

Kāla: laiko veidai klasikinėje Indijos filosofijoje

Audrius Beinorius

Vilniaus universiteto
Azijos ir transkultūrinių studijų institutas
E. paštas audrius.beinorius@fsf.vu.lt
ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0800-9555>

Santrauka. Šiame straipsnyje aptariamas laiko (*kāla*) suvokimas brahmaniškose, budistų ir džainų mokyklose remiantis pirminiais sanskrito šaltiniais ir kritinėmis studijomis. Tyrimui pasitelkiama kompleksinė – tekstologinė semantinė, hermeneutinė ir lyginamoji – metodologija. Daromos išvados, jog filosofinių mokyklų požiūriai išsiskiria labiausiai šiais klausimais: ar įmanomas dabarties suvokimas? Ar jutiminė dabartis yra momentinė, ar ji turi trukmę? Ar laikas yra objektyvus ir realus, ar tik subjektyvi konstrukcija? Atskleidžiama, jog indų filosofiniuose požiūriuose nėra vienos vyraujančios perspektyvos, principinė polemika vyko tarp budistinės nyāyos bei vaišešikos mokyklų. Tyrimas grindžia išvadą, kad indų filosofijoje laikas suprantamas ne psichologiškai, o epistemologiškai, siejant su patikimo pažinimo ir žinių pagrįstumo klausimais.

Pagrindiniai žodžiai: laikas, percepcija, Indijos filosofija, epistemologija, budizmas, nyāya, vaišešika

Kāla: Faces of Time in Classical Indian Philosophy

Abstract. This article discusses the perception of time (*kāla*) in the Brahmanical, Buddhist and Jain schools on the basis of primary Sanskrit sources and critical studies. The study employs an integral methodology – textual-semantic, hermeneutical and comparative – to approach the study. It concludes that the approaches of the schools diverge most prominently on the following questions: is the perception of present possible? Is the sensible present instantaneous, or does it have duration? Is time objective and real, or is it just a subjective construction? It has been revealed that there is no single dominant perspective in the Indian philosophical approaches, with the principal polemic being between the Buddhist and the Nyāya-Vaiśeṣika schools. The study concludes that, in Indian philosophy, time is understood not psychologically, but epistemologically, in relation to questions of reliable cognition and the validity of knowledge.

Keywords: time, perception, Indian philosophy, epistemology, Buddhism, Nyāya-Vaiśeṣika

Received: 03/01/2024. Accepted: 04/03/2024

Copyright © Audrius Beinorius, 2024. Published by Vilnius University Press.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC BY), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Įvadas

Vienas iš ankstyvesnių ir žinomiausių pokalbių apie laiko prigimtį ir patyrimą yra autobiografiniuose šv. Augustino „Išpažinimuose“. Juose Augustinas iškelia klausimą: kai sakome, kad koks nors įvykis ar laiko tarpas yra trumpas ar ilgas, kas yra tai, kas apibūdinama kaip trumpa ar ilga trukmė? Tai negali būti praeityje buvęs dalykas, nes jo nebėra, o tai, kas neegzistuoja, šiuo metu negali turėti jokių savybių, pavyzdžiui, būti ilgas. Tačiau tai negali būti ir tai, kas yra dabar, nes dabartis neturi trukmės. Bet kuriuo atveju, kol įvykis tebevyksta, jo trukmės negalima įvertinti (žr.: Le Poidevin 2019)¹. Augustinas šią problemą sprendė sakydamas, kad kai matuojame įvykio ar laiko tarpo trukmę, tai yra atmintyje. Iš to jis darė radikalią išvadą, kad praeitis ir ateitis egzistuoja tik atmintyje.

Gana panašiai laiko patyrimo problemą sprendė ir Indijos mąstytojai. Kiekviena iš išplėtotų skirtingų sisteminių indų filosofijos mokyklų – ortodoksinių-brahmaniškų (sāṃkhya, yoga, nyāya, vaiśeṣika, pūrva-mīmāṃsā, vedānta, lingvistai) ir heterodoksinių-šramaniškų (budistinė, džainistinė, cārvāka) – turėjo savitą laiko sampratą, pagrindžiančią ir atitinkančią jai būdingą metafizinę ir epistemologinę struktūrą. Laiko tema indų filosofijoje glaudžiai syja su tokiomis filosofinėmis sąvokomis kaip būtis ir tapsmas, kaita ir priežastingumas, patyrimas ir nyktis. „Šiame pasaulyje nėra pažinimo ten, kur laikas nepasireiškia“, – taip byloja garsus Indijoje posakis, priskiriamas mīmāṃsākams. Negalėsiu čia pateikti išsamios kiekvienos mokyklos laiko perspektyvos, tad akcentuosiu kai kuriuos svarbiausius filosofinių diskusijų tarp mokyklų pjūvius bei jų argumentavimo eigą. Remdamasis pirminiais sanskrito šaltiniais ir kritinėmis studijomis, pabandyčiau pažvelgti į laiko percepcijos sampratas ir polemiką, plėtotą tarp įvairių indiškų filosofinių mokyklų, siekdamas išryškinti esminius šių debatų aspektus, probleminius mazgus ir argumentavimo modelius.

Tarp tėkmės ir statikos

Laiko problemos tyrimas indų filosofijoje yra ypač įdomus nagrinėjant nyāyos ir vaiśeṣikos mąstymo mokyklas. Būtent jose susiduriama su realistiniu požiūriu į laiką. Šiose artimose mokyklose, propaguojančiose pliuralistinę metafiziką, akcentuojama absoliutaus laiko (*mahākāla*) tikrovė, kuri yra gyvybiškai svarbi visai jų konceptualiai schemai (Potter 1995: 92). Laikas yra visa persmelkiantis (*vibhu*) ir yra amžina būties kategorija (*nitya padārtha*), t. y. be pradžios (*anādi*) ir be pabaigos (*ananta*), jis nekompozityvus (*niraṃśa*), neturintis dalių (*niravayava*), jis nepriklausomas (*svatantra*), tikras ir nekintantis (*niṣkriya*). Prieš tokį realistinį laiko traktavimą pasisako ne tik budistai, bet ir sāṃkhyos bei yogos mokyklos, sakydami, jog tokia laiko samprata nėra patyriminė, o tik vaizduotės konstruktas (*buddhinirmāṇa*). Pavyzdžiui, Vijñānabhikṣus (XV a.) savo komentaruose *Yoga sūtrai* tvirtina, jog nėra jokių galimybių įrodyti amžino ir absoliutaus laiko egzistavimo, nes „[p]asak jogos doktrinos, laikas yra ne kas kita, kaip reali (*vastuṣatita*) akimirka“ (*Yogavārtika* III.52).

¹ Apie laiko patyrimą Vakarų filosofijos istorijoje daugiau žr.: Andersen, Grush 2009.

Pažvelgę į pirminius tekstus, matome, jog kai kurie nyāyos ir vedāntos mokyklų atstovai laiko suvokimą analizuoja kaip sekos ir trukmės suvokimą. Sekos suvokimą jie kildina iš pokyčių suvokimo, o trukmės suvokimą – iš dabarties suvokimo. Naiyāyikų ir budistų filosofų polemika sudaro bene plačiausią indiškos filosofijos skyrių². Abiejų mokyklų šalininkai ginčą tęsė ištisis šimtmečius, aprėpdami daugybę esminių egzistencinių ir epistemologinių problemų. Budistai atsisakė bet kokių ontologinių būties kaip pastovios, nekintamos, substancialios ir universalios sampratų. Jie taip pat atmetė visas idėjas apie laiką kaip vieną, visa apimančią talpyklą ir kaip tikrovę *per se*. Priešingai, jie laikėsi tikrovės kaip srauto, tėkmės (*saṃtāna*) idėjos, apimančios laiko (*samaya*) kaip akimirksnio sampratą ir būties kaip tapsmo, laikinumo (*anitya*) sampratą – tai budistinės konceptualios struktūros pagrindas.

Kaip budistai nustatė tikrovės akimirksniškumą? Teigdamas, kad to negalima nustatyti suvokimu, budistas tai įrodinėja dedukcija. Budistai pateikė argumentų ir analizės grandinę, siekdami įtvirtinti savo pagrindinę tezę, kad tikrovė yra momentinė. Jie pripažįsta tik seką (*santati*) ir dabartį. Budistai pripažįsta, kad tik seka yra vienintelė laiko sudedamoji dalis, o laiko suvokimą jie tapatina su seka. Sekos suvokimą jie laiko tapačiu pokyčių suvokimui. Budistų doktrina apie „visuotinąjį akimirksnį“ (*kṣaṇikavāda*), kurią postulavo pats Buda, laiką tapatina su seka, o seką – su pokyčiais (žr.: von Rospatt 1995). Jie visomis išgalėmis stengėsi išvesti trukmę (*sthiti*) iš sekos ir paaiškinti laiko vientisumą bei tęstinumą. Labai panašiai laiko suvokimą per laiko vienetų-atomų akimirkas (*kṣaṇa*) ir jų sekos (*krama*) kategorijas postulavo ir Patañjalio yogos mokykla: „susitelkus į akimirką ir jos seką gimsta atskiriamoji įžvalga“ (*kṣaṇa tat kramayoḥ saṃyamāt vivekajaṃ jñānam* – *Yoga sūtra* III.25).

Budistinė visuotinio akimirksnio idėja nepalieka vietos jokiai išliekančiai „mentalienei substancijai“ sąmonės sraute – pojūčių, suvokimo, valios ir t. t. sraute, kurio dažna metafora yra upės tėkmė. Svarbu, kad sąmonės momentai vis dėlto seka vienas paskui kitą ne chaotiškai ar atsitiktinai, nes tokių sąvokų išvis nėra budistiniame leksikone (!), o pagal priešastinio kilsmo dėsni (skr. *pratītya-samutpāda*, pāli. *paṭiccasamuppāda*), t. y. viskas tarpusavyje susiję kauzaliniais ryšiais: jei kažkas atsitinka viena, atsitinka ir kita (*asmiṃ sati idaṃ bhavati*).

Specifinis būdas, kuriuo ankstyvoji budistinė vaibhāśikos mokykla suformulavo akimirksnio sampratą, paaiškina, kodėl jų doktrinai įvardyti buvo sukurtas terminas *sarvāstivāda*. Jie teigė, kad visi esiniai (*dharmos*) egzistuoja visuose trijuose laikuose: praeityje, dabartyje ir ateityje (žr.: Nyanaponika 1998: 101)³. Ši nuostata su nedideliais pakitimais susiformavo keturiomis versijomis ar interpretacinėmis budizmo mokyklomis. Vasubandhaus *Abhidharmakośoje* (IV a.) pateikiamas išsamiausias šios pozicijos išdėstymas: „Tas, kuris tvirtina, kad egzistuoja trijų laikų [praeities, dabarties ir ateities] dharmos, laikomas sarvāstivādinu“ (de La Vallée-Poussin 1990: 807). Tačiau vėlesnieji mahajanos tradicijos

² Mīmāṃsākai, vaiśeṣikai, naiyāyikai, džainai, vedāntistai ir kt. – pagal Indijoje nusistovėjusią ir perimtą Vakarose tradiciją taip vadinami konkrečių indų filosofinių mokyklų sekėjai ar atstovai.

³ *Sarvāstivāda* (*sarva* – „visi“, *asti* – „yra“) – viena iš ankstyvųjų budistinių mokyklų, susiformavusi apie III a. pr. m. e. šiaurės Indijoje. Dharmos – aprašomieji būties ir sąmonės elementai, įvykiai, esiniai.

budistai – ir Nāgārjunos *Mādhyamika-kārikā* (III a.), ir Śāntaraksitos *Tattvasamgraha* (VIII a.) – ši požiūrį paneigia kaip nebudistinį, pripažindami tik dabarties akimirkas.

Pirmasis, pamatinis klausimas, kuris kyla dėl laiko suvokimo – ar laikas apskritai yra sensorinio suvokimo objektas, ar ne. Pasak advaita vedāntos, nors ir būdamas kosminės iliuzijos (*māyā*), regimybės kūrinium, laikas yra bet kokio empirinio suvokimo palydovas. Tačiau laikas, kaip ir bet koks pokytis, kismas, negali turėti nepriklausomo ontologinio statuso, nes tai yra tikrosios būties prerogatyva, kuri ir yra statiška, virš(ant)laikė. Kumarilos Bhāṭṭos mokyklos mīmāṃsākai (VII a.) pripažįsta, kad laikas pats savaime niekada nėra suvokimo objektas, bet jis visada suvokiamas kaip juslinių objektų kvalifikacija ir niekada savarankiškai. Naiyāyikai taip pat laikosi nuomonės, kad laiką suvokia ir išoriniai, ir vidiniai jutimo organai (indų filosofijoje tai – protas) kaip savo suvokimo objektų ypatybę.

Jayanta Bhaṭṭa (IX a.), įtakingas loginės nyāyos mokyklos atstovas, savo veikale *Nyāyamañjarī* („Njajos gėlių puokštė“) aptarė vizualinio laiko suvokimo galimybę. Ar laikas gali būti regimojo suvokimo objektas? Pasak vaišešikos, regimojo suvokimo objektas turi būti išštas arba pastebimas dydis (*mahattva*) ir turėti akivaizdžią arba juntamą spalvą (*udbhūtarūpavattva*). Tačiau laikas yra bespalvis. Tad kaip jis gali būti regimojo suvokimo objektas? Naiyāyikai atsako: kaip galima suvokti spalvą, nors ji yra bespalvė? Žinoma, objektas turi spalvą (*rūpa*), kuri jam būdinga, bet pati spalva neturi jai būdingos, prigimtinės spalvos. Ir jei spalvą galima suvokti, nors ji yra bespalvė, tai ir laikas gali būti regimojo suvokimo objektas, nors jis yra bespalvis. Taigi laikas yra ne tik regimojo suvokimo, bet ir visų rūšių suvokimo objektas. Jį suvokia visi išoriniai ir vidiniai jutimo organai kaip savo objektų ypatybę (žr.: Prasad 1992: 423–457).

Udayanācārya (X a.) savo traktate *Nyāyakusumāñjali* („Njajos žiedų sauja“ – 1.16) detaliam analizuojama tikrovės akimirksnio idėją tik tam, kad parodytų budistinės doktrinos nepatikimumą. Vienas iš daugybės prieštaravimų, kuriuos jis iškelia, yra tas, kad, remiantis budistine prielaida, joks suvokimas neįmanomas. Suvokimas suponuoja regos organo ir objekto sąlytį, o šią galimybę paneigia teiginys, kad tai, kas egzistuoja, yra laikina. Tai prilygsta teiginiui, kad suvokimas negali būti pasitelkiamas kaip tinkama priemonė, teisingo pažinimo įrankis (*pramāṇa*) tikrovės momentiškumui nustatyti. Vadinamasis laiko suvokimas kaip kvalifikuojamojo elemento tuomet yra neįprasto, joginio suvokimo (*yogi-pratyakṣa*) atvejis⁴. Tačiau visais atvejais tik loginė išvada (*anumāna*) gali padėti pagrįsti visur esančio, vientiso, visa persmelkiančio laiko egzistavimą.

Ontologinė laiko tikrovė yra idėja, kurios griežtai laikosi nyāyos ir vaišešikos mokyklos, skirtingai nuo laiko kaip tik subjektyvaus konstrukto (*buddhinirmāṇa*) sampratos. Šios dvi mokyklos vėlgi primygtinai teigia, kad laikas iš prigimties yra vientisas (*eka*) ir nedalomas (*avibhajya*), amžinas (*nityat*) ir substancialus (*dravyat*). Nyāyos ir vaišešikos filosofai teigia, kad laikas yra išvestinis reiškiny remiantis tokiomis sąvokomis kaip anksčiau (*paratva*), vėliau (*aparatva*), vienu metu (*yaugapadya*) ir skirtingu metu (*ayaugapadya*), greitai (*kṣipratva*) ir lėtai (*ciratva*). Visi šie veiksniai yra laiko egzistavimo požymiai (*līṅga*) (pvz.: *Vaišeṣika-sūtra* II.2.6).

⁴ Apie joginės percepcijos kontroversiją indiškoje epistemologijoje daugiau žr.: Beinorius 2017.

Nors laikas yra suvokimo objektas, jis nyāyos ir vaišešikos filosofams, kaip ir erdvė, niekada nėra suvokiamas įprastinės percepcijos (*laukika pratyakṣa*) būdu kaip savarankiška esybė. Viena iš esminių laiko savybių yra nuoseklumas, o nuoseklumas niekada nėra suvokiamas atskirai nuo pokyčių. Taigi niekada negalime suvokti laiko atskirai nuo veiksmų ar pokyčių, kurie vyksta laike. Laiko ženklai prieš ir po, anksčiau ir vėliau ir t. t. niekada nėra suvokiami atskirai nuo veiksmų ar pokyčių. O jei nėra jokio atskiuro laiko suvokimo, išskyrus pokyčius, ar turime sakyti, kad nėra jokio laiko suvokimo, o tik pokyčių suvokimas? Ar laikas yra ne kas kita, kaip pokytis arba veiksmas?

Tačiau iš to neišplaukia, kad laikas apskritai nėra suvokiamas, nes laiko veiksnys visuomet dalyvauja veiksmų suvokime kaip sudedamasis veiksnys; veiksmai niekada nėra suvokiami be laiko požymių; veiksmai, kuriems nėra laiko požymių, arba belaidžiai veiksmai, niekada nėra suvokiami. Taigi naiyāyikas daro išvadą: laikas negali būti tiesiogiai suvokiamas kaip savarankiška esybė, o tik kaip įvykius ar veiksmus kvalifikuojantis požymis (*viśeṣaṇa*); nėra tuščio, be jokio juslinio turinio laiko suvokimo, o tik užpildytas laikas arba laikas, pripildytas kokios nors juslinės materijos (Jayanta Bhaṭṭos *Nyāyamañjarī*, p. 136). Kaip nėra paprastų veiksmų, nekvalifikuotų laiku, suvokimo, taip nėra ir tuščio laiko, netekusio viso juslinio turinio, suvokimo. Kai suvokiame nuoseklumą ar vienalaikiškumą, anksčiau ar vėliau suvokiame ne paprastus veiksmus, bet suvokiame kažką kita, kas tuos veiksmus kvalifikuoja, ir tai yra laikas.

Kumārila Bhaṭṭa, ritualistinės mīmāṃsos mokyklos atstovas, savo traktate *Mīmāṃsāśloka-vārttika* taip pat pripažįsta, kad laikas negali būti suvokiamas jutimo organais kaip savarankiška esybė, tačiau jį suvokia visi jutimo organai kaip savo objektų požymį (*viśeṣaṇa*).

Esamojo laiko (*vartamāna*) suvokimas

Pamatiniam nyāyos mokyklos tekste, Akṣapādos Gautamos (II a.) *Nyāya-sūtroje* neįvardytas oponentas iškelia prieštaravimą, kuriame abejojama trimačio laiko apibrėžtumo pagrįstumu (*Nyāya-sūtra* II.1.39). O jos komentare oponento prieštaravimas apibendrinamas taip. Teigiama, kad negali būti jokio dabarties laiko, nes, atsižvelgiant į judėjimą ir erdvę, galima įžvelgti tik praeities ir ateities laiko apibrėžtį. Šiam teiginiui pagrįsti pateikiamas pavyzdys, kai vaisius, atsiplėšęs nuo kotelio, krinta į žemę. Peržengta erdvė, per kurią jis nukrito (*patitādhvan*), siejama su praėjusiu laiku, o erdvė, kurią jis dar turi įveikti, kol pasieks žemę (*patitavyādhvan*), – su būsimuoju laiku. Nėra įsivaizduojamas joks tarpinis tarpas tarp šių dviejų, kuris galėtų gauti laiko apibrėžtį, vadinamą esamuoju laiku (*vartamāna kāla*). Todėl negalima sutikti su nyāyos teiginiu, kad išvada gali suteikti žinių apie visų trijų laikų esybes (Balslev 1999: 36–37).

Į šį prieštaravimą naiyāyikas atsakydamas nurodo, kad jei nėra dabarties laiko, negali būti ir praeities ar ateities laiko. Praeities ir ateities laiko įvardijimai visiškai priklauso nuo dabarties laiko (*Nyāya-sūtra* II.1.40). Prieštaravimas grindžiamas klaidingu laiko vertinimu, jį supriešinant su erdve.

Komentatorius Vātsyāyana savo *Nyāya-bhāṣya* (II.1.37–41) pabrėžia, kad erdvinis skirstymas nėra trijų laiko skirstymų pagrindas. Skirtingos erdvės dalys egzistuoja kartu ir lieka nepaveiktos judėjimo – šiuo atveju krintančio vaisiaus – prieš ir po jo pradžios, todėl negali būti laikomos nurodančiomis laiką. Jį atskleidžia veiksmas (*kriya*). Trys laiko skirtys turi būti suprantamos atsižvelgiant į veiksmą. Reiškinių ar daikto – vaisiaus – praeities ir ateities veiksmų nėra ir juos galima išvelgti tik per santykį su veiksmu, kuris yra dabar. Taigi veiksmas yra įprastinių laiko skirstymų pagrindas. Ankstesnis jo nebuvimas (*pragabhava*) yra jo ateitis, o vėlesnis nebuvimas (*dhvamsabhava*) yra jo praeitis. Būtent dabartis yra laiko įvardijimas, kai veiksmas iš tikrųjų suvokiamas, suvoktas; be jos ateitis ir praeitis būtų neįsivaizduojamos (Sinha 1986: 154). Iš šios analizės aišku, kad vadina-mieji laiko skirstymai nėra susiję su laiku kaip tokiu, juos prasmingai suprasti galima tik atsižvelgiant į veiksmą. Vadinasi, dabarties laikas pripažintinas kaip realiai esantis.

Taigi laikas suvokiamas ne kaip erdvė, o kaip veiksmas; kai jie suvokiami kaip vykstan-tys arba atliekami, jie suvokiami kaip dabartis; kai jie suvokiami kaip pasibaigę arba jų nebelikę, jie suvokiami kaip praeitis, o kai jie suvokiami kaip įvyksiantys ir dar nepradėti, jie suvokiami kaip ateitis. Dabarties sąmonė yra praeities ir ateities sąmonės branduolys; praeitis ir ateitis remiasi dabartimi. Taigi dabarties suvokimo negalima paneigti, nes visa mūsų laiko sąmonė yra sutelkta joje (Vātsyāyanos *Nyāya-bhāṣya*, Udyotkaros *Nyāya-vārtika* II.1.38). Panašiai apie laiko patyrimą per įvykių ar veiksmų (*kriyā*) kaitą kalba ir sāmkyhos mokykla (pvz., *Yuktidīpika*, VII a.).

Budistai nepripažįsta trukmės ar laiko tarpų egzistavimo. Jie laiką tapatina tik su idėjų ar minčių seka. Budistai kartu su George’u Berkeley’iu ir Devidu Hume’u laikosi nuomonės, kad nėra abstraktaus laiko, išskyrus jo prezentacijas prote. Laikas nėra sub-stancinė tikrovė, kaip mano naiyāyikai, bet nuoseklių prezentacijų sanauka; o abstraktus laikas, nesusijęs su momentiniais išpūdžiais, yra dirbtinė sąvokų konstrukcija. Ir, pasak budistų, nėra nuolatinių ir vientisų išpūdžių (*dhāravāhika-jñāna*), o tik atsiskyrusių ir atskirų išpūdžių virtinė, nesibaigiantis nuoseklių psichinių prezentacijų srautas (*kṣaṇaṇa-bhaṅgura-jñāna*). Tęstinumas tėra iliuzinė regimybė, atsirandanti dėl to, kad dėl išpūdžių panašumo neryškiai perprantame jų orientyrus. Tik momentiniai pojūčiai yra tikri; tarp atskirų pojūčių nėra tęstinumo. Tariamas išpūdžių tęstinumas yra ne kas kita, kaip greita išpūdžių kaita dėl dirgiklių greitumo ir vienodumo.

Budistai teigia, kad nėra jokio sinchroniškumo ar vienalaikiškumo; egzistuoja tik mūsų pateikčių, prezentacijų seka arba eiliškumas. Taigi momentinė prezentacija negali suvokti nei praeities, nei ateities, ji suvokia tik dabartį, kuri neturi trukmės. Taigi, pasak budistų, sensorinė dabartis neturi trukmės; ji yra akimirka arba „laiko taškas“ (kṣaṇa eka grāhyaḥ – *Nyāyabinduṭika of Dharmottara*, p. 22). Ir nėra jokių tęstinių ir vienodų išpūdžių, besitęsiančių kelias akimirkas, kaip mano vedāntistai (vitata eva kālah – *Nyāyamañjari of Jayanta*, p. 450).

Pasak Prabhākaro, indų filosofo, priklausiusio Keralos mīmāṃsos mokyklai (VI a.), sąmonėje teiginys „aš tai žinau“ (*aham idaṃ jānāmi*) yra sudarytas iš trijų prezentacijų

vienalaikiškumo, t. y. pažįstančiojo (aš) prezentacijos, pažinimo objekto (tai) prezentacijos ir žinijos (arba žinančiojo ir pažinimo santykio) prezentacijos. Tai vadinamoji Prabhākaro doktrina apie trilypę arba trejopą sąmonę (*tripuṭī samvit*).

Tačiau budistai su tuo nesutinka, jie mano, kad šie trys elementai nėra vienalaikiai, bet atskiri ir atskirti vienas nuo kito; tarp jų nėra jokio ryšio; negali būti jokio ryšio tarp pažįstančiojo ir pažinimo objekto. Jie mano, kad iš pradžių yra partikuliarus „aš“ (*aham*) pateikimas (*sākāra-jñāna*), paskui „tai“ (*idam*), o tada „žinojimas“ (*jñāmi*). Taip šie atskiri ir momentiniai išpūdžiai eina vienas paskui kitą, o ne išsyk kartu. Tačiau kai pirmasis „aš“ išpūdis išnyksta, lieka pėdsakai / išpūdai (*vāsanā*), kurie nuspalvina ir pakeičia antrąjį „šito“ išpūdį; o kai išnyksta antrasis išpūdis, lieka pėdsakai, kurie nuspalvina ir pakeičia trečiąjį išpūdį. Taigi, nors šie trys išpūdžiai yra atskiri ir izoliuoti vienas nuo kito, vis dėlto šie momentiniai išpūdžiai yra kumuliatyvūs dėl to, kad ankstesnių išpūdžių likučiai nuosekliai persiduoda vėlesniems (*vāsanā-saṃkrama*), o pirmųjų išpūdžių likučiai nuspalvina arba modifikuoja antruosius (*upaplava*).

Budistams suvokimas yra ne kas kita, kaip prezentacija, o prezentacija yra vieno konkretaus momento prezentacija; ji negali aprėpti praeities ir ateities dimensijų. Praeitis kaip praeitis nėra dabartyje, ir ateitis kaip ateitis nėra dabartyje, todėl negali būti tiesioginio praeities ir ateities suvokimo. Tačiau budistai mano, kad praeitis įsilieja į dabartį tuo metu, kai pračina, o ateitis taip pat įsilieja į dabartį, nors ji dar neateina, todėl dabarties pateikimas yra artimiausios praeities aidas ir artimiausios ateities nuojauta. Taigi budistai įveda susiejimo arba perėjimo tarp praeities ir dabarties bei tarp dabarties ir ateities elementą, kad paaiškintų mūsų laiko tęstinumo suvokimą.

Budistai taip pat teigia, kad laikas negali būti sudėtinė visuma, sudaryta iš dalių; jis negali būti vienu metu vykstančių prezentacijų sancaupa, nes tarp prezentacijų nėra vienalaikiškumo. Laikas nėra dvimatis, kaip teigia kai kurie naiyāyikai, bet yra vienmatis. Tarp mūsų prezentacijų nėra vienalaikiškumo, o tik nuoseklumas. Jie teigia, jog kvaila manyti, kad suvokimas suvokia išplėstinę dabartį, turinčią tam tikrą trukmę.

Naiyāyikai ir vedāntistai, priešingai, mano, kad nepertraukiamas ir vientisas išpūdis aiškiai liudija apie nepertraukiamą ir nenutrūkstamą to objekto egzistavimą, todėl jis suvokia išplėstinę dabartį, turinčią tam tikrą trukmę. Budistai prieštarauja, kad nėra tolygaus išpūdžio (*avicchinna-dṛṣṭi*). Kiekvienas išpūdis yra trumpalaikis; negali būti tęstinio išpūdžio. Kai greitai vienas po kito seka momentiniai išpūdžiai, jie atrodo kaip nepertraukiami, nors iš tikrųjų tokie nėra. Ir ne tik sąmonė yra momentinė, bet ir sąmoningumas arba sąmonės momentiško suvokimas yra momentinis (von Rospatt 1995: 196–219). Taigi, pasak budistų, visos prezentacijos yra momentinės, ir kaip tokią jos gali suvokti tik dabartį, kuri neturi trukmės, bet yra sudaryta iš vienos akimirkos; todėl juslinė dabartis yra momentinė arba akimirksninė.

Naiyāyikai ir vedāntistai akivaizdžiai pripažįsta trukmės svarbą, be kurios seka neturi prasmės. Naiyāyikai ragina, kad net momentinis žvilgsnis (*nimeṣa-dṛṣṭi*) gali apčiuopti nuolatinį objekto buvimą. Kodėl tuomet suvokimas turėtų būti laikomas suvokiančiu momentinę dabartį? Netgi darant prielaidą, kad akimirkos žvilgsnis negali suvokti praeities ir ateities, o tik dabartį, koks yra dabarties laiko tarpsnis, suvokiamas nuolatiniu ir

tolygiu įspūdžiu (*animesha-drṣṭi*)? Ar tai laiko taškas, ar laiko atkarpa? Ar tai akimirka, ar trukmės atkarpa? Pasak indų psichologo Jadunatho Sinhos, „[j]untamoji dabartis tęsiasi tol, kol tęstinis ir vientisas įspūdis išlieka be dėmesio svyravimų ir kol jo nepertraukia kitas įspūdis; taigi šis vienintelis vientisas pateikimas suvokia ne momentinę dabartį, o pailgintą ar pratęstą dabartį su tam tikra trukme“ (Sinha 1986: 160).

Budistai gali tvirtinti, kad tokia išplėstinė dabartis yra laiko atkarpa, sudaryta iš kelių akimirkų, tačiau dabartis iš tikrųjų yra viena akimirka; prieš tai buvusi akimirka yra praeitis, o po jos einanti akimirka – ateitis, todėl jų negalima suvokti. Oponuodami naiyāyikai atsako, kad nustatydami juslinės dabarties trukmę iš pradžių neturime manyti, kad ji yra momentinė, bet turime ją nustatyti remdamiesi patirtimi. Toks nenutrūkstamas ir tęstinis įspūdis suvokia dabartį kaip nenutrūkstamą ir vientisą laiko bloką arba trukmę. Vadinasi, juslinė dabartis nėra akimirka, bet turi kažkokią trukmę.

Anot vedantistų, nenutrūkstamas ir vientisas įspūdis (*dhārāvāhika buddhi*) taip pat yra viena vientisa proto būseną, turinti tam tikrą trukmę; tai nėra akimirkos įspūdžių serija, vykstanti greitai viena po kitos, kaip mano budistai. Nuolatinio stiklinės įspūdžio atveju mentalinis veiksmas, įgaunantis puodo pavidalą, yra vienas ir nedalomas tol, kol puodas pateikiamas sąmonei be jokio dėmesio mirgėjimo ir kol jo nenutraukia kita percepcija. Ji nesusideda iš daugelio momentinių percepcijų, nes, anot vedantisto, percepcija tęsiasi sąmonės lauke tol, kol protas neįgyja kito objekto pavidalo⁵. Taigi, čia matome esminį skirtumą tarp dviejų konceptualių polių. Vedantistai ir kai kurie naiyāyikai mano, kad juslinė dabartis yra tęstinė, o budistams jutiminė dabartis yra momentinė arba trumpalaikė.

Atomistinis džainų laikas

Galiausiai bent trumpai verta paminėti džainų perspektyvą. Džainų mokykla pateikia savitą atomistinę laiko sampratą. Džainų pliurastinio realizmo metafizikoje aptinkame iš atomų (*aṇu*) sudarytą substancijų sampratą, bene vieną seniausių pasaulyje. Jiems substancija (*dravya*) yra reali, pastovi savo esme, atsirandanti ir išsiskleidžianti įvairiais savo modusais. Substancijos skirstomos į išplėstines (*astikāya* – „turinčias kūną“, sudarytas iš daugelio nedalomų dalelių) ir neišplėstines – ir tai yra laikas. Laikas yra nedaloma esybė, sudaryta iš konkrečių laiko atomų (*kālāṇu*), neturinti pradžios, visur esanti ir neturinti tąšos. Nuo erdvės-atomų jie skiriasi tuo, kad, priešingai nei pastarieji, negali jungtis. Laikas yra tai, kas įgalina iššęstinių substancijų tęstinumą, modifikaciją, naujumą ir senumą (Balslev 1999: 74–75).

Be to, džainai laiką skirsto į empirinį arba įprastinį (*vyāvahārika kāla*), dalijamą į vienetus, ir absoliutų arba galutinį laiką (*pāramārthika kāla*), kuriam būdingas tęstinumas. Įprastiniai laiko tarpsniai, kurių ilgą sąrašą randame džainizmo šaltiniuose, varijuoja nuo smulkausios

⁵ Priminsime, kad advaita vedantos mokyklos epistemologija teigia, jog pažinimo procese protas sąveikauja su pažinimo objektu per jusles (regą, lytėjimą ir kt.), įgauna konkretaus percepcijos objekto pavidalą ir į jį transformuojasi atspindėdamas išorę. Šia prasme perceptuali budros patyrimo sąmonė advaitistui yra intencionali modifikuojamo proto veikla, nukreipta į objektą ir asimiliuojanti jo pavidalą (pasak Vīvarāṇa mokyklos) arba jį visą persmelkianti (pasak Vācaspati Mīśros mokyklos). Tai unikalus advaita vedantos epistemologijos bruožas, neturintis analogų įvairiose modernių Vakarų percepcijos teorijose nuo pat dekartiškojo proto ir materijos supriešinimo laikų.

akimirkos, vadinamos *samaya*, per dieną, mėnesį, metų sezoną ir iki ilgiausio – *samvatsara*, metų. Džainų tekstuose absoliutus laikas apibūdinamas ne tik kaip realiai egzistuojantis, bet ir kaip galingas, veikiantis, t. y. sukeliantis kitų substancijų pokyčius. „Laiko (*kāla*) funkcijos yra padėti medžiagoms išlaikyti jų būties tęstinumą per laipsniškus pokyčius (*vartanā*), jų modifikaciją (*pariṇāma*), judėjimą (*kriyā*), jų patvarumą (*paratva*) ir netvarumą (*aparatva*)“ (*vartanāpariṇāmakriyāḥ paratvāparatve ca kālasya // – Tattvārtha-sūtra* 5.22). Reikšminga tai, kad džainizmas, turintis realistinę mąstymo sistemą, pripažįsta kaitos realumą, kuris savo ruožtu byloja apie laiko realumą. Neigti laiko tikrovę džainams tolygu atmesti visus pokyčius, susijusius su gimimu, augimu, irimu ar judėjimu.

Iš tikrųjų tik monistinės vedantos filosofinė mokykla manė, kad laikas kartu su visa empirine tikrove yra (galiausiai) nerealus, iliuzinis (*māyā*). Dauguma indų filosofų nepripažino, kad laikas yra nerealus. Naudojant advaitos metaforą, *māyos* šydas dengia nedualųjį Absoliutą (*Brahman*) ir projektuoja daugio, judėjimo ir laiko dimensijos pasaulį. Advaita vedantos tradicijos patriarchui Šankarai (VIII a.) laikas yra fenomenalaus pasaulio savybė. O kadangi fenomenalusis pasaulis neturi savarankiškos būties, tėra žaismė (*līla*), regimybė, tai ir laikas nėra savarankiška tikrovė.

Laiko ontologinę tikrovę kartu su kaitos tikrove pripažįsta tiek vaišėšikai, tiek ir džainai. Tačiau jų laiko sampratos turi svarbių skirtumų. Džainams absoliutų laiką sudaro baigtiniai laiko atomai, kurie, akivaizdu, suvokiami daugiskaita, o visi įprastiniai, konvenciniai laiko periodai, trumpi ar ilgi, atsiranda dėl matavimų, atliekamų remiantis tokiais išoriniais kintamaisiais kaip, pavyzdžiui, dangaus kūnų judėjimas. Vaišėšikos atstovai teigia, kad absoliutus laikas yra vienas ir nedalomas, o įprastinių (ar sutartinių) laiko skaičiavimo būdų, besiremiančių tokiais pokyčio vienetais kaip Saulės judėjimas ir pan., gali būti daug. Džainų požiūriu, tai yra nepateisinama ir kelia filosofinį iššūkį šiai vieno, visur esančio, visur pasireiškiančio laiko sampratai.

Laiko supratimui dėmesio skyrė ir indų lingvistinė mokykla. Pasak garsaus indų gramatiko Bhartṛharis (V a.), laikas vadinamas *kāla*, nes jis iškelia (*kālayati*) objektus iš jų priešasčių ir yra atsakingas už visko gimimą, tęstinumą ir naikinimą kosmose. Tačiau pirminė etimologinė termino *kāla* šaknis yra *kal-*, kuri reiškia „skaičiuoti“ (plg. lotyniškai *calculo*), taip pat reiškia „praryti“, o tai vėl veda prie naikinamosios galios priskyrimo laikui. Laikas kartu su veiksmu yra svarbiausia galutinės tikrovės – Absoliuto-Brahmano galia. Šią galią jis vadina laiko galia (*kālaśakti*) ir laisvės galia (*svātantryaśakti*) (*Vākyapadīyam* III.9. – *Kāla Samuddeṣa*). Laikas taip pat apdovanotas kūrybine galia (*kartrśakti*). Būtent dėl laiko vyksta arba nevyksta reiškiniai. Veikiamas leidimo (*abhyanujñā*) ir prevencijos arba irimo (*pratibandha*) impulsų laikas, kuris yra vienietinis, pasiekia praeities, dabarties ir ateities būsenas. *Vākyapadīyos* I dalyje (*Kāṇḍa*) Bhartṛharis pradeda teigdamas, kad Brahmanas yra viena ir vienintelė tikrovė ir kad būtent laiko galia Vienis pasirodo kaip daugis. Visatos objektų sukūrimas pirmiausia vyksta per Brahmano *kālq* arba laiko kūrybinę galią. Laikas taip pat leidžia subjektams tęsti ir įgyvendinti tikslą, dėl kurio jie atsirado (Patnaik 2014). Jei kas nors kuriuo nors metu neatsiranda, taip yra todėl, kad laikas sutrukdė tam atsirasti dėl savo antrosios prevencijos arba apribojimo (*pratibandha*) funkcijos.

Išvados

Indų filosofinių mokyklų požiūrių į laiką įvairovės ir spalvingumo spektras yra labai platus, jame nėra vienos vyraujančios perspektyvos. Mokyklų požiūriai išsiskiria labiausiai šiais klausimais: ar įmanomas dabarties suvokimas? Ar jutiminė dabartis yra momentinė, ar ji turi trukmę? Ar laikas yra objektyvus ir realus, ar tik subjektyvi konstrukcija? Milžiniška filosofinių kontroversijų apie laiko patyrimą vertė yra neabejotina, nes jos išryškina konkretaus požiūrio į laiką įtaką kitiems svarbiems filosofiniams klausimams, kuriuos taip pat svarbu įvertinti. Kiekviena laiko suvokimo analizė remiasi tam tikrais šių mokyklų metafiziniais, ontologiniais ir epistemologiniais pagrindais. Matėme, jog pagrindinė polemika Indijoje vyko tarp akimirkos teoriją postulavusių budistų, iš vienos pusės, ir realistų naiyāyikų-vaišešikų bei vedāntistų, iš kitos pusės. Daug pasipriešinimo ir konceptualios opozicijos sukėlė budistinės akimirkos ir tapsmo koncepcijos, eliminuojančios permanentiško, metafizinio, fiksuoto subjekto (*ātman*) ar esaties egzistavimą ir buvusios Indijos filosofijos istorijos ašimi ne vieną šimtmetį. Tačiau ir naiyāyikų-vaišešikų absoliutaus, objektyvaus ir visa persmelkiančio laiko idėją kvestionavo ne tik budistai ir džainai, bet ir brahmaniškieji filosofai, priklausantys sāmkyhos, yogos ir advaita vedāntos filosofinėms mokykloms. Savita yra ir džainų pliurastinio realizmo metafizikoje aptinkama laiko, kaip iš atomų sudarytos neišplėstinės substancijos, samprata. Tyrimas taip pat grindžia išvadą, kad indų filosofijoje laikas suprantamas ne psichologiškai, o epistemologiškai, siejant su patikimo pažinimo ir žinių pagrįstumo klausimais.

Literatūra

Sanskrito šaltiniai:

- Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Ed. Prahlad Pradhan. Tibetan Sanskrit Works 8. First Edition 1967. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute. 1975. Vertimas: de La Vallée-Poussin, L. 1990. *Abhidharmakośabhāṣyam*. Asian Humanities Press.
- Ācārya Umāsvamī's Tattvārtha sūtra. With Explanation in English from Ācārya Pūjyapāda's Sarvārthasiddhi*. Translated by Vijay K. Jain. Delhi: Vikalp Printers, 2018.
- Kumārila Bhaṭṭa's Mīmāṃsāsālokaṅkā*. Ed. Anant Lal Thakur. Patna: Tibetan Sanskrit Works Series 3, 1957.
- Mūlamadhamakārikā (The Middle Stanzas) of Nāgārjuna*. J. L. Garfield (ed. and tr.). New York: Oxford University Press, 1995.
- Nāgārjuna Madhyamaka-kārikā*. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga: Mithila Institute, 1960.
- Nyāya sūtra by Akṣapāda Gautama with Vātsyāyana's Nyāyabhāṣya*. Ed. by G. Jha. Poona: Oriental Series, 1939.
- Nyāyakusumāñjali of Udayana*. N. S. Dravid (ed. and tr.). Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1996.
- Nyayamanjari of Jayanta Bhatta: The Buddhist Refutation of jati. A Critical Edition (trans.) Kei Kataoka in The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia 160: 636(1)–594(43), 2011.*
- Nyāya-vārttika of Uddyotakara*. Ed. V. P. Dvivedin. Varanasi: Chawkhamba, 1915.
- Vaišeṣika sūtra of Kaṇāda with the Commentary of Śaṅkara Miśra and Extracts from the Gloss of Jayanārāyaṇa*. Translated by N. Sinha. Allahabad: Indian Press, 1911.

Vākyapadīya of Bhartṛhari. Critical texts of Cantos I and II with English translation P. K Raghavan. Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.

Yogavārttika of Vijnānabhikṣu. Text along with English Translation and Critical Notes along with the Text and English Translation of the Pātanjala Yogasūtras and Vyāsabhāṣya by T. S. Rukmani. Vols. 1–4. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1981–1989.

Kritinė literatūra:

Andersen, H., Grush, R., 2009. A Brief History of Time-Consciousness: Historical Precursors to James and Husserl. *Journal of the History of Philosophy* 47 (2): 277–307.

Balslev, A. N., 1999. *A Study of Time in Indian Philosophy*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

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

Le Poidevin, R., 2019. The Experience and Perception of Time. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E. N. Zalta and U. Nodelman. URL = <https://plato.stanford.edu/entries/time-experience/>.

Nyanaponika, Th., 1998. *Abhidhamma Studies: Buddhist Explorations of Consciousness and Time*. Edited with an introduction by Bhikkhu Bodhi. Kandy: Buddhist Publication Society.

Patnaik, T., 2014. *Kālaśakti: Bhartṛhari's Philosophy of Time*. New Delhi: D. K. Printworld.

Potter, K. H., 1995. *Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika Up to Gaṅgeśa*. New Delhi: Motilal Banarsidass.

Prasad, H. S., 1992. *Time in Indian Philosophy. A Collection of Essays*. Delhi: Sri Satguru Publication.

Sinha, J., 1986. *Indian Psychology: Perception*. Vol. 3. New Delhi: Motilal Banarsidass.

Von Rospatt, A., 1995. *The Buddhist Doctrine of Momentariness: A Survey of the Origins and Early Phase of This Doctrine Up to Vasubandhu*. (Alt- und Neu-Indische Studien 47). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.