jam ātmany ātma-manasoḥ saṃyoga-viśeṣād ātmā pratyakṣaḥ iti*). Glej G. Akṣapāda, *Nyāya-sūtra*, A. Thakur (ur.), *Gautamiyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*. Indian Council of Philosophical Research, New Delhi 1997.

¹⁴ Prav tam (*sa tu pratyāhṛtasya indriyebhyo manaso vidhārakeṇa prayatnena dhāryamānasya ātmanā saṃyogas tattva-bubhutsā-viśiṣṭaḥ*). Prim. D. G. White, »How Big Can Yogis Get? How Much Can Yogis See?«, v: A. Jacobsen, *Yoga Powers: Extraordinary capacities attained through meditation and concentration*. Brill, Leiden/Boston 2012, str. 70.

teh pomakne k sebstvu, slednje pa prek *manasa* spoznava samega sebe. Četudi se to spoznavanje zgodi na način, ki ni čutno posredovan, pa se še vedno imenuje zaznavanje (skt. *pratyakṣa*).¹⁵ Gre torej za nečutno zaznavanje, pri katerem je *manas* namerno pridržan pri sebstvu. To, da je te vrste zaznavanje nujno nadzorovano in da za svoj vznik in trajanje zahteva zbranost in trud, govori proti vsakršni predpostavki, da je tukaj govora o naključni, nekultivirani ali trenutni razsvetlitvi.

Vaiśeṣika-sūtra nadaljuje, da tovrstno zaznavanje ne zajema le sebstva, temveč tudi njegove attribute¹⁶ ter vse ostale substance (skt. *dravya*)¹⁷, njihove attribute (skt. *guṇa*) in dejavnosti (skt. *karman*)¹⁸.¹⁹ Jogijsko zaznavanje za svoj spoznavni objekt torej nima samo sebstva. Na nečutni način dospe tudi do ostalih osmih substanc,²⁰ kamor sodijo čutno dostopni materialni elementi (skt. *bhūta*) in eter (skt. *ākāśa*) ter čutno nedostopne nematerialne substance časa (skt. *kāla*), prostora (skt. *dik*) in *manasa*. Obenem pa ta oblika zaznavanja zapopada attribute in dejavnosti, ki vsem tem substancam pripadajo. Sem sodijo tudi attribute sebstva, med katerimi je temeljni akcidentalni atribut zavesti (skt. *buddhi*). Pri tem pa je ključno poudariti, da je v skladu z *vaiśeṣiko* do

¹⁵ Vincent Eltschinger izpostavi, da je bil budistični filozof Dignāga najbrž prvi, ki je jogijsko zaznavanje (skt. *yogi-pratyakṣa*) upošteval kot eno od oblik zaznavanja (skt. *pratyakṣa*) in ga s tem uvrstil med primarne spoznavne vire. Glej V. Eltschinger, »Career and the cognition of yogins«, v: E. Franco in D. Eigmer (ur.), *Yogic perception, meditation and altered states of consciousness*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2009, str. 190. V slovenščini je o Dignāgi pisal Sebastjan Vörös. Glej S. Vörös, »Misel in neizrekljivo v budistični logično-epistemološki šoli: Nov pogled na teorijo dveh resnic pri Dignāgi in Dharmakīrtiju«, *Azijske in afriške študije* 16/3, 2012, str. 77–100.

¹⁶ *Vaiśeṣika-sūtra* 9.17 (*ātma-samavāyād ātma-guṇeṣu*).

¹⁷ *Vaiśeṣika-sūtra* 9.14 (*tathā dravya-antareṣu*).

¹⁸ *Vaiśeṣika-sūtra* 9.16 (*tat-samavāyāt karma-guṇeṣu*).

¹⁹ Po napotku Piotra Balcerowicza pri zadnjih navedenih *sūtrah* sledim Barendu Faddegonu, ki meni, da se nanašata na *Vaiśeṣika-sūtro* 9.14 in ne na verjetno kasneje vstavljeno *Vaiśeṣika-sūtro* 9.15. Glej P. Balcerowicz, »What exists for the Vaiśeṣika?«, v: *Logic and belief in Indian philosophy*. Motilal Banarsidass, Delhi 2010, str. 310 in B. Faddegon, *The Vaiśeṣika-System, described with the help of the oldest texts*. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel XVIII no. 2, Amsterdam 1918, str. 293. Prim. D. G. White, »How Big Can Yogis Get? How Much Can Yogis See?«, v: A. Jacobsen, *Yoga Powers: Extraordinary capacities attained through meditation and concentration*. Brill, Leiden/Boston 2012, str. 71.

²⁰ *Vaiśeṣika* je razlikovala devet različnih substanc. Glej *Vaiśeṣika-sūtra* 1.1.4 (*prthivy āpas tejo vāyur ākāśam kālo dig ātmā mana iti dravyāṇi*).

vseh omenjenih spoznavnih objektov mogoče priti tudi po običajnih spoznavnih poteh. Celó sebstvo je moč spoznati s pomočjo sklepanja. Izkušstvo nematerialnega atributa, kot je zavest, namreč vodi od prepoznavanja, da atribut ne more obstajati sam po sebi, do sklepa, da obstaja neka nematerialna substanca, ki ji pripada. Zdi se torej, da z vpeljavo jogijskega zaznavanja *vaišeṣika* razloči dva spoznavna načina, ki se po strukturi sicer razlikujeta, a vodita do enakega rezultata. Eden je neposreden, drugi pa posreden in spoznanje porodi preko čutne zaznave. Je med tema spoznavnima načinoma še kaka korenitejša razlika? In čemu sploh ta dvojnost?

Piotr Balcerowicz poudarja, da pojma »jogijsko zaznavanje« (skt. *yogi-pratyakṣa*) v zgodnjih različicah *Vaišeṣika-sūtre* še ni zaslediti in da potemtakem predstavlja kasnejši vrinek, ki ga sam datira nekje v prvo polovico 1. tisočletja n. št.²¹ Poglavitni vpliv na to naknadno vpeljavo naj bi imel Praśastapāda, komentator *Vaišeṣika-sūtre* iz 4.–5. stoletja n. št. Njegov spis *Padārtha-dharma-saṃgraha* more zgoraj navedene *sūtre* in vprašanja, ki se ob njih porajajo, nekoliko razjasniti. Praśastapāda razdeli jogijsko zaznavanje na dve vrsti – na tisto, ki poteka med zbranostjo (skt. *yukta*), in tisto, ki zbranosti sledi (skt. *viyukta*). Zapiše sledeče:

Dojemanje biti, substancialnosti, atributivnosti, dejavnosti itd., združenih v zaznavni osnovi, s pomočjo čutnih organov, ki [to] zaznavno osnovo dosega, je zaznavanje, [značilno za] ljudi, kot smo mi sami itd.²²

Toda pri joginih, ki so od nas drugačni, vznikne s pomočjo *manasa*, osnovanega v *dharmi*, med jogijsko zbranostjo²³ nezmotljivo videnje narave [na-

²¹ P. Balcerowicz, »What exists for the Vaišeṣika?«, v: *Logic and belief in Indian Philosophy*. Motilal Banarsidass, Delhi 2010, str. 308. Iz tega sledi, da se mora Vātsyāyana Pākṣilasvāmin naslanjati na eno od kasnejših različic *Vaišeṣika-sūtre*.

²² *Padārtha-dharma-saṃgraha* 240 (*bhāva-dravyatva-guṇatva-karmatva-ādinām upalabhy-ādhāra-samavetānām āśraya-grāhakair indriyair grahaṇam ity etad asmad-ādinām pratyakṣam*). Glej Praśastapāda, *Praśastapāda-bhāṣya* (*Padārtha-dharma-saṃgraha*), V. P. Dvivedin (ur.), *The Praśastapāda Bhāṣya with Commentary Nyāyakandālī of Śrīdhara*. Sri Satguru Publications, Delhi 1984.

²³ Gre za stanje imenovano *yukta*, ki ga Raffaele Torella opiše kot stanje *saṃādhi*. Glej R. Torella, »Observations on *yogipratyakṣa*«, v: C. Watanabe, M. Desmarais in Y. Honda (ur.), *Saṃskṛta-sādhutā: Goodness of Sanskrit: Studies in Honour of Professor Ashok N. Aklujkar*. D. K. Printworld, New Delhi 2012, str. 471, op. 5.

slednjih substanc]: njihovega lastnega sebstva, [sebstva] drugih, etra, prostora, časa, atomov, zraka in *manasa*, [potem] atributov, dejavnosti, splošnosti in posamičnosti, ki tem [substancam] pripadajo, ter [kategorije] inherence.²⁴

Vrh tega pri joginih, ki niso več v stanju jogijske zbranosti, prek stika štirih [tj. sebstva, čuta, *manasa* in objekta] zavoljo učinkovanja ugodnih posledic *dharme*, porojenih z jogijsko prakso, vznikne zaznavanje zelo majhnih, skritih in oddaljenih [objektov].²⁵

Praśastapāda opredeli običajno vrsto spoznavanja kot tisto, ki spoznava čutne objekte, v katerih je mogoče prepoznati posamezne ontološke kategorije (skt. *padārtha*), ki jih sprejema *vaiśeṣika*. Poleg že omenjenih, tj. substance, atributa in delovanja, so to še splošnost (skt. *sāmānya*), posamičnost (skt. *viśeṣa*) in inherenca (skt. *samavāya*). Jogijsko zaznavanje, do katerega pride med *samādhijem*, se od običajnega spoznavnega načina razlikuje po tem, da jogin z njim uzre naravo kategorij na neposreden način, tj. brez čutnega objekta. Praśastapāda nazadnje od obeh navedenih spoznavnih postopkov razloči še zaznavanje joginov, ki niso več v *samādhiju*. Zaznava pri teh je zaradi dobrodejnih učinkov jogijske prakse boljša – vidijo torej natančneje, dlje, skozi ovire itd.

Zadnji spoznavni način je prvemu po strukturi enak, saj sloni na relaciji objekta, čuta, *manasa* in sebstva. Drugi spoznavni postopek pa se od prvega in tretjega razlikuje po tem, da ni vezan ne na čutni objekt ne na čute. Vez med *manasom* in sebstvom namreč omogoči neposredno videnje (skt. *darśana*) narave (skt. *svarūpa*) posameznih kategorij. Spoznanje slednjih torej ne izhaja iz spoznavne situacije, ki bi bila vezana na nek specifični čutni objekt, ampak deluje neposredno. Spoznavna struktura je tako pri drugi navedeni vrsti spoznavanja predrugačena, medtem ko rezultat spoznanja ostaja enak. Z jogijskim zaznavanjem ne dospemo do drugačne podobe stvarnosti kot z drugima dvema spoznavnima postopkoma. Vse navedene spoznavne poti, ki se ne izključujejo, so zato veljavne in ob primerni rabi pripeljejo do spoznanja celotnega ontološkega ustroja.

²⁴ *Padārtha-dharma-saṃgraha* 241 (*asmad-viśiṣṭānāṃ tu yogināṃ yuktānāṃ yoga-ja-dharma-anugrhitena manasā svātmā-antara-ākāśa-dik-kāla-paramāṇu-vāyu-manahsu tat-samaveta-guṇa-karma-sāmānya-viśeṣeṣu samavāye ca avitathāṃ svarūpa-darśanam utpadyate.*).

²⁵ *Padārtha-dharma-saṃgraha* 242 (*viyuktānāṃ punaś catuṣṭaya-sannikarṣād yoga-ja-dharma-anugraha-sāmarthyāt sūkṣma-vyavahita-viprakṛṣṭeṣu pratyakṣam utpadyate.*).

Iz tako načrtanega epistemološkega nauka je mogoče z dobršno mero verjetnosti potrditi, da so bile *sūtre*, ki se navezujejo na jogijsko zaznavanje, vstavljene naknadno. Ta poteza je bila najverjetneje posledica premikov znotraj filozofskega konteksta. Z razvojem filozofskih šol so se namreč porajale nove problematike, ostrejšje kritike in inovativni odzivi nanje. Do sredine 1. tisočletja n. št. so se *śramaṇa* tradicije, v okviru katerih je bilo jogijsko spoznavanje osrednjega pomena, močno okrepile. Morda je bilo z njimi vznikne filozofske probleme preprosto nujno tematizirati, da sistem *nyāye* in *vaiśeṣike* ne bi bil označen za pomanjkljivega in neaktualnega.

III.

Začetek *Yoga-sūtre* lahko spoznavnega teoretika spravi v zagato. Vsa tri spoznavna sredstva, ki jih sprejema kot veljavna,²⁶ namreč označi za mentalne dejavnosti (skt. *vyrtti*),²⁷ in sicer kmalu zatem, ko *yogo* opredeli kot prenehanje dejavnosti mentalne zmožnosti (skt. *citta*).²⁸ Sistem *yoge* torej navedene spoznavne načine sprejema kot veljavne, a obenem stremi k njihovi ustavitvi. Kako razumeti to dvojnost? Ali mora, če naj nastopi nek drug spoznavni način, najprej priti do ustavitve običajnih modusov spoznavanja? Ali pa je z njihovo ustavitvijo spoznavni proces docela zaključen? In kakšne so implikacije ustavitve mentalnih dejavnosti za spoznavajočega?

²⁶ *Yoga-sūtra* 1.7 (*pratyakṣa-anumāna-āgamāḥ pramāṇāni*). Glej Patañjali, *Yoga-sūtra*, G. Feuerstein (prev.), *The Yoga-sūtra of Patañjali*. Inner Traditions International, Rochester, Vermont 1989. Prim. *Sāṃkhya-kārikā* 4 (*dr̥ṣṭam anumānam āpta-vacanam ca sarva-pramāṇa-siddhatvāt / trividham pramāṇam iṣṭam prameya-siddhiḥ pramāṇād dhi*). Glej Īśvarakṛṣṇa, *Sāṃkhya-kārikā*, M. Burley (prev.), *Classical Sāṃkhya and Yoga: An Indian metaphysics of experience*. Appendix A. Routledge, London/New York 2007.

²⁷ *Yoga-sūtra* 1.5–1.6 (*vyrttayah pañcatayah kliṣṭa-akliṣṭāḥ / pramāṇa-viparyaya-vikalpa-nidrā-smṛtayah*). Sanskrtska beseda *vyrtti* dobesedno pomeni »vrtljaj« oz. »nihilaj« in se nanaša na dejavnost mentalne zmožnosti.

²⁸ *Yoga-sūtra* 1.2 (*yogaś citta-vyrtti-nirodhaḥ*). Besedo *citta*, katere nedvoumen prevod je izmuzljiv, se običajno tolmači kot mentalno zmožnost oz. skupek mentalnih dejavnosti posameznega bitja. Prim. P. A. Maas, »The so-called yoga of suppression«, v: E. Franco in D. Eigmer (ur.), *Yogic perception, meditation and altered states of consciousness*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2009, str. 266.

Sāṃkhya in *yoga* sta svoja epistemološka nauka naslonili na dualistično ontologijo, ki razlikuje med enim neskončnim materialnim principom (skt. *prakṛti*) na eni ter nematerialnimi in individualnimi sebstvi (skt. *puruṣa*) – neskončnimi tako po velikosti kot po številu – na drugi strani. Kljub temu, da je *prakṛti* večna, je v svoji trajnosti dinamična in stalno valovi, medtem ko je večni *puruṣa* popolnoma negiben.²⁹ Čeravno nedelujoč (skt. *akartṛ*), pa naj bi bil prav *puruṣa* temeljni povod za gibljivo naravo *prakṛti*. Njegovo pričevanje spodbuja njen razvoj in brez te pozornosti bi bila tudi *prakṛti* povsem negibna. Toda *puruṣa* ob tem pozablja svojo pravo naravo mirujoče priče in se, prevzet, prepozna v gibljivi *prakṛti*. Posledična nevednost (skt. *avidyā*)³⁰ o tem, kakšna je njegova prava narava, je poglavitni vzrok, da je ujet v krogotok ponovnih rojstev.³¹ Kot soteriološki cilj je v *sāṃkhyi* in *yogi* tako določeno prepoznanje razlike (skt. *viveka-khyāti*) med *puruṣo* in *prakṛti*, torej med sebstvom in materijo, ki bo sprožilo ločitev *puruṣe* od materialne razsežnosti, s katero se zmotno istoveti.³² Spoznanje te razlike vodi v osvoboditev, ki pomeni umik *puruṣe*, njegovo popolno osamitev (skt. *kaivalya*).³³

Za kakšen spoznavni način pa tukaj pravzaprav gre in kako se osvobajajoče spoznanje rodi? Je običajne ali izredne narave? Gre za vidik tiste mentalne dejavnosti, ki naj bi jo prekinili, ali za drugačen spoznavni postopek? Zdi se, da je prekinitev mentalnih dejavnosti na nek bistven način povezana z osvoboditvijo *puruṣe*. Ali je nemara prav njihova prekinitev tista, ki privede do osvoboditve? Ker slednja pomeni osvoboditev od materije, bi to pomenilo, da so tudi mentalne dejavnosti materialne narave. In natančnejši pretres dualizma med *puruṣo* in *prakṛti* pokaže, da je temu točno tako. Mentalne dejavnosti so razumljene kot materialne, z njimi pa tudi običajni spoznavni načini, kamor sodijo zaznavanje, sklepanje in pričevanje avtoritete. V uresničevanju svojega

²⁹ Prim. *Sāṃkhya-kārikā* 3 (*mūla-prakṛtir avikṛtir mahad ādyāḥ prakṛti-vikṛtayah sapta / ṣoḍaśakas tu vikāro na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ*).

³⁰ *Yoga-sūtra* 2.24 (*tasya hetur avidyā*).

³¹ *Yoga-sūtra* 2.5 (*anītya-aśuci-duḥkha-anātmasu nītya-śuci-sukha-ātma-khyātir avidyā*).

³² *Yoga-sūtra* 2.17 (*draṣṭṛ-dṛśyayoḥ saṃyogo heya-hetuḥ*).

³³ *Yoga-sūtra* 2.25 (*tad-abhāvāt saṃyoga-abhāvo hānaṃ tad-drṣṭeḥ kaivalyam*) in *Sāṃkhya-kārikā* 68 (*prāpte sarīra-bhede caritra-arthatvāt pradhāna-vinivṛtau / aikāntikam ātyantikam ubhayaṃ kaivalyam āpnoti*).

namena ločitve od materije mora torej *puruṣa* prekiniti tudi z njimi. Toda kakšne posledice nosi ta prekinitev za *puruṣo* kot spoznavajoče sebstvo? Ali *puruṣa* po razločitvi od njih še lahko spoznava? In če spoznava, kaj v stanju popolne osamitve sploh lahko nastopi kot spoznavni objekt?

Četudi *sāṃkhya* in *yoga prakṛti* v stanju, ko jo gleda *puruṣa*, pripisujeta običajne spoznavne načine, jo opredeljujeta kot bistveno nezavedni princip. *Puruṣo* pa po drugi strani enačita z zavestjo (skt. *cetana*). Zavest tako ni le atribut ali dejavnost *puruṣe*, ampak je z njim identična. Tisti, ki se zaveda, je izenačen z zavedanjem – spoznavajoči je enak spoznavanju. Ker je *puruṣa* zavest, ki je od *prakṛti* neodvisna, to obenem pomeni, da zavest ni nekaj, kar bi moralo biti naperjeno na objekt. Zavest ni bistveno intencionalna. Če lahko pred osvoboditvijo *puruṣe* govorimo o vsebini njegove zavesti, je treba pri tem poudariti, da ta zanj ni bistvena, temveč mu je dana od *prakṛti*. Tisto, kar vidi opazovalec, je *prakṛti*, iz česar sledi, da je intencionalna zavest v nauku *sāṃkhya* in *yoge* vselej vezana na materijo. Ta dinamika med *puruṣo* in *prakṛti* stoji za slehernno dejavnostjo mentalne zmožnosti, ki je torej vedno materialna. Vsak običajni spoznavni način, kakor tudi sleherni ni hlaj *prakṛti*, svoj vznik dolguje pričevanju *puruṣe*. *Puruṣa* se, kot rečeno, v teh dejavnostih prepoznava in napak misli, da je on tisti, ki čuti, presoja, se spominja, želi, dokazuje itd. Da bi spoznal svojo pravo naravo – sebe, kot v resnici je, tj. kot negibno zavest –, morajo vse navedene dejavnosti utihniti. Nihanje *prakṛti*, ki vključuje običajne spoznavne načine, se mora ustaviti.

Sāṃkhya in *yoga* s teoretskim naukom in praktično metodo postopne ustavitve gibljive *prakṛti*³⁴ jogina vodita do spoznanja, da je po svojem bistvu negibni *puruṣa*. Praktična pot, ki sestoji iz različnih psihofizičnih tehnik, vključuje postopen premik pozornosti iz zunanosti v notranjost.³⁵ *Yoga-sūtra* navaja, da pri tem umiku (skt. *pratyāhāra*) čuti posnemajo naravo *puruṣe*, in sicer tako, da se odvežejo od svojih objektov.³⁶ Prečiščevanje procesa umikanja pozornosti *puruṣe* k sebi, ki

³⁴ Prim. *Yoga-sūtra* 1.12–1.13 (*abhyāsa-vairāgyābhyām tan nirodhaḥ / tatra sthitau yatno abhyāsaḥ*).

³⁵ Glej *Yoga-sūtra* 2.28–3.6.

³⁶ *Yoga-sūtra* 2.54 (*svaviśaya-asamprayoge cittasya svarūpa-anukāra iva indriyāṇām pratyāhārah*).

preko koncentracije (skt. *dhāraṇā*)³⁷ in meditacije (skt. *dhyāna*)³⁸ oži spekter videnega in umirja videnje, postopoma pripelje do popolne prekinitev mentalne dejavnosti. To stanje *Yoga-sūtra* imenuje zbranost (skt. *samādhi*).

Zgornji opis spominja na metodo jogijske zbranosti (skt. *samādhi*), ki jo navaja *vaiśeṣika*, le da je pri slednji *manas* tisti, ki se umika od čutov in njihovih objektov, da bi se povezal s sebstvom. Povezava *manasa* in sebstva omogoči izredno vrsto spoznavanja, s katerim sebstvo dojame sebe, svoje attribute in dobi vpogled v naravo vseh kategorij. Kljub terminološki podobnosti pa obstaja med *vaiśeṣiko* in *sāṃkhya* v tem delu njenega nauka precejšnja razlika. Pri *sāṃkhya* in *yogi* tisti, ki se umika, ni *manas*, ampak *puruṣa*. *Manas* namreč velja za materialnega in s tem za del *prakṛti*, ločitev od katere *puruṣa* išče. *Puruṣa* se torej sam odvezuje od objektov in obrača k sebi, da bi dosegel stanje, v katerem je lahko gola zavest brez vsebine. Po besedah *Yoga-sūtre* je najvišja točka spoznavne jogijske poti nekonceptualna zbranost (skt. *asamprajñāta-samādhi*),³⁹ ki nastopi po konceptualni zbranosti (skt. *saṃprajñāta-samādhi*).⁴⁰ Ne-konceptualna zbranost je stanje, v katerem zavest ni več naperjena ne na zunanji ne na notranji objekt.⁴¹ Njena poslednja objektna vsebina je prepoznanje razlike med *puruṣo* in *prakṛti*. To prepoznanje pa velja za eno tistih mentalnih dejavnosti, ki osvoboditev sicer spodbujajo (skt. *akliṣṭa*), a morajo za njeno uresničitev naposled ugasniti oz. prenehati tudi same.⁴²

Pogosto prezrto 3. poglavje *Yoga-sūtre* povezuje vedno večjo usposobljenost v omenjenih jogijskih tehnikah z izrednimi sposobnostmi (skt. *vibhūti*).⁴³ Vztrajna jogijska vadba naj bi tako med drugim pripeljala do

³⁷ *Yoga-sūtra* 3.1 (*deśa-bandhaś cittasya dhāraṇā*).

³⁸ *Yoga-sūtra* 3.2 (*tatra pratyaya-ekatānatā dhyānam*).

³⁹ *Yoga-sūtra* 1.18 (*virāma-pratyaya-abhyāsa-pūrvah saṃskāra-śeṣo anyah*). Prim. *Yoga-sūtra* 1.51 (*tasya api nirodhe sarva-nirodhān nirbijaḥ samādhiḥ*).

⁴⁰ *Yoga-sūtra* 1.17 (*vitarka-vicāra-ānanda-asmitā-(rūpa-)anugamāt saṃprajñātaḥ*).

⁴¹ *Yoga-sūtra* 3.3 (*tad eva artha-mātra-nirbhāṣaṃ svarūpa-śūnya-iva samādhiḥ*).

⁴² Glej R. King, *Indian philosophy: An introduction to Hindu and Buddhist thought*. Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, str. 190. Prim. *Sāṃkhya-kārikā* 61 (*prakṛteḥ sukumānataraṃ na kiñcid asti iti me matir bhavati / yā dr̥ṣṭā asmi iti punar na darśanam upaiti puruṣasya*).

⁴³ Glej *Yoga-sūtra* 3.16–55. Ob tem velja izpostaviti *Yoga-sūtro* 4.1 (*janma-oṣadhi-mantra-tapaḥ-samadhi-jāḥ siddhayaḥ*), po kateri do teh izrednih zmožnosti (skt. *siddhi*) ni mogoče priti

okrepljene zaznavne zmožnosti: jogin naj bi bil sposoben videti oddaljene in zelo majhne predmete, poznati pretekla in prihodnja življenja sebe in drugih, razumeti govorico vseh živih bitij, brati misli drugih, napovedati nastop smrti itd. Čeprav je joginova spoznava v okviru teh spoznavnih načinov boljša, so ti po svoji temeljni strukturi na objekt naperjenega sebstva enaki običajnim spoznavnim procesom. Tako kot *nyāya* in *vaiśeṣika* torej tudi *sāṃkhya* in *yoga* razlikujeta običajne spoznavne načine na eni in izredne spoznavne načine na drugi strani. Ena vrsta »izrednih« načinov je strukturno enaka običajnim, medtem ko je druga oblika izrednega spoznavanja korenito drugačna. *Sāṃkhya* in *yoga* pa gresta v pojmovanju te drugačnosti še korak dlje od *nyāye* in *vaiśeṣike*. Kajti ne le, da se v preseganju relacije sebstva in objekta ta spoznavni način od drugih dveh strukturno razlikuje, ampak za svojo vzpostavitev zahteva tudi njuno ugasnitev. Šele ob popolni prekinitvi mentalnih dejavnosti je namreč, kot pravi *Yoga-sūtra*, videc (skt. *draṣṭṛ*) v lastni naravi (skt. *svarūpa*),⁴⁴ tj. pri sebi, medtem ko je sicer vedno »iz sebe«, pri *prakṛti*.⁴⁵ Tako so običajne vrste spoznavanja tiste, ki so pojmovane kot odklonske.⁴⁶ Izredni način spoznavanja je primaren in *puruṣi* edini lasten.

Tukaj velja izpostaviti, da *Yoga-sūtra* in *Sāṃkhya-kārikā* *puruṣo*, ki je že povsem pri sebi in torej kot zavest ni več intencionalen, še vedno imenujeta za »vidca«. Toda kaj vidi ta videc, ki se sploh ne ozira več za objekti? Kakšna je spoznavna struktura osvobojenega *puruṣe*? Gre tukaj sploh še za spoznavanje ali že za dovršeno spoznanje? Zdi se, da želita *sāṃkhya* in *yoga* jasno preseči spoznavno relacijo med sebstvom in objektom, ki velja za običajne načine spoznavanja, obenem pa skušata ohraniti funkcijo *puruṣe* kot vidočega. Nemara ga prav zato mestoma označujeta z abstraktnimi izrazi, kot sta »vidčevost« (skt. *draṣṭṛtva*)⁴⁷ in

le z zbranostjo (skt. *śamādhi*), ampak tudi z askezo (skt. *tapas*), recitacijo *manter* (skt. *mantra*), zelišči (skt. *oṣadhi*) in rojstvom (skt. *janma*).

⁴⁴ *Yoga-sūtra* 1.3 (*tadā draṣṭuḥ svarūpe avasthānam*).

⁴⁵ *Yoga-sūtra* 1.4 (*vṛtti-sārūpyam itaratra*).

⁴⁶ Prim. R. King, *Orientalism and religion: Postcolonial theory, India and »the mystic East«*, Routledge, London/New York 1999, str. 22.

⁴⁷ *Sāṃkhya-kārikā* 19 (*tasmāc ca viparyāsāt siddham sāṅkṣitvam asya puruṣasya / kaivalyaṃ mādhyaṣṭhyam draṣṭṛtvaṃ akartṛbhāvaś ca ||*

»čisto videnje« (skt. *śuddha-dṛṣi-mātra*)⁴⁸. Morda gre te terminološke premike razumeti kot znamenja premikov v razumevanju same spoznavne strukture. Spoznavni način *puruṣe* ni več ne dejavno spoznavanje, ki bi iskalo in pridobivalo nova znanja, ne dovršeno spoznanje v smislu popolnega pregleda, temveč gre morda prej za videnje, ki ne rabi ničesar, kar bi gledalo, in ne rabi iz sebe, da bi videlo.⁴⁹

IV.

Jainistična tradicija je utemeljena na naukih posameznikov, ki naj bi dosegli popolno spoznanje (skt. *kevala-jñāna*). Kaj pomeni ta trditev s spoznavno-teoretskega vidika? Kako se popolno spoznanje razlikuje od nepopolnega in ali je razlika med njima kvantitativna ali kvalitativna? Ali izpopolnjevanje nepopolnega spoznanja postopoma pripelje do popolnega ali pa je za prestop od enega k drugemu potrebna sprememba spoznavnega načina? Bi bilo popolno spoznanje glede na nepopolno mogoče pojmovati kot izreden način spoznavanja?

Jainistična filozofska besedila v pluralistični ontološki kontekst postavljajo neskončno število živih substanc (skt. *jīva*), od katerih vsaki pripisujejo enake esencialne attribute (skt. *guṇa*). Ti atributi so zavest (skt. *caitanya*), srečnost (skt. *sukha*) in moč (skt. *vīrya*). *Jīva* je tako vselej zavesten, a z zavestjo ni identičen. Tu se jainizem razlikuje od *sāṃkhya* in *yoge*, ki *puruṣo* enačita z zavestjo. V prepričanju, da je zavest esencialen atribut *jīve*,⁵⁰ pa se jainizem razlikuje tudi od nauka *nyāye* in *vaiśeṣike*, kjer sebstvo zavest poseduje zgolj akcidentalno. Jainizem delovanje zavesti na dva vidika, namreč zaznavanje (skt. *darśana*) in spoznavanje (skt. *jñāna*).⁵¹ Čeprav sta oba naperjena na objekt, je s

⁴⁸ *Yoga-sūtra* 2.20 (*draṣṭā dṛṣi-mātrah śuddho api pratyaya-anupaśyaḥ*).

⁴⁹ Prim. *Sāṃkhya-kārikā* 20 (*tasmāt tat samyogād acetanaṃ cetanāvad iva liṅgam / guṇa-kartṛtve ca tathā kartā iva bhavaty udāsīnaḥ*) in *Sāṃkhya-kārikā* 66 (*dṛṣṭā mayā ity upekṣaka eko dṛṣṭā aham iti uparamaty anyā / sati samyoge api tayoh prayojanaṃ na asti sargasya*).

⁵⁰ Prim. *Tattvārtha-sūtra* 2.8 (*upayogo lakṣanam*). Glej Umāsvāti, *Tattvārtha-sūtra*, N. Tatia (ur. in prev.), *That which is: A classic Jain manual for understanding the true nature of reality*. Yale University Press, New Haven/London 2011.

⁵¹ *Niyama-sāra* 10 (*jīvo uvaogamao uvaogo nāṇa-daṃsaṇo hoī / ...*). Glej Kundakunda, *Niyama-sāra*, U. Sain (prev.), *Acharya Kundakunda's Niyamasāra*. Bharatiya Jnanpith, New Delhi 2006.

prvim doseženo le nedoločeno zavedanje objekta, ki mu šele drugi jasno določi naravo. Ker običajno delujeta zaporedno, pogosto veljata za ločena atributa *jīve*.⁵² Kako torej pri njiju kot esencialnih atributih *jīve* pride do spremembe od nepopolnega do popolnega spoznavanja? Ali pri tem spremembo utрпи tudi *jīva* sam in ali ga to ne ogrozi kot substance?

Jīve so v jainizmu pojmovani kot dinamični. Vsak njihov atribut, vključno z zaznavanjem in spoznavanjem, se neprestano spreminja, njihove posamezne manifestacije pa se imenujejo modusi (skt. *paryāya*). Ne more se zgoditi, da *jīva* navedenih atributov ne bi posedoval: ti so stalni v svoji nujni povezanosti s substancjo, a spremenljivi v svojih modalnih pojavitvah. Prikazana ontološka struktura jainizmu dovoljuje sintezo stalnosti in spremembe. *Jīva* kljub modalnemu spreminjanju vztraja v stalnosti svojih atributov. To pa pomeni, da je, esencialen, a ne statičen, tudi atribut zavesti. Jainistični avtorji obravnavajo različne moduse spoznavanja, od napačnega pa vse do popolnega, in hkrati opredeljujejo pogoje njihovega vznikanja.

Kundakunda, filozof iz začetka prve polovice 1. tisočletja n. št., v *Niyama-sāri* popolno spoznavanje označi kot spoznavanje po lastni naravi (skt. *svabhāva*), ki nastopi neodvisno od čutov. Poleg popolnega spoznavanja vpelje še spoznavanje, ki nastopi po nelastni naravi (skt. *vibhāva*), a je kljub temu pravilno (skt. *saṃjñāna*),⁵³ obema pa zoperstavi nespoznavanje oz. napačno spoznavanje (skt. *ajñāna*). Pravilno spoznavanje dalje razdeli na štiri vrste, tj. empirično spoznavanje (skt. *matijñāna*), spoznavanje, ki se nanaša na ustno izročilo (skt. *śruta-jñāna*), jasnovidno spoznavanje (skt. *avadhi-jñāna*) in spoznavanje misli drugih (skt. *manahparyāya-jñāna*).⁵⁴ Napačno spoznavanje pa razdeli na tri vrste, in sicer empirično napačno spoznavanje (skt. *mati-ajñāna*), napačno spoznavanje, ki se naslanja na ustno izročilo (skt. *śruta-ajñāna*), in napačno jasnovidno spoznavanje (skt. *avadhi-ajñāna*).⁵⁵ Vsi možni

⁵² P. S. Jaini, *The Jaina path of purification*. Motilal Banarsidass, Delhi 1998, str. 104.

⁵³ Prim. *Niyama-sāra* 10 (... / *nāna-uvaogo duviho sahāva-nānaṃ vibhāva-nānaṃ tti*).

⁵⁴ Prim. P. S. Jaini, *The Jaina path of purification*. Motilal Banarsidass, Delhi 1998, str. 122.

⁵⁵ *Niyama-sāra* 11 (*kevalam imdiya-rahiyaṃ asahāyaṃ taṃ sahāva-nānaṃ tti / saṃjñāna-idara-viyappe vibhāva-nānaṃ have duvihaṃ*) in *Niyama-sāra* 12 (*saṃjñānaṃ cau-bhayaṃ madi-suda-ohi taheva maṇapajjaṃ / aṇṇānaṃ ti-viyappaṃ madiy-āi* ...). Prim. *Tattvārtha-sūtra* 1.9 (*matī-śruta-avadhi-manahparyāya-kevalāni jñānaṃ*).

modusi spoznavanja so glede na njihovo pravilnost torej naslednji: popolno spoznavanje, ki je povsem pravilno; empirično spoznavanje, spoznavanje, ki se naslanja na ustno izročilo, in jasnovidno spoznavanje, ki so lahko pravilni ali nepravilni; in pa spoznavanje misli drugih, ki je lahko samo pravilno, a še ni popolno. Glede na popolno spoznavanje so torej vse ostale vrste spoznavanja nepopolne. Čeprav se omenjata dve vrsti spoznavanja, ki bi ju lahko imeli za izredni, tj. jasnovidno spoznavanje in spoznavanje misli drugih, velja samo za popolno spoznavanje, da vznikne po lastni naravi, tj. neodvisno, nepogojeno s čimerkoli drugim.⁵⁶ S tem se sklada tudi sanskrtsko ime zanj, tj. *kevala*, ki kot pridevnik dobesedno pomeni »sam«, »ločen«, »nepovezan s čimerkoli drugim« itd.

Kundakunda tudi pri modifikacijah zaznavanja razlikuje med modifikacijo, ki je po lastni naravi, tj. popolna in prosta čutov, ter modifikacijami, ki niso po lastni naravi.⁵⁷ Edina modusa atributa zavesti, ki sta neodvisna od vsega drugega in sta potemtakem modusa po lastni naravi, sta torej popolno spoznavanje in popolno zaznavanje. Za kakšno nepogojenost pa tukaj sploh gre in ali je nemara prav ta nepogojenost vzrok popolnosti modusa? Če je tako, s čim so pogojeni ostali, nepopolni modusi spoznavanja?

Jīva je v jainizmu opisan kot nematerialna substanca, ki med ujetostjo v krogotok *samsāre* prehaja skozi različna materialna telesa. Ta so mu sicer tuja,⁵⁸ vendar naj bi bile prav njegove modalne preobrazbe glavni razlog, da je obdan z njimi.⁵⁹ Nekateri modusi *jīve* naj bi namreč bili odgovorni, da se določeni skupki materialnih delcev, ki so sicer razpršeni po kozmosu, povezujejo v materialna telesa, ki *jīvo* objamejo in mu s tem onemogočajo njegovo naravno gibanje navzgor. Takó nastalo materialno telo je pojmovano kot karmično in, kar je za pričujočo

⁵⁶ *Niyama-sāra* 28 (*aṇṇa-nirāvekkho jo pariṇāmo so sahāva-pajjāvo* / ...).

⁵⁷ *Niyama-sāra* 13 (*taha dāṃsaṇa-uvaogo sasahāva-idara-viyappado duviho / kevalam iṃdiya-rahiyaṃ asahāyaṃ taṃ sahāvaṃ idi bhaṇidam*).

⁵⁸ *Pravacana-sāra* 2.68 (*na abhaṃ deho na maṇo na ca eva vāṇī na kāraṇaṃ tesim* / ...). Glej Kundakunda, *Pravacana-sāra*, B. Faddegón (ur. in prev.), *The Pravacana-sāra of Kundakunda Ācārya together with the commentary, Tattva-dīpikā*, by Amṛtacandra Sūri. Jain Literature Society Series 1, Cambridge University Press, Cambridge 1935.

⁵⁹ *Pravacana-sāra* 2.77 (*kammattaṇa-pāoggā khaṇḍhā jīvassa pariṇaṃ pappā / gacchaṃti kamma-bhāvaṃ na hi te jīveṇa pariṇamidā*).

tematiko najpomembnejše, ovira delovanje atributov *jīve*. Vsi navedeni atributi *jīv*, tj. zaznavanje, spoznavanje, srečnost in moč, se torej po jainističnem nauku neprestano modalno spreminjajo glede na količino in naravo karmične materije, ki *jīvo* obdaja. Dokler karmična materija vpliva nanje, so nepopolni.

Posebna vrsta karmične materije, ki slabi delovanje atributa spoznavanja, se imenuje *jñāna-āvaraṇīya-karma*. Dokler je dejavna, bo spoznavanje nihalo od enega nepopolnega modusa do drugega. Živo bitje lahko z asketsko prakso karmični ovoj postopoma tanjša in tako krepí svojo spoznavno zmožnost, dokler nazadnje ne doseže modusa popolnega spoznavanja, ki ni več karmično omejeno in deluje na neposreden način. Kundakunda tako v *Pravacana-sāri* zapiše: »Tistemu, ki razvije [popolno] spoznavanje, so vse substance in modusi [neposredno] predočeni. Ne spoznava jih s predhodnim razločevanjem delov.«⁶⁰ Če je *jīva* nekdaj omejeno število substanc in modusov spoznaval posredno, tj. preko materije in omejeno z njo, spoznava sedaj vse substance in moduse neposredno.⁶¹ Predmet njegovega spoznavanja ostaja torej isti. Ravno nevezanost na materijo pa mu omogoča neskončno razširitev spoznavnega polja in s seboj prinese tudi spremembo v načinu spoznavanja. Vsevedni *jīva* ne spoznava korakoma, ne razločuje posamičnih delov, ampak spozna hkrati, v celoti. Ta »izreden« način spoznavanja, ki je bil *jīvi* vedno že najbolj lasten, se sedaj lahko izrazi neomejeno. Ne gre torej za drug atribut, temveč le za nastop od materije neodvisne modifikacije iste spoznavne zmožnosti.

V trenutku osvoboditve *jīva* švigne na vrh kozmosa, kjer večno biva, negiben in popolnoma ločen od ostalega sveta. Vsi njegovi atributi so popolni. Poleg neskončnega spoznanja poseduje tudi neskončno zaznavo, neskončno srečnost in neskončno moč. V tem se razlikuje od sebstva *nyāye* in *vaiśeṣike*, ki se ob osvoboditvi loči od akcidentalnega atributa zavesti. Obenem pa za razliko od *puruṣe* v *sāṃkhyi* in *yogi jīva* v osvobojenem stanju ostaja intencionalen. Še vedno je naperjen na objekt, ali točneje, na vse možne objekte.

⁶⁰ *Pravacana-sāra* 1.21 (*pariṇamado khalu nāṇaṃ paccakkhā savva-davva-pajjāyā / so neva te vijānadi uggaḥa-puvvāhiṃ kiriyaḥiṃ*).

⁶¹ Glej P. S. Jaini, *The Jaina path of purification*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, str. 266.

V.

Na tem mestu je različnost med obravnavanimi tradicijami morda postala dovolj razvidna. Vsaka med njimi je morala svojo obravnavo strukture običajnega spoznavanja na neki točki bodisi dopolniti bodisi razširiti s spoznavnimi načini, ki od njega tako ali drugače odstopajo. Ti načini pa niso nekaj naključnega, ampak so posledica skrbne kulture. Jogijsko zaznavanje *nyāye* in *vaiśeṣike* dostopa do narave kategorij neposredno, medtem ko sta običajni in »izredni« spoznavni način, ki sledi izstopu iz jogijske zbranosti, za dosego spoznanja vezana na partikularno čutno osnovo. Za *sāṃkhyo* in *yogo* sta običajni in »izredni« nepopolni spoznavni način kot dejavnosti mentalne zmožnosti materialna, *puruṣa* pa je kot čista zavest od vsega materialnega ločen. Nepopolno spoznavanje je v jainizmu tisto, ki ga pogojuje materija, in edini modus atributa spoznavanja, ki je od materije neodvisen, je popolno spoznanje.

Za *nyāyo* in *vaiśeṣiko* se različni spoznavni načini ne izključujejo. Do spoznanja kategorij je mogoče priti bodisi neposredno z jogijsko zbranostjo bodisi z drugimi veljavnimi spoznavnimi sredstvi, osnovanimi na čutnem zaznavanju. Izkustvo čiste zavesti v *sāṃkhyi* in *yogi* izključuje vse druge spoznavne načine in zahteva njihovo ustavitev. V jainizmu je spoznavanje na vseh stopnjah določen modalni izraz istega atributa, ki lahko popolnost doseže zgolj z ločitvijo od materije.

Da bi videlo na jogijski način, se sebstvo po *nyāyi* in *vaiśeṣiki* poveže z *manasom*, ki se je odmaknil od čutov. Ko bo sebstvo uzrlo pravo naravo kategorij, najsi na običajni ali izredni način, bo izpolnilo pogoje za osvoboditev. Takrat se bo ločilo od akcidentalnega atributa zavesti in njegovo spoznavanje bo zaključeno. *Sāṃkhya* in *yoga puruṣo* enačita z zavestjo, ki mora, da bi udejanjila sebi najbolj lasten spoznavni modus, uzreti razliko med seboj in *prakṛti*. Dosežen spoznavni modus prinese s seboj novo strukturo spoznavnega procesa. Četudi je še vedno opisan kot videnje, osvobojeni *puruṣa* ni več intencionalna zavest. Jainizem zavest opredeljuje kot esencialni atribut *jīve*, ki lahko deluje neovirano in popolnoma izraženo le v odsotnosti karmične materije. V osvobojenem stanju je *jīva* ločen od ostalih delov kozmosa, a ostaja intencionalen: z vrha sveta gleda in vidi vse, nič mu ne ostaja skrito.

B i b l i o g r a f i j a

1. Akṣapāda, G. (1997), *Nyāya-sūtra*, A. Thakur (ur.), *Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*. Indian Council of Philosophical Research, New Delhi.
2. Balcerowicz, P. (2010), »What exists for the Vaiśeṣika?«. V: P. Balcerowicz (ur.), *Logic and belief in Indian philosophy*. Motilal Banarsidass, Delhi, str. 249–360.
3. Burley, M. (2007), *Classical Sāṃkhya and Yoga: An Indian metaphysics of experience*. Routledge, London/New York.
4. Chakrabarti, K. K. (2010), *Classical Indian philosophy of induction: The Nyāya viewpoint*. Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland.
5. Dixit, K. K. (1971), *Jaina Ontology*. L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.
6. Dundas, P. (2002), *The Jains*. Routledge, London/New York.
7. Eltschinger, V. (2009), »Career and the cognition of *yogins*«. V: E. Franco in D. Eigmer (ur.), *Yogic perception, meditation and altered states of consciousness*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, str. 169–214.
8. Faddegon, B. (1918), *The Vaiśeṣika-System, described with the help of the oldest texts*, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel XVIII št. 2, Amsterdam.
9. Grimes, J. A. (1989), *A concise dictionary of Indian philosophy: Sanskrit terms defined in English*. SUNY Press, Albany, New York.
10. Kundakunda (1935), *Pravacana-sāra*, B. Faddegon (ur. in prev.), *The Pravacana-sāra of Kundakunda Ācārya together with the commentary, Tattva-dīpikā, by Amṛtacandra Sūri*. Jain Literature Society Series I, Cambridge University Press, Cambridge.
11. Kundakunda (2006), *Niyama-sāra*, U. Sain (prev.), *Acharya Kundakunda's Niyamasāra*. Bharatiya Jnanpith, New Delhi.
12. Isaacson, H. (1993), »Yogic perception (yogipratyakṣa) in early Vaiśeṣika«, *Studien zur Indologie und Iranistik* 18, str. 139–160.
13. Jaini, P. S. (1998), *The Jaina path of purification*. Motilal Banarsidass, Delhi.
14. Jaini, P. S. (2000), *Collected papers on Jaina studies*. Motilal Banarsidass, Delhi.
15. Johnson, W. J. (1995), *Harmless Souls*. Motilal Banarsidass, Delhi.
16. Kaṇāda (1961), *Vaiśeṣika-sūtra* [Candrānandova recenzija], Muni Jambuvijaya (ur.), *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. Gaekwad's Oriental Series 136, Oriental Institute, Baroda.
17. King, R. (1999), *Indian philosophy: An introduction to Hindu and Buddhist thought*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

18. King, R. (1999), *Orientalism and religion: Postcolonial theory, India and »the mystic East«*. Routledge, London/New York.
19. Maas, P. A. (2009), »The so-called yoga of supression«. V: E. Franco in D. Eigmer (ur.), *Yogic perception, meditation and altered states of consciousness*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
20. Matilal, B. K. (1986), *Perception: An essay on classical Indian theories of knowledge*. Clarendon Press, Oxford.
21. Matilal, B. K. (1977), *The logical illumination of Indian mysticism*. Oxford University Press, Delhi.
22. McCrea, L. (2009), »'Just like us, just like now': The technical implications of the mīmāṃsā rejection of yogic perception«. V: E. Franco in D. Eigmer (ur.), *Yogic perception, meditation and altered states of consciousness*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, str. 55–70.
23. Mohanty, J. N. (2000), *Classical Indian philosophy*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland.
24. Patañjali (1989), *Yoga-sūtra*, G. Feuerstein (prev.), *The Yoga-sūtra of Patañjali*. Inner Traditions International, Rochester, Vermont.
25. Praśastapāda (1984), *Praśastapāda-bhāṣya (Padārtha-dharma-saṃgraha)*, V. P. Dvivedin (ur.), *The Praśastapāda Bhāṣya with Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara*. Sri Satguru Publications, Delhi.
26. Tatia, N. (1951), *Studies in Jaina Philosophy*. The Modern Art Press, Calcutta.
27. Torella, R. (2012), »Observations on yogipratyakṣa«. V: C. Watanabe, M. Desmarais in Y. Honda (ur.), *Samśkrta-sādhutā: Goodness of Sanskrit. Studies in Honour of Professor Ashok N. Aklujkar*. D. K. Printworld, New Delhi, str. 470–487.
28. Umāsvāti (2011), *Tattvārtha-sūtra*, N. Tatia (ur. in prev.), *That which is: A classic Jain manual for understanding the true nature of reality*. Yale University Press, New Haven/London.
29. Vörös, S. (2012), »Misel in neizrekljivo v budistični logično-epistemološki šoli: Nov pogled na teorijo dveh resnic pri Dignāgi in Dharmakīrtiju«. *Azijske in afriške študije*, 16/3, št. 3, str. 77–100.
30. Whicher, I. (1998), *The integrity of the Yoga Darśana: A reconsideration of classical Yoga*. SUNY Press, New York.
31. White, D. G. (2012), »How Big Can Yogis Get? How Much Can Yogis See?«. V: A. Jacobsen, *Yoga Powers. Extraordinary capacities attained through meditation and concentration*, Brill, Leiden/Boston, str. 61–76.