

Orientalistika: pasenusių metodų rekonstrukcija, naujausios tendencijos, perspektyvos

Beinorius, Audrius. *Indija ir Vakarai: kultūrų sąveikos pjūviai*:

Monografija. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2012. 464 p.

ISBN 978-609-459-086-3

Indija ir Vakarai: kultūrų sąveikos pjūviai – tai trečioji didelės apimties filosofijos mokslų daktaro (HP), Vilniaus universiteto Orientalistikos centro direktoriaus, indologijos ir budizmo studijų profesoriaus Audriaus Beinoriaus monografija, šalia jo vertimų iš sanskrito ir pali kalbų bei septyniasdešimties mokslo straipsnių sudaranti svarų indėlį į palyginti jauną Lietuvos indologijos mokslą. Darbas ypač vertingas išsamiai, o kartu aiškiai ir glausta mokslo kalba tiriantis tuos Rytų ir Vakarų kultūrų sąveikos aspektus, kurie yra reikšmingi mums ir kaip kultūros plačiaja prasme, ir kaip siauresnių profesionalių studijų objektas, aprėpiantis ne tik Lietuvoje, bet ir pasaulyje menkai tyrinėtus temas, kurios bendrame monografijos kontekste sukuria labai visapusį ir gyvą šių kultūrų sąveikos vaizdą.

Įvade A. Beinorius konstatuoja, kad „ši monografija savo turiniu yra ne istorinis ar lyginamasis, o veikiau hermeneutinis bandymas suvokti dviejų kultūrinių pasaulių sąveiką“¹. Vykdamas šį uždavinį subtiliai, taktiškai ir su pusiausvyra analizuojami svarbesnieji šiuolaikinės indologijos šaltiniai, pateikiami įvairių konfliktuojančių metodologijų argumentai. Toks geranoriškas požiūris ir pastanga pateikti kuo logiškesnes,

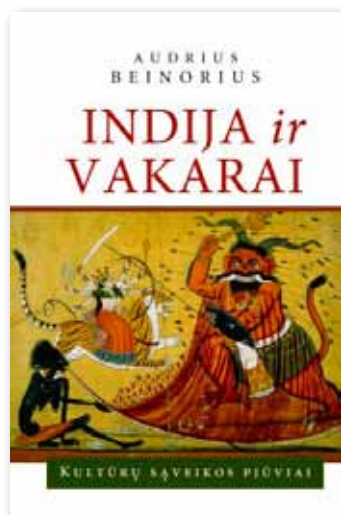
teisingesnes išvadas akademiniame pasaulyje nėra dažnas: kaip matyti iš pateiktos gausios medžiagos ir šaltinių, jame paprastai laikomasi kurios nors Vakarų pasaulyje suformuotos diskurso pozicijos ir lingvistinės leksikos priemonių arba kuriamos naujos „episteminės prievartos“ formos. Kaip teigia autorius, „siekiama plačiau apžvelgti mokslininkų tyrimus ir kritiškai įvertinti kai kurias buvusias ir esamas akademines nuostatas“². Daryti korektiškas išvadas ir pasiūlymus autoriui padeda jo turtinga ir akademinė, ir asmeninė sąlyčio su Rytų kultūromis patirtis, įgyta ilgamečių studijų ir mokslo veiklos Rytų šalyse metu, įžvalgumas, aukštas analitinis lygmuo. Pasakyčiau daugiau: itin tolerantišką, pakantų ir gerokai objektyvesnį požiūrį į Rytų ir Vakarų dichotomiją A. Beinoriui diktuoja tradicinė lietuviškoji kultūra, kuri neturi jokio kolonializmo šleifo, o kartu nei poreikio arba teisintis, arba perkonstruoti eurocentrinį diskursą. Kartu Lietuva yra Rytų Europos šalis, tarsi saidiškieji „Rytai“ Vakarams, podraug ir tampantieji „Vakarai“. Tokia geopolitinė įtampa gimdo vaisingą mintį ir „trečio kelio“ perspektyvą.

A. Beinorius išskiria ir siūlo atmesti tai, kas netinka mokslinei interpretavimo tradicijai ir akademeinei žiūrai kaip tokiai,

1 Beinorius, Audrius. *Indija ir Vakarai: kultūrų sąveikos pjūviai*. Vilnius: Vilniaus universitetas, Vilniaus universiteto leidykla, 2012, p. 11.

2 Ten pat, p. 10.

pavyzdžiui, esencializmą, aroganciją, problemos susiaurinimą ir t. t. Pirmojoje dalyje „Budizmas ir vaizduotė“ pateikiami budizmo kaip sąvokos, reiškinių ir naujos religijos atsiradimo priežastys bei istorinė apžvalga, misionierių pastanga suvokti budizmą kaip pagrindą konstruoti progresyvesnės krikščionybės sampratą ir įtvirtinti ideologinį pasiteisinimą kolonizuojant Aziją: „XIX ir XX amžiaus pradžios vaizdinys esmiškai buvo kolonializmo ir krikščioniškos idiosinkrazijos palikimas“.³ Kaip viena žiauriausių tokios idiosinkrazijos formų išskiriamas komunistinės ideologijos apimtų Azijos šalių revoliucionierių vykdomas budizmo slopinimas remiantis tuo, kad jis esąs valdančiųjų klasių primestas socialinės priespaudos įrankis. Apžvelgdamas įvairias budizmo suvokties transformacijas Vakaruose, autorius pažymi, kad tai sukėlė pačios budistinės Azijos reakciją ir pagimdė socialiai orientuotą vadinamąjį aktyvų budizmą, tapusį išsivaduojamųjų sąjūdžių ir tautinės savimonės gaivinimo akstiniu, o dzenbudizmo atveju – net nacionalistine ideologija, nukreipta į pačius Vakarus. Aptardamas budizmo recepciją akademiniėje Vakarų erdvėje, mokslininkas atkreipia dėmesį į tai, jog Vakarų akademikai budizmą laiko religija ir jo tekstų neanalizuoja kaip filosofinių, ir tai nėra normalu: „Nūnai tampa akivaizdu, jog Indijoje, Kinijoje, Tibete ar Japonijoje egzistavo daug žymių mąstytojų (Nagardžuna, Tsongkhapa, Huang Nen, Dogenas, Kūkai), kurių brandūs darbai liudijo gebėjimą suderinti mistinę religinę patirtį su analitine dialektine budistinės minties ir praktikos dimensija“.⁴ Remdamasis pačiais



budistų autoriais, A. Beinorius atskleidžia subtilų jų požiūrį į Budos dharmą kaip į nušvitimo priemonę, kuris yra atviras ir nepasiduoda tekstologinei analizei, todėl jis siūlo pirmiausia įsigilinti į budizmo etiką ir suvokti, koks yra meditacinių pratybų tikslas, o tada mėginti priartėti prie tikrovės, vadinamos žodžiu „budizmas“.⁵

Ne mažiau įdomi ir komplikuota problematika, tirama antrojoje dalyje „Orientalistinis „hinduizmo“ mitas“. Teigiama, kad iš amorfiško indų paveldo buvo suformuota racionali ir sisteminga religija – hinduizmas, kuri iki XIX a. menkai atspindėjo Indijos religinių tikėjimų įvairovę, vesternizuojant Indijos religiją dviem būdais: tekstualizavimu (lokalizavimu rašytiniuose šaltiniuose) bei naudojantis normatyviomis religijos paradigmos sąvokomis, būdingomis judėjų ir krikščionių tradicijoms. Tokioje šviesoje Rytų religijos iškyla kaip tam tikra erezijos forma. Kaip ir budizmo atveju, krikščionių misionierių veikla ir orientalistų mėginimas

3 Ten pat, p. 64.

4 Ten pat, p. 47.

5 Ten pat, p. 65.

konstruoti dirbtiną hinduizmo fenomeną lėmė hinduistinės bendruomenės vienijimąsi ir prisidėjo prie hinduizmo renesanso XIX a. Religinė ir kultūrinė vienovė, sugesti-juota Vakarų, indų reformatoriams padėjo pritaikyti modernią nacionalizmo, pagrįsto universalizuota hinduizmo samprata, versiją siekiant išsivadavimo iš britų kolonializmo. Kartu A. Beinorius tikslingai pažymi, jog „didelių abejonių kelia kai kurių XIX a. religinių Indijos sąjūdžių – *Brahmo Samaj*, *Arya Samaj* ir *Ramakrishna Mission* – vadinimas reformaciniais hindų sąjūdžiais“, nes jie buvo stipriai nulemti Vakarų tendencijos taikant „pasaulinės religijos“ kriterijus.⁶ Savaip suinteresuotas brahmanų luomas savo ruožtu darė įtaką hinduizmo fenomeno atsiradimui. Įdomus cituojamų religijotyrynkų, tarp jų W. C. Smitho, požiūris į globalizuotų ir abstrakčių minties sistemų pritaikymą religiniam žmonijos patyrimui, nes tokie bandymai, esą, sukuria pernelyg homogenizuotą kultūrinės žmonijos įvairovės paveikslą.⁷ Tačiau tas pat pasakytina ir apie šio modelio pirmtaką – krikščionybę, kuri, kaip viena didžiausių universalistinių religijų, Vakarų pasaulį suvienijo tik todėl, kad buvo unifikuota ir kovojo su erezijomis. Ir vėlgi, indų perimtas monoteizmo sureikšminimas buvo veiksmingas sekant tuo pačiu pavyzdžiu: į monoteizmą galima žvelgti kaip į judėjų sukonstruotą veiksmingą išsiskyrimo iš kitų, įsitvirtinimo ir valdymo priemonę (antai neseniai Graikijos mokslininkai paskelbė, jog iš tikrųjų senoji judėjų religija nebuvo monoteistinė, o Jahvė turėjo žmoną, ką liudija Egipte iškasti artefaktai). Šiaip ar taip, A. Beinorius siūlo hinduizmo

terminą vartoti tik sąlyginai, nes iki XIX a. jo nebuvo. Pateikęs rezervuotą įtakingų Edwardo Saido veikalų apie orientalizmą kritiką, jis prieina prie išvados, kad „visiškai neįmanomas diskursas ar naratyvas, išva-duotas nuo visokių ideologinio sąlygotumo formų“, todėl „įvairių regioninių episteminių tradicijų puoselėjimas yra vienintelis įmanomas pokolonijinių studijų žingsnis, leidžiantis įveikti europocentristines teorijas ir atskleisti kolonijinio kontakto sukeltą episteminę prievartą“.⁸ Atkreipiamas dėmesys ir į tai, jog nūnai madingas postmodernizmas atmeta modernistinę objektyvaus pažinimo galimybę (pritariama Kyung-Won Lee minčiai, kad M. Foucault, J. Derrida, A. Gramsci ir M. Bachtino inspiruoti naratyvai neatitinka istorinių kolonializmo realiųjų), ir tokiu būdu indologijos studijose randasi priešprieša tarp pernelyg apibendrinančių ir pernelyg dekonstruotų, atomizuotų pasaulėžiūros formų. Todėl būtina atsižvelgti į religinio pluralizmo plėtotę, kuri laiduotų naują komparatyvizmą, indologijos kaip mokslo transformaciją bei padėtų įveikti tariamą homogeniškų darinių (pavyzdžiui, Indijos ir Europos) antagonizmą bei uždarumą.

Trečioji dalis „Religija ir tekstas: hermeneutinė orientalizmo problematika“ toliau gvildena didžiųjų pasaulio religijų pagrindu vykdomą tendencingą religijotyros kryptį, kuri yra problemiška tiek, kiek neapima ir redukuoja likusių tikėjimų ir dvasinių doktrinų specifiką. Šiuo tikslu, remiantis Hanso Georgo Gadamerio hermeneutine filosofija, apžvelgiami esminiai budistinės hermeneutikos ir egzegzetikos bruožai, analizuojamas žodinės ir tekstinės kultūrų santykis. Pir-

6 Ten pat, p. 78.

7 Ten pat, p. 76.

8 Ten pat, p. 88, 87.

miausia parodomas religijos sąvokos kismas, kai semantinis poslinkis transformavo pačią religijos prigimties sampratą (Laktancijus), o ortodoksija pakeitė ortopraksiją: „Religija pradėta suvokti ne kaip ištikimybė protėvių ritualinėms apeigoms, o kaip priklausomybė konkrečioms doktrinoms ir tikėjimams“.⁹ A. Beinorius daro reikšmingą pastabą, kad „pagoniškose“ religijose suklydimo kategorija (galima būtų pridurti ir nuopuolio, prigimtinės nuodėmės, išpažinties ir nuodėmių atleidimo, išganymo bei panašias kategorijas ir iš jų konstruojamas dogmas) iš viso nebuvo taikoma, nes tikėjimas buvo organiškai suaugęs su etniniais papročiais, tradicijomis ir todėl prigimtinei religijai kvestionuoti būtų buvę tas pat, kaip „klausti apie ispanų, rusų ar indų kultūrų teisingumą“.¹⁰ Šis faktas leidžia daryti prielaidą, jog krikščionybė, tapusi religijos etalonu ir modeliu kitoms religijoms tyrinėti, lėmė religinio metanaratyvo atsiradimą, kuris turi politinę ideologinę atspalvį, perkeliama ir į modernų sekuliarų akademinį kontekstą. Į tai būtina atsižvelgti Rytų kultūrų tyrinėtojams, juk, kaip toliau dėsto mokslininkas, „visais laikais Azijoje būdavo pabrėžiamas ryšys su mokytojais ir protėviais perdavos grandinėmis, konkrečiomis iniciacijomis ir kultinėmis formomis, bet ne su religinėmis institucijomis ir doktrinomis“.¹¹ Kita vertus, akademinio pasaulio polinkis desakralizuoti šventraščius ar žvelgti į juos iš protestantiškosios redukcionistinės žiūros kampo radosi dar Apšvietos laikais. Autorius išskiria su šia epocha susijusius keturis religijos turinio iškraipymo veiksnius – tai literatūrinė idiosinkrazija, atsiradusi su protestantiškąja reformacija ir spaudos

išradimu; gamtos mokslų raida ir mokslinio racionalizmo plėtra; sekuliarus humanizmas ir nuo tradicijos atribojantis racionalumo kultas Vakarų universitetuose; ir pagaliau kolonijinis europocentrizmas.¹² Pateikiamas ir religijos tyrinėjimų metodologijos kritikų požiūris: „Religija yra išimtinai mokslinių tyrinėjimų kūrinys <...> Išskyrus akademinį pasaulį, religija neturi jokios autonomiškos egzistencijos“ (Jonathanas Z. Smithas); „kas iš tiesų dėstoma religijotyros, dažniausiai esmiškai yra pozityvizmas, reliatyvizmas ar istorizmas“ (Robertas Bellah).¹³ Kalbėdamas apie pokolonijinę kolonijinio metadiskurso kritiką A. Beinorius akcentuoja, kad ji grindžiama to paties diskurso kategorijomis, ir kad derėtų atsižvelgti į tai, kad tekstui teikiama pirmenybė neatspindi tautų transcendentinės patirties įvairovės, neatsižvelgia į redagavimo iškraipymus, plagiatą, sumenkina Rytuose gyvą žodinę tradiciją. Jam artima Gadamerio koncepcija, jog „teksto reikšmė pranoksta jo autorių ne atsitiktinai, o visada“, kad reikšmė aptinkama ne tiek pačiame tekste, kiek polemikoje tarp teksto ir jo interpretuotojo, o tradicija apsaugo nuo idiosinkrazinių aiškinimų.¹⁴ Be Gadamerio, autorius tiria ir kitų mokslininkų (Davidas Kopfo, Ernesto Gellnerio, Edwardo Saido, Wilhelmo Halbfasso ir t. t.) dažnai prieštaraujančias viena kitai teorijas, kaip reikėtų suvokti tekstą, tačiau išeitį randa apeliuodamas į autentiškus šaltinius ir pačių budizmo teoretikų bei praktikų kategorijas ir aiškinimą, visada susijusį su konkrečioje situacijoje esančiais konkrečiais žmonėmis: „Pamatinis budistinis tekstų

9 Ten pat, p. 96.

10 Ten pat, p. 96.

11 Ten pat, p. 97, 96.

12 Ten pat, p. 98–100.

13 Ten pat, p. 97, 99.

14 Ten pat, p. 105–106.

interpretacijos principas reikalauja pasitikėti ne teksto raide, o jo paskirtimi (*ārtha*), ir remtis ne konceptualių analizavimu (*vijñāna*), o asmeniškų intuityvių pažinimu (*jñāna*) arba įžvalga (*prājñā*).¹⁵ A. Beinorius kaip pavyzdį pateikia vadžrajanos atstovo Čandrakirčio vienam iš tantrų tekstų taikomą hermeneutinę schemą, kurioje išskiriamos šešios žodžio reikšmės aiškinimo galimybės ir keturi teksto aiškinimo lygmenys, taip pat radikalią čanbudizmo, dzenbudizmo nuostatą, esą „apeliavimas į šventraščius veda į sumaištį, nes taip į tekstą projektuojami savi prioritetai“, todėl laisvas nuo žodžių tiesioginis patyrimas yra „galutinės reikšmės“ laidas.¹⁶ Labai svarbi nurodoma tekstualinė budizmo ypatybė – proliteracija, tai yra, neribota šventųjų tekstų kūrimo galimybė, kai kiekvienas dharma realizavęs asmuo turi teisę kurti savo patirtį perteikiantį nuosavą šventą tekstą. Šitaip geriausiai atskleidžiamas galimas atotrūkis tarp tariamo simbolinės raidės vienmatybės ir gyvo daugiaplanio jos realizavimo, kurio neįmanoma analizuoti tik pagal filologinės analizės principus. Tokių pavyzdžių, atskleidžiančių tiesioginių budizmo atstovų minties aštrumą ir savitumą, originalią hermeneutinę prieigą, galėtų būti ir daugiau, nes tai padėtų atsverti kruopščiai ir nuodugniai išdėstytą vakarietišką poziciją.

Su šia problematika susijusią potyrio kategoriją A. Beinorius tyrinėja ketvirtojoje dalyje „Misticizmo samprata tarpkultūrinio dialogo perspektyvoje“. Atkreipdamas dėmesį į tai, jog sanskrito kalboje atitikmens *mistikos* sąvokai nėra, ji neminima nei Senajame, nei Naujajame Testamente ir nėra graikų kultūros dalis, mokslininkas pateikia tris ankstyvųjų

krikščionių sąvokos *mistikos* lygmenis: biblinį, liturginį ir kontempliatyvųjį.¹⁷ Amžių bėgyje misticizmo samprata kito, ypač „po-reformaciniu laikotarpiu mistinis ir alegorinis biblinės egegezės metodas tapo nuolatinės ir vis stiprėjančios kritikos objektu“.¹⁸ Kartu su XVII a. antroje pusėje įsigalėjusia mokslo ir religijos, tikslųjų ir humanitarinių mokslų perskyra vyko misticizmo sekuliarizacija, jis buvo priskirtas išimtinai religijos sferai. Pati Bažnyčia stengėsi atrinktus mistikų tekstus inkorporuoti į kanoną. Tačiau, kaip teigia autorius, „kad ir kaip būtų apibūdinamas misticizmas, jis visada reprezentuoja įtampą ir konfliktą dėl pripažinimo ir įtakos“.¹⁹ Dar vėliau misticizmas pradėtas laikyti asmenine religinių patirčių erdve, perkeliamas į psichologinių lygmenį ir perdėm sureikšminamas. Atsižvelgiant į misticizmo raidą būtina, pasak autoriaus, skirti tuos periodus neiškraipant tyrimo objekto, juolab, kad dabartinė misticizmo, mistinio potyrio samprata tapusi tiek psychologizuota bei miglota, jog akademiniame pasaulyje pelnė neapibūdinamo ir dažnai neįrodomo reikšminio vardą. Po Kanto mistiškumas įgijo iracionalaus, žemesnio Kito apibrėžtis. Tačiau ką tai turi bendra su Rytai? Tariamo Indijos religijų iracionalumo ir tuo pačiu mistiškumo diskursas virto plačiai naudojama engimo strategija ir Vakarų filosofijos vienkryptiškumu, menkinant indų ar egiptiečių intelektualinio paveldo įtaką europinei minčiai – vis tuo pretekstu, kad filosofija yra racionali, o religija ir mistika – iracionali, todėl jos yra nesuderinamos. Kad išryškintų tokios perskyros žalą šiuolaikiniams mokslo tyrimams, šios dalies antrame skyriuje, skir-

15 Ten pat, p. 107.

16 Ten pat p. 108–109.

17 Ten pat, p. 125.

18 Ten pat, p. 127.

19 Ten pat, p. 129.

tame indiškajam misticizmui ir nušvitimo epistemologijai, A. Beinorius polemizuoja su moderniais autoriais, tyrinėjančiais misticizmo sampratą kaip jungiančią Rytus su Vakaraais, tipiskus orientalizmo perkėlos mechanizmus, perenializmo filosofiją. Šiuo požiūriu reikšminga išvada, kad „sociokultūrinis Steveno Katzo konstruktyvizmas nūnai tapo įtakingiausia filosofine šiuolaikinių misticizmo tyrinėjimų metodologija, o istorizmu grindžiamas „gryno patyrimo“ galimybės nepripažinimas – itin populiaria ir vyraujančia Vakarų mokslo, literatūros ir meno pozicija.“²⁰ Kažin, ar tokia pozicija yra nauja, esmiškai ji tik perkonstruoja tą patį judėjišką pasaulio vertinimo modelį, kaip ir teigia cituojamas Richardas Kingas, esą, S. Katzo nagrinėjimo metodika saugo nuo abejonių jo paties judėjų tikėjimą transcendentine tikrove ir įgimtais žmogaus ribotumais.²¹ Juk tai, kad, pasak Katzo, mistinių patirčių neaptinkama judaistinėje kultūroje, dar nereiškia, kad kitose tradicijose jų nėra. A. Beinorius pats prieina prie panašios išvados, nes mato, kad nedualistinės tradicijos neįspraudžiamos į panašią siaurą kultūriškai uždara schemą, o budizmas, advaita vedanta, jogos mokykla, sufizmas turtingas misticizmo formų, kurios pozityvistiškai nusiteikusiam žvilgsniui lieka nepažintu objektu, bet savoje tradicijoje turi apčiuopiamą teorinę ir praktinę bazę.

Šiems klausimams skirta penktoji dalis „Teologiniai hinduizmo aspektai“, kurioje tyrinėjama sakralaus žodžio teologija (*Vāk*, *Śabda* ir *Nāda Brahmano* koncepcijos) ir Dievo malonės mistika hindų tantrinėje soteriologijoje. Tyrimas parodo, kad Vakarai tapo

perdėm vizualiai orientuota kultūra, o štai vedų tekstuose slypinti apreiškitoji Žodžio galia rečituojama ir tokiu būdu manifestuojama. Sakralaus Garsmens teologija susyja su dievybių garbinimu ir klasikine muzikos tradicija. Kadangi malonės nužengimo procesas yra esminis šaivų teologinių ir epistemologinių samprotavimų sandas, nepakankamai įvertintas kitų tyrinėtojų,²² mokslininkas malonės problematiką reprezentuoja brandžiausio Kašmyro šaivų mokytojo ir mąstytojo Abhinavaguptos, palikusio vieną išpūdingiausių tekstų korpusą, doktrina, *śaktipāta*. Ji joginių ir tantrinių tradicijų kontekste „suvokiama kaip aukščiausioji dvasinės iniciacijos forma, rodanti savaiminį įžengimą į dvasinį kelią ir atskleidžianti ypatingą mokytojo reikšmę visoje indų kultūroje.“²³ Ši dalis išsamiausiai pristato ne Vakarų orientalistų, bet pačių indų sampratą apie svarbiausius būties aspektus, parodo scholastinę brandą, gausų sąvokyną, gyvas sąsajas tarp teorijos ir praktikos, Saido žodžiais tariant, leidžia nutildytiems Rytams kalbėti už save. Turint galvoje, kad, be Abhinavaguptos ir Šankaros, Indijoje egzistuoja tūkstančiai kitų rafinuotai išgvildentų religinių mokymų ir mąstytojų gigantų, kuriuos beformis „hinduizmas“ mėgina apglėbti po trumpu sparnu, galima suprasti ir orientalistų baimę būti pranoktiems, ir sąžiningų mokslininkų pastangas kritiškai pažvelgti į jos inspiruotas neadekvačias mokslinių tyrimų prieigas.

Šeštoji monografijos dalis „Astrologija ir divininės praktikos“ skirta labai įdomiai temai, kuri Lietuvoje yra pažįstama ne tiek iš pirminių šaltinių, kiek iš taikomųjų praktikų.

20 Ten pat, p. 150.

21 Ten pat, p. 151.

22 Ten pat, p. 241.

23 Ten pat, p. 233.

Astrologijos istorija atskleidžia, kad Indijoje ji visada buvo ir tebėra integrali kultūros dalis, „savo kilme ir turiniu suvokiama kaip dieviškas semiologinis mokslas“, kuris „savo istorijos raidoje patraukė daugelį skvarbiausių protų, nes teikė visybę tikrovės viziją, susiejančią makrokosmą su žmogaus mikrokosmu“.²⁴ Kadangi Vakarų mokslininkai yra nubrėžę griežtą ribą tarp dėsio verto Indijos paveldo ir neva pseudomokslinio palikimo, į kuri patenka tantriniai tekstai, Ajurveda ir astrologija, A. Beinorius vienas pirmųjų koreguoja šią nuostatą ir išlikusiais klasikiniiais sanskrito šaltiniais argumentuoja minimų sričių svarbą pačioje Indijoje. Pasitelkę istorinį, antropologinį aprašomąjį ir tekstinį semantinį metodus, jis apžvelgia pagrindinius indų klasikinės astrologijos tipus, mokyklas ir istorinės raidos peripetijas. Indijoje astrologas buvo vadinamas įvairiai, taip pat ir *daivajña* („likimo žinovas“), jo statusas prilygo žyniui ir brahmanui, į jį buvo ir tebėra kreipiamasi visais religinio ir ritualinio gyvenimo klausimais. „Glau-džios sąsajos egzistuoja tarp astrologijos ir indų estetikos, mat astrologiniai traktatai tapo ikonografinių siužetų lobynu“.²⁵ Indų astrologijos tėvu dažnai laikomas karaliaus Čandraguptos Antrojo rūmų astrologas Varamihira (VI a.) parašė traktatą *Brihat Sanhita*, kuris „apskritai laikytinas mūsų eros pradžios indų kultūros, istorijos, geografijos, socialinio gyvenimo enciklopedija“.²⁶ Autorius rašo, jog astrologija ir astronomija buvo neatskiriamos to paties proceso dalys, iš kurio išsivystė atskiros matematikos ir astronomijos disciplinos ir primena šios srities pasiekimus:

²⁴ Ten pat, p. 214.

²⁵ Ten pat, p. 165.

²⁶ Ten pat, p. 169.

indų skaitmenis ir nulį, šachmatus, per arabus pasiekusius ir Europą. Jis teigia, kad svarbu atkreipti dėmesį į tai, jog visa astrologinė literatūra, kaip ir medicininiai Ajurvedos traktatai, konceptualiai yra grindžiami pirmiausia ortodoksinės samkhjos ir jogos mokyklos filosofija bei kosmologija, naudoja tas pačias sąvokas, integruoja karmos ir persikūnijimo doktrinas. Taip pat esąs svarbus su specifiniais indų astrologijos principais susijęs terminas *daiva*. Tiesioginė šio žodžio reikšmė – „įvairių ženklų interpretacija“. Vienas iš astrologo vardų, *daivacintaka* („lemties skaičiuotojas“) rodo, jog astrologui buvo suteikiama galia numatyti lemties vingius, kuriuos lemia ne planetų išsidėstymas, o paties žmogaus karma ir nuveikti darbai; dažnai paliekama galimybė savo pastangomis keisti savo likimą.²⁷ Šiuolaikinė indų astrologija sintezuoja senas ir kuria naujas sistemas (žymūs astrologai B. V. Ramanas, K. S. Krishnamurti, J. N. Bhasinas, M. Ramakrishna Bhatas, Gayatri Devi Vasudevas, kiti). Įdomu, jog 2001 metais hinduizmo ideologijos reiškėjos tautininkų partijos atstovų pateiktą projektą įkurti aukštosiose mokyklose indų astrologijos doktorantūrą (PhD) patvirtino vyriausybė.²⁸ Kituose dviejuose skyriuose atskleidžiamas didžiulis astrologo vaidmuo Indijos valdovų rūmuose, jo ir žynio darbų pasidalijimas, taip pat pareigos ir kompetencijos. Iš pateiktos gausios medžiagos ir originalių šaltinių matyti, kad astrologas turėjo beprecedentę galią ir įtaką valdovui, nuo jo priklausė darbų ir gyvenimo kalendorius, vidaus ir užsienio politika, asmeninė žmonių gerovė. Tyrimas padeda įsigilinti į indų kultūros savastį, mentaliteto ypatumus,

²⁷ Ten pat, p. 176–177.

²⁸ Ten pat, p. 178.

gyvenimo prioritetus ir papildė faktografiją, kuri leidžia suvokti amžiną Vakarų ilgesį ir egzotikos paieškas šioje didelėje, įvairiaspalvėje ir unikaloje šalyje.

Ne mažiau spalvingi ir menkai tyrinėjami temas nušviečiantys, ypač nesuinteresuotu mokslininko žvilgsniu, yra knygos puslapiai, skirti „Ezoteriniams Vakarų sąjūdžiams Indijoje“ (laisvajai mūrininkijai ir teosofams), kuriuose kultūrų sąveikos pristatomos kultūriniu, religiniu ir imperiniu aspektais (penkta dalis). Jei teosofų veikla ir pažiūros yra neblogai pristatytos Vakaruose ir Lietuvoje, tai masonų indėlis į šalies istoriją, nepaisant išryškėjusių sąsajų su elito sluoksniais kolonizuotoje Indijoje, tebėra gaubiamas paslapties dėl bibliotekose ir kitur įslaptintų masonų archyvų. Tuo tarpu autorius pažymi, kad „gausiau šaltiniais dokumentuoti tyrimai turėtų suteikti be galo daug įdomios medžiagos apie masonijos vaidmenį globalioje imperializmo istorijoje“, jos „raidoje nuo kultūrinio tradicionalizmo prie transnacionalinio kolonializmo ir į modernųjį globalizmą“.²⁹ Iš tiesų pirminių šaltinių atvėrimas net tik galimai padarytų perversmą mokslotyroje, bet, svarbiausia, pakoreguotų mitais ir prasimanymais apipintą nuostatą jų atžvilgiu. Šis skyrius suteikia galimybę susipažinti su atliktu dideliu darbu pirmą kartą nuosekliai aptariant milžinišką teosofų įtaką formuojantis hindų tautinei savimonei ir nacionalinio sąjūdžio veiklai, parodant ir aktyvų draugijos vadovų dalyvavimą visuomeniniame bei politiniame šalies gyvenime. Taip pat apie masonų veiklą surinkta bene visa prieinama informacija ir medžiaga, remiantis ir neskelbtais moksli-

niais rankraščiais, kuri pasaulio indologijos baruose yra nauja ir originali.

Paskutiniai monografijos skyriai, aštuntasis ir devintasis, atskleidžia dar intymesnį Vakarų santykį su Rytai: „Krikščionybė Indijoje: kultūrinės ir teologinės transformacijos“ bei „Modernioji Vakarų psichologija ir Indija“. Aštuntąjį autorius pradeda retoriniu klausimu: „Kodėl Indijoje, kurioje štai jau tris tūkstančius metų taikiai sugyveno nesuskaitoma daugybė religinių sąjūdžių ir bendruomenių, kur prieglobsčio nuo persekiojimų ieškojo ir žydai ir parsai, dabar prieš krikščionybę yra nusistatę ne tik *Hindutva* (radikalūs, ortodoksūs indai), bet ir liberaliau nusiteikusi hindų visuomenė (*Hindu Samaj*)“?³⁰ Problemos dėstymas stebina atvirumu ir drąsa: „Misijų santykis su indų religine kultūra apibūdintinas paprastai: patyčios, šaipymasis, ironija, šventų vietų išniekinimas, lokalių sakralinių ir pasaulietinių institucijų griovimas“.³¹ (Turėtume laikyti galvoje, kad tas pats vyko prieš šešis šimtus metų Lietuvoje.) Cituojami šiuolaikiniai indų teologai kalba apie „nevaldomą prievartos ir destruktijos bangą, neturinčią analogų žmonijos istorijoje“ (indų katalikas kunigas Georgas Soares-Prabhu), teigia, kad „indams krikščionių pasaulis yra dvasinio ir rasinio šovinizmo sinonimas“ (teologijos daktarė A. L. Gajiwala).³² Iki šiol misionieriai menkai pažįsta Indiją, nors vyksta inkultūracijos procesai. A. Beinorius pateikia tris krikščioniškosios teologijos santykio su tradicine vedantiškąja teologija modelius: ekskliuzyvųjį, receptyvųjį bei reinterpretacinį.³³

³⁰ Ten pat, p. 301–302.

³¹ Ten pat, p. 302–303.

³² Ten pat, p. 302–303.

³³ Ten pat, p. 306.

²⁹ Ten pat, p. 272.

Nepaisant trečiojo, kuris labiausiai įtraukia Indijoje gyvenančius krikščionis, autorius daro išvadą, kad „krikščionių misijos vykdė ir, išskyrus nedideles išimtis, tebevykdo hindų denacionalizavimo ir dekulturnavimo politiką“.³⁴ S. Freudo ir C. G. Jungo asmeninis santykis su Indija parodo taip pat menką domėjimosi ir išmanymo lygį, o pateikiamos jų nuostatos rodo arba iškreiptą pamatinių sąvokų ir epistemų supratimą, arba gynybines reakcijas. O tai, kad į modernias psichologijos praktikas Vakaruose įtraukiamos budistinės praktikos, liudija vykstančią Vakarų psichologijos budifikaciją, kuri savo ruožtu psichologizuojama.

Apskritai monografija, ko gero, pirmą kartą taip išsamiai ir objektyviai (kiek tai leidžia jos apimties galimybės) Lietuvoje išskleidžia pasaulio galios diskursų raidą religinėje ir dvasinėje plotmėje, peraugančioje į ekonominę ir politinę, kurią sudaro abraomiškųjų ir hinduistinių bei budistinių religinių paradigmų dichotomija ir žūtbutinė kova. Mano akimis, dėsninga, kad Indijos (kaip ir kitų Rytų šalių, ypač Tolimųjų Rytų) evangelizacija patyrė bankrotą, nes pritarčiau kolegoms siūlomai perspektyvai leisti tradicijoms kalbėti sava kalba, o mokslo tyrimuose išlaikyti budrumą, atvirą protą, distanciją ir profesinį disciplinuotumą. Kita vertus, tik tokiomis kultūrų sąveikos sąlygomis išryškėja savos kultūros trūkumai bei privalumai ir tampa įmanomas vis pažangesnis tarpkultūrinis dialogas.

Knyga vertinga įžvalgomis, kurių dėka (faktais, pirminiais šaltiniais tvirtai argumentuotame tyrimų lauke) gerokai aiškiau iškykla dabartinės tendencijos Europos

Sąjungoje kurti naujus nepamatuotus socialinius, politinius ir kultūrinius modelius, neišvengiamai susijusius su teizmo/ateizmo klausimu. Pagaliau bet kuri žmogiškoji veikla reikšminga tiek, kiek yra atvira pasauliui ir praturtina individą. Todėl ateityje norėtųsi sulaukti tokios pat solidžios monografijos, kurioje atsirastų vietos ir lietuvių kultūrai, lietuvių santykiui su Rytai, Lietuvai tapus nepriklausomai ir užmezgus tiesioginius ryšius su pasauliu, o ypač su Indijos kultūra jaučiant ypatingus saitus. Manychiau, kad nors anglų ar prancūzų peripetijos Azijos regione, jų skleidžiama savų pozicijų apologetika ir prozelitizmas diskutuojant su Rytai mums moksliskai turi rūpėti kaip svarbus kontekstas, per ketvirtį amžiaus sustiprėjusios atkurtos Azijos studijos Lietuvoje laiduoja, kad mokslo prioritetu jau pajėgios būti tiesioginės Azijos tautų ir lietuvių santykių ir galimų jų perspektyvų studijos, kas be abejo, jau vyksta. A. Beinoriaus įnašas į šį darbą, taip pat ir kaip VU Orientalistikos centro kūrėjo, yra solidžiausias ir plačiausias, ir tai leidžia tikėtis atitinkamų tyrimų ateityje.

Neabejotina, kad profesoriaus dr. (HP) Audriaus Beinoriaus monografija *Indija ir Vakarai: kultūrų sąveikos pjūviai*, rodanti platų, neeilinį interesų lauką bei kompetenciją, bus ne tik vertinga medžiaga mokslinėms diskusijoms bei gilesniems lyginamiesiems tyrimams, bet ir taps nepamainoma Azijos studijų studentams bei doktorantams ir dėl brėžiamos korektiškos perspektyvos, ir dėl pateikiamų gausių nuorodų į pasaulinius šaltinius, kurie padės susiorientuoti į dominančias tyrimų sritis.

Recenzavo DR. DAIVA TAMOŠAITYTĖ
LKTI šiuolaikinės filosofijos skyrius
2013 08 29

34 Ten pat, p. 316.