

KULTŪROS, FILOSOFIJOS IR MENO INSTITUTAS
VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS

DAIVA TAMOŠAITYTĖ

**MOTERIŠKASIS *ŚAKTI* PRINCIPAS SRI AUROBINDO
NACIONALINĖS INDŲ TAPATYBĖS SAMPRATOJE**

Daktaro disertacijos santrauka

Humanitariniai mokslai, filosofija (01 H)

Vilnius, 2009

Disertacija rengta 2005-2009 metais Kultūros, filosofijos ir meno institute.

M o k s l i n i s v a d o v a s:

Prof. dr. (hp) AUDRIUS BEINORIUS (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – 01H)

TURINYS

IVADAS	4
I DALIS. SRI AUROBINDO POLITINĖS MINTIES SKLAIDA KOLONIJINIO DISKURSO ŠVIESOJE	19
1.1. Nacionalinio atgimimo sąjūdžio prielaidos XIX a. Bengalijoje	19
1.1.1. Nacionalizmo formavimosi gairės	19
1.1.2. Dvasinis neohinduizmo pobūdis	42
1.2. Sri Aurobindo <i>śakti</i> ir tantrinio Kālī kulto samprata	60
1.2.1 Moteriškojo (<i>śakti</i>) principo vaidmens rekonstrukcija XIX a. reformų laikmečiu	60
1.2.2. Ramakrishnos tantrizmo ir Sri Aurobindo šaktizmo sąsajos	72
1.2.3. Politinės tantrizmo transformacijos XIX a. pabaigoje	87
I DALIES IŠVADOS	99
II DALIS. SRI AUROBINDO METAFIZINĖS SISTEMOS YPATYBĖS	101
2.1. <i>Śakti</i> koncepcijos sklaida Sri Aurobindo veikaluose	101
2.1.1. <i>Śakti</i> vaidmuo filosofiniuose esė apie dieviškąją Motiną	101
2.1.2. Metafizinės Motinos (<i>śakti</i>) apibrėžtys mėnraštyje <i>Arya</i>	109
2.2. Poetiniai filosofiniai nacionalinės tapatybės konstruktai	128
2.2.1. Hermeneutinės poemos <i>Bhavani Bharati</i> prielaidos	128
2.2.2. <i>Bhavani Mandir</i> praktinė politinė reikšmė	134
II DALIES IŠVADOS	141
III DALIS. SRI AUROBINDO POLITINIŲ IR METAFIZINIŲ IDĖJŲ ĮGYVENDINIMAS	143
3.1. <i>Śakti</i> idėja Sri Aurobindo revoliucinėje veikloje	143
3.1.1. Spaudos vaidmuo keliant nacijos sąmoningumą	143
3.1.2. Revoliucinio terorizmo metmenys. <i>Vande Mātaram</i> ir Maniktolos grupė	151
3.2. Porevoliucinė nacionalizmo raida nuo 1910 metų	163
3.2.1. Sri Aurobindo ir M. K. Gandhi pasaulėžiūros skirtumai	163
III DALIES IŠVADOS	177
IV DALIS. LIETUVIŠKOJO IR INDIŠKOJO NACIONALIZMO SĄSAJOS	179
IV DALIES IŠVADOS	209
DARBO APIBENDRINIMAS IR IŠVADOS	210
LITERATŪROS SĄRAŠAS	218

IVADAS

STUDIJOS TIKSLAI IR UŽDAVINIAI. XX a. antrojoje pusėje prasidėjo naujas orientizmo mokslo etapas, pagrįstas praėjusių amžių mokslinių pasiekimų permąstymu ir rekonstrukcija, naujų metodologinių principų ir prieigų paieškomis, komparatyvistinių studijų iškilimu. Po Edwardo W. Saido veikalo *Orientalizmas* (1978) pasirodymo bei jam artimos kritinės intelektualinės krypties mąstytojų darbų ir naujų atradimų antropologijos, kultūrologijos, kalbotyros, sociologijos, religijotyros ir kitose humanitarinių mokslų srityse atsirado ir naujų bei tarpdisciplininių mokslo šakų, leidžiančių formuluoti alternatyvias prieigas jau egzistuojančioms. Susiformavusių pokolonijinių studijų šviesoje aktualizuojama nacionalizmo problematika, nacionalinės tapatybės klausimas bei įvairių nacionalinių sąjūdžių moksliniai tyrimai siūlo dekonstruoti esamus orientalistinius stereotipus atsižvelgiant į binarinio pasaulio modelio nepagrįstumą ir diskursų įvairovę.

Nors sąvoka „pokolonijinės studijos“ tebėra perdėm nauja ir plati, o pats reiškiny susideda iš daugelio diskursų ir neturi vientisos metodologinės bazės, svarbu atkreipti dėmesį į tai, jog jis išreiškia postmoderniųjų laikų pliuralistinį pažiūrų ir metodų lauką, kuriame sėkmingai gimsta teisingesni, gilesni, tikslesni ir šiuolaikiškesni vertinimai. Pokolonijiniai tyrimai pirmiausia analizuoja daugelį strategijų, kurios kolonizuotas visuomenes įtraukė į imperinį diskursą. Šioje studijoje tyrinėjama britų Indijos valdymo strategija tuo laikotarpiu, kai kolonizuotoje šalyje ėmė rasti politinio, socialinio ir kultūrinio atgimimo projektai, gimė moderni indų politinė mintis bei suklestėjo religinis revivalizmas. Tuo metu Bengalija buvo ne tik anglų kolonijinio valdymo administracinis centras; joje (ypač Kolkatoje) gyveno ir veikė daugelis iškiliausių indų, nusipelnusių modernizuojant Indiją ir atvedant šalį į nepriklausomybę. Tyrimas lietuviškajam nacionaliniam diskursui gali būti naudingas reflektuojant savo nacionalinę tapatybę, juolab, jog globalizacijai išibėgėjant humanitarinė patirtis perduodama vis greitesniais ir efektyvesniais būdais.

Darbo problematiką sudaro XIX a. Europoje įsitvirtinę nacionalinės tapatybės konstruktai ir jų refleksija Indijoje kaip reiškiny, įgavęs bendro indoeuropiečių kalbinio, kultūrinio, religinio ir rasinio paveldo kontūrus, kuris buvo grindžiamas arijų

mitu. Mitas apie elitinės arijų rasės kilmę ir migraciją buvo naudojamas tiek Europos (ypač Vokietijos), tiek Indijos politiniams ideologiniams tikslams. Indų ir europiečių nacionalistams arijanizmas apibūdino tikrą ir gryną hindų bendruomenę, kurią būtina atgaivinti. Europiečiams rūpėjo aptikti savo ištakas ir giminystės pagrindu pateisinti kolonijinį valdymą. Tuo tarpu indų reformatoriai ir nacionalistai siekė visų indų vienybės, todėl neišvengiamai hindų kultūrą laikė vedine, arijiška ir vadovaujamą aukštesniųjų kastų. Arijų Aukso amžius, išvelgiamas Vedas ir Vedāntą¹ sukūrusioje pirmapradėje civilizacijoje, indams leido suvokti savo kultūrinę viršenybę prieš britų kolonijinę valdžią ir veikė kaip veiksmingas pasipriešinimo instrumentas. Vienais atvejais mitas buvo panaudotas atkurti socialinį ir religinį elitinių klasių stabilumą ir sutvirtinti jo hegemoniją, kitais – dekonstruoti esamą tvarką ir rekonstruoti visuomenę pagal naujus poreikius. Vieni nacionalistų reformatoriai arijus pasitelkė mėgindami atgauti sociopolitinę galią ir atkurti tradicinius kontrolės mechanizmus (visų pirma per *varṇu*, arba luomų, sistemą, apibūdintą Rigvedoje), kiti, priešingai, *varṇu* sistemą ir brahmanizmą laikė esmine arijų kultūros nuopuolio priežastimi, todėl siekė atgaivinti „tikrąją“, kosmopolitinę ir egalitarinę, monoteistinę ir aukščiausiomis moralinėmis vertybėmis grįstą Aukso amžiaus arijųybę. Tačiau visais atvejais socialinėmis reformomis ir nacionalizmo idėjomis indų visuomenei pristatyti arijai ėmė funkcionuoti kaip populiariosios kultūros ikona. Ji įkūnijo idealizuotą praeitį, o tekstinis atradimas iš naujo tariamai homogenizavo skirtingas visuomenės grupes.

Vis dėlto arijai kaip mitinis konstruktas egzistuoja tik nearijų atžvilgiu. Ši problema visu svoriu iškilo XX a., kai Europoje arijų mitas buvo sukompromituotas rasinių teorijų, virtusių nacionalsocializmo ideologija, o Indijoje tapo kraštutinių nacionalistinių partijų varomąja jėga. Šiame darbe tyrinėjama Sri Aurobindo nacionalinės tapatybės samprata neišvengia šios problemos keliamų prieštaraimų, nes ji atspindi bendrą indų nacionalizmo diskurso eigą. Tiriant du esminius šios sampratos aspektus – politinį ir metafizinį – mėginama parodyti, kaip idealizuotos metafizinės nacionalinio identiteto lytys neįveikia utopinio lygmens, susidūrusios su realia politine bei socialine tikrove. Iš šios problemos seka *tiriamąjo darbo tezė*: Sri Aurobindo peržengia individo ir visuomenės, elitinių ir marginalių sluoksnių, arijiško

¹ Kai turime galvoje, jog Vedānta yra Vedų tęsinys ir įkvėptųjų tekstų (*śruti*) kanono pabaiga, žodį rašome iš didžiosios raidės. Kaip filosofinę sąvoką *vedāntą* vartojame mažąja raide.

ir ne arijiško idealo prieštarą, įvesdamas į nacionalumo koncepciją, pasak jo, visiems žmonijos tipams būdingą moteriškojo kosminio kuriamojo principo *śakti* (šakti)² prado sąvoką; šis pradas pasaulio evoliucijos procese įgalina žmones pranokti esamus religinius, socialinius ir rasinius skirtumus ir pasiekti ne tik atskiros nacijos, bet ir visos žmonijos vienybę.

Tiriamąjį darbo naujumą sudaro: 1) temos įašinimas į matristinį problemos aspektą, būtent, *śakti* veiksnį formuojantis nacionalinei indų tapatybei, remiantis vieno ryškiausių Indijos revoliucinio bei dvasinio judėjimo lyderių, poeto ir filosofo Sri Aurobindo (Aurobindo Ghose'o, 1872-1950) gyvenimo ir rašytinio palikimo analize; 2) nauja prieiga prie nacionalinio klausimo, atskleidžiant kintamą nacionalinių identitetų pobūdį ir nacionalizmo problematikos kompleksiskumą; 3) Lietuvoje mažai tyrinėtas nacionalizmo klausimas matristiniu aspektu, lyginant jį su Indijos nacionalizmo problematika. *Śakti* aspektas indų nacionalizmo kontekste pasaulyje yra tirtas (S. Bose, S. Kakaras, J. Lipneris, S. Ramaswamy, I. Chowdhury-Sengupta, K. Taylor, H. B. Urbanas, kiti), tačiau moksliniuose darbuose apie Sri Aurobindo filosofiją, ypač kalbant apie jo nacionalizmo sampratą, matristinis diskursas faktiškai neįfigūruoja. Todėl mes ėmėmės atskleisti itin svarbias sąsajas tarp Sri Aurobindo metafizinio ir politinio palikimo, nurodydami savitą jo politinės minties pagrindimą *śakti* aspektu. Kadangi šis aspektas jo buvo išplėtotas kosmologiniu, metafiziniu, psichologiniu, politiniu bei socialiniu atžvilgiais, detaliai nagrinėjome sąsajas tarp šių regimai skirtingų sričių, išryškindami integralų Sri Aurobindo požiūrį į jas ir parodydami visiškai naują jo pasiektą rezultatą, kuris bendrame indų nacionalizmo diskurso kontekste iškyla kaip originalus indėlis į nacionalinės indų tapatybės formavimąsi. Lietuvoje nacionalizmo problematika filosofiniu matristiniu aspektu taip pat faktiškai netyrinėta, juo labiau jos sąsajos su indologija. Todėl darbe lyginamos įvairios nacionalinės tapatybės sampratos, mėginant nustatyti šio reiškinių kompleksiskumo priežastis, paaiškinti jo atvirumą laiko pokyčiams bei bendrus dėsningumus, padedančius orientuotis tarptautinėje plotmėje.

² *Śakti* (skr.) – Sri Aurobindo terminų žodyne tai – energija, jėga, stiprybė, valia, galia; savaime egzistuojanti, savižini ir savaveiksmė asmeninio Dievo galia, kuri pasireiškia *prakṛti* veikloje (Glossary, 1978, 251).

Šio *mokslinio darbo tikslai* yra: 1) įrodyti, kad metafizinis *śakti* principas, naujai pateiktas Sri Aurobindo nacionalinės indų tapatybės sampratoje, tapo vienu iš lemiamų veiksnių brėžiant politinio ir dvasinio Indijos renesanso kontūrus; 2) atskleisti, kaip idėjinį tarnavimo Motinai Indijai imperatyvą įkūnijo Bengalijos nacionalistai ir kokią praktinį vaidmenį atliko Sri Aurobindo inicijuotas matristinis *śakti* diskursas.

Siekiant įgyvendinti disertacijoje nusibrėžtus tikslus, keliami šie *uždaviniai*: a) ištirti XIX-XX a. sandūros istorines prielaidas nacionaliniam išsivadavimo judėjimui rastis kolonijinėje Bengalijoje; b) atskleisti Sri Aurobindo politinės minties ir veiklos naujumą bendrame indų nacionalinės tapatybės konstravimo kontekste; c) apibrėžti Sri Aurobindo metafizinės *śakti* sampratos metmenis; d) išanalizuoti moteriškojo kosmologinio principo ir jo pasireiškimo deivėmis (praktinio kulto) panaudojimą nacionaliniam sąjūdžiui bei dvasinio nacijos identiteto pagrindimui; e) atlikti tiriamojo laikotarpio situacijos Indijoje ir Lietuvoje lyginamąją analizę *śakti* principo aspektu.

METODOLOGINIAI PRINCIPAI. Tiriamajame darbe nagrinėjamas Sri Aurobindo politinis, filosofinis ir poetinis indėlis į nacionalinės indų tapatybės kūrimą apibrėžiamas kaip vieno iš esminių Vedų ir Vedāntos korpuso kosmologinių principų – moteriškojo *śakti* (pasireiškiančio kaip *prakṛti* bei *māyā*) veiksnio – rekonstrukcija ir aktualizacija. Tyrimo objektas apima šio veiksnio sklaidą atitinkamai įvairiais lygmenimis, todėl studijoje vadovaujamasi multidisciplinariniu filosofinės analizės metodu: *istoriniu*, *hermeneutiniu* ir *komparatyvistiniu*. Jais naudojantis stengiasi ne tiek aprėpti kuo daugiau tiriamosios medžiagos, kiek, remiantis pasirinktomis kryptimis bei jas aiškinančiais šaltiniais, įsigilinti į šaktizmo vaidmens nacionalizmo koncepcijoje problematiką.

Humanitarinių mokslų pokolonijinių tyrimų laukas sparčiai plečiasi, jame vis dažniau taikomi tarpdisciplininiai metodai, o kartu imama kritiškai vertinti anksčiau įsigalėjusius tyrimo metodus. Ne išimtis ir istorinis metodas; dėl to istoriografija pastaraisiais dešimtmečiais išgyveno ne tik rekonstrukcijos bandymus, bet ir yra mėginama iš naujo aktualizuoti. Suprantama, be istorinio metodo neįmanoma tirti praeities įvykių. Tačiau šio darbo kontekste šis metodas yra pagalbinis lyginamajam,

arba veikiau jį galima įvardyti kaip *istorinį lyginamąjį*, turint galvoje, jog mums svarbiausia yra ne tiek faktų, kiek idėjų plėtojimosi (nacijos, tapatybės ir pan.) istorija.

Laiko distancija, gausėjantis mokslo tiriamųjų darbų srautas taip pat įneša tam tikrą tiek subjektyvumo, tiek neapibrėžtumo atspalvį, todėl šiuo atveju gelbsti hermeneutinis metodas, kuris padeda išryškinti autorinio teksto prasmų lauką ir nustatyti, kurios prasmės yra svarbiausios autoriui ir kodėl. Taip pat, jei tiriamo autorinio teksto komentarus, nurodyti priežastis, dėl kurių skirtingų komentuotojų vienos prasmės yra akcentuojamos, o kitos cenzūruojamos (bet kuriuo atveju – interpretuojamos) atitinkamai konkrečiam istoriniam laikotarpiui bei jam būdingiems politiniams socialiniams procesams. Šių tyrimų pagrindas – pirminių šaltinių ir šiuolaikinių mokslo darbų kritinė analizė. Pirminiai šaltiniai – tai anglų kalba parašyti tiriamų autorių tekstai ir jų iš sanskrito bei hindi į anglų kalbą atlikti vertimai bei komentarai, tiesiogiai susiję su disertacijoje gvildenamomis temomis. Hermeneutinis metodas padeda išlukštenti pirminiuose šaltiniuose esamą prasminę informaciją ir paaiškinti, kokiems tikslams ji pasitarnauja. Pasitelkiamos ir modernios nacionalizmo ir hinduizmo problematiką nagrinėjančios studijos, taip pat monografijos, skirtos lietuvių nacionalizmo problemoms tirti.

Tiriamąjo darbo objekto specifika suponuoja požiūrį, artimą Wilhelmo Dilthey'aus sampratai apie humanistiką kaip dvasios mokslus ir jo metodologinei pastangai hermeneutiką padaryti jų tyrimo filosofiniu metodu. Sri Aurobindo Rigvedos egzegetinė rekonstrukcija taip pat atliekama panašiai, kanoninį tekstą interpretuojant ne kaip juslinių duomenų atspindį, sąvokinę tikrovės schemą, bet gyvą ir tikrą patirtį perteikiantį tarpininką. Ši patirtis jam, kaip ir budistų scholastams, yra dvasinė ir transformuojanti, todėl į kalbą jis žvelgia kaip į koduotai perteikiamos soteriologiškai vertingos informacijos materialią priemonę. Sri Aurobindo teisingam supratimui skiria lemiamą vaidmenį ir sieja jį su žmogiškosios egzistencijos pamatine sąrangos analize. Šia prasme jam artimas ir Hanso-Georgo Gadamerio požiūris, kai ne tik aiškinama paties teksto reikšmė, bet ir iš naujo svarstomas tekstui rūpimas dalykas. Mes taip pat naudojame hermeneutinį metodą, siekdami atskleisti paties Sri Aurobindo rašinių kontekstą, suvokti jo teiginių neišsakytas prielaidas ir išaiškinti jo sampratos sklaidą įvairiose plotmėse.

Komparatyvistinis metodas yra nepamainomas, jei norime išryškinti kritinės analizės spektrą, parodyti tyrimo objektų panašumus bei skirtumus. Šis metodas pasitelkiamas dėl tos priežasties, kad padeda išvengti mokslinės pozicijos vienplaniškumo ir ribotumo. Šiuolaikiniais lyginimo kriterijais yra laikomos nuostatos, pagal kurias: 1) problema išskleidžiama universaliame konkrečių realijų lauke, kuriame susitinka skirtingos kultūros (pavyzdžiui, poreikis suformuoti stiprų nacionalinį identitetą); 2) problemos sprendimo būdai lyginami atkreipiant dėmesį į jų reliatyvų pobūdį, nes jie dažniausiai atitinka esamo momento kritinį ir teorinį diskursą, kuris nuolant kinta arba atsinaujina kitomis istorinėmis aplinkybėmis. Darbe lyginamos įvairios nacionalizmo ir hinduizmo teorijos, nacionalinės tapatybės modeliai, Indijos ir Lietuvos sąjūdininkų reformistiniai projektai.

Studijoje indų vardai ir pavardės nelietuvinamos, o rašomos pagal nusistovėjusią kalbamojo laikotarpio anglizuotą tradiciją. Straipsnių ir veikalų pavadinimai išversti į lietuvių kalbą, o skliausteliuose šalia palikti originalo formos. Laikraščių, organizacijų ir partijų pavadinimai neverčiami. Sanskrito sąvokos rašomos pagal Lietuvoje priimtas perrašo taisykles ir išskiriamos pasviruoju šriftu, pvz., *śakti*; kartais, kur galima, dėl patogumo prie jų prirašomos lietuviškos galūnės arba pateikiamas lietuviškas rašybos atitikmuo, pvz., *dharma*,-os, *kṣatriya* (kšatrijas). Grožinėje literatūroje vartojami vardai yra sulietuvinti. Miestų pavadinimai rašomi pagal Indijos konstitucijoje priimtas dabartines normas: vietoj „Kalkuta“, „Pondičeris“, „Madrasas“, „Bombėjus“ – Kolkata, Pudučeris, Čenajus, Mumbajus. Cituojamame tekste pasitaikantys miestų pavadinimai ir vardai nekeičiami. Bengalizuotų žodžių formų vengiama, išskyrus būtinąjį istorinį kontekstą, todėl rašoma ne *Bande Mātaram*, bet *Vande Mātaram* hindi kalba, ir pan.

DISERTACIJOS STRUKTŪRA. Disertaciją sudaro įvadas, keturios dalys, apibendrinimas ir išvados. Pabaigoje pridedamas naudotos literatūros sąrašas.

Įvadas supažindina su disertacijos tikslais, uždaviniais ir metodais, jame glaustai apibūdinamas temos naujumas ir tiriamojo darbo turinys, pagrindžiama tyrimo kryptis ir aktualumas. Įvade išdėstoma disertacijos struktūra, nurodomi šaltiniai ir tyrinėjimai, aptariama naudota literatūra.

Pirmoje dalyje tiriamos XIX a. indų nacionalinio atgimimo sąjūdžio prielaidos ir jo reakcinis santykis su anglosaksiškuoju imperializmu. Indų mąstytojai ir

socialiniai reformatoriai – Rammohunas Royus, Keshubas Chandra Senas, Dayananda, Bankimchandra Chatterji, Vivekananda, Mohandasas Karamchandas Gandhi, Bepinas Chandra Palas, Sri Aurobindo, kiti – brėžė naujos nacionalinės indų tapatybės kontūrus, kuri rėmėsi rekonstruota Vedānta, įgavusia nacionalizmo ir eklektinio neohinduizmo diskurso gaires. Politikoje pamatus nacionalizmui padėjo Balo Gangadharo Tilako „ekstremistai“ ir Sri Aurobindo nacionalistų partija, kuri veiksmingai koregavo konformistinę Indijos nacionalinio kongreso veiklą. Nustatoma, kad Europos idėjų įtaka Indijai buvo asimiliuojama kūrybiškai, mėginant sintetinti pažangią Vakarų ir Rytų mintį (laisvės idėja, evoliucijos teorija). Azijos draugijai vykdant mokslinio (tekstualinio) Oriento įsisavinimo politiką, nacionalinės tapatybės konstruotojai atmetė britų kultūrinio ir socialinio viršumo mitą ir pateikė savą požiūrį į tradicinį paveldą. Sri Aurobindo, sekdamas pirmtakais (Dayananda), Vedose ir Vedāntoje apibūdinamų arijų pavyzdžiu siekė mobilizuoti viešąją nuomonę. Jis pateikė savąją Rigvedos ir Upanišadų rekonstrukciją ir analizę, kuri menkino patronizuojamą imperinio Orientalizmo vaidmenį ir atskleidė šventraščiuose glūdinčią spiritualinės indų epistemos prasmę. Modernų žvilgsnį į indų politiką, religiją ir kultūrą atspindėjo naujoji bengalų literatūra (Bankimchandra, R. Tagore, Sri Aurobindo). Kadangi Indijos (Bengalijos) atgimimo pirmeiviai pasirinko dvasinį hindų dharmos atgimimo modelį, kuris įkvėpimo sėmėsi iš Vedų, *Gītos* ir Upanišadų, parodoma, kaip a) buvo permaštytas moteriškojo ir vyriškojo principų santykis, o hindų tapatybė buvo rekonstruojama iškeliant kšatrijo, sanjasino ir karmajogo gyvenseną; b) pasišventimas Motinai Indijai, patriotų prilyginimas jos sūnums (dukroms) emancipavo sakralinės motinystės institucijos svarbą ir seksistiniam patriarchaliniam britų valdymui sukūrė etinę alternatyvą. Po Bengalijos padalijimo 1905 metais deivės Kālī kultas tapo pasipriešinimo judėjimą konsoliduojančia jėga, kurią politine linkme nukreipė revoliucionieriai nacionalistai ir „ekstremistai“. Šiame kontekste tiriami Kālī kulto mitologijos aspektai ir neerotinė tantrinė prieiga, jų svarba Ramakrishnos ir Sri Aurobindo dvasinei praktikai, kuri formavo bengalų elito nacionalinę savimonę. Į vedantinę hindų epistemą Sri Aurobindo įvedė tantrinę teleologiją – substancialiai asmeninio Dievo potyrio ir žemesniųjų žmogaus pradų dvasinės perkaitos žemėje galimybę.

Antrą dalį sudaro hermeneutiniai Sri Aurobindo rašytinio palikimo tyrimai. XIX-XX a., Indijos moderniosios nacionalinės tapatybės formavimosi laikmečiu, svarbų vaidmenį vaidino pačių indų požiūris į senuosius religinius tekstus ir jų komentavimas atsiliepiant į imperinių Vakarų iššūkius. Šiuo atžvilgiu didelę reikšmę turėjo Sri Aurobindo sukurtoji filosofinė *pūrṇādvaita vedānta* sistema kaip jo politinės ir kūrybinės veiklos ekvivalentas. Tyrinėjama *śakti* koncepcijos sklaida svarbiausiuose Sri Aurobindo veikaluose atskleidžia šios sistemos ypatybes: kosmoso sąrangos prielaidos, būties kuriamosios raiškos principai ir ateities Indijos projektas remiasi į kosminio moteriškojo principo primatą, kuris brandžiajame minties laikotarpyje tapo universaliu nacionalinio identiteto prieštaras peržengiančiu veiksnium. Poemoje *Bhavani Bharati* ir politiniame esė *Bhavani Mandir* Sri Aurobindo kūrybiškai apmąstė nacionalinės indų tapatybės gaires. Nagrinėjami tekstai svarbūs tuo požiūriu, jog atskleidžia jo įsivaizduojamą Indiją remiantis tradicinėmis hinduizmo simbolių ir metaforų išraiškos priemonėmis. Taip pat jie liudija, jog Sri Aurobindo naujoji indų tapatybė, pirma, iš esmės yra hindų tapatybė, antra, ji yra neatsiejama nuo arijų mito. Sri Aurobindo poetinėje vizijoje metafizinis dieviškosios Motinos (*śakti*) veiklos ir pasišventimo jai imperatyvas tampa utopine individo ir nacijos išsilaisvinimo programa.

Trečia dalis skirta praktinės išsivadavimo sąjūdžio veiklos analizei. Aptariamas radikalios politinės spaudos vaidmuo – kaip Mumbajaus ir Kolkatos laikraščiai (*Dnyan Prakash*, *Indu Prakash*, *Bande Mataram*, *Karmayogin*, *Jugantar*) pradėjo politinės Indijos nepriklausomybės diskursą, kuris sykiu su nacionalinės giesmės *Vande Mātaram* paplitimu lėmė svarbiausius politinius pokyčius šalyje. Apžvelgiamas protonacionalistinių organizacijų radimasis bei atskirų iškilų asmenybių darbas konsoliduojant nacijos jėgas (sesers Niveditos, Sāralos Devī, Annie Besant). Sri Aurobindo politinė veikla analizuojama bendro nacionalinio diskurso formavimo šviesoje, lyginant ją su M. K. Gandhi ir pagrindinių partijų programų tendencijomis. Analizuojama su Sri Aurobindo susijusios Maniktolos teroristų grupuotės veikla (1900-1910) ir jos pasekmės: žlugimas bei kolonijinės valdžios represijos. Sri Aurobindo politinė veikla analizuojama bendro nacionalinio diskurso formavimo požiūriu, lyginant ją su M. K. Gandhi ir pagrindinių partijų programų tendencijomis, taip pat porevoliucine nacionalizmo raida nuo 1910 metų.

Ketvirtojoje dalyje tiriami Lietuvos ir Indijos išsivadavimo sąjūdžiai matristiniu aspektu. Lietuvoje ir Indijoje nacionalinės tapatybės diskursas formavosi kaip atoveikis į okupacinę (kolonijinę) valdžią. Reformistinės lietuvių kultūrininkų idėjos lyginamos su indų, pasitelkiant originalias filosofines koncepcijas (Vydūno, Oskaro Milašiaus, Stasio Šalkauskio) ir poezijos (Antano Baranausko) pavyzdžius. Teigiama, jog: a) Vydūno pavyzdys lygintinas su M. K. Gandhi socialinės veiklos atžvilgiu; b) O. Milašiaus metafizinės vizijos kūrybos jėga prilygsta Sri Aurobindo metafizinėms vizijoms, todėl glaustai aptariamos įsias siejančios idėjinės sąsajos; c) Jono Basanavičiaus figūra įvedama kaip adekvati Sri Aurobindo politinio autoriteto ir autochtoninių tradicijų laikymosi požiūriu; d) A. Baranausko Lietuvos krašto ir Lietuvos Motinėls įvaizdžiai pasirenkami tirti kaip giminingi Sri Aurobindo poetikos šakti aspektui; e) S. Šalkauskio, kaip lietuvių tautinės ideologijos formuotojo, Rytų ir Vakarų sintezės idėja lyginama su Sri Aurobindo nacionalinės tapatybės sampratos visuotinumu. Išryškinama lietuvių krikščioniškosios ir nekrikščioniškosios (senmeldiškosios) nacionalinės tapatybės sampratos takoskyra, kontraversišku pobūdžiu ir Kito įvedimu į nacionalistinį diskursą atitinkanti Indijos komunalizmo problema.

Darbo pabaigoje apibendrinamas atliktas tyrimas ir jo rezultatai, o išvadose pateikiamos tiriamojo darbo baigiamosios išvados.

NAUDOTOS LITERATŪROS SĄRAŠAS. Bibliografiją sudaro: 1) pirminiai šaltiniai ir 2) kritinė literatūra. 1) Pagrindiniai Sri Aurobindo veikalai – politiniai esė, mokslinio metafizinio pobūdžio straipsnių ir ilgesnių tekstų korpusas, poezija, taip pat knygos apie indų visuomenę, kultūrą ir jogą – tyrinėjami atskleidžiant moteriškojo *śakti* principo pagrindimą nacionalinės indų tapatybės konstruktuose ir naujoje gnostinėje indų epistemoje. Evoliuciniu požiūriu jai artima Pierre Teilhard'o de Chardino samprata lyginama pagal pastarojo svarbiausią knygą „Žmogaus fenomenas“. Analizuojant Sri Aurobindo formuluojamos tapatybės psichologinį aspektą, cituojami Mirros Alfassos Richard (Motinos) raštai. Kontekstualizuojant nacionalinį diskursą naudojamos Vivekanandos, Rabindranatho ir Debendranatho Tagorų, M. K. Gandhi, B. Ch. Palo atskirais straipsniais ir rinktinėmis, o matristiniam jo aspektui nušviesti atliekama Bankimchandros literatūros kūrinio *Ānandamāth* analizė. Tiriant lietuvių nacionalizmo diskursą pasitelkta A. Baranausko poezija, A.

Basanavičiaus autobiografija, O. Milašiaus, Vydūno ir S. Šalkauskio raštai ir originalūs tekstai. 2) Kritinė literatūra – tai studijos nacionalizmo ir hinduizmo tematika, analizuojamų autorių (žr. aukščiau) biografijos bei monografijos apie juos, moksliniai moteriškųjų hindų dievybių tyrimai, religijotyros ir mitotyros veikalai, susiję su mokslinio darbo problematika. Atrinkti kritiniai šaltiniai buvo panaudoti tyrimo eigoje tiesiogiai juos cituojant darbe, rašant mokslo straipsnius disertacijos tema ir apmąstant problemų lauką, todėl yra įtraukti į literatūros sąrašą.

ŠALTINIAI IR TYRINĖJIMAI. 20 metų gilinantis į politinį ir filosofinį Sri Aurobindo palikimą, išryškėjo jo pasaulėžiūros unikalumas, sudaręs kertines Sri Aurobindo tiek politinio, tiek (vėliau) dvasinio gyvenimo atramas, kurios niekada neišsiskyrė. Taip pat daug medžiagos suteikė apsilankymai Sri Aurobindo ašrame Pudučeryje ir jo padaliniuose Delyje bei Kolkatoje (1995, 1998), studijos bibliotekose ir archyvuose. Žinia, pasaulyje nacionalinės tapatybės konstravimo tema jau paskelbta nemaža išsamių tyrimų, ja rašo tokie pokolonijinio paveldo tyrinėtojai, kaip Benedictas Andersonas, Partha Chatterjee, Dennisas Daltonas, Christophe'as Jaffrelot, Dorothy M. Figueira, Wilhelmas Halbfassas, Peteris Heehsas, Sudhiras Kakaras, Julius Lipneris, Edwardas W. Saidas ir daugelis kitų. Šie tyrimai patikslina nagrinėjamo objekto problemų ratą.

Vieno šių tyrinėtojų, P. Heehso moksliniai darbai nacionalizmo klausimu yra labai svarbūs disertacijos kontekste, todėl jo kruopščiai ištirta istoriografinė medžiaga padėjo atskleisti neretušiotą Sri Aurobindo idėjų sklaidą nacionalizmo diskurse. Įkūrus Sri Aurobindo ašramo archyvą, P. Heehsas jame dirbo 30 metų, per kuriuos suklasifikavo autentišką ir dažnai neskelbtą medžiagą, todėl jo pateikiami duomenys padeda koreguoti kai kuriuos antrinius šaltinius. Pasak P. Heehso, naujoje mokslininkų generacijoje, tyrinėjančioje minėto laikotarpio nacionalinius santykius, išryškėjo trys pagrindinės interpretacijos mokyklos: neoimperialistinė, nacionalistinė ir marksistinė, o pastaruoju metu joms iššūkį metė ketvirta mokykla, kuri anąsias apkaltino elitizmu ir stojo bevardžių „subalternų“ klasės pusėn (Heehs, 2004, ix). Šiame darbe „ginama ‘subalternų’ teisė reflektuoti save pačius“, „subalternais“ laikant visus kolonizuotus indus nepriklausomai nuo visuomeninės padėties, klasės, religijos,

kalbos ir lyties.³ Tačiau paties nacionalistinio diskurso viduje iškyla matristinio ir patristinio naratyvų tarpusavio įtampa, todėl tyrime atsiranda dėmesys lytiškumui. Kadangi pirmiausia mums rūpi šio klausimo filosofinis ir metafizinis pagrindimas Sri Aurobindo sampratoje, moteriškojo prado „antrarūšiškumas“ tampa sąlygišku, nes tyrimo eigoje atsiskleidžia jo perkeičiantis (antlytinis) pobūdis.

Darbe mėginame kūrybiškai pažvelgti į dvi vyraujančias nacionalizmo koncepcijas – romantinę (antlaikišką) ir moderniąją (transformacinę). Pirmajai priklauso daugelis darbe aptariamų XIX-XX a. indų bei lietuvių reformatorių, tad jas būtina verifikuoti iš laiko distancijos, pasiremiant naujomis, nuo septintojo XX a. dešimtmečio išpopuliarėjusiomis Benedicto Andersono, Ernesto Gellnerio, Anthony Smitho, Parthos Chatterjee, Erico Hobsbawmo ir kitų teorijomis. Iš lietuvių autorių mums buvo naudingos Bronislovo Genzelio išryškintos valstybingumo, tapatybės ir tautybės apibrėžtys bei jų sąveika, Bronislavo Kuzmicko tautos kultūros savimonės analizė, Stanislovo Juknevičiaus ir Vytauto Rubavičiaus dabartinės lietuvių nacionalinės tapatybės tyrimai Europos Sąjungos kontekste. Taip pat mums artimas modernus Antano Kulakausko ir Egidijaus Aleksandravičiaus požiūris, pagal kurį tautos XIX-XX a. tapo politinėmis tautomis: etnosai politiškai mobilizavosi remdamiesi nacionalistine ideologija, reikalaujančia nepriklausomybės arba autonomijos teritorijai, priklausančiai etninei bendrijai istorijos teise, o etninės tautos, kurios nebuvo praradusios valstybės arba valstybingumo tradicijos, tapo nacijomis platesniems bendrijos narių sluoksniams įsitraukiant į politinį gyvenimą ar paremiant elito valstybinės nepriklausomybės siekius (Statkus, 2004, 39). Sri Aurobindo nacionalinėms pažiūroms, kurios pasižymi visuotinumu ir daugiasluoksniškumu, būdingas tiek antlaikinis pobūdis (savitų politinių ir kultūrinių bendrijų, turinčių savo charakterį, tautinę dvasią, bendrą kilmę, istorinį likimą ir tėvynę, pripažinimas, taip pat nacijos sielos samprata ir įsitikinimas, kad tik tautoje individai gali realizuoti kūrybines galias, savaimingą dvasinę prigimtį ir laisvę), tiek transformuojantis pobūdis, nulemtas evoliucionistinės žiūros (nacija kaip žmonijos vystymosi etapas). Jose mes išvengiame ir modernų suvokimą, būtent, kad nacionalizmas yra specifinių

³ Pritariama E. Saído nuomonei, jog kartais „šiulaikinis orientalistas jau nebeišlaiko hermeneutinio santykio su tiriamuoju objektu, su ta sunkiai suprantama kultūra, kurią bando aiškinti“; „išrandamos iš pažiūros nekalto Rytų studijoms skirtos definicijos, pavyzdžiui, „subkultūros“, „subalternai“, ir tai liudija žeminančių konstruktų ir etnocentrinių intencijų gyvybingumą“ (Tamošaitytė, D., „Epochinės reikšmės veikalo atgarsiai Lietuvoje.“ Vilnius: *Kultūros barai*, 2007, Nr. 2, p. 86).

modernių istorinių procesų – kapitalizmo, industrializacijos, demokratizacijos, mokslo pažangos, masinių komunikacijų plėtros – padarinys. Mums svarbi mąstymo kryptis akceptuoja faktą, jog nacijos susideda iš etninio ir pilietinio sandų, kur bendros kilmės mitai, simboliai, istoriniai atsiminimai sudaro nacijų etninę „šerdį“, o bendra ekonomika ir politinės narių teisės ir pareigos – pilietinį dėmenį (Statkus, 2004, 32).

Šiuo požiūriu pasitelkiamos E. Saido išvalgos, nes jos svarbios mums dėl pastangų Azijų studijose įveikti „vyraujančią mąstymą“, kuris remiasi Kito konstravimu ir įvairaus pobūdžio mistifikacijomis: „Ypač nuostabu tai, kad mažos tautos – kadaise kolonizuotos, pavergtos, užgniaužtos – dabar prabyla ar išnyra iš nežinios ne tik tuo atveju, jeigu joms tokią progą suteikia įtakingi Europos ar Amerikos vyrai. Moterų, mažumų ir marginalų sąmonėje įvyko tokia galinga revoliucija, kad vyraujantis mąstymas buvo paveiktas pasauliniu mastu. Jog tai vyksta, šiek tiek nujaučiau dar aštuntajame dešimtmetyje, kai rašiau *Orientalizmą*, bet dabar ši permaina yra tokia dramatiškai akivaizdi, kad į ją turi atkreipti dėmesį kiekvienas, kuris rimtai domisi mokslinėmis ar teorinėmis kultūros studijomis“ (Said, 2006, 426). Kaip matyti iš pateiktos citatos, šio darbo nacionalizmo ir matristinės kultūros temų kontekste mums naudingi E. Saido tyrinėjimai, kurie išryškina tautinio arba lytinio antrarūšiškumo kūrimo modelius (matristinis liaudinis nacionalizmas vs patristinis imperinis nacionalizmas). Nagrinėjant darbo problematiką pastaruoju požiūriu buvo konsultuojamasi su Dorothy M. Figueiros darbais, kuriuose kvestionuojamas arijų mitas.

Nagrinėjant Bankimchandroso grožinį veikalą *Ānandamāṭh, or the Sacred Brotherhood* ir jo idėjų įtaką jau gerokai vėliau formuojantis politinei, socialinei ir religinei indų tapatybei, remiamasi J. Lipnerio vertimu ir komentarais. J. Lipneris nurodo, jog šis romanas didžiausią įtaką padarė būtent indų nacionalistų programai, radikaliajam Nacionalinio kongreso partijų sparnui ir neabejotinai Sri Aurobindo, kuris savo tekstuose ne kartą tatau pabrėžia. „*Vande Mātaram!* Garbiname Motiną!’ arba *Bande Mātaram* bengališka forma buvo įvairiai apibūdinama kaip labiausiai įkvepianti, bauginanti ir iššaukiama ištara Indijos kaip nacijos gimimo istorijoje“, – rašo J. Lipneris savo komentaruose (Chatterji, 2005, 3). Svarbus ir kultūrinis hermeneutinės prieigos aspektas, kadangi kartu su nacionalinės tapatybės formavimusi Indijoje gimė literatūra, kuri šią temą nagrinėjo ir moderniai aiškino

svarbiausius Indijos atgimimo modelius, o tai smarkiai veikė išsilavinusių sluoksnių savimone.

Disertacijoje išryškinant Sri Aurobindo, Vivekanandos ir M. K. Gandhi pasaulėžiūros bei veiklos prieštaras, remtasi politikos mokslų daktaro D. Daltono komparatyvistinio darbo *Indian Idea of Freedom: Political Thought of Swami Vivekananda, Aurobindo Ghose, Mahatma Gandhi and Rabindranath Tagore* išvalgomis, patvirtinančiomis darbe iškeltą tezę. M. K. Gandhi darbe aptariamas detaliau dėl dviejų priežasčių: pirma, nors ir jaunesnis, jis buvo Sri Aurobindo amžininkas ir vienas žymiausių politikos lyderių, antra, abiejų veikėjų pažiūros į nepriklausomybės įgyvendinimo būdus esmingai skyrėsi, ir šis faktas įvairiose studijose dar nėra pakankamai aptartas.

Stengiantis išvengti faktinių iškraipymų ir iš jų sekančios klaidingos interpretacijos, remiamasi paties Sri Aurobindo aprobuota jo biografija, kurią parašė tyrinėtojas K. R. Srinivasa Iyengaras (1945 m.); tokiu pat būdu buvo aprobuota ir Mirros Alfassos Richard biografija (pirmas leidimas 1952 m.). Be to, solidžioje K. R. S. Iyengaro studijose – *Sri Aurobindo: A Biography and A History* bei *On The Mother: The Chronicle of Manifestation and Ministry* – sukaupta daug vertingos faktografinės medžiagos: čia detaliai surašyti ne tik biografiniai faktai, bet ir enciklopediškai pateiktame kontekste išryškėjančios istoriškai pagrįstos išvados.

Skyriuje apie tantrinių dievogarbos aspektų inkorporavimą į Sri Aurobindo politinę, metafizinę ir jogos sistemą pasitelkiami vieno žymiausių nūdienos amerikiečių tantras specialistų Hugh'o B. Urbano darbai. Juose išryškintas nacionalistų vaidmuo politinėse tantrizmo transformacijose tik vienu aspektu paremia darbo tezę: Sri Aurobindo arijų – ne arijų identiteto prieštaras pranoko integruodamas Vedāntos ir tantras metafizinius elementus, kuriuos įcentrina *śakti* principas.

Christophe'o Jaffrelot šiuolaikinio nacionalizmo antologija yra naudinga, tačiau neapėmia visų laikotarpių ir geografinės, todėl kai kuri trūkstama informacija ir išvados (apie Bengalijos nacionalizmą) yra papildomos. Kiti tyrinėtojai, su kuriais polemizuojama, yra A. Nandy, S. Kakaras ir J. Kripalas, kurie tyrimams suteikia psichoanalitinę perspektyvą, nors ji tezės požiūriu yra kvestionuojama. Psichoanalitinis metodas darbe nenaudojamas, tačiau tiriant pilnutinės jogos tantrinius motyvus, psichologinis aspektas neišvengiamai paliečiamas. Visi literatūros sąrašė

esami veikalai konsultavo vienu ar kitu klausimu, ir dažnai tik dėl vietos stokos teko apriboti jų autorių citavimą ar nuostatas.

Nagrinėjant Sri Aurobindo iškeltojo moteriškojo kosmologinio prado ir Kālī kulto įtaką nacionalinei indų tapatybės sampratai bei ieškant jos atitikmenų Lietuvoje, kaip alternatyva vyraujančiam patriarchaliniam diskursui iškyla *matristinio aspekto šiuolaikiniuose tyrimuose svarba*. Lyčių, moteriškųjų religinių dievybių vaidmenį religinio ir nacionalinio tapatumo požiūriu nagrinėja tokie autoriai bei autorės, kaip Kathleen M. Erndl, Sumathi Ramaswamy, Vasudha Narayanan, Serena Nanda, Randi R. Warne, June McDaniel, Tracy Pintchman, Susan S. Wadley, Davidas Kinsley bei kiti. Apžvelgiant praktinius moteriškųjų dievybių kultus Indijoje daugiausiai remiamasi Kathleen M. Erndl bei Hugho B. Urbano studijomis. Iš lietuvių tyrinėtojų paminėtini Vincas Vyčinas, Marija Gimbutienė, Gintaras Beresnevičius, Romualdas Grigas, Jonas Trinkūnas, ir kiti tautotyrininkai bei etnologai. Nacionalizmo tema daug rašo šiuolaikinei krikščioniškajai tradicijai atstovaujantys Paulius Subačius ir Nerija Putinaitė. Į lyginamąją disertacijos dalį įtraukta pastarųjų monografių nacionalinės tapatybės tema kritika. Indų reformatorių (Sri Aurobindo, M. K. Gandhi) pasaulėžiūra lyginama su A. Baranausko, J. Basanavičiaus, O. Milašiaus, St. Šalkauskio, Vydūno nacionalinėmis nuostatomis, remiantis pastarųjų meniniais bei autobiografiniais raštais. Taip pat kaip faktinės medžiagos šaltiniais naudotasi Vacio Bagdonavičiaus, Regimanto Tamošaičio, Reginos Mikšytės, Juliaus Būtėno bei kitų sąrašė minimų autorių mokslinėmis studijomis.

Indų ir lietuvių nacionalinės tapatybės formavimąsi XIX-XX a. pervartoje svarbu tirti ir lyginti todėl, kad tokio pobūdžio tyrimų vis dar stokojama. Ieškant rakto į lietuviybės ir kitų tautų santykį, komparatyvistinis metodas tampa vis svaresnis. Pokolonijinių studijų šviesoje jau neįmanoma atsietai nuo pasaulio vertinti Lietuvos visuomeninio gyvenimo įvykių; būtina atsisakyti eurocentristinės žiūros, apimti kuo platesnį geografinį kontekstą. Įsibėgėjant globalizacijos procesams pasaulyje, kinta nacijos, o kartu ir nacionalinės tapatybės sampratos reikšmė, siūlomi įvairūs ponacionalinės ir pilietinės valstybės modeliai. Kartu progresuojant ir keičiantis tarptautinės nacijų bendrijos santykiams, globalizacija gimdo separatizmo reiškinių ir verčia iš naujo apmąstyti nacionalizmo fenomeną, išryškinti jo trūkumus ir atrasti galimas pozityvias vertybes, kurios atsiskleistų į nacionalinės savimonės tendencijas

žvelgiant iš aukštesnio, visuotinio požiūrio taško. Indų mąstytojai šia linkme mąstė jau prieš gerą šimtmetį. Indijos pavyzdys mums svarbus tuo, jog šalia vis dar egzistuojančio fundamentalistinio nacionalistinio (tiek hinduistinio, tiek islamiškojo) diskurso siūlo nehomogenišką ir multidimensinį nacijos supratimą, pagrįstą įvairių tautų sambūviu po vienos nacijos, vienos demokratinės valstybės stogu; taip pat galimą ateities versiją, pagal kurią nacijų sandrauga virsta visos žmonijos bendrija, išsaugančia kiekvienos jų savastį naujomis išorės formomis. Vydūno, S. Šalkauskio ir O. Milašiaus filosofinės vizijos yra itin artimos tokiai žiūrai, todėl yra įtrauktos į lyginamąjį tyrimą. S. Šalkauskio, iš dalies A. Baranausko ir J. Basanavičiaus nacionalinės tapatybės modeliai skiriasi pagal santykį su religija ir požiūrį į tradicinį paveldą, todėl darbe išryškinami tie jų aspektai, kurie turi išliekamąją vertę dabartiniam lietuvių nacionalinės tapatybės supratimui. Apžvelgiamojo pobūdžio lyginamoji darbo dalis sudaro prielaidas tolesniems šios srities tyrinėjimams. Ypač perspektyvi jų kryptis būtų lietuviškojo nacionalinio identiteto alternatyvų formavimas pasaulinio matristinio (ir plačiąja prasme feministinio) diskurso kontekste, nagrinėjant įvairių laikotarpių lietuvių autorių darbus šia tema. Filosofinė šios problematikos minties plėtra įneštų svarų indėlį į Lietuvos humanitarinių mokslų tradiciją. Studija gali būti naudinga įvairių sričių Lietuvos mokslininkams, universitetų dėstytojams ir studentams, tyrinėjantiems nacionalizmo ir nacionalinės tapatybės problematiką: istorikams, sociologams ir politologams, taip pat kultūrologams bei tarpdisciplininių studijų atstovams. Darbas vertingas Azijos studijų srityje ir yra pirmiausia skirtas indologams, Azijos šalių (Indijos) mokslinius tyrimus laikant neatsiejamais nuo pažangios šiuolaikinio pasaulio bei Lietuvos humanistikos.

I DALIS. SRI AUROBINDO POLITINĖS MINTIES SKLAIDA KOLONIJINIO DISKURSO ŠVIESOJE

1.1. Nacionalinio atgimimo sąjūdžio prielaidos XIX a. Bengalijoje

1.1.1. Nacionalizmo formavimosi gairės

Tradiciškai britai kolonijinę valdžią Indijoje įtvirtino po 1858 metų sukilimo.⁴ Iki tol keletą šimtmečių musulmonų valdymo (Didžiųjų Mogolų imperijos) nusilpnintą šalį Anglija mėgino eksploatuoti ekonominiais būdais. 1857-1858-jų sukilimas sukėlė didžiulę socialinę ir politinę įtampą tarp britų bei jų valdomų hindų ir musulmonų, o ją numalšinus Rytų Indijos kompanija⁵ pakluso Karūnai: formaliai gimė naujoji imperija, kuri savo teisių į Indiją atsisakė tik 1947 metais.

„Nors klasikinės indų minties nepavadinsi antipolitine, valdžią ji įvardijo kaip „nelaimingą būtinybę“; ne tik socialinę sferą ji laikė esant aukščiau už politinę, bet ir primygtinai teikė pirmenybę individo dvasiniams poreikiams“ (Dalton, 1982, 14). Štai kodėl šį laikotarpį tiriantiesiems taip sudėtinga rasti raktą į permainų Indijoje mechanizmus, o dažnas teiginys neturi pagrindo vien dėl tos priežasties, kad bendruomeninę ir nuo Apšvietos laikų hiperracionalizuotą europiečio sąmonę trikdo daugialypė, iš esmės individuali ir taiki indo pasaulėvoka. Bandymai rekonstruoti indų nacionalinio išsivadavimo judėjimus pagal vakarietiškas schemas daugiau atspindi pačių orientalistų polinkius ir logiką, nei įvairaus ir dažnai gluminančio atsikuriančios indų nacijos tapatybės pamato daugiasluoksniškumą. Reikia pripažinti, kad daugiau kaip porą šimtų metų mėginusi „gelbėti“ senovės didybę praradusią Indiją, britų imperija jos civilizacinę didybę, trukusią keletą tūkstantmečių ir „išnykusią“ pasibaigus mitiniam Aukso amžiui, „sumenkino“ tik paviršutiniškų ir tendencingai formuluojamų konstrukto pavidalu, o vakarietiškai išauklėta indų vidurinioji klasė (*bhadraloka*), kuri pirmoji budo ir pradėjo apmąstyti kultūrinio bei

⁴ Dabartinėje Indijos politinėje mintyje šis masinis pasipriešinimo sąjūdis vadinamas Indijos didžiuoju sukilimu, o britų istoriografijoje – Indijos sumaištimi (*Indian Mutiny*).

⁵ Ši „eksploatacinė komercinė despotizmo struktūra“ Indiją įtraukė į politinius debatus ir valstybinės kontrolės diskursą, žr. Bayly, C. A., *Origins of Nationality in South Asia*. New Delhi: Oxford University Press, 2005, p. 64.

politinio Indijos renesanso idėjas, dirbtinai apvilkta rūbą gebėjo gana greitai ir sėkmingai nusimesti. Tiesa, ultranacionalistai iki šiol mano, kad kolonializmas tęsiasi, tik persikėlė į vidinę, psichologinę sferą. Tačiau šitaip galima pasakyti apie visas kolonijinę ir okupacinę priespaudą patyrusias trečiojo pasaulio šalis, nes globalizacijos eroje vadinamasis „civilizacijų konfliktas“ tebėra paremtas ne humanistiniais bei dvasiniais žmonijos ryšiais, o „realia politika“.

Stiprėjanti britų priespauda žadino pasipriešinimą, kuris perėjo dvi pakopas: prisitaikymą ir visišką svetimos įtakos atmetimą. Protingiausieji lyderiai sugebėjo ir iš konfrontacijos išgauti naudą, pasinaudoti efektyviai veikiančiais britų teisės mechanizmais. Galiausiai tokios pažangios idėjos, kaip žmonių ir lyčių lygybė, kaip M. K. Gandhi (1869-1948) atveju, buvo mėginamos įgyvendinti ir įgyvendinamos iki šiol. Europietiškas idėjas, kurios lietė ne vieną kurią šalį, o visą žmonijos gerovę, palankiai vertino tiek Vivekananda (Narendranāthas Datta, 1863-1902), tiek Sri Aurobindo (Aurobindo Ghose'as, 1872-1950). Laisvę ir lygybę pastarasis pavadino „žmonijos sargais, kurie turi galią performuoti nacijas ir valdžias“ (Aurobindo, 1952, 93). Svarbiausią teoriškai išplėtotą moderniosios Indijos laisvės idėją aptinkame politinėje Sri Aurobindo filosofijoje (Dalton, 1982, 72).

Laisvės ir lygybės idėjos į Indiją iš Apšvietos epochos atkeliavo kartu su Voltaire'o ir kitų enciklopedistų pradėtu diskursu apie bendrą indų ir europiečių protėvynę – arijų apgyventą mitinę žemę, iš kurios jie pasklido dviem kryptimis į Indiją ir Europą, bendrą prokalbę – sanskritą, ir pagaliau bendrą religiją, užfiksuotą seniausiuose istorijai žinomuose šaltiniuose – Vedose. Istorija, transformuota į arijų mitą, tapo instrumentu konstruoti naujas socialines formas. Senovės Indijos istorijai jis suteikė vertę, kuri prisidėjo prie indų nacionalizmo kūrimo ir pagrindė Europos ištakų paieškas.

Kažkada klestėjusioje vediškojoje arijų kultūroje švietėjai, vėliau romantikai ieškojo atsvaros semitinei krikščioniškajai tradicijai ir visuomenėje išisaknijusiems prietarams: Voltaire'as, Johannesas Gottfriedas Herderis, Friedrichas Schlegelis, Friedrichas Creuzeris, Josephas Görresas, Friedrichas Maxas Mülleris, Johannas Wolfgangas von Goethe, Arthuras Schopenhaueris, kiti lingvistai, rašytojai ir filosofai joje įžvelgė ne tik šiuolaikinės civilizacijos lopšį, bet ir idealų, nedogmatišką, neprietaringą ir tolerantišką gyvenimo būdą. Williamui Jonesui ir Henry Thomas'ui

Colebrooke'ui tapatinimasis su arijais leido legitimuoti „mokslinį“ diskursą. „Atradusi arijų praeitį, Anglija galėjo daryti prielaidą, jog ji padėjo Indijai padėti sau pačiai“ (Figueira, 2002, 23). Lyginamosios kalbotyros studijos, antropologijos teorijos, o vėliau gamtos mokslų atradimai, vainikuoti Charleso Darwino rūšių evoliucijos teorijos, pagrindė su tekstu siejamą „dvigubą“ – indoeuropiečių – tapatybę.

Nacionalizmas kaip ideologija į Indiją atkeliavo būtent iš Vakarų. Herderio *Volk* sąvoka, Kanto ir Fichtes samprotavimai apie per kraują perduodamą žmonių charakterį, F. Nietzsches mintis apie galimybę atkurti arijų tapatybę per kraujo ryšių išgryninimą, rasinės XIX a. spekuliacijos (Arthuro de Gobineau, Houstono Stewarto Chamberleino, Alfredo Rosenbergo) grindė pirminę nacionalumo, esą būdingo rasės konstitucijai, sampratą. Mülleris nacijų radimąsi siejo su arijų rasės išsisklaidymu. Teorijos, kurios arijus apibrėžė ne pagal rasinius, o kultūrinius požymius (arijai buvo žmonės, kalbėję sanskritu, laikęsi vedinių ritualų, pasižymėję išskirtinėmis dorybėmis ir aukščiausiu išsivystymo lygiu), taip pat prisidėjo prie nacionalinių tapatybių konstravimo XIX ir XX a. Tirdami mitą mes laikysimės atviros hermeneutinės prieigos, sutikdami su H. G. Gadameriu, pasak kurio „apšviestojo proto iliuzijas kritikuojanti romantinė sąmonė įgyja naujas teises ir pozityvia prasme“, mat „kaip priešprieša apšvietos judėjimui atsiranda kitas, pats savimi tikinčio gyvenimo judėjimas, ginantis ir saugantis mito kerus pačioje sąmonėje, – tai mito tiesos pripažinimas“ (Gadamer, 1999, 25).

Sri Aurobindo Indijos nacionalistiniame diskurse iškilo kaip abiejų – Europos ir Indijos – humanistinės minties tradicijų atstovas. Jis brendo tomis pačiomis sąlygomis, kurios buvo sudarytos kolonijinio laikotarpio elitinėms indų klasėms, į savo šalies kultūrinę ir politinę situaciją žvelgiančioms britų akimis. Gimęs Kolkatoje 1872 metais, Sri Aurobindo vaikystę ir jaunystės metus praleido elitinėse Anglijos institucijose – mokėsi Šv. Pauliaus koledže ir Kembridže, kur studijavo klasikinę filologiją. Jo tėvas jį ruošė valstybinei tarnybai ir skiepijo proanglišką dvasią. Sri Aurobindo gimtoji kalba buvo anglų kalba, nes namuose buvo siekiama kalbėti tik angliškai. Per 19 Anglijoje praleistų metų Sri Aurobindo nuodugniai susipažino su klasikine Europos istorija ir kultūra: šis pažinimas didžia dalimi buvo intelektualinis ir tekstualinis. Anglų ir prancūzų kalbos bei literatūra buvo jo specialybė, šiuos dalykus

jis dėstė Barodos ir Bengalijos nacionaliniuose koledžuose. Gerai mokėjo italų, graikų ir lotynų. Tik grįžęs į Indiją Sri Aurobindo išmoko bengalų ir sanskrito kalbas, savarankiškai išstudijavo šalies religinį bei kultūrinį paveldą. Svarbiausius savo veikalus ir politinius straipsnius jis rašė angliškai.

Sri Aurobindo dar Kembridže su broliais įkūrė slaptą indų studentų organizaciją *Lotusas ir durklas* (*Lotus and Dagger*), kuri puoselėjo antibritiškas nuotaikas. Tuo laikotarpiu ir vėliau jis žavėjosi airių ir italų pasipriešinimo judėjimu, stebėjo revoliucines anarchistines nuotaikas Rusijoje. Taip pat jis nesilaikė jokių religinių pažiūrų.

Esminis lūžis Sri Aurobindo pasaulėžiūroje įvyko jau gyvenant Indijoje. Perėmęs pažangiausias to meto Europos idėjas, Sri Aurobindo jas diegė savo tėvynainiams. Gautas klasikinis išsilavinimas jam padėjo kritiškai įvertinti Indijos kultūrinę situaciją ir imtis formuoti naują indų nacionalinį identitetą. Iš Vakaruose populiarių idėjų didžiausią įtaką jam padarė evoliucijos teorija, o iš indų mąstytojų – Vivekanandos mąstymo principai. Kaip ir kiti XIX a. indų reformatoriai, jis kūrybiškai apmąstė arijų mitą bei inkorporavo jį į savo metafizinę sistemą.

Sri Aurobindo regėjo, kaip XIX a. vidurio Indijoje pamažu gimė nauja politinė ir socialinė mintis, o su ja gimusi „genijų klasė“ padėjo pamatus originaliai kultūrai, kurią Sri Aurobindo suvokė ne kaip svetimų įtakų atmetimą, bet jų įėmimą kaip naujos formos, į kurią gali sutekėti indų individualybė. Prasidėjo „tam tikras miniatiūrinis atgimimas“, kuris turėjo europietišką prototipą (Sri Aurobindo, T 3, 78-79). Raoulis Girardet aptinka bendrą visų nacionalistinių sąjūdžių bruožą. Pasak jo, iš pradžių jie pateikdavo save kaip atgimimo patvirtinimą, nes prisikėlimą laiduojančios kovos teisėtumą čia pagrindė ideologiškai rekonstruotas iš istorijos išnykusios nacijos vaizdinys, turėjęs atgaivinti jos prisiminimą, išaukštinti jos praeities didybę. Tas pat pasakytina ir apie ryškiausius nūdienos nacionalizmo sąjūdžius (Girardet, 2007, 140). Kadangi bet kuris mitas (Aukso amžiaus, atgimimo, išvadavimo, mesianizmo ir kt.) pasižymi tam tikru struktūros pastovumu ir tvirtai nusistovėjusiu rišlumu, ši struktūra nesunkiai atpažįstama bet kuriuo laikotarpiu ir bet kurioje šalyje.

Platforma nacionalinės tapatybės rekonstrukcijai Sri Aurobindo tapo ne vien regimas agresyvus imperialistinis noras valdyti ir kaip atsakas iš indų pusės kylanti revivalizmo ir reakcijos banga, bet daug subtilesnė abipusė asimiliacija:

„Mes Indijoje suradome galingą laisvę savyje, o mūsų broliai Europoje plušėjo siekdami išorinės laisvės. Mes paraleliai judėjome į tą patį tikslą. [...] Mes susitinkame ir duodame vieni kitiems tai, ką laimėjome. Iš jų išmokome siekti išorinių dalykų, jie iš mūsų išmoks lygiuotis į vidinę laisvę“ (Aurobindo, 1952, 93-96).

Idėją apie vakariečių materializmą ir indų dvasingumą⁶ Sri Aurobindo perėmė iš Vivekanandos. Vivekananda pabrėžė dvasinę arijų perdavą kitoms tautoms, ypač vakariečiams, kurie dvasingumą prarado per kontaktus su nearijiškomis religijomis. Vivekananda iškėlė mintį, jog arijai įtvirtino inkliuzyvizmo sistemą, tai yra, per *varṇa* sistemą žemesnias kultūras gebėjo pakelti iki savo lygmens, skirtingai nuo europiečių, kurie Kitą stengiasi sunaikinti. Arijai kaip pagrindinė asimiliacinė šerdis suformavo visų žmonių, kurie priėmė jų gyvenseną, charakterį ir tipą. Arijai, manė Vivekananda, yra vienintelė civilizuota rasė pasaulyje. Civilizacijos negalima išmokyti: arijai turi duoti savo kraujo rasei, kad ji taptų tikrai civilizuota. Vivekananda mitinius arijus sutapatino su moderniais „grynais“ brahmanais, kurie laikosi skaistumo ir senųjų ritualinių papročių. Pasak D. Figueiros, ši inkliuzyvizmo teorija dengia socialinį, rasinį ir politinį ekskliuzyvizmą (Figueira, 2002, 136).

Panašią inkliuzyvizmo politiką rėmė Sri Aurobindo, tiesa, kaip jau anksčiau sakyta, laikė ją išorine tarptautinių santykių forma. Jis laikėsi Vivekanandos distinkcijos, pagal kurią dvasinės ir vidinės dorovinės vertybės aiškiai skirtinos nuo politinių socialinių, kaip išorinių (Dalton, 1982, 18). Pirmosios yra tikslas, dėl kurio turi būti plėtojamos paskesniosios. Pagal Vivekanandą, ir Vedos tikros yra tos, kuriose nekalbama apie pasaulietinius dalykus, neaprašinėjami papročiai ir istorija (Vivekananda, 1960, T 6, 182).

Kitas indų nacionalistų lyderis Balas Gangadharas Tilakas, kaip ir Vivekananda, akcentavo arijų fizines ir protines galias. Tačiau jis pirmiausia buvo politikas, arijų praeitį į nacionalistinį diskursą invokavęs dėl politinių interesų. Tuo tarpu Vivekananda siekė daugiau – arijanizuoti pasaulį (Figueira, 2002, 162). Vivekanandos hinduizmo vizija aukštino praeitį ir smerkė degeneravusią dabartį.

⁶ Angl. *spirituality*. Sąvoka „dvasingumas“ darbe vartojama kaip raktinis žodis, kurį savo nacionalistiniame diskurse vartojo visi XIX a. reformatoriai. Vivekananda ir Sri Aurobindo juo grindė platesnę nei religinio ar siaurai nacionalistinio identiteto sampratą.

Ateitį jis matė tik vėl įveiksmius prarastą arijų šlovę, suteikiant hindams galią per gebėjimą savąjį dvasingumą atrasti iš naujo. Arijų tekstai yra seniausi pasaulyje, o Vedų religija – pagrindas ir vadovas visoms religijoms (Vivekananda, 1960, T 6, 48). Jose aprašyta visa religinės sąmonės evoliucija (ten pat, 103), jos autoritetas siekia visus laikus, šalis ir žmones, nes ji vienintelė eksponuoja universalią religiją (ten pat, 181).

Sąmonės evoliucija, universali religija, dvasingumas – šios ir kitos kartinės Vivekanandos koncepcijos aidu atsimušę Sri Aurobindo nacionalinės tapatybės sampratoje. Egzaltuotas tonas vyrauja jo poemose ir visuose tekstuose, kuriuose jis apeliuoja į šlovingą arijų praeitį, siekdamas sužadinti išblėsusius indų patriotinius jausmus (hermeneutinė paslėpto motyvo išvalga). Romantinių tradicijų įtakoje tai, žinoma, buvo įprasta retorinė priemonė, tačiau ji kontrastavo su kitais atžvilgiais racionalių Sri Aurobindo mąstymo stiliumi.

Visiškai originalus Sri Aurobindo mąstymo posūkis įvyko, jam permaščius Vivekanandos *mokšos* doktriną. Tai, kas rūpėjo Vivekanandai, būtent, individo išsilaisvinimas – Sri Aurobindo perkėlė iš individo į naciją ir visą žmoniją. Vivekananda žodžio „nacionalizmas“ nevariojo, o Sri Aurobindo šį terminą aktualizavo ir pripildė originalaus turinio, jį „suindino“ ir pritaikė šalies poreikiams. Nacionalizmą jis suprato kaip *mokṣā* (išsilaisvinimą) išoriniu ir vidiniu pavidalu galinčią patirti naciją, kaip jos programą ir tikslą. Apskritai konceptualia inovacija Vivekanandos, Sri Aurobindo ir Gandhi politinėje mintyje galima laikyti jų tikėjimą absoliuto ir Dievo egzistavimu bei tuo, jog atradę savyje Dievo buvimą ir aukščiausiąją būties tiesą, žmonės gali sukurti idealią visuomenę (naciją). „*The Hindu* sakoma, kad politinė ir socialinė nepriklausomybė yra gerai, bet tikras dalykas yra dvasinė nepriklausomybė – *mukti*. Tатаi yra mūsų nacionalinis tikslas“ (Vivekananda, T 5, 216).

Fiktyvus arijų modelis atitiko įvairius psichologinius ir politinius poreikius. Nacionalistų arijų viršenybės vizija pagimdė įsitikinimą, kad Indijos atgimimas galimas tik per hindų kultūros atkūrimą. Tačiau šis atgimimas buvo suvokiamas nevienareikšmiškai. Jis buvo reflektuojamas per Kito, šiuo atveju, Vakarų ir konkrečiai britų įtakos prizmę arba ją priimant, arba atmetant. Sri Aurobindo šią refleksiją lygino su graikišką pagonybę primenančiu įkarščiu, kuris savo ruožtu tik

platesniu mastu ir jėga, reiškėsi to meto Anglijoje ir Prancūzijoje. Kai kurie nacionalistai priėmė indoeuropietiško solidarumo nuostatą. Rammohunas Royus (1772-1833) kaip mokslininkas norėjo sukurti Rytų ir Vakarų idėjų sintezę. Vedų Aukso amžių pirmiausia paskelbė jo įkurtas *Brāhmo Samādžas* (*Brāhmo Samāj*). Rammohuno socioreliginė reinterpretacija buvo nukreipta prieš krikščionių misionierius ir hindų brahmanus. Moralinę visuomenės degradaciją jis išvelgė brahmanų siekyje monopolizuoti Vedų išmintį, tendencingai ją reinterpretuoti ir pasinaudoti „stabmeldiškais“ ritualais. Dėl jų tekstinio iškraipymo, esą, radosi politeizmas, kulinizmas ir kitos perversijos. Vedų bei Vedāntos vertimais Rammohunas siekė Vedas desanskritizuoti ir padaryti jas prieinamas visiems sluoksniams, įrodyti jų pirminį monoteizmą. Šiuo tikslu jis panaudojo krikščionišką retoriką. Tokiu būdu jo „strateginis sinkretizmas“ sudavė smūgį brahmanų galiai. Rammohuno politinė sąmonė buvo pakankamai autonomiška ir nestokojo savigarbos jausmo (Figueira, 2002, 103). Kaip į Vakarus orientuotas kosmopolitas, jis nusipelnė „moderniosios Indijos tėvo“ epiteto.

Įkvėpti Rammohuno ir *Brāhmo Samādžo* idėjų, Ranade ir Keshubas Chandra Senas per arijų mitą susitapatino su kolonizuotojais, nes anglus laikė „pusbroliais“ arijais. Jie teigiamai vertino Vakaruose funkcionuojančias pažangesnes žmogaus teises ir išvelgė jas senovės arijų kultūroje. Ranade atkreipė dėmesį į tai, jog Vedose kalbama apie moteris poetes, filosofes ir rišes, o *Gṛhya sūtrose* pripažįstama moterų laisvė. Arijų visuomenė buvusi monogamiška, praktikuotos tarpkastinės vedybos, nebuvo vaikų vedybų ir *satī*. Tuo tarpu K. Ch. Senui, „denacionalizuotam radikalui“, rūpėjo universali šio klausimo pusė, „harmonijos religija“, kurią jis išdėstė to paties pavadinimo esė, jame išskeldamas esminę užduotį „sutaikyti ir harmonizuoti įvairias religines pasaulio sistemas“ (Sen, 1903, 250-254).

Kiek kitaip mąstė *Ārya samādžo* (*Ārya samāj*) įkūrėjas Dayananda Saraswati (1824-1883). Jis visuomenės pertvarkos ir naujos nacionalinės tapatybės siekė reartikuluodamas mitą ir hermeneutinę jo struktūrą. Tekstualinis arijų legendos konstravimas paruošė politinę strategiją, kuri indams leido dalyvauti galios diskurse. Dayananda įkandinė Rammohuno smerktą stabmeldystę kaip Indijos politinės vergijos ir degradacijos šaltinį, o Vedas siekė išlaisvinti iš brahmanų kontrolės. Jo komentarai sulaužė Vedų hermetizmą ir pasiūlė hindų nacionalizmo viziją, kuri neišblėso iki šių

dienų. Dayananda paneigė Vakarų įtaką, tvirtindamas, kad visa tiesa jau egzistuoja Vedose, todėl Indijos emancipacija priklauso ne nuo išorės veiksnių, bet nuo pačios vedinės tradicijos. Jis atmetė tradicines ir modernias egzoteizmo formas bei įtvirtino savą vedinį kanoną, kuriame sukūrė idealizuoto monoteistinio arijų pasaulio vaizdą. Tad Dayananda reprezentuoja subalternų balsą, keliamą prieš iš vidaus einančią priespaudą (Figueira, 2002, 119). Ne kolonializmą jis laikė blogiu; anglai tebuvo vieni iš užkariautojų, kurie pasinaudojo Āryavartos nuosmikiu: būtent iš jo jis kildino indų identiteto krizę. Priešingai Vivekanandai, Dayananda arijų netapatino su moderniais hindais, kurie, esą, jau praradę arijų narsą ir beatodairišką drąsą. Vis dėlto jis buvo įsitikinęs, jog teisingas Vedų perskaitymas gali atkurti arijiškais prioritetais grindžiamą modernią visuomenę.

Bankimas, Rammohunas, Debendranathas, Keshubas – visi jie laisvės idėją suprato kaip liberalizmo padarinį (Dalton, 1982, 49). Tuo tarpu Dayananda, Vivekananda, Sri Aurobindo plėtojo sudėtingesnes filosofines laisvės strategijas, siejamas su įvairiai traktuojamomis dvasinėmis indų soteriologijos epistemomis. Liberali Vakarų mintis, kuri domino tiek Vivekanandą, tiek Sri Aurobindo, atsispindėjo utilitaristinėse J. S. Millio idėjose, Herberto Spenserio laisvės sampratoje bei Charleso Darwino rūšių evoliucijos teorijoje. Evoliucinės sintezės bandė formuluoti C. Lloydas Morganas, Henri Bergsonas ir Johnas Scottas Haldane'as. Vivekananda mokė, kad iš kitų nacijų galima išmokyti daugelio dalykų, o tam būtina daug keliauti, plėsti akiratį (Vivekananda, T 3, 167). Tačiau vakariečių idėjos, stokojančios svarbiausio – dvasinio pamato, sulaukė kovos už būvį taikymo žmonių visuomenei (socialdarwinizmo) kritikos: „Varžymasis evoliucijai visai nereikalingas“ (Vivekananda, T. 5, 278). Savo ruožtu Sri Aurobindo teigė, jog galutinis žmogaus tikslas yra ne vien išlikimas, bet ir tobulėjimas, todėl be konkurencijos dėsnio veikia ir savitarpio pagalbos dėsnis. Sekuliaristiškai mąstančių mokslininkų tarpe buvo išimčių. Dvasinį pamatą evoliucijos teorijai suteikė ir pagrindė, be Georgo Hegelio, prancūzų filosofas, geologas bei paleontologas Pierre'as Teilhard'as de Chardinas (1881-1955). Integralus jo pasaulio raidos tikslų suvokimas – evoliucijoje užkoduotas tobulėjimas, Dievo (dvasios) slėpėjimas materijoje latentiniu pavidalu ir nuostata, jog sąmonės vystymasis atitinka organinės struktūros plėtotę – itin artimas Sri Aurobindo teleologinėms išvalgoms. Ši vakarietišką fenomeną buvo mėginama susieti su

klasikine indų mintimi: Vivekanandai europietišką laisvės idėją (*mukti*)⁷ pavyko perkelti į dvasinę plotmę, tiksliau, rasti jos atitikmenį *advaita vedāntoje*.⁸ Tiek Vivekananda, tiek Sri Aurobindo savo metafizinėje sistemoje pritaikė sielos ir dvasios evoliucijos idėją, tinkamą tiek individui, tiek nacijai. Bankimas ir Gandhi pridėjo socialinės evoliucijos matmenį.

Patronizuojantį kolonializmo pobūdį lėmė įkandin komercinių tikslų sekęs politinis šalies pajungimas. Pradžią tam davė du įvykiai: 1784 metais Kolkatoje įkurta Azijos draugija ir kitais metais pasirodęs Charleso Wilkinso *Bhagavadgītos* vertimas. Generalinis gubernatorius Warrenas Hastingsas, administratorius ir mokslininkas, padėjo pamatus tekstualiniam Oriento įsavinimui tiek moksliniais, tiek politiniais tikslais. Vertimo įžangoje jis rašė: „Kiekviena žinių akumuliacija, ypač gauta socialinės komunikacijos būdu su žmonėmis, kuriuos mes valdome teisingai juos nugalėję, yra naudinga valstybei“ (Hastings, 1785, 13). Tačiau antroji reformatorių banga jau nesitenkino konformistiniu diskursu. Sri Aurobindo, M. K. Gandhi, B. G. Tilakas ir kiti XIX a. pab. – XX a. pr. indų nacionalinės tapatybės konstruotojai pirmiausia atmetė britų kultūrinio ir socialinio viršumo mitą. Jie mėgino suformuluoti savitą požiūrį į politiką, religiją ir kultūrą:

„Orientalizmas – idėja, jog indų visuomenė kraštutinai skiriasi nuo Vakarų – palaipsniui įtvirtino sąlygas ankstyvajam nacionalizmui, įgalindamas indus reikalauti tam tikros socialinės autonomijos politinio kolonializmo sudėty“ (Kaviraj, 2000, 141).

Kitaip tariant, nacionalistai autonomijos siekė sąmoningai apversdami orientalistinį diskursą.

Įprasta, kad iš vieno mokslinio darbo į kitą keliauja hipotetinės tezės, pavyzdžiui, kad indai pasinaudojo airių revoliucine patirtimi, nors iš tikrųjų buvo

⁷ Rodos, ir Vakarams yra ko pasimokyti iš subalternų. Antai Bankimchandra laisvę (*svādhīnatā*) aiškiai skyrė nuo nepriklausomybės (*svatantratā*). Vivekanandai buvo mielesnis anglų k. žodis „freedom“ nei „liberty“.

⁸ Kaip jau minėta, šiame darbe vartojama „dvasingumo“ (*adhyātmā*) sąvoka yra raktinė: ji indų filosofams yra pripildyta substancialaus turinio, ja nuolat operuojama grindžiant metafizinį socialinių ir politinių reformų korpusą. Sanskrito ir konkrečiai Sri Aurobindo sąvokyme „dvasia“ reiškia viršum proto esančią sąmonę, *ātmanā* arba patybę. Žodžiu „dvasia“ apibūdinama būtis, kuriai būdinga sąmonės galia ir nesąlygota palaima. Absoliuto potyris esti dvasinio pobūdžio, taip pat santykis su patybe ir aukštesniąja sąmone (Glossary, 1978, 146-147).

priešingai, nes, tarkim, organizacija *Sinn Féin* susikūrė vėliau.⁹ Sri Aurobindo akylai sekė airių ir anglų santykius ir juos komentavo spaudoje, lygino įvairių tautų revoliucines patirtis, tačiau savąją konstravo indiškiosios *svabhāvos*¹⁰ pagrindu: viena stipriausių jo, kaip išvalgaus psichologo ir publicisto, savybių buvo kruopšti tautų mentaliteto analizė. Taip pat mėginama įtvirtinti nuostata, kad nacionalistai įdiegė modernų (europinį) nacionalinės valstybės modelį, o ryškiausia dienraščių tema, *svadeśī*, neva tik išoriškai įvilktą į tradicinę galios idėją (*śakti*), iš tiesų atspindėjo to laikmečio europietišką eugenikos ir rasių teoriją (Bayly, 2005, 109). Visa kita (žmonių reakcijos, dalyvavimas šventėse, piligrimų kelionės, herojinių baladžių dainavimas ir kita) laikoma daugiau ar mažiau folkloriniu sambrūzdžiu. Bayly argumentuotai pažymi, jog to per maža žmonių simpatijoms sukelti, nes tik tai, kas tradiciškai įprasta, gali būti patrauklu. Sugata Bose teigia, kad nacionalizmo kaip moteriškos vertės įteisinimas taip pat nebuvo išvestinis iš kolonijinio pažinimo, ir tatau patvirtina *svadeśī* dainų paplitimas Bengalijos kaimo vietovėse, kuriose buvo apdainuojamas ir siejamas motinos, pieno, karvės, namie austų rūbų baltumas bei krašto dora (Bose, 1997, 50-76). Panašiai Lietuvos nepriklausomybės kovų dainos hermeneutiniu požiūriu niekuo nesiskiria nuo kitų senovinių lietuvių liaudies dainų, kurias kūrė moterys, stilistikos.¹¹ Iš tiesų nacionalinės valstybės modelis Indijoje įgavo savitą pobūdį: naujos valdymo formos buvo taikomos prie paveldėto turinio. Kitoks reiškinių įvardijimas neturėjo prieštarauti bazinei indų pasaulėjautai. Tad Sri Aurobindo pagrįstai kritikavo britų administracijos teritorines pertvarkas (skirstymą pagal administracinius vienetų), kurios ardė nuo amžių nusistovėjusias tradicinės indų bendruomenės socialines (luomines), etnografines ir kalbines ribas.

Nuo 1960 metų kilus postruktūralizmo bangai, Michelis Foucault, Roland'as Barthes'as, Jacques'as Lacanas ir kiti postruktūralistai inicijavo naują diskursą: nacionalizmas tapo populiaria tema akademinuose sluoksniuose. Jį ypač aktyviai

⁹ Arthuras Griffithas *Sinn Féin* partiją įkūrė 1905-1907 metais. Gali būti, kad tokios nuostatos radosi dėl didelio airių moterų, kaip antai sesers Niveditos, vaidmens Indijai siekiant nepriklausomybės.

¹⁰ skr. *svabhāva* – prigimtis, įgimtas charakteris, būdingų savybių visuma.

¹¹ „Atėjo giminės prie kapo/Nežinom mes, kas tu esi./Tėvynė motina tau tapo,/ O broliai tavo – mes visi“ (*Atlikęs pareigą Tėvynei*); „Gailu gailu, Lietuva tėvyne,/ Ginsiu aš tave, kaip bočiai gynė“ (*Tykiai tykiai Nemunėlis plaukia*); „Ir tu, Lietuva, šventa vadinta,/Tik savo sūnų būsi apginta.“ (*Nepražus mūsų tėvynė*); ir t.t. Kaip matome, daugybėje lietuvių liaudies dainų apdainuota *motina tėvynė*, dar vadinama *gimtine* ir *tėviške*; jose poetiškai įpinami įprasti gamtos įvaizdžiai, aktualizuojamas *kario* vaidmuo. Cituota iš: *Nepriklausomybės kovų dainos*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998.

plėtojo Edwardas W. Saidas studijoje *Orientalizmas (Orientalism)* (1978) ir Benedictas Andersonas – *Įsivaizduojamos bendruomenės (Imagined Communities)*, 1983, 1991). Pagal šiuolaikinį apibrėžimą nacijos sąvoka yra politinis terminas, nacija – (įsivaizduojama) politinė bendruomenė (B. Andersonas), o nacionalizmas – ideologija, apibūdinanti etninės bendrijos politinį statusą politinėje sistemoje, kurioje valstybė yra geriausia politinės organizacijos forma (J. Motylis, E. Gellneris). Nacijos sąvoką Andersonas gretina su religija, nors ir neteigia, jog nacionalizmas „atsirado“ XVIII a. pabaigoje silpstant religiniams įsitikinimams, arba kad jis istoriškai „pakeičia“ religiją (Anderson, 1999, 27). Mums svarbi jo išvalga, jog „nacionalizmą reikia suprasti gretinant jį ne su sąmoningomis politinėmis ideologijomis, bet su didžiulėmis ankstyvesnėmis kultūrinėmis sistemomis, iš kurių ir kaip priešprieša kurioms jis atsirado“ (ten pat). Ši išvalga taikliai apibūdina tiek priežastis, dėl kurių indų reformatoriai adaptavo nacionalizmą patriotiniais tikslais, tiek jų pastangą į nacijos sampratą projektuoti religijai būdingus bruožus.

Ronaldas Indenas ir kiti tyrinėtojai parodė, jog Hegelio apolitinė ir dvasinė Indija, į kurią, kaip prarastą, grįžti nebeįmanoma, tapo orientalistinio mito dalimi, kartu sukonstruodama ankstyvojo nacionalizmo gaires. Nuomonė, kad nacionalizmas ir hinduizmas yra europietiškas išradimas, yra pagrįsta tiek, kiek siejasi su Kito diskursu, „bendru“ arijų mitu ir kontrapoliacija krikščioniškajam prozelitizmui. Kita vertus, pati „išradimo“ sąvoka nurodo į šio reiškinių reliatyvumą ir faktą, jog jo radimasis, išradimas buvo reikšmingas ir reikalingas pirmiausia pačiai Europai. Bankimą ir jo literatūrinę kalbą C. A. Bayly šiame kontekste lygina su Manzoni (Bayly, 2005, 105). Partha Chatterjee apskritai nepripažįsta jokio čiabuvių protonacionalizmo, Ericas Hobsbawmas – „išrastą tradiciją“. Maxo Weberio nuomone, kadangi tarp sakralinio ir profaniškojo lygmens nebuvo dinaminių prieštaravimų, „hinduizmas negalėjo užtikrinti socialinių bei kultūrinių priemonių modernaus pasaulio iškilimui“, tai yra, sukurti nacionalinę valstybę (Turner, 1994, 81). Nors hinduizmo epistema pasižymi stabilumu ir metakultūrinių paradigmų integracija (inkliuzyvizmu), o jam būdingo chtoninio universumo homologinė struktūra neigia būties dichotomijas (Tamošaitis, 1998, 26), ilgalaikis kitomis epistemomis besivadovaujančių islamo ir krikščionybės išpažinėjų valdymas natūraliai sukūrė politinį savosios tapatybės, kuriai pačiai kilo pavojus niveliuotis,

rekonstrukcijos precedentą. Tam tikra prasme indai nebesugebėjo arba nebenorėjo įimti britų kitoniškumą, nes, priešingai nei Didžiųjų Mogolų valdovai, britai valdė žiauresniais metodais. Būtent etinis šiurkštumas, be regimos motyvacijos galintis peraugti į represijas, pralaužė kitomis aplinkybėmis kantrių indų savisaugos mechanizmus, nes pernelyg kontrastavo su jų taikia, sambūvio principais pagrįsta homeostatine pasaulėjauta, dar daugiau – darniame hinduizmo kosmogenetiniame kontekste buvo iš principo nesuvokiamas.

Kai kurie mokslininkai remiasi Indijos nacionalinio kongreso formaliais pareiškimais nuo 1885 metų. Vis dėlto svarbu atsiminti, jog Nacionaliniame kongrese ilgą laiką įtakingiausia partija buvo nuosaikieji, kurie mėgdžiojo britus ir apsiribojo tik autonomijos britų imperijos sudėtyje siekimu. Ankstyvojo išsivadavimo judėjimo tarpsnyje tai, regis, buvo universali „pusinė“ pozicija, nes pereinamuoju laikotarpiu tautoms politiškai atstovauja okupantų (kolonizatorių) institucijose bei valstybės postuose dirbantys, jų suformuoti asmenys. Indijoje ši situacija tęsėsi iki Nacionalinio kongreso skilimo, kurį sukėlė Sri Aurobindo įkurtos nacionalistų partijos išėjimas iš Surato posėdžio 1907 metais protestuojant prieš radikalią veiklą paralyžiuojančius nuosaikiųjų daugumos nutarimus. Tačiau jų tikslas buvo vieninga nepriklausoma Indijos valstybė: jie pirmieji pareikalavo visiškos nepriklausomybės, *pūrṇa svarāj*.¹² Straipsnyje *Bengalija ir kongresas* Sri Aurobindo rašė: „Nacionalistų partija neleis nomenklatūrai, kad ir kokia ji būtų svarbi, stoti skersai kelio susivienijimui“ (Sri Aurobindo, T 2, 179).

Iš to, kas pasakyta, aiškėja, jog Sri Aurobindo kaip politikas brendo Europos, konkrečiai Anglijos, kultūrinių, socialinių ir politinių idėjų veikiamas. Jo metodai iki 1906 metų (įkalinimo ir revoliucinio judėjimo palaužimo) buvo tipiškai išsilavinusio anglų džentelmeno, filosofo ir visuomenės veikėjo metodai, kuris pirmenybę teikė intelektualiam vadovavimui iš užkulisių ir buvimui nematomam. Jo perimtos laisvės, nacijos, revoliucijos, net arijų Aukso amžiaus idėjos buvo gerai išmokta pamoka; jei Sri Aurobindo būtų anglofilas, nusprendęs dirbti Britanijos Karūnai, jo ideologiniai ir praktiniai veiklos principai būtų galėję kuo puikiausiai atstovauti pačių anglų oficialiajam nacionalizmui. Maždaug nuo 1907-1908 metų Sri Aurobindo retorikoje

¹² Apie tai, jog jis buvo pagrindinis Surato Kongreso skilimo iniciatorius Sri Aurobindo užsimena knygoje *Apie save (On Himself)*.

įsivyrąja hinduistiniai motyvai, keičiasi jo elgesio, gyvenimo būdo, net rengsenos maniera. Vidiniai pokyčiai labai ryškiai atsispindėjo išorėje. Tačiau tai buvo lūžis tik iš pažiūros: reikėjo ilgų metų, kad Sri Aurobindo akumuliuotų Indijos religinį ir socialinį turinį, jį asimiliuotų ir nukreiptų kūrybine linkme. Nuo 1893 iki 1910 metų Sri Aurobindo nacionalinės tapatybės sampratą ir politinę mintį siejo su anglų valdymo likvidacija, o antrojoje fazėje – iki 1950 metų – politinę filosofiją konstravo jau individualios laisvės ir pasaulinės harmonijos pagrindu.

Taigi ankstyvajame laikotarpyje Sri Aurobindo savo nacionalizmo sampratą plėtojo kaip kritinę poziciją blankios reformistinės Kongreso politikos atžvilgiu:

„Kai dėl Kongreso, sakau, kad jo tikslai yra klaidingi, kad dvasia, kuria jis juda link pasiekimų nėra nuoširdumo dvasia, o metodai – neteisingi metodai“ (Aurobindo, 1997, 15)

Sri Aurobindo nuomone, Kongresas dar mokosi būti nacionaliniu, o kol kas išmoko tik kalbėti, o ne veikti. Straipsnių serijoje *Naujos lempos už senas* (*New Lamps for Old*) jis plačiai nagrinėja Europos tautų mentalitetą ir teigia, kad prancūzų savimonė indams žymiai artimesnė, nei anglų. Sri Aurobindo nurodo į mechanistinę ir vartotojišką anglų savimonę bei daro išvadą, kad „be aukštos kokybės materialioje ir grubioje mašinerijos medžiagoje sukurti skambų ir išliekantį nacionalinį charakterį nepavyks“ (ten pat, 30). Trūkstamos savybės nacionaliniam indentitetui formotis – tai nuoširdumas („kitas jėgos vardas“), intelekto aiškumas. Tuo tarpu indų diduomenė, kuri galėtų vesti indus į nepriklausomybę, yra „letargiška, iš dalies grimzdinti savyje“ (ten pat, 47-49). Sri Aurobindo kritikavo kongresmenų servilizmą ir bestuburiškumą. Jo straipsniai sukėlė sąmyšį Kongreso lyderių (Ranade bei kitų) tarpe, ir žurnalo *Indu Prakash* redaktorius buvo priverstas Sri Aurobindo paprašyti sušvelninti toną. Sri Aurobindo prarado interesą ir greitai straipsnių ten nebespausdino (ten pat, 3).

Jau minėjome, jog Sri Aurobindo į XIX-XX a. sandūros reformistinį diskursą įvedė nacionalizmo sąvoką. Iš kitų šio laikmečio indų mąstytojų Sri Aurobindo išskiria tai, jog nacionalizmo teoriją susiaurino iki konkrečių tikslų ir susiejo ją su nacionalinės tapatybės formavimu. Kitas jį išskiriantis bruožas, liudijantis savitos sąmonės augimą, buvo *svarādžo* koncepcijos išplėtojimas į laisvės filosofiją, kuri, susieta su tradicine indų mintimi, buvo teoriškai kitaip pagrįsta, negu europietiškoji

politinės laisvės idėja (Dalton, 1982, 64). Šis iš Maharaštros importuotas terminas įsitvirtino Bengalijos nacionalistinio judėjimo programoje. „Politinė laisvė dėl politinių savo teisių gynimo Indijos nepažadins [...] žmonių išsilaisvinimas dėl galutinio vedantinio idealo politikoje įkūnijimo – tai yra tikriausias Indijos *svarādžas*“, – rašė Sri Aurobindo *Bande Mataram* (Aurobindo, 1997, 902). Tasai laisvės koncepcijos savitumas ir yra jau Vivekanandos suformuluota „praktinė vedānta“ – aktyvus, pozityvus dvasingumo diegimas į kasdienos nacijos reikalus, kuris Sri Aurobindo atveju virto „vedantiniu nacionalizmu“. Šia pozicija suponuojama nuostata, jog naciją į ateitį ir išsivadavimą vedantys lyderiai patys turi prilygti upanišadų rišiams ir būti pasiekę aukščiausią dvasinio išsivystymo lygmenį, idant jį perteiktų kitiems. Tai buvo pirmoji Sri Aurobindo ir kitų nacionalistų utopija, arba hipotetinė vizija, paremta pozityvia neohinduizmo epistemos egzegeze, siejama su arijų kultūros stiprybės atkūrimu. Sri Aurobindo postuluoja visiškos laisvės reikalavimą, nes tik visiška politinė laisvė sudaro sąlygas šiai vizijai pradėti kūnytis:

„Visų mūsų politinių judėjimų vienintelis tikslas, kuriuo siūlome pasyvų pasipriešinimą, yra *svarādžas*, arba politinė laisvė. [...] Kongresas pasitenkino reikalaujamos savivaldos tokia forma, kokia jau yra kolonijose. Mes, naujoji mokykla, nè per plauką nenusileisime visiško *svarādžo* idealui – savarankiško valdymo, koks yra Jungtinėje Karalystėje. [...] Nesistengti įgyti stiprią ir šlovingą laisvę reikštų įžeisti mūsų praeities didybę ir puikias ateities galimybes“ (Aurobindo, 1952, 69-70)

Matome, jog Sri Aurobindo laisvės koncepciją grindžia būtosios praeities didybe – tai arijų Aukso amžiaus retorika, skirta masių sąmonės sužaditimui. Ne veltui H. G. Gadameris atkreipė dėmesį tai, jog „net ir mūsų apšviestasis protas paklūsta mito galiai“, o „dvasinė žmonijos istorija nėra pasaulio nudievinimo vyksmas, nėra mito sutirpimas logose, prote“ (Gadamer, 1999, 9). Mito galią regimai įvertino ir Aurobindo, apeliuodamas į jame glūdinčias nekintamas archetipines sąmonės struktūras.

Daltonas pažymi, jog indų nacionalizmo filosofija apogėjų pasiekė ankstyvojoje Sri Aurobindo ir jo bendražygio Bepino Chandros Palo politinėje mintyje, kurią jie plėtojo politinėje spaudoje (Dalton, 1982, 66). Pasak jo, *Bande Mataram* poveikis revoliuciniam judėjimui buvo dramatiškas ir veiksmingas, Sri Aurobindo žodžiais, „beveik unikalūs žurnalistikos istorijoje pagal įtaką, kuria atvertė

žmonių protus ir paruošė revoliucijai“ (Dalton, 1982, 59). Vadinasi, pasirinktas retorinis metodas siekiant tikslo buvo iš tiesų veiksmingas.

Sri Aurobindo rėmė savo bendražygio Bepino Chandros Palo intriguojančią neohinduistinę nacionalizmo doktriną, kurią jis išdėsto esė *Indų nacionalizmas: hinduistinis požiūris*. Laisvės prasmę, kaip ir Sri Aurobindo, B. Ch. Palas randa Upanišadose, kur ji reiškia sąmoningą individo patybės susitapatinimą su visata. Nacija esanti vienintelė veiksminga socialinė struktūra, įgalinanti žmones pasiekti šį sąmonės lygmenį. Jei europietiška laisvės samprata yra neigiamai ir reiškia suvaržymo, kontrolės ar priklausomybės ne-buvimą, tai indiškai, iš kurios europiečiai galėtų sėkmingai pasimokyti, yra pozityvi ir reiškia savivaldą, savikontrolę bei savarankiškumą, t.y. teigiamų savybių buvimą. Atsidavimas nacijos idealui individą paruošia galutiniam susitapatinimui su absoliutu, todėl „nacionalizmo priešas yra [...] mirtingas [marus] civilizacijos priešas“ (Pal, 1958, 73-82). Ši citata iškalbingai demonstruoja dualizmo, kovos, konkurencijos ir atmetimo principais grindžiamos vakarietiškos politinės sąmonės skirtumą nuo indiškiosios, kurios intravertiškumą, inkliuzyvizmą ir taikų pobūdį apsprendė organicistinė kosmogenezė, cikliškumas ir *ego* ištirpimo begaliname beasmeniam *ātmane* ontologinė būtinybė.

B. Ch. Palas ir Sri Aurobindo buvo du žymiausi XX pradžios politikai, kurie naciją laikė esybe, kuri yra kupina dieviškų galių, ir tomis galiomis pajėgia pasiekti tiek dvasinę, tiek politinę nepriklausomybę. Analogų galima rasti ir Europos tautų, taip pat ir Lietuvos, išsilaisvinimo kovų istorijoje, kai, atrodo, neracionalūs idealistiniai motyvai nulemia šalies ateitį. Pažymėtina, jog idealizmas buvo būdingas tiek Vakarų romantikų, tiek neohinduistų nacionalizmo sampratai, mat idealistinės pasaulėjautos svarbiausias siekis – laisvės idealas. O indų soteriologijoje išsilaisvinimas (mokša) visada buvo individo ir nacijos būties įtvirtinimo priemonė. Tirdamas indų epistemologiją, R. Tamošaitis teisingai nurodo į tai, kad dvasinė būties priežastis šiame idealistiniame kontekste yra laisvės ir nemirtingumo pagrindas, nesvarbu kelio kryptis: atgal – į laiko pradžią ar pirmyn – į evoliucinį tikslą (Tamošaitis, 1998, 11).

Pagrindinis Sri Aurobindo indėlis į indų nacionalizmo teoriją buvo jo suindinimas ir prilyginimas tikėjimui, nors ši pastanga kitų nacionalizmų (taip pat

istoriškai ankstesnių) tyrimų požiūriu yra būdinga šiai ideologijai savybė, nes nacionalizmas tarsi perima kai kurias religines funkcijas:

„Nauja nacionalizmo religija yra iš tikrųjų tikėjimas, tikėjimas, kuris jau skaičiuoja kankinius, kuris kalba įkvėptais balsais, žvelgia į Dievo pažadėtą ateitį, ieško atsivertėlių ir randa jų tūkstančiais, nes tai yra palaiminta, paženklinta misijos. Galingas idealas sutaurina iškalbą, beribė drąsa stumia į mūšio lauką. Jei lemta tikėti, tai yra vienintelis įmanomas tikėjimas Indijai“ (Aurobindo, „The Creed and the People“, *Bande Mataram*, 19 April 1908).

Kankinystė, Dievo pažadėta ateitis (plg. žydų „pažadėtąją žemę“), atsivertimas, misija – tai judaistinę ar krikščioniškąją mąstymo tradiciją primenanti iškalba, Sri Aurobindo politinį determinizmą paverčianti savotišku argumentų nereikalaujančiu pranašavimu. Vėliau ši idėja perauga į autochtoninę „amžinosios religijos“ sampratą, išsakytą kalboje Utarparoje:

„Esu sakęs, kad šis judėjimas nėra politinis judėjimas, o nacionalizmas – ne politika, bet religija, tikėjimas. Šiandien sakau tai kitais žodžiais. Nebesakau, kad nacionalizmas yra tikėjimas ir religija; sakau, kad *sanātana dharma* yra mūsų nacionalizmas. Hindų nacija gimė su *sanātana dharma*, su ja juda ir auga. Kai *sanātana dharma* nusilpsta, nusilpsta ir nacija, o jei gali išnykti, nacija išnyks kartu. *Sanātana dharma* – tai yra nacionalizmas“ (Aurobindo, 1952, 66).

Galima sakyti, jog tai yra nacionalizmo kaip politikos tikslo paties savaime atsisakymas. Doktrinos svorį perkėlęs į vedantiniu įstatymu reguliuojamo gyvenimo būdo atkūrimą, Sri Aurobindo tarsi pripažįsta esamą istorinį nepasirengimą naujai evoliucijos fazei ir nacijos, nesivadovaujančios dvasiniais prioritetais, nevisavertiškumą. Politika ir net laisvė be dvasingumo ir *sanātana dharmos*, amžinosios hindų pasaulio tvarkos, jam yra tuščia, lygiai kaip ir tikėjimas be laisvės – sąlygų visavertiškam žmogaus ir nacijos vystymuisi nebuvimas. Tokį poslinkį lėmė imanentinė hindų teleologija, tai, kad tikslas lemia procesą ir atvirkščiai. Individualistinės soteriologijos substratas Sri Aurobindo nacionalinės tapatybės sampratoje įveikė išorinių jos formų konstravimą jas atidėdamas brandesnei Indijos savikūros fazei, kažkada įvyksiančiam tikrajam renesansui.

Vėlyvajame politinės minties laikotarpyje Sri Aurobindo nacionalizmo klausimą apmąstė kitų nacijų ir viso pasaulio politiniame kontekste. „Nacionalizmo religija“ virto „žmonijos religija“, indų tapatybė – antnacionaline tapatybe. Jam rūpėjo tautų santarvė ir harmoningi santykiai, darnus valstybių sambūvis. Esamas tarptautinio bendrabūvio institucijas, pavyzdžiui, Tautų Lygą, jis laikė esant pažangias tiek, kiek tai leidžia esamas žmonijos evoliucijos etapas, tačiau pateikė ir objektyvią jų kritiką, numatydamas tokias ateities sąjungas, kuriose lygias teises ir balsą turės visos šalys, ne vien kelios didžiosios valstybės. *Žmonijos vienybės ideale* Sri Aurobindo svarsto veiksmus, kurie turėtų užtikrinti nacijų gyvybingumą, aptaria pakankamus ir nepakankamus faktorius joms teisingu būdu vystytis.

Pasak Sri Aurobindo, iki Pirmojo pasaulinio karo veikė dvi jėgos – imperializmas ir nacionalizmas, dvi to paties reiškinių pusės, agresyvusis bei ginamasis jo aspektas (Aurobindo, 1992, 501). Sri Aurobindo matė, jog imperinis instinktas tebėra gajesnis ir stipresnis už nacionalinį, ir kad bergždžia tikėtis laisvų nacijų sąjungos, kol nelygybė tarp jų nepašalinta (Aurobindo, 1992, 329). Nepriklausomų nacijų sandraugą jis laikė panacėja nuo imperinių unifikuojamųjų tendencijų, kad ir laikinų; unifikacija ir „gerovė per prievartą“ buvo grėsmės, kurias jis išvelgė tiek lenininėje-stalininėje Sovietų Sąjungoje, tiek nacistinėje Vokietijoje, kurių destruktivų ir totalitarinį pobūdį Sri Aurobindo neklystamai išvelgė ir atskleidė dar gerokai iki Antrojo pasaulinio karo, tuo metu, kai Europos intelektualai žavėjosi komunizmu ir Musoliniui bei Hitleriui leido iškilti į valdžią. Susitapatinusi su titaniška galia, nacistinė Vokietija „ieškojo savo sielos, bet rado tik jėgą“ (Aurobindo, 1992, 36). Titaniška galia čia suprastina kaip demoniška galia, kylanti ne iš dieviškojo, bet jam priešingo šaltinio. Tokiu būdu vokiečių siekiamas arijų dvasinės kultūros idealas tapo savo priešybe. Sri Aurobindo parodė, kaip nacionalizmas, atmesdamas dvasinius prioritetus ir aklai siekdamas tik galios, virsta blogiu (fašizmu, nacionalsocializmu, imperiniu šovinizmu arba bolševikiniu teroru) ir išpėjo apie tokį pavojų.

Ne visi indų inteligentai rėmė nacionalistinį diskursą. Rabindranatho Tagores nacionalinės tapatybės samprata rėmėsi bendra XIX a. neohinduistų mintimi:

„Mūsų kasdienio garbinimo ir meditacijos tekstai skirti išlavinti protą, idant įveiktume atskirumo nuo likusios egzistencijos kliūtį ir realizuotume *advaitam*, Aukščiausiąjį Vienį... Socialinėje ir politinėje sferoje laisvės trūkumas yra pagrįstas susvetimėjimo dvasia, netobulu Vienio įkūnijimu“ (Tagore, 1931, 186-188).

Tačiau laisvė, ypač individo laisvė jam buvo aukščiau visko, todėl Europos tipo valstybę jis laikė blogiu.¹³ Sykiu jis vengė visko, kas gresia tarptautinei harmonijai, taip pat ir nacionalizmo kaip realios šovinistinės grėsmės – ypač po XX a. įvykių Pietų Afrikoje (Būrų karo) bei Pirmojo pasaulinio karo. Jis teigė: „Nacionalizmas yra didelis pavojus“; „tai tas dalykas, kuris metų metus lėmė Indijos vargus“ (Tagore, 1950, 111). Tuo jis skyrėsi nuo visų garsiųjų savo amžininkų. Tuo metu, kai jis amerikiečiams dėstė nuomonę apie nacionalizmo infekciją, kaip atneštinę iš Vakarų ir ypač nepageidautiną Indijoje, Bankimas, Vivekananda, Palas, Sri Aurobindo, C. R. Dasas ir kiti formavo ankstyvąją nacionalizmo doktriną. C. R. Dasas, taip pat bengalas, teigė: „Man nacionalumas nėra vien politinė koncepcija, pasiskolinta iš Vakarų filosofijos. Aš vertinu šį principą taip, kaip vertinu moralės ir religijos principus“ (Das, 1918, 9).

R. Tagore teisingai išvėlgė problemas, kurios neišsprendžiamos net ir tada, kai šalis yra laisva, akcentavo socialinės, moralinės ir dvasinės laisvės prioritetus. Tai, be abejo, atitiko Vivekanandos, Sri Aurobindo ir M. K. Gandhi supratimą. Gandhi teigė, jog „Indijos nacionalizmas nėra nei išskirtinis, nei agresyvus, nei destruktivus. Jis yra sveikas, religinio pobūdžio, todėl humaniškas“ (Gandhi, 1921, 673).

Kultūrinis ir dvasinis imperatyvas Vivekanandos, M. K. Gandhi ir Sri Aurobindo nacionalinės tapatybės sampratoje bei apskritai XIX a. indų veikėjų mintyje yra lemiamas veiksnys. Jis apsaugo pavojingą užduotį nuo nusmukimo iki paprasto kraujo praliejimo ar žmogaus ir nacijos teisių formalizavimo. Revoliucijos, kurios ignoruoja kultūrinį ir dvasinį judėjimo lygmenį, net jei vykdomos po religijos vėliava, yra pasmerktos išsigimti į nevaldomą agresiją ir tų pačių žmogaus ir nacijos teisių pažeidimus. Vienintelis tikrai veiksmingas imperijas įveikiantis fenomenas yra švietimas bei gyvastinga ir savita kultūra, per tradiciją atspindinti galutinę dvasinę tikrovę, todėl knygoje *Indijos kultūros pagrindai* (*The Foundations of Indian*

¹³ 1916 metais R. Tagore skaitė tris paskaitas apie nacionalizmą, kuriose išreiškė savo protestą (jų temos buvo „Nacionalizmas Vakaruose“, „Nacionalizmas Japonijoje“ ir „Nacionalizmas Indijoje“).

Culture), rašydamas apie Indijos atgimimą, Sri Aurobindo nenuilsdamas tatau akcentuoja:

„Mums būtiniausiai reikia naujos ir įtaigios kūrybos visose srityse, nes tokia yra atgimimo prasmė ir vienintelis [mūsų] civilizacijos išlikimo būdas. Susidūrę su milžinišku modernaus gyvenimo ir minties srautu, okupuoti vyraujančios svetimos civilizacijos, kuri yra visiškai priešinga indiškajai arba mažų mažiausiai inspiruota visai kitokios dvasios, Indija tegali išlikti šiam naujam, grubiam, agresyviui ir galingam pasauliui priešpastatydama dar naujesnius ir dieviškesnius savo pačios dvasios kūrinius, įvilktus į dvasinių idealų rūbą“ (Aurobindo, 1995, 385).

Tokiai nacionalistinės minties kryptčiai pradžią padarė Vivekananda:

„Mūsų natūrali teisė yra naudotis savo kūnu, protu arba gerove, priklausomai nuo mūsų valios, nedarant kitiems žalos. Visi visuomenės nariai verti turėti lygias galimybes įgyti turta, išsilavinimą ir žinias. [...] Kiekvienas žmogus, klasė, kasta arba nacija, kuri stabdo individo laisvos minties ir veiksmo galią – net jei ši galia niekam nedaro žalos – yra velniškas ir turi baigtis“ (Vivekananda, T. 5, 141-142; 29).

Vivekanandai, kaip vienuoliui, suprantama, svarbiausi buvo individo interesai – jo asmeninis išsilaisvinimas, laisvas apsisprendimas, tam tikras privilegijuotumas, kurį apsprendė individo dvasinio išsivystymo lygmuo ir, nors ir atvirai neakcentuojamas, priklausomumas arijiškai brahmanų kastai, į kurią, nedarant kitiems žalos, teisę hipotetiškai turįs kiekvienas tautos narys (tik neaišku, kaip tokiomis socialinėmis sąlygomis tai galėjo būti įgyvendinta; todėl Vivekanandos reformistinės idėjos buvo visiškai filosofinio pobūdžio). Vienintelis lyderis, kuris savo visuomenine politine veikla laisvės, lygybės ir taikos idealą įkūnijo iki galo, buvo M. K. Gandhi. Tai buvo jo visa apimanti *satyāgraha*, tiesos ieškojimo idėja. Tačiau jis mokėsi iš savo pirmtakų. „Sri Aurobindo nurodė politikos ir religijos sąjungos galimybę; Gandhi mintis ją asimiliavo. Jis įkandinėjo Sri Aurobindo palaimino vienybę su šventais simboliais ir įsitikinimais“ (Dalton, 1982, 20).

Indų civilizacijos unikalumas, ontogenetinė dvasios prezencija nacionalinėje Sri Aurobindo sampratoje glaudžiai siejasi su kita, psichologinio pobūdžio kolektyvinės nacijos sielos koncepcija. Kalbėdamas apie „nacionalinį kolektyvinį ego“, jis teigia, jog bendro geografinio kūno, arba šalies, taip pat gynybos,

ekonomikos, kultūros ir kitų jungiančiųjų veiksnių maža, jog būtinas „ne tik tam tikras tikėjimas į gimtinę,¹⁴ nuolatinis fizinės motinos, žemės, šventumo pripažinimas, bet ir, kad ir koks blankus, nacijos kaip kolektyvinės sielos suvokimas“ (Aurobindo, 1992, 538-9).

Tyrinėjant Sri Aurobindo nacionalinės tapatybės sampratą ši koncepcija verta atskiros analizės, kurioje remsimės Sri Aurobindo revoliucinio bendražygio Nolini Kanta Guptos interpretacija. N. K. Gupta iš arti stebėjo Sri Aurobindo veiklą iki pat jo pasitraukimo į Pudučerį ir kaip niekas kitas gerai perprato jo politinės ir metafizinės minties subtilybės. Straipsnyje *Nemirtinga nacija (The Immortal Nation)* jis rašo, jog Europa išvystė gerai apibrėžtas ir aiškiai atskirtas nacijas, o ta atskirybė yra visiško integracijos trūkumo požymis. Apie Indiją kartais, esą, kalbama ne kaip apie suvienytą naciją, bet iš daugelio įvairių nacijų susidarantį kontinentą. „Mes galime atsakyti, kad Indija turi labiau suvienytą sielą, nei Europa, todėl jos subnacijos nėra atsiskyrusios, kaip Europos nacijos“ (Gupta, T. 1, 245-246). Pagal Gupta, nacija, kaip žmogus, taip pat turi sielą – kolektyvinę sielą. Nacija ar ją sudarančios tautos tuomet susideda iš kelių sielų ar ant-sielos sluoksnių. Kaip ir individas, ji turi fizinę sielą, tai yra, kūno sąmonę, taip pat gyvybės, proto sielą ir galiausiai tikrąją, ant-sielą. Kai gyvenama žemesniosiose sielose, tiek individo, tiek nacijos gyvenimas esti dezintegruotas. O kai individas arba nacija suvokia savo vidinę patybę, tada ji pasiekia savos rūšies nemirtingumą (ten pat).

Kaip matome, Guptos perteikta Sri Aurobindo kolektyvinės sielos samprata turi bendrų sąsajų su C. G. Jungo kolektyvinės sąmonės teorija, tik ji remiasi vedantinėmis prielaidomis apie absoliutą ir Dievo buvimą žmoguje, o kartu ir žmonijoje.¹⁵ Europoje nacijos sielos idėją eksploatavo romantikai, ypač vokiečiai (teologas Friedrichas Schleiermacheris, pietistai, krikščioniškąją bendruomenę matę kaip individo projekciją). Vokiečių rašytojai ir menininkai žmonių sielos išraiškos ieškojo liaudies dainose ir padavimuose. Ši įtaka atsispindėjo ir to meto Lietuvos visuomenininkų, švietėjų, tautos sąmonės žadintojų veikloje.

¹⁴ Arba, verčiant pažodžiui, „krašto religija“ („religion of country“). Čia Sri Aurobindo turi galvoje tiesiog religingą atsidavimą tėvynei nelyginant personifikuotai dievybei.

¹⁵ Šia prasme keliamas klausimas apie nacijos sielos reinkarnaciją po to, kai valstybė išnyksta (kaip senovės Graikija ar Roma). Guptos atsakymas teigiamas: nacijos atgimimas – kolektyvinė sąmonė ir būtis – yra įmanoma (ten pat).

Kitame straipsnyje *Nacijos siela (The Soul of A Nation)* N. K. Gupta dar detaliau išplėtoja šią koncepciją. Nacija, teigia jis, yra gyvas asmuo, kuris turi sąmoningą esybę – dieviškosios sąmonės formą, tiesiogiai susijusią su *Mahāśakti*¹⁶ galia. Nacija – ne vien individų suma, bet kolektyvinis asmuo, kuriame individai elgiasi panašiai kaip gyvo organizmo ląstelės. Nacijos siela yra sąmoninga: ji žino savo *raison d'être*, gyvenimo tikslą, likimą, vaidmenį, kurį turi suvaidinti Dievo parengtoje schemoje kaip jo instrumentas. Už išorinio nacijos gyvenimo slypi jos siela, kuri vadovauja politiniam, ekonominiam, socialiniam ir kultūriniam nacijos gyvenimui, jį pagrindžia ir plėtoja. Naciją individas pažįsta per nacijos sielą. Tik tapęs sąmoningu, jis perpranta kolektyvinį savo nacijos arba nacijos, su kuria jaučia vidinį bendrumą, asmenį. (Gupta, T. 3, 198-200).

Su kolektyvinės sielos užmiršimu Gupta sieja nacijos nelaimes, kritinius istorinius momentus, tokius kaip okupacija, arba juos laiko egzistenciniu išbandymu. Indija taip pat išgyvenusi tą mirties ar gyvenimo klausimą. Psichologiniu aspektu jis logiškai rutulioja mintį, jog nacija, kaip individas, irgi miršta: jos „siela grįžta į pasaulio sielą.“ Tai įvyksta, kai nacijos siela įvykdo savo paskirtį žemėje; jos gyvenimo elementai suyra, prarandama energija. Tačiau „gali būti, kad atrodanti merdinti nacija sugebės atgimti ne sena forma, o kaip naujas kolektyvinis asmuo“ (ten pat). Pagal Sri Aurobindo, kaip supersubjektas, nacija turi tris kūnus – priežastinį kūną (*kāraṇa śarīra*), subtilųjį kūną (*sūkṣma śarīra*) ir grubųjį, arba fizinį kūną (*sthūla śarīra*), kuriuos jis traktuoja kaip dvasinę, sąmoningą ir kūnišką nacijos būtį (Aurobindo, 1952, 30).

Kolektyvinės nacijos sielos samprata – tai minėtoji Sri Aurobindo išrutuliota ir modernios nacionalinės tapatybės paieškų laikmečiui skirta Vivekanandos „praktinė vedānta“, kurią šis suprato kaip monistinės (*advaita*) *vedāntos* principų pritaikymą Indijos žmonių bendruomeniniam, kolektyviniam gyvenimui. Ši samprata kartu su *sanātana dharma* apibrėžtimis vainikuoja politinę Sri Aurobindo filosofiją, kurią apibendrintai galima įvardyti kaip „vedantinį nacionalizmą“, arba „politinį vedantizmą“. Tokio politinio vedantizmo esmė – vedantinių sąvokų ir konceptų diegimas į politinį gyvenimą, jo aiškinimas dvasinėmis kategorijomis.

¹⁶ Kertinė Sri Aurobindo metafizinės sistemos sąvoka, reiškianti pradinę kosmoso kuriamąją galią.

Bayly Sri Aurobindo laiko tradicinės indų politinės etikos tęsėju, o jo nacionalizmą vadina racionaliū (Bayly, 2005, 116). Tai, esą, rodo laisvos bendruomenės tvarkos priešpriešinimas anglų biurokratinei sistemai ir kiti Indijos renesanso metmenys, kuriuos jis išdėstė žurnale *Arya* nuo 1918 iki 1921 metų (Aurobindo, 1995).¹⁷ Tačiau „politika“ modernia prasme XIX a. indų nacionalizmo diskurse buvo tokia pat nauja sąvoka kaip ir „nacionalizmas“. Tradicinė Sri Aurobindo etika iš esmės rėmėsi arijų Aukso amžiaus mitu ir idealizuotomis jų identiteto savybėmis, kurias jis mėgino atgaivinti. „Politine“ ji tapo tik tada, kai kalbėdamas apie naciją, jis nuolat apeliavo į mitinių arijų laikmetį, į didingą praeitį, kurią modernioji Indija turi lygiuotis, o ilgainiui ir pranokti.

V. S. Kostiučenka išvelgia žymiai didesnę Sri Aurobindo nacionalizmo teorijos reikšmę teigdamas, jog politinė veikla jam atnešė šlovę visos Indijos mastu dėl svarbių inovacijų (Kostiučenka, 1998, 5). Vis dėlto jis pažymi tam tikrą vedantizmo ir nacionalizmo idėjų nesuderinamumą, bent jau tiek, kiek idealistinės metafizinės sistemos iki šiol istorijoje nebuvo realizuotos: utopija, iš esmės, buvo nuolatinė „politinio vedantizmo“ palydovė, kuri tik įgaudavo skirtingas formas ir buvo įvairiai derinama su politinės kovos teorija ir praktika (Kostiučenka, 1983, 195).

XIX a. nacionalinės tapatybės diskurse kiekvienas reformatorius savitai konstravo būsimos indų nacijos modelį, kuriame centrinį vaidmenį atliko vedinių arijų Aukso amžiaus perprojektavimas į ateitį: mitas padėjo paaiškinti ateitį praeitimi. Vivekananda apjungė įvairias XIX a. indų minties kryptis, įkvėpdamas tokius sekėjus, kaip Sri Aurobindo, eiti sintezės keliu, įimant ir Europos kultūros, politikos bei mokslo naujausius laimėjimus (Vakarų filosofiją pastarasis laikė Indijai iš esmės nepriimtina dėl spekuliatyvaus, perdėm racionalistinio arba vitalistinio jos pobūdžio). Tad Aurobindo pastanga suformuoti nacionalinį indų tapatybės modelį rėmėsi indų kultūros paveldu ir sykiu naujų idėjų, kurias iškelė sąlytis su europeizacija, įėmimu.

M. K. Gandhi išsilaisvinimo idėjas aktyviausiai iš visų pritaikė visuomenės bei realios politikos sferoje, o Sri Aurobindo pasižymėjo kaip iškiliausias savojo laikmečio nacionalizmo teoretikas. Aurobindo nacionalinės tapatybės doktrinoje politinis ir metafizinis lygmuo sudaro vientisą sistemą. Esminė sistemos inovacija,

¹⁷ Tiesa, Bayly bandyme XIX a. Indijos kontingentą pavaizduoti kaip lygiateisę ekumeninę hinduistų ir musulmonų bendruomenę sunkiai išryškėja, veikiau, visai nuskęsta hinduizmo tematika ir jo kosmologinės gairės.

koreguojanti ar net pranokstanti tradicinį indų kosmogenezės modelį, yra jos konstravimas remiantis evoliucionistine žiūra. Pagal P. Teilhard'ą de Chardiną, evoliucija iš kosmogenezės per biogenezę perėjo į paskutinę raidos pakopą, noogenezę. Šiuo metu būtent psichosocialinėje plotmėje (noogenezėje) vykstanti žmogaus, kaip aukščiausią išsivystymo pakopą pasiekusios rūšies, tolesnė evoliucija (Paškus, 1988, 47). Sykiu, mąsto Sri Aurobindo, vystosi jo sąmonė, tapatybė, vidinės ir išorinės gyvenimo sąlygos, kinta net fiziniai determinantai. Su evoliucionistine žiūra sietinas Aurobindo įnašas į nacionalinės tapatybės sampratą modernumas – jos vystymosi, arba kitimo fenomenas. Šiojo esmė – tai mokymas apie natūralų individo ir visuomenės santykį, kuriame individai, pasiekę vidinį dvasinį išsilaisvinimą, sudaro harmoningą vieningą bendruomenę kaip dvasinę realizaciją vienas kitame atpažįstantys jos nariai.¹⁸

¹⁸ Šioje dalyje panaudota medžiaga iš: *Nacionalinio Atgimimo sąjūdžio prielaidos Bengalijoje*. „Darbai ir dienos“, Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2008, Nr. 50, p. 9-30 (ISSN 1392-0588).

1.1.2. Dvasinis neohinduizmo pobūdis

Robertas Irvinas, Geoffrey A. Oddie, R. E. Frykenbergas, Heinrichas Stietencronas, Richardas Kingas yra įsitikinę, kad pirmuosius sanskrito tekstus į Europos kalbas vertę misionieriai tekstualizavo hinduizmą, nedviprasmiškai veikė homogeniškos hindų visuomenės formavimąsi ir todėl tiesiogiai prisidėjo prie hinduizmo atgimimo XIX a. (Frykenberg, 1991, 39). Tuo tarpu Brianas K. Pennigtonas, Willas Sweetmanas, Arvindas Sharma ir kiti įrodo, jog toks požiūris – XX a. dešimtame dešimtmetyje populiarė idėja apie hinduizmą kaip kolonijinio britų diskurso konstrukta – empiriškai nepagrįstas¹⁹. Pačių orientalistų pastangos sureikšminti savo veiklą arba pateisinti abejotiną britų buvimą Azijoje – labai kontraversiškas galios diskursas. Kita vertus, kolonizavimo faktas net ir tokioje didelėje kaip Indija šalyje sukėlė pakankamai daug destrukcijos, ir jei nesugriovė indų tapatybės pamatų, tai iškreipė elitinių klasių gyvenimo kriterijus, kas regima iki šiol.²⁰

„Institucinio orientalizmo atsiradimas... tiesiogiai susijęs su sparčiu kolonializmo plitimu ir kitomis jo dominavimo Azijoje ir Afrikoje formomis. Sistemškai susipažįstant su tų regionų žmonėmis ir jų kalbomis, buvo siekiama ne tik juos kontroliuoti; kitų civilizacijų pažinimas, kultūrų įvertinimas ir kategorizavimas laidavo, kad patys gyventojai savo civilizacijas priims vadovaudamiesi Europos mokslo principais. Šitai sudarė puikias galimybes prišti intelektualinį tų kolonijų elitą prie metropolijų ir XX a. viduryje, žlugus tiesioginiam kolonializmui, padėjo ilgam išsaugoti kultūrinę Europos hegemoniją“ (Beinorius, 2001, 91).

Pasak neoimperialistiškai nusiteikusių mokslininkų, hinduizmas apskritai tėra anglų įtakos padarinys, nes tokiu būdu indai „pažinę savo priešą“. Jie sukūrė unitarinę, brahmanų kontroliuojamą religinę sistemą, kuri primena liuteronybę.²¹ Ši

¹⁹ Heehs, P., „Nationalism“, knygoje *Studying Hinduism: Key Concepts and Methods*. New York and Oxon: Ed. Sushil Mittal & Gene Thursby, Routledge, 2008, p. 266.

²⁰ Ginčai dėl paties hinduizmo sąvokos ir žodžio „hindu“ kilmės tebeverda, tačiau jei tokie nacionalistai, kaip antai M. S. Golwalkaras ir V. D. Savarkaras, gina nuomonę, jog žodis yra grynai indiškas ir išreiškia indų kaip nacijos vienybę, tai galima būtų daryti kompromisą ta prasme, jog net jei tai ir adaptuota sąvoka, tai tėra žodinė forma, po kuria slepiasi tradicinis turinys, apimantis chtonines hindų religijas bei dievogarbos formas. Savo ruožtu, pripažinus termino vartojamumą, galimas ir naujojo hinduizmo, neohinduizmo, arba hindybės reiškinio pripažinimas.

²¹ G. A. Oddie, *Imagined Hinduism: British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793-1900*. New Delhi: Sage, 2006. Australų teologas mano, jog partijos *Bharatiya Janata* (BJP) hinduizmo

klausimą plačiai nagrinėja Audrius Beinorius savo monografijoje *Imagining Otherness: Postcolonial Perspective to Indian Religious Culture*, teigdamas, jog „religinis diskursas ne tiek apibūdina Rytus, kiek kalba apie religines tradicijas“ (Beinorius, 2006, 19), o šios, pasak Erico Hobsbawmo, pačios yra ne kas kita, kaip ideologija (Beinorius, 2006, 18). Religinės tradicijos gadameriškąją prasmę yra „romantinė pastanga“ tekstuose išvelgti būtent tas ar kitas prielaidas, o jos visuomet esti subjektyvios ir atspindi ne tariamą „tikrąją tradiciją“, o tik interpretuotojo požiūrį, todėl yra vadintinos „išrasta tradicija“ (ten pat, 79-80). Suvokdami, jog britų formuojama indų šventraščių reinterpretacija jiems (britams) palankia ideologine šviesa nebeatitinka pačių indų istorinės sąmonės poreikių, hinduizmo reformatoriai ėmėsi komentuoti juos iš naujo. Tam tikra prasme jų komentarai gali būti laikomi „išrasta, arba atrasta iš naujo tradicija“, tačiau būtent vedų „atradimas“ iš karto suteikė pamatą didžiuotis savo senovės kultūra. Negana to, reformatoriai, priešingai europiečiams, puoselėjusiems senovės arijų „grynumą“ bei elitizmą, mėgino dekonstruoti brahmanų ritualinį bei tekstualinį hermetizmą. Be to, mito požiūriu brahmanizmas kaip autokratinis reiškinyss gyvavo šimtmečius iki britų atėjimo. Dar svarbiau, jog įvesdami „dvasingumo“ sąvoką reformatoriai mėgino išvengti „religingumui“ būdingos ideologinės konotacijos, nors ir tai gali būti įvardyta kaip „romantinė pastanga“.

XIX a. nuo nacionalizmo neatsiejamą hinduizmo klausimą neišvengiamai sprendė patys brahmanai, vienuoliai ir su teologija susiję reformatoriai – *Brāhmo samāj* įkūrėjas Rammohunas Roy, *Ārya samāj* įkūrėjas Dayananda Saraswati, Vivekananda, Ramakrishna Paramahansa (1836-1886), Rabindranathas Tagore (1861-1941) ir, be indų Renesanso lyderių, daugelis kitų.²² Jie kiekvienas savaip mėgino susintetinti Rytų dvasingumą ir Vakarų praktiškumą, hinduizmą

idėja tėra XVI-XVII a. misionierių iš imperinių Vakarų veiklos padarinys. Panašiai mąsto ir knygos *Was Hinduism invented? Britons, Indians and the Colonial Construction of religion*. Oxford University press, 2005, autorius. Tačiau bent jau šiuo atveju knygą internete apžvelgęs Aruni Mukherjee sykiu su Amartya Senu primena, jog hinduizmas yra tiesiog pernelyg įvairiapusis, kad galėtume jį aptarti vienu ypu. Vis dėlto neabejotina, jog toks požiūris yra iš esmės esencialistinis, restauruojamasis ir patenka į P. Heehso „neoimperialistinio mokslo krypties“ kategoriją, arba E. Saido „Orientalizmą“. Tokio pobūdžio apologetinių veikalų per 18 Lietuvos nepriklausomybės metų atsirado ir Lietuvoje, tikintis perrašyti istoriją ir pateisinti kolonijinius (okupacinius) bei kolaboravimo siekius.

²² Šias personalijas taikliai klasifikavo W. Halbfassas knygoje *India and Europe*, 1990, p. 218. Tačiau šiame darbe jos figūruoja tik tiek, kiek yra susijusios su pagrindine tema. Kita vertus, Debashishas Banerji W. Halbfasso pastangą į vieną gretą statyti tokias skirtingas figūras vadina rizikinga ir redukcionistine (Banerji, 2006, 3).

reinterpretuoti socialinių bei politinių pokyčių šviesoje – nacionalinį religinį (dvasinį) identitetą, Sri Aurobindo žodžiais, „išsaugoti per rekonstrukciją“. Rammohunas viešai polemizavo su krikščioniškąja tradicija ir iš tiesų kūrė nacionalinę tapatybę per Kito pažinimą, tačiau jam nesvetimos buvo ir racionalistinės Apšvietos idėjos. Rammohunas indų religinę mintį išvedė į pasaulį: jį galima įvardyti kaip pirmąjį indų komparatyvistą. Vivekananda apie hinduizmo dvasią kalbėjo 1893 metų Pasaulio religijų parlamente, tokiu būdu pats tapdamas arijinio hinduizmo „misionieriumi“ Vakaruose. Jo guru Ramakrishna didžiulį poveikį reformatoriams padarė ne išorine veikla, o nuoširdžiu atsidavimu Motinai Kālī, giedodamas jai himnus bei mokydamas palyginimais. Dakšinešvaras, kuriame Ramakrishna garbino šią deivę ir kuriame, pasak hageografinių šaltinių, jam buvo suteiktos mistinės galios ir žinojimas, tapo įtakinga *śakti* kulto vieta. Aplink jį būrėsi garsūs menininkai, visuomenės veikėjai, *Brāhmo samāj* grupė, kuriai reikėjo dvasinės inspiracijos reformoms.²³ Taigi iki XIX a. į svetimtaučius reagavusi tyla (W. Halbfasso tezė), šiame amžiuje ortodoksali hinduizmo ksenologija praturtėjo indų mintimi apie save pačius santykiyje su Vakarais.

Iš tiesų mintis, jog indai kolonijiniu laikotarpiu mėgino sukonstruoti Vakarų religijoms adekvačią religinę sistemą, kuri ilgainiui įgavo bendrą hinduizmo pavadinimą ir buvo paremta selektyviu Vedų-Vedāntos korpusu, yra įvykęs faktas. Vis dėlto šie konstruktai ne tik neatspindi visos Indijos dievogarbos formų, bet ir aukštesniame, metafiziniame lygmenyje buvo motyvuoti labai įvairiai. Anot A. Nandy, „kolonizuoti indai ne visada bandė koreguoti ar pratęsti orientalistų darbą: savais įvairialypiais būdais jie mėgino sukurti alternatyvaus diskurso kalbą“ (Nandy, 2006, 85-100). „Eklektinį“ neohinduizmo pobūdį (ir požiūrį į jį) lėmė skirtinga hermeneutinė prieiga ir mėginimas atskirti esminius dalykus nuo neesminių. Vivekanandai neesminiai dalykai buvo tie, kurie reikalingi laikinai ir neturi dvasinės išliekamosios vertės. Gerai skirtumą tarp dvasingumo ir išorinių religinių formų nusakė R. Tagore: „Reikia turėti galvoje skirtumą tarp dvasios ir religijos formos [...]. Religijos dvasia veda į laisvę, jos formos – į vergiją“ (Tagore, 1961, 188-189). Sri Aurobindo atveju neohinduizmo sampratos lytys formavosi individualios vidinės

²³ Vienas šio reformistinio judėjimo lyderių buvo Sri Aurobindo senelis Rajnarainas Bose, tačiau jo raštus vaikaitis, nors ir labai jį gerbė, laikė idėjiškai pasenusiais.

patirties pagrindu, o išoriškai reikšėsi kaip mėginimas „Anglijai ir per Angliją Europai perteikti religinę Indijos žinią“, mat jam atrodė, jog europiečiai akademikai negali iki galo perprasti indų šventraščių (Aurobindo, 1985, 53). Schleiermacheris apibrėžė hermeneutiką kaip meną išvengti neteisingo supratimo; su tuo sutinka ir Gadameris, teigdamas, jog „svetimybė lengvai suvilioja suprasti neteisingai, – dėl laiko nuotolio, skirtingų kalbos įpročių, dėl žodžių reikšmių ir supratimo būdų kaitos“, o „išvengti neteisingo supratimo turi padėti kontroliuojamas metodinis apmąstymas“ (Gadamer, 1999, 91). Todėl būtina perprasti išankstines nuostatas, o neteisinguose supratimuose įveikti slypinčius susvetinimus (ten pat, 92). Taikydami indų episteminiam mąstymui būdingą soteriologinę hermeneutinę prieigą indų reformatoriai ir siekė hinduizmą apvalyti nuo susvetinimo apnašų.

Kontraversišku laikytinas krikščionybės indėlis į hinduizmo rekonstrukciją. Vieni pirmųjų bandymų sumoderninti religinę indų savimonę buvo Bankimchandroso Chatterji (1838-1894) literatūriniai hinduistinio identiteto modeliai. Romaną *Ānandamath* A. Nandy, teisingai atkreipdamas dėmesį į tai, jog jis „tapo pirmosios indų nacionalistų, ypač bengalų teroristų kartos biblija“, laiko Bankimo pastanga krikščionybės pavyzdžiu rekonstruoti hinduizmą, suteikiant jam stiprias krikščionių savybes (Nandy, 2006, 23).²⁴ Su šia nuomone sutikti nedrįščiau, nes romane raudona gija eina matristinės kultūros išaukštinimas, pagrindiniai veikėjai yra moterys. Negana to, jos elgiasi labai šiuolaikiškai ir laisvai, nuo jų sprendimų ir moteriško žavesio priklauso vyrai – tai yra, veikale išryškinamas tantrinis dvasinio vadovavimo aspektas. Panašiai „sukrikščioninti“ hinduizmą, esą, mėginę abu didieji svamiai –Dayananda Saraswati ir Vivekananda. Tai irgi koreguotinas teiginys.²⁵ Tapatinti vakariečių stiprybę išimtinai su krikščionybe taip pat nėra visai teisinga, nes nuo Apšvietos epochos ir prancūzų revoliucijos buvo praėjęs geras laiko tarpas. Per tą laiką Europoje subrendo didžiuliai socialiniai pokyčiai, o sekuliari sąmonė taip pat turi ilgas europines tradicijas. Ir Bankimo, ir kitų indų intelektualų naujasis hinduizmas idėjų sėmėsi iš Auguste'o Comte'o, utilitaristų, liberaliosios Europos minties, o ne iš ortodoksios krikščionybės. Vivekananda nurodė mišrų akultūracinių

²⁴ Šio romano reikšmė nacionaliniam išsivadavimo sąjūdžiui nagrinėjama I dalies antrame skyriuje.

²⁵ Iš tiesų milijoninėje Indijoje, kurioje krikščionių proporcingai žiūrint yra mažai, islamo pretenzijos turi gerokai realesnį pamatą. Būtent Indijoje ir Kinijoje, dviejose didžiausiose civilizacijose, taip pat Japonijoje, totali krikščionybės misija žlugo.

procesų pobūdį, kuris esąs „iš kiekvieno šaltinio atsitiktinai surankiota heterogeniškų idėjų masė, ir šios idėjos yra neišsivautos, neapdorotos ir nesuderintos“ (Vivekananda, 1960, T 3, 151). Vivekanandai apskritai labiausiai neįtiko „europėizuoti indai“. Dayananda, kaip jau minėjome, kategoriškai atmetė Vakarų prioritetus religinėje srityje, teigdamas, kad visa tiesa slypi vedose. Tad A. Nandy išvada yra veikiau figūratyvinio pobūdžio. Tiesa, kolonijinę ideologiją tiek Dayananda, tiek Vivekananda patvirtinę bent tuo, kad šalį laikė praradusia buvusią didybę ir vyriškumą, arba *kṣatriyo* karingumą. Tačiau pasak W. Halbfasso, šastrose ši kaltė tenka būtent atėjūnams, *yavana*, arba barbarams, kurie niekaip nesusiję su *dharma* ir genetiškai neturi nieko bendro su *varnų* sistema (dažnai tai lietė musulmonų įsiveržėjus). „*Yavanų mleccha* statusas susijęs su *kṣatriyų* „šūdrizacija“ (*śūdrībhāva*), tai yra, jų tikrosios *dharmos* pažeidimu ir praradimu“ (Halbfass, 1990, 176-180). Tuo tarpu, be genetinės priklausomybės, „pagal sakralinę hinduizmo kosmografiją, tik *Bhārata*, Indija, tinka ritualams ir soteriologinei veiklai“ (ten pat). Tiesa, W. Halbfassas apie Bankimo aktualizotą moters vaidmenį bei *Bhāratai* dedikuotą patriotinį ritualizmą savo analizėje nekalba (Halbfass, 1990, 243 – 244). Jis daugiausia aptaria Bankimo, Vivekanandos ir kitų XIX a. reformatorių pastangas praplėsti tradicijų lauką, įimant ir *mlecchas*, tokiu būdu bandant jį universalizuoti (*śuddhi* ritualas).

Pagal vidines neohinduizmo dvasines nuostatas Sri Aurobindo šiek tiek artimas Ishwarchandra Vidyasagaras. A. Nandy teigia, jog reformatorių tarpe jis buvęs išimtis, nes nepriėmė nostalgios „buvusio“ Aukso amžiaus idėjos,²⁶ britų atneštas semitinis prozelitizmas ir patriarchalinė ideologija jam buvo svetimos (tai ypač svarbu, turint galvoj, jog jis kovojo su instituciškai įteisintu moters pažeminimu). Bengalų brahmanas panditas, laikęs save ortodoksu, jis nekonstravo homogeniškos neohinduizmo tapatybės kaip atsvaros Kitam pagal imperinės religijos pavyzdį, veikiau jam rūpėjo apginti ne formalią hinduizmo struktūrą, o dvasią ir jos multikultūrinį atvirumą (Nandy, 2006, 28). Šia prasme išimtis buvo ir Sri Aurobindo, nes jis ypatingą vaidmenį teikė vidiniam, dvasiniam indų tobulėjimui ir maža dėmesio

²⁶ Svarbu atkreipti dėmesį, jog hindai dabartinį laikmetį laiko *kali-yuga*, geležies amžiumi, o *satya-yuga*, Aukso amžius, ateisias sulig naujuoju ciklu. Pagal indų kosmologiją ši samprata liečia visą kūriniją, todėl kai europiečiai mąsto apie Europos Aukso amžių, jie priartėja prie hindų pasaulėžiūros. Žinoma, tai netinka filosofų, ginančių linijinę istorijos vyksmo principą, atveju.

kreipė į konkrečias pasaulietines reformas. Nors jis prisidėjo prie nacionalinio švietimo kūrimo (dėstė, buvo pirmasis naujai įkurto Nacionalinio koledžo Kolkatoje rektorius, iki mirties spaudoje formavo nacionalinio švietimo ir kultūros gaires), visa ši veikla radosi natūraliai, be dėmesį atkreipiančių šūkių ir perdėto išorinio gyvenimo akcentavimo. Jis pats nesteigė visuomeninių organizacijų, nesiafišavo kaip reformatorius.

Naująją hinduizmo sampratą reikėjo ginti nuo pernelyg greitų, esmiškai hipotetinių Vakarų mokslininkų išvadų ir apibendrinimų, taikomų indų mentalitetui ir etniniams požymiams apibrėžti. Tipiškos „mokslinės“ generalizacijos, suprantama, buvo labai parankios ideologiškai. Vienas esminių kolonijinio valdymo ir mėginimo įteigti religinę subordinaciją bruožų buvo nuostata, jog hinduizmas, kaip ir visa kita Indijoje, nesivysto. E. Saidas sudarė orientalizmo dogmų sąrašą, kurių anot jo, laikosi ir šiuolaikinis orientalizmas: jų tarpe Orientas apibūdinamas kaip amžinas ir neišsivystęs, kuris turi būti kontroliuojamas nuramdymu, tyrinėjimu ir vystymu, tiesiogine okupacija, jei tik įmanoma (Said, 2006, 372). Į tai M. K. Gandhi turėjo ką atsakyti: „Hinduizmas, ką jau kalbėti apie kitas religijas, visą laiką vystosi. Jis turi ne vieną šventraštį, tokį kaip Koranas arba Biblija. Hinduizmo šventraščiai taip pat evoliucionuoja ir yra papildomi“ (Gandhi, 1950, 157). XIX a. Europoje populiariausia evoliucijos teorija, Gandhi, Vivekanandos ir Sri Aurobindo meistriškai pritaikyta hinduistiniam diskursui tapo įtaigiu argumentu, veikiančiu prieš Ch. Darwino tėvynainių britų politiką Rytuose.

Kita vertus, mūsų darbo kontekste svarbu tai, jog pozityviai nusiteikusių kolonijinio laikotarpio orientalistų indofilų (pirmiausia vokiečių) pastanga hinduizmą laikyti dvasiniu Europos lopšiu, o dvasingumą – esminiu indų kultūros bruožu paradoksaliai prisidėjo prie politinės kolonizuotos šalies mistifikacijos, mat Indija tokiu būdu atrodė esanti paslaptinga, nežvelgiama, chaotiška ir nekintanti, nepajėgi savarankiškai spręsti realių problemų ir dėl to, pasak E. Saido, piršte piršosi būti kontroliuojama ir valdoma pažangios britų valstybės. Jis išvelgia ryšį tarp atsieto Rytų disciplinų, pirmiausia lingvistikos, studijavimo ir kalbininkų kanonizuoto nekritiško orientalizmo klišių paplitimo tiek grožinėje literatūroje, tiek populiariuose mituose (Indijos atveju arijų mite), kurie taip pat tarnauja politiniams tikslams. Vienas tų mitų yra neva prarastas kadaise turėtas Rytų kultūrų spindesys ir turtai, todėl nuolat

kartojamas šis mitas (*Ex Oriente Lux*) paradoksaliai tampa stimulu iš naujo įkvėpti Orientui gyvybę ir grąžinti jį patį sau. To meto lyginamąją filologiją Sri Aurobindo laikė palyginti spekuliatyviu mokslu.

„Restauracinė dvasia“, „terapinis globėjiškas santykis“, „patriarchalinė prieiga“ buvo nepriimtina ne tik Saidui, bet ir šimtmečiu anksčiau gyvenusiems indų intelektualams. Jie nuosekliai neigė įsitikinimą, jog Indija, praradusi Aukso amžiaus spindesį, yra nebesivystantis, inerciškas ir individualių bruožų stokojantis neaiškių etnosų apgyventas darinys. Saido išryškinamos Vakarų mokslininkų ir rašytojų darbuose pasikartojančios „atavistinės dezignacijos“ kai kurių indų reformatorių buvo taikomos tik ne arijų, žemesnės kultūros aborigenams: dravidams, parijams, ne hindams. Kito žmogiškumo ignoravimas iš tiesų atspindėjo ne tikrovę, o veikiau norimą įsivaizdavimą, kurį palaikė tik „bėgalinis stereotipų kartojimas“. Tuo tarpu šisai žmogiškumas yra savotiškas romantiniam Europos humanizmui būdingas dvasingumas, – sąvoka, tapati Vydūno „žmoniškumui“, kuriam ji iš tiesų reiškė dvasios savastį – artimas Gandhi ir Aurobindo spiritualistinei pasaulėvokai.

Ramakrishnos, Vivekanandos, Gandhi ar Sri Aurobindo pavyzdžiai rodo, jog dvasingumo prioritetas buvo ne anglų išradimas, o pačiai Indijos savasčiai, jos religinei epistemai būdinga savybė. Nūdienos orientalistai, iš tikro gebantys išlaikyti hermeneutinę prieigą prie XIX-XX a. indų raštijos, tai pripažįsta vis atviriau.

Pasak W. Halbfasso, XX a. žymiausi neohinduistinės minties atstovai buvo du: Sri Aurobindo ir Sarvepalli Radhakrishnanas (1888-1957). Radhakrishnanas taip pat mėgino sintezuoti Rytų ir Vakarų moderniosios minties laimėjimus. Tačiau W. Halbfassas įžvalgiai nurodo, kuo Sri Aurobindo skiriasi nuo kitų indų mąstytojų: „Jis išplėtoja naują žvilgsnį į laikinumą ir istoriškumą, žmogiškąjį ir socialinį Dievystės pavidalą“ (Halbfass, 1990, 250). Atkreipdamas dėmesį į Sri Aurobindo sistemos atvirumą, pagrįstą evoliucionizmu, ir tikėjimą, kad dabarties pasaulyje dvasinė tikrovė gali pasireikšti iš tikro, tuo hinduizmą padarydama konkrečia istorine jėga, W. Halbfassas apibendrina: „Kaip maža kuris hindų mąstytojas, Aurobindo deda pastangas išplėtoti naują ir autentišką prieigą prie savosios tradicijos; ir būtent šiuo būdu jis atliepia ir pripažįsta Europos iššūkį“ (Halbfass, 1990, 251).

D. Banerji teigia, jog didžiausia W. Halbfasso tyrimų vertė slypi „‘potyrio’ ir ‘inkliuzyvizmo’²⁷ koncepcijų identifikacijoje, kurios sudaro dvi svarbiausias pokyčių sferas moderniaame neohinduizmo diskurse“ (Banerji, 2006, 3). Šiuo požiūriu W. Halbfassas meistriškai identifikavo Vivekanandos „praktinę vedantą“, koncepciją, kurią perėmė Sri Aurobindo, ir pasak mokslininko, pranoko pirmąjį intelektinę ir pranašiška galia. D. Banerji šį požiūrį papildo. Pasak jo, Sri Aurobindo pateikia daug nuorodų tiek į hindų, tiek ne hindų soteriologines teorijos ir praktikos sistemas. Tačiau perspektyvizmą, hierarchizmą ir „įėmimą“ jis laiko ne *advaitos*, *dvaitos* ar *višištadvaitos* teizmo padariniu, bet fenomenaliu prisirišimu prie riboto proto, nes triguba antmonės (aukščiausio sąmonės lygmens) prigimtis²⁸ simultaniškai ėima ir viena, ir kita. „Antmonėje sąmonės perkaita įgalina totalinį potyrį, kuris visas tiesos rūšis, susijusias su dvasine soteriologija, pozicionuoja multidimensinėje antprotinėje erdvėje“ (Banerji, 2006, 5). Tatai – *cit-śakti* veikimo erdvė, apie kurią detalai kalbėsime II disertacijos dalyje.²⁹ Soteriologinė orientacija Aurobindo atveju yra esminė hermeneutinio tyrimo prielaida.

Hindų dharma, arba brahmanų įstatymus kolonijinė valdžia sistemino taip, kad jie atitiktų legalias europines kategorijas, tai yra, atskyrė juos nuo pačių *śāstrų* principų. Atitinkamai E. Saido kritikuojamai orientalizmo tradicijai, pagrindinį vaidmenį atliko orientalistai vertėjai Williamas Jones’as, Maxas Mülleris, M. Monier-Williamsas, Horace Haymanas Wilsonas bei kiti. Tokiu būdu, anot J. Duncano Derretto, britų administratoriai tapo „*śāstros* patronais“ (Derrett, 1968, 225).³⁰ Patronizuojamą britų vaidmenį Sri Aurobindo atmetė, ne be ironijos polemizuodamas su F. M. Mülleriu. Į Müllerio prisipažinimą, išsakytą įžangoje į jo redaguotą daugiatomę šventraščių seriją (*Sacred Books of the East*), jog jam „daugelį metų problemą kelia tai, kad *Šventosiose Rytų knygos* be viso, kas jose yra nauja, natūralu,

²⁷ Angl. – „experience“ ir „inclusivism“. „Inkliuzyvizmas“, išreiškias religinę toleranciją, – Paulio Hackerio, su kuriuo polemizuoja W. Halbfassas, idėja. Tačiau iš konteksto atrodo, kad „inkliuzyvizmas“ nėra tipiška tolerancija, nes jo teigimu tradicinė indų mintis turi tendenciją išplėtoti doksografijas, kuriose Kitas yra neutralizuojamas per įėmimą ir subordinaciją. Sri Aurobindo „inkliuzyvizmas“ reikštų Kito *svadharma*s suvokimą ir per ją pripažinimą to, kas skirtingas kultūras jungia.

²⁸ *Sat-cit-ānanda*, pati save suvokianti palaiminga būtis.

²⁹ W. Halbfasso studija *India and Europe* hinduizmo klausimu laikoma viena autoritetingiausių, todėl svarbu atkreipti dėmesį, kad jis tyrinėja tik *advaita vedantą* bei budizmą, apeidamas tantrikų, vaišnavų ir šaivų tradicijas, kuriose itin svarbus *śakti* veiksnys bei moteriškųjų dievybių garbinimas.

³⁰ Pagrindiniu įstatymu tapo Manu *Dharmaśāstra*.

paprasta, gražu ir teisinga, gali būti ne tik nereikšmingų, dirbtinų ir kvailų, bet netgi baisių ir pasibjaurėtinų dalykų“, Sri Aurobindo atsako:

„Kai dėl to, ką jis laiko beprasmiška, dirbtina ir kvaila, abejonių nėra. Viskas Upanišadose neturi prasmės, ko europiečiai nesupranta, viskas dirbtina, ko nepagauna jų protas ir viskas kvaila, ko negali patvirtinti Europos mokslas ir žinios“ (Aurobindo, 1985, 54).

Vedų recepcija Indijoje ir Europoje rėmėsi skaitymo diskursu: arijų rasės identitetas buvo plėtojamas perartikuliuojant elitinių visuomenės grupių susitarimu kanonizuotus vedų ir vedāntos tekstus. Arijų mitas privilegijuotus visuomenės segmentus įgalino atgaivinti hindų tradicijas, kurios kanoniškai tapo įteisintos kaip modernaus atgimimo centras. Nacionalistinis diskursas arijus ir jų šventraščius pristatė kaip aukštosios kultūros pavyzdį.

Sri Aurobindo savo komentaruose „Vedos paslaptis“ (*The Secret of the Veda*) polemizuoja su tiek vakarietiško, tiek indiškojo (Sāyāna) diskurso elementais, arijų kultūrą laikančiais žemesne už autochtonines kultūras, kurias anoji po tariamos invazijos inkorporavo į savo sistemą. Aurobindo teigia, kad Sāyānos Vedų himnų komentarai, kad ir kokie reikšmingi ir nepamainomi indologijos studijose, eksploatuodami materialistinį (*adhibhautika*) jų aspektą sudarė prielaidas Europos mokslininkams į himnus žvelgti kaip į naivias, prietaringas nemokytų ir materialistiškų barbarų fantazijas, kurie buvo susirūpinę tik pačia išoriškiausia nauda ir malonumais ir nieko neišmanė apie elementarius moralinius principus ar religines aspiracijas (Aurobindo, 1985, 3). Vedų dievų ir jų išorinių aspektų sutapatinimas su atitinkamomis gamtos galiomis tapo lyginamųjų arijų mitologijos studijų atspirties tašku, todėl Vedų himnologiją leido interpretuoti kaip prietarais atmieštą poetinę gamtos alegoriją, kurioje svarbus vaidmuo tenka dar ir astronomijai. Visa kita esą istorija ir ritualizmas (ten pat, 23). Kaip atsvarą tokiam natūralistiniam vedizmo aiškinimui, anot kurio senovės rišiams išimtinai rūpėjo tik materialinė gerovė, galia ir malonumai, Aurobindo nurodo, kad *Gītoje* Vedos yra laikomos pačiu dievišku žinojimu (ten pat, 20).

Aurobindo nuomone, Sāyānos pripažinta ritualinė sistema gali išlikti, taip pat gali būti priimta ir natūralistinė Europos mokslo šventraštyje atrasta prasmė, tačiau už šių interpretacijų visada slypi tikroji ir vis dar nematoma Vedos paslaptis – šventieji

žodžiai, *niṇyā vacāmsi*, kurie buvo tariami išgryninusiems sielą ir žadino žinojimą (ten pat, 6). Vedų kalba neišreiškia pastangos katalogizuoti intelektinės ar imaginatyvios spekuliatyvinės minties rezultatų ir nesusideda iš primityvios religijos dogmų. Tai fiksuota simbolinė kalba, savos rūšies dieviškoji algebra, perteikianti amžiną žinojimo formulę nenutrūkstamai pašvęstųjų linijai (ten pat, 9).

Arijų mito Aukso amžiaus idėją Aurobindo akceptuoja tik indų kosmologijos rėmuose. Jis iškelia hipotezę, jog esama *sanhita*³¹ reprezentuoja Vedų periodo pabaigą, ir gali būti, jog jos seniausieji himnai tėra palyginti nesena daug ankstyvesnės lyrinės evangelijos versija; gali būti, kad vedų litanių korpusas buvo atrinktas Vyāso iš gerokai turtingesnės arijų praeities vokalinio lobyno. Galbūt jis yra paskutinis intuityviojo amžiaus protėvių testamentas palikuonims, žmonių rasei, dvasiškai jau smunkančiai iki žemesnių lygmenų. Padaręs šį spekuliatyvų judesį (tarsi norėdamas parodyti, kaip lengvai kuriami mitai), Aurobindo teigia, kad pastaroji hipotezė, progresuojant neišmanymui ir prarandant vedas, atspindi žmonijos evoliucinio ciklo dėsnį. Neišmanymas gilėjęs gerokai iki naujo didžiojo Indijos dvasingumo amžiaus, vedantinio, kuriame iš senovinio žinojimo buvo stengiamasi išsaugoti tai, kas galima. Ši pastanga lėmusi ir sąmoningai dviprasmišką kalbą. Ankstyvaisiais Vedų ritualų laikais žinys buvo mokytojas ir regėtojas. Ilgainiui vidinis žinojimas ritualuose apaugo materialiais garbinimo aspektais, simbolinės ceremonijos prarado galią (ten pat, 10-11). Vedānta įtvirtino naują pusiausvyrą, vedančią į asketizmą ir išsižadėjimą. Tarp Vedų ir vedāntos atsivėrė aiški praktinė atskirtis, kurią Aurobindo įvardija formule „Vedos žyniams, vedānta – išminčiams“ (ten pat, 13). Galiausiai tokiu pat būdu, kuriuo iš išminčių rankų Vedos perėjo į žynių rankas, jos iš žynių atiteko mokslininkams. Kaip atsakas į buddhizmo kraštutinį eskapizmą hinduizmas atgimė populiariomis religinėmis Purānų formomis, o jų klasikinio sanskrito kalba buvo daug suprantamesnė, nei gerbiamų, bet jau nesuprantamų Vedų kalba (ten pat, 14).

Atmetęs spekuliatyvias etnines ir rasines arijų apibrėžtis, kurios indų protėvius pastato į vieną gretą su graikų, keltų ir vokiečių ankstyvosiomis kultūromis – mat tokiu būdu arijų rasė prilyginama šiaurės barbarams, iš šaltų kraštų įsiveržusiems į senąsias turtingas Viduržemio jūros ir dravidų Indijos civilizacijas – Aurobindo daro

³¹ Čia ir kitur Sri Aurobindo remiasi Rigveda.

prielaidą, jog taip pat nėra jokių įrodymų, kad ankstyvosios arijų kultūros, net jei jos turi bendrą kilmę su Indijos kultūra – buvo neišsivysčiusios ir barbariškos (ten pat, 24). Jo nuomone, grynas arijų išorinio gyvenimo sanklodos paprastumas, tam tikras konkretumas ir gyvas žmogiškas intymumas suvokiant ir garbinant dievus jų tipą skyrė nuo ištaigingesnės ir materialistiškesnės egiptiečių-chaldėjų civilizacijos, jos didingų ir okultiškų religijų. Tačiau šios savybės, teigia Aurobindo, yra suderinamos su aukšta vidine kultūra. Nuorodos į didžią dvasinę tradiciją aptinkamos daugeliu atvejų ir paneigia įprastą teoriją (ten pat, 24-25).

Nurodęs į dvigubą Vedų kalbos vertybių sistemą, kurioje dievybės reprezentuoja tiek vidinę, tiek išorinę visuotinės gamtos galias, Sri Aurobindo daro hermeneutinę išvadą, jog Vedos pirmiausia buvo skirtos dvasinei apšvietai ir saviugdai (ten pat, 30). Rigvedos tyrimus, pagrįstus sanskrito kalbos „embriologija“, Sri Aurobindo atliko norėdamas atskleisti tikrąją Vedos paslaptį – jų dvasinę žodžio galią, psichologinį ir metafizinį ritualizmo turinį. Vedų rekonstrukcija jis grindė neohinduizmo dvasinį primatą ir dvasinį indų identitetą. Iš visų Vedų aiškintojų jis išskyrė Dayanandą, kuris dėjo dideles pastangas siekdamas atkurti vedas kaip gyvą religinį tekstą (moderni hermeneutika). Dayanandą jis laikė didžiu sanskrito mokslininku, kuris vedų medžiagą tyrė itin įtaigiai ir nepriklausomai, o jo kūrybiškas senosios sanskrito kalbos (Sāyānos tiksliau išsireiškimu, „žodžio šaknies daugiaprasmiškumo“) panaudojimas turėjo lemiamos svarbos suvokiant ypatingą vedų rišių metodą. Dayananda rado raktą į lingvistinę rišių paslaptį ir iš naujo pabrėžė pagrindinę vedų tradicijos idėją, jog egzistuoja viena būtis, o devos (dievai) įvairiais vardais bei formomis išreiškia jos vienovės daugiaplaniškumą (ten pat, 29-31). Būtent Dayananda, kuris pirmasis nuosekliai ištyrė Vedų himnus, Sri Aurobindo suteikė raktinę hermeneutinę prieigą formuluojant rekonstruoto hinduizmo epistemą.

Formuojant dvasinį indų identitetą buvo svarbu ne tik atgaivinti vidinės religinių tekstų prasmes, bet ir plėtoti metafizines sistemas. Šiuo požiūriu svarbus buvo indiškasis *sanātana dharmos* substratas. *Sanātana dharmos* koncepciją to meto visuomenės švietėjai traktavo skirtingai. Bankimchandra Chatterji, būdamas pirmojo bengalų literatūros žurnalo steigėjas ir gerai suprasdamas šviečiamąją spaudos reikšmę, neohinduizmui taikė palyginti konservatyvų požiūrį, arba, pasak Sri Aurobindo, „bent jau pabandė naujam hinduizmui suteikti formą“ (Aurobindo, T 2,

100). Gimtoji bengalų kalba turėjo išstumti okupantų kalbą. Kita vertus, Bankimas pripažino, jog skaitydami angliškai, „bengalai išmoko du naujus žodžius: Laisvė ir Nepriklausomybė“ (Clark, 1961, 434).³² Vienas jo romano *Ānandamaṭh, arba šventoji brolija* herojų, Žiniuonis, pagrindiniam veikėjui Satjanandai taip aiškino hinduizmo, arba amžinosios dharmos, reikšmę: „Trijų šimtų trisdešimties milijonų dievų garbinimas – tai ne amžinosios dharmos laikymasis.“³³ Dėl to tikrasis, kurį svetimšaliai vadina hindų valdžia,³⁴ buvo prarastas. Tikrasis hindų valdymas pagrįstas žinojimu, bet ne veiksmu“ (Chatterji, 2005, 229). Mūšis laimėtas, tačiau išorinio vadovavimo dar teks mokytis iš anglų, kol indai visiškai sutvirtės ir patys galės valdyti šalį. Tokia romano atomazga visiškai atitiko Bankimo laikmečio realijas. Hindų revivalizmas ir kultūrinis nacionalizmas kaip dvi srovės susiliejo Bankimchandros Chatterjee kūryboje (Heehs, 1998, 97).

Sri Aurobindo šalies atgimimą nedviprasmiškai siejo su dvasinio paveldo atnaujinimu, naujomis religinės ir filosofinės minties lytimis. Šia prasme nuo Bankimo *sanātana dharmos* (amžinosios dharmos) koncepcijos jis nuėjo labai toli. Apskritai žodis „naujas“ jo žodyne buvo raktinis. Straipsnyje *Naujasis tikėjimas* 1907 metais jis rašė: „Naujos šiandienos aplinkybės į priekį išvedė naujus žmones, kurių nepančioja seni įpročiai ir sistemos, kuriuose įsikūnijo didinga Idėja, kurie suprato, jog tikroji galios paslaptis yra tikėjimas, ir kurie žino, kad tikroji vertybė yra pasiaukojimas, o tikra politika – įrodyti savo patybės stiprybę. Jiems priklauso ateitis“ (Sri Aurobindo, 1997, 614). Kitame straipsnyje, *Naujasis idealas* (1908), Sri Aurobindo apibūdina savo ir politinio bendražygio Bepino Chandros Palo iš naujo apmąstyto hinduizmo tikslą: „Pagal šį idealą, žmonija yra Dievuje, o Dievas – žmonijoje; tai senasis *sanātana dharma* idealas, tik pritaikytas, ko niekada iki šiol

³² Manytina, jog nei vieno, nei kito negalima sieti su sąvoka *bhadraloka*, kultūringa visuomenė, kolaboravusia su britais, nes Sri Aurobindo dar mokydamasis Kembridže sąmoningai neatvyko į baigiamąjį joimo egzaminą (atidėliojo jį vienu ar kitu pretekstu, kol baigėsi terminas) – nenorėjo tapti britų imperijos valstybės tarnautoju. Jau *Kings* koledže jis išitraukė į pagrindinę antivalstybinę veiklą ir apsisprendė dirbti tėvynei Indijai. Bankimchandra 1881 metais trumpam buvo gavęs Kalkutos laikinojo asistento prie Bengalijos vyriausybės vietą finansų departamente, tačiau greitai buvo atleistas be paaiškinamos priežasties. Indų kilmės žmogus tokį postą užėmė pirmą kartą. Įvykis sukėlė didelį atgarsį visuomenėje, kuri laikėsi nuomonės, kad jį atleido dėl rasistinių priežasčių, be to, paties Bankimo akivaizdžios antipatijos britams bei jo kūrybos. Nepaisant nieko, Bankimo reputacija išliko švari.

³³ Angliškame vertime – „Eternal Code“. Verstinas ir kaip „vadovas, įstatymų sąvadas“.

³⁴ Ten pat – „Hindu rule of life“. Teiginys plačiau suprastinas kaip prigimtinį tikėjimą išpažįstančių hindų mokėjimas tvarkytis gyvenime ir valstybėje, ją valdyti.

nebuvo, politikos problemoms ir nacionalinio atgimimo darbui“ (Sri Aurobindo, 1997, 837). Indijos misija esanti ši idealą realizuoti ir perduoti pasauliui, nes Indija „išplėtojo religiją, kuri apima viską, ko žmogaus širdis ir protas, praktiškas įrankis, gali norėti, bet jos dar nepritaikė moderniosios politikos klausimams spręsti“ (ten pat). Tačiau tuo ši hindybės misija, priešingai nei krikščionybės, ir baigiasi, mat jos esmė – ne primesti pasauliui savo Dievą ir religiją, atvertinėti tautas, bet padėti jam (pasauliui) suvokti, jog kiekvienos nacijos laisvas apsisprendimas ir teisė yra išpažinti savą religiją ir tvarką, *svadharma*, nes tik per laisvą nacijos savasties įprasminimą kultūrinėmis ir dvasinėmis lytimis galima multidimensinė Dievo tikslo – antmonės – sklaida visoje žmonijoje.

Vidujinį hinduizmo pobūdį lėmė, viena vertus, gyvybinga iš viduramžių paveldėta individualistinė soteriologija, kraštutinę formą įgavusi budizmo pavidalu, antra vertus, jos nuspalvinta gynybinė, intravertiška arijiško karingumo samprata. Sri Aurobindo ginkluoto sukilimo prieš britus idėją rėmė iki 1910 metų represijų, vėliau jo pažiūros keitėsi: europietišką racionalumą keitė indiškiosios epistemos intuityvumas. Jis nusprendė, jog egzistuojančios protesto rūšys, tiek smurtinės, tiek nesmurtinės, buvo neveiksmingos (Heehs, 2004, xx). Tai lėmė ir jo asmeninės patirtys. Patyręs pilietinio pasipriešinimo žlugimą ir vos išvengęs mirties nuosprendžio Alipuro kalėjime, Sri Aurobindo išgyveno intensyvią dvasinę virsmą. Jis pradėjo mąstyti apie „iš tiesų stiprų dvasinį judėjimą“, atvesiantį šalį į trokštamą nepriklausomybę. Po šių įvykių *Karmayogin* jis pateikia žvilgsnį iš neįprastai plačios perspektyvos, savo būsimos Indijos viziją matuodamas septynmyliais humanisto žingsniais ir susikoncentruodamas į dvasinius senovės kultūros prioritetus. Jo revivalistinė hinduizmo samprata, kurioje ašinę vietą užima dieviškajai Motinai tarnaujantis kšatrijas, taip pat patiria permainas, iš realistinės veiklos nuostatos (jo atveju suprantamos kaip tarnystė rašytojo plunksna) virsdama subtilesniu vidinio tobulėjimo – karmajogos – projektu ir priartėdama prie Vivekanandos „praktinės vedantos“ koncepcijos metafiziškųjų klotų. Dar 1908 metais Sri Aurobindo nacionalistų vardu straipsnių cikle *Pasyvaus pasipriešinimo doktrina* imperatyviai teigė, jog „mes nepripažįstame jokio kito politinio garbinimo objekto, tik savo Motinos Gimtinės dieviškumą, [...] ir jokio metodo ar veiksmo kaip politiškai gero arba blogo, išskyrus tą, kuris iš tikrųjų gelbėja ar stabdo mūsų progresą siekiant

nacionalinio išsivadavimo“ (Aurobindo, 1997, 117), o tautą kvietė kovoti su rakšais (demonais) senovės rišių pavyzdžiu, nes „politika yra būtent kšatrijų reikalas, ir be kšatrijų paramos iš užnugario visa politinė kova yra bevaisė“ (ten pat, 122). Tačiau metus praleidęs Alipuro kalėjimo vienetėje Sri Aurobindo susidūrė su dvasine tikrove, kurioje anksčiau vaizduotės dalykais laikyti religiniai teiginiai pasirodė nesantys iliuzija. Dvasinė tikrovė, W. Halbfasso žodžiais, jam apsireiškė kaip konkreti istorinė hinduizmo jėga. Ne kovos lauke, o vienetėje jis galiausiai perprato giliausią hinduizmo esmę: „Aš kūne realizavau hindų religijos tiesas“ (Aurobindo, 1952, 61). Nuo tada įvyko esminis Aurobindo pasaulėžiūros posūkis, lėmęs ir jo nacionalinės tapatybės sampratos kitėjimą.

Neišeidamas iš vadinamojo hinduizmo rėmų Sri Aurobindo plėtojo savo metafizinę pasaulėžiūrą, kuri, nors ir naudojosi esama teorine ir praktine baze, vis dėlto šiasias pranoko metafizinės sistemos sudėtingumu. Jį lėmė ne rafinuotas minties spekuliatyvumas ar ištobulintų detalių gausa. Sudėtinga suvokti ji tiek dėl klasikinės anglų kalbos vartojimo ir polifoninio sakinio plėtojimo būdo, tiek dėl daugybinių intertekstualių sąsajų, idėjų kompleksiskumo, pastangos sintezuoti vienas kitam prieštaraujančius principus. Kita vertus, primygtinis Aurobindo dėmesio telkimas į vidinį žmogaus psichikos pasaulį ir vedų bei vedantos aiškinimas išskirtinai per filosofinio idealizmo prizmę pelno pagrįstą kritiką, nes stokoja atsvaros fenomenaliame pasaulyje, o gnoseologiniu požiūriu ultimatyvūs idealistiniai tikslai lieka nepasiekiamą utopija.

Svarbu tai, kad naujoji Sri Aurobindo hinduizmo samprata ortodoksinei religinei apeiginei veiklai ir ją grindžiančiai žinijai neteikė išskirtinės aksiologinės reikšmės: „*Sanātana dharma* disponuoja daugeliu šventraščių – tai Vedos, Vedānta, *Gīta*, Upanišados, Darśanos, Purāṇos, Tantros; ji negali atmesti nė Biblijos ar Korano; tačiau tikrasis, pats autoritetingiausias raštas yra širdyje, kurioje Amžinasis turi savo buveinę“. Vidiniuose dvasiniuose potyriuose randamas pasaulio šventraščių šaltinis ir įrodymas, žinojimo, meilės ir elgesio įstatymas, karmajogos įkvėpimas ir pamatas (ten pat, 19).

Fenomenalų „įvairovės vienovėje“ principą, veikiantį visuose būties lygmenyse, taip pat ir tikėjimo, gerai suprato tiek Rammohunas, kuris manė, kad nuoširdžiai stengiantis galima pasiekti Dievą per visas religijas, tiek Vivekananda,

kuris, mokė, jog pasaulio religijos nėra antagonistinės, o tik įvairios vienos amžinosios religijos fazės:

„Pažinti šį pagrindinį slėpinį, kad tiesa gali būti viena ir kartu jų daug tuo pačiu metu, kad mes galime tą pačią tiesą matyti skirtingai iš įvairių požiūrio taškų, yra būtent tai, kas turi būti padaryta“ (Vivekananda, T 4, 180-181).

Vadinasi, *sanātana dharmos* koncepcija nusakoma galimybė kiekvienam žmogui, nepriklausomai nuo religinės ar tautinės priklausomybės, pasiekti tokią asmenybės brandą, kuriai reiškiantis esamos problemos, taip pat nacionalinės reikšmės, išsispręstų ontologiniu lygiu. Dvasiniai tikslai Sri Aurobindo atrodo realesni nei tikslai, kaustomi vienos kurios konfesijos. Todėl Sri Aurobindo neohinduizmo samprata, kaip ištyrėme, yra aiškiai metafizinio pobūdžio, o į pačią religiją jis žvelgia kaip į vieną iš daugelio žmogaus raiškos formų. Kaip ir Vivekanandai, nacionalizmas vėlyvajam Sri Aurobindo tėra pereinama fazė, nes evoliucijos galutinis tikslas yra visos žmonijos vienybė ir santarvė. Matydamas religijų skiriamas žmonių grupes ir kylančius neramumus, jis ir religijai, taip pat hinduizmui, norėtų suteikti daugiau dvasinio impulso.³⁵

Religinį brahmaniškojo hinduizmo uždaramą reformistai laužė jį siedami tiek su dienos realijomis, tiek su platesne gnoseologine perspektyva. Vivekananda teigė, jog „net politikoje ir sociologijoje problemos, kurios buvo nacionalinio pobūdžio prieš dvidešimt metų, nebegali būti sprendžiamos vien nacionaliniais pagrindais. Nūdienos šūkis yra tarptautinės organizacijos“ (Vivekananda, T. 3, 241), o Sri Aurobindo savo ruožtu tikino, kad „žmogus turi būti pasiruošęs išsižadėti altruizmo, patriotizmo ir net asmeninio išsivadavimo idealų ir daryti joga vien dėl Dievo“ (Purani, Evening Talks, 28). Kelyje į nacijos susiformavimą neišvengiamai tenka plėsti sąmonės ribas:

„Tauta yra progresuojančio Dievo, peržengiančio šeimos stadiją, žingsnis; todėl prisirišimas prie klanų ar genties turi susilpnėti arba išnykti pirma, negu gali gimti nacija“ (Aurobindo, T 3, 334).

³⁵ Knygose *Indijos kultūros pagrindai* ir *Renesansas Indijoje* Sri Aurobindo apžvelgia įvairius atgimimo etapus bei trūkumus, polemizuoja su Vakarais. Čia jis aiškiausiai ir vientisiausiai išdėsto savą dvasinio atgimimo projektą. Jo išvada vienareikšmiška: „Indija geriausiai gali vystytis ir tarnauti žmonijai būdama savimi ir laikydamasi savos prigimties“ (Aurobindo, 1996, 51).

Vėliau turi pranykti prisirišimas prie nacijos, nes tai esanti kolektyvinio *ego* apraiška. Toks indų mąstytojų požiūris buvo akivaizdžiai evoliucionistinis. Vis dėlto tai nereiškė, kad viskas, kas buvo praeityje, turi išnykti. Juk gimus nacijai, šeima išlieka, nors šalia egzistuoja ir kitos, naujos (pilietinės) socialinio gyvenimo formos. Svarbu tai, jog Vivekananda ir Sri Aurobindo nurodė esminį kaičios būties principą ir jo santykį su amžinybe.

Sri Aurobindo savo tikslo – „dar syki išaiškinti kiekvieną *sanātana dharma* aspektą žmogaus intelektui iš naujo požiūrio taško“ – laikėsi nuosekliai. Šiam projektui jis skyrė laikotarpį nuo 1910 iki 1920 metų ir vis grįždavo prie jo iki pat mirties. *Sanātana dharma*, kaip naujojo dvasingumo paradigma, sudaro vieną iš svarbiausių jo nacionalinės indų tapatybės koncepcijos dėmenų.

Vėlyvajame nacionalistinės veiklos laikotarpyje Sri Aurobindo aiškiai atskyrė religijos sampratą nuo dvasingumo. Sekdamas Bankimu, Sri Aurobindo nepriklausomybės siekimą laikė ne religijos įkvėptu reikalu, bet šventa pareiga. Būtent šiame veikiau retoriniame kontekste, kaip jau teigėme, vartojo „nacionalizmo religijos“ ar „vedantinio nacionalizmo“ sąvokas. 1918 metais rašydamas apie religijos ir prievartos santykį, jis pažymėjo, jog šio blogio šaknys slypi ne tikroje religijoje, o jos infraracionaliose pusėse, ne dvasiniame tikėjime ir aspiracijoje, o tame, kad neišmanus žmogus religiją painioja su tam tikru tikėjimu, sekta, kultu, religine bendruomene arba bažnyčia (Heehs, 2004, 25). Svarbiausia sąlyga Indijos laisvei Sri Aurobindo laikė ne religiją, ne kaltinimus rasinei neapykantai, tironijai ir blogam valdymui, bet „neperleidžiamą nacijos teisę būti nepriklausoma“ (Aurobindo, 1995, 45). Tokia nuostata atspindėjo modernią tarptautinę tautų apsisprendimo teisę. Tačiau daugelis jo amžininkų to conceptualaus skirtumo nesuprato; kolonijinė valdžia ir politiniai oponentai laikė, kad Sri Aurobindo religiją naudojo politiniams tikslams, valdymo pertvarkos kontūrus pavojingai susiedamas su tikėjimu. Britų pasidygėjimas religiniu fanatizmu yra gerai žinomas: jie keletą šimtmečių nekovojo jokių religinių karų, todėl įtariai žvelgė į airių arba azijiečių nusiteikimą „kovoti vardan religijos“, juoba kad tai kėlė pavojų *Pax Britannica*. Kad tai neteisinga interpretacija, rodo faktas, jog Sri Aurobindo įkurta Nacionalistų partija nebuvo religinio pobūdžio (kaip,

tarkim, krikščionys demokratai), o jos programa taip pat kėlė grynai politinius, pirmiausia visiškos šalies nepriklausomybės, tikslus.

Vis dėlto šis klausimas tebėra labai kontraversiškas, nes ne tik to meto policijos raportuose, bet ir kai kurių amžininkų (Hemchandros Daso, Devabratos Bose ir kitų) atsiminimuose Sri Aurobindo išskyla kaip religija prisidengęs revoliucionierius. Kominterno lyderis M. N. Royus rašo, jog „Sri Aurobindo, vienas iš „religinio nacionalizmo“ kūrėjų, pritaikė Vivekanandos mokymą politiniams tikslams“. Kairiosios pakraipos mokslininkų tarpe ši kliše įsitvirtino ir tapo standartine.³⁶

Mūsų nuomone, toks Sri Aurobindo politinės minties apibendrinimas reikalauja tikslinimo. Sri Aurobindo laikyti „religinio nacionalizmo kūrėju“ ar religiniu fanatiku tikrai negalima. „Nacionalizmo religijos“ propaguotoju – galima remiantis jo paties žodžiais. Tačiau egzistuoja subtilus, bet visiškai aiškus skirtumas tarp „religinio nacionalizmo“ ir „nacionalizmo religijos“. Pirmasis liudija dviejų veiklos sferų suliejimą, o antrasis kalba tiesiog apie pasišventimą nacionalizmo reikalui *nelyginant* religijai. Antra, „religinio nacionalizmo“ šalininkai iš akių išleidžia faktą, jog Sri Aurobindo turėjo geriausią aukštąjį išsilavinimą su literatūrine pakraipa, buvo poetas, publicistas ir filosofas. Tokio masto mąstytojas, kaip Sri Aurobindo, vargu ar gali būti kaltinamas analitinės skyros neturėjimu (ko nepasakysi apie vien politiškai ar religiškai angažuotus veiklos žmones) ta prasme, jog jis nesuvokė teorinės ir praktinės reikalo pusės skirtumų. Priešingai, jo gyvenimo ir veiklos tyrimas rodo, jog jis visą laiką išlaikė distanciją tarp humanitarinio pobūdžio studijų ir konkrečių politinių uždavinių. Net vadinamasis politinis manifestas, esė *Bhavani Mandir*, buvo parašytas anonimiškai, o pats Sri Aurobindo niekada negalvojo apie šios „programos“ įgyvendinimą (akivaizdu, jog rašytojas Bankimas taip pat buvo toli nuo tokio „literatūros realizavimo“ sferų). Būtent todėl klaidinga pačius literatūros ir poezijos kūrinius painioti su jų tikslinėmis interpretacijomis ir praktiniu panaudojimu. Jei revoliucionieriai ir ekstremistai tiek *Ānandamath*, tiek *Bhavani Mandir* suprato pažodžiui, tai tokios sampratos negalima peradresuoti patiems kūrėjams. Ir trečia, svarbu suvokti, jog hindų religingumas, į kurį apeliuojama

³⁶ Žr. Heehs, P., *The Bomb in Bengal: the Rise of Revolutionary Terrorism in India 1900-1910*. New Delhi: Oxford University Press, 2004, p. 69-70.

minėtuose tekstuose, yra labai asmeninio pobūdžio, priešingai monoteistinių religijų bendruomeniškai jausenai (antai Katalikų bažnyčia, eklezija, pati reiškia tikinčiųjų bendruomenę). Sri Aurobindo niekur neafišavo asmeninių dvasinių potyrių, niekada apie juos nekalbėjo ne tik su politiniais bendražygiais, bet ir – vėliau – su mokiniais. Jo sukurta pilnutinės (integralinės) jogos doktrina skirta individualiems tikslams, nes Sri Aurobindo nesiekė sukurti naujos religijos ar sektos, o pagrindinis jo dvasinio tobulėjimo imperatyvas buvo savaimingumas ir visiška vidinės bei išorinės veiklos laisvė. Dėl šios priežasties jo jogos sistema netgi nėra vadintina sistema, nes neturi aiškos praktinės metodikos; veikiau ji remiasi malonės paradigma bei kuriamojo *śakti* principo ir individo santykiu.

Antanas Andrijauskas rašo, jog romantikų sukurtas dvasingas Rytų kultūros ir jos sudedamosios dalies filosofijos įvaizdis buvo toks galingas, kad netgi paveikė daugelį XIX a. – XX a. indų intelektualų, tačiau komparatyvistinių studijų atskleisti istoriniai faktai išsklaido romantinę Rytų tautų filosofijos tradicijų viziją ir išreiškia tokių požiūrių nepagrįstumą (Andrijauskas, 2003, 516). Esmiškai tokia išvada yra teisinga, nes tiek Vivekanandos, tiek Aurobindo ar tiriamojo amžiaus reformistų pastangos išgauti dvasią iš išorinių gyvenimo lyčių buvo savalaikės hindų renesanso ir nepriklausomybės judėjimo postūmio prasme (ir tai tik patvirtina romantinio atgimimo mito gajumą), tačiau, idealizmui atlikus savo vaidmenį, gana greitai liko realiosios politikos paraštėse. Nūdien Vivekananda ir Aurobindo, išskyrus Indijos dešinėsios pakraipos partijas, nėra minimi net kaip vieni svarbiausių istorinio nacionalistinio diskurso dalyvių (ką jau kalbėti apie savito naratyvo inicijavimą). Jų spiritualinio, o ne religinio hinduizmo aspekto aktualizacija (kad ir Vedų rekonstrukcijos atveju) taip pat yra pakankamai išskirtinis bendros indų epistemos bruožas santykio su egzistuojančia įprastinių teorijų gausa požiūriu. O suvokiant sekuliaristinių tendencijų plėtrą šiuolaikinėje Indijoje, globalizacijos atnešamus naujus modernizacijos vėjus ir pomodernistinį įkyraus „Rytų dvasingumo“ ir „Vakarų materialumo“ mito sutriuškinimą, galime daryti išvadą, jog dvasinis hinduizmo pobūdis buvo reikšmingas, tačiau trumpalaikis (nors neišnykęs, bet išblėęs) XIX a. – XX a. reformistinės minties fenomenas.

1.2. Sri Aurobindo *śakti* ir tantrinio Kālī kulto samprata

1.2.1. *Moteriškojo (śakti) principo vaidmens rekonstrukcija XIX a. reformų laikmečiu*

XIX a. nacionalistiniame diskurse išryškėjo dvi jo formos: patristinė ir matristinė.³⁷ Indijos elitinių klasių nebetenkino esama dviprasmiška politinė ir ekonominė šalies padėtis. Sparčiai besivystanti vidurinioji klasė ir iš jos daugiausia kilę indų reformatoriai mėgino konstruoti naują religinę bei socialinę, vėliau nacionalistai – ir politinę tapatybę. Šiuo tikslu reikėjo permąstyti moteriškumo ir vyriškumo sampratą, atrasti adekvačius idealaus vyro bei moters pavyzdžius savosios kultūros religinėje ir socialinėje sanklodoje, kad jais galėtų remtis atsinaujinti ir įvairiapusiškai atgimti pribrendusi visuomenė.

Patristinis diskursas išgyveno pokyčius. Devyniolikto amžiaus politinės, socialinės ir religinės reformos pirmiausia iškėlė *kṣatriyo* (kšatrijo, arba kario) vaidmenį, kuris turėjo indikuoti indiškumą, dar daugiau, dėl savo veržlaus aktyvumo reprezentuoti kosminį moteriškąjį principą (Nandy, 2006, 10). Naujoji indų tapatybė buvo kšatrijo, sanjasino ir karmajogo tapatybė, iš individo perkelta į naciją. Tai buvo atsakas į kolonializmą, kuris moteriškumą (o kolonizuotos tautos, pasak Edwardo W. Saido, buvo laikomos „moteriškomis“, t. y. atsilikusiomis, iracionaliomis, silpnomis ir nesavarankiškoms) socialinio darvinizmo metodu nukėlė į pakraščius, mat švelnioji žmogaus prigimties pusė netinkanti viešai sferai; tatai buvusi jaunesniųjų sūnų, moterų ir kitų tragedija (Nandy, 2006, 32). Indas, kurį apibendrintai charakterizavo Rudyardo Kiplingo plunksna, per porą šimtmečių neva tapo moteriškas, pasyviai agresyvus, pusiau laukinis, pusiau vaikas: šį iššaknijusį stereotipą, pasak A. Nandy, galima laikyti antruoju Europos veidu (Nandy, 2006, 38).

Europiečių inicijuotą prarastojo arijų Aukso amžiaus naratyvą, susijusį su mitinės arijų rasės susilpnėjimu ir išsigimimu, perėmė indai. Tiek Vivekananda, tiek

³⁷ Darbe nenaudojamos maskulinizmo ir feminizmo kategorijos, siekiant išvengti kitus istorinius aspektus apibrėžiančios dichotomijos.

Dayananda pripažino, jog šiuolaikiniai indai yra praradę arijams būdingą vyriškumą bei narsą. Dayanada padarė precedentą, patristinį diskursą išvesdamas į naują lygmenį. Tikras sanjasinas, pasak jo, turi būti aktyvus visuomenės narys, dirbantis dėl žmonių gerovės, o ne gyventi kaip atsiskyrėlis. Dayananda atmetė iliuzionistinę indų epistemologijos kryptį (*māyāvāda*), kurią nulėmusi advaitistų daiktan suplaktos *brahmano* ir *ātmano* sąvokos. Pirminė Vedų tiesa esanti iškraipyta advaitos, kuri teigė tikėjimą Dievo ir žmogaus sielos vienybe, pasaulio iliuziškumu. Ten, kur išpažįstama vienio tiesa, nėra kovos, priešingų pradų sąveikos ir iš jos gimstančios galios. Tokia pasaulėžiūra lemia kultūros formų konservatyvumą, pasyvumą ir neskatina veikti, kurti. Dayananda skelbė, kad pasaulis yra realus, realus ir gėris bei blogis, o siela viena atsakinga už veiksmus ir jų pasekmes. Tik veiksmas veda į mokšą. Arijas tapo tikro kario pavyzdžiu. Veiksmą ir karmajogą XIX a. bengalų inteligentai pavertė pagrindiniu veiksmo etikos principu (Chowdhury-Sengupta, 1996, 127).

Dayananda ir kiti reformistai daugiausiai rėmėsi ortodoksiniu kanonu Rigveda (*Rgveda*), upanišadomis (*upaniṣad*) ir Manu įstatymais, tačiau juos reikėjo iš naujo peraiškinti hieratiniam brahmanų modeliui priešinga dvasia, išlukštenti būtają prasmę, parodyti ir atmesti tekstualinius iškraipymus, tai yra, taikyti hermeneutinę prieigą, kuri iš tikrųjų reiškia „teksto sukrėtimą iki pamatų, idant jis atskleistų savo psichologinę, ar tiksliau sakant, soteriologinę matricą“ (Beinorius, 2006, 79). Šiuo požiūriu ypač svarbi buvo *Bhagavadgītā*, epinio laikotarpio filosofinis religinis traktatas, kuriame tiesiogiai aptinkamas vedinių arijų egzistencinis optimizmas, veiklos imperatyvas ir gyvenimo teigimo nuostata. Šis tekstas buvo parašytas suprantamesne kalba, todėl jame postuluojamos nuostatos lengvai persikėlė į nacionalistų purenamą idėjinę dirvą. Išsilaisvinimo judėjime kšatrijo įvaizdis tapo svarbiausiu dėmeniu. Indija nacionalistams virto Kurukšetros lauku, kuriame jos vaikai kariavo dvasinį karą. Būtent dvasinis kovos pamatas, kaip teigėme, indiškąjį nacionalizmą labai ryškiai atskyrė nuo europietiškojo.

Sri Aurobindo savo politinėje filosofinėje sistemoje taip pat aktualizuoja kario vaidmenį. Iš pirmtakų, ypač Vivekanandos ir Bankimo perėmęs veiklaus kšatrijo ir karmajogo sampratą, Sri Aurobindo priklausė naujajai kartai reformatorių, kurie akcentavo *Bhagavadgītōs* šiuolaikiškumą ir į dvasinio atgimimo modelį – juo, sutelktu į neohinduizmo doktriną, neabejojo nė vienas iš didžiųjų XX a. pradžioje

veikusių politinių indų nacionalistų veikėjų – įvedė *karmajogo*, tarnaujančio Motinai Indijai, sąvoką. Iki faktinės Indijos nepriklausomybės likus kone pusšimčiui metų, Sri Aurobindo į pirmą planą iškėlė dvasinį revoliucionieriaus pasirengimą. Straipsnyje *Karmajogo idealas* jis formuluoja kšatrijo vaidmenį, kuriame *Bhagavadgītos* pavyzdžiu šį *niṣkāma karmā* atliekantį karį prilygina jogui. Išėjties taškas yra *sanātana dharma*, amžinoji religija, kitaip sakant, amžinybės tvarka turi būti atkurama su religinio atsidavimo įkarščiu. „Įsiskverbti į šios *dharmos* širdį, patirti jos tiesą, pajusti ją iškeliančias ir išreiškiančias subtilias emocijas ir išreikšti visa tai gyvenime – taip mes suprantame karmajogą“ (Aurobindo, T 2, 17). Sri Aurobindo suformuluoja svarbiausią vienuolio kario ir karmajogo siekinį:

„Dvasios galia yra amžina, ir jūs turite atkovoti jūsų pačių karalystę, vidinį *svarādžą*,³⁸ kol galėsite atkovoti išorinę imperiją. Tai joje gyvena Motina, ji laukia garbinimo, kuriam gali suteikti galią. Tikėkite ja, tarnaukite jai, išsižadėkite savo valios dėl jos valios, savo egoizmo – dėl didesnio šalies egoizmo, o atskirą savanaudiškumą paaukokite žmonijos tarnystei“ (ten pat, 20-21).

Ketvirtame knygos *Artimas priešas* (*The Intimate Enemy*) skyriuje *Nekolonizuotas protas* A. Nandy aptaria Sri Aurobindo „universalesnį išsilaisvinimo modelį“, pagal kurį „Vakarai, kaip ir Bankimchandros bei Vivekanandos atveju, Indijos civilizacijoje visada užėmė tikrą vietą“ (Nandy, 2006, 86).³⁹

Pasak indologės I. Chowdhury-Senguptos, idealaus hindo – karmajogo – įvaizdis transformavosi į asketą sanjasiną ir *svadeštį*⁴⁰ aktyvistus – politinius vienuolius. „Nuo 1890 metų politinio *sannyāsī* sąvoka įgavo neregėtos reikšmės: jis tapo žmonių gynėju, užsikrovusiu jų vargų našta“ (Chowdhury-Sengupta, 1996, 131-133). Vivekanandos pavyzdys nurodė į idealų sanjasiną, užimantį vietą tarp santānų⁴¹ bei *svadeštį* vienuolių.

³⁸ Skr. *svarāj* – nacijos laisvė, nepriklausomybė.

³⁹ Tačiau šykščiose A. Nandy replikose stinga bent kiek gilesnio Sri Aurobindo gyvenimo ir veiklos bei metafizikos kaip mokslo objekto išmanymo. A. Nandy mąstymas pragmatiškas ir atspindi sekuliarų, galbūt perdėm psychologizuojantį požiūrį į pasaulį, todėl visa Sri Aurobindo veikla telpa į „kankinio“ ir nuo kolonijinės priespaudos „labiausiai kenčiančio“ indo simbolinį įvaizdį. Savo šalies žymiesiems žmonėms apibūdinti taikydamas politinės psichoanalizės principą, A. Nandy pateikia įdomų ir intriguojantį, bet pakankamai esencializuotą XIX a. Indijos visuomenės vaizdą.

⁴⁰ Skr. savos gamybos. Po 1905 metų Bengalijos padalijimo *svadeštį* judėjimas propagavo indų gamybos gaminius bei ragino nevartoti importinės produkcijos iš Anglijos.

⁴¹ *Santānas* – bendrinis žodžiu tapęs Bankimo romano *Ānandamath* herojus. *Santānų* kaip Motinos Indijos vaikų bendrija yra universalus hindų bendruomenės prototipas. Tačiau musulmonai romane

Kita vertus, britų primestos kolonizuojančios etinės vertybės, kaip stiprus postūmis iš šalies, vertė nauju žvilgsniu pažvelgti į save: jos įgalino aptikti dvigubą, svetimšalių bei savo pačių vykdomą lytinę diskriminaciją, išryškinti ir mėginti pašalinti atotrūkį tarp primirštų arijinio hinduizmo tiesų ir realaus gyvenimo, pamažu keisti sustabarėjusią kastų bei papročių sistemą. Socialinį moters vaidmenį ir jos padėtį Indijoje gvildeno ir mėgino reformuoti Rammohunas Royus, Dayananda, Vivekananda bei kiti XIX a. indų intelektualai. Ishwarchandra Vidyasagaras (1820-1891) inicijavo draudimo našlėms tuoktis dar kartą panaikinimo įstatymą. Rammohunas kovojo su našlių deginimo (*satī*) papročiu. Panašūs papročiai, kaip ir luominis išskirtinumas, šių reformistų nuomone, mitinio arijų Aukso amžiaus laikotarpiu neegzistavo, o buvo vėlesnis savanaudiškų ir tamsių brahmanų veiklos padarinys. Reformuodami religiją (kurdami moderniąją hinduizmo doktriną), jie senuosiuose šventraščiuose ieškojo atitikmenų vakarietiškam, palyginti su vis dar stipria Indijos feodالية savivoka – progresyviu luomų bei lyčių tarpusavio santykių modeliui. Tačiau šios reformos apsiribojo daugiausia moters vaidmeniu šeimoje ir edukacija. Vyraujant patristiniam diskursui, iš esmės konservatyvioje Indijoje emancipaciniai socialiniai modeliai neprigijo.

Be kario vaidmens, kurį tradiciškai galėjo atlikti vyrai, buvo permąstytas ir moters vaidmuo visuomenėje. Formuojant nacionalinę tapatybę neišvengiamai iškilo moteriškojo principo ontologinė svarba *per se*. Su patristiniu diskursu ėmė konkuruoti matristinis naratyvas.

Už moterystę ir jos interpretacijas svarbesnis buvo tradicinis indų tikėjimas, skelbęs motinystės viršenybę santuokos ir seksualumo atžvilgiu (Nandy, 2006, 54). Svarbus jis buvo pirmiausia tuo, kad indams padėjo suvokti savo indiškumo šaknis, kaip skirtingas nuo atėjų, atnešusių kitokią lyčių sampratą, kurioje emancipacinės formos kartu paradoksaliai devalvavo motinos ir šeimos funkciją. Pasak E. Saido, europiečiai, kurie į Rytus žvelgė kaip į didelį harema ir vyko ten ieškoti egzotiškų nuotykių, tarp kurių ne paskutinę vietą užėmė troškimas patenkinti viktoriijietiškos moralės draudžiamas seksualines fantazijas, tenykščius žmones psichologiškai suvokė kaip silpnosios lyties atstovus, praradusius arijišką vyriškumą. Tokiu būdu arijų mitas

nedviprasmiškai įvardijami kaip atėjūnai, mlečkos (*mlecchos*), kaip blogi ir žiaurūs valdytojai, su kuriais ir kyla į mūšį vienuoliai. Britai užima neutralią poziciją.

pasitarnavo britų hegemonijai ir psichologinėje plotmėje. Motinystės sakralumas iš esmės prieštaravo imperialistų vykdomai patronizuojančiai bei žeminamajai ideologijai. Teorinė motinystės rekonstrukcija padėjo iš naujo sukonstruoti savo pačių tapatybę, paremtą religinės bei socialinės sanklodos skirtingumu nuo anglosaksų. Šeimos motina virto visos Indijos Motina gimdytoja ir globėja. Galiausiai motinystės funkcijos perkėlimas iš individualios plotmės į visuotinę pagrindė indų nacionalizmo, besiremiančio šaktiškaisiais neohinduizmo postulatais, idėjinę bazę.

Matristinis diskursas implikuoja, jog bazinės *śakti* ir dieviškosios Motinos koncepcijos jau glūdėjo tiek vedantiniame palikime, tiek praktiniuose kultuose. Tačiau ortodoksalus brahmanizmas moteriškojo principo epistemologiją tradiciškai skirsto į vedātos *māyā*, sankjos (*sāṅkhyā*) *prakṛti* ir tantros *śakti*. Patristinį arijų diskursą propagavę Europos mokslininkai ir indų reformistai daugiausiai neigė Vedų laikais egzistavusį moteriškumo lygiavertiškumą, tarsi bijotų prarasti su arijaus siejamą karingą vyriškumą arba jo viršenybę. Todėl poveikinį Purāṇų ir Tantrų laikotarpį jie laikė esant degradacija, kai vietoj ritualinės žynių aukos tradicijos įsigalėjo „tamsūs ir egzotiški“ ritualai (kaip tantroje), „politeistinis“ dievybių garbinimas (kaip Purāṇose), „stambeldystė“. Akivaizdu, jog buvo atmesta viskas, kas siejosi su moteriškųjų dievybių garbinimu ir jų aprašymais šventuose tekstuose.

Sri Aurobindo teigė, kad europiečių ir įvairių hinduizmo mokyklų vartojamos ortodoksijos ir heterodoksijos sąvokos Indijai netaikytinos, nes joje visuomet buvo mąstoma laisvai. Vedose esančių filosofinio, psichologinio, mitologinio bei istorinio lygmenų hermeneutinės studijos jam leido daryti prielaidą, jog Purāṇos (legendos ir apologija) bei *ītiḥāsa* (istorinė tradicija) buvo Vedų kultūros dalis gerokai prieš tai, kada išsiplėtojo šiuolaikinės Purāṇų ir istorinio epo formos (Aurobindo, 1985, 19). Jo nuomone, Vedos paaiškina visa, kas lieka neaišku skaitant kitus tekstus, pavyzdžiui, Upanišadas – apšviečia senovinę Indijos tradiciją imtinai. Blaiviai mąstant turi būti aišku, teigia Aurobindo, kad Vedānta, Purāṇos, Tantros, filosofinių mokyklų ir didžiųjų indų religijų ištakos siekia Vedų laikus; Vedose galima aptikti idėjų užuomazgas, kurios vėliau įgijo fundamentalių indiškųjų koncepcijų pavidalą. Toks natūralus ir progresyvus vystymasis turėtų tapti lyginamosios religijotyros atspirties tašku (ten pat, 6-7).

Matristiniu požiūriu šalies personifikacija moterišku pavidalu hinduizmo tradicijoje buvo labai populiari nuo senovės laikų. „Moteriškoji dievybė kaip aukščiausioji dvasinė jėga (*śakti*) tradiciškai buvo tapatinama su *prakṛti*, materialia priežastimi arba esmine medžiaga, iš kurios randasi psichinė ir fizinė realybė, taip pat ir žemė“ (Lipner, 2005, 99). Lipneris nurodo, jog ši „subtiliausia materija“, iš kurios formuojamas pasaulis, „veikiausiai yra pagrindinė ‚personalinės‘ teologijos priežastis, pagal kurią į ją žvelgiama kaip į Motiną (*mātā*), o šią teologiją moderniaisiais laikais savo diskurse bengalams išpūdingai išplėtojo Ramprasadas, o vėliau – Ramakrishna“ (Lipner, 2005, 100). Prie jų taip pat galima priskirti Bankimchandrą ir Sri Aurobindo.⁴²

Tradiciniai matristiniai hinduizmo mokymai bei liturginės praktikos buvo pagrindas tiek Bankimo, tiek Sri Aurobindo spiritualiniams nacionalinės tapatybės projektams, nes jie išlaikė indams būdingą sampratą apie Motiną, kuri yra viena, tačiau reiškiasi daugeliu pavidalų. Ji yra *śakti*, arba kuriamosios jėgos personifikacija, be to, atlieka grindžiamąjį ir ginamąjį vaidmenį žemėje. Dar svarbiau, kad Motinos vaikai (indai) turi būti pasiruošę ją ginti nuo priešo.⁴³ Tuo tarpu Bankimui, Sri Aurobindo ir kitiems Indijos renesanso lyderiams iš esmės rūpėjo tai, kad Motina turi būti ne tiek religinio atsidavimo, kiek patriotinio pasiryžimo objektas. Taigi Bankimas ir Sri Aurobindo nei žemės feminizavimo, nei motinos vaidmens priskyrimo deivei neišrado, nebuvo nauja hinduizme ir šių dviejų vaidmenų sujungimas į bendrą šventos gimtosios žemės sampratą. Tačiau Bankimas šią koncepciją išskyrė, originaliai išplėtojo ir įvedė į patriotinį politinį kontekstą, suteikdamas jai neohinduistinį politinį apvokimą (Lipner, 2005, 102). Šią idėją kūrybiškai ir filosofiskai perėmė ir savaip permąstė Sri Aurobindo.

Viešąją nuomonę XIX a. įtaigiai formavo bengalų literatūra. Indija kaip dieviškoji Motina joje aprašoma dar iki Bankimo. Štai Madhusudanas Duttas dviejose

⁴² Apie Bankimchandros Chatterji įtaką indų tapatybės sampratai žr.: *Nacionalinio Atgimimo sąjūdžio prielaidos Bengalijoje*. „Darbai ir dienos“, Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2008, Nr. 50, p. 10-14 (ISSN 1392-0588).

⁴³ Formuluojuojant neohinduizmo doktriną ir diegiant ją į praktiką, iškilo Indijoje gyvenančių musulmonų klausimas, kuris tebėra neišspręstas iki šiol, nes šio ginčo esmė (ar jie yra tikrieji Motinos vaikai) yra iš esmės religinis. Pagrindinis skirtumas tarp Sri Aurobindo ir ultradešiniojo hindų nacionalistų sparno yra tas, kad jis neeskaluoja indų musulmonų klausimo, bet stengiasi jį spręsti visuotinio humanizmo pagrindais.

poemose – *Banga Bhumir Proti* (*Odė Bengalijos šaliai*, 1862) ir *Birbahu Kavya* (*Birbahu sakmė*, 1864) – gimtąsias vietas apdainuoja kaip motinos iščias. Hemchandra Bandopadhyay poemoje *Bharat Sangit* (*Indijos giesmė*, 1870) šiam įvaizdžiui suteikia dar aiškesnę politinę potekstę. Bankimas pirmąkart Motinos Indijos įvaizdį panaudoja esė serijoje *Amar Durgotsav* (*Kaip švenčiu Durgos pūdžos festivalį*), išspausdintų paties rašytojo leistame žurnale *Bangadarśan* (1874 metų spalio-lapkritis). Už Durgos dievybės simbolizmo slypi Bankimą ypač viliojusi galinga *śakti* trauka, plačiau išrutiota romane *Ānandamaṭh*, arba *šventoji brolija* (*Ānandamaṭh, or The Sacred Brotherhood*), išspausdintame tame pačiame žurnale 1882 metais. Pasak Lipnerio, kūrinys nėra istorinis romanas, tačiau siūlo naują kolektyvinės istorijos programą; tuo tarpu kitas mokslininkas, P. Heehsas, jį savo tekstuose įvardija kaip istorinį.⁴⁴ Mūsų nuomone, istoriniu jį galima vadinti tiek pat, kiek XIX a. romantikų (Valterio Scotto, kitų) vadinamąjį istorinį romaną, tai yra, su didelėmis išlygom. Tikrąją prasme istorinis jis tapo dėl tos priežasties, kad suvaidino svarbų istorinį vaidmenį nacionaliniame Indijos išsivadavimo judėjime.

Idant suvoktume Sri Aurobindo nacionalinės tapatybės matristinį aspektą, turime apžvelgti šiuo atžvilgiu įimtas įtakas. Į jo tekstualinį Indijos pažinimą įėjo ne tik mokslinė ir pažintinė, bet ir grožinė literatūra. Bankimo kūryboje slėpėsi keletas veiksnių, tapusių itin reikšmingais tiek Sri Aurobindo filosofinėms ir politinėms pažiūroms, tiek nacionaliniam išsivadavimo judėjimui apskritai. „Bankimas sukūrė naują populiarų literatūros stilių, kuris turėjo nebūtą pasisekimą“ (Lipner, 2005, 27).

Ānandamaṭh rašytojas siekė sukurti naują bendruomenę ir atgaivinti joje tradicinį *dharmos* (tvarkos, įstatymo, moralės kodekso) suvokimą. Bankimas vienu metu plėtoja kelias matristinio diskurso kryptis. Pirma, Indija yra dieviškoji Motina, ji ir šventyklose garbinama *Kālī*.⁴⁵ Antra, moterys vienu metu atstovauja ir

⁴⁴ *Santānai* funkcionuoja kaip už Motiną Indiją mirti pasiryžę kšatrijai. „Faktiškai karinis asketizmas kario vienuolio pavidalu subkontinente turi šimtmečių ilgumo istoriją“ (Lipner, 2005, 30). Todėl ir Bankimo *santānai* turėjo realiai egzistavusį prototipą, marathų revoliucionierių Vasudeo Balvantą Phadke (1845-1883). Knygoje aprašoma Višnaus šventykla ir ašramas (*Maṭh*), įkurtas ant budistų vienuolyno griuvėsių, kuriame gyvena ir meldžiasi *santānai*, taip pat turi prototipą tikrovėje – Lalgoloje ir *rājibāḍi* kaimynystėje. Veiksmo siužetas paremtas 1770 metų badu ir jį sekusiu *sannyasinų* sukilimu.

⁴⁵ Miško gelmėse gyvenanti Motina *Kālī* – galingas įvaizdis galios, iš kurios gimsta kita, laisva ir dora indų nacija. Ši metafora, kaip pažymi J. Lipneris, virtusi gyvai pavaizduota kovų scena, veiksmingai sužadino indų politinius sentimentus. Veiksmo vietą Bankimas kūrė pagal Lalgolos miške esančią šventyklą, kurioje matė tris moteriškų dievybių atvaizdus: jo romane Motina *Kālī* – tai Lalgolos

erotiniam,⁴⁶ ir asketiškam aspektui.⁴⁷ Bankimo filosofijoje būtent tinkamai išlavintos moterys atlieka išskirtinį vaidmenį – jos privalo išsaugoti ir ateities kartoms perduoti neiškreiptą tradicijos paveldą. Todėl moterys yra pagrindinės romanų veikėjos.⁴⁸ Apie indę moterį Bankimas atsiliepė su ypatinga pagarba: „Sakykite ką norite apie didžiai protingas (*manasvinī*) Europos moteris, tačiau nė viena jų nepranoksta karalienės [Rani] iš Džhansi“ (Lipner, 2005, 47).⁴⁹ Kreipdamasis į Indijos istoriją ir joje vyriškais sugebėjimais (narsa, drąsa, ryžtingumu, kovingumu etc.) pasižymėjusias moteris, Bankimas iškelia tą matristinio diskurso aspektą, kuris nenusileidžia vyriškajam: moteris čia dalyvauja galios diskurse kaip lygiavertė vyrų varžovė (dažnai ir jų vadovė), pati įkūnydama kšatrijos savybes.⁵⁰

Neohinduizmo paieškos buvo neatsiejamos nuo nacionalinės tapatybės formavimosi, todėl, *hindu-dharma* šalyje užgniaužus, Bankimas romane naudojo sąvoką *hindutva*, kuri išreiškė indų nacionalinės tapatybės jausmus.⁵¹ Brolijos nariai

šventyklos *Mahākālī*. Šioje šventykloje girdėta ritualų metu giedama giesmė *Vande Mātaram* įkvėpė rašytoją giesmę įtraukti į savo romano himno pirmąją dalį (Lipner, 2005, 38).

⁴⁶ Bankimui didelės įtakos turėjo Indijoje paplitęs erotizuotas tantrinis dievybių garbinimas. Jo romane vaizduojamos persirengimų ir moteriškų gudrybių bei paslapčių kupinos situacijos yra žaismingos ir puikiai atspindi moters vitalinę galią. Todėl, nors *santānai* yra ne tantrikai, bet vaišnavai (*vaiṣṇavai*), pagrindinei dievybei romane suteikiamas išpūdingas, vaizduotėje ilgai išliekantis tantrinis motyvas, o joje slypinčią nenugalimą *śakti* galią įkūnija pagrindinės veikėjos. Kūrinio pabaigoje paslapties šydas nukrenta netikėtai. Paaiškėja, kas iš tikrųjų yra svarbiausi romano herojai: *santānų* vadas Satjananda – tai Šanti, o didysis Žiniuonis – Kaljani. „Satjananda įkūnijo garbę, o Didysai – pasiaukojimą“, – priešpaskutiniaisiais sakiniais tiesą atskleidžia Bankimas (Lipner, 2005, 230).

⁴⁷ Gražuolė Šanti, Džibanandos žmona, turi misiją: paruošti vyrą tapti *santānu*, vienu iš Motinos vaikų. Kad įgyvendintų užduotį, ji gauna puikų tik berniukams tinkamą išsilavinimą, persirenginėja vyru (*santānu*), gieda vaišnavų giesmes. Šanti nuseka paskui šeimos išsižadėjusį vyrą į mišką esančią atsiskyrėlių buveinę ir apsimeta vienuoliu Nabinananda. Tačiau atpažinęs žmoną, Džibananda yra pasiryžęs sulaužyti amžinosios dharmos įžadą, panašiai kaip kitos herojės, Kaljani, grožio užburtas Bhabananda. Lygiai kaip Šanti, Kaljani jai palankų Bhabanandą priverčia tapti asketu net ir po to, kai šis išgelbėja jai gyvybę: mat Kaljani mėginusi atlikti savižudybę dėl to, kad jos vyras Mahendra tapo *santānu*, o šie privalo duoti įžadą laikytis celibato, kol neišlaisvins Motinos Indijos (tai *satī* ritualo principinis atgarsis, nors Bankimas neaprašo, kaip tatai vyko ir koku būdu Kaljani ketino pasitraukti iš gyvenimo.) Šanti vidinė ir išorinė transformacija simbolizuoja Bankimo viziją apie „Motiną Indiją, kokia ji bus ateityje“ (Lipner, 2005, 13).

⁴⁸ Knygoje moterų grožis lyginamas su natūralaus pasaulio apraiškomis; personifikuota gamta tarnauja kaip fonas moterų charakteriams.

⁴⁹ Be *Ānandamath*, Bankimas parašė ne vieną romaną, skirtą moters temai, tarp jų *Radžmohano žmona*, *Debė Chaudhuranė* ir *Mrinalinė*.

⁵⁰ Romane iškeliamas hinduistinis idealas – Motinai tarnauti gali tik asketiškai išsižadėjęsysis pasaulio. Idealistinis imperatyvas turi būti įkūnytas, todėl tiek Šanti, tiek Kaljani nepasiduoda savo vyrų silpnybei ir celibate laukia mūšio pabaigos. Įsidėmėtina, jog ne moterys, o vyrai čia vaizduojami kaip silpnesnė ir apžavams neatspirianti, vardan jų aukštesnius idealus galinti paaugoti lytis.

⁵¹ Sąvokos *hindutva* naudojimą nacionalizmo kontekste aptaria P. Heehsas straipsnyje, žr. *Studying Hinduism: Key Concepts and Methods*. New York and Oxon: Ed. Sushil Mittal & Gene Thursby, Routledge, 2008, p. 272. Takoskyra tarp hindų ir musulmonų mentaliteto egzistuoja ir šiandien. Indų tradicionalistų požiūrį į islamo išpažinėjus išreiškia Sri Dattos aforizmas, jog hindas mirtų dėl tėvynės,

santānai – aukštaluomiai hindai, išsilavinę, disciplinuoti ir pasišventę ypatingam patriotiniam tikslui.⁵² Jie privalo duoti įžadą tarnauti dieviškajai Motinai ir tėvynei. *Ānandū*, arba palaimingųjų, draugė glaudžiasi miške, o miškas indų tradicijoje visada asocijuojasi su virsmo vieta, iščiomis, *bhūgarbha*. Tose šventose iščiose vaisingai veikia išmanantieji būdus, kaip apvaisinti naująją naciją, kuri ikūnytų hindų amžinąją tvarką (*sanātana dharma*). *Santānus* palaiko ir veda tyra dvasinė jėga, *tapas*. Apskritai Bankimo projekte dvasinio indų gyvenimo principai – askezė, pasišventimas Dievo Motinai, *tapas*, *svadharma* – orientuojami į patriotinę misiją. Ši misija atsispindi XIX a. pabaigos – XX a. pradžios nacionalistų judėjime.

Vadinasi, svarbiausi Bankimo sukurti naujosios hindų tapatybės modelio bruožai, kuriuos aktualizavo vėlesnės nacionalistų kartos, buvo šie: 1) hindų tapatybės pamatas – amžinoji dharma (*sanātana dharma*), o tikroji savivalda/valdžia pirmiausia yra dvasinė; 2) dvasinę savivaldą (viduje) ir valdžią (išorėje) simbolizuoja hindai, pasišventę tėvynei, kuri yra pati dieviškoji Motina; 3) Motiną Indiją ginti ir jai tarnauti gali didvyriško žmogaus tipas, apdainuotas *Bhagavadgītōje*. Tai kšatrijas ir sanjasinas (*sannyāsin*), karys ir vienuolis. Moteris ne tik gali atlikti šį vaidmenį, bet ir tapti lydere; 4) Motina Indija išikūnija kaip svarbiausia moteriškoji dievybė, Motina *Kālī*, kuriai meldžiantis gaunama jos pagalba – neįveikiama jėga *śakti*; 5) pagrindinė *śakti* invokacijos forma yra pagarbinimas Motinai, arba giesmė *Vande Mātaram*; 6) *śakti* yra visos nacijos dvasinės ir fizinės gerovės šaltinis, religinio, socialinio ir politinio atsinaujinimo ištakos; 7) tapatybės prasme hindai kaip nacija yra Motinos Indijos ir Motinos *Kālī* vaikai.

Į anglų kalbą romanas buvo išverstas tris kartus, taip pat Sri Aurobindo ir jo brolio Barindrakumaro Ghose'o (išleistas 1940 metais); pastarasis vertimas buvo dalimis išspausdintas žurnale *Karmayogin* 1909 metų rugpjūčio-1910 vasario

o musulmonas – dėl Alacho: „*Bhārata-varṣa* koncepcija negali būti lyginama su *Daar-ul-Islam*. Hindas pirmiausia mirė dėl Indijos, o paskui – dėl religijos. Tuo tarpu musulmonų atveju, islamas buvo vienintelis motyvas tapti mirtininku“. Žr. Datta, Sri, *Ahimsa, Satyagraha, Vande-Mataram, & Hindu Nationalism: An Introspection*. www.india-forum.com, 08/17/2004/.

⁵² *Santānai* priklauso vaišnavų ordinui, jie nepainiotini su šaivų ir tantrikų *sannyāsīnais*, vienuoliais. Vis dėlto daugeliui tyrinėtojų lieka neaišku, kodėl *santānai* elgiasi kaip šaktai. Tuo tarpu tantras studijuojantys indologai atsakymą turi. Shashi Bhusanas DasGupta šiuo klausimu nepalieka abejonių: „Gera išstudijavus vaišnavų sūhādžijų literatūrą, negali kilti jokių abejonių dėl akivaizdaus fakto, jog ji yra įamžinusi ankstesniųjų budistų ir hindų kultų tantrinę dvasią ir praktikas“ (DasGupta, Sushil Bhusan, *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature*, KLM, Calcutta: 1969, 134-135).

mėnesiais (Lipner, 2005, 38-47). Versdamas *Ānandamath*, Sri Aurobindo jau buvo susipažinęs su Bankimo gyvenimu ir veikla. Jis vienas pirmųjų suvokė Bankimo kūrybiškumo ir moteriškojo principo iškėlimo svarbą, todėl šiuo atžvilgiu teigė, jog jis buvęs vienas iš nedaugelio genijų, kuriems duotas matymas ir mokėjimas jį perduoti kitiems. Rašytojui jis skyrė 7 straipsnius žurnale *Indu Prakash* (1984). J. Lipnerio nuomone, Sri Aurobindo buvo akivaizdžiai paveiktas romano idėjų, „ypač idėjos, jog Indijos stiprybė atgimti kaip nacijai kilsianti iš transcendentinio šaltinio, suvokiamo kaip amžina galia, arba *śakti*, aprašoma kaip Motina (kurią simbolizuoja *Bhavanī Mandir*, šventykla) ir tapatinama su Indijos žeme“ (Lipner, 2005, 76):

„Kol Motina žemė⁵³ proto akims neatsivers kaip kai kas daugiau, nei žemės lopinėlis ar individų masė, kol ji neįgaus didžiosios dieviškos ir motiniškos Jėgos pavidalo, kuris reiškiasi grožiu, galinčiu vadovauti protui ir užvaldyti širdį, – tol varganos baimės ir viltys neišnyks visa apimančioje astroje Motinai ir noro jai tarnauti, o patriotizmas, kuris daro stebuklus ir pasmerktą naciją išgelbsti, negims“ (Aurobindo, T 17, 347).

Negana to, „joks nacijos vystymasis neįmanomas be *rādža-śakti* pagalbos“ (Aurobindo, 1997, 87).

Kalbėdami apie nacionalinės tapatybės kūrimo modelius nurodėme, kad dvasingumo principas Sri Aurobindo buvo svarbiausias Indijos renesanso veiksnys, pažangos variklis ir nacijai įgimta savybė, padėsianti atgauti prarastas galias ir vietą laisvų tautų tarpe. O dvasingumo fakelą laiko iškėlusi ir neša taip pat moteris, svarbiausių jo poemų pagrindinė veikėja – Urvašė ir Prijamvada, Čitrangada ir Savitrė. Savarankišku veikėju tampa ir pati dvasia, besireiškianti visuose būties lygmenyse (eilėraščiai „Musa Spiritus“, „Lila“, „The Cosmic Spirit“ ir kiti).⁵⁴ Epe *Savitṛē*, kurį sudaro 24 000 eilučių, išplėtojama ir naujai pagrindžiama legenda iš *Mahābhāratos*. Savitrės ir Satjavano meilės istorija tampa universalizuota žmogaus būties kosmine drama, kurioje Savitrė permaldauja mirties dievą Jamą, pasiėmusį

⁵³ Sri Aurobindo čia vartoja žodį „Motherland“.

⁵⁴ Tamošaitytė D. *Indijos kultūrinio renesanso atšvaitai Sri Aurobindo poetikoje: kai kurie aspektai*. „Estetikos ir meno filosofijos tyrinėjimai“ IV, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2008. 2008, ISBN 978-9955-868-10-1, p.478. Apie kultūros nuosmukio priežastis ir dvasingumą: ten pat, p. 472.

Satjavaną, laimi jo sielą ir įvykdo savo paskirtį žemėje. Epo tyrinėtojas R. Y. Deshpande ją apibūdina šiais žodžiais:

„Priimdama Laiko, Likimo, Galimybės ir Mirties aplinkybes, dieviškoji Motina gimsta kaip Ašvapačio dukra. Tuomet, įžengusi į santuokinę Meilę, ji ruošiasi „didingai valandai“, *śakti* jogai žemės sąmonėje; jos intensyvi ir atkakli *sāadhanā* yra kelias į transformaciją. Tam, kad galėtų susijungti su savo Viešpačiu Medžiagos namuose, ji pasitinka nesąmoningos Nežinomybės pavojų. Mirties valandą ji turi atskleisti savo nugalintį dieviškumą, idant išsklaidytų niūrią paslaptį“ (Deshpande, 1996, 87).

Įveikusi mirtį ir tamsą, Savitrė tampa žmonijos aušros simboliu ir pradeda nemirtingumo žemėje etapą. Epas turi filosofinį atitikmenį – veikalą *Dieviškasis gyvenimas* (*The Life Divine*), kuriame Sri Aurobindo išplėtoja originalų metafizinį dieviškosios Motinos veiklos žemėje paveikslą.

Vadinasi, matristinį hinduizmo aspektą kaip atsvarą patristiniam arijų diskursui XIX a. pirmiausia plėtojo rašytojai ir poetai, savo kūryboje moderniomis raiškos priemonėmis aktualizavę moteriškojo prado ontologinę svarbą. *Ānandamath*, *arba šventoji brolija* padarė didelę įtaką Sri Aurobindo literatūrinėms inspiracijoms, paralelės labai aiškiai regimos jo poemoje *Bhavani Bharati* bei esė *Bhavani Mandir*. Sri Aurobindo tęsė Bankimo pradėtą hindų dharmos atgimimo projektą: jo tiek grožinė kūryba, tiek publicistiniai straipsniai toliau rutuliojo tėvynei pasišventusio kario asketo, dieviškosios Motinos (*śakti*) tematiką ir plačiųjų tėvynainių sluoksnių sąmonėje veiksmingai akcentavo moteriškąją nacionalinės tapatybės sampratos aspektą, o siauresnėje ir konkretnesnėje veiklos sferoje – nacionalistinę pasaulėžiūrą.

Vienas iškiliausių Sri Aurobindo amžininkų, poetas ir mąstytojas Rabindranathas Tagore daugeliu aspektų Sri Aurobindo buvo artimas ne tik literatūrine veiklos sritimi, bet ir panašiomis nacionalinės tapatybės, religijos, visuomenės atgimimo idėjomis, kurias jie abu išreiškė raštu.

„Tagore savais būdais keliavo į tą patį tikslą, kaip ir mes.“ Šiuos žodžius Sri Aurobindo parašė trečiame dešimtmetyje [...] Abudu savo Motinai Tėvynei turėjo didingesio Rytojaus viziją ir todėl šalies laisvę matė kaip pagrindinę būtinybę buvusiai jos didybei atgauti. Svadeši dienomis įkvėptos Rabindranatho giesmės ir kalbos bei ugningos Sri Aurobindo ištaros kone pernakt sukūrė

psichologinę revoliuciją žmonių širdyse ir protuose, ir tai sudaro šlovingą Indijos nepriklausomybės judėjimo istorijos skyrių“ (Gupta, 1976, 375).

Tagore ir Sri Aurobindo buvo susitikę 1928 metais. Po apsilankymo Tagore rašė, jog „senovės rišių kalba bylojo jo [Sri Aurobindo] lūpomis apie tą lygybę, kuri žmogaus sielai suteikia laisvą įžengimą į visybę“ (Gupta, 1976, 378), jį laikė „įsikūnijusiu ir laisvu Indijos sielos balsu“, parašė jam pasveikinimą himno forma (ten pat). Dvasinė ir kultūrinė giminystė akivaizdžiai sieja Tagorę ir Sri Aurobindo. Tačiau jų pažiūros į nacionalinę tapatybę bei nacionalizmo reiškinių skyrėsi. Tagore buvo vienintelis, kuris, panašiai kaip Šalkauskis Lietuvoje, visiškai atmetė nacionalizmo idėją (neskyrė jo formų), o jo meilė Motinai Indijai buvo poetinio, nekovingo pobūdžio. Skirtingai nuo Bankimo, Sri Aurobindo ir kitų indų nacionalistų, jis tos meilės nesiejo su reikalu tarnauti Indijai ginklu, neišplėtojo šaktiškos prieigos prie šio klausimo nei teoriškai, nei praktiškai. Tuo tarpu Sri Aurobindo politinėje ir literatūrinėje veikloje šaktizmas atsiskleidžia lygia greta. Šalia politinių pamfletų, rašytinis palikimas, kuriame gvildinama *śakti* idėja, susideda iš senovės sakralinių tekstų (Vedų, *Bhagavadgītōs*, Upanišadų) komentarų, originalių esė bei poezijos.

1.2.2. Ramakrishnos tantrizmo ir Sri Aurobindo šaktizmo sąsajos

Sri Aurobindo nacionalinės indų tapatybės sampratai darė įtaką tiek patristinio, tiek matristinio diskurso rutuliojamos idėjos. Iš pirmojo į ją buvo perkeltos vedinių arijų kultūrinės ir spiritualinės lytys, iš antrojo – patriotinis Motinos Indijos motyvas, jos personifikacija moteriškųjų dievybių pavidalais (svarbiausioji – Kālī) ir *śakti* ideologija bei metafizika. Ilgainiui šios idėjos susiliejo į vientisą *pūrṇādvaita* sistemą, į kurią inkorporuotos vedantinė ir tantrinė epistemos papildė viena kitą remiantis jungiamąja sąmonės evoliucijos teorija. Aukščiausioji sąmonės pakopa – antmonė⁵⁵ – būtyje reiškiasi per *cit-śakti*, sąmoningą Motinos jėgą, kuri formuoja žmogų, naciją ir visą kūriniją. Senąsias dievogarbos formas laikydamas pakopa į aukštesnįjį pažinimą, Sri Aurobindo suformulavo vidinių dieviškosios Motinos (Kālī) galių sklaidą, aiškino jų buvimo ir veiklos reikšmę gnoseologiniu aspektu. Jo vizijoje ateities žmogus (antžmogis) – tai gnostinė būtybė, tiesiogiai per tapatybę su dieviškąja Motina pažinęs galutinę tikrovę. Gnostinis Aurobindo metafizinės sistemos aspektas ją skiria nuo daugelio klasikinių viduramžių vedantinių doktrinų, nepripažįstančių galimybės pažinti Dievą nei beasmeniu, nei juo labiau asmeniniu pavidalu, nes jame tegalima išnykti, su juo susiliesti arba sutapti prarandant savo asmeniškąją atskirtį.

Kadangi *śakti* tradiciškai laikoma tantrine kategorija, šiame skyriuje nagrinėsime Sri Aurobindo santykį su tantras epistema bei kai kurias jo ir Ramakrishnos pasaulėžiūrų paraleles.

Sri Aurobindo nerašė veikalų apie tantrą, nebuvo inicijuotas į kurią nors tantrinę mokyklą ir neatlikinėjo išorinių tantrinių ritualų. Klasikine prasme tāntrikas jis nebuvo, tačiau jo asmeninio gyvenimo ir metafizinės minties tyrimai leidžia daryti išvadą, jog teoriškai ir praktiškai Aurobindo vadovavosi šakto idealu. Tai lėmė vedinio ir poveidinio laikotarpio hinduizmo studijos bei lygia greta išgyvenamos

⁵⁵ *Supermind, Supramental, Supraconscient* – tai Sri Aurobindo vartojamos sąvokos aukščiausiai sąmonės pakopai apibūdinti: „Egzistuoja antmonės galia, arba *śakti*, kuri gali tiesiogiai reikštis tiesos ir šviesos pasaulyje, kuriame viskas skaidriai pagrįsta Vienio harmonija bei vienove, – nedengiama neišmonės šydo ar bet kurios kitos kaukės. Todėl antmonė ne pranoksta visas įmanomas išreikštis (manifestacijas), bet plyti virš proto, gyvybės ir materijos trejybės, kuri yra mūsų patirtis šoje išreikštyje“ (Glossary, 1978, 161).

asmeninės patirtys. Šias patirtis įvardijame kaip psichologines ir neatsiejamas nuo indiškojo psichologijos mokslo – jogos.

Atsitiktinai tapęs jogos galios liudininku (jo brolių vienas jogas per dvi valandas išgydė iš sunkaus karščiavimo), Sri Aurobindo nusprendė, jog joga kaip materiją veiksmingai tvarkanti disciplina gali būti naudinga nacionalizmo tikslams.⁵⁶ Jis kurį laiką užsiėmė *prāṇāyāma*, kartu tikėdamasis pagerinti sveikatos būklę. Tik vėliau joga su guru Bhaskaru Lele iniciacija įgijo gilesnį, dvasinį pobūdį. Prie svarbiausių Sri Aurobindo potyrių galima priskirti Karnalio šventykloje patirtą Motinos Kālī esamybę. Ne rutininė ar ezoterinė praktika, bet „tiesioginis Dievo regėjimas“ jo, kaip ir Sri Ramakrishnos atveju, buvo sąmonės pakitimo priežastis. Kaip „gyva esamybė, nemirtinga ir dieviška“ Kālī jam apsireiškė Karnalio šventykloje ant Narmados upės kranto. Grubiai nutašyta iš akmens, nudažyta ir apvilкта papuošalais išdabintais rūbais, statula mistiškai atgijo (Heehs, 2008, 86).⁵⁷

Tuomet Sri Aurobindo apibrėžė deivės Kālī savybes. Sri Aurobindo požiūriu, Kālī yra mažesnioji Mahākālī forma, kurios juodasis pavidalas paprastai regimas gyvybės plane; pati Mahākālī esanti ne juoda ir baidi, bet auksinės spalvos bei kupina grožio, nors *asurams* (titanams) ir grėsminga (Aurobindo, 1994, 76).

„Tai naikinanti Motinos galia – gamtinės neišmonės jėgos, skęstančios sunkumuose, simbolis, ji su viskuo grumiasi ir aklai kovodama visa naikina tam, kad prasiveržtų ir galiausiai aptiktų save, primynusią koja pačią dievystę⁵⁸ – tuomet ji atsipeikėja, o kova ir destrukcija baigiasi“ (Aurobindo, 1994, ten pat).

Kālī kaip viena iš dieviškosios Motinos formų Sri Aurobindo yra siejama tiek su klasikine mitologine samprata, tiek su metafizinėmis *śakti* apibrėžtimis. „Primynusią koja pačią dievystę“ – tai aiški aliuzija į tradicinę Kālī ikonografiją, kurioje Kālī vaizduojama stovinti nuoga ant savo vyro Śivos krūtinės, kuris guli ant

⁵⁶ Nusprendęs politiniais tikslais pasinaudoti visomis prieinamomis jogos formomis, Sri Aurobindo klausėsi daug pasiekusių patarimų. *Naga sadhu* sektos, garsios kovos menų mokėjimu, lyderis jam davė stotrą, kuri turėjo padėti atkovoti Indiją iš britų; taip pat jis patarė Sri Aurobindo pasidaryti Bagalos, vienos iš dieviškosios Motinos pavidalų, atvaizdą ir kartoti jos vardą milijonus kartų, tuo pačiu metu stovint vandenyje ant vienos kojos (sic). Deja, šios priemonės nedavė jokių apčiuopiamų rezultatų (Heehs, 2008, 85).

⁵⁷ Šį potyrį Sri Aurobindo perteikė poetine forma eilėraštyje „Akmeninė dievybė“ (Aurobindo, 1989, 139).

⁵⁸ Be *Lord, God, Godhead*, Sri Aurobindo vartoja abstraktesnę Dievo žodinę formą, *Divine* (dievystė), norėdamas apibūdinti aukštutinės jo formos nedualią prigimtį.

tūkstančialapio lotoso. Jos kūnas juodos arba tamsiai mėlynos spalvos, raudonas liežuvis bauginamai iškištas. Triakei deivei ant kaklo kabo girlianda iš nukirstų demonų galvų, o ant juosmens – juosta iš nupjautų plaštakų. Dvi jos kairės rankos laiko nukirsdintą galvą ir kardą, o dvi dešinės rankos teikia malones ir laisvę nuo baimės. Kitose ikonose rankų ji turi aštuonias, Durgos pavidalu – dešimt ir tiek pat kojų. Populiarus tantrinis aforizmas teigia, jog „be Šakti Šiva yra tik *śava*“, „lavonas“, tai yra, mitologinė Kālī yra kosminė energija, pažadinanti pasyvų dievą gyvenimui ir būčiai. Trys itifalinio lavono dimensijos – eroticizmas, asketizmas ir mirtis – susitinka Kālī kardo simbolikoje. Kaip gnozės ginklas, Kālī kardas perkerta visuomenės gėrio ir blogio sampratoje įtvirtintus *māyos* (iliuzijos) saitus ir tokiu būdu išlaisvina iš neišmanymo dvilypumo. Kartu jis simbolizuoja išsižadėjimą ir askezę (Kripal, 1995, 50).

Priklausomai nuo kulto pakraipos, tantrinių ritualų centre esanti Kālī gali įkūnyti arba erotinį siaubingąjį, kraugeriškos ir įtūžusios deivės pavidalą, arba motiniškąjį globėjišką jos aspektą. Mitologiniu požiūriu, santykis su Kālī atitinkamai esti dvejopas: arba didvyrio (*vīros*), arba vaiko. Šie archetipai indologų plačiai vartojami tiriant garbintojo ir moteriškosios dievybės santykį. Tantras pakraipų yra dvi: *vāmācāra* ir *dakṣiṇācāra*. Abi jos suteikė joms būdingas funkcijas išsivadavimo judėjimo perimtai dievybių simbolikai (bebaimį karingumą ir besąlygišką atsidavimą), kurios svarbiausia naujovė buvo visiškas erotinio elemento eliminavimas.

Tantras atžvilgiu pozityviai nusiteikusių tyrėjų nuomone, tantra yra unikali disciplina, padedanti išvengti askezės ir erotikos, dvasios ir kūno priešpriešos. Kaip tokia tantra yra tinkamiausias dvasinis kelias mūsų tamsos amžiuje, nes ji įveiksmia radikaliai desakralizuotą pasaulį. Mircea Eliades požiūriu vāmācāros tantrinės apeigos,⁵⁹ kurias hindų reformininkai ir brahmanizmas sykiu su britų valdžia laikė degradavusiomis orgijomis, iš tiesų yra grįžimas į mitologinę laiką, kai įvyko Šivos ir Šakti kosmogoninės vedybos, pradžia – iki-laiką. Tāntrikas yra tas, kuris drįsta stoti akis į akį su pasaulietiškumu ir jį transformuoti. Tačiau šias pavojingas galias įvaldyti

⁵⁹ Skiriamasis *vāmācāros* tantrinių apeigų požymis yra *pañcatattva*, arba „penki M“: mėsa (*māṃsa*), žuvis (*matsya*), vynas (*madya*), skaldyti grūdai (*mudrā*) ir lytinis aktas (*maithuna*) (Biernacki, 2007, 13).

pajėgia tik „didvyris“, perėjęs sudėtingas iniciacijos pakopas. Įvaldęs jas, jis įveikia ir gyvuliškąjį masinio žmogaus lygmenį:

„Drąsa ir protas, kurių reikia šiam įkaitusių žemės jėgų antpuoliui pasitikti, nugalėti ir transformuoti į paroksistinio gyvybingumo potyrį, prilygsta tikrai didvyrio tipo iniciacijai. Tuo metu, kai šimtai tūkstančių pasauliečių (naivuolių ir nesubrendėlių) leidžiasi praryjami jutiminių malonumų, saujelė kitų pasiekia tą egzistencijos lygmenį, kurį tradicijos įvardija kaip herojinį“ (Eliade, 1989, 8-9).

Tāntrikams pirminio akto imitacija ir kartotė turi ir gilesnę prasmę. „Rytai savo metodais stengiasi visų pirma anuliuoti arba įveikti žmogiškąją būtį. Šiuo atžvilgiu galima kalbėti ne tik apie laisvę (teigiama prasme) ar išsivadavimą (neigiama prasme), bet ir apie tikrą kūrybą, nes norima sukurti naują žmogų, sukurti kaip antžmogį, žmogų-dievą, tokį, kokį istorinis žmogus niekada net nepamanė galįs sukurti“ (Eliade, 1996, 144). Tikėjimas ritualo šventumu čia reiškia „aukščiausią laisvę, kokią tik gali įsivaizduoti žmogus: laisvę daryti įtaką pačiam ontologiniam Visatos statusui... ji reiškia naują žmogaus dalyvavimo pasaulėkūroje formulę“ (ten pat, 146). Šis M. Eliades postulatas labai priartėja prie Sri Aurobindo antžmogio (*superman*) sampratos, tik jis ir lieka vien hipoteze ar įžvalga, tuo tarpu Sri Aurobindo išplėtoja visą filosofinę antžmogio sistemą, paremtą antmonės nužengimu ir kūno transformacija. Šia prasme erotinio motyvo eliminavimas jam turi kartinę svarbą. Erotinės meilės simbolikos jis vengė, nors kai kurie išgarsėję jo aforizmai liudija apie mistinius potyrius, kuriuos galima simboliškai įvardyti kaip didvyrio santykį su vienu iš dieviškosios Motinos aspektų, taip pat mistinį lytiškumo reliatyvumą ir gebėjimą persikūnyti.⁶⁰ Vis dėlto Sri Aurobindo integralinės jogos sistemoje, kurioje klasikinės tantras įtaka akivaizdžiausia, lytinis moters ir vyro santykis laikomas viena iš neperkeistos žmogiškosios prigimties veiklos formų, todėl visiškai nepageidaujamas sādhakų, pasišventusių prigimties tobulinimui bei transformacijai, praktikoje, nes bet kuriuo momentu jis gali virsti stabdančia, trikdančia ir deformuojančia jėga (Aurobindo, 1983, T. 2, 1510).

Siekiant gyvybės ir kūno antmoninės perkaitos, kurios žemėje dar nebuvo (evoliucinė paradigma), svarbu atsiverti tik transformuojančioms galioms (kosminei

⁶⁰ „Kai patyriau, jog Dievas yra moteris, šį tą išmokau apie meilę, nors ir iš toli; tačiau tik kai tapau moterimi ir tarnavau savo Viešpačiui ir Mylimajam, pažinau meilę visoje pilnatvėje“ (Aurobindo, 1982, p. 411.)

śakti energijai). Lytinio centro ir jo energijos transformacija būtina fiziniam *siddhi*, nes jis yra parama visoms kūne slypinčioms prigimties jėgoms. Jis turi būti perkeistas į intymios šviesos, kūrybinės galios ir grynos dieviškosios *ānandos* masę ir judėjimą. Šį centrą perkeisti gali tik nužengdintos antmonės šviesa, jėga ir palaima. „Kai dėl darbo [su savimi] vėliau, jį apsprendžia dieviškosios Motinos antmonės tiesa, kūrybinė rega ir valia“ (ten pat, 1509). Tiesa, šviesa, palaima, jėga ir valia – tai dieviškosios sąmoningos galios atributai. Tiek *Laiškuose apie jogą*, tiek *Jogos sintezėje*, tiek filosofiniuose veikaluose Sri Aurobindo akcentuoja būtinybę įveikti seną kūno joslėms pavaldžią prigimtį.

Sri Aurobindo tantras kontekste paliečia esminę bet kurios jogos prasmę ir tikslą – išsivadavimą iš karmos ir *saṃsāros* rato, *Bhāgavadgītos* ir Tantrų požiūriu, *mokṣa* neišsižadant pasaulio, kitaip *tyāga*. Karmos sunaikinimas išveda žmogų į lygmenį, kuriame jis jau gali vienas, be genties pagalbos, išstovėti ne tik Dievo, bet ir istorijos akivaizdoje; kaip ir Dievas, pradėti kurti save ir pasaulį naujomis ontologinėmis sąlygomis. Negana to, esminis skiriamasis tantras bruožas yra žmogaus transformacija šiame gyvenime, nes kitos jogos sistemos *śakti* panaudoja tik kaip priemonę išsilaisvinti – iš proto, gyvybės ir kūno varžtų, iš karmos. Tobulumo siekiančios sistemos, tokios kaip tantrinė joga arba *siddhų* kelias, į *śakti* žvelgia kaip į galią, kuri yra būtina siekiant perkeisti save ir pasaulį (Heehs, 2008, 329). Sri Aurobindo požiūriu, tai ir būtų gryniausia tantras esmė.

Dakṣiṇācāra tantra kultivuoja antrąjį iš minėtųjų Motinos Kālī apsireiškimo aspektų (motiniškąjį).⁶¹ Dakṣiṇācāra tantrėje, kurioje yra garbinama tiek išorinė (*pūdžos* pavidalu), tiek vidinė Motinos Kālī esamybė, esminis akto momentas išlieka – tai sakralinė meilė, įgavusi transcendentinį pavidalą, kuris individui suteikia maksimalią laisvę, taip pat ir būti laisvam nuo kito individo. Jau teigėme, jog nuo kitų religinių pakraipų tantra skiriasi nuostata neatmesti nieko, kas konservatyvių ir ortodoksalių religinių pakraipų yra draudžiama, neišskiriant nė seksualumo, o pagarba moteriai kaip deivei geriausiai išryškėja *maithunos* (apeiginio lytinio akto) atveju. „Tačiau sakramentinis lytinis aktas, nors tam tikroms tantrinėms mokykloms svarbus,

⁶¹ Įdomu tai, kad hindams nebūtina keisti dievybės ikonografijos ir vaizduoti Kālī taikiai, ne juodą ir nuogą, su kūdikiu ant rankų kaip madoną: tradicinė ikona yra tokia talpi, kad apima abu Kālī aspektus („blogąjį“ ir „gerąjį“).

bendrai paėmus užima labai nedidelę vietą aspiranto *sādhanoje*“ (Sherma, 2000, 42-43). Visą kitą užsiėmimų laiką tāntrikas atlieka kvėpavimo ir kitokius pratimus (*prāṇāyāma*, *āsana*, *mudrā*), dėmesio sutelkimą (*ekagrata*), *džapą* (kartoja mantras), vizualizaciją ir įvairias kitas meditacijos formas. Maithuna dakṣiṇācāroje yra simboliškai traktuojamas meilės aktas. Iš tikrųjų tai naujos kokybės energetikos kūrimas, sužadinus psichofizinę energiją *kuṇḍalinī*. Jos siekis jokių būdu nėra juslinis pasitenkinimas, bet *cakrų* ir *nāḍī* (subtiliojo kūno ratų ir kanalų) išvalymas nuo karmos taršalų vieninteliu tikslu – gyvatiškai *kuṇḍalinī* energijai pasiekus aukščiausią viršugalvio čakrą, arba mitologine kalba, Šakti susiliejęs su Šiva, realizuojamas nušvitimas ir išsilaisvinimas, kuris yra patiriamas kaip dieviška palaima (*ānanda*). Ši dvasinė ekstazė su instinktų patenkinimu neturi nieko bendra, nes yra neprieinama jusliniam patyrimui. *Cit-Šakti* kreipiant visą žmogaus veiklą, suformuojami *sāadhanos* pagrindai, o ilgametė praktika sudaro sąlygas viso įkūnytų potyrių spektro, taip pat ir seksualumo, transgresijai, transmutacijai ir sudievinimui. Tai yra aukščiausias tikslas, kurį pasiekia nedaugelis adeptų. Galimybė individualiai pasiekti prašviesėjimą, arba vienybę su dvasine patybe kultivuojant vidines *śakti* galias yra svarbi tobulėjimo gairė.⁶²

Naujosios ontologinės sąlygos ir laisvė lygiagrečiai aptinkamos Sri Aurobindo nacionalizmo bei pilnutinės jogos sampratoje, kurioje pakilusios į aukščiausią lygmenį reiškiasi dar nebūtomis lytimis. Dieviškosios Motinos garbinimas implikuoja išminties buvimą gamtoje, tiek išorėje, tiek viduje. Kosminės evoliucijos procesą iš vidaus reguliuoja sąmoninga galia (*cit-śakti*), kuri reiškiasi ir išorėje, materijoje. Pasak Haridaso Chaudhuri, „totalinės vienybės su amžinybe koncepcija“ yra labai reikšmingas tantros indėlis. Visa mūsų būtis, neišskiriant nė kūno ir sąmonės, turi būti pakylėta iki amžinybės. Tačiau viduramžių metafizika sustabdė ir apribojo tantros pasiekimus, nes neturėjo adekvataus suvokimo apie evoliucijos ir istorijos reikšmę. Psichofizinė energija *kuṇḍalī* pažadinama tam, kad jo esybė susijungtų su

⁶² Tai ypač aktualu moteriai, nes tāntrikas (*sādhaka*) pasišvenčia jai kaip dievybei ir *śakti*, arba atsiduoda begalinei energijai savo kūne, tai yra, kuriamąją dieviškąją jėgą garbina ir moteryje, ir savyje, tačiau guru šiuo atveju yra moteris. Taip pat moteris jogė savaime yra *śakti* išikūnijimas, ir dvasinei realizacijai pasiekti jai iš principo nereikia partnerio. Tantra – tai „iš naujo religijoje atrasta moters paslaptis, kadangi kiekviena moteris tampa *śakti* išikūnijimu. Ji įkūnija kūrybos ir Būties paslaptį, paslaptį visa ko, kas yra, kas nesuvokiamai tampa, miršta ir atgimsta“ (Eliade, 202-203).

beforme amžinybe. Tokiu būdu jogas patiria transcendentinę absoliuto palaimą. Tačiau tatai, griežtai kalbant, nėra absoliuti vienybė, nes amžinybė be istorijos yra neišbaigta; tobulumas be evoliucijos nėra išbaigtas (Chaudhuri, 1970, 61). Sri Aurobindo sukurtoje pilnutinėje jogoje, kuri apima ir aukščiausius tantras pasiekimus, totalinės vienovės sąvoka reiškia pilnutinę vienovę. Tai absoliučios patybės sąjunga su tikrove, su veiksmu, su Dievu išreišktyje. Evoliucija yra veikianti Dievo galia pasaulio procese. Pilnutinė vienovė – tai sąjunga su istorija ir su transcendencija. Mes dalyvaujame laiko judėjime, kuris kyla iš belaikiškumo. (ten pat, 62). Pilnutinės jūros požiūriu žmogus pranoksta mitinę kartotę ir jos atžvilgiu gali tapti antžmogiu. Jam nebereikia kartoti Šivos-Šakti ir jokio kito sakralinės meilės mito, nes jis esti tiesiogiai veikiamas kosminės energijos *śakti*, kuri jame ir per jį kuria naujus pasaulio modelius. Pasirinkęs saugiausią – vaiko – archetipinę santykį, jogas atsiduoda dar neregėtiems ir nepatirtiems dieviškosios Motinos aspektams, kuri pati iš savęs steigia naujas evoliucijos pakopas, pakylėdama jį į antmonės lygmenį. Būtent jame įmanomos visos sakralinės, dieviškosios meilės santykio patirtys.

Taigi šiuolaikiniam žmogui į pagalbą ateina integralus požiūris, kuris apima tiek mitologinį, tiek istorinį žmogų. „Pasaulietinė“ yra tik ta veikla, kuri neturi mitinės reikšmės, t. y. pavyzdinio modelio. Todėl žmogui – idant jis galėtų gyventi naujame sakraliame pasaulyje – pakanka atrasti sektiną mitinį modelį, kuris jau yra peržengęs tą ribą ir savaip sudievinę istoriją, nes dalyvavo joje kaip laisvas kūrėjas. Tokiu modeliu Sri Aurobindo ir daugeliui kitų žymių hindų mąstytojų buvo Sri Ramakrishna.

Gananathas Obeyesekere nukalė terminą „asmeninis simbolis“, kuris tarpininkauja viešai kultūros ir privačiai, mitologijos ir mistinių potyrių sferoms. „Asmeniniai simboliai“ – tai „asmeniškai motyvuoti kultūros simboliai, kurie turi prasmę tik santykyje su individo gyvenimo istorija“ (Obeyesekere, 1990, 24). Šiuos simbolius mums rūpimu požiūriu daktaro disertacijoje ir monografijoje *Kālī's Child* (Kālī's Child) įtikinamai ištyrė vienas autoritetingiausių Ramakrishnos gyvenimo žinovų Jeffrey Kripalas. Pasak jo, vešinti gausiomis energijomis hindų pasąmonė, sutapatinta su giliausiais kosmoso lygmenimis ir apgyvendinta mitologinėmis būtybėmis yra tiek religinė tikrovė, tiek psichologinė dimensija (Kripal, 1995, 43).

J. Kripalui, kaip psichoanalitikui, natūralu akcentuoti lytinę maithunos funkciją. Ramakrishnos dvasinius potyrius Kripalas laiko „erotiniu susivienijimu subtiliajame kūne ir mistiniu seksu su metafizinio žinojimo galiomis“ (ten pat, 96).⁶³ Negana to, jis gina poziciją mokslininkų, kurie tokiems žodžiams kaip *lingam* ir *yoni* mieliau suteikia seksualinę konotaciją⁶⁴ nei metafizinę, kai tuo tarpu feministinėje indologijoje tokia nuostata įvardijama kaip „imperialistinė“. Remdamasis feministinėje literatūroje vadinamuoju seksistiniu atramos tašku, tyrėjas daro prielaidą: „Teigdamas šį esminį santykį tarp mistinio ir seksualinio prado, siūlau teiginį, jog Ramakrishna buvo tāntrikas“ (ten pat, 5). Tačiau pirminių istorinių šaltinių tyrimas Kripalo tekste gražiai sugyvena su mitologiniais mistiniais paties Ramakrishnos liudijimais. Jis patvirtina, jog simboliniai ir mitologiniai modeliai akivaizdūs Ramakrishnos gyvenime ir religiniuose potyriuose (ten pat, 56). Ši psichoanalitinė pozicija, be abejo, prieštarauja įsitvirtinusiai hageografinėi tradicijai, pagal kurią Ramakrishna buvo laikomas ne tāntriku, bet vedantistu; oficialiojoje doktrinoje juo labiau buvo smerkiamos bet kokios užuominos į lytiškumą ar erotiką. Vis dėlto kruopštus Kripalo mokslinis darbas įtaigiai įrodo cenzūros buvimą, o jo išvados, bent jau psichologiniu lygmeniu, įtikina.

Kita vertus, jo atliktas tyrimas niekaip nepaaiškina mistinių faktų prigimties, todėl jų atžvilgiu išvados lieka hipotetinės, nes vargu ar gali būti patikrintos psichoanalitiniu metodu. Tačiau atskleistas kitoks Ramakrishnos poveikslas jo dvasinių pasiekimų nesumenkina, veikiau mistinę filosofinę tradiciją praturtina menkai tyrinėtais žmogaus prigimties ir *śakti* veiklos aspektais, įrodo tantrinio tobulėjimo nuoseklumą ir vientisumą, galiausiai patvirtina dvasinių potyrių kitoniškumą bei nenusakomumą.

Vivekanandos mokytojas Ramakrishna Paramahansa buvo dvigubas tāntrikas: savo dvasinį kelią jis pradėjo nuo „gėdingojo“ tantros pavidalo (buvo inicijuotas moters guru vardu Brāhmaṇī, kitaip Bhairavī) ir baigė kaip dieviškosios Motinos Kālī atsidavusysis ir sūnus. Kas dar svarbiau, jis ir pats įkūnijo dieviškąją *śakti*. Kālī

⁶³ Žinoma, psichoanalitinė frazeologija gali būti vien kitoks, vaizdingesnis būdas paslapčiai apibūdinti, nuo kurio faktas nei erotiškumo, nei seksualumo savaime neišgyja.

⁶⁴ „Tantros radikalus moralinis, ontologinis ir ritualinis nedualizmas, kuris tyčia žaidžia su seksualinėmis žodžių reikšmėmis ir dekadansą sąmoningai naudoja kaip dvasinę techniką, yra redukuojamas iki kvailo apsimestinio drovumo, polemikos bei politikos“ (ten pat, 29).

šventajam apsireiškia dvejopai, kaip Mylimoji ir kaip Motina: pasišventusiojo metodas prilyginamas atitinkamai didvyrio ir vaiko archetipams. Ramakrishna Dakšinešvaro šventykloje atlieka askezės kupiną *sādhana*, be paliovos melddamasis dieviškajai Motinai. Tuo laikotarpiu jam vadovauja guru Bhairavī. Pagaliau Kālī apsireiškia subtiliajame kūne tantriniu būdu. Mistinį susijungimą pats Ramakrishna apibūdina pagal klasikinę tantrizmo tradiciją: „Saccidānanda Śiva esti tūkstančio žiedlapių lotose – jis susijungia su Śakti. Tai Śivos ir Śakti vienovė (*milana*)“ (ten pat, 114). Tačiau mokymo tikslais jis atskiria dakṣiṇācāra ir vāmācāra tantras: „Mylimajo būklėje greitai nupuolama. Vaiko būklė (*santāna bhāva*) yra gryna būklė (ten pat, 124). Ramakrishnai didvyrio kario kelias yra „labai sunkus“, „purvinas“ ir pavojingas“ (ten pat, 131).

Vienas svarbiausių dieviškosios Motinos valios pasireiškimų įvyksta antrojoje Ramakrishnos gyvenimo pusėje, kai didysis mistikas jau buvo pasiekęs brandžiausią pakopą ir išgyvenęs visą virtinę dvasinių transformacijų. Pirmąją energiją apsireiškia kaip Motina Kālī ir liepia Ramakrishnai „likti ten, kur jis yra“, tai yra, apleisti *nirvikalpa samādhi* būklę, kurioje jis skendėjo šešis mėnesius, ir grįžti į pasaulį. Kripalas daro svarbią išvadą, patvirtinančią tantrinę šventojo mistinių potyrių prigimtį: „Ramakrishna patiria vedāntos iššūkį ir reaguoja į jį savuoju šakto tikėjimu kasdienio pasaulio dieviškumu“ (ten pat, 177). Tada jis suvokia, kad visa kas yra padaryta iš dieviškosios Motinos sąmonės, ir be jos nieko nėra; tik žemesniosios prigimties iliuzijos lemia fenomenalųjį pasaulį. Ramakrishnos žodžiais, „forma yra padaryta iš sąmonės, o beformiškumas yra nesuardyta *saccidānanda*“ (ten pat); tantrinis pasaulis „plyti už formos ir beformiškumo“ (ten pat, 31). Taigi jam iš esmės jau nesvarbu, *kaip* būti – peržengęs visas intelektinių apibrėžčių ribas ir sąlygotumus, pasiekęs įvairias *siddhi* būkles, jis vis tiek lieka atsidavusiu dieviškosios Motinos vaiku. Jos įsakymas yra lemiamas, tik ji gali nulemti jo tolesnės egzistencijos būdą ir prasmę. Iš čia Sri Aurobindo neabejotinai pasisėmė įrodymų, jog kurdamas savąją sąmonės evoliucijos teoriją ir derindamas ją su *śakti* koncepcija eina teisingu keliu.

Ramakrishna įtaigiai aiškina mitologinio ir metafizinio požiūrio skirtumus, kuriuos iš esmės lemia tik žiūros kampas. „Brahmanas nuo Śakti nesiskiria (*abheda*)“: tai filosofinė ir intelektinė kalba. „Mačiau, kaip mylisi Śiva ir Śakti“: tai mito ir vaizduotės kalba. Tai ir tantras kalba (ten pat, 180-181). Tai, kas yra Brahmanas, yra

ir Śakti. Kai apie tai galvojame kaip apie neveikiantį [pradą], įvardijame jį „brahmanu“. Kai apie tai galvojame kaip apie kuriantį, įtvirtinantį ir visatą griauinantį [pradą], tada jį įvardijame „pirmąją energiją“, Kālī. Brahmanas nuo Śakti nesiskiria (ten pat, 182).

Taigi skyra randasi tik pasyvaus ir aktyvaus principų sąveikos lygmenyje, kuris yra bendras misticismo ir mitologijos istorijoje. Prie tos pačios išvados priėjo ir Sri Aurobindo, tyrinėdamas vedantinę kosmologinių principų santykį. Mums svarbu tai, jog apskritai Ramakrishnos potyrių apibūdinimas įgalina matristinę diskursą, kuriame meilė, sublimuota kaip *bhakti*, įprasmina žmogaus egzistenciją (ir P. Teilhard'o de Chardino filosofijoje meilė žmogų įgalina kilti į aukščiausiąją sąmonės tašką, Omega). Ramakrishna mokė: „Pamaldaus žmogaus meilės geismas glūdi ne geisme“ (ten pat, 192); „Dievo negalima matyti šiomis kūniškomis akimis. Kai atliekama *sādhana*, susiformuoja meilės kūnas, kuris turi meilės akis ir ausis... Šiuo meilės kūnu mylimasi su patybe“ (ten pat, 193). Taigi meilės kūnas yra tantrinė esybė, kuri imasi iš mitologijos ir Ramakrishnos potyrio apie vyriškąjį brahmaną, nes jis pats įkūnijo deivę Śakti (ten pat, 195). Šis postulatas Sri Aurobindo taip pat galėjo būti labai iškalingas, nes ir jis mokė, jog tik dievybė žmogaus širdyje jam suteikia tikrąją – aukščiausiąją dieviškosios meilės dovaną. „Dieviškoji meilė esti dviejų rūšių – kūrinijai ir sieloms, kurios yra jos patybės dalis, bei ieškančiajam ir Dievo numylėtajam; jai būdingas tiek impersonalus, tiek asmeninis pobūdis, tačiau pastarasis yra laisvas nuo žemesniųjų gyvybinių ir fizinių instinktų pančių“ (Aurobindo, 71, 764).

Tokiu būdu Sri Aurobindo į vedantinę indų epistemą įveda tantrinio, substancialiai asmeninio dievybės potyrio galimybę. P. Teilhard'o de Chardino Omega (mylintis ir mylimas Dievas) taip pat yra kartu hiperpersonali ir universaliai personali. Abiem atvejais būtent aukščiausioji dvasinė visuma ir vienybė per meilę išsaugo tai, ką kiekviena žmogiškoji asmenybė turi unikalaus ir nepakartojama. Sri Aurobindo nedviprasmiškai teigia esant kitokį nei kūniškosios – dvasinės meilės šaltinį, pasireiškimą ir substanciją, kurios patyrimui būtinas visiškas gyvybinės ir fizinės prigimties išskaistinimas:

„Žinau daugelį atvejų, kai labai gerų jogų *viśvaprema* virto į *viśvakāma*, tai yra, visa ko meilė tapo visa ko geismu. Taip atsitiko daugeliui Europoje ir Rytuose. [...] Mano primygtinis reikalavimas atmesti netransformuotus gyvybės judesius yra pagrįstas patirtimi – mano, kitų ir ankstesniųjų jogos sistemų, kaip antai Chaitanyos vaišnavų (ką jau kabėti apie budistų sahadža dharma), kurios baigėsi dideliu sugedimu“ (ten pat, 768).

Vadinasi, Sri Aurobindo, kaip ir Vivekananda ir Ramakrishna, laikosi nuostatos, jog „mistinis meilės kūnas“, jo moteriškasis ir vyriškasis principai veikia atgamtinėmis sąlygomis, o tarp erotinio ir dvasinio „mylėjimosi“ egzistuoja aiški takoskyra, todėl maithuna fiziniu pavidalu galima tik pradinėse tantras stadijose.

Nacionalinės indų tapatybės formavimosi požiūriu svarbūs šie Ramakrishnos pasiekimai: 1) dieviškosios Motinos esybės iškelimas 2) unikalūs liudijimai apie *śakti* veikimą 3) integralus vedantinis-tantrinis potyrių pobūdis 4) asmeninis šakto pavyzdys ir perdava 5) suformuota moderni hinduizmo doktrina, ir 6) Bengalijos elito susitelkimas į dvasinę praktiką.

Nėra abejonės, jog Ramakrishnos autoritetas Sri Aurobindo suteikė didelį stimulą nacionalinę indų tapatybę kreipiant šaktišką linkme. Taip pat Sri Aurobindo Ramakrishnos gyvenime išvėlgė politiškai bei dvasiškai unikalų palikimą. Jis pažymėjo šventojo kolosalų dvasinį pajėgumą, gebėjimą žaibiškai apimti vieną jogos metodą po kito ir tikslo, šiuo metu labiausiai reikalingo žmonijai, ikūnijimą – būtent, asmeniniu pavyzdžiu parodyti, jog visi mokymai yra vienos integralios tiesos formos ir fragmentai, o visos disciplinos siekia vieno aukščiausio patyrimo (Aurobindo, 1990, 37). Jo manymu, spiritualinis Ramakrishnos monizmas pagrindė sektiną neohinduizmo kryptį. Sri Ramakrishnai ir Sri Aurobindo bendra buvo tai, jog jie pranoko asmenines šaktizmo apibrėžtis socialinėje plotmėje ir transformavo jas į dvasinę plotmę, kuri savo ruožtu darė jau kitokio, universalaus pobūdžio įtaką aplinkai.

Vadinasi, kalbant apie Sri Aurobindo tantras sampratą, galima daryti išvadą, jog perprasti ją jam padėjo asmeninės mistinės patirtys, apibendrintos pilnutinės jogos disciplinoje. Atmetęs išorinius ir žemesniuosius tantrinės praktikos pavidalus, Sri Aurobindo į savo psichofizinę tobulėjimo sistemą įtraukė du esminius tantrinius elementus: dieviškosios Motinos garbinimą ir jos psichofizinės energijos *kuṇḍalinī*

panaudojimą. Šia prasme būtina trumpai aptarti jo intymaus gyvenimo sąsajas su esminiais šaktiškosios pasaulėžiūros postulatais.

Visų laikų tyrėjams iškyla opus klausimas, kodėl šventieji vyrai – Buddha, Konfucijus, Sri Ramakrishna arba Sri Aurobindo – buvo vedę. Į šį klausimą Sri Aurobindo atsakė asmeniniuose pokalbiuose ir laiškuose, sakydamas, jog kol žmogus gyvena kasdienėje sąmonėje, jis gyvena kasdienį gyvenimą, o kai ateina prabudimas ir nauja sąmonė, žmogus įprastą gyvenimą apleidžia (Nirodbaran, 1988, 23). Galbūt todėl Sri Ramakrishna, atsižvegdamas į esamą žmonių sąmonės būklę, mokė tiek vedusius, tiek celibatą priėmusius mokinius, jų neskirstydamas į mažiau ar daugiau pažengusius, bet laikydamas atskirose grupėse. Jo žmona kaip *śakti* gyveno Dakšinešvare. Tantrinio hinduizmo sąlygomis tai buvo visuotinai priimta ir paaiškinama išsilaisvinimo iš moterystės pareigų forma. Išsižadėjimas, *tyāga*, bet ne potroškių tenkinimas, *bhoga*, buvo laikomas pavyzdine hindų žmonių nuostata.

Subtiliai sąmonės virsmo diktuojamas santuokinio gyvenimo problemas sprendė Sri Aurobindo. Apie šaktiškuosius potyrius Sri Aurobindo niekam nepasakojo, bet juos patikėjo laiškuose savo žmonai Mrinalinī Devī; iš jų ypač svarbus laiškas datuojamas 1905 metų rugpjūčio 30 dienos data. Jame Sri Aurobindo išdėsto savo neįprasto (*asadharan*) vedusiam vyrui elgesio priežastis bei nupasakoja tris jį apėmusias „beprotybes“: pirma, jis suvokęs, jog visa, ką yra pasiekęs, jis gavo iš Dievo, todėl turi grąžinti Jam tai, ką gavęs; antra, jis buvęs nukreiptas regėti Dievą tiesiogiai, todėl nusprendęs to siekti, kad ir kaip sunku tai būtų; ir trečia, savo šalį jis matęs ne kaip inercišką materijos lopinį, bet Motiną:

„Ką darytų sūnus, jei matytų, kad ant jo motinos krūtinės įsitaisęs demonas siurbia jos kraują? Ar jis ramiai sėstųsi pietauti, linksmintųsi su žmona ir vaikais, ar nuskubėtų jos gelbėti? Aš turiu galios pakelti šią puolusią giminę. Tai ne fizinė jėga, – neketinu kovoti kardu ar šautuvu, – o žinojimo galia. [...] Dievas mane atsiuntė į žemę įvykdyti šią kilnią misiją“ (ten pat, 88-89).

Pastaroji „beprotybė“, konfidencialiai patikėta žmonai, rodo, kaip labai jis vertino jos vaidmenį. Sri Aurobindo paprašė žmonos dalyvauti atliekant šią misiją: „Žmona yra savo vyro *śakti*. Ar tu sumenkinsi savo vyro jėgą abejingumu, ar padvigubinsi ją simpatija ir padrąsinimu?“ Jei ji sutiktų bendradarbiauti, jis savo ruožtu suteiktų jai jėgą, ir tatau „mano jėgos nesumažintų, bet padidintų“ (ten pat, 89).

Pasak Heehso, Sri Aurobindo kartu pasirinko ilgalaikę tradicinę hinduizmo formulę, kai žmona prašoma vyrą laikyti savo guru ir dievu (ten pat). Nirodbarano nuomone, Mrinalinī nusprendė laikytis idealaus hindo žmonos pavyzdžio, kurį simbolizuoja Sita ir kitos šventos moterys (ten pat, 24). Pagaliau 1918 metais Sri Aurobindo žmonai parašė:

„Laukiu Motinos valios apsireiškimo. Manoje taip pat vyksta lemiami pokyčiai. Dažnai mane aplanko Motinos *āveśa*.⁶⁵ Kai pasikeitimas bus baigtas, o *āveśa* įgis permanentinį pobūdį, tarp mūsų nebebus jokios atskirties, nes jos *siddhi* diena jau arti“ (ten pat, 31).

Vyro pakviesta atvykti į Pudučerį ir gavusi vyriausybės leidimą, Mrinalinī išsiruošė į kelionę. Tačiau Kolkatoje, kurioje siautė gripo epidemija, ji susirgo ir netrukus, gruodžio 17 dieną, mirė, sulaukusi 32 metų. Sri Aurobindo labai išgyveno dėl žmonos netekties, kurioje jis matė *śakti* ir galbūt savo idėjų įkūnytoją.⁶⁶ Asmeninis Sri Aurobindo gyvenimas, apie kurį, išskyrus laiškus, ji pažinojusiųjų liudijimus bei paties išsibarsčiusias autobiografines pastabas, žinoma labai mažai, liudija, jog mistinės patirtys jo buvo laikomos intymia ir neviešinama sfera, o moteris buvo šių patirčių svarbi patikėtinė ir dvasinė bendražygė.

Galiausiai Sri Aurobindo mistinės patirtys patvirtino vieną svarbiausių hinduistinės soteriologijos nuostatų, pagal kurią išsilaisvinimą žmogus gali patirti tik susitapatinęs su Dievu, brahmanu ir ātmanu, tik šiuo atveju tapatinamasi su moteriškuoju jo aspektu, kuris laiduoja asmeninį sielos santykį su patybe (tantrinės epistemos įvedimas).

Tirdamas pilnutinės jos sąsajas su psichologijos mokslu, Abdul S. Dalalas teigia, jog iš esmės susitapatinimas yra ne kas kita, kaip atspindėjimas (refleksija), kuris jogoje vadinamas pažinimu per tapatybę: tai aukščiausia žinojimo forma, pasiekama sutapus su pažinimo objektu (Dalal, 2002, 89). Remdamasis Sri Aurobindo ir Motinos (Mirros Alfassos Richard) teiginiais, jis išskiria du tapatinimosi

⁶⁵ Skr. sąmonės pakylėjimas, įkvėpimas.

⁶⁶ Pasak kito Sri Aurobindo biografo K. D. Sethnos, būsimoji misija, kurią turėjo įkūnyti Mrinalinī, dėl šios netekties lieka istoriškai nežinoma, juo labiau, kad Mirra Richard ir jos vyras jau nuo 1914 metų bendradarbiavo su Sri Aurobindo leidžiant žurnalą *Arya*. Prasidėjus I pasauliniam karui, 1915 metais sutuoktiniai iš Pudučerio išvyko. Ir tik 1920 metais Mirra Richard, šįkart viena, grįžo į ašramą ir pasiliko visam laikui. Galime tik daryti prielaidą, jog ji perėmė pirmiau Mrinalinī patikėtą misiją, kurią paprastai atlieka hindų šventųjų žmonos ir motinos.

būdus: sąmoningą ir nesąmoningą. Pirmasis veda į žinojimą, antrasis – į neišmanymą, jei tapatinamasi su kūno jauslėmis ar gyvybiniais troškimais. Pasak Aurobindo, tikrovėje kiekvienas potyris savo slaptąja prigimtimi yra pažinimas per tapatybę. Tačiau mes neižvelgiame tikrojo šios prigimties pobūdžio, nes, savo patybę išskyrę iš kitų ir regėdami ją kaip subjektą, o visa kita – kaip objektą, esame atsisieję nuo likusio pasaulio ir pasmerkti plėtoti veiksmų eigą bei padargus, kuriais galėtume vėl susisiekti su visa kuo, ką buvome atskyrę (Aurobindo, 1993, 62). Dalalas daro išvadą, jog pačiu svarbiausiu aspektu susitapatinimas yra kur kas gilesnis ir platesnis procesas, nei šiuolaikiniai psichologai mano jį esant (Dalal, 2002, 90). Motina (M. Richard) atskleidžia šį svarbiausią tapatybės aspektą sąmonės – *cit-śakti* – šviesoje. „Sąmonė yra gebėjimas viską suvokti susitapatinant. Tačiau dieviškoji sąmonė ne tik suvokia, bet žino ir veikia. Vien tik suvokti dar nereiškia žinoti. Tik tada, kai sąmonė dalyvauja dieviškosios sąmonės veikloje, ji, tapatindamasi su objektu, įgyja visišką žinojimą“ (Mother, 1978, 167); vienintelis būdas pažinti Dievystę yra susitapatinti su ja (Dalal, 2002, 167). Būtina pažinimo per integralią tapatybę sąlyga yra visiškas nešališkumas, asmeninės atveikos išnykimas ir *ego* pranokimas (ten pat, 234).

Psichologiniu atžvilgiu Sri Aurobindo nacionalinės tapatybės koncepcijos pamatas yra Dievo pažinimas per tapatybę, arba tapatybę su dieviškąja Motina, tai yra, dvasinis matristinis matmuo. Teisinga linkme nukreiptas tantrinis metodas padeda sutelkti asmenybės galias į šį tikslą.⁶⁷ Nors ir tūtrikų, ir šaktų garbinimo objektas yra *śakti*, jų metodai skiriasi. Sri Aurobindo integralus jogos metodas, apimantis tris dvasinius *siddhi* (transcendentinį, kosminį ir asmeninį Dievo potyrį) ir atmetantis bet koki išorinį ritualinį tarpininkavimą („tarpininkas“ – pati *śakti*), yra nauja soteriologinė sistema. Kadangi Aurobindo „tantras“ termino technine prasme sistemoje nevartojo, o „śakti“ yra nuolatinė jo žodyno sąvoka, psichologiniu atžvilgiu jį galima laikyti šaktu, o metafiziniu – advaitistu. Kadangi hermeneutinė prieiga reikalauja viso tiriamojo objekto konteksto išskleidimo, mes ištyrėme psichologinį (joginį) Aurobindo *śakti* sampratos aspektą, be kurio jo nacionalinės tapatybės samprata liktų nepilna. Pastaroji (psichologinė) plotmė sudaro integralią jo

⁶⁷ Medžiaga apie tantrą skelbta straipsniuose: Tamošaitytė, D. *Tantras vizija dabartinėje Lietuvos kultūroje*. „Liaudies kultūra“, Nr. 4, 2009; Tamošaitytė, D. „Indiškojo Kālī dievybės kulto kelias į Vakarus“. Atiduota: „Liaudies kultūra“, 2009.

pasaulėžiūros dalį ir pagrindžia hermeneutinę kryptį – mokslinio tyrimo ašimi laikyti gyvą potyrį.

1.2.3. Politinės tantrizmo transformacijos XIX a. pabaigoje

Kaip jau ištyrėme, matristinis diskursas aktualizavo tradicinės dievogarbos formas. Jame aktyviai dalyvavo ir moterys. Ypatinę integracinę vaidmenį (visų *śakti* galių integravimo į gyvenimą prasme) Sri Aurobindo antmonės projekte atliko Mirra Richard. Prie šio proceso – šaktizmo kaip dvasinės tapatybės branduolio – suaktualinimo XIX a. prisidėjo Sri Ramakrishnos pavyzdys, o XX a. pirmojoje pusėje savo mokslinę veiklą ir Vakarų mokslininkai (Johnas Woodroffe'as, Mircea Eliade).

Brahmanizmas šaktizmą Indijoje jau seniai buvo nustūmęs į pakraščius. Dėl šios priežasties buvo įsivyravusi (arba buvo skiepijama) androcentristinė nuomonė, esą moteriškasias dievybes plačiai garbina tik žemesnieji luomai ir specifinės (neesminės) religinės sektos. Atneštinės krikščionybės religijos įtaka taip pat menkino šaktiškųjų dievybių kultą ir išreiškė patristinės pažiūras. Kita vertus, valdančiųjų sluoksnių ir luomų formuojama viešoji nuomonė nebūtinai atitiko realybę. Subalterninės visuomenės grupės gyveno savą religinį gyvenimą.

Maždaug prieš du šimtmečius prasidėjusi, o nuo XIX a. pabaigos – XX a. pradžios stiprėjanti religinės problematikos moteriškojo prado rekonstrukcija buvo didžiulis lūžis formuojantis moderniajai indų nacionalinei tapatybei. Šiuos poslinkius ir feminizmo radimąsi šeštajame septintajame dešimtmetyje kai kurie mokslininkai laiko vienu reiškiniu.⁶⁸

Šią problematiką tiriantis Jeffrey Kripalas teigia, jog feministinės indologijos studijos⁶⁹ yra „besiplečiantis kultūrinis projektas, kuriame aiškiai artikuliuotas poreikis atkurti moteriškąjį dievystės aspektą, kuris savo ruožtu galėtų funkcionuoti kaip pagrindas socialiai įgalinti moteris tiek Indijoje, tiek Vakaruose.“⁷⁰ Taip pat jis pabrėžia dialektinį istorinio diskurso apie hinduizmą pobūdį, kurį reikėtų įsivaizduoti

⁶⁸ Kripal, Jeffrey, J., „A Garland of Talking Heads for the Goddess: Some Autobiographical and Psychoanalytic Reflections on the Western Kali“, p. 239; in *Is the Goddess a Feminist?* Ed. by Alf Hiltebeitel & Kathleen M. Erndl, New York: New York University Press, 2000.

⁶⁹ Tirdami *śakti* problematiką nacionalizmo diskurse, mes privalome trumpai apžvelgti istorines aplinkybes, kuriomis natūralios šaktizmo formos skleidėsi ir veikė nacionalistų sąjūdį; taip pat būtina pasitelkti šiuolaikinių šios srities studijų autorių komentarus. Šioje vietoje „feminizmo“ sąvoka neišvengiama, nes, vartojama pačių mokslininkų, sudaro matristinio diskurso dalį (politinę jo pusę).

⁷⁰ *Is the Goddess a Feminist?* Ed. by Alf Hiltebeitel & Kathleen M. Erndl, New York: New York University Press, 2000, p. 239.

kaip „dvigubą veidrodį, į kurį Vakarų ir Pietų Azijos mokslininkai žvelgė norėdami geriau suvokti Kitą ir save“, ir tai „tinka bet kuriam iš šiuolaikinių indologijos metodų, taip pat ir ypač – feminizmui bei pokolonijinėms studijoms“, nes „Vakarų“ ar „Pietų Azijos“ perspektyva tiesiog neegzistuoja (ten pat, 258-260). Vis daugiau mokslininkų kartu su J. Kripalu pripažįsta, jog, jo žodžiais, „mūsų integralus ir giliai asmenišką savinimasis (tegu jis būna akademinis, religinis, meninis ar kultūrinis) daro mus globalinio kaimo piliečiais (ten pat, 260).

Pasak feministinės indologijos specialistės Kathleen Erndl, šioje srityje dirbančios daugiau nei dvidešimt metų, egzistuoja dvi pagrindinės hindų moteriškųjų dievybių mokslinių tyrimų suklestėjimo priežastys. Pirma, tai esanti dalis bendros akademinės krypties, kuri siekia pripažinti anksčiau sumenkintus kultūros aspektus, ypač moterų įnašą ir moteriškumo simbolizaciją. Antra, indologijoje pastebimas postūmis suvokti visą hinduizmo religinę raišką. Todėl šiuolaikinė mokslininkų karta praplėtė savo hinduizmo suvokimą inkorporuodama į studijas teistinę, liaudies, ne sanskrito ir regionines tradicijas (Erndl, 1993, 8). Mokslininkės nuomone, hindų dieviškumo ir moteriškumo supratimas skiriasi nuo europiečių, mat moteriškosios dievybės ilgai buvo hindų religinio simbolizmo centras. „Didžioji hindų Deivė įvairiais pavidalais ypač verta dėmesio, nes ji ištvėrė niokojantį laiką ir triumfuodama iškilo moderniame amžiuje“ (ten pat, 7). Daugeliui neįprasta patirti, jog hindų deivės bėgant amžiams ne tik populiarėjo, bet gražiai sugyveno su vyriškaisiais dievais ir dažnai jiems darė įtaką; negana to, deivės kultai Indijoje auga skaičiumi ir svarba. „Hindų moteriškosios dievybės garbinimas yra labai išvystytas mito, ritualo ir teologijos su daugeliu regioninių variantų kompleksas“ (ten pat, 7). Tačiau nepaisant senovės „matriarchalinių“ deivių kultų atgimimo, religijotyra ir pačios religijos Vakaruose tradiciškai tebėra vyrų dominuojama sritis. Tad norime to ar ne, „moters simbolizmo atgijimas Vakaruose yra smarkiai susijęs ir veikiamas politinių feministinių judėjimų ideologijos“ (Erndl, 1993, 6). Iš tikro politinį atspalvį *šakti* problematika įgavo XX a. pradžioje, kai jos pagrindu radosi modernusis *matristinės galios* diskursas, tapęs iššūkiu arijų mito pagrindu formuojamam *patristiniam galios* diskursui.

Šiuolaikinių studijų šviesoje aiškėja, kad nagrinėjamo laikotarpio oficiali vyraujanti nuomonė tiek iš kolonijinės valdžios, tiek iš daugelio gimstančių

nacionalinių politinių jėgų, tiek iš reformatorių pusės moteriškųjų dievybių kulto svarbos nepripažino ir nepalaikė. Iki Bengalijos padalijimo tai geriausiu atveju buvo periferinis, marginalinės reikšmės dalykas. Bengalija buvo britų administracinis centras. Britai nusprendė susilpninti indų pasipriešinimo kovą suskaldydami judėjimo židiniu esantį kraštą pagal religinius požymius – į Rytų Bengaliją, kurios daugumą sudarė musulmonai, ir Vakarų Bengaliją, kurios dauguma gyventojų buvo hindai. Tokiu būdu „komunalizmas pradėjo darytis atskira politine jėga“ (Mehta, 2007, 87-88). Po padalijimo reikalai pasikeitė, pasipriešinimas tik išaugo, ir Kālī simbolizmas, nors trumpai, suvaidino pagrindinį vaidmenį formuojant pasipriešinimo judėjimą. Tačiau XIX-XX a. sandūroje Motinos Kālī kultą, kuris Bengalijoje visada buvo centrinis,⁷¹ sureikšmino ir politinę linkmę nukreipė tik revoliucionieriai nacionalistai ir „ekstremistai“ bei jų veikiamos pusiau sportinės, pusiau karinės draugijos (*samiti*). To nedarė, savaime aišku, nei musulmonai, įkūrę Musulmonų Lygą, nei Nacionalinio kongreso sekuliaristai ar nuosaikieji. Revoliucionierių įnašas išjudinant mases buvo neginčijamas, tačiau po 1910 metų dėl valdžios represijų revoliucinė teroristinė veikla nuslopo, kartu buvo užmiršti nacionalistų nuopelnai. Jie iki šiol nėra tinkamai įvertinti.

Matristinės galios centrą esmiškai sudarė Bengalijoje labai stiprus *śakti* kultas, kuris savo esme buvo tantrinis ir jo garbinimo objektas buvo Motina Kālī. Kelias į politinę Motinos Kālī įvaizdžio transformaciją buvo ilgas ir sudėtingas. Ilgą laiką homogeniško suvokimo apie tantrą Vakaruose apskritai nebuvo. Indijoje tantros samprata susiformavo gerokai anksčiau, nei pirmieji tekstai, vadinamosios *Tantros*, buvo išverstos į Europos kalbas, o žinias vertimų pagrindu mėginta susisteminti.⁷² Tantros studijos tapo ginčų dėl tikrosios hinduizmo prigimties ir galios centrų platforma.

Šaivų ir vaišnavų teologinėse doktrinos, susijusiose su vyriškomis Šivos ir Višnu dievybėmis, dinamiškas moteriškasis ir kuriamasis *śakti* principas

⁷¹ Šaktizmas, arba deivių garbinimas Vakarų Bengalijoje, Asame, Bihare ir Orisoje yra centruojamas į Kālī liniją (*Kālī, Durga, Tara*), kuri regima kaip išminties ir išsilaisvinimo šaltinis. Ji esti dviejų tipų: juodoji ir baltoji. Kaip Motina ji teikia vaisingumą ir laimę (McDaniel, 2004, 4, 9). Monizmas, monoteizmas, dualizmas, politeizmas, henoteizmas – visos šios pozicijos šaktizme yra įteisintos, ir kiekviena jų plačiai kultivuojamos; kartais vienu metu laikomasi daugiau nei vienos iš jų (ten pat, 5).

⁷² Geriausiai Vakaruose žinoma Tantra yra „Mahānirvāna tantra“ (veikiausiai XVIII a.); tai viena iš „moteriškų“ Tantrų, kuriose Kālī dievybė turi ne fatališkąjį smurtinį bei erotinį, bet dieviškosios Motinos įvaizdį. Taip pat yra budistinių Tantrų, kurių autorėmis laikomos moterys jogės.

pripažįstamas kaip aktyvus dieviškas aspektas, tačiau jis tėra neaktyvus (vyriškojo) aspekto papildinys, o šaktų teologija *śakti*, identifikuojama su Didžiąja Deive,⁷³ suvokia kaip galutinę tikrovę savyje ir visos būties totalumą. Viename svarbiausių ir seniausių mitologijos tekstų *Devī Māhātmya (Mārkaṇḍeya Purāṇa, 81-93 skyriai, VI a.)* bei jo komentare *Rahasya Traya* į vedinį patriarchalinį kontekstą jau įvedamos moteriškosios tradicinių kultų dievybės, joms suteikiamas sakralinis rašytinis matmuo. Deivė pradeda veikti kosmogoniniu ir ritualiniu soteriologiniu lygmeniu (Erndl, 1993, 30 –31). Metafizinis šaivų tantras suvokimas geriausiai išdėstytas Kašmyro filosofo ir esteto Abhinavaguptos (apie 950-1050) veikaluose *Tantrāloka (Tantrų šviesa)* bei *Tantrasāra (Tantrų esmė)*. Juose jis apibendrina visas šaivų mokyklas, jas sutelkdamas apie savo *trikos* (triados) mokyklą (Urban, 2007, 34). Tuo tarpu vaišnavybė, ypač Bengalijoje, kurioje išplitęs Kālī kultas, buvo labai stipriai paveikta tantras; čia moteris galėjo tapti religinio gyvenimo lydere.⁷⁴ Tatai ypač akivaizdu ezoteriniame vaišnavų sahadžijų judėjime, kuriame moteris, *parodhā pārākiyā*, atlieka labai panašų į tāntrikų partnerės, šaktės vaidmenį. Rita DasGupta Sherma teigia, jog *sāhājayāna* iš tikrųjų buvo budistinė tantras mokykla, kuri pasižymėjo aiškiai išreikštu ikonoklazmu, antischolasticizmu ir pasitikėjimu žmogaus kūnu, kurį ji laikė ne tik tarpininku įkūnijant aukščiausią tiesą, bet ir tosios tiesos saugotoju.⁷⁵ Vėlesnieji tekstai – *Āgamos, Nigamos, Tantras, Yāmalos, Samhitos* ir kiti – klasifikavo įvairią tantrinę literatūrą į organizuotą schemą.⁷⁶

XIX a. pabaigoje vadinamojo tantrinio pobūdžio tikėjimus ir praktikas pamėginta susisteminti į vientisą „tantrizmo“ sampratą.⁷⁷ Sanskritologas seras Monier-Williamsas pirmasis pavartojo sąvoką „tantrizmas“ kaip monolitinę vientisą apibrėžtį, kurią tapatino su „šaktizmu“, tačiau pagal to laikotarpio imperialistinę ideologiją ją laikė esant paskutine ir labiausiai supuvusia hinduizmo faze, kuri

⁷³ Skr. *Mahādevī*.

⁷⁴ Priešingai nei šaktizme, kuriame tarp šakto ir Dieviškosios Motinos egzistuoja garbintojo/garbinamosios santykis, dažniausiai naudojantis tarpininko (šventiko) pagalba, tantriniai tekstai liudija tiesioginį atsidavusiojo santykį su *śakti*, taip pat jos pasireiškimą trimis būdais: tai moterų iniciacija pagal kilmę (linijinė perdava), moterų tapimas religinėmis mokytojomis (guru) bei moterų įsikūnijimai į deives.

⁷⁵ Sherma, R. D., „’Sa Ham – I am She’: Woman as Goddess“, p. 37, in in *Is the Goddess a Feminist?* Ed. by Alf Hiltebeitel & Kathleen M. Erndl, New York: New York University Press, 2000.

⁷⁶ Aiškiausias skirstymas yra šis: *Pāñcarātros* mokyklos *Samhitų* yra 108, šaivų *Āgamų* 28, o *Tantrų* – 64 (Urban, 2007, 33). Šaktų giesmėse, legendose ir vizijose mitologija „humanizuojama“ (Sushilo Bhusano Dasguptos terminas).

⁷⁷ Daugiausia Pietų Indijos ir Bengalijos.

sugadinusi teisingą vedantinę brahmaniškąją, racionalią tradiciją, paversdama šią politeistiniu kultu; tai esąs ir istoriškai degradavęs budizmas (ten pat, 31-53). Misionierišką požiūrį, ypač budistinę tantrą ir „lamaizmą“ skelbiantį esant giliai išsisknijusiu velnio garbinimu ir degradacija, demonišku prietaringumu, nešvarių, nepadorių ir gėdingų dalyku, platino L. Austine'as Waddellis, Eugene'as Burnoufas ir daugelis kitų Monier-Williamso amžininkų. XX a. pradžioje Friedrichas Maxas Mülleris, Gustavas Oppertas ir kiti pateikė sekuliarią androcentrinę interpretaciją, pagal kurią tikri arijai kultivavo iš esmės vyrišką, agresyvią ir patriarchalinę religinę kultūrą, o dravidai garbino moteriškas gamtos jėgas, todėl, pasak jų, arijų kultūra yra aukštesnė; ji perskiria moteriškąjį ir vyriškąjį principus, pastarąjį padarydama viršesnę (ten pat, 55).

Arijų įsiveržimo mito sureikšminimas buvo kolonijinės politikos padarinys. Sri Aurobindo nurodo faktą, jog kaip ir kiti Europoje lavinęsi indai, šią teoriją jis iš pradžių priėmė pasyviai ir nekritiškai (Aurobindo, 1985, 33-34). Vėliau, pradėjęs savarankiškai studijuoti Vedas ir Vedāntą, ši teorija jo neįtikino. Jis nurodė, jog hindų tradicija, tame tarpe Vedos, „jokio įsiveržimo nemini“ (Aurobindo, 1985, 24). Sri Aurobindo arijų įsiveržimo teoriją laikė „filologiniu mitu“, kurį pasauliui sukūrė Europos mokslininkai. Taip pat Sri Aurobindo siūlė šią ir panašias spekuliacijas atmesti – tiek europines, tiek indiškas – kad „visos ankstesnės teorijos [apie Vedų reikšmę] taptų *tabula rasa* ir būtų sugrįžta prie tikrojo Vedų teksto nušvietimo“ (Heehs, 2003, 184-185),⁷⁸ o arijų kultūra būtų tyrinėjama atsietai nuo skubotų lyginamosios kalbotyros išvadų. Tariamasis arijų atėjimas susijęs su patriarchalinės santvarkos įsigalėjimu ir palaipsniui moters vaidmens visuomenėje degradacija, tad akivaizdu, jog jis buvo ypač parankus imperiniams tikslams. Visa, kas „vyriška“ ir todėl leistina, buvo siejama su tomis hindų šventraščių vietomis, kuriose moteriškųjų dievybių reikšmė – eliminuota arba visiškai minimalizuota, paversta antraeile. Selektiviai sugrupuota ir tendencingai komentuojama „vedānta“ buvo imperialistinės valdžios iš išorės sąmoningai konstruojamas melagingos hindų tapatybės mitas, kuris ilgainiui, ji tikėjosi, bus galutinai pakeistas krikščioniškomis vertybėmis su visiškai ištrintu moteriškųjų dievybių panteonu.

⁷⁸ Duomenys paskelbti po Sri Aurobindo mirties iš asmeninių jo archyvų.

Pasak Edwardo W. Saido, imperializmas buvo iš esmės „lytinis“ diskursas, nes (tai jau aptarėme) Rytai, taip pat Indija vakariečių buvo suvokiama kaip „moteriški“ kraštai, kuriuose klesti erotinės fantazijos, perversijos ir kūniški malonumai, o šiems galima atsiduoti be jokių apribojimų. Būtent tokio juslingumo kvintesencija britams tantra ir atrodė. Taigi viena vertus, europiečiai Indijai priskyrė savo sąmonines erotines projekcijas, antra vertus, išorinė viktorijietiškos moralės cenzūra jas vertė viešai smerkti. Į subalternus perkeltos blogybės ir nuolatinis jų žeminimas „pateisino“ kolonizatorių „dvigubą moralės buhalteriją“. Šį kolonijinį diskursą perėmė ir patys indai reformistai, kurie laikėsi moralistinių pažiūrų, nors iš esmės, kaip jau minėjome, hindų politeizmas ir išlikęs gyvas moteriškųjų gyvybių garbinimas ne tik nurodo į žymiai turtingesnes ir labiau emancipuotas (bent jau dvasine prasme) hindų dievogarbos formas, bet ir pagarbą individualiai prieigai pasirenkant dievybę.⁷⁹ Tantros konstravimas XIX a. buvo ne vien paprastas vienpusis procesas, europiečių fantazijų projekcija į egzotiško Kito veidrodį. Tai buvo ir indų vaizduotės produktas, kuriuo jie reagavo ir sąveikavo su kolonizuotojais ir juos švietusiais orientalistais (Urban, 2007, 59).

Kolonijinės ideologijos veikiamoje populiariojoje sąmonėje tantros sąvoka ilgą laiką buvo įgavusi mitinę „pavojingo ir baisaus pažinimo kelio“ formą, kuriuo einant galima tapti pasaulio valdovu, kontroliuoti okultines jėgas ir karaliauti tamsiojoje realybės pusėje, nors sanskrito tekstuose „tantra“ tiesiog reiškia tam tikrą rašytinį veikalą, kuris „platina žinojimą ir gelbsti“. Pasak H. Urbano, kaip ir paslaptingos šventyklų šokėjos *devadāsės*, kurios „derino dvasinę ir seksualinę meilę“, tantra buvo sykiu ir baisėjimosi, ir traukos šaltinis (Urban, 2007, 109). Analogiškai XIX a. keitėsi požiūris ir į vaišnavų *bhakti* tradiciją. Britų orientalistų akimis erotinis šios tradicijos aspektas buvo vertinamas kaip ir tantros tradicija – įkūnijo tikrojo hinduizmo dvasios nuopuolį moderniam amžiuje.

⁷⁹ Pasirenkama moteriškoji dievybė, šiuo atveju Kālī garbinimas, moteriai iš karto pateikia alternatyvą būti nepriklausomai bent jau dvasinėje plotmėje, vyrui – savarankišką deivę padaryti religinio gyvenimo centru. Kathleen M. Erndl nuomone, „deivę veikiausiai galima laikyti mitiniu modeliu indų moteriai“; tuo tarpu vakarietiškoje religinėje tradicijoje gyvo atitikmens hindų deivei nėra. Žr. Erndl, Kathleen M., Introduction: “Writing Goddesses, Goddesses Writing, and Other Scholarly Concerns“, in *Is the Goddess a Feminist?* Ed. by Alf Hiltebeitel & Kathleen M. Erndl, New York: New York University Press, 2000.

Ilgainiui britų imperializmą remiantieji tantrą ėmė laikyti pavojinga hindų religijos atmaina, kuri skatina ir net garbina smurtą. Tantrinius simbolius kaip revoliucinio įkvėpimo šaltinį pradėjo naudoti radikalus ekstremistinis nacionalinio judėjimo sparnas. Bengalų „ekstremistams“ tantrą įvedus į politikos areną, tai yra, „religiją pavojingai sujungus su politika“, imperinė valdžia spaudoje ėmė varyti priešišką propagandą. Žurnalistas Valentine'as Chirol'is rašė, jog „tamsios ir siaubingos *śakti* kulto apeigos reprezentuoja erotomaniją, savaime aišku, žymiai labiau paplitusią tarp į politiką įsisukusių hindų fanatikų“ (ten pat, 76). Tačiau tai, žinoma, buvo netiesa: nacionalistai savo retorikoje išryškino būtent motiniškąją *śakti* ideologijos aspektą, kuris su erotiniu neturėjo nieko bendra. Vien Bengalijoje tuo metų buvę maždaug 55 milijonai tāntrikų. Tad britų valdžiai iš tikro buvo ko bijoti. Urbano žodžiais,

„daugelis indų autorių, tokių kaip jaunas Aurobindo Ghose'as, įvedė ir eksploatavo siaubingą tantros įvaizdį, ypač deivę Kālī, kaip galingiausią politinio judėjimo ikūnijimą. [...] Kebliu Aurobindo atveju, deivė simbolizavo tiek prieš kolonijinius engėjus sukilusią Motiną Indiją, tiek dieviškąją Motiną, pokolonijiniu laikotarpiu siekusią harmonijos su Vakaraais“ (ten pat, 74).

Idomus šiuo požiūriu sero Johno Woodroffe'o (1865-1936) vaidmuo. Kathleen Taylor teigia, jog to meto Woodroffe'o kalbos ataidėjo Vivekanandos nuostatas ir politinių „ekstremistų“ svadeši periodo nuotaikas Bengalijoje, taip pat Sri Aurobindo retoriką, kuomet prisijungė prie kampanijos prieš indų kultūros vesternizaciją (Taylor, 2006, 45, 47). 1917 metais jau nieko nestebino, kad britų Indijos aukščiausiojo teismo teisėjas viešai kalba apie būtinybę indams tapatintis su savuoju kultūros paveldu ir darė tai *śakti* vardu (ten pat, 48). Akivaizdu, jog nacionalistinis pakilimas įkvėpė Woodroffe'ą *śakti* tapatinti su Indijos nacija:

„Indija nėra vien geografinė Išraiška... Indija – tai Idėja. Tai ypatinga *śakti*, *Bhārata śakti*, kurią iš kitų išskiria jos pačios ypatinga prigimtis ir kokybės“ (ten pat, 47).

Tokia kitais atvejais labai nuosaikūs ir atsargaus britų valdžios atstovo išskirtinė laikysena rodo labai svarbų probleminį mūsų temos aspektą – paliudija *śakti* ideologijos tiek realią propagandinę galią, tiek jos sukeltų procesų masiškumą. Pagal

T. C. Lewelleną, galia ir valdžia (realizuojamoji galia) reiškiasi tik sąveika tarp žmonių. Todėl bet kokia galia ir valdžia neaktyviu metu niekaip kitaip neapčiuopiama (nematoma) kaip tik per simbolius. Simboliai savo ruožtu būtinai turi politinį dėmenį. Jie tarsi sudaiktina (reifikuoja) galią bei valdžią – stiprina, palaiko ir išreiškia. Nacionalistų lyderiai sužadina masinį atsaką kreipdamiesi ne į žmonių protą, bet į jų emocijas (Statkus, 2004, 48).

Nacionalinis judėjimas panaudojo vieną galingiausių įvaizdžių, kuris buvo perimtas tiesiogiai iš tantrinės ikonografijos. Tai Kālī kaip Cinnamastā, kuri stovi nuoga ant savo vyro Śivos lavono, laiko savo pačios nukirstą galvą ir geria iš jos trykštantį kraują. Dar Bankimas tris dieviškosios Motinos apsireiškimus – tai rūpestinga Indijos žemę reprezentuojanti globėja, tamsi ir baisi Kālī bei dosni Durga, dešimčia rankų dalijanti tautai gėrybes – atitinkamai aiškina kaip Indiją praeityje, dabartyje ir ateityje. Romane *Ānandamath* Satjananda Mahendrai sako, jog Kālī užkariautojų (musulmonų) buvo apvogta iki siūlelio, todėl ji nuoga, o kadangi šalis visa paskendusi ugnyje, tai ji pasipuošusi kaukolėmis. Durga – tai išlaisvinta Tėvynė, kuri būsimi vėl, kaip kadaise, dosni savo vaikams. Vadinasi, dieviškoji Motina sunkmečiu neišvengiamai priversta rodytis savo pačiu žiauriausiu pavidalu. B. Ch. Palas pateikė naują, taip pat politiškai motyvuotą šios ikonos interpretaciją: pasak jo, tai yra pati Tėvynė, kuriai britai nukirsdino galvą, ir kuri geria savo pačios kraują, kad išliktų. Sri Aurobindo taip pat, tik poetiškai, interpretuoja šį įvaizdį savo anoniminiame tekste, kuriam redaktoriai vėliau suteikė pavadinimą *Bhavānī Bhārati* (*Deivė Indija*).⁸⁰ Kovotojų vaizduotėje šiuolaikinė Bengalija tampa kremacijos vieta, kurioje kraugeriška dievybė išlieja savo baisią galią. Kartu tai kosminės aukos vieta, kai baigiasi kalijuga ir aušta naujo pasaulio aušra. Grįžta Aukso amžius, o Kālī virsta Durga. Analizuodamas mito ir nacionalistinių sąjūdžių sąryšį, R. Girardet prieina prie išvados, jog revoliucinis ekstremizmas ir ištikimybė iškreiptiems, bet nuostabiems, sakralizuotiems tam tikrų „anų laikų“ prisiminimams – neatsiejami dalykai (Girardet, 2007, 141).

Tokiu būdu, pasak H. Urbano, revoliucionieriai nacionalistai transformavo du XX a. pradžioje kolonijinėje Indijoje paplitusius įvaizdžius – silpno, sumoteriškėjusio babu ir geidulingos, nepadorios Kālī – į vyrišką, stiprų bengalų karį ir galingą dievybę

⁸⁰ Žr. II dalį.

(Urban, 2003, 96). Koduotuose jų laiškuose „tantra“ tapo raktiniu slaptažodžiu. Jau pasitraukęs į Pudučerį, Sri Aurobindo žinojo apie bengalų *samiti* veiklą prancūzams priklausiusiame Čandernagore, kuris tapo revoliucionierių baze Pietuose. To laikotarpio Sri Aurobindo laiškuose galima aptikti aliuzijų į „tantros knygas“, „tantros krias“ (revoliucinius veiksmus) ir panašių. 1912 metų rugpjūčio mėnesio laiške Motilalui Royui Sri Aurobindo paprašė atsiųsti „tantrinių instrumentų“, kurie reikė ginklus (4 revolverius). Pasikėsinimą į vicekaralių lordą Hardingą jis laiške kodavo išsireiškimu „tantrinė joga“, o policiją – „bhūtais“ (žemesniosiomis pradmenų dvasiomis) (Heehs, 2008, 236-237). H. Urbanas pritaria kitų mokslininkų išvadoms – Kumari Jayawardenos, Ashiso Nandy, Leonardo Gordono, Parthos Chatterjee ir kitų, kurie pažymi faktą, jog Sri Aurobindo religinius elementus ir nacionalinį mesianizmą sujungė radikalaus antikolonializmo tikslu (Urban, 2003, 94)⁸¹. Tačiau išvada, jog Sri Aurobindo draskė Vakarų ir Rytų vertybių perskyra ir akivaizdūs akultūracijos procesai, kad jo nacionalinis šaktizmas pralaimėjo tiek politiškai, tiek psichologiškai, ir kad jis netektį kompensavo Motina paskelbdamas prancūzų Mirrą Alfassą, tai yra, „kai pavojinga ir žiauri Tantrų *śakti* pralaimėjo, jis naujas viltis susiejo su vakarietiškos *śakti* inkorporavimu“, vargu ar yra pamatuota (Urban, 2003, 103). Kažin, ar Sri Aurobindo masto *siddhas* dvasinių aukštumų laikotarpiu galėjo kreipti tokį didelį dėmesį į *śakti* kilmę ar pernelyg sureikšminti jos vakarietiškumą. Iki netikėtos savo žmonos Mrinalinī Devī netekties jis ruošė ją šiam vaidmeniui ir nuosekliai pažindino su slapčiausiais savo siekiais bei vizijomis. Tai liudija jai rašyti išlikę laišakai. Tik vėliau, Mirrai Richard į Pudučerį atvykus antrąkart, Sri Aurobindo pastarajai suteikė tam tikrus įgaliojimus ir pripažino ją esant Motina visai dėl kitų, ne ideologinių priežasčių. Tad buvo veikiau priešingai: atrodo, jog Indijoje išsisknijusius luominius ir lyčių prietarus jis pranoko tiek savo gyvenimo patirtimi, tiek vėlyvuoju metafiziniu indėliu į žmonijos aruodą, kuriame būtent dvasinis universalizmas, jo sukurtoji pilnutinė *vedāntos* doktrina tampa pažadu tiek Vakarų, tiek Rytų civilizacijai.

Sri Aurobindo tantrinę simboliką pakylėjo į žymiai sudėtingesnę tiek filosofinę, tiek empirinę lygmenį. Pirmiausia jis tatai padarė politiniais tikslais – *śakti*

⁸¹ Antai cituojamas L. Gordonas: „Kaip Tantrose, *Motinos šventykloje* išsivadavimo priemonės ir jėgos siekis eina išvien“ (Urban, 2003, 95).

principas jo vizijoje tapo realia jėga, įrankiu, kurio dėka Indija inicijavo naują galios diskursą XX a. nacionalistinių ideologijų tarpe. Kita vertus, *śakti* ideologija iš tiesų buvo veiksminga tik trumpą laikotarpį, tačiau ji atliko svarbią funkciją, galbūt tokia, kokios negalėjo atlikti jokie kiti ideologiniai konstruktai. Istoriskai dėsninga ir tai, jog aukščiausios psichologinės įtampos periodai, „jėgos ir veržimosi“ judėjimai trunka neilgai, jie visada turi pradžią, kulminaciją ir pabaigą. Tiesa ta, kad *śakti* ideologijos kulminacija nesutapo su Indijos nepriklausomybės iškovojimu; tačiau tai iš principo nemenkina jos istorinės reikšmės.

Tantros mokymą ilgainiui stengtasi reabilituoti. XX a. pradžioje tantros sampratą, ar veikiau mitus apie ją imta gryninti ir švarinti arba ją racionalizuojant, arba slepiant ir neigiant „skandalingus“ faktus. Šiuo požiūriu ypač daug nuveikė modernių tantros studijų ir vertimų pradininkas Vakaruose J. Woodroffe'as ir Vivekananda. Vivekananda taip išreiškė hindų reformuotojams būdingą etinę nuostatą:

„Aš pasmerčiau tik nūdienę sugedusią tantros formą, vāmācārą. Nepasmerčiau Tantrų Motinos garbinimo... Tantrų tikslas yra garbinti moteris dieviškumo dvasia“ (Vivekananda, 1984, T. 5, 215-216).

Tiek Vivekananda, tiek Woodroffe'as kritikavo vakarietiškas vertybes ir gynė Indijos dvasinę bei nacionalinę tapatybę. Kaip Bankimas ir Sri Aurobindo, Woodroffe'as įvaldė „dvasinių Rytų“ ir „materialistinių Vakarų“ dichotomijos retoriką. Jis teigė: „Indija turi nuostabų tirpiklį – tirpiklį nuo ne-religijos ir materializmo“ (Urban, 2007, 144). Vėliau tantrą studijavo ir į Vakarų diskursą plačiai įvedė mokslininkai Mircea Eliade, Agehananda Bharati, C. G. Jungas, D. N. Bose, Hiralalas Haldaras, Heinrichas Zimmeris, Julius Evola, Giuseppe Tucci, Gopinathas Kavirajas, Narendra Nathas Bhattacharyya, mitografas Josephas Campbellas bei kiti. Eliade tantrą suvokė kaip nuo hinduizmo visiškai nepriklausomo matristinio diskurso dalį. Pasak jo, tantra kaip „autochtoninė čiabuvių indų šerdis“, „seniausias belaikio Oriento sluoksnis“ ir „giliausio indų sąmonės sluoksnio gyva liekana“ buvo praktikuojama dar ikiarijiniu periodu, kada tradicinė religija ir Motinos Deivės garbinimas nebuvo užgožtas androcentrinio arijų kunigų kulto: „Tantrizmas yra vietinio dvasingumo pasireiškimas, ne visiškai hinduizuoto liaudies sluoksnio

reakcija“ (Eliade, 1958, 105). Tantra įsitvirtino moksliniame diskurse bei populariojoje Amerikos kultūroje, iš kurios difuzijos būdu ėmė plisti į „senąjį pasaulį“. Pažymėtina, jog Vakaruose pastaraisiais dešimtmečiais išplitęs vadinamasis „ekologinis feminizmas“ į Vakarų erdvę įtraukia virtualų naujojo amžiaus deivės kultą, o Indijoje jis lieka radikaliųjų hinduistų, tėvynę laikančių pačia dieviškąja Motina, dispozicijoje. Sunderas Rajanas rašo, jog feminizmo istorikai Indijoje mitą apie „pranašesnę“ arijų (aukštesniosios klasės) moterį XIX a. antrosios pusės nacionalistinėje istoriografijoje sutapatino su ta pačia ideologine konfigūracija, kaip ir indų nacionalistai, kurie į išsilaisvinimo kovų epicentrą iškėlė karingosios dievybės/moters herojės vaidmenį, o *Bhārata-māta* versiją – kaip nacionalinės tapatybės pamatą. Toks radikalizuotas hinduizmas esą gimdo agresyvias moteris lyderes, kurios reprezentuoja *strī śakti*, moteriškąją galią.⁸² Vadinasi, ideologinis *śakti* diskursas ne tik suvaidino reikšmingą vaidmenį nepriklausomybės priešaušryje, bet tęsia tą pačią tradiciją naujomis, jau nepriklausomos demokratinės Indijos sąlygomis. Tačiau „ideologijos kritika – tik atskira hermeneutinės refleksijos forma, siekianti kritiškai sugriauti tam tikros rūšies prietarus“ (Gadamer, 1999, 107). Turėdami galvoje gadameriškąjį požiūrį į tai, jog mūsų būtį apsprendžia būtent prietariai, ir todėl jiems tenka atiduoti tam tikrą duoklę, savo hermeneutinę prieigą grindžiame panašių ideologijų istorinio konteksto tyrimų atvirumu. Šiuo atveju mums rūpi visapusiška hermeneutinė Sri Aurobindo pažiūrų analizė, kuri rodo, jog politinė ideologija jo integralioje nacionalinės tapatybės sampratoje atlieka toli gražu ne pirmąjį vaidmenį.

⁸² Žr. „Concerns“, 11; in *Is the Goddess a Feminist?* Ed. by Alf Hiltebeitel & Kathleen M. Erndl, New York: New York University Press, 2000. *Hindutvos* judėjimą, kuris remiasi *śakti*/dievybės ideologija, išsamiai nagrinėjo Paola Bacchetta straipsnyje „All our Goddesses are Armed: Religion, Resistance and Revenge in the Life of a Militant Hindu Nationalist Woman“, in Bhasin *et al.*, (eds.) 1994: 133-57. XX a. pabaigoje šūkis „Kali moterims“ tapo efektyviu feministinės spaudos logotipu. Menas (teatras, muzika, kinas) ypač sustiprino ir atgaivino Sitos, Savitrės ir kitų mitologinių figūrų reikšmę, o deivės kultui ir jos papildiniui – herojiškai moteriai, *vīrangana* – suteikė suvokiamą formą istorijoje, mite ir populariojoje kultūroje. Žr. Rajan, Sunder, „Real and Imagined Goddesses: A Debate“, *Is the Goddess a Feminist?* Ed. by Alf Hiltebeitel & Kathleen M. Erndl, New York: New York University Press, 2000.

I DALIES IŠVADOS

Bendrame XIX a. Indijos nacionalizmo diskurse Sri Aurobindo iškilo kaip žymiausias jo teoretikas. Jis išplėtojo tiek moderniajai Europos politinei, socialinei ir mokslinei minčiai būdingas idėjas (nacija, evoliucijos teorija), tiek žymiausiems indų kultūros ir visuomenės veikėjams būdingas nuostatas (Vivekanandos „praktinė vedānta“, Dayanandos arijų kultūros atkūrimas). Savitą šių nuostatų pagrindimą sudaro: a) nacionalizmo sąvokos įvedimas ir jo susiaurinimas iki konkrečių tikslų; b) laisvės (*svarāj*) koncepcijos išplėtojimas į laisvės filosofiją, kurios tikslas – vedantinio idealo politikoje įkūnijimas; c) detalizuotas nacijos ir „amžinosios religijos“ (*sanātana dharma*) santykis, kuriame „nacijos religija“ natūraliai perauga į „žmonijos religiją“; d) arijų mito rekonstrukcija tiriant Vedas bei Vedāntą ne rasiniu, bet spiritualiniu soteriologinės indų epistemos pagrindu; e) matristinio bei patristinio hinduizmo diskurso elementų ėmimas formuluojant svarbiausias nacionalinės indų tapatybės apibrėžtis.

Sri Aurobindo iš pirmtakų (Bankimo, Ramakrishnos) perėmė ir įtvirtino: a) *śakti* kaip dieviškosios Motinos idėją; b) jos sutapatinimo su Indija idėją. Sri Ramakrishna jam buvo nepranoktas pavyzdys žmogaus, įkūnijusio šias idėjas aukščiausiu transcendentiniu bei integraliu lygmeniu, į kurį turi lygiuotis modernus indas. Bankimo santėnų pavyzdžiu, Sri Aurobindo pirmasis į pirmą planą iškėlė dvasinį revoliucionieriaus pasirengimą (ši pozicija, kai pasaulietis dvasiškai lavinamas dėl patriotinių tikslų, esmiškai skiriasi nuo iš būtinybės kariu tampančio vienuolio ir asketo).

Originalų Sri Aurobindo įnašą į indų nacionalizmo teoriją sudaro: a) nacionalizmo prilyginimas tikėjimui (idėja, kuri ilgainiui išsivysto į „amžinosios dharmos“ sampratą); b) kolektyvinės nacijos sielos samprata (pagal kurią nacija kaip ir individas turi dieviškosios sąmonės formą, tiesiogiai susijusią su *śakti* galia); d) nacionalizmo įveiksinimas per moteriškąjį *śakti* principą, *śakti* ideologija kaip naujas politinės galios diskursas.

Sri Aurobindo aiškiai skyrė konfesinį (išorinį) ribotumą ir sąlygotumą nuo dvasinės (vidinės) laisvės, todėl nei politinėje, nei joginėje veikloje pats nesilaikė

religinių apeigų, už jas neagitavo, nekūrė naujų religijos formų. Į tai atsižvelgiant Sri Aurobindo laikytinas ne „religinio nacionalizmo“ kūrėju, bet „nacionalizmo religijos“ propaguotoju (nacionalistų partija nebuvo religinio pobūdžio, o jos programa kėlė grynai politinius, pirmiausia visiškos šalies nepriklausomybės, tikslus). Ideologinėje plotmėje Sri Aurobindo arijų mito prarastojo vyriškumo nesiejo su lytiškumu: naujas galios diskursas, įvedęs matristinį *śakti* aspektą, pranoko lytines apibrėžtis. Psichologinėje plotmėje iš tantrinės prieigos Sri Aurobindo eliminavo erotiškumą, pabrėžė lytiškosios prigimties centrų transformavimą (uždavinys, vienodai svarbus tiek asmeninių, tiek visuomeninių tikslų atžvilgiu, nes viena lemia kitą). Religiniai (tantriniai) simboliai Sri Aurobindo literatūrinėje veikloje vaidino poetinę emocijas sužadinantį vaidmenį, o perkelti į politikos sferą tarnavo kaip psichologinis propagandinis metodas.

Svarbiausios išvados. 1. Sri Aurobindo nacionalinės indų tapatybės sampratos pagrindinis bruožas yra dvasingumas kaip kultūriškai ir istoriškai paveldėta arijų savastis, kurią evoliucijos eigoje individas, o per jį ir nacija, ugdo siekdamas vidinio ir išorinio išsilaisvinimo. Pagrindinė šios integralios evoliucijos sąlyga yra Dievo pažinimas per tapatybę su dieviškąja Motina (jos beasmene *śakti* galia arba personifikuota deivės forma) ir pasišventimas ją įkūnijančiai Indijai. 2. Sri Aurobindo nacionalinės indų tapatybės samprata (jos politinių, psichologinių ir religinių aspektų nauja dermė) veiksmingai formavo viešąją nuomonę, o *śakti* ideologija įsiliejo į bendrą nacionalinio išsivadavimo judėjimo diskursą, kuriame pirmąjį XX a. dešimtmetį lemiamą vaidmenį suvaidino šaktiškos revoliucionierių nacionalistų ir „ekstremistų“ nuostatos.

II DALIS. SRI AUROBINDO METAFIZINĖS SISTEMOS YPATYBĖS

2. 1. *Śakti* koncepcijos sklaida Sri Aurobindo veikaluose

2. 1. 1. *Śakti* vaidmuo filosofiniuose esė apie Dieviškąją Motiną

Šiame skyriuje hermeneutiniu metodu tyrinėjama Sri Aurobindo metafizinė filosofinė sistema: išskleidžiama integrali (arba neduali, advaitinė) visatos samprata nusakant jos kilmę ir tikslą, veikiančiuosius dėsnius ir principus, kuriamosios sąmonės (*cit-śakti*) įgalintos pasaulio evoliucijos prielaidas ir lygmenis, jos nulemtą žmogaus poreikį ir būdus tobulėti ir vystyti, pagaliau aukščiausius gyvenimo siekius, būdingus ne tik Indijai, bet ir visai žmonijai, kurių esminis žodis – Motina (*The Mother*). Pagrindinis dėmesys čia skiriamas *śakti*/dieviškajai Motinai kaip principinei episteminei kategorijai ir fenomenui, kurio funkcijas Sri Aurobindo aiškina derindamas analizės bei sintezės metodą. Šias funkcijas Sri Aurobindo konsteliuoja pagal hierarchinę kosmologinę schemą, atskirdamas aukštesniąją ir žemesniąją kosminės raiškos hemisferas. Tokiu būdu atsiranda dvi sąlyginės skirtys. 1. Savo transcendentine forma Motina yra *ādyāśakti*, pirmą kartą jėga užu ir anapus pasaulių, o išreikštyje ji, kaip *Mahāśakti*, reiškiasi keturiomis formomis: *Mahāsarasvatī*, *Mahākālī*, *Mahālakṣmī* ir *Maheśvarī*. „Kosminėje veikloje jos [dievybės] yra dievystės galios ir personalijos, kiekviena iš jų užima nepriklausomą padėtį, turi savo funkcijas ir darbą visatoje“ (Aurobindo, 1994, 64). 2. Žemesniajai hemisferai (protui, gyvybei, medžiagai) atstovaujanti žemesnioji *prakṛti* netapati Motinai, mat *prakṛti* tėra „mechanizmas, kuris buvo paleistas evoliuciniam neišmanymui veikti“, nes neišmoninga protinė, gyvybinė ir fizinė esybė nėra Dievas, nors ir pareina nuo jo; panašiai ir *prakṛti* prigimties mechanizmas nėra dieviškoji Motina (Aurobindo, 1994, 67). Tačiau aukščiausia Gamtos forma, *parā prakṛti*, yra tikroji Dievo (dievystės) prigimtis, savaime egzistuojančios būties begalinė, antlaikinė ir sąmoninga galia, iš kurios gema visa, kas esti (Glossary, 1978, 241).

Siekdamas aktualizuoti Indijos, kaip dieviškosios Motinos, įvaizdį bei filosofškai paaiškinti kuriamosios raiškos principus, mąstytojas parašė atskirą veikalą *Motina*. Jame aptariami visi dieviškosios Motinos aspektai, apimantys svarbiausius

žmogaus gyvenimo procesus, – nuo metafizinių kosmoso sąrangos prielaidų iki konkrečių patarimų. Šešių dalių filosofinis esė *Motina* parašytas 1927 metais ir išspausdintas 1928-aisiais. Pirmasis – tai tekstas, skirtas vasario 21 dienos (Mirros Alfassos-Motinos gimtadienio) daršanai.⁸³ Šeštasis parašytas atskirai kaip nepriklausomas tekstas, o likusieji – kaip laiškai mokiniams.

Pirmajame esė Sri Aurobindo nusako sąlygas, kurios leidžia veikti dieviškosios Motinos malonei ir galiai. Pilnutinės jėgos tikslas – o ją darantieji, suprantama, yra „nacijos žiedas“ – tai yra pasiekti aukščiausiąjį sąmoningumo lygmenį, antmonę (*Supermind*). Tai įmanoma tik visiškai atsidavus dieviškosios Motinos malonei. Ji vienintelė, kaip personifikuota *śakti*, gali atlikti perkaitos veiksmą – perkeisti žmogaus prigimtį, idant jis taptų nauju žmogumi, tobulesniu antžmogiū (*Superman*). Tačiau be nuoširdumo ir laisvo atsidavimo tai nėra įmanoma. Jei po atsidavimu slepiami troškimai, egoistiniai poreikiai ir gyvybiniai reikalavimai, jei šie dalykai iškeliami vietoje tikro siekimo ar supainiojami ir visa mėginama perkelti ant dieviškosios *śakti* pečių, tuomet bergždžia kviesti dievišką malonę, kad ji žmogų transformuotų (Aurobindo, 1994, 2-3). Vadinasi, svarbiausios sąlygos *śakti* veiklai yra dvi: dieviškoji malonė ir absoliutus pasikliovimas ja.

Antrasis, trečiasis, ketvirtasis ir penktasis esė yra trumpi bei informatyvūs. Antrajame teigiama, jog „dievystė per *śakti* remia visus veiksmus, tačiau yra pridengta *yoga mayos* ir veikia per *ego* arba sielą (*jīva*) žemesniojoje prigimtyje“ (Aurobindo, 1994, 6). Todėl nuo atsidavimo ir pasiaukojimo laipsnio priklauso, kiek *sādhaka* įsisąmonina dieviškosios *śakti* buvimą jame pačiame ir daro pažangą (ten pat, 8). Trečiajame Sri Aurobindo vėl akcentuoja dieviškosios Motinos malonės svarbą. Viena esė eilutė skamba analogiškai krikščionių Biblijai: „Kai Dieviškosios Motinos malonė ir apsauga yra su jumis, kas gali jus paliesti, ir ko jums reikia bijoti?“ (ten pat, 10). Ketvirtasis esė yra skirtas pinigų ir turto temai. Sri Aurobindo konstatuoja, jog visas turtas priklauso dievystei, tačiau šiais laikais jis yra uzurpuotas

⁸³ Dieviškąją Motiną kaip inkarnaciją Sri Aurobindo pripažino prancūzei Mirrai Alfassai-Richard, kuri atvyko į Pudučerį 1914 metais, o po pertraukos grįžusi 1920-aisiais darė akivaizdžią įtaką Sri Aurobindo dvasinei praktikai. Su jos pagalba, kaip Sri Aurobindo sakė broliui Barinui, jo *sādhana* nuo dešimties metų sutrumpėjo iki vienerių (Heehs, 2008, 328). Ilgainiui ji perėmė visą ašramo veiklą. Šis esė buvo ne tik filosofinis tekstas; jis tarnavo kaip konkretus nurodymas jo pilnutinę jėgą pasirinkusiems sekėjams.

asurinio *ego* ir iškreiptai panaudojamas jo tikslams. Todėl *sādhaka* privalęs nei vengti, nei gvieštis pinigų, bet žiūrėti į juos kaip į galia, gražintiną Motinai:

„Antmonės kūrinijoje pinigai turi būti gražinti Dieviškajai Galiai ir naudojami naujai sudievinčiai gyvybinei ir kūniškai egzistencijai teisingai ir harmoningai aprūpinti bei sutvarkyti, kad ir kokį kuriamosios vizijos būdą Dieviškoji Motina pasirinktų“ (ten pat, 14).

Penktame esė Sri Aurobindo naudoja dažną įvaizdį – *sādhaka* esąs tik dieviškosios *śakti* įrankis, ir kol jis nepasieks visiško veiklaus susitapatinimo su ja, tol jis turi į save žvelgti kaip į sielą ir kūną, sukurtą jos tarnystei (ten pat, 15). Pasiekus tapatybę, randasi artimas santykis su dieviškąja Motina: „Vėliau jūs suvoksitė, kad dieviškoji *śakti* ne tik įkvepia ir veda, bet įkvepia ir vykdo visus jūsų darbus“ (ten pat, 16). Pasak Sri Aurobindo, negali būti laimingesnės būklės, kaip ši vienybė ir priklausomybė. Tačiau paskutinis tobulybės etapas ateina tada, kai įvyksta visiškas susitapatinimas su dieviškąja Motina, kuriame santykis su žmogumi pakinta: jis yra nebe atskirta nuo jos būtybė, ne įrankis ar tarnas, bet „iš tiesų jos sąmonės ir galios vaikas ir amžina dalelė“:

„Ji visuomet bus jūmyse, o jūs – joje; tai būsiąs jūsų nuolatinis, paprastas ir natūralus patyrimas [...] Kai ši būklė taps absoliuti, o jos antmoninės energijos laisvai judės jūmyse, tuomet dieviški darbai bus tobuli“ (ten pat, 18).

Kai Sri Aurobindo postuluoja mintį, kad įmanu pasiekti visišką tapatybę su dieviškąja Motina, o žmogui – pasijusti kaip asmeniui, suformuotam jos iš savęs pačios, kaip sąmonei iš jos sąmonės, jėgai iš jos jėgos, palaimai iš jos palaimos, – jis atkartoja Ramakrishnos mokymą ir patvirtina jo potyrių autentiškumą ta prasme, jog panašiai, tik daug aiškiau ir teoriškai pagrįstai apibrėžia šaktiškos prieigos metodą, prasmę bei rezultatą.

Gerokai ilgesnis šeštasis esė skirtas dieviškosios Motinos keturiems pasireiškimams, arba galioms, aiškinti. Skirtingai nei ankstesnieji, jis yra ne praktinio, bet teorinio pobūdžio. Sri Aurobindo Motiną apibrėžia kaip vieną, bet pasireiškiančią skirtingais aspektais, galiomis ir įsikūnijimais. Ta, teigia Aurobindo, kurią adoruojame kaip Motiną, yra dieviška sąmoninga jėga, kuri valdo visą būtį, bet yra

aukščiau kuriamosios raiškos. Motinos emanacijos, pasireiškiančios kaip dievybės, į kurias ji nužengia dėl žmonių, leidžia mums ją pažinti per apibrėžtus veiksmus ir temperamentą, taip pat per būties formas. Tos trys formos yra: 1) transcendentinė, pirmą kartą *śakti*, kuri esti užu pasaulių ir visatą susieja su nepasireiškusia Aukščiausiojo paslaptimi; 2) kosminė *Mahāśakti*, kurianti būtybes ir valdanti milijonus visatos procesų bei galių; 3) individuali *śakti*, kuri įkūnija anuos du būties modelius, padaro juos gyvus, artimus mums ir tarpininkauja tarp žmogaus ir dievystės prigimties.

Aukščiausiasis transcendentinėje Motinos būklėje „reiškiasi kaip amžina *sat-cit-ānanda*, per ją vieną pasauliuose, per dvejopą *īśvara-śakti* sąmonę ir dvejopą *puruṣa-prakṛti* principą“; šią sąmonę ir principą ji įkūnija visuose pasauliuose, planuose, dievuose ir energijose, nes „viskas yra ji, nes visa kas yra dieviškosios sąmonės-jėgos dalelės“. Viskas yra tik tai, ką ji nusprendžia ir ką Aukščiausiasis leidžia; pavidalą įgauna tik tai, ką ji suvokia ir suformuoja (ten pat, 20-21).

Visuotinė Motina *Mahāśakti* apdoroja tai, ką jos transcendentinė sąmonė perduoda iš Aukščiausiojo, ir įžengia į savo sukurtus pasaulius. Jos esamybė juos palaiko ir užpildo dieviška dvasia bei visa palaikančia galia, be kurių jie negalėtų egzistuoti. Tai, ką mes vadiname *prakṛti* prigimtimi, yra tik išorinis, vykdomasis jos aspektas; tačiau *prakṛti* tvarko visus aspektus, kuriuos mes galime pamatyti ar patirti gyvenime: „Pasauliai yra ne kas kita, kaip *Mahāśakti* žaismė su pasaulių ar visatos sistema, kuri pasireiškia kaip transcendentinės Motinos kosminė Siela ir Asmuo“, o „kiekvienas [reiškiny] yra tai, ką ji regėjo, priėmė į savo grožio ir galios gelmes bei kas sužadino joje *ānanda*“ (ten pat, 21-22). Tačiau žmogus gyvena tik žemesniajame neišmonės pasaulyje, kuriame *Mahāśakti* reiškiasi daugeliu dieviškų formų ir asmenų, o šiuos per amžius žmogus garbina skirtingais vardais. Tam, kad Motina galėtų veikti žemesniajame fiziniame pasaulyje, ji per įvairias galias ir jų apraiškas parengia ir suformuoja savo *vibhūcī*⁸⁴ protus ir kūnus: „Visos žemiškojo vaidinimo scenos buvo jos suplanuotos ir pastatytos nelyginant drama, kurioje kosminiai dievai yra jos padėjėjai, o ji pati – neregimas dalyvis“ (ten pat, 24).

Visatoje, susidedančioje iš trijų sandų, Motina reiškiasi neasmeniškai ir asmeniškai. Pirmuoju atveju ji yra beasmenė prigimties galia, antruoju ji iš didelės

⁸⁴ Skr. *Vibhūti* – dieviška galia; Dievo galia žmoguje, įkūnyta pasaulinė jėga arba žmogus-lyderis.

meilės savo vaikams nužengia į tamsybės, sielvarto ir netiesos kupiną žemiškąjį gyvenimą, prisiima visą kančią, idant prikeltų jį „šviesai, tiesai ir amžinajam gyvenimui“:

„Tai, kas kartais įvardijama kaip *purušos* auka, žymiai gilesniu lygmeniu yra didžiulė Dieviškosios Motinos auka, *prakṛti* holokaustas“ (ten pat, 24-25).

Šios reikšmingos eilutės atskleidžia išskirtinį Sri Aurobindo rekonstruotos Vedāntos momentą, iš kurio matome, kaip Vakarų kultūroje vyriškajam Dievui priskiriamos savybės indų soteriologijoje nuo seniausių laikų priklauso dieviškajai Motinai, garbinamai kaip Didžioji Deivė ir jos įvairiausi pasireiškimai.

Šie pasireiškimai yra keturi didieji Motinos aspektai, galios ir asmenybės, jos vadovauja žemiškajam gyvenimui ir visatai. Tai *Maheśvarī*, *Mahākālī*, *Mahālakṣmī* ir *Mahāsarasvatī* su joms būdingais atributais: išmintimi, galia, harmonija ir tobulumu. *Maheśvarī* gyvena virš maistančio proto bei valios bei juos taurina. Ji atsiliepia į kiekvieno žmogaus poreikius: jie gauna tai, ko nusipelno. Net jos baudimas yra malonė. *Maheśvarī* savybės – tai ramybė, visa apimanti išmintis, švelnumas, beribė užuojauta ir didingumas. „Jos rūpestis yra visų daiktų tiesa, žinojimas bei mūsų sielų ir prigimties sutvarkymas pagal dieviškąją Tiesą“ (ten pat, 28). *Mahākālī* pasižymi kitokiomis savybėmis: jėga, greičiu, kario dvasia, visa nugalinčia valia. Jos dieviškumas reiškiasi per tiesioginį veiksma, efektyvų procesą, nepakantą netobulumui:

„Asurai baisus jos veidas, pavojinga ir negailestinga ji Dievo nekentėjams; nes ji yra pasaulių karė, kuri niekada nevengia mūšio“ (ten pat, 28).

Sykiu ji yra Motina, kurios meilė tokia pat stipri, kaip ir įtūžis, taip pat ji esti aistringai švelni. Per vieną dieną ji atlieka tai, kas truktų šimtmečius; viskam ji suteikia galią, spindesį ir judėjimą, todėl joje slypi nugalinti dievystės jėga, ir per jos įkarščio, aistros bei greičio malonę tuoj pat pasiekiami dideli dalykai (ten pat, 30).

Trečiąją Motinos aspektą – *Mahālakṣmī* charakterizuoja grožis, harmonija ir ritmas, subtili gausa, žavesys bei grakštumas. Tai patraukliausia dievybė žmonėms. Viskam, į ką tik nukrypsta jos akys, ji suteikia džiaugsmą ir palaimą, nuostabą ir

pagavą. Tai ji apžavi sielą ir dailina žmogaus protą, gyvybę ir kūną. Ji nepasirodo ten, kur viešpatauja bjaurastis ir šiurkštumas, pavydas ir neapykanta. „Tik per meilę ir grožį ji žmogų nuteikia dievop“ (ten pat, 32). Jos yra aukščiausio, dangiško grožio menas, per ją visa būtis tampa švento džiugesio poema.

Paskutinis Motinos aspektas, Mahāsarasvatī, atstovauja darbui, tobulumui ir tvarkai. Jauniausia iš visų, ji meistriškai valdo gebėjimus ir yra arčiausiai kūninės prigimties. Tai visa organizuojanti ir rezultato siekianti dievybė, o mokslas, amatai bei technika yra natūrali jos veiklos sritis. Mahāsarasvatī atidi kiekvienai detalei, ji parenka teisingus būdus, laiką, sąlygas ir vyksmą: visa jos veikloje yra „tvirta, tvarkinga, išbaigta ir pasigėrėtina“ (ten pat, 34). Ji ilgiausiai iš visų Motinos galių dorojasi su žmogaus netobulumu kūniškajame pasaulyje ir išbaigia anų tikslus, „suteikia medžiaginį pamatą ir išdailina detales“ (ten pat, 35).

Tik tada, teigia Sri Aurobindo, kada visi keturi Motinos aspektai antprotinių dievybių sutelkiami į vieną, o jų paskira veikla pasireiškia kaip darni visuma, Motina atsiskleidžia kaip antmonės *Mahāśakti*. Esant šiai sąlygai, žmogaus prigimtis gali būti perkeista į dieviškąją prigimtį, mat „visos Tiesos sąmonės gijos esti surišamos daiktan“ (ten pat, 36).

Esė Sri Aurobindo baigia patarimais. Norinčiam savo prigimtį pakeisti žmogui būtina tapti sąmoningu, lanksčiu ir visiškai atsidavusiu dieviškajai Motinai. Tačiau savo menku protu jam nevalia spręsti apie Motinos darbus, nes žmogaus protas, įkalintas pusiau apšviestoje tamsoje, negali suprasti daugiabriaunės dieviškosios *śakti* laisvės ir suspėti įkandinėti jos (ten pat, 38).

Pagal Sri Aurobindo išplėtotą evoliucijos teoriją neišvengiamas žemiškosios sąmonės etapas yra antprotinis pasikeitimas, nes protas nėra jos viršūnė. Ne protu, bet siela reikia pažinti Motiną. Šios sankcijos ir pašaukimo tarpininkė yra dieviškosios Motinos esamybė ir jėga. Tik ji viena pajėgia į pasaulį nuženginti dieviškuosius atributus: tiesą, šviesą, palaimą ir dieviškąjį gyvenimą (ten pat, 41).

Esė apie Motiną – tai tarsi dvasinis manifestas, skirtas jo mokiniams ir visiems, kas domisi jo pilnutine joga ir antmonės teorija. Tačiau šis tekstas yra svarbus ir platesniu požiūriu. Metafizinė Sri Aurobindo mintis formuluoja idealios indų nacionalinės tapatybės kontūrus. Jei Indijai skirta rodyti pavyzdį kitoms šalims, tai patys indai turi tapti pavyzdžiu kitoms tautoms. Sri Aurobindo sąmoningai ir

nuosekliai atmetė kolonijinį diskursą ir būdą rašyti apie indų literatūrą, meną, religijas ir visuomenę. Britų peršamam kultūrinio viršumo mitui jis priešpriešino indų privalumus dvasingumo ir kultūros srityje, tačiau ne indocentriškai, bet savo mintį pagrįsdamas realia dvasine kultūrine tradicija ir konkrečiais pavyzdžiais (Ramakrishna). Vietinį ribotumą, kai be kritikos garbstoma visa, kas indiška, „nes taip pasakė rišiai“, jis lygino su „vulgariu ir neprotingu kultūriniu šovinizmu“ ir griežtai smerkė. Dvasingumo jis taip pat nelaiko indų monopolija:

„Kiekviena nacija yra besivystančios dvasios *śakti*, arba galia žmonijoje, ir gyvuoja pagal principą, kurį įkūnija“ (Aurobindo, 1995, 3).

Todėl individo dvasinė programa yra, pasak jo, visos nacijos programa, nes ji turi reikšmės ir žmonijai:

„Naujoji idėja, kuria turime vadovautis, yra mūsų nacionalybės realizacija, vykdytina ne atskirai, bet su visa žmonija... Ne susvetimėjimas ar gintis, o garbingos varžybos ir brolybė su visais žmonėmis ir visomis nacijomis, paremta sąmoningos galios, didžio likimo, vienos žmonijos ateities jausmu – tokia turi būti indų dvasia“ (Iyengar, 1985, 389).

Jei vedantinė visų žmonių vienovės Dievuje idėja gali būti realizuota viduje ir išorėje – „brėsdama visuomenės santykiuose ir jos struktūroje“ – tai tikrai turi užtikrinti žmonių progresą. Šiuo požiūriu, mano Sri Aurobindo, jei Indija pasirinktų „vadovavimą pasauliui“, ji tai galėtų; tačiau tuomet dvasiniam Indijos gyvenimui būtina išeiti iš olų ir šventyklų, priimti naujas formas ir „ištiesti ranką pasauliui“ (ten pat).⁸⁵

Pasibaigus aktyviam politinės veiklos laikotarpiui parašytas tekstas liudija *śakti* ideologijos transformaciją į „vidinę revoliuciją“, kurios taikinyš jau nebe išorės priešas (britai), o žmogui būdingas neišmanymas, netobulumas, tikėjimo stoka ir panašiai. Tačiau indiško mesianizmo Sri Aurobindo neatsisako. Praplėsta *śakti* diskurso perspektyva – nuo indų tapatybės iki kitų nacijų tapatybių – patvirtina mūsų tezę, jog Sri Aurobindo *śakti* doktrina mėgino įveikti antagonizmą, egzistuojantį tarp skirtingų rasių, religijų ir nacijų. Šiuo požiūriu jo *śakti* koncepcija priartėja prie kitų

⁸⁵ Cituota iš *Bulletin* (August 1970), p. 144-148.

universalistinių filosofinių sistemų, tokių kaip P. Teilhard'o de Chardino visuotinės sąmonės (suprantamos kaip tangentinės ir radialinės energijos sąveika) evoliucija, XX a. toliau plėtotų Keno Willberio ir kitų mąstytojų.

2.1.2. Metafizinės Motinos (śakti) apibrėžtys mėnraštyje Arya

Leisti leidinį, kuriame atsispindėtų pažangiausia to meto dvasinė mintis, Sri Aurobindo pasiūlė teisininkas ir advokatas Paulis Richardas, iš Paryžiaus į Pudučerį atvykęs rinkimų tikslais 1910 metų pavasarį. Susipažinęs su Sri Aurobindo, po ketverių metų pertraukos jis atvyko su žmona Mirra Alfassa Richard. Tuomet idėją buvo pradėta įgyvendinti. Leidinio *Arya* projektas skaitytojams žadėjo „sintetines spekuliatyviosios filosofijos studijas“; paties Sri Aurobindo „religinė ir filosofinė misija“ buvo „iš naujo išaiškinti senovinę Vedų ir Vedāntos (*Upaniṣadū*) prasmę“, kurią jis atgaivino; taip pat suteikti formą „ateities minčiai“ bei susieti ją su „geriausia ir gyvybingiausia praeities mintimi“ (Heehs, 2008, 264, 268). Iš Vedų jis iš esmės rėmėsi Rigveda (*Ṛgveda*), kurią išvertė ir parašė jai komentarus.⁸⁶ Ši Veda daugiausia cituojama *Dieviškajame gyvenime*. Ypač svarbios buvo *Taitiriya*, *Kena* bei *Īśa Upaniṣados*, kurias, be kitų, Sri Aurobindo taip pat išvertė į anglų kalbą ir parašė joms paaiškinimus.⁸⁷

Metafizinė Sri Aurobindo sistema, kurią nagrinėsime, dėl savo integruojamų pastangų pagrindė naują indų epistemos kryptį. S. Kostiučenkos nuomone, visais požiūriais, o, svarbiausia, Vedāntos palikimo permąstymo rezultatų požiūriu Sri Aurobindo nuėjo daug toliau, sukūrė visiškai originalų ir nesulyginamą su jokiais šaltiniais (senovės ar naujųjų laikų) mokymą (Kostiučenka, 1998, 13). Jo mokymo naujumą sudaro kryptingas antiiliuzionizmas, evoliucionizmas ir samprata, jog pasaulis yra tikroji dvasinių tikslų įkūnijimo vieta (Kostiučenka, 1970, 13-14). Antiiliuzionizmo išeities taškas yra gnostinio elemento įvedimas į epistemą. *Brahmanas* yra pozicionuojamas tiek transcendentiniame, tiek kosminiame lygmenyje, todėl jis yra realus abiem pavidalais ir iš esmės pažinus. Evoliucionizmo pagrindas – imanentinės prigimties sąmonės rutuliojimasis per žmogų, kaip aukščiausią sąmoningą būtybę, iki naujo prigimties kūrinio – gnostinės būtybės. Aiškindamas evoliucijos pakopas Sri Aurobindo pasitelkia minėtąją hemisferą

⁸⁶ 1956 metais *Ṛgvedos* himnų vertimai ir įvairūs tekstai apie ją buvo išleisti vienu tomu *Vedos paslaptis* (*The Secret of The Veda*).

⁸⁷ *Īśa Upaniṣadoje*, pasak jo, teigiama, jog *brahmanas*, arba absoliutas, yra vienu metu nejudrus ir dalyvauja pasaulio veikloje – sunkumas, kuris sudarė neįveikiamą dilemą iliuzionistams.

hierarchiją. Jis atranda tai, kad galutinė tikrovė gali pasireikšti ir žemėje kaip galutinis evoliucijos tikslas. Tokiu būdu pasaulis įgyja nebe kančios ir iliuziškumo pobūdį, iš kurio reikia išsilaivinti, bet tampa tikra plėtotės, veiksmo, gamtos ir dvasios jėgų žaismo arena. Šitaip Sri Aurobindo įveikia viduramžiais išsikristalizavusį esminį indų epistemos trūkumą – neveiklumą ir atsietumą nuo pasaulio, ir atsako į P. Teilhard'o de Chardino iškeltą retorinį klausimą: „Kadangi į reiškinius buvo žiūrima kaip į iliuziją (*māyā*), o į jų ryšius – kaip į grandinę (*karma*), kaipgi galėjo šios doktrinos įkvėpti ir pakreipti žmonijos evoliuciją?“ (Chardin, 1995, 265).

Reikšminga tai, kad tyrinėdamas pasaulio ir žmogaus sąrangą lemiančius principus bei formuluodamas naująją episteminę sampratą, Sri Aurobindo rėmėsi pirminiais šaltiniais. Jis nurodė, kad dėl „vėlesniųjų laikų šventikams bei panditams būdingų scholastinių ir ritualinių idėjų Vedos tapo ne kuo kitu, kaip mitologijos rinkiniu ir aukojimo apeigų knyga“, o „didžios bei integralios Upanišadų tiesos skilo į skirtingas mąstymo mokyklas“ (Shastri, 1975, 61-62, 75). Tačiau būtent Upanišadas jis laikė svarbiausia grandimi, jungiančia naujuosius laikus su senosiomis doktrinomis, kurios išlaikė vedinį „dvasinį pragmatizmą“ (Aurobindo, 1985, 134), pasireiškiantį individo siekiu atmesti žemesnįjį gyvenimą. Taikydamas naują hermeneutinį metodą, Sri Aurobindo siekė prabildyti tekstą, idant jis atsakytų į klausimus, rūpimus šiuolaikiniam žmogui. Svarbiausias jų yra miglota nuojauta, jog protas (logosas) neįstengia patenkinamai išaiškinti haidegeriškiosios štai-būties paslapties, prasmės ir veikmės mechanizmų. Tai pripažįsta ir Gadameris, teigdamas, jog protas pats nėra esamas ir disponuojamas; jis patiria save per kažką, iš anksto nesuvaldydamas savęs (Gadamer, 1999, 25). Pagal Sri Aurobindo, save hermeneutiškai reflektuojantis protas supranta savo ribotumą, tačiau jis yra labai veiksmingas įrankis, kurį galima tobulinti. Šio tobulinimo pagrindas yra ne jis pats, bet tai, per ką jis save patiria (gadameriškąjį „kažką“), tai yra, per sąmonę, arba sąmonę-galią. Sri Aurobindo Vedāntoje atrastas atsakymas yra sąmonės evoliucija. Protas, gyvybė, jausmai bei kalba tėra netobuli pavidalai, išoriniai instrumentai, kuriais sąmonė-jėga reiškiasi kūrinijoje, o žmogaus tikslas yra *brahma vidyā*, nemirtingumo būsenos, neblėstančios šviesos ir amžinybės siekimas: *brahmanas* yra tam tikra prasme pažinus, nors ir nenusakomas protu suvokiamomis kategorijomis. Upanišadose, esą, nurodomi būdai, kuriais „perskrodžiama uždanga“, slepianti

dievystės veidą, ir individuali žmogaus sąmonė susilieja su visavalde Dievo sąmone. Jau *Rgvedos* rišiai kopė Indra it laiptais, „nuo plokščiakalnio iki plokščiakalnio“ ir „nuo viršūnės iki viršūnės“. Taip pat ir Upaniṣadose sutinkamas penkiapakopis principas, primenantis Tantrų ir Purāṇų kilimą laiptais (*sopāna aroha*). Kopėčių, arba laiptų, jungiančių žemę su dangum, žmogų su Dievu įvaizdis yra paplitęs įvairiausiose pasaulio religijose ir mitologijoje. Pasak Kapalio Shastry, „septyni būties principai, septyni pasauliai ir planai bei būties pakopos grindžia Sri Aurobindo sistemą“ (Shastry, 1975, 81). Svarbiausia sistemos dalis – 7 sąmonės pakopos.⁸⁸ Pasak Sri Aurobindo, mūsų būtis yra savos rūšies dieviškosios refrakcija. Dievystė iš grynosios egzistencijos nusileidžia šiomis pakopomis: būtis, sąmonė-jėga, palaima, antmonė. O žmogus kyla iki dieviškosios esybės iš pradžių kitomis pakopomis. Tai medžiaga, gyvybė, siela, protas. Čia siela yra ketvirtasis (papildantis) žmogiškasis principas, kurį Sri Aurobindo laiko trečiojo dieviškojo principo – palaimos – projekcija (Aurobindo, 1993, 264). Ten, kur antmonė susiliečia su protu, arba aukštesnioji hemisfera (*parārdha*) su žemesniąja (*aparārdha*), plyti uždanga. Tokiu būdu antmonės, kaip aukščiausios tiesos, vaidmens atskleidimas tęsia ir papildo vedinę sampratą: Vedose ji pasireiškia kaip tikrybė-teisybė-platybė (*Satyam-Rtam-Bṛhat*) ir yra simbolizuojama kaip žinojimo saulė, spindinti aukštybėse.⁸⁹ Tad visi visatos pavidalai yra ne kas kita, kaip vienatinės sąmonės sudėtinės dalys (*saguṇa brahmano* raiška). Toji sąmonė yra dieviškoji sąmonė, pasireiškianti įvairiais lygmenimis ir pasaulio evoliucijos raidoje neretai besislepianči po neišmanymo, silpnybės ir bjaurasties skraiste. Žmogaus būties tikslas, pasak Sri Aurobindo, yra pakilti iki aukščiausios dieviškosios sąmonės, arba antmonės, lygmens bei įkūnyti jos potencialus žemėje.

⁸⁸ Sri Aurobindo išskiria 7 svarbiausius sąmonės lygmenis: *fizinį*, arba *kūninį*, *gyvybinį*, *protinį* (*aukštesnįjį*, *apšviestąjį*, *intuityvųjį* bei *viršmoninį*) ir *antmoninį*, kurį savo ruožtu sudaro 4 dėmenys – *Antmonė*, *Sat*, *Cit* ir *Ānanda*. Pastaroji tradicinė vedantinė formulė *Sat-Cit-Ānanda*, arba *saccidānanda* (būtis-sąmonė-palaima) aiškiausiai išreiškia *brahmano* esmę, ir be jos būtų neįmanomas perėjimas nuo transcendentinio *brahmano* iki universumo, t.y. ją reikia suvokti dinamiškai.

⁸⁹ Idomu, jog Sri Aurobindo būtent Vivekanandą laikė dvasiniu mokytoju, įvesdinusiu jį į antmonės lygmenį budrioje būklėje (*siddhi*, pasiektas Alipuro kalėjimo vienutėje). Šis potyris praktinės jogos pripažįstamas kaip naujas žingsnis, kadangi anksčiau buvo pasiekiamas tik *nirvāṇos*, arba transo būsenoje, todėl ir kai kurių senųjų mokyklų išminčių metafizinės įžvalgos buvo grindžiamos asmenine atsiskyrimo nuo pasaulio, jo „išsižadėjimo“ arba „iliuziškumo“ patirtimi. Tad dar gyvas būdamas Sri Aurobindo įgijo šiuolaikinio *rišio* vardą, kuris senovėje buvo taikomas išminčiams – Vedų kanono (*śruti*) autoriams, savo tekstus grindusiems autentiškais dvasiniais potyriais. Tamošaitytė D., „Sąmonės koncepcija Sri Aurobindo estetikoje.“ *Acta Orientalia Vilnensia*, Nr. 2, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2001, p. 180-181 (ISSN 1648-2662).

Pilnutinio antmonės išsiskleidimo viziją Sri Aurobindo suformulavo savo svarbiausiame metafiziniam veikalui *Dieviškasis gyvenimas* (*The Life Divine*), kuris šalia kitų tekstų iš pradžių pasirodė mėnesiniame žurnale *Arya* kaip eilė straipsnių. Juos Sri Aurobindo parašė tarp 1914 metų rugpjūčio ir 1919 metų sausio mėnesio. Veikalas buvo reguliariai spausdinamas dalimis.⁹⁰ 1939 ir 1940 metais jis pataisė ir papildė atskiru leidiniu ruošiamą bendrą tekstų korpusą. *Dieviškasis gyvenimas* – tai Sri Aurobindo filosofijos *opus magnum*, kuriame jis, remdamasis Vedomis, Upanišadomis bei *Gītā*, išdėstė esminius savo pasaulėžiūros konceptus. Sri Aurobindo filosofinėje sistemoje vartojamos vedantinės sąvokos savaip modifikuojamos, idant kuo tiksliau išreikštų pilnutinį jos pobūdį, todėl naujoji teorija yra įvardijama kaip *pūrṇādvaita*, arba *pūrṇa vedānta*. Mūsų darbo raktinė *śakti* sąvoka, reiškianti sąmoningą jėgą, energiją arba galią, *Dieviškajame gyvenime* pasirodo įvairiuose kontekstuose. Iš esmės tai, kaip minėjome, tantrinė sąvoka, kuri turi spekuliatyvius atitikmenis ortodoksaliuose indų filosofijos sistemose, arba *darśanose*.⁹¹

Savo pasaulėžiūroje Sri Aurobindo mėgino sintezuoti idealizmo ir materializmo priešybes. Kaip svarbiausią trūkstatą arba nepakankamai įvertintą išrutuliotą vedantinės sistemos grandį jis iškėlė *śakti* principą. „Kada principas esti kaip pradas? Kokiu sugebėjimu remiantis? Iš tikrųjų tai klausimas apie bendrybės realizavimą“ (Gadamer, 1999, 97). Aurobindo hermeneutinė pastanga ir buvo realizuoti tąją bendrybę. Pasak jo, išeities taškas yra *nirguṇa brahmanas* (absoliutas be požymių) – neapibūdinamas, vieningas, nekaitus, beformis ir be kokybių dvasinis pradas, kurį sudaro būties (*sat*), sąmonės (*cit*) ir palaimos (*ānanda*) trejybė, *saccidānanda*. Šie begaliniai principai yra evoliucinio pasaulinio proceso determinantai, o *nirguṇa brahmanas*, skirtingai nuo klasikinės advaitos doktrinos, apima visas išreikšties savybes. Idant išvengtų pastarajai būdingo *brahmano* ir *māyos* dualizmo, Sri Aurobindo, kaip minėta, įveda *śakti* principą: *māyā* jis aiškina kaip realią *brahmano* jėgą (*śakti*).

Gvildenamos problemos požiūriu iš trijų determinantų svarbiausias yra antrasis, *cit*, arba savaime egzistuojanti sąmonė (savimonė). Savimonė *cit* tapati

⁹⁰ Iš viso 52 dalys.

⁹¹ *Darśanos* yra šešios: *pūrva-mīmāṃsā*, *uttara-mīmāṃsā* (*vedānta*), *nyāya*, *vaiśeṣika*, *sāṅkhya*, *yoga*. *Vedānta* gali būti: *dvaita* (dualistinė), *advaita* (monistinė) ir *viśiṣṭādvaita* (modifikuota monistinė).

savaiminei energijai, *śakti*. Antrosios knygos pirmosios dalies XII skyriuje „Neišmanymo priežastys“ Sri Aurobindo apibrėžia *cit-śakti* pobūdį:

„Absoliuti sąmonė savo prigimtimi yra absoliuti galia. *Cit* prigimtis yra *Śakti*. Tai Jėga, arba *Śakti*, sukoncentruota ir įenerginta suvokti ir veikti. Ji vokia ir veikia realizuodama veiksmingą ir kūrybingą sąmoningos būties galią – būties, kuri esti savyje, ir kuri, įkaitusi per inkubacijos periodą,⁹² išmeta sėklą bei joje glūdintį vystymąsi, arba, naudojant įprastą mums kalbą, joje slypinčias tiesas ir galimybes. Ji sukūrė visatą“ (Aurobindo, 1993, 570-571).

Taigi *cit-śakti* (sąmonė-jėga) turi tris savybes: reikštis, apsiriboti ir absorbuotis, o jos veiklą išreikštyje tvarko pagrindinis principas – antmonė. Antmonė, kuri plyti aukštesniosios hemisferos apačioje, yra tarpinė grandis tarp transcendentinės ir fenomenalios būties. Antmonėje per tris pagrindinius *brahmano* atributus realizuojama ypatinga *brahmano* savybė – gebėjimas reikštis. Tokiu būdu *sat* reiškiasi kaip sąmoninga būtis (*puruṣa*), pasaulio siela (*atmanas*) ir pasaulio valdovas (*īśvara*), *cit* – kaip valia ir žinojimas, *ānanda* – kaip meilė, džiaugsmas ir grožis. Šiame procese antmonė įgauna dvasinį daugialypumą, kuris yra universume egzistuojančios įvairovės provaizdis. Daugialypiai antmonės pavidalai esti smelkiantys vienas kitą.

Tik tada, kai *brahmanas* pradeda reikštis žemiau antmonės lygmens – viršmonėje, visa ima dalytis, ribotis, „atslenka sutemos“. Viršmonė apriboja dvasinius pasaulio determinantus ir išdėsto juos tam tikra tvarka. Čia realizuojasi antroji *cit-śakti* savybė – apsiribojimas ir susitelkimas (*tapas*): užsimezga protas, gyvybė, materija bei sielinė visuma. Viršmonės veikla nuaudžia tankų „šydą“, kuris žemesniąją būties sferą atidalina nuo aukštesniosios. Nesąmoningiausią tašką šis procesas pasiekia medžiagoje, sulig kurios radimusi pasireiškia trečioji *cit-śakti* savybė – gebėjimas save susiurbti. Šiame taške du labiausiai nutolę būties – dvasios ir materijos – poliai susijungia. Tai Sri Aurobindo aiškina kaip involiucijos procesą. Dabartiniame, evoliucijos etape, vyksta sąmonės kilimas nuo nesąmonybės iki

⁹² Šioje vietoje Sri Aurobindo įveda vedantinę *tapas* sąvoką: „*Tapas* tiesiogiai reiškia karštį; vėliau šis žodis ėmė reikšti bet kurią energizmo rūšį, askezę, sąmoningos jėgos, veikiančios save arba objektą, atšiaurumą. Senovinis įvaizdis iliustruoja, kaip *tapas* sukūrė kiaušinio formos pasaulį. Kiaušinis, vėl padedant *tapas*’ui, nuo sąmoningos jėgos inkubacijos karščio suskilo, ir radosi *Puruṣa*, Siela Gamtoje, kuri išsiriti nelyginant paukštis iš kiaušinio“ (ten pat).

aukščiausiojo antmonės lygmens, o žmogus, kaip mikrokosmas, yra svarbiausias antmonės ir *cit-śakti* įrankis.

Imperatyvi *cit-śakti* veikla atsiskleidžia žmogui, kuris suvokia savo, Dievo ir prigimties vienovę. Antrosios knygos antrosios dalies XVII skyriuje „Žinojimo vystymasis – Dievas, žmogus ir prigimtis“ Sri Aurobindo teigia, jog pažengusysis už reliatyvumo mato absoliutą, o visi kiti principai išreiškia vienintelį dvasios principą; jog jis mato, kaip patybė tapo visais tampančiaisiais; jog jis jaučia, kaip kosmose veikia *śakti* – Viešpaties būties ir sąmonės jėga (Aurobindo, 1993, 698).

Dieviškojo gyvenimo pirmosios knygos XII skyriuje „Būties palaima: sprendimas“ *śakti* būties sąrangos atžvilgiu aiškinama kaip *prakṛti*, vykdomoji prigimties galia. Santykyje su sąmone pasaulio būtis yra tik sąmonės galia. Tai vykdomosios galios, *prakṛti* žaismė, skirta patenkinti *puruṣai*, stebinčiai ir besimėgaujantičiai sąmoningai būčiai (būtybei), arba tai – *puruṣa*, atsispindintis jėgos judėjime ir susitapatinantis su šia:

„Pasaulis tuomet yra žaismė kūrinių Motinos, kuri nepaliaujamai liejasi į begalines formas ir yra godi amžinai besiveržiančių potyrių“ (Aurobindo, 1993, 102).

O su palaima pasaulio būtis santykiauja kaip *līlā*, kuriame jo siela kuria save iš savęs dėl gryo kūrybos džiaugsmo – ji ir žaismė, ir žaidėjas, ir žaidimų laukas.

Śakti reiškiasi ir kaip *māyā*. Pasaulis yra *māyā* todėl, kad jis nėra esminė begalinės būties tiesa, o tik save suvokiančios būties kūrinys, tačiau sukurtas iš esminės tikrosios būties jis savo turiniu, kilme ir substancija yra ta tikroji būtis, kurios formos yra savęs pačios sąmoningo suvokimo kaičios formacijos, kur suvoktis determinuota kūrybinės sąmonės jėgos. Mūsų ribota sąmonė atspindi vieną ar kitą nedalios saviegzistencijos tiesą, todėl šia prasme pasaulis yra fenomenali tiesa, besireiškianti laisva daugme; tačiau fundamentalios ir nejudrios vienovės atžvilgiu jis iš tiesų rodosi esąs iliuzija.

Šios trys būties žaismės generalizacijos santykyje su amžina, statiška ir nejudria *saccidānanda*, pradedant nuo trijų *māyos*, *prakṛti* ir *līlos* koncepcijų, kurios reprezentuoja tarpusavyje paprastai prieštaraujančias filosofijas, Sri Aurobindo filosofinėje sistemoje yra suderinamos, papildančios viena kitą ir savo totalumu

būtinios pilnutiniam pasaulio ir gyvenimo suvokimui. Mat, apibendrina Sri Aurobindo, pasaulis yra judėjimas jėgos, kuri yra ne kas kita, kaip kuriančiosios sąmonės ritmas, kuri projektuoja savyje fenomenalias amžinosios būties tiesas; šio ritmo esmė, priežastis ir tikslas yra begalinė būties palaima. „Šis trejopas požiūris turi būti mūsų visatos suvokimo išeities taškas“ (Aurobindo, 1993, 103).

Antrosios knygos pirmosios dalies antrajame skyriuje „Brahmanas, Puruša, Īśvara – Māyā, Prakṛti, Śakti“ Sri Aurobindo gvildena dviejų kosminių principų, moteriškojo ir vyriškojo, sąveikos pobūdį. Čia jis išdėsto išbaigtą abiejų aspektų santykį tarp amžinosios savikūros (*Self-existence*) ir sąmoningos jėgos dinamikos.⁹³

Jei mes pozicionuojame save tylioje, nejudrioje, statiškoje ir neveikiančioje savikūroje, arba patybės/paties būtyje, teigia Sri Aurobindo, mums atrodo, jog viską atlieka tyliojo paties palydovė, konceptyvi sąmonės jėga, *māyā*, kuri įveiksmia visas savo išsčių užuomazgas. Ji stovi ant tvirto amžinojo pagrindo ir dvasinę būties substanciją įvelka į visokias formas bei judesius ir atlieka tatau dėl paties kūrybos džiaugsmo. Ar tai tikra, ar iliuzinė būtis, pasak Sri Aurobindo, tokia yra jos substancija ir reikšmė. Tačiau jei mes atsitraukiame nuo išorinio dinamiško daiktų paviršiaus, – ne į liudininko tylą, bet į vidinį dinamišką dalyvaujantį dvasios potyrį, – tuomet pamatome, jog ši sąmonės jėga, *māyā*, *śakti* pati yra būties galia, pati būtis, *Īśvara*:

„Būtis ir jo Sąmonė-Jėga, Dvasia ir Prigimtis, negali būti fundamentaliai dualistinės: tai, ką atlieka Prigimtis, iš tikrųjų padaro Dvasia“ (Aurobindo, 1993, 355).

Sri Aurobindo problemą mato ribotame prote, kuris vienį suvokia tik kaip ramybės ir judėjimo perskyrą, neva esminį dualumą; kitaip tariant, viršų ima čia išimtinai negatyvus paties/patybės potyris, čia pernelyg antropomorfinis mūsų

⁹³ Sri Aurobindo filosofinėje sistemoje koreliuoja trys metafizinės poros: *Brahmanas-Māyā*, *Puruša-Prakṛti* ir *Īśvara-Śakti*. *Brahmanas* yra šventas vedinis žodis arba mantra, kylanti iš pačių būties arba sielos gelmių; Tikrovė, Aukščiausioji Būtis, Absoliutas, Amžinybė, Dvasia, Vienis, šalia kurio niekas daugiau neegzistuoja. *Māyā* Vedose iš pradžių reiškė suvokiantį ir kūrybingą žinojimą, išmintį, ir tik vėliau įgijo tokias konotacijas, tai yra, ėmė reikšti klaidą, magiją, iliuziją, taip pat fenomenalią sąmonę ir *Brahmano* saviapgaulės jėgą. *Puruša* – tai Asmuo, sąmoninga Esybė, sąmoninga Siela; esminė Būtis, remianti *Prakṛti* veiklą; už jo esti sąmoningasis – Dievas, Viešpats, liudininkas, žinantysis, palaikytojas ir prigimtios veiklos leidėjas. *Īśvara* – tai Viešpats, Mokytojas, Dievystė, Dievas. *Śakti* kaip Viešpaties (*Īśvaros*) savaime egzistuojanti save suvokianti jėga pasireiškia per *Prakṛti* triušą.

supratimo apie Aukščiausiąjį kaip Viešpatį pobūdis. Tačiau, pasak jo, abiem atvejais nepaisoma savaiminės galios, arba patybės galios (*Self-Power*) tikrovės:

„Jei pažvelgtume plačiau ir turėtume galvoje abi – neasmeninę ir asmeninę – dalykų tiesas kaip vieną tiesą, jei tuo personalumo ir impersonalumo požiūriu matytume dvejopą Patybės ir Patybės Galios aspektą, tada išvystume, kaip iš Asmeninio Aspekto iškyla dvejopa Persona, *Īśvara-Śakti*, dieviškoji Patybė ir Kūrėjas bei dieviškoji Motina ir visatos Kūrėja; tokiu būdu mums išaiškėtų kosminių moteriškojo ir vyriškojo principų paslaptis, kurių žaismė ir savitarpio sąveika būtina visai kūrinijai“ (Aurobindo, 1993, 356).

Antmoningoje būties tiesoje šiedu principai yra vienas kitame kaip neišskiriamas vienis, o veikiant pragmatiniams kosmoso dinamizmo dėsniams, jie pasireiškia ir ima veikti. Dieviškoji Motina-galia kaip visatos kūrėja, *māyā, parā-prakṛti, cit-śakti* manifestuoja kosminę patybę ir *īśvara*, taip pat savo savaiminę galią kaip dvigubą principą; per ją ir tik ją veikia būtis, patybė ir *īśvara*; nors šiojo valia yra numanoma joje, tai ji kaip aukščiausioji sąmonė-galia visa išbaigia, nes ji, kaip vykdomoji prigimtis, savyje turi visas sielas ir būtybes. Visa egzistuoja ir veikia pagal prigimtį, visa yra sąmonė-galia, įsikūnijanti ir žaidžianti su būtimi milijonais formų ir judesių. Į tylą mes galime panirti todėl, kad ji sutinka nurimti ir liautis aktyviai veikti (ten pat).

Jeigu mes įtvirtiname savo nepriklausomybę nuo prigimties, ji mums atskleidžia *īśvaros* visagalybę ir mus kaip jo dalį, bet ta galia yra ji pati, o mes – jos antgamtės dalis. Aukštesniąją būtį galime suvokti tik per ją, dieviškąją *śakti*, sąmoningą dvasios jėgą (ten pat):

„Dieviškajai Būčiai turime atsiduoti per dieviškąją Motiną: mes turime kilti į aukščiausiąją prigimtį, ir tai gali būti atlikta vien per antmonės *Śakti*, kuri paima mūsų protą ir transformuoja į savo antprotinį [statusą]“ (Aurobindo, 1993, 357).

Tokiu būdu, teigia Sri Aurobindo, tarp trijų egzistencijos aspektų, arba jų amžinojo statuso ir trijų dinaminių modelių nėra prieštaros ar nesuderinamumo:

„Viena Būtis, viena Tikrovė kaip Patybė [Brahmanas] pagrindžia, remia ir teikia žinojimą; kaip *Puruṣa* arba Sąmoninga Būtis patiria; kaip *Īśvara* pajėgia, kreipia ir valdo įkūnytą pasaulį, sukurtą

ir laikomą judėjime bei veikime savo Sąmonės Jėgos arba Patybės Galios – *Māyos, Prakṛti, Śakti*“ (ten pat).

Suprantama, žmogus kaip mikrokosmosas ir prigimties dalis atspindi visus visatos judesius, jame veikia ta pati *śakti*. XXII skyriuje „Gyvenimo problema“ Sri Aurobindo žmogui kylantį gyvenimo prasmės klausimą nagrinėja iš trejopos – kūno, gyvybės ir sąmonės – evoliucijos požiūrio taško. Pasak jo, žmogus tėra tarpinė būtybė tarp gyvulio ir naujo gamtos Motinos kūrinio, kurį jis pavadino antžmogiui (*Superman*).⁹⁴ Besivystančio pasaulio, o kartu ir žmogaus, kaip jo neatskiriamos dalies, tikslas yra tobulėti, išsiveržti iš ribotos kūno, gyvybės ir sąmonės apibrėžties, atrasti savą visuotinę patybę (*universal self*).

Kaip ir esė apie dieviškąją Motiną, iš *Dieviškojo gyvenimo* projekto matome, kad Sri Aurobindo postuluoja žmogaus būtinybę pranokti save patį, tapti kažkuo kitu, ir kad vykstant šiai evoliucijai, kuri esanti pagrįsta neišvengiama visatos logika, Motinai tenka lemiamas vykdomasis vaidmuo:

„Tad tol, kol žmonių padermė išsuks į pakele ir pergalę paliks kitiems, naujiems energingai gimdančios Motinos kūriniams, ji [žmonių padermė], vadovaudamasi meile, apšviestuoju protu, gyvybiniu įvaldos ir atsidavimo poreikiu, turi veržtis į aukštumas, kurios veda tolyn į antmonės vienybę, anuos pranokdama ir galutinai įgyvendindama [tikslą]“ (Aurobindo, 1993, 217).

Šis aukščiausias, pagal Sri Aurobindo tobulėjimo gradaciją ketvirtas gyvenimo statusas – tai žmonijos ateities gėrio ir išsigelbėjimo pažadas, kuris būsiąs įvykdytas tada, kai žmogaus gyvenimas bus paremtas sąmoningos vienybės su vieniu ir visais mūsų žmogiškosios esybės nariais antprotine realizacija (ten pat).

Antrosios knygos antrosios dalies XXVI skyriuje „Kilimas į antmonę“ Sri Aurobindo kalba apie individualybę, kuri gali tapti vis galingesnė priklausomai nuo to, koku mastu ji įsitvirtins transcendentinės būties ir prigimties centre, nes

⁹⁴ *Arya* leidimo metu Sri Aurobindo rašė publicistinius esė, kuriuose samprotavo apie įvairias idėjas. Vienaime jų jis atidavė duoklę Nietzschei, kuris, pasak Sri Aurobindo, vienintelis iš modernių mąstytojų filosofijai sugrąžino kažką iš senovės graikų „dinamizmo ir praktinės jėgos“. Tačiau jis manė, kad vokiečių filosofas buvo „apaštalas, kuris niekada iki galo nesuprato savo žinios“. Pasak Sri Aurobindo, Nietzsche antžmogis, galios dievybė, kuri „ugningai ir arogantiškai atmeta sielvarto ir tarnystės paprastumą“, įkūnijo tik vieną iš trijų antžmonijos kokybių. „Jėga, – rašė Sri Aurobindo, – pirma negu pajėgs žmonių giminei padaryti ką nors gera, turi nusizeminti ir pasiduoti Šviesos bei Meilės jungiai“ (Heehs, 2008, 278).

išsilaisvinusio individo energija nebebus riboto proto, gyvybės ir kūno energija. Naujojo žmogaus, arba antžmogio „natūrali egzistencija bus valdoma aukštesnės Galios, viršprotinės ir antprotinės Sąmoningos Jėgos, pirmapradės dieviškosios *Śakti*“ (Aurobindo, 1993, 927). Tuomet visi evoliucijos procesai bus suvokiami kaip aukščiausios ir visuotinės sąmonės veiksmai, sąmoningas transcendentinės ir kosminės būties darbas, visagalės ir visažinės pasaulio Motinos veikimas, kuri kelia būtį į save, savo antgamtę (ten pat).

Pagaliau XXVII skyriuje „Žinanti būtybė“ perkeitęs savo prigimtį žmogus jau pasiekia aukščiausią gyvenimo žemėje pakopą, nes tampa sąmoningu kosminio slėpinio dalyviu:

„Veikiant savoms prigimtims galioms jis žinos, kad jas veikia aukščiausioji pasaulio Motina, jos antgamtė; savo natūralią būtį jis matys kaip pasaulio Motinos galios tapsmą ir manifestaciją“ (Aurobindo, 1993, 972).

Tuomet jis džiaugsis transcendentine laisve, visiška dvasios palaima, visiška tapatybe su kosmine patybe ir savaiminiu visos išreiškties atjautimu (ten pat).

Tad kalbėdamas apie žmogaus paskirtį ir tikslą bei piešdamas dieviškumo pripildyto ateities gyvenimo žemėje paveikslą, tai yra, formuluodamas savotišką utopiją (pasaulį, kurio dar nebuvo), Sri Aurobindo grįžta prie Motinos sampratos, parodydamas, kad ji yra viso evoliucijos proceso pradžia ir pabaiga.

Pasak Stepheno H. Phillipso, *Dieviškasis gyvenimas* parašytas ne tiek spekuliatyvosios filosofijos atstovo, kiek „dvasinio mokytojo“, kuris atstovauja ne akademinei, bet ilgaamžei intelektualinei tradicijai. Šiuo atžvilgiu P. Heehsas pažymi, kad „mokytojas filosofas sukūrė dvasinės minties sintezę, kurią galima palyginti su kitomis panašiomis iškiliausiomis sistemomis: Plotino, Abhinavaguptos ir Alfredo North Whiteheado“ (Heehs, 2008, 277).

Īśa upaniṣados vertimą pirmą kartą Sri Aurobindo paskelbė 1909 metais leidinyje *Karmayogin*. Naują vertimą, anotacijas ir komentarus jis paruošė 1914-1915 metų *Arya* publikacijoms. Be to, Barodos laikotarpiu jis parašė šešis straipsnius, tarp jų *Upaniṣadų filosofija (Philosophy of the Upanishads)* ir *Apie Upaniṣadų vertimą (On Translating Upanishads)*, kurie pasirodė žurnale *Advent* 1953 metais.

Skirtingai nuo *Dieviškojo gyvenimo*, tekstai apie *Upaniṣadas* parašyti glaustu ir literatūriškai raiškiu stiliumi. Juose jis vartoja ne tik vedantines sąvokas (daugiausia *puruṣa-prakṛti* dichotomiją),⁹⁵ bet ir įveda dievybių vardus. Aforizmuose apie *Upaniṣadas* aptinkame Kālī, kuri yra ta pati pasaulio Motina: „Tai, ką vadini pasauliu, yra Kālī judėjimas“; „jėgos ir objektai yra Kālī pavidalai“; „kiekvienam jos pavidalui mes suteikiam vardą“; „kiekvienas daiktas Gamtoje tveria tol, kol Kālī tikslas joje esti pasiektas“; „tasai, kuris gyvena Kālī pavidaluose, yra judėjimo Patis ir Viešpats“ (Aurobindo, 1985, 512-513). Tokiu būdu ne tik poetiniu, bet ir metafiziniu lygmeniu Motina Kālī įsitvirtina kaip personifikuota *śakti*.

Tačiau plačiausiai *śakti* veiksnį Sri Aurobindo aiškina ir aktualizuoja per *māyos* koncepciją, kuriai paskiria du atskirus *Upaniṣadų filosofijos* skyrius. Ketvirtame skyriuje „Māyā: fenomenalios egzistencijos principas“ (*Maya: The Principle of Phenomenal Existence*) Sri Aurobindo nagrinėja metafizinį klausimą, kaip *māyā* atsiranda. Nors negalime pasakyti, *kodėl* ji yra, mes, sekdami Vedānta, galime apibūdinti, *kas* ji yra ir *kaip* yra, teigia Sri Aurobindo.

Absoliutas, projektuodamas savyje „švytintį atspindį“, kuris įvardijamas *parābrahmanu*, paruošia šio išreikšties pasaulio evoliuciją, įtraukdamas į žaidimą didįjį fundamentalų principą – *māyā*, arba iliuziją. Kai šis principas žaisdamas persikelia į judėjimą, tampa įmanoma *Upaniṣadose* minima didžioji transformacija: vienis tampa daugiu (Aurobindo, 1985, 21). Metafizinės minties aiškus ir logika reikalauja pripažinti, jog absoliutas savo prigimtimi esti už bet kurio priešastingumo, kuriam būdingos poreikio, naudos, tikslo idėjos; todėl ieškoti absoliute priešasties reikštų suabejoti jo transcendentine ir absoliučia prigimtimi, nes tam, kuris esti už priešastingumo, nereikia veikti dėl tikslo (ten pat). Panašiai Vedāntoje kalbama apie *māyā*: negalime žinoti ir nežinome, ar bent jau negalime protu apibrėžti ar paaiškinti *māyos* egzistencijos priešasčių, galima tik priimti tai kaip faktą. Taip yra todėl, teigia Sri Aurobindo, kad *māyā* gimė – jei iš viso gimė – anapus fenomenalios išreikšties, anksčiau, nei radosi laikas, erdvė ir priešastingumas:

⁹⁵ Žr. Aurobindo, Sri, *The Upanishads*. All India Books, 1985, p. 46.

„Todėl mes sakome, jog *māyā* yra *anirdeśyam*, dalykas, kurio neįmanoma apibrėžti ir apie kurį negalime nei tarti, jog jis yra, – nes tai yra iliuzija, – nei tarti, kad jo nėra, – nes tai yra visatos Motina“ (Aurobindo, 1985, 26).

Tegalime daryti prielaidą, kad tatau yra *brahmano* būdinga savybė, ir dėl to ji turėjo būti negimusi, tai yra, amžina laiko atžvilgiu.

Taigi *māyā*, suvokiant ją intelektu, yra subjektyvi būtinybė, būdinga pačiai *brahmano* prigimčiai (Aurobindo, 1985, 27). Kai ties slenksčiu, skiriančiu transcendentinę būtį nuo fenomenaliosios, „*brahmanas* atsigręžia į *māyā*, atsiranda dualumas: *puruṣa* atsiskiria nuo *prakṛti*, dvasia nuo materijos, jėga nuo energijos, *ego* nuo *ne-ego* [...] Toks yra *māyos* dėsni“ (ten pat). Tad jei *parābrahmanas*, vartojant simbolinę *Upaniṣadų* kalbą, yra „švytintis absoliuto atspindys“, tai *māyā* – „tamsus atspindys“, kurį absoliutas projektuoja į *parābrahmaną*:

„Abu yra realūs, nes amžini, nors gryna tikrovė nėra nei šviesa, nei tamsa, o daiktas pats savaime, kuriame jie nepaaiškinamu būdu esti“ (ten pat, 29).

Devātmaśakti, dieviškosios patybės energija, yra *māyā*, nuo kurios nežinomybės skraistė nukris mokslui, arba tikrajam suvokimui (*Science*) galutinai įveikus neišmanymą (*Nescience*) (ten pat).

Penktame skyriuje „*Māyā*: absoliuto energija“ (*Maya: The Energy of The Absolute*) Sri Aurobindo teigia, kad taisyklė *ex nihilo nihil fit* tebelieka visuotiniu ir fundamentaliu dėsniu, o tarti, jog Dievas visatą sukūrė pažeisdamas fundamentalų jos dėsni, reikštų „protą išvyti iš namų“ (Aurobindo, 1985, 33). Tuo jis nori pasakyti, kad visa, kas egzistuoja visatoje, jau yra už jos ribų transcendentinėje tikrovėje, taip pat ir *avidyā*.⁹⁶ Pasak Sri Aurobindo, vienas labiausiai įsidėmėtinų *avidyos* pasireiškimų žmogaus sąmonėje yra vaizduotės galia, kuri gali įsikūnyti, panašiai kaip reiškiniai gamtoje, į meno ar literatūros kūrinį (*vyakta*), o gali taip ir likti vien kūrėjo vaizduotėje (*avyakta*). „Vaizduotė, – teigia Sri Aurobindo, – yra fundamentali sąmonės energija“, kuri egzistuoja vien dėl malonumo egzistuoti. Panašiai ir *māyā*, kaip begalinė kuriamoji energija, užplūstanti fenomenų visatą, kaip tam tikra jėga jau slypi begalinėje valioje būti (Aurobindo, 1985, 42). Ji veikia, sąmoningai

⁹⁶ Skr. *avidyā* – neišmonė; daugmės sąmonė; reliatyvi ir daugialypė sąmonė.

fenomenaliai egzistencijai ieškodama tobulesnių aplinkybių, rafinuotesnių priemonių ar platesnio masto, ir jei laikinai tenkinasi baigtiniais dalykais, tai jos galutinis tikslas yra absoliuti palaima, arba grįžimas į pradžią. Vadinasi, *avidya* ir *vidya*, *māyos* įlinkis ir išlinkis, grįžta į amžinai egzistuojantį absoliutą (Aurobindo, 1985, 43).

Tekste *Ishavasyopanishad*, parašytame klasikiniu mokytojo ir mokinio pokalbio stiliumi, Sri Aurobindo šį klausimą palieka pašnekesio pabaigai:

„Brahmano *śakti* jėga yra dvejopa ir vienalaikė; jis gali vienu metu praktikuoti *vidyā* ir *avidyā*. Jis amžinai realizuoja savo transcendentinę prigimtį, ir tuo pačiu metu – šią nuostabią savo vaizduotės visatą“ (Aurobindo, 1985, 511).

Štai dėl ko, pasak Sri Aurobindo, atskiros sielos išvadavimas nepadaro galo pasauliui. Esą, ir Šankara nesakė kitaip, nes jis neįrodinėjo, kad *māyā* nėra tikra, bet vien tik teigė, kad tai yra paslaptingas kažkas, apie ką negali pasakyti nei kad tai yra, nei kad to nėra. Todėl, baigia mintį Sri Aurobindo, „*Māyā* savo pavidalais gali būti nereali ir praeinanti, bet *māyā* savo esme kaip amžinybės *śakti* pati yra amžina, visada ir visiems laikams“ (ten pat).

Matyti, jog *māyā* koncepciją Sri Aurobindo laiko itin svarbia, nes be jos išplėtojimo nebūtų aiškus ir *śakti* veiklos mastas. Todėl jis aforistiškai reziumuoja: „Tu negali nužudyti *māyos*; gali užmušti tik *moha*,⁹⁷ *māyos* iliuziją“ (ten pat, 510). Įvilkdamas aiškinimą į pokalbio formą, Sri Aurobindo parodo palankumą filosofinės hermeneutikos cikliškumui, įveikiančiam istorinį laiką, kuris įgalina klausėją išgirsti atsakymą, suvokiamą kaip teisingą (atitinkantį vidinę hermeneutinės sąmonės patirtį).

Jogos sintezė (The Synthesis of Yoga), kurios tikslas buvo pateikti harmoningą psichologinių metodų discipliną, padedančią išstobulinti žmogų,⁹⁸ buvo spausdinama žurnale *Arya* 1914-1921 metais, tačiau leidiniui nustojus eiti, liko nebaigta. Vis dėlto tai yra didžiulis reikšmingas darbas, kuris Sri Aurobindo pasaulėžiūrą pristato iš psichologinės pusės. Šis psichologinis metodas yra pilnutinė joga, kurios uždavinys –

⁹⁷ Skr. *moha* – saviapgaulė.

⁹⁸ Pagal Sri Aurobindo, „praktinę psichologiją, kuri Indijoje vadinama joga“.

sujungti tris svarbiausias žmogaus veiklos rūšis: *karmayogą*, *jnanayogą* ir *bhaktiyogą*.⁹⁹

Sri Aurobindo siekė rasti „bendrą principą“, ir juo tapo *śakti*, Tantrose pabrėžiama dieviškoji energija (Heehs, 2008, 280). Integralus metodas apjungė tantrinės ir vedantinės filosofijų principus, kurie kiekvienas atskirai pabrėžia arba moteriškąjį, arba vyriškąjį kosmologinį aspektą. Pilnutinėje jogoje statiškasis (siela) ir dinamiškasis (energija) aspektai sudaro vieną harmoningą visumą. Tačiau akivaizdu, kad išeities tašku Sri Aurobindo pasirinko būtent tantrinę poziciją, kurios pagrindimą jau pateikėme anksčiau. Gali kilti klausimas, kodėl jam nepakako tantrinės sistemos, kurią jis, pasak P. Heehso, atmetė ne todėl, kad laikė ją amoralia (dėl „kairės rankos“ tantras mokyklų įtakos), bet dėl vienintelės priežasties, jog jis nemėgo bet kurio pobūdžio fiksuotų praktikų (*kriya*) (ten pat).

Rutuliodamas sintetinį metodą, Sri Aurobindo „pradeda Vedāntos metodu, kuris baigiamas tantras tikslu“ (Aurobindo, 1990, 586):

„Tantras metodikoje *śakti* yra svarbiausia, ji tampa raktu į dvasią; šioje sintezėje, savo ruožtu, svarbiausia yra dvasia ir siela, kuriose slypi *śakti* perdavos paslaptis. Tantrinis metodas pradeda veikti iš apačios ir pakopomis kyla iki viršūnės; todėl jis pabrėžia prabudusios *śakti* veikimą kūno bei jo centrų nervų sistemoje. Šešių lotoso centrų atvėrimas yra dvasios jėgos lygmenų išskleidimas (ten pat). Mūsų sintezėje žmogus suvokiamas labiau kaip dvasia prote, nei dvasia kūne, tad daroma prielaida pradėti nuo šio lygmens – sudvasinti esybę per sielos jėgą prote“ (ten pat).

Vadinasi, Sri Aurobindo aiškiai pasako, kad pilnutinė joga galima tik tiems, kurių išvystytas aukštesnysis protas ir intelektas (*buddhi*). Todėl, teigia jis, *hathayog*os metodai čia nebūtinai, o *rajayog*os – tik žinotini (ten pat).¹⁰⁰

Tantroje, aiškina Sri Aurobindo, *prakṛti* – prigimties siela, energija, įenerginta valia – visa vykdo visatoje:

„Pažinęs ir pritaikęs šias intymias įenergintos valios paslaptis bei tantras metodą, tāntrikas siekia savo disciplinos tikslų: meistriškumo, tobulumo, išsivadavimo ir palaimos. Užuoat nusisukęs nuo išreikštos prigimties ir jos sunkumų, jis juos pasitinka, paima į savo rankas ir įveikia. Tačiau galų gale, kaip būdinga bendrai *prakṛti* tendencijai, tantrinė joga dėl savo mechaniškumo prarado savo principą ir

⁹⁹ Veiklos joga, žinojimo joga ir meilės joga.

¹⁰⁰ Apie *kuṇḍalinī śakti* Sri Aurobindo kalba atskirame skyriuje, skirtame *rajayogai*, p. 514-520.

virto formulių bei okultinių struktūrų dalyku, kuris tebėra galingas, jei tik yra teisingai taikomas, tačiau vis dėlto jau praradęs pradinės intencijos aiškumą“ (Aurobindo, 1990, 38).

Tai ir yra atsakymas į ankstėliau iškeltą klausimą. Sri Aurobindo tantrinį metodą, ar veikiau jo pradinę intenciją ir kai kuriuos praktinius *kuṇḍalinī* veikimo aspektus siekia išstbulinti, inkorporuodamas juos į savo jogos sistemą.

Taigi *śakti* – ar ji pasireiškia kaip žinojimo, ar meilės, ar veiklos jėga – pradmuo esti dvasia, o pobūdis – dieviškas (Aurobindo, 1990, 164). *Jogos sintezės* skyriuje „Aukojimas“ Sri Aurobindo panašiai, kaip ir *Dieviškajame gyvenime*, plačiai aiškina dviejų principų dualumo ir amžinosios būties santykį. Čia sąmoninga galia ir pasaulio Motina parodoma kaip tarpininkė tarp amžinojo vienio ir fenomenalaus daugio, ir yra įvardijama kaip *īśvarī śakti*¹⁰¹ (Aurobindo, 1990, 116-117). Skyriuje „Tobulumo lytys“ aptinkame sąsąuką su esė apie dieviškąją Motiną. Dinaminė galia mumyse (*vīrya*), charakteris ir sielos prigimtis (*svabhāva*) mums suteikia galią efektyviai veikti, nurodo kryptį ir veiklos tipą, o tam, kad išstbulintume prigimtį, turime šauktis dieviškosios *śakti* galios. Tuomet ribota žmogiškoji energija bus perkeista ir pripildyta viršesnės begalinės energijos – *daivī prakṛti*, *bhāgavatī śakti* (Aurobindo, 1990, 666); taps įmanoma pranokti sudvasintą protą ir spontaniškai veikti gyvoje dieviškosios Motinos tiesos jėgos esamybėje (Aurobindo, 1990, 240).

Śakti problematikai nuosekliai pagrįsti psichologiniu požiūriu Sri Aurobindo paskiria du *Jogos sintezės* skyrius – XVI skyrių „Dieviškoji *śakti*“ (*The Divine Shakti*), XVII skyrių „Dieviškosios *śakti* veikimas“ (*The Action of the Divine Shakti*) ir XVIII skyrių „Tikėjimas ir *śakti*“ (*Faith and Shakti*).

Sri Aurobindo aiškina, jog galime atsiverti įvairioms visuotinės *śakti* formoms todėl, kad ji egzistuoja aplink mus ir veikia per mus. Nūnai mes suvokiame tik jėgą, formuluojamą mūsų fiziniame prote, nervinėje esybėje ir kūno apvalkale, kuriame vyksta visokeriopa veikla. Tai *prāṇa śakti*, kurią įvaldyti padeda tokios disciplinos, kaip *prāṇāyāma*.¹⁰² Tačiau to paties galima pasiekti proto valia arba atsiveriant aukštesnei, dvasinei *śakti* (Aurobindo, 1990, 727-728). *Prāṇa śakti*, kad ir kokia galinga, yra instrumentinė, žemesnio pobūdžio galia, siejanti protą su kūnu. Pakilę

¹⁰¹ Skr. *īśvarī śakti* – pasiekusioji įvaldą.

¹⁰² Kvėpavimo kontrolė; kvėpavimo pratimai siekiant nukreipti gyvybines energijos sroves subtiliajame kūne norima linkme.

virš fizinės sąmonės, galima pakilti ir virš *prāṇos* galios; tiesa, šioji ir protinė *śakti* dažniausiai veikia pramaišiui (ten pat).

Tačiau pilnutinės jėgos tikslas – ne tik būti su šia galia jai visuotinai veikiant, bet realizuoti *śakti* pilnatvę individualioje esybėje ir prigimtyje. *Jīva* (džyva, individuali siela), kurios esmė dvasia ir patybe identiška *puruṣottamai* (aukščiausiam *puruṣai*), patybės ir dvasios prigimtimi taip pat tapati *śakti*, *parā prakṛtir jīvabhūtā*. „Realizuoti šią dvejopą vienybę yra pilnutinio išstobulinimo sąlyga“ (Aurobindo, 1990, 732).

Integracijai padeda matymas, jog mūsų veiksmai yra ne mūsų, o dieviškosios *śakti*, veikiančios kaip žemesniosios *prakṛti* forma žemesniuose sąmoningos esybės lygmenyse (Aurobindo, 1990, 734). Tai yra viena iš tobulumo pakopų. Reikia taip pat matyti, kad *śakti* veikimas šiuose lygmenyse priklauso nuo sąmonės atsivertimo į žemesnes formas, tarpininkaujant *ego* ir *guṇoms*.¹⁰³ Stebint pastarųjų veikimą iš šalies, *ego* pojūtis ilgainiui tampa svetimu elementu ir nutolsta į sąmonės pakraščius, o *guṇos* transformuojasi į dieviškuosius ekvivalentus. Tai yra antroji pakopa.

Aukštesniajame statuse *śakti* atsiskleidžia kaip begalinės būties, sąmonės, valios ir palaimos galimybė ar esamybė (Aurobindo, 1990, 735). Natūralu, jog šie statusai keičiasi, tai yra, *śakti* mūsų sąmonę čia pakelia, čia vėl nuleidžia į žemesniuosiu lygmenis. Tai trunka tol, kol ryšys tarp protinio ir dvasinio veiksmo netampa nuolatinis, o mūsų gyvenimo nepradeda visiškai kontroliuoti aukštesnysis žinojimas. Tik tokiu atveju įmanoma pilnutinė perkaita (*pūrṇa rūpāntara*).

Tuomet, teigia Sri Aurobindo, randasi naujas sunkumas: sugebėjimas išlaikyti jėgą, kol ji perkeis visas žemesniasias mūsų esybės lytis iki kūniškosios (Aurobindo, 1990, 736-737). Individualios patybės atsidavimas dievystei, *ātmasamarpaṇa*, suteikia saugumą, ko nepasakysi apie pradines stadijas, kai *ego* mėgina *śakti* panaudoti saviems, asuriškiems, bet ne dieviškiems tikslams; tada joga gali tapti iš tiesų pavojingu užsiėmimu (Aurobindo, 1990, 738-739). Trečias ir paskutinis etapas ateina tada, kai mes nuolat jaučiame dievystės veikimą, o skirtumas tarp *śakti* ir *īśvaros* pranyksta, nes visa tėra jų žaidimas (Aurobindo, 1990, 741).

¹⁰³ Skr. *guṇa* – kokybė, charakteris, savybė. Egzistuoja trys *guṇos*, arba prigimtys tipai: *sattva*, *rajas*, *tamas*.

Į praktinės psichologijos žodyną Sri Aurobindo įveda tikėjimo sąvoką. Sielai ir *śakti* nieko nėra neįmanoma; tačiau abejonė yra didžiausias jos priešas, nors objektyvi skyra yra būtina, jei nenorime nugrimzti į aklą ir siaurą tikėjimą. Pilnutinei jogai reikalingas platus dvasinis ir intelektualinis tikėjimas, suvokimas, kuris krypsta į aukštesnes galimybes, *śraddhā* (Aurobindo, 1990, 745-746). Tai yra ir žinojimas, jog *śakti* negailestingai sugriauš visus tamsybės ir aklumo pavidalus, visa, kas mumyse yra dirbtina bei melaginga. Todėl reikia būti pasiruošus atsisakyti perdėm didelio prisirišimo prie tikėjimo formų ir pasikliauti vien gelbstinčia tikrove (ten pat):

„Šiam darbui reikalingas intelektualinis tikėjimas, – ne prietaringas, dogmatiškas ar ribotas pasitikėjimas, prisišliejęs prie kiekvieno laikino ramsčio ar formulės, o atsakas į kaskart atsirandančias naujas *śakti* sugestijas bei judesius, tikėjimas, pagrįstas tikrais dalykais, judant nuo tikrų prie tikresnių, pasirengus atmesti pasparas bei laikytis vien augančios struktūros“ (Aurobindo, 1990, 749).

Todėl į visus sunkumus, pasak Sri Aurobindo, reikia žvelgti kaip į laikinus tikėjimo išbandymus, nes pilnutinei jogai nieko nėra negalima: visa jau egzistuoja latentiniu būdu, būtyje, nes žmogus savyje nešasi dieviškojo gyvenimo dalelę, sėkmės galimybę, ir pergalė yra užtikrinta, nes visa kam vadovauja visagalė jėga (Aurobindo, 1990, 751).

Jogos sintezės kalba nėra lengvai suvokiama, ji artima *Dieviškojo gyvenimo* stiliui, nes veikalas parašytas ne kaip konkrečių patarimų psichologijos vadovėlis, bet veikiau metafizinė psichologinė studija, siekianti išaiškinti psichofizinių visatos reiškinių priežastis ir veikimo būdus. Žinoma, ji pranoksta įprastines psichologijos suvokimo ribas, nes visuotinis, sintetinis jos pobūdis lemia sudėtingesnę pasaulėžiūros sklaidą: *Jogos sintezė* aprėpia ir tikėjimo, ir filosofijos, ir gamtos pažinimo dalykus.

Mes mėginome hermeneutiniu metodu išsiaiškinti, kas sudaro Sri Aurobindo metafizinės sistemos ypatumus keturiuose šiuo požiūriu svarbiausiuose veikaluose. Nustatėme, jog esminė ypatybė yra kosmogenetinio *śakti* principo rekonstrukcija: branduolinė *cit-śakti* koncepcija pergrupuoja indų epistemos kategorijas. Plėtodamas *śakti* sampratą, Sri Aurobindo ją gretina su *prakṛti* ir *māyā*, sutinkamomis *sāṅkhyos* bei *Vedāntos* mokyklų ištobulintose *darśanose*. Už visų šių duotybių jis apgyvendina *Motinos* kategoriją, kuri apima visas kitas; ir ne tik apima, bet ir jas pagrindžia, lemia,

teikia joms pradžią, kryptį ir išbaigtumą. *Motina* kaip vienas svarbiausių neovedantos konceptų yra originalus Sri Aurobindo indėlis į XX a. indų filosofinę mintį.

Tačiau visiškai nauja yra Sri Aurobindo žmogaus koncepcija, kuri, pasak V. Kostiučenkos, ryškiai skiriasi nuo tradicinių vedantinių mokymų. Žmogus pagal Sri Aurobindo ne tik nėra beasmenis dvasinis pradas (pagal Šankarą), bet ir galiausiai netampa statistiniu „dvasiniu vienetu“, laikinai save praradusiu pokyčių tėkmėje (pagal Ramanują), arba tokiu pat statistiniu hierarchiškai išsidėsčiusių individualių sielų – dzyvų – „grupių elementu“ (pagal Madhvą). Judėjimas į „supramentalizuotą“, „gnostinių“ būtybių statusą pagal Sri Aurobindo ne tik nesumenkina, bet ir sustiprina tobulėjančio žmogaus dinamiškumą bei asmeniškumą (Kostiučenka, 1998, 49).

Tam tikrų paralelių įmanoma rasti tarp jo ir Samuelio Alexanderio, Charleso Darwino, Henri Bergsono, Johanno G. Fichte's, Georgo F. W. Hegelio, Carlo G. Jungo, Gotfriedo W. Leibnizo, Lloyd Morgano, Friedricho Nietzsche's, Herberto Spenserio ar neoplatonizmo atstovų evoliucinių sampratų, tačiau bet kuris menamas atitikimas yra geriausiu atveju fragmentiškas, nes kiekvienas šių požiūrių arba remiasi skirtingu išeities tašku, arba susieina į visiškai atskiras ir net priešingas baigtines išvadas (mūsų nuomone, artimiausias būtų P. Teilhard'as de Chardinas). Savą evoliucijos sampratą Sri Aurobindo grindžia ne mechanistinėmis ar vitalistinėmis vakarietiškomis evoliucijos teorijomis, bet hindų filosofinių mokyklų ir *śruti* refleksija. Apie individo dvasinę evoliuciją kalbama jau *Aitareyāranyakoje* (I tūkstantmetis pr. m. e.), taip pat Upanišadose, Tantrose, *Gītoje*, sāṅkhyos ir advaita vedāntos (Šankaros) bei šaivų filosofinėse doktrinos. Jose pagrindinis dėmesys skiriamas individo sielos ir sąmonės evoliucijai, kuriai vykti būtinas ne vienas gyvenimas, todėl ši koncepcija glaudžiai siejama su reinkarnacijos doktrina. Žmogaus evoliucija – laipsniškas išsilaisvinimas iš neišmonės, *prakṛiti* veiklos ar *māyos* – vykstanti ir po mirties tarp įsikūnijimų (Singh, 1970, 56-92). Evoliucinei Sri Aurobindo sampratai, kurioje svarbią vietą užima ir mokymas apie involiuciją, yra būdingas optimizmas, lemiamas individo vaidmuo bei nesąmoningo, mechanistinio, pozityvistinio arba uždaraais ciklais besivystančio pasaulio supratimo atmetimas; priešingai, evoliucija vyksta sąmoningai, nors ir cikliška, iš tariamai nesąmoningos materijos iščių verždamasi aukštyn į vis sąmoningesnius tikrovės lygmenis, kol pagaliau pasiekia aukščiausiąjį, sulig kuriuo įvyksta perkaita realiame pasaulyje,

gimsta gnostinė esybė, pajėgi keistis pati ir transcenduoti visa aplink save. Tai požiūris, būdingas tantrinėms tradicijoms, kurios pasaulį laiko realiu ir siekia jį perkeisti. Pasak Sri Aurobindo, evoliucija vyksta ne tik individualiu, bet ir kosminiu lygmeniu, ji yra dvasinė ir teleologinė. Dvasinė ji yra todėl, kad viskas, kas randasi, išsivelka ir plėtojasi, jau yra Dievuje, taigi evoliucija vyksta jame pačiame. Evoliucijos tikslas – nauja kokybė. Tai nėra paprastas progresas (*pragati*), bet lėta transformacija (*parivartana, krama*), kai Dievas kuria iš savęs naują žmogų ir naują pasaulį, arba greita žemesniųjų gamtos pradų substancinė dvasinė pervarta (*ādhiātma parināma*). Galutinės tikrovės, kurios užuomazga slypėjo pradiname evoliucijos taške, bet naujais pavidalais pasireišk tik sukūrus gnostinę visuomenę, vizija yra visiškai nauja, nubrėžianti tolesnę vedantinės tradicijos perspektyvą. Žmogaus kaip evoliucionuojančios dvasinės būtybės koncepcija ontologiniu požiūriu yra pamatinė, kalbant apie nacionalinės tapatybės formą: nacija čia suprantama kaip aukštesnis tapatybę užtikrinantis visuomeninės ir politinės būties pavidalas. Jos turinį, kurį sudaro *svabhāva*, būdingi žmogaus/nacijos bruožai, plačiau nagrinėsime kitame šios dalies skyriuje. Tuo tarpu kuriančioji kosminė energija vienu metu *yra* ir turinys, ir forma – abu lemiantys, ipavidalinantys bei pranokstantys tiek žmogų, tiek naciją *per se*.

2.2. Poetiniai filosofiniai nacionalinės tapatybės konstruktai

2.2.1. Hermeneutinės poemos Bhavani Bharati prielaidos

Šią sanskrito poemą Sri Aurobindo parašė tarp 1904 ir 1908 metų, tačiau jai nedavė pavadinimo. Leidėjai ją pavadino *Bhavani Bharati* dėl akivaizdžių idėjinių sąsajų su esė *Bhavani Mandir* (Aurobindo, 1985, įžanga). 1908 metais poema buvo konfiskuota policijos, ir Sri Aurobindo jos niekada neatgavo. Tiek poema, tiek esė be Bankimo, R. Tagores ir kitų rašytojų literatūros darbų yra reikšmingi kaip Indijos atgimimo laikotarpio kūriniai, išreiškiantys nacionalinės tapatybės formavimosi idealus: „Kaip ir šio laikotarpio britų romanas, indų romanas tapo lemiama literatūrine erdve, kuri atspindėjo Indijos kultūrinę tapatybę kolonijinio valdymo sąlygomis, taip pat ji vaizdavo gimstančią nacionalinę tapatybę. Tai ypač būdinga Bengalijai, kurioje kalba, literatūra ir nacionalinė tapatybė kolonijiniame ir pokolonijiniame amžiuje tolydžio persipynė“ (Urban, 2007, 120). Nagrinėdami poemą ir esė mes pasitelksime hermeneutinį literatūrinės analizės metodą, o paskui aptarsime idėjas, kurias slepia poetiniai įvaizdžiai.

Bhavani Bharati poetinė kalba būdinga idealistinei romantinei XIX a. literatūros srovei. Tai rodo egzaltacijos kupina ištarmė, joje naudojamos metaforos ir aprašinėjama tradicinė ikonografija.¹⁰⁴ Siužetas mitologinis, visi įvykiai regimi per lyrinio herojaus prizmę ir atsispindi Poeto bei Motinos dialoge. Indija kenčia nuo ją pavergusio titano, tad joje įvairiais pavidalais – pirmiausia kaip Kālī – apsireiškia dieviškoji Motina, bardama savo vaikus už pasidavimą ir kviesdama juos į kovą.¹⁰⁵

¹⁰⁴ „Ji dēvi žmonių kaulų girliandą ir apsijuosusi kaukolėmis, jos pilvas ir akys kaip vilko, ji alkana ir varginga, sučižyta Titano botago kirčių, riaumojanti it liūtė, trokštanti žudyti./Ji žiauriomis, išbadėjusiomis, žibančiomis akimis apšviečia visus pasaulius ir dievų širdis drasko veriančiu karo šūkio skambesiu./Ji pripildo pasaulį žvėriškų garsų ir laižosi siaubingus nasrus, žiauri ir nuoga, jos akys švyti tamsoje tarsi laukinio žvėries – tokią aš išvydau Motiną“ (Aurobindo, 1985, 133). Ir pabaigoje: „Kur dabar tavo baisi figūra, su žmonių kaulų girlianda [...], kuri mane netikėtai prikėlė?“ „Kraujo upėje [...] mojuojanti kardu, svaidanti griausmus, nuoga ir baisi: Aš lenkiuosi Kali!“ (ten pat, 149). Bhārati pavidalu Motina visa – veidas, kaklas ir kūnas – yra balta, o kojos „lyg sniego kolonos“. Deivė Chanḍī (Čandi) laiko tridantį. Baigiamieji poemos stulpeliai – tai dieviškosios Motinos ir jos savybių pagarbinimas; taip pat paminima, kad ji turi dešimt rankų ir trečiąją akį.

¹⁰⁵ Į brahmanus dievybė kreipiasi kaip į menkesnius už sūdras, nes jie palaiminti svetimšalių barbarų, tad keliauja į pragarą; tuo tarpu kiti žmonės – tai Kṛṣṇos šviesa, virtę kšatrijų gimine, pamiršusia pareigas ir garbę, todėl jiems sakoma: „Kovokite, veidmainiai, ir išsaugokite dharma!“ (ten pat). Deivė

Pagaliau indai sukykla ir vadovaujami deivės Chaṇḍī asurus įveikia. Atomazga teigia pergalę ir būsimą laisvą Indiją.¹⁰⁶

Panašiai kaip ir esė, sanskrito poemoje aukščiausioji dievybė vadinama Bhavānī (70, 84 posmas); viename posme (73) ji įvardijama kaip Bhāratī, siekiant pabrėžti jos kaip Indijos *śakti* aspektą. Poemoje yra apibrėžiama indo tapatybė: indai – tai „senovinė bharatų gentis“ (ten pat, 139), bharatai buvę stiprūs ir taurūs (13-14 posmai), o dabartiniai indai – „vargšai“ ir „nevyriški nusilpusio proto žmonės“ (ten pat). Taip pat jie įvardijami kaip arijai, Indija – arijų žemė, Motina – bharatų ir arijų Motina (arijų mito sklaida). Atitinkamai mitinei idėjai, į indus (bharatus, arijus) kreipiamasi kaip į tautą/naciją, kuriai primenama buvusi didybė, ji raginama pabusti, sukilti: „Kaip ilgai jūs dar bejėgiškai leisite gyvenimą kančiose, betiksliai plakami savo pavergėjų?“ (ten pat). Kālī priekaištauja žmonėms, kad jie neapsiginklavę ir „guli tarsi numirę“; ji liepia „apginti tautą, būti arijais ir priešo žudikais“ (ten pat, 137). Retoriniai šūkiai deklaruoja besąlygišką pasiaukojimą dėl nacijos laisvės: „Kur tik žymūs didvyriai ir vadai nuolat save aukoja dėl savo tautos gėrio, šios nacijos patiria augančią Kālī malonę, kuri maitina jas krauju, ir jie įveikia savo priešą,“ todėl „garbink Kālī Siaubingąją, žiaurią Čandī“ (ten pat). Deivė šaukia savęs visus indus, taip pat ir musulmonus, nes jie visi yra jos vaikai (23, 24 ir 31 posmai). Kodėl *visiems* Indijos gyventojams reikia kovoti dėl arijų žemės, arijų idealo ir garbinti hindų

bara ne tik brahmanus ir kšatrijus, bet ir vaišijus. Jų gėrybes ji vadina „užsienio eksploatuotojų turtu“; vaišijai ją, Kālī, nuskurdina, jie „žemi savo Motinos išdavikai“. Tad Kālī juos ragina: „Garbindami savo širdyse dievybę Bhavani, stenkitės ir turtinkite savo motiną žemę“ (ten pat).

¹⁰⁶ Siaubingas piešiamas galingosios deivės paveikslas – tai personifikuota pavergta ir vargstanti Indija, tačiau ji trokšta keršto (kraujo aukos), ji „riaumoja“, pasiruošusi pulti priešą: „Sukilkite! Duokite!“ – ištroškęs Motinos šauksmas nuskambėjo per naktį bežvaigždžiam mieste. Griaudėdama kilnioji deivė savo esamybe pripildė nakties tamsą ir žmonių širdis“ (ten pat). Šį šauksmą išgirsta ir poetas, kuris kreipiasi į „baisiąją deivę“ klausdamas, kas ji tokia, o ši užmezga su juo dialogą. Ji prisistato kaip „amžinųjų žmonių ir dievų numylėtų bharatų“ motina, „kurių nei priešiškas Likimas, nei Laikas, nei Mirtis neturi galios sunaikinti“ (ten pat, 135). Poemos herojus iškeliauja aplankyti šalį. Arijų kraštą jis išvysta „suvystytą į juodumą, kenčiantį ir apakintą“, „paslėptą naktyje ir sugriautą priešą“. Ant žemės pamato negyvus savo brolių kūnus, „apgailėtinus ir primenančius skeletus“. Indai stoja į kovą su asurais ir Motinos kankintojais. Pasirodo Brahma debesies pavidalu, o toli Šiaurėje pakyla priešus naikinanti „šviesa Moters, žavinčio grožio ir tokios švytinčios, kaip dvidešimt milijonų akinančių saulių“ (ten pat). Visas pasaulis – dievai, žmonės ir paukščiai – puola ant žemės, kai ji (Chaṇḍī) įžengia į ją, išsklaidydama skausmą ir kančią. Pati mirtis yra „pasaulio valgytoja“ ir dievybės pagalbininkė, kuri „joja ant trišakio dantų“. Tridančio palytėti debesys pritvinksta krauju; Chaṇḍī be gailės iškapoja Šivos priešus, todėl poetas ją įvardija ir kaip Rudranī (68-69 posmas); ant žemės iš Motinos priešų telieka gulėti „kūno luistelis“. Poema baigiama pergalė: dharma grįžo, piešiami šviesūs vaizdai (92-99 posmai). „Ilgai gyvuok Indijos žmonių širdyse“ ir „įsitvirtink arijų šalyje“, – prašo lyrinis herojus, pakartotinai atskleisdamas Indijos misiją: „Amžinai maloningai gyvenk šioje šalyje, o Galingoji, dėl pasaulio gėrio!“ (ten pat, 151).

panteono deives, Sri Aurobindo aiškina dieviškosios Motinos kaip visatos kūrėjos, „kūrinių Motinos“ ir kosminės energijos *śakti* prezencija: „Tu valdai bharatas kaip Bharati; kaip aukščiausioji deivė karaliauji šioje visatoje su visa, kas gyva ir negyva“ (ten pat, 147); „Kaip pasaulio iščios tu sėdi tūkstančiu rankų apglėbusi savo vaikus, nesuvokiama savo energija“ (ten pat, 143). Motina *ipso facto* nepriklausoma nuo vyriškųjų dievų: „Tu sena, o Deive, – buvai dar prieš Šivą – tačiau turi mergelės formą. Garbė, tau, beprade Motina!“ (81 stulpelis). Pagaliau ji reiškiasi tomis formomis, kurios tinka esamam istoriniam įvykiui. Tarsi iš *Purāṇų* ataidi scena, kurioje įtūžusi Kālī ir kitos deivės aprašomos kaip dieviškosios Motinos emanacijos: „Kai ji [Motina] ištare šiuos žodžius, supykus ir įsiutus deivė pakėlė ginklą, ugnimi degantį lanką, ir puolė rūstų priešininką. Už jos ir priešais ją riaumojo Kālī“ (ten pat, 141). Poetas per visą poemą kreipiasi į Motiną vardindamas jos pavidalus ir savybes; kreipiniai rodo, jog Sri Aurobindo deivių formas laiko vienintelės, pagrindinės deivės, įsikūnijimais – tai Kālī, Annapurna, Rādhā, Savitrī (87, 89 posmas). Į Chaṇḍī poetas kreipiasi kaip į „deivę, kuri viena švelnia ranka visatą su visomis žvaigždėmis ir saulėmis priverčia suktis arba sustabdo“, kaip į „begalinę energiją“ ir į „aukščiausiąją galią, kuri prabunda milijonuose įaistrintų žmonių“, kuri įsikūnija ir „iš amžiaus į amžių kovoja, arijų Motina“ (ten pat, 143).

Su poema *Bhavani Bharati* Sri Aurobindo savo nacionalinės tapatybės sampratą papildė tradicine hindų mitologija (tik vyriškų dievų – nei veikėjų, nei jų vardų – čia nėra). Jau ne metafizine, bet poetine kalba jis apibūdina Motinos vaidmenį įvairiais lygmenimis – nuo grynios pasaulį kuriančiosios energijos iki įvairių deivės personifikacijų, taip pat iškelia aiškų jos garbinimo tikslą – Indijos išlaisvinimą nuo svetimšalių valdymo. Kaip poetas, Sri Aurobindo siekia sužadinti tėvynainių jausmus ir pasiryžimą kovoti. Jo vaizduotėje hindų pergalė yra įvykęs faktas. Sanskrito kalba ir odės dieviškajai Motinai forma parašyta poema gali būti laikoma vienu gražiausių poklasikinės indų poetikos pavyzdžių.

Sri Aurobindo gyvenamuoju laikotarpiu poema neišvydo dienos šviesos, nes ją, kaip minėjome, konfiskavo policija. Neabejotina, jog priešingu atveju ji būtų suvaidinusi ne mažesnę politinį vaidmenį, nei esė *Bhavani Mandir*. Prie panašaus pobūdžio poemų priskirtinas Sri Aurobindo himnas Durgai, parašytas bengalų kalba, kurį kaip invokaciją revoliucionieriai skaitė Maniktolos sode (Iyengar, 1985, 282),

taip pat poema *Svajonių Motina (The Mother of Dreams)*, kurią poetas parašė kalbėdamas Alipure.

Sri Aurobindo naudojami poetiniai įvaizdžiai – tai hermeneutinis simbolių kodas, kurį galima taikyti norint išlukštenti jo nacionalinės tapatybės sampratą, apimančią patristinius (arijų mitas) ir matristinius (kosminė gimdytoja Motina) aspektus. Poemoje *Bhavani Bharati* Sri Aurobindo postuluoja indų tapatybę, į tėvynainius kreipdamasis kaip į arijus. Į šią koncepciją įeina visos identifikacinės apibrėžtys, kurios išskleidžiamos tiek politinėje, tiek filosofinėje mintyje. Arijo samprata Aurobindo neturi jokios rasistinio išskirtinumo prasmės. Kalbėdamas apie modernias teorijas, Sri Aurobindo teigia:

„Skirtumas tarp arijų ir nearijų, kuriuo tiek daug visko grindžiama, remiantis įrodymų kiekiu nurodo veikiau kultūrinį, bet ne rasinį skirtumą.¹⁰⁷ Himnų kalba aiškiai nurodo į ypatingą garbinimą, arba dvasinę kultūrą kaip skiriamąjį arijų bruožą – Šviesos ir jos galių garbinimą bei savidiscipliną, paremtą Tiesos kultūra ir veržme į nemirtingumą – *Ritam* ir *Amritam*. Juose nėra jokių patikimų nuorodų į kokį nors rasinį skirtingumą“ (Aurobindo, 1985, 24).

Pasiremdamas Ernesto Renano žodžiais, jis lyginamąją filologiją apibūdina kaip „spėlionių mokslą“, kuris dėl šios priežasties laikytinas pseudomokslu (Aurobindo, 1985, 552). Labiau pagrįsta refleksija rodanti, jog kalbų bendrumas neįrodo kraujo ar etnologinės tapatybės. Filologai indų naciją išskyrė į Šiaurės arijų ir Pietų dravidų rases, tačiau stebėjimai liudija, jog visa Indija nuo Komorino iškyšulio iki Afganistano apgyvendinta vieno fizinio tipo žmonių su mažais pakitimais (ten pat, 554). Filologai neturi užsiimti etnologija, sociologija, antropologija ir archeologija, o tik žodžių istorija ir idėjų asociacijomis su skambesio formomis, kurias jie reprezentuoja (ten pat). Tokiu būdu, atmetęs spekuliatyvias kalbines teorijas, Aurobindo Rigvedoje ieško ne rasinio, bet dvasinio indų tapatybės pagrindimo. Arijas yra tas, kuris veržiasi, dirba, kovoja, keliauja, kyla į būties kalną (*ārya*, *arya*, *ari* turi įvairias reikšmes – dirbti, kovoti, kilti ar kopti, keliauti, ruošti auką); arijų darbas yra auka, kuri yra kartu ir kilimas, ir kelionė, ir kova su tamsos jėgomis (ten pat, 225). Dasjai, paniai ir vritros negali būti žmonės, gentys arba vagys. Kova su dasjais vyksta

¹⁰⁷ Šioje vietoje Sri Aurobindo pašiepia tariamą etnologinį „atradimą“, neva vietiniai dravidai buvę juodi ir plokščios nosies (*anāsah*), priešingai baltaodžiams ir tiesių nosių atėjūnams arijams.

ne žemėje, bet kitoje Antarikšos pusėje, todėl Vedose neaprašoma žemiška kova tarp ankstyvųjų arijų ir dravidų genčių (ten pat, 227-228). Arijo priešas yra ne *dāsa* kaip tarnas (nuo šaknies *das*, darbas), bet dasjas destrukcijos ir žalos darytojas (*dāsa*, *dasyu* – priešas, grobikas, nuo šaknies *das* – skelti, smogti, žėisti). Todėl tikroji Vedų idėja turėtų būti ne žmonių kovų legenda, bet simbolinė kova tarp dvasinių šviesos ir tamsos jėgų, tiesos ir melo, žinojimo ir neišmonės, mirties ir nemirtingumo (ten pat, 230-232).

Tokiu būdu Sri Aurobindo arijų mitą universalizuoja, teigdamas, jog arijo savybės būdingos visiems žmonėms nepriklausomai nuo rasės, kalbos ar tautybės: panašią kultūrą jis išvelgia senovės keltų ir graikų heleniškoje tradicijoje (galbūt paveiktą orfikų ir eleusinų). Tačiau jam pirmiausia rūpi savos nacijos dvasinė gerovė, todėl jis indams nori sugrąžinti tapatybę, kuri leistų jiems atgimti ir visavertiškai įsilieti į kitų nacijų bendriją. Arijas Sri Aurobindo sampratoje – aukščiausias žmonijos tipas, idealas, kuris nuo amžių buvęs esmingas indų siekinys:

„Šis idealas buvo ne vien moralinė ar etinė koncepcija, nors ši savybė gali vyrėti; jis taip pat buvo intelektualinis, religinis, socialinis ir estetinis viso idealaus žmogaus suklestėjimas, totalus žmogaus prigimties išstobulėjimas. Tai kuo įvairiausios kokybės, sutinkamos indiškoje geriausiojo, *śreṣṭha* bei gero ir tauraus žmogaus, *ārya*, koncepcijoje“ (Aurobindo, 1995, 105-106).¹⁰⁸

Poemoje Sri Aurobindo ragina indus kultivuoti arijiškas charakterio savybes, idant dieviškoji Motina vėl sugrįžtų į „arijų žemę“. Šias savybes, pasak Sri Aurobindo, geriausiai ugdo menas. „Pirmiausia kyla klausimas: ar grožio pojūtis daro kokį nors poveikį nacijos gyvenimui. [...] akivaizdu, jog manieros, visuomeninė kultūra ir elgesio bei saviraiškos santūrumas“ yra „didelė tautinio prestižo ir orumo

¹⁰⁸ Sri Aurobindo vardija arijo savybes, kurios yra aprašytos per du tūkstančius metų, sudaro pačią indų etikos gyvastį ir savitai pagrindžia visą indų civilizaciją: širdies dosnumas, labdaringumas, meilė, užuojauta, altruizmas, ištvermė, liberalumas, meilumas, kantrybė; charakterio drąsa, heroizmas, energingumas, ištikimybė, susilaikymas, tiesa, garbė, teisingumas, tikėjimas, paklusnumas ir pagarba tada, kai tai yra tinkama, bet ir galia valdyti bei kreipti, subtilus kuklumas, o sykiu stipri nepriklausomybė ir kilnus išdidumas; proto išmintis, inteligencija ir noras mokytis, geriausios minties žinojimas, atvirumas poezijai, menui ir grožiui, išlavinti gabumai ir meistriškumas darbe; vidinės esybės stiprus religinis jausmas, dievotumas, Dievo meilė, aukščiausių dalykų siekis, dvasiniai polinkiai; socialiniuose santykiuose ir elgesyje griežtas visų visuomeninių dharmų laikymasis – kaip tėvo, sūnaus, vyro, brolio, giminaičio, bičiulio, valdovo ir pavaldinio, pono ir tarno, šventiko ir kario ar darbininko, karaliaus ir išminčiaus, šeimos ar kastos nario: toks buvo visapusiškas arijo, aukšto išsiauklėjimo ir taurios kultūros žmogaus idealas (ten pat).

dalį“; „šių savybių nebuvimas yra nacijos silpnumo šaltinis“, o „nacija, nuolat supama grožio, taurumo, harmonijos ir rafinuotumo, ilgainiui virsta tuo, ką įpranta matyti, ir savyje ima realizuoti besiplėtojančios Dvasios pilnatvę“.¹⁰⁹ Tačiau šie bruožai tėra pamatas ir pasiruošimas aukštesniam tikslui, būtent laisvei, *mukti*. Veikale *Indijos kultūros pagrindai* Sri Aurobindo detalios pateikia arijų kultūros vaizdą, ypač polemizuodamas su jos kritiku Williamu Archeriu. Jis aptaria tiek neigiamas, tiek teigiamas besiformuojančios indų nacijos savybes. S. Radhakrishnanas teigia, kad naujai (anglofiliskai) išsilavinęs indas tapo juokinga anglų džentelmeno parodija, – „jo balsas virto aidu, gyvenimas citatomis, siela smegenimis, o laisva dvasia – daiktų vergu“, o Sri Aurobindo nurodo skaudžiausias ydas: apatiją ir savanaudiškumą, lengvabūdiškumą ir dirbtinumą, ateizmą ir cinizmą (Iyengar, 1985, 173). Svarbiausiu uždaviniu jis laiko prarastos savigarbos atgavimą ir gebėjimą aukotis dėl Indijos, nes tik „nacija, kuri gali atlikti pasiaukojimo veiksmą, užsitikrina savo ateitį“. Tai buvo svarbiausias klausimas – ar indų nacija tai įstengs (Iyengar, 1985, 174).

Poema *Bhavani Bharati* gerai atspindi indų pasaulėvokai būdingą įvairovę vienybėje ir siekį plėtoti savo papročius ir prigimtį, *svadharma* ir *svabhāva*:

„Kaip pavyzdį galime pažymėti senovinę indų *iṣṭa-devatā* idėją – dievystės idėją kaip specialų vardą ir formą, kurią kiekvienas žmogus gali pasirinkti garbinti ir bendrauti, rutuliodamas jo dvasinės inteligencijos gebėjimams bei prigimčiai būdingą potraukį“ (Aurobindo, 1995, 165).

Tokiu būdu Sri Aurobindo akcentuoja savaiminę ir gelminę indų dvasinės tapatybės savastį, palaiko ir skatina jos reiškimąsi kuo įvairiausiomis gyvenimo lytimis, tačiau kritikuoja asketišką pasaulio išsižadėjimą, kuris negali būti įgyvendintas visos nacijos mastu, nes tatau ją veda į sąstingį, energijos ir kūrybingumo išsekimą, pagaliau sudaro sąlygas svetimų įtakų stiprėjimui ir net savarankiškumo praradimui. Vietoj to jis ragina grįžti prie senovės rišiams būdingo pilnutinio ir dinamiško pasaulio suvokimo.¹¹⁰

¹⁰⁹ *Tautinis menas ir jo vertingumas*. Vilnius: LOGOS, 2000, Nr. 21, p. 178, 183. Versta iš Sri Aurobindo, „The National Value of Art“, Pondicherry: 1970.

¹¹⁰ Šios dvasinės tapatybės idėjos nuosekliai išdėstytos knygelėje *Indijos renesansas (The Renaissance in India)*.

2.2.2. Bhavani Mandir praktinė politinė reikšmė

Nacionalistinės *śakti* ideologijos požiūriu kitas svarbus tekstas yra anoniminis Sri Aurobindo esė *Motinos šventykla (Bhawani Mandir)*, išspausdintas ir išplatintas savilaidos būdu Barodoje 1905 metais. Sri Aurobindo laiškuose ir užrašuose minima, kad jo tikslas buvo „ne apmokyti žmones žudyti, bet paruošti revoliucijai šalyje“, ir kad revoliucionierių šventyklos idėja buvo jo brolio Barino, kuris ją netiesiogiai įkūnijo Maniktolos sode (Aurobindo, 1997, 59).

Esė tekstas parašytas filosofinio šaktizmo kalba, kuriame Sri Aurobindo pirmą kartą aiškiai išdėsto idėją apie Indiją kaip dieviškąją Motiną, kurią reikia garbinti kaip galią arba *śakti*, moteriškąjį absoliuto principą. Pavadinimu veikiausiai apeliuojama į indų patriotų dievinamą autoritetą, marathų karvedį Šivaji, nes, kaip minėta, Sri Aurobindo ir kiti bengalų nacionalistai sekė marathų pavyzdžiu. Šivaji garbinęs deivės Motinos pavidalą *Bhavānī* ir, esą, veikęs jos inspiruotas.¹¹¹

Jau pirmuoju esė sakiniu yra imperatyviai teigiama, jog tarp kalvų reikia pastatyti šventyklą ir ją paskirti Motinai Bhavānī, o jos vaikams siunčiama žinia pagelbėti jai šventu darbu. Iš karto paaiškinama, kas ji yra ir kodėl jai reikia statyti šventyklą. Bhavānī yra „begalinė energija“, „*śakti*“, o visas pasaulis „prisipildo Motinos kaip *śakti*“, postuluojama esė paantraštėse. Kiekvienas Bhavānī aspektas (meilė, žinojimas, išsižadėjimas arba užuojauta) sukuria ir pažymi amžių. „Šiame amžiuje Motina pasireiškia kaip galios Motina. Ji yra gryna *śakti*“ (Aurobindo, 1997, 61); „ji yra mūsų Motina ir visų mūsų Kūrėja“ (ten pat). Kad ir kur mes pažvelgtume, išvystame galingas, greitas ir neišsenkamas jėgas, gigantiškus energijos sūkurius, siaubingus viską šluojančius jėgos šuorus. Visa auga ir stiprėja. Karo, mokslo ir gerovės *śakti* yra dešimtis kartų galingesnė, tūkstančius kartų ugningesnė, greitesnė ir veiklesnė šaltiniais, ginklais ir įrankiais, nei kada nors užfiksuota istorijoje (ten pat, 62). *Rākṣasai*, *asurai* ir *devos*, *mlecchos* ir arijai – visi yra Motinos naujosios kūrybos

¹¹¹ Jis praplėtė marathų žemes ir beveik nuvertė vietos Mogolų valdžią, tačiau britai sugebėjo nuteikti vieną marathų vadą prieš kitus ir visus nugalėti. Vienas žymiausių marathų nacionalistų lyderių, Balas Gangadharas Tilakas, su kuriuo Sri Aurobindo vėliau bendradarbiavo ir kurį jis laikė vienu iškiliausių politikų, tradicinį *Ganapati* festivalį paskyrė Šivaji, siekdamas žmonių mases suburti politiniams tikslams.

fazės formos, nes ji „įpučia dvasią į tai, kas sena, įneša į gyvenimą naujoves“ (ten pat).

Tačiau Indijoje, nepaisant naujų judėjimų religijos, visuomenės, politikos ir industrijos srityse, impulsai užgęsta pačioje pradžioje ir neduoda vaisių. Taip yra dėl to, kad indams trūksta jėgos ir energijos. „Mes apleidome *śakti*, ir buvome jos apleisti. Motinos nėra mūsų širdyse, protuose ir rankose“, – aiškina Sri Aurobindo (ten pat). Per tūkstantmečius išsaugotas žinojimas (*jñāna*) yra miręs, palaidotas po skoliniais ir sunkia inercijos (*tamas*) našta. Indai kopijuoja anglus ir japonus, bet nesugeba būti iniciatyvūs. Net ir *bhakti* neišdega kaip ugnis, nes „be *śakti* jos negalime sutelkti, nukreipti ir išsaugoti“ (ten pat, 63-64). Silpnam ši užduotis per sunki, ją atlaikyti gali tik stipri prigimtis, disciplinuota ir apšviesta žinojimo:

„Kuo giliau žvelgiame, tuo geriau įsitikiname, kad vienintelis reikiamas dalykas, kurio privalome siekti kuo uoliausiai, yra jėga – fizinė, protinė, moralinė, bet pirmiausia dvasinė jėga, kuri yra neišsenkamas kitų galių šaltinis“ (ten pat).

Tokiu būdu Sri Aurobindo postuluoja būtinybę sukurti savą indišką galios diskursą, nes pasaulis iš tiesų yra galios centrų konsteliacija. Jis nurodo esamą nepatenkinamą Indijos būklę (tai dvasinis išsekimas, bejėgystė, žmonių baimė būti iniciatyviems, netikėjimas savo stiprybe, religinių, visuomeninių ir politinių galių išskaidymas) bei jos priežastis (apleista *śakti*, dieviškosios jėgos ir kuriamosios energijos trūkumas). Visa tai būdinga okupuotoms ir kolonizuotoms šalims, kurios nusilpsta, kai tuo tarpu imperija stiprėja, maitindamasi jų syvais. Spręsdamas imperijos-kolonijos, arba stipriojo-silpniojo kontraversiją, Sri Aurobindo teigia valios gyventi ir imanentinės laisvės svarbą:

„Nė vienam žmogui ar nacijai nėra būtinybės nusilpti, kol jie to nepasirenka, ir nė vienas žmogus ar nacija neprivalo išnykti, jei tik sąmoningai taip neapsisprendžia“ (ten pat, 65).

Śakti koncepcija nacionalinio judėjimo sąlygomis tampa ideologija, kuri savo ruožtu gimdo naują galios diskursą. Nacija ir Motina žemė Sri Aurobindo yra dieviškos galios pasireiškimo substratas:

„Tai ne žemės gabalas, ne figūratyvinis posakis ir ne proto fikcija. Tai galinga *śakti*, susidedanti iš milijonų vienetų šakčių, iš kurių susidaro nacija... *Śakti*, kuria įvardijame Indiją, Bhavānī Bhāratī, yra gyva trijų šimtų milijonų žmonių šakčių vienybė“ (ten pat).

Sri Aurobindo šiame esė programos forma išdėsto nacionalizmo argumentus, kuriuos nagrinėjome tantriniu ir mitologiniu požiūriais. Būtent *Bhavani Mandir* matristinis ideologinis diskursas įgauna aiškiai išreikštą politinę potekstę, nes nėra įvilktas į simbolinę poetinę, mitinę ar filosofinę formą, be to, tekstas buvo parašytas ir išėjo žymiai anksčiau, nei brandieji metafiziniai bei poetiniai veikalai – prieš pat išsivadavimo judėjimo pakilimą ir savo ruožtu prisidėjo prie jo sukūrimo. Siekdamas tiesioginio poveikio, Sri Aurobindo indams primena, jog šalyje nuo seno gyvuoja guru instituto tradicija: tūkstančiai šventųjų, sadhų ir sanjasinų tyliai mokė savo gyvenimais (Ramakrishna Paramhansa, liūtaširdis Vivekananda). Visa tai, pasak jo, liudija viena: tuose trijuose tūkstančiuose milijonų – nuo radžos iki kuli, nuo brahmano iki parijo – GYVENA DIEVAS:¹¹² „Mes esame visagalės jėgos atspindžiai ir įsikūnijimai“ (ten pat, 66).

Kaip ir pridera galios diskursui, antroji esė tema – mesijinė. Indija turinti atgimti todėl, kad jos atgimimo reikalaujanti pasaulio ateitis. Indijos laukia didingiausias likimas, kuris esąs kuo svarbiausias visos žmonijos ateičiai:

„Tai ji turi suteikti pasauliui ateities religiją, amžinąją religiją,¹¹³ kuri harmonizuos visas religijas, mokslą ir filosofiją, o žmoniją pavers viena siela“ (ten pat).

Amžinosios religijos koncepcija – tai jau ištyrėme – Sri Aurobindo buvo rutuliojama nuo pat nacionalizmo filosofijos kūrimo pradžios, tačiau šiame esė ji įcentruojama į abu galios diskurso aspektus: pirma, moralės sferoje Indijos misija yra išguiti barbarizmą (mlečkystę) ir arijanizuoti pasaulį,¹¹⁴ antra, ontologinėje sferoje – paklusti „normaliam kosmoso dėsniui“ (garbinti Motiną, kad ji galėtų atsiduoti žmonėms, nes „dievai negali atiduoti savęs neprašyti“, o tai, kas tinka Amžinajam, tinka ir Tai, kuri iš jo išeina) (ten pat, 97). Kadangi *śakti* galia yra „ne fantazija“, o

¹¹² Didžiosios raidės Sri Aurobindo.

¹¹³ Kitur Sri Aurobindo vartoja sanskrito ekvivalentą *sanātana dharma*.

¹¹⁴ Šioje vietoje Sri Aurobindo pakartoja jam svarbią mintį: „Prisiminkime, jog būtent Kālī, kuri yra Bhavānī, galios Motina, buvo Ramakrishnos garbinimo objektas ir su ja jis tapo viena“ (ten pat).

dėsnis, įvykių seka logiškai reikalauja jėgos čia ir dabar. Šūkis „jėga, jėga ir dar kartą jėga – tai mūsų žmonių poreikis“ tarsi ataidi iš giminingų revoliucinių (anarchistinių, ekstremistinių ar kitokių) sąjūdžių lyderių retorikos. Mintis baigiama kone ultimatumu: „Indijos likimas nelūkuriuos, parimęs ant individų klaidų ir nesėkmių. Motina iš žmonių reikalauja institucializuoti jos garbinimą ir padaryti jį visuotinį“ (ten pat).

1905 metais tokia *hic et nunc* retorika buvo savaime suprantama (prisiminkime santūriją J. Woodroffe'ą). Bendrame kontekste ji neigauna perdėtos grąsios potekstės, juo labiau, kad Sri Aurobindo iš karto atkreipia dėmesį į tuomet aktualų japonų klausimą. Pasak Sri Aurobindo, fantastišką Japonijos pakilimą, kuriuo žavisi Indijos elitas, lėmė religiniai šaltiniai: Oyomei vedantiniai mokymai (sic) bei šintoizmo atgimimas, o šio garbinimo objektas yra nacionalinė japonų *śakti* imperatoriaus Mikado asmenyje. Dvasia, „Brahma viduje“, yra visų žmonių jėgos šaltinis, tai pripažįsta ne tik Rytų, bet ir Vakarų mąstytojai. Pagaliau adekvati indų galia gali būti sukurta tik iš savęs, iš Amžinajame būvančios *ādyā śakti*, kuri yra naujos būties versmė (ten pat, 69). Sri Aurobindo skaitytojams vėl primena, jog kiekviena tauta turi teisę apsispręsti, ir kiekviena nacija turi savo *śakti*, kurios uždavinys ne tik griauti sena, bet ir kurti nauja. Atgimimo prielaidos ir nacionalinio identiteto šaknys slypi pačios nacijos dvasioje.

Įdomiausia esė dalis yra „programinė“, kurios svarbiausius punktus sudaro: pirma, būtinybė atokiai nuo užterštų miestų pastatyti šventyklą Motinai, galingajai Bhavānī, kuri taps visos Indijos garbinimo centru; antra, prie šventyklos įkurti iš vienuolių ir brahmačarijų suformuotą jogų ordiną, besidarbuojantį Motinos labui ir išsižadėjusį materialaus pasaulio (tiesioginė aliuzija į Bankimo santānų asketų vienuoliją); trečia, susitelkti į vieną tikslą, nes tuomet *jñāna* taps veiklos uola, o jos pagrindas bus galinga vedantinė senovės formulė *so' aham* („aš esu jis“): „Mums reikia branduolio žmonių, kuriuose *śakti* išvystyta iki galo“ (ten pat, 70). Manifesto pabaigoje Sri Aurobindo trumpai pakartoja išdėstytas šaktizmo priežastis bei tikslus, o priede suformuluoja naujosios vienuolijos darbo metodus ir gyvenimo taisykles.

Mintis įkurti pusiau karinę vienuoliją Indijoje buvo apmąstoma įvairiais laikotarpiais dar iki Bankimo ir Sri Aurobindo literatūrinių utopijų, o realizuota – per sanjasių sukilimus iki pat 1857 metų lūžio. Vivekananda taip pat mąstė apie

galimybę Kanja Kumarės kyšulyje įsteigti naują vienuolių ordiną tam, kad Indijos milijonams kiekviename kaime atneštų modernaus mokslo ir išsilavinimo žinią, pasitelkdamas žemėlapius, gaublius, fotokameras ir kitus įrankius. Savotiška minties kalve tapo ir Ramakrishnos meditacijų vieta. Didelę įtaką pamfletas padarė Vivekanandos broliui Bhupendra Nathui Duttai. Sri Aurobindo brolis Barinas degė viltimi šventyklą pastatyti realiame gyvenime ir bandė šiuo projektu sudominti tinkamus žmones.¹¹⁵ Tokiu pavidalu, koks buvo aprašytas esė, projektas įkūnytas nebuvo. *Bhavānī Mandir* idėja transformavosi į teroristinę Barino veiklą Maniktoloje, o taikia forma – Sri Aurobindo bičiulio K. G. Deshpande įkurtą mokyklą, gavusią pavadinimą *Ganganath Bharatiya Vidyalaya*. Netoli Barodos įkurta mokykla buvo viena pirmųjų šalyje, kurioje buvo pradėtas nacionalinis ugdymas: istorija pateikiama iš indiškiosios perspektyvos, plėtojami tradiciniai žaidimai ir sportas, mokoma, kaip apsiginti. 1911 metais britų valdžia mokyklą uždarė. Po 1926-ųjų, susidarius geresnėms sąlygoms ir tiesiogiai vadovaujant Motinai, ankstesnė *Bhavani Mandir deva sangha* idėja pradėjo įgauti gyvybingą pavidalą kaip Sri Aurobindo ašramas (Iyengar, 1994, 241).

Tačiau psichologiniu ir ideologiniu požiūriu Sri Aurobindo tekstas suvaidino tam tikrą politinį vaidmenį, turėjusį konkrečių padarinių, tik ne savo metu, bet vėliau, įsitvirtinus kairiosios ir dešinėsios pakraipos indų politikų bei mokslininkų (marksistų) sukurtiems šablonams. Filosofiniu požiūriu *Motinos šventykla* efektyviai suformavo patriotines bengalų tapatybės gaires, transformuodama dieviškosios Motinos *śakti* kultą į konkretų uždavinį – Indijos išlaisvinimą. Britų tarpe esė sukėlė sąmyšį, nes jie negalėjo suprasti, kodėl žmogus, turintis tą patį europinį išsilavinimą, kaip jie, „atsigręžė į tantrizmą“ – vakariečių akimis, itin įtartina ir nepadorų, primityvų ir pavojingą kultą. Pasak Hugho Urbano, „*śakti* kaip Motinos Indijos įvaizdis suvaidino žymiai galingesnį vaidmenį, tapdamas revoliucinio įkvėpimo šaltiniu“, nes „Sri Aurobindo ir kiti *Jugantar* grupės lyderiai rėmėsi būtent tais dievybės aspektais, kurių britai labiausiai bijojo ir nekontroliavo – žiauria ir įtūžusia ginkluota Motina, kuri geria žmonių kraują ir nešioja ant kaklo vainiką iš nukirstų galvų“ (Urban, 2003, 97). Sri Aurobindo biografas S. Iyengaras teigia, jog *Bhavani*

¹¹⁵ Pavyzdžiui, į projektą įtraukti ICS kariškį Charu Chandrą Duttą, kuriam Sri Aurobindo patarė „į oranžinį sanjasino apdarą žvelgti kaip į uniformą“ (Heehs, 2004, 74).

Mandir buvo realus smūgis britų valdžiai, kuris reiškė nepabaigiamą košmarą ir prilygo raudonos vėliavos iškėlimui, o nesuskaičiuojamai revoliucionierių masei tapo pagrindine kreipiamąja jėga (Iyengar, 1985, 179-185). Bengalijos specialaus padalinio Kolkatoje policijos superintendantas Mr. Denhamas iššūkį priėmė kaip politinį ultimatumą ir realią grėsmę (Mukherjee, 1964, 25-26). Idėja, jog indai bus „pasaulio guru“ ir iškils kaip nepriklausoma į priekį žygiuojanti nacija, šio tikslo siekianti ne karu, bet „tikra pasaulio religija“, kolonijinei valdžiai buvo aiškus išspėjimas apie gresiančius neramumus. Tačiau jokia analizė ar komentaras, teigia Iyengaras, negali realiai pasverti įtakos, kurią *Bhavani Mandir* („dvasinis dinamitas“ ir „revoliucinis manifestas“) padarė paauglių, iki 1905-1906 metų tapusių jaunuoliais, kartai bei ateinančioms kartoms (Iyengar, 1985, 186).

Visą laikotarpį nuo nepriklausomybės atgavimo 1947 metais Indijos, kaip Motinos (*Bhārat Mātā*), idėja Indijoje tik tarpo ir stiprėjo: iki šių dienų ji nėra praradusi politinės potekstės. Tačiau, XX-XXI a. tapusi hinduistinių dešiniųjų partijų ir judėjimų pagrindine gaire, tuo pačiu Sri Aurobindo paskelbus tiesioginiu panašių partijų protagonistu, ji kelia nemažą problemų, kurios reikalauja iš laiko nuotolio naujai įvertinti Sri Aurobindo politinį vaidmenį. Šias problemas tiriantis P. Heehsas, analizuodamas „banalius“ ir klaidingus vertinimus kaip britų policijos ir vėlesnių nepagrįstų „liudijimų“ padarinį, priešingai nekritiškam kai kurių mokslininkų¹¹⁶ požiūriui teigia, jog Sri Aurobindo negalėjo būti tiesioginis šovinistinių organizacijų pirmtakas, nes dar gyvas būdamas atsiribojo nuo panašių ideologinių programų, o jo esė *Bhavani Mandir* tebuvo literatūrinis įvykis, kuriam Sri Aurobindo pats teikęs mažą reikšmės (Heehs, 2006, 154). Heehsas nurodo, jog šis tekstas nebuvo nei religinis, nei revoliucinis dokumentas. Jo tikslas buvo suteikti filosofinį pagrindą socialinei organizacijai, kurios nariai prisiekė prikelti šalies žmones; tačiau ši organizacija nesiekė propaguoti hinduizmo. Esė filosofija esanti neovedantinė ir ryškiai nuspalvinta tantrinėmis spalvomis. Negana to, *Bhavani Mandir* tuometinei minčiai ir veiksmui turėjo mažą reikšmės (ten pat). Mums šio darbo kontekste svarbus

¹¹⁶ Mokslininkų Maganlalo A. Bucho, K. R. Kripalani, R. C. Majumdar, K. R. Minogue, Michaelo Edwardso, J. H. Broomsfieldo ir ypač Sumit Sarkar ir Romilos Tharpar į akademinių diskursą įvesta nuostata, kuri Sri Aurobindo pateikia kaip savotišką hindų fundamentalistą. P. Heehso tyrimų duomenimis neturi hermeneutinio ir istoriografinio pagrindo. Kaip gerokai objektyvesnius tyrėjus jis nurodo aštuntame XX a. dešimtmetyje Sri Aurobindo šaltinius tyrinėjusius Leonardą Gordoną ir Davidą L. Johnsoną, kurie neperdėjo *Bhavani Mandir* reikšmės (Heehs, 2006, 157-158).

ne tiek faktas, kad esė buvo skirtas vidiniam savų žmonių ratui, kiek hermeneutinės tekste glūdinčios prielaidos, kurios atskleidžia jo nacionalinės tapatybės sampratą.

Akivaizdu, jog poemoje *Bhavani Bharati* ir esė *Bhavani Mandir* Sri Aurobindo apibrėžiama tapatybė yra hindų tapatybė, nors jis visur – tiek politiniuose, tiek metafiziniuose filosofiniuose rašiniuose – kalba tik apie „indų tapatybę“. Per hinduizmo prizmę žvelgdamas į nacionalinės tapatybės fenomeną, Sri Aurobindo konstruoja paslankų ir kintantį jo modelį, kuris idealiu atveju apima individą, bendruomenę, naciją ir laipsniškai virsta bendranacionaliniu turiniu. Tačiau to meto (Sri Aurobindo požiūriu, pereinamo evoliucijos etapo) istorinės sąlygos lėmė, jog praktiškai buvo pasinaudota išorine matristinio galios diskurso puse, kurią įsisavino hindų nacionalistai ir jiems prijaučiantys žmonės, bet ne visa Indijos visuomenė. Musulmonai, kitos religinės bendruomenės ir ateistai paraleliai kūrė savus galios modelius.

II DALIES IŠVADOS

Sri Aurobindo metafizinė sistema atspindi moderniosios indų filosofinės minties aukščiausius pasiekimus ir sudaro unikalų indėlių į a) bendrą Vedāntos tekstų korpusą; b) nacionalinės tapatybės formavimąsi naujomis istorinėmis sąlygomis. Jo metafizinis mąstymas yra daugiabriaunis, platus, aprėpiantis visas žmogaus, nacijos ir žmonijos gyvenimo sferas. Svarbiausi originalūs šios sintetinės filosofinės sistemos bruožai yra: a) žmogaus (nacijos) prigimties perkaita ir evoliucionavimas į gnostinę būtybę (antžmogį), antmonės realizacija visuotiniu mastu; b) lemiamas visatos kuriamosios energijos *cit-śakti* vaidmuo šioje perkaitoje ir žmonijos likime; c) klasikinių *śakti*, *prakṛti*, *māyos* principų aiškinimas visuotinai suvokiamame pasaulėkūros procese ir nedualios jų prigimties pabrėžimas; d) į *pūrṇādvaita* sistemą įvedamas centrinis dieviškosios Motinos dėmuo kaip daugelio jos asmeninių ir neasmeninių pasireiškimų bei aspektų substanciali būtinybė; e) adaptuota tantrinė prieiga prie postuluojamąs transcendentinės ir fenomenalios būties, sielos ir kūno dichotomijos įveika; f) psichologinių metodų disciplinos pozicionavimas „bendrame principė“ *cit-śakti*, kuriuo grindžiama nauja esminių tantrinių ir vedantinių filosofijos principų sintezė.

Nuo tradicinių vedantinių mokymų Sri Aurobindo žmogaus samprata skiriasi dinaminio ir individualiu pobūdžiu. Sintetinis, optimistinis (pozityvus) jo metafizinės sistemos charakteris atsispindi rekonstruotoje arijo koncepcijoje, kuri išryškina idealiuosius indų nacionalinės tapatybės bruožus. Ši koncepcija aktualizuojama Sri Aurobindo poezijoje ir eseistikoje, skirtoje dieviškosios Motinos ir pasišventimo Motinai Indijai tematikai. Įgijusi simbolinę religinę-dorovinę matmenį, sykiu su Indijos misijos pasaulyje iškėlimu ji tampa dvasiniu pasipriešinimo judėjimo imperatyvu bei nacionalistiškai nusiteikusių jaunuomenės ir revoliucinių aktyvistų įkvėpimo šaltiniu.

Svarbiausios išvados. 1. Tradicine hinduizmo simbolika pagrįsti Sri Aurobindo tekstai, būdingi ankstyvajam filosofinės minties laikotarpiui, apeliavo į hindų (pirmiausia bengalų) visuomenės savimone ir atspindėjo hindų nacionalistų eksploatuojamas XX a. pradžios išsivadavimo sąjūdžio ideologines lytis. Nors bendražmogiškas *śakti* koncepcijos užuomazgas galima įžvelgti ir ideologinės paskirties rašiniuose, istorinis galios diskursas dėl pačios savo prigimties jas esmiškai

eliminavo. 2. Vėlyvieji metafiziniai tekstai galios diskursą perkėlė į vidinę individo ir nacijos tapatybės plotmę: tiek arijų mito patristinį hermetizmą, tiek deklaratyvų matristinį tantrizmą Sri Aurobindo praplėtė kosmologinio *śakti* principo universalistiniu funkcionalumu.

III DALIS. SRI AUROBINDO POLITINIŲ IR METAFIZINIŲ IDĖJŲ ĮGYVENDINIMAS

3.1. *Śakti* idėja Sri Aurobindo revoliucinėje veikloje

3.1.1. *Spaudos vaidmuo keliant nacijos sąmoningumą*

Pirmojoje ir antrojoje studijos dalyje tyrinėjome filosofinę, psichologinę ir metafizinę, tai yra, teorinę Sri Aurobindo palikimo dalį, aprėpiančią nacionalizmo ir hinduizmo tematiką, patristinio ir matristinio galios diskursų sąveiką. Trečioji dalis skirta jo konkrečios politinės veiklos tyrimui kontekstualizuojant svarbiausius jos aspektus. Sri Aurobindo aktyvųjų politinį gyvenimo laikotarpį galima skirstyti į kelis periodus.¹¹⁷ Pirmasis truko nuo 1983 iki 1906 metų, kai jis grįžęs iš Anglijos dirbo akademinį darbą Barodos koledže ir rašė anonimiškai, stengdamasis likti nežinomas (straipsnių ciklas *Naujos lempos už senas*). Antrasis – tai 1906-1908 (9) metai, aktyvios revoliucinės veiklos laikotarpis iki įkalinimo (straipsniai *Bande Mataram*, ekstremistinio Kongreso sparno – nacionalistų partijos telkimas bei vadovavimas). Trečiasis tęsėsi nuo 1909 iki 1910 metų (savaitraščio *Karmayogin* leidimas). Paskutinytis, kuris truko septynerius metus (1914-1921) jam jau gyvenant Pudučeryje (anksčiau – Pondičeryje), periodiniu mėnesiniu leidiniu *Arya* aprėpė dar brandesnę Sri Aurobindo politinę ir socialinę filosofinę mintį.

Kaip ir Lietuvoje, Indijoje milžinišką vaidmenį vaidino radikali politinė spauda. „Nacionalizmą išrado spauda“, teigia B. Andersonas, nes „nacionalistų vadai turi galimybę sąmoningai naudoti civilines ir karines švietimo sistemas, sukurtas pagal oficialiųjų nacionalizmą modelius; taikyti rinkimų, partijų organizavimo ir kultūros reiškinių modelius, sukurtus pagal XIX a. Europos liaudies nacionalizmą pavyzdžius“ (Anderson, 1999, 152-153). Vieni pirmųjų, kėlę naują patriotizmo dvasią ir būsimas nacionalistines nuotaikas, buvo Bombėjaus universiteto, Dekano brahmanų kolegijos studentai, rašytojai ir šviesuomenė, kurie su M. G. Ranade leido

¹¹⁷ Medžiaga pateikta iš: Tamošaitytė, D. Sri Aurobindo nacionalinė idėja ir revoliucinė veikla Bengalijoje. Atiduota: LOGOS, 2009.

Dnyan Prakash ir *Indu Prakash*. Iš marathų patriotų mokėsi bengalai. Sri Aurobindo jų pavyzdžiu ėmė rašyti straipsnius į *Bande Mataram* (1906-1908) ir *Karmayogin* (1909-1910). Kol britai neareštavo, *Bande Mataram* leido Bepinas Chandra Palas. Dar radikalesnį laikraštį – *Jugantar* – leido Sri Aurobindo brolis Barindra Kumaras Ghose'as (Barinas).

„Nuo 1906 metų du Kolkatos ekstremistų laikraščiai pradėjo rašyti apie politinį nepriklausomybės tikslą, ir tuomet *svarādžas* virto politinio diskurso esminiu žodžiu. Šie darbai tapo svarbiausiais XX a. pradžios religinio bengalų nacionalizmo tektais“ (Heehs, 2006, 98).

Sri Aurobindo visada save laikė nacionalistu, o ne ekstremistu. Ekstremistas buvo Balas Gangadharas Tilakas iš Maharaštros. Pasklidas ekstremistines Bengalijos grupes 1906 metais Sri Aurobindo suvienijo ir pavedė Tilako vadovavimui, o Kongreso sesijose Kolkatoje, Midnapūre ir Surate Tilako ekstremistai bei Sri Aurobindo vadovaujama Bengalijos nacionalistų partija atstovavo radikaliajam Kongreso sparnui. *Bande Mataram* tapo oficialiu nacionalistų partijos organu su nauja politine programa: nebendradarbiavimas, pasyvi rezistencija, svadešis, boikotas ir nacionalinis švietimas buvo Sri Aurobindo politinis planas. Areštavus B. Ch. Palą, Sri Aurobindo pavardė buvo išviešinta ir nuo tada jis tapo žinomu Bengalijos nacionalistų lyderiu, žmogumi, kuris pirmas atvirai deklaravo visišką nepriklausomybę kaip savo partijos programą ir tai skelbė dienraštyje (Aurobindo, 1995, 21-55). *Bande Mataram* pasidarė pagrindiniu Indijos nepriklausomybės siekio rupu, o Sri Aurobindo – pavojingiausiu žmogumi britų imperijoje.¹¹⁸ Daugelis Bengalijos valdžios biurokratų, tokių, kaip Lancelotas Hare'as, buvo įsitikinę, jog jis „yra ypač pavojingas dėl to, jog moko religinio patriotizmo“ (Heehs, 2006, 103). „Nacionalistų sanjasinai – vėliau šviečiami Sri Aurobindo – buvo pasišventę išvaduoti Motiną šalį“ (Chowdhury-Sengupta, 1996, 139). Svarbiausias Sri Aurobindo tikslas buvo slapta revoliucinė propaganda ir organizacija siekiant parengti ginkluotą sukilimą. Žmonių švietimas ir supažindinimas su savo politine programa buvo paruošiamasis etapas. Dėsninga, jog revoliucionierių tikslas buvo žmonijos išlaisvinimo misija, prasidedanti Indija. Reformistinis hinduizmas kontrastavo su

¹¹⁸ Žr. Lordo Gilberto J. Minto laišką valstybės sekretoriui Johnui Morley, Heehs, P., *The Lives of Sri Aurobindo*. New York: Columbia University Press, 2008, p. 225.

realiomis vietinėmis bengalų dievybių garbinimo tradicijomis, todėl reikėjo rasti pamatą indų religinei bei nacionalinei tapatybei sujungti, išsilaisvinimo kovą įprasminėti nepažeidžiant tautinio kultūrinio identiteto šaknų. Reikėjo, jog senosios indų dvasingumo formos atgimtų naujose. Sri Aurobindo rašo su maksimalistine retorika, būdinga panašioms sąjūdžiams: „Tik Rytai kažkiek pažįsta tiesą, Rytai vieninteliai gali pamokyti Vakarus, tik jie gali išgelbėti žmoniją“ (Aurobindo, 1997, 800-801). Nurodęs nepaliojamą Azijos vidinės šviesos siekį, jis apibendrina religinių pasiekimų istoriją, kurios lemiamu posūkio tašku laiko Sri Ramakrishnos hinduizmo žinią:

„Tai, kas krikščionybei nepavyko, ką musulmonai kurį laiką nebrandžiai mėgino vykdyti, o budizmas pasiekė pusėtinais, trumpam ir ribotame žmonių rate, – hinduizmas, dėdamas pastangas dėl visos žmonijos, apjungė Sri Ramakrishnos gyvenimu. Tai yra Indijos atgimimo priežastis“ (ten pat)

Mesianizmas yra visų revoliucijų bendras bruožas, tačiau tokia tekstuose pasitaikanti koncentruota retorika buvo skirta masėms konsoliduoti. Vis dėlto minėti leidiniai nebuvo pigi paviršutiniška propaganda. Jų svorį lėmė autorių intelektualus stilius, įtaigi kalba ir reta erudicija. Grįsdami savą nacionalizmo koncepciją, tiek B. Ch. Palas, tiek Sri Aurobindo ir jų bendraautoriai Shyamas Sundaras Chakravarty, Hemendra Prasad as Ghose'as ir Bejoy Chatterjee *Bande Mataram* vartojo hinduistinę simboliką, kuri skleidėsi plačiame pasaulio kultūrų kontekste, taip pat rėmėsi graikų, germanų, keltų, anglosaksų, romanų herojiniais pavyzdžiais. Buvo mokomasi iš prancūzų ir rusų kovotojų bei italų karbonarų judėjimų, simpatizuojama airių homruliui ir Parnelliui. Konkrečiais įkvėpėjais tapo Joana Arkietė ir Giuseppe Mazzini, kurio gyvenimo ir veiklos aprašymai savilaidos pavidalu ėjo iš rankų į rankas, bei amžininkai – rusų anarchistas Piotras Kropotkinas ir japonų menotyrininkas Kakuzo Okakura.

Bande Mataram Sri Aurobindo parašė *Satės parabolę*, kurioje žinomą istoriją interpretavo politinės Indijos kovos pagrindu. Tai buvo vienas pirmųjų leidinio tekstų. Čia Kongresas įkūnija Dakšą, Surate jis pilnas sielvarto (kaip Dakša didžiosios aukos metu), o atsigauna jis laikydamas ožkos galvą (konvenciją), kuri žiūri atgal į praeitį. Satė parabolėje įkūnija tyros sielos indų naciją, o Šiva (Mahadeva) – Indijos likimą. Parabolė turi politinės moralės potekstę. Paskui pasirodė neišsenkamas srautas

straipsnių, kuriuose Sri Aurobindo narstė dienos aktualijas, reaguodamas į kiekvieną politinio gyvenimo įvykį. Pateikdamas „karštų naujienų“ kritiką, jis su bendraautoriais inicijavo savas idėjas, taip formuodamas politinio gyvenimo perspektyvą.

Sri Aurobindo šaktizmas praktiškai buvo intymi ir socialiai uždara asmeninių potyrių erdvė, kurios jis niekam nesistengė pristesti. Tačiau radikalūs nacionalinio judėjimo dalyviai veikiausiai buvo tiesiogiai paveikti jo gilaus tikėjimo iškeltais idealais; kita vertus, Sri Aurobindo pakurstė ugnį po jau rusenančia emocinių tikėjimo išgyvenimų ugnimi. Jis visą laiką stebėjo žmones, laukė palankios progos, o jai atsiradus stengėsi panaudoti kiekvieną sužibusią nacionalinės savimonės ar religinio entuziazmo kibirkštėlę. Tikroji jo praktinės veiklos sritis buvo viešoji erdvė, žiniasklaida, dabar sakytume, informacijos valdymas. Todėl gerai suvokdamas emocinio angažuotumo galią, *śakti* ideologiją jis pasirinko svarbiausiu įkvėpimo šaltiniu kaip viso proceso pradžią ir pabaigą, įvilkdamas jį į dvigubą rūbą – praktinį ir metafizinį. Pirmuoju atveju Sri Aurobindo, remdamasis asmeniniu patyrimu, neklystamai numatė galingą indų (ypač bengalų) savimonės atsiliepimą į kvietimą tradicinę dievogarbą, kurios centre – dieviškoji Motina, išplėsti iki politinio lygmens, o antruoju – praktinį (kultinį) nacijos religinės tapatybės aspektą susiejo su vedantiniu palikimu bei savita kosmologija. Bengalijos revoliucinio nacionalizmo ekspertas P. Heehsas pažymi, kad kritiniu laikotarpiu visuomenės nuomonę formavę B. Ch. Palas ir Sri Aurobindo „buvę giliai paveikti *vedāntos* ir hindų devocionalizmo – ypač Kṛṣṇos ir, Aurobindo atveju, Kālī kulto. Būtent šiųjų simbolizmas daugiausiai lėmė dvi pagrindines hinduistinio garbinimo formas Bengalijoje, į kurias jie apeliavo, norėdami į savo diskursą įterpti religinį intensyvumą ir pakilimą“ (Heehs, 2006, 110). Pats Sri Aurobindo nebuvo ortodoksas, nesilaikė jokių religinių apeigų ir šventyklose niekada nesilenkė jokiai dievybei. Jam veikiau rūpėjo Bankimo ir Madhusudano pradėta „jausmų revoliucija“, kurią veiksmingai kurstė jo straipsniuose pasirodžiusi pirmoji sisteminga kritika anglų kalba ir atviras iššūkis konformistinei Kongreso politikai. Tačiau, išskyrus spaudą, pagrindine revoliucine propaganda jo vaidmuo faktiškai ir baigėsi, o atvirai politinei agitacijai Sri Aurobindo teskyrė antraeilę svarbą.

Sri Aurobindo revoliucinė propaganda ir pasiruošimas susidėjo iš, pirma, bendradarbiavimo su nacionalistų ir „ekstremistų“ lyderiais, ypač Tilaku, antra, mėginimo Nacionaliniam kongresui vietoj neveiksmingų peticijų politikos įdiegti naują svaradžo-svadešio-boikoto programą, trečia, žmonių idealizmo ir energijos mobilizacijos visos nacijos mastu per nebendradarbiavimo ir pasyvios rezistencijos judėjimą siekiant visiškos nepriklausomybės. „Tokie buvo trys Sri Aurobindo politinio mąstymo ir veiklos lygmenys, vienas skirtingas nuo kito, bet realiai jie susiliejo į vieną Triveni, padarydami mūsų, kaip naujos nacijos ir naujų žmonių, gimimo krikštą lengvai pasiekiamą“ (Iyengar, 1985, 176).

Dirbdamas organizacinį darbą, Sri Aurobindo puoselėjo galimybę slapta revoliucinę veiklą paversti atviru ginkluotu pasipriešinimo sąjūdžiu; net ir partizaninis karas, pasak jo, galėjo būti veiksmingas. Būtent šią grėsmę Sri Aurobindo politiniuose straipsniuose išvelgė britų valdžia ir reagavo konkrečiais veiksmais: ilgą laiką rinko įkalčius, kad galėtų jį įkalinti ir nuteisti, vėliau – deportuoti. Atsakymo į klausimą, kodėl Sri Aurobindo neatmetė vadinamojo prievartos metodo, reikia ieškoti kšatrijo garbės kodekse, geriausiai suformuluotame *Gītoje*. Visos išsivysčiusios civilizacijos (Kinija, Japonija) turi sukūrusios tokį kodeksą, kuriame išryškinama besąlygiško, karžygiško pasiaukojimo Tėvynei vertė. Gandhi *ahimsa* idėja, perimta iš džainų religijos, akivaizdžiai prieštaravo *Gītos* mokymui; ją galima laikyti viena didžiausių jo visuomeninės veiklos kontraversijų. Tuo tarpu nacionalistai, kaip anksčiau arijų mitą eksploatavę reformatoriai, šio mokymo idėjų esmę išvelgė gebėjime blogiui (asuroms) duoti atkirtį tada, kai tai būtina: Krišna nemoko savitikslio puolimo ir žudymo, bet padeda Ardžunai suvokti giliausią karo veiksmų prasmę ir jų egzistencinę būtinybę atėjus „Dievo valandai“, kai sprendžiamas tautos išlikimo, gyvybės ar mirties klausimas. Būti pasiruošus atremti blogio atakas – tai Sri Aurobindo „karingumo“ motyvas. Dviejų pasaulinių karų priešaušryje jis išvalgiai teigė:

„Kai žudo azijiečiai, tai žvėriškumas, kai europiečiai – karinė būtinybė. Įvertink skirtumą ir pamąstyk apie pasaulio vertybes“ (Aurobindo, T 17, 291).

Gnostinė evoliucionistinė Sri Aurobindo pasaulio vizija sukūrė prielaidas episteminiam indų soteriologijos poslinkiui, kai individo išsilaisvinimo potyrį –

ištirpimą *ātmane* – papildo jo asmeninis santykis su Dievu (Krišną regintis Ardžuna), žinojimas, įgalinantis žmogų aktyviai veikti pasaulyje. O žinojime, pasak M. Foucault, slypi galios diktatūra. Žinantysis (Ardžuna) kitus veda į tiesą. Kiti – tai nacija, į naciją integruojami individai. Ši integracija buvo vienas svarbiausių moderniosios epochos uždavinių (Tamošaitis, 1998, 220). Šiuo požiūriu trumpai apžvelgsime pagrindinę *Gītos* idėją, kurią Sri Aurobindo rekonstruoja rašinių cikle *Apybraižos apie Gītą*, nes, kaip jau sakytą, į šį indų epo *Mahābhārata* siužetą žvilgsnį kreipė visi be išimties XIX-XX a. indų nacionalizmo lyderiai. Skausmingas išorinio išsižadėjimo procesas, *duḥkham āptum*, nėra būtinas. Šiuo klausimu, teigiama *Gītoje*, net išminčiai nesutaria; o išeitis yra ne *akarma*, kai inercija klaidingai laikoma išsilaisvinimu, bet vidinis išsilaisvinimas, *mokṣa*, kuris veiksmingai atpalaiduoja kompleksinę būtybę iš amžinai veiklios gamtos ir karmos pančių. Tatai laiduoja teisingas veiklos subjekto lokalizavimas fizinės raiškos lauke. Taigi tasai, kuris veikia, yra ne *ahankāra*, *ego*, bet dieviškasis įnamis, aukštesniosios prakritės vykdomoji galia-šaktė, patsai Viešpats žmoguje (todėl ir sakoma, kad *muktos* žmogiškoji dalis nieko neveikia, *na kincit karoti*). Dieviškajam darbininkui būdingi keturi požymiai: išlaisvinantis žinojimas, suteikias ramybę ir skaistumą; troškimų nebuvimas; dvasinis neasmeniškumas ir lygumas. Ardžuna įkūnija žmogaus-kario, stovinčio akistatoje su Dievu, situaciją, nes žvelgti į pasaulį reiškia žvelgti Dievui į veidą. Apėmęs jį gailestis yra jausmų ir proto silpnybė; ji nedera tikram arijui, kaip aukščiausiam kario įsikūnijimui, ir neturi nieko bendra su tikra užuojauta, kurią stiprusis jaučia tiek žiauriems titanams, tiek jų aukoms (Aurobindo, 1972, 54). Tik reintegruota sąmonė pajėgi atlaikyti sudėtingą realybę ir pranokti dualumą, tapti *dvandvātīta* (ten pat, 172), taigi pasiekti nemarybės būklę, pranokstančią ir patį gyvenimą, ir mirtį (ten pat, 56). Todėl jis privalo remtis pačiu aukščiausiu kriterijumi, kurį Sri Aurobindo apibendrina šiais žodžiais: „Neturėk neapykantos tam, ką naikini, ir nesielvartauk dėl tų, kurie išnyks“; „visur matyk vieną patybę, visus pažink kaip nemirtingas sielas, o jų kūnus dulke virsiančius“; „kovok kilniai ir nugalėk stiprybe, nes tai yra darbas, kurį tau Dievas ir tavoji prigimtis skyrė atlikti“ (ten pat, 61). Pagaliau Ardžunai suteikta malonė būti aukščiau konfliktuojančių įstatymų ir už jų matyti tikrąsias mūsų lauko demiurgo ir karvedžio intencijas. Tai Dievo mūsų, kuriame jis nebeturi nei draugų, nei priešų. Jis negali būti nei sužeistas, nei nugalėtas.

Taigi *Gīta* pabrėžia veikimo svarbą ir leidimą tęsti darbus... nes tebėra Viešpats, kuris džiaugiasi aukojimu, *bhoktāram yajnatapasām*, ir to aukojimo objektas (ten pat, 124). Pagaliau, tobulas jogas nesimėgauja savo vieniša patybe dramblio kaulo bokšte, bet yra *yuktaḥ kṛtsnakarmakṛt*, įvairiapusis, universalus darbininkas, triūsiąs dėl gėrio ir Dievo pasaulyje (ten pat, 190). Toliau komentaruose, sekdamas *Gītos* pėdomis, Sri Aurobindo tik plėtoja įvairius šio svarbiausio teurginio veiksmo, tolygaus hermeneutiniam pakilimui į aukščiausią statusą, aspektus.¹¹⁹

Tad Sri Aurobindo nuostatą gintis ginklu būtina vertinti neišimant jos iš bendro filosofinio konteksto, kuriame atsiskleidžia tikroji, vidinė jos prasmė.

Siekdamas konsoliduoti žmones ir sužadinti jų nacionalinio orumo ir laisvės jausmus, Sri Aurobindo užsiėmė aktyvia veikla. Jis išsiuntė Jatną Banerjee (1899) užmegzti ryšius su išsibarsčiusiomis revoliucinėmis grupėmis Bengalijoje, vėliau stengėsi jas suvienyti; įtraukė į judėjimą žymius valstybės tarnautojus (pavyzdžiui, karininką Charu Chandrą Duttą, Jogendranathą Mukherji); dalyvavo Bombėjaus ir Benareso Kongreso suvažiavimuose (1904 ir 1905), kuriuose suvedė draugėn vienodai mąstančius lyderius, siekiančius pakeisti Kongreso politiką ir reikalauti visiškos laisvės; važinėjo po kraštą ir stebėjo žmonių nuotaikas; atitinkamai situacijai tuoj pat rašė politinius pamfletus, kaip antai *Jokio kompromiso* (*No Compromise*), kuriuos oficialiai spausdinti bijota, todėl jie buvo platinami saviplaidos būdu. Bekompromisinė politika, skirtingai nuo Gokhales, Gandhi, Nehru ir vėlesnių Kongreso lyderių buvo jo, kaip politiko, nuolat pabrėžiama skiriamoji savybė. Kiekvieną sutiktą nacionalistą jis įkvėpdavo padaryti visa, kas įmanoma. Vieną gambiausių revoliucionierių Sakharamą Ganesną Deuskarą Sri Aurobindo įtikino parašyti knygą apie eksploatacinę britų politiką Indijoje, ir ši knyga (*Deśer Katha*) padarė didžiulę įtaką jaunuomenei, paruošdama ją *svādeśi* judėjimui ir skatindama stoti į revoliucionierių gretas.

Pirmieji bengalai, rašantieji apie išsilaisvinimo kovas, Sri Aurobindo laikė „karinio nacionalizmo apaštalu“ ir „revoliucijos filosofu“, kuris tikėjo prievartinio

¹¹⁹ Cituota iš: Tamošaitytė D., „Sri Aurobindo Bhagavadgytos samprata: rekonstrukcija ir aktualumas.“ *Kultūrologija*, T. 12. *Rytai-Vakarai, komparatyvistinės studijos IV*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2006, p. 324.

pasipriešinimo nauda ir padėjo steigti revoliucines grupes (Mukherjee, 1964). Nepaskelbtuose šaltiniuose Barindra Kumaras Ghose'as apie vyresnįjį brolių rašė:

„Aurobindo praktiškai buvo revoliucinio bengalų kulto tėvas... Jis niekada gyvenime nepalietė ginklo apsiginti, niekada aktyviai nedalyvavo jokiame revoliucinio ar teroristinio pobūdžio akte, bet buvo pati judėjimo siela“ (Heehs, 2006, 47).

Galime daryti prielaidą, jog Sri Aurobindo autoritetą lėmė ne tik jo britų Indijoje automatiškai akceptuojamas išsilavinimas, sava laikė hindų atgimimo koncepcija ir nacionalistinio projekto novatoriškumas istoriniame Bengalijos kontekste. Savo asmeniu jis apjungė svarbiausias veiklos rūšis: kultūrą, švietimą, politiką, socialinę veiklą bei jogą. Visose šiose srityse kiekvienas savaip veikė ir Vivekananda, ir Ramakrishna, ir Gandhi. Tačiau Sri Aurobindo šias patirtis integravo ir išplėtojo į sudėtingą filosofinę sistemą bei pateikė nuoseklią, kasdienos pokyčius atliepiančią nacionalizmo teoriją ir praktiką. Mokėjimas išvelgti ir išaiškinti svarbiausius visuomenėje vykstančius pokyčius, sujungti juos su archetipinėmis indų mentaliteto formomis ir nurodyti tautiečiams praktinius žingsnius į ateitį buvo stipriausia Sri Aurobindo, kaip ideologo, savybė, kuri negalėjo nepadaryti realios įtakos skaitančiajam gyventojų sluoksniui. Kai vėliau iniciatyvą perėmė Gandhi, Nehru bei kiti politikai, jie jau naudojo nacionalistų paruoštą ideologinę bazę.

3.1.2. Revoliucinio terorizmo metmenys. Vande Mātaram ir Maniktolos grupė

XIX a. pabaigoje atskiros hindų religinės bendruomenės ėmė jungtis į organizacijas, *sanghaṭan* (apie *hindu sabha* radimasi ir vienijimasi savo studijose išsamiai rašo Ch. Jaffrelot). Vėliau protonacionalistinės organizacijos tapo partijomis ir jėgos grupuotėmis. Tačiau dar trisdešimt metų po *Ānandamaṭh* pasirodymo šis procesas vyko taip vangiai, jog Sri Aurobindo jį įvardijo kaip visuotinai tvyrančią „apatiją ir depresiją“ (Aurobindo, 1997, 658). Žmonės, pasak jo, nusivylė savo jėgomis ir prarado tikėjimą, jog kažkas iš šalies juos prikels naujam gyvenimui. Jie nuoširdžiai ėmė tikėti, jog yra pasmerkti. Tik po Bengalijos padalijimo 1905 metais, kuri Sri Aurobindo laikė puikia proga įskelti naują kibirkštį, nes tai buvo „ne šiaip sau administracinis pasiūlymas, bet smūgis tiesiai nacijai į širdį“ (ten pat, 76-7) bei japonų pergalės rusų ir japonų kare, prasidėjo nauja reakcija. Bankimo giesmė *Vande Mātaram* (*Garbinu Motiną*) giesmininkų buvo išplatinta po atokiausius šalies kampelius ir suvaidino lemiamą vaidmenį žadinant nacijos dvasią. „Vande Mātaram“ tapo visuotiniu šūkiu ir slaptažodžiu. Tai buvo „didžiausias Bankimo įnašas į ankstyvąjį nacionalizmo augimą“ (Clark, 1961, 438). Pasak Sri Aurobindo, giesmė buvo *mantra*, kurią išgirdę žmonės per vieną dieną atsivertė į patriotizmo religiją. Netrukus britų valdžia šių žodžių junginį uždraudė minėti viešose vietose ir daugelį sąjūdininkų nubaudė kalėjimu už nepaklusimą įsakymui. Lipneris atkreipia dėmesį, jog tuo metu, kai buvo sukurtas romanas, Bengalijos srityje gyveno 65 milijonai žmonių, iš kurių 1 milijonas buvo brahmanai, todėl nuoroda himne *Vande Mātaram* į 7 milijonų balsų, pakilusių už Motiną, turi realų pamatą (Chatterji, 2005, 66). Yogindranatho Sarkaro sudaryta patriotinių dainų kolekcija bendru pavadinimu *Vandemataram* per vienerius metus sulaukė penkių leidimų, buvo išversta į tamilų kalbą ir tapo labai populiari Čenajaus (buvusio Madraso) prezidentūroje (Chatterji, 2005, 76).

Būdamas poetas ir žodžio meistras, Sri Aurobindo suvokė giesmės giliausias galias ir jų šaltinį. Tuo metu jis jau buvo išstudijavęs gimtąjį kultūrinį bei religinį dvasinį paveldą ir sukūręs atgimimo projekto apmatų. Šiuo požiūriu naudinga

žvilgtelėti į jo išplėtotą originalią estetinę dvasinės poezijos koncepciją, paremtą sąmonės pakopų sistema (hermeneutinis konteksto išryškinimas).¹²⁰

Sri Aurobindo išskiria 7 svarbiausius sąmonės lygmenis: fizinį, arba kūninį, gyvybinį, protinį (aukštesnįjį, apšviestąjį, intuityvųjį bei viršmoninį) ir antmoninį, kurį savo ruožtu sudaro 4 dėmenys – Antmonė, Sat, Cit ir Ānanda.¹²¹ Veikale *Ateities poezija* Sri Aurobindo daug vietos skiria *mantros* sąvokai, kurią laiko „žodžiu, talpinančiu dievybę arba jos galias“ ir aukščiausia poetinės iškalbos pakopa (I, II, V skyriai). Tikrasis poeto pašaukimas esąs kurti dvasinę poeziją, todėl jis gali ir turi kopti sąmonės pakopomis aukštyn, kol pasieks mantrinę. Pasak jo, šis tikslas reikalauja naujo žodžių meno, naujos technikos, įprastų kelių atsisakymo, ir jį atitinkantys metodai tik formuojasi, istorijos eigoje patiria ne vieną posūkį, net krytį žemiau pasiekto lygmens. Tačiau evoliuciniu požiūriu tokios sąmonės kreivės yra natūralus reiškiny. Kintamas sąmonės plėtros pobūdis yra determinuotas erdvės ir laiko, tačiau bendra jos kryptis yra judėjimas link visų daiktų vienovės, integraliai transcenduotos fizinės, gyvybinės ir protinės prigimties, nes „vidinė inspiracija ir priklausomybė nuo prigimties yra suderinamos“ (Aurobindo, 1994, 43). „Menas yra ne tik grožio kūrimo būdas ar pavidalas, vien grožio išraiškos atradimas – tai sąmonės pasireiškimas estatinės regmės ir tobulo įkūnijimo sąlygomis,“ (ten pat, 308), o „antmoninis grožis yra aukščiausias dieviškasis grožis, įsikūnijantis materijoje“ (ten pat, 208). Antmonės nedali vienovė laiduoja meną, kuriame grožis ir estetiškas potyris *rasa* sutampa su tiesa ir palaima, nes palaima¹²² yra „egzistencijos siela“, o grožis – intensyvi pastarosios išraiška. Antmonės lygmenyje tiesa susilieja su grožiu, ir šis transformuoja tiesą į aukštesnę substanciją, tai yra, įvyksta alcheminė esmėkaita. Dėl šios priežasties ateities menui ir poezijai Sri Aurobindo skiria atsakingą vaidmenį, kūrėją skatindamas orientuotis ne į laikinas vertybes, bet į amžinus, dieviškuosius grožio archetipus: meno ir poezijos reikšmė bei dvasinė funkcija yra žmogaus

¹²⁰ Tamošaitytė D., „Sąmonės koncepcija Sri Aurobindo estetikoje.“ *Acta Orientalia Vilnensia*, Nr. 2, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2001, p. 181-188.. (ISSN 1648-2662).

¹²¹ Sri Aurobindo vartojamos sąvokos anglų kalba yra šios: physical, vital and mental mind (or consciousness), Higher mind, Illumined mind, Intuitive mind, Overmind, Supermind (or Supramental). Tuo sąmonės gradacijos dar nesibaigia. Žemiau ir už mums pažįstamos sąmonės plyti šios sferos: paribio sąmonė (subliminal), pasąmonė (subconscious or unconscious), nesąmonybė (Inconscience or the Inconscient) ir ikisąmonė (Nescience). Žr. Tamošaitytė D., „Sąmonės koncepcija Sri Aurobindo estetikoje.“ *Acta Orientalia Vilnensia*, Nr. 2, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2001, p. 178-192 (ISSN 1648-2662).

¹²² Angl. *the Bliss*, skr. *Ānanda*.

išlaisvinimas per gryną palaimą, kuri pripildo jo gyvenimą grožio (Aurobindo, 1919, 306). Tokiu būdu Sri Aurobindo ir kultūros atgimimo lygmenyje eksplikuoja vedantinę nuostatą, pagal kurią *mokṣa* yra svarbiausias žmogaus gyvenimo tikslas, tačiau ją rekonstruoja atitinkamai XIX-XX a. reikmėms bei projektuoja į ateitį (išsilaisvinti reikia ne iš gyvenimo, bet iš neišmanymo ir nežinojimo, kuris gimdo visas kitas žmogaus problemas). Mantra jam nėra nei formulė, nei fiksuota tonalinė sistema, nei diskursyvus filosofinio ar religinio turinio pavidalas. Jis teigia:

„Poeto privilegija yra nesustoti kūrybiniame kelyje, o stengtis atrasti dar intensyvesnį kalbos nušvitimą, tą įkvėptą žodį ir aukščiausią neišvengiamą ištara, kurioje dieviškasis ritmo judėjimas dera su prasmės gelme ir begalinės sugestijos jėga, trykštančia tiesiai iš dvasinio šaltinio mumyse. Ne visada tatau pasiseka, tačiau šis siekimas poetui yra įstatymas, ir tada, kai jis tą vienintelę ištara ne tik atranda, bet ir įvelka į ją pačios dvasios giliai apreikštą tiesą, jis ištaria mantrą“ (Aurobindo, 1991, 15).

Ypatinga mantrine ištartimi ir išlaisvinimo galia apdovanotu poezijos pavyzdžiu Sri Aurobindo laikė faktinį Indijos himną *Vande Mātaram*.¹²³ Sri Aurobindo šį tekstą ne tik išvertė į anglų kalbą, bet ir aktyvuoja savo politinės rezistencinės veiklos periodu žmonėms aiškino jo prasmę. 1908 metais Beraro Nacionalinėje mokykloje skaitytoje paskaitoje Bankimą jis prilygino įkvėptam rišiui, o himną laikė esant skirtingą nuo Europos tautų himnų, kadangi jis, kaip šventa mantra, esantis kupinas sakralinės jėgos. Jis teigė, jog mantrą Bankimui veikiausiai perdavė jo mokytojas sanjasinas, ir kad ji nebuvo sugalvota, tačiau atgaivinta sena, jau išnykusi mantra (Aurobindo, 1997, 666). Nirodbaranas savo šaltiniuose mini, jog Bankimchandra Chatterji patyrė mistinį potyrį, kai *Vande Mātaram* garbinimo objektas – Mahākālī – jam apsireiškė Durgos pavidalu. Galbūt todėl 7 himno posme į Motiną Indiją kreipiamasi kaip į Durgą.¹²⁴ Ne be Sri Aurobindo pastangų Bankimo

¹²³ Dėl to, kad himne buvo įžvelgtas musulmonams, kurie yra ikonoklastai, nepriimtinas dievybės garbinimas, Nehru vadovaujama konstitucinė asamblėja 1948 metais priėmė galutinį kompromisinį sprendimą, *Vande Mātaram* apibrėždama kaip akivaizdžią ir neginčytiną svarbiausios reikšmės nacionalinę giesmę, kurios niekas negali pakeisti, kuri turi didingą istorinę praeitį ir yra artimai susijusi su kova už laisvę, o nacionaliniu himnu, kad būtų prisitaikyta prie esamų aplinkybių, paskelbti nekalta bei neižeidų Tagorės *Jana Gana Mana*. (Chatterji, p. 81.)

¹²⁴ Rabindranathas Tagore laiške Subhashui Chandra Bose 1937 metais rašė: „*Vande Mātaram* šerdis yra himnas deivei Durgai, tai yra taip aišku, jog dėl to negali būti jokių ginčų. Be abejo, Bankimchandra pabaigoje parodo, kad Durga nuo Bengalijos yra neatsiejama, tačiau negalima tikėtis, kad nors vienas musulmonas patriotiškai garbintų dešimtranę dievybę kaip ‘*svadeśq*’ [naciją]“ (Iš *Wikipedia, the free Encyclopedia*).

nuojauta, jog jo išpopuliarinta giesmė kitame šimtmetyje suvaidins lemiamą vaidmenį (nes jo laikmečiu nuosaikioje reformistinių sąjūdžių šviesoje didysis nacionalistinis įkarštis dar nebuvo gimęs), tapo tikrove. Himno žodžiai dar 1855 metais buvo iškalti prie įėjimo į prie Kolkatos esančią Dakšinešvaro Kālī šventyklą.

Idomu, jog *Vande Mātaram* poveikis nuo 1947 metų, Indijai atgavus nepriklausomybę, stiprėja ir daro įtaką ultranacionalistinės pakraipos hindų politinių organizacijų veiklai. *Bharatiya Janata* partijai 1993 metais atėjus į valdžią, įtakinga karinė hindų organizacija *Rāstriya Svayamsevak Sangh* giesmę *Vande Mātaram* atkūrė kaip tikrąją Indijos himną. Jis giedamas svarbiomis progomis ir pratybų metu kaip sakraline energija disponuojanti senovinė giesmė, todėl, jų nuomone, negalima keisti nė vieno bengalų ar sanskrito žodžio, versti į kitas kalbas (Chatterji, 1995, 83).

Nors ir būdamas bengalų nacionalistų lyderis, Sri Aurobindo nesilaikė tokių kraštutinių pažiūrų. Priešingai, jis manė, kad vertimas į anglų kalbą išjudins ir įprotins anglakalbę indų viduriniąją klasę. Grįžtant prie poetinio įkvėpimo klausimo ir lyginant tris vertimų tekstus – Nareso Sen Guptos, Sri Aurobindo bei J. Lipnerio – matyti, jog jie yra labai skirtingi. Sri Aurobindo vertimas, vertinant jo paties spiritualiniais kriterijais ir žinant himno įtaką jo nacionalistinei doktrinai, taip pat tai, jog Kembridže jis buvo geriausias savo kartos poetas, išsiskiria profesionalumu ir tikslumu. Taip pat šis vertimas, pasirodęs 1909 metų *Karmayogin*, pasak Amiya P. Seno, yra geriausiai žinomas. Giesmė padariusi didelį įspūdį, kai „du kartus buvo sugiedota per kongreso sesijas: pirmąkart Rabindranatho Tagores 1896 metais, antrą sykį – jo vaikaitės Sāralos Devī Chaudhurani 1905-aisiais“ (Sen, 2008, 105). Nuo XX a. vidurio dėl komunalistinių priežasčių oficiali versija pateikia tik du pirmuosius giesmės posmus – būtent nedviprasmiškas kreipimasis į gimtą šalį kaip į deivę Durgą (taip pat Kālī bei Lakṣmī) Nacionalinį kongresą privertė sutrumpinti originalų Bankimo tekstą. Nacionalinės Indijos vėliavos vidurinėje juostoje *Vande Mātaram* išrašyta sanskritu.

Taigi *Vande Mātaram* galima laikyti klasikiniu pavyzdžiu, kai dvasinis įkvėpimas žodžiui suteikia ne tik estetinę vertę, bet tampa aktualiu įrankiu siekiant nekasdieniško, aukšto tikslo. Šiuo atveju tai buvo nepriklausomybės siekis. Neoficialusis himnas, pasiekęs indų sąmonę reikiamu istoriniu momentu, įkvėpė

milijonus. Giedamas kaip sakralinė giesmė Motinai Indijai, kurią reikėjo išvaduoti iš britų imperijos, *Vande Mātaram* atliko dinamišką konsoliduojantį vaidmenį ir kartu realiai įkūnijo vedantinį laisvės idealą. Šiuo atveju sutapo tiek meninė, tiek idėjinė jo raiška. Pagal Sri Aurobindo ateities poezijos teoriją, toks ir yra aukščiausios – mantrinės – poezijos tikslas. A. P. Senas savo tyrime sieja 1905 metais Bengalijoje prasidėjusį *svadeśī* judėjimą, Bankimo giesmės išpopuliarėjimą ir Sri Aurobindo žurnalo *Bande Mataram* sukeltą efektą. Šis efektas buvo nacionalinio išsivadavimo judėjimo pradžia.

Mantrine kreipimosi į dievybę kaip Motiną galia naudojosi revoliucionieriai bei jų pirmtakai sukilėliai, pirmiausia Maharaštroje, nepriklausomai nuo bengalų konstravę nacionalinį indų tapatybės diskursą. Bengalų sąjūdžiui lemiamą įtaką darė W. B. Phadke, broliai Damodaras ir Balkrishna Chapekarai, taip pat Śivaji buvo kilę iš marathų istorinių žemių. Chapekarai vieni pirmųjų Punoje ėmė steigti *akharas* – sporto mokyklas. Į indų sporto klubus britų valdžia, ypač numalšinusi sukilimus, žiūrėjo nepalankiai, juos laikė nepaklusnumo židiniais. Valdžia mėgino drausti nacionalinius indų žaidimus ir vietoj jų populiarino kriketą. Chapekarų klubas buvo vienas pirmųjų, kurių veikla peraugo į teroristinius veiksmus, nors nei sukilėliai, nei jaunimo klubų iniciatoriai aiškos politinės programos dar neturėjo. Vis dėlto jų tikslas buvo susigrąžinti hindų valdžią bei religiją. Žmonių nepasitenkinimą ypač žadino plintantis badas bei ligos ir valdančiųjų sluoksnių elgesys sunkmečiu. 1987 metais Chapekarai nusprendė nužudyti Punos maro komisijos pirmininką W. C. Randą. Jie laukė pasaloje, prašydami Bhavānī, siaubingojo Motinos dievybės pavidalo, palaiminimo. Atentatas pasisekė, nors broliai, kaip ir Phadke, vėliau buvo suimti ir pakarti. G. K. Gokhale, savo ruožtu, įkūrė *The Servants of India Society*, kurios uždavinys buvo „sudvasinti Indijos politiką“ (Dalton, 1982, 84).

Ryškų vaidmenį formuojantis naujajai indų tapatybei vaidino moterys, Indijos kultūrinio ir religinio atgimimo lyderės ir socialinių reformų aktyvios dalyvės – sesuo Nivedita (Margaret Noble, 1867-1911), Annie Besant (1847-1933), Mira Behn (Madeleine Slade, 1892-1982), Sārālā Devī Chaudhurani (1872–1945). Ypatingą vaidmenį kuriant nacionalistinę koncepciją Bengalijoje suvaidino airė Margaret Elizabeth Noble. Į Indiją atvykusi kaip ištikima Karūnos pavaldinė, ji greitai tapo Vivekanandos mokine ir jo idėjų skleidėja, vėliau gavusi iš jo iniciacinį vardą

Nivedita. Pasak Sri Aurobindo, sesuo Nivedita gyvenime įkūnijo vedantines tiesas. Ji buvo įtakinga asmenybė. Visa širdimi įsitraukusi į Indijos kultūrinį bei politinį gyvenimą ir veikiai perpratusi indų dvasią, problemas ir poreikius, ji ėmė daryti didelę įtaką to meto Bengalijos elitui. Jos raštuose galima aptikti negailestingą imperinio kolonializmo kritiką. Antai ji teigė, jog britų misionieriai Indijoje yra „gyvatė, kurią reikia užmušti“, vietinį krikščionį laikė „parsidavėliu savo krašte“, o anglų valdininkus – „kvailiais, žaidžiančiais vidury rūkstančių griuvėsių“ (Heehs, 2004, 26). Ji mokė ir administravo Bengalijos mergaičių mokyklose, skaitė paskaitas Amerikoje ir Anglijoje, išleido knygą apie hindų šventuosius – *Motina Kālī* (*Kali the Mother*) bei garsiąją K. Okakuros japonų meno istoriją *Rytų idealai* (*The Ideals of the East*), kuriai parašė įžangą. Ši prasideda žodžiais „Azija yra viena“ ir baigiasi „pergalė viduje, arba šiurpi mirtis išorėje“, įvairiuose šaltiniuose cituojamais kaip itin įkvėpusius indų revoliucionierius. Sesuo Nivedita Kolkatoje buvo svarbiausių slaptų draugijų¹²⁵ iniciatorė ir dalyvė, ideologė ir tarpininkė; ji ragino jaunuolius mokytis kovos menų ir treniruoti kūną, švietė, pažindino su revoliucijos istorija. Istorškai reikšmingas Sri Aurobindo ir sesers Niveditos susitikimas 1902 metų spalį, kuris peraugo į bičiulystę ir bendradarbiavimą. Ji rinko sąjūdžiui lėšas ir tuo tikslu atvyko į Barodą. Sesers Niveditos tikslas Barodoje buvo jos valdovą Sayajirao Gaekwarą, simpatizuojantį nacionaliniam judėjimui ir labiausiai nepavaldų britams, įtikinti „paremti slaptą revoliuciją“. Tačiau nei Sri Aurobindo, kuris dirbo radžos neoficialiuoju sekretoriumi ir dalyvavo susitikime, nei sesuo Nivedita tikslo nepasiekė. Viskas liko pažadais, nes maharadža, pasak Sri Aurobindo, buvo „per daug suktas, kad įsiveltų į tokį pavojingą reikalą“ (Aurobindo, 1995, 58). Būtent sesuo Nivedita 1910 metais Sri Aurobindo įspėjo dėl britų valdžios nutarimo jį deportuoti ir patarė išvykti. *Karmayogin* paskelbęs straipsnį, kuriame išviešino šį ketinimą, Sri Aurobindo išvengė deportacijos. Tačiau gavęs dar vieną įspėjimą dėl valdžios ketinimo apieškoti dienraščio redakciją ir jį areštuoti, Sri Aurobindo išvyko į Čandernagorą ir *Karmayogin* redagavimą pavedė Niveditai. Ji leido laikraštį iki jo uždraudimo.

Kita aktyvi politinio ir kultūrinio gyvenimo dalyvė buvo Tagore'ų dinastijos atžala Sārālā Devī.¹²⁶ Britams išleidus įstatymą dėl ginklų, kuriuo indams buvo

¹²⁵ Viena įtakingiausių bendrijų buvo *Anushilan Samiti*.

¹²⁶ Susižavėjusi tradiciniais indų kovos menais, ji 1897 metais Kolkatoje įkūrė *akharą*, kurios pavyzdžiu įsikūrė daugelis kitų.

uždrausta jų turėti, kardas ir tradicinė indų lazda *lathi* liko vienintelėmis ir pagrindinėmis savigynos priemonėmis. Sārala Devī šį ginklą, kuriuo anksčiau naudojosi žemesniosios hindų klasės ir musulmonai, išpopuliarino tarp *bhadralok*, aukštesniosios klasės bengalų. Jai vėliau ištekėjus, į Sāralos Devī santuoką buvo žiūrima kaip į nacionalistų judėjimo netektį (Chowdhury-Sengupta, 1996, 139).

Ryški ne tik nacionalistinio, bet ir politinio judėjimo figūra buvo teosofų draugijos Madrase vadovė Annie Besant. Helen Blavatsky įkurta organizacija XIX a. populiarino vieną įtakingiausių ezoterinių gnostinių krypčių, kuri darė įtaką tiek Indijoje, tiek Europoje. A. Besant į politiką įžengė per teosofijos duris. Jos tikslas buvo Indijos savivalda reformuotoje ir „sudvasintoje“ britų imperijoje, kuris kirtosi su indų nacionalistų pozicija. Tokiu būdu ji kurį laiką buvo pagrindinė Sri Aurobindo bendražygio B. G. Tilako konkurentė (Taylor, 2006, 44). 1916 metais A. Besant ir Tilakas skyrium įkūrė homrulį (*Home Rule Leagues*) ir važinėjo po kraštą telkdami mases.¹²⁷ Ši veikla A. Besant nepaprastai išpopuliarino, ir ji buvo išrinkta Nacionalinio kongreso lydere 1917-1918 metams. A. Besant politinė karjera baigėsi, kai Kongrese laimėjo jėgos, pasipriešinusios nepopuliariems britų valdžios sprendimams, kuriuos ji rėmė (*Rowlatt Acts*). Tačiau ji buvo laikoma radikalia valdžios kritike kartu su J. Woodroffe'u, Jamesu Cousinsu, Gandhi ir Tagores bičiuliu C. F. Andrews su bei kai kuriais kitais to meto britų Indijos veikėjais (ten pat, 45).

Taigi XX a. pradžios Indijos politinis fonas buvo itin įvairialypis ir margas. Savus galios diskursus formavo britų administracijos atstovai, krikščionys, teosofai, musulmonai, hinduistai, reformistai, moderatai, ekstremistai ir pavieniai asmenys, iš kurių ryškiausia žvaizgde nuo 1920 metų sužibo Gandhi. Sri Aurobindo šiame kontekste veikė kaip nacionalistas revoliucionierius. Nepaisant sąmoningosios Bengalijos visuomenės dalies pastangų, pirmasis revoliucinio pasiruošimo etapas baigėsi dviejų lyderių – Jatino Natho Mukherjee ir Barindros Kumaro Ghose'o – nesutarimais. Šis konfliktas revoliucinės veiklos analuose pagarsėjo kaip paradigma. Tačiau, kaip teigia P. Heehsas, „skilimai trąšioje Bengalijos dirvoje visada turėjo pasisekimą“. Nuo to laiko asmeniniai motyvai nelyginant maras persekiojo Bengalijos

¹²⁷ Tačiau Sri Aurobindo savo šaltiniuose jokios konfrontacijos nemini, priešingai, jis teigia, jog Tilakas po 6 mėnesių įkalinimo kartu su A. Besant taikydamas homrulio principus, išsivadavimo judėjimą efektyviai nukreipė nacionalistams reikiama linkme. Vėliau homrulį A. Besant laikiusi tik Indijos nepriklausomybės atidėjimu ir idealo praradimu (Aurobindo, 1995, 35).

politiką (Heehs, 2004, 56). Antrasis etapas prasidėjo po Bengalijos padalijimo (1905). Visuotinio boikoto ir neramumų fone Barinas, įkvėptas Sri Aurobindo pamfleto *Motinos šventykla*, ilgai puoselėjo idėją suburti revoliucingų vienuolių grupę, tačiau ši utopija niekada nebuvo įgyvendinta. Vietoj to jam ir broliams priklausiusiame žemės plote, Maniktolos sode, jis subūrė pagrindininkus. Naujokai turėjo prisiekti sanskrito ir bengalų kalbomis. Manoma, jog sanskritišką priesaiką sukūrė Sri Aurobindo. Ištarę pirmąją priesaikos dalį, kuria pasižada Motiną Žemę išvaduoti iš svetimšalių, savanoriai privalėjo nusilenkti kardui ir pakelti jį *Adya Śakti* (pirmapradės energijos, suvokiamos kaip deivė Kālī) vardan. Bengališka priesaikos dalis baigėsi kardo ir *Gītos* pagarbinimu (Heehs, 2004, 111-112). Savanoriai sode buvo treniruojami fiziškai ir šviečiami politiškai.

Nuo 1906-ų iki 1908-ų metų Barinas ir Maniktolos teroristų grupė vykdė teroristinius aktus, kurie visi baigėsi nesėkmingai. Nacionalinės teroristų organizacijos nebuvo, tik paskiros grupės su silpnais ryšiais. Barino grupė turėjo tik 14 šaunamųjų ginklų, todėl jų simboliu ir pagrindiniu efektyviu ginklu tapo savadarbės bombos. Puikiai padarytos pagal naujausias (vėliau – iš prancūzų išmoktas) technologijas, jos gavo vardą – „Motinos Kālī bomba“.¹²⁸ Pirmasis tikras teroro aktas Bengalijos istorijoje nepavyko: numatytos aukos, sero Andrew Fraserio, traukinys nukentėjo nežymiai. Taip pat nepavyko išpuoliai prieš teisėją Douglasą Kingsfordą ir Čandernagoro merą L. Tardivelį. Tuo metu, kai Sri Aurobindo planavo leisti naują dienraštį *Nabashakti* ir tęsė darbą *Bande Mataram* redakcijoje, narpliodamas ekstremistų ir moderatų konfliktą, Maniktolos grupė ruošė pasikėsinimą į D. Kingsfordą. Jis tapo lemiamu draugijos ir Sri Aurobindo revoliucinės veiklos istorijoje.¹²⁹ Po šio įvykio Sri Aurobindo, Barinas ir kiti įtariamai sąmokslininkai buvo suimti. Metus praleidęs Alipuro kalėjime, 1909 metų gegužės 6 dieną Sri Aurobindo

¹²⁸ Pagrindiniai gamintojai buvo Ullaskaras ir Hemchandra Dasas.

¹²⁹ Vietoj numatyto taikinio bomba kliudė kitą tokią pačią karietą, kaip D. Kingsfordo, kuri jau buvo prariedėjusi. Aukos važiavo iš Muzarfuro klubo, kuriame vakare žaidė bridžą. Žuvo dvi ledi pavarde Kennedy. Tiesioginiai akto vykdytojai taip pat žuvo: devyniolikmetis Prafulla Chaki mėginant jį areštuoti nusišovė, o Khudiramas Bose'us buvo pripažintas kaltu ir pakartas. Dieną prieš egzekuciją savo kaltintojui jis pasakė, jog „mirsiaš be baimės taip, kaip senovės radžputės“ (Heehs, 2004, 152). Politinius įvykius komentuojantis laikraštis *Bande Mataram* pažymėjo, jog Khudiramas Bose'us ne tik skaitė *Gītą*, bet ją ir įvykdė“ (ten pat).

kartu su likusiais keturiolika vyrų buvo išteisintas ir paleistas į laisvę. P. Heehsas savo monografijoje teigia:

„Kad ir ką ekstremistų politikai būtų prikišę [priešui], vis dėlto Britų Indija nebuvo imperinė Rusija. Teisėtvara buvo nepriklausoma ir – kol nebuvo praryta skubių potvarkių – susaistyta *habeas corpus* principu – „nekaltas, kol neįrodyta, jog nusikalto“ (Heehs, 2004, 216).

Tuo tarpu pirmosios Lietuvos nepriklausomybės praradimas paženklintas pažinimu to, ką mokslininkas įvardijo kaip „imperinės Rusijos“ savivalę ir terorą teisėtvaros sistemoje, kurią stalininė Rusija tik pranoko precedento neturinčiais žiaurumais.

1920 metais Gandhi tapo nebendradarbiavimo judėjimo herojumi, ir revoliucionierių veikla buvo užmiršta, nors ji faktiškai vyko visą laiką iki pat Indijos Nepriklausomybės atgavimo. Bengalai užsiėmė tik siauros apimties teroristine veikla (plėšimais ir žmogžudystėmis, turtingų rėmėjų verbavimu, propagandine žiniasklaida). Nors atviro ginkluoto visos Indijos sukilimo idėjos teko atsisakyti, o 1900-1910 metų revoliucinis terorizmas Indijoje žlugo, po teroristinių išpuolių prasidėjo Montagu konstitucinės reformos, be to, jie, pasak Sri Aurobindo ir Barino bendražygio Nolini K. Guptos, indams suteikė du dalykus: satisfakciją ir drąsą.

Išėjęs iš kalėjimo, Sri Aurobindo tęsė politinę pagrindinę veiklą. Jis vėl ėmė rūpintis revoliucionierių strategija ir taktika. Kaip pažymi I. Chowdhury-Sengupta, „du idealai – Bankimo idealus vyras (Kṛṣṇa) ir sanjasinas – buvo sudėti į vieną. Naujajį idealą racionalizavo karmos sąvoka, išplėtotą Sri Aurobindo 1909 metų esė *Asketizmas ir išsižadėjimas* (Chowdhury-Sengupta, 1996, 141). Pagrindine veiklos priemone, kaip visada, buvo spauda. Įsteigęs laikraštį *Karmayogin*, Sri Aurobindo jame toliau plėtojo nacionalistines idėjas, tačiau jos įgijo žymiai ryškesnius metafizinius kontūrus ir atspindėjo išgyventas patirtis. Esama britų įstatymų ir jėgos persvara, pasak jo, nesudaro palankių sąlygų Indijos politikai bręsti. Terorizmas taip pat nėra išeitis, nes rusų ir airių teroristų metodai negali būti tiesiogiai perkelti į Indijos dirvą. Akcentuodamas pasenusių kovos priemonių neatitikimą modernios atgimstančios tėvynės atžvilgiu, Sri Aurobindo šiuose tekstuose parodė, jog jo mąstyme įvyko fundamentalūs pokyčiai (Heehs, 2004, 232). *Karmayogin* Sri

Aurobindo pateikė karčią politinės situacijos kritiką ir gana pesimistinę prognozę, tačiau jis kantriai laukė, kol dieviškoji Motina pasiūlys naujas išeitis.

Tuo metu imperialistų institucijos nesnaudė. Pralaimėjusi bylą, britų valdžia nusprendė, jog vienintelis būdas pašalinti Sri Aurobindo yra deportacija, tereikėjo preteksto. Šiuo pretekstu, be abejo, turėjo tapti jo straipsniai naujajame leidinyje kaip kurstantys antivalstybinę propagandą. 1910 metais buvo išleistas spaudos įstatymas ir įvairūs teisinės apkaltos potvarkiai, kuriuose buvo praplėstas politinių nusikaltimų sąrašas ir tuo būdu palengvintas darbas policijai bei teismams. Žodžio ir viešo minties raiškos laisvė buvo galutinai suvaržyta. Kad išvengtų arešto, 1910 metais Sri Aurobindo slapta pasitraukė į Čandernagorą, prancūzų anklavą, virtusį antibritiškos veiklos židiniu, o vėliau – į Pudučerį. Laikinas prieglobstis tapo amžinu: Sri Aurobindo, kurį britai dar ilgai mėgino pasiekti prancūzų valdomoje teritorijoje, Pudučeryje įkūrė ašramą ir ten liko gyventi iki mirties (*mahāsamādhi*) 1950 metais. Šiuo gyvenimo periodu Sri Aurobindo ne tik pasitraukė iš aktyvios politinės veiklos ir iškilo kaip dvasinis lyderis.¹³⁰ Jis iki galo įdėmiai sekė politinius įvykius Indijoje ir pasaulyje bei mėgino juos kritiniais momentais koreguoti.¹³¹ Pasak V. Kostiučenkos, kartu su B. G. Tilaku tapęs radikalaus Indijos nacionalinio kongreso sparno lyderiu, Sri Aurobindo daug ką nulėmė ne tik tų audringų metų įvykiuose, bet ir išsilaisvinimo sąjūdžio eigoje visus kitus dešimtmečius. Pasisakęs už visišką nepriklausomybę (*pūrṇa svaradṣ*), jis šios idėjos šalininkais pavertė milijonus tėvynainių. Sukūręs pasyvaus pasipriešinimo taktiką (su boikoto panaudojimu kolonijinės valdžios atžvilgiu ir pozityviomis šios veiklos alternatyvomis: nacionaline gamyba svadeši, nacionaliniu švietimu, nacionaline teise), jis daug kuo aplenkė Mahatmos Gandhi taktiką, skirtingai nuo kurio neprieštaravo prievartinių kovos metodų panaudojimui. Ir pagaliau jis įkvėpė indus savo dvasine nacionalizmo interpretacija, tvirtindamas, jog

¹³⁰ Indijai atgavus nepriklausomybę, Sri Aurobindo buvo kviečiamas į Nacionalinį kongresą, nominuotas Nobelio taikos premijai; į jį nuolat buvo kreipiamasi svarbiausiais šaliai klausimais ir rodoma išskirtinė pagarba, nors sykiu jam buvo neretai priekaištaujama, jog per anksti apleido nacionalinius Indijos interesus.

¹³¹ Tačiau tariamą nusisukimą nuo Indijos išsilaisvinimo kovų bei pasaulietinių rūpesčių lėmė ne, sakykime, suinteresuotas oportunizmas ar nusivylimas pralaimėjusia revoliucija. Remiantis autobiografiniais duomenimis, dar gerokai iki 1947-jų Sri Aurobindo gavo *ādeśa* – (hindų mistiцизме sąvoka *ādeśa* žymi Dievo balsą arba įsakymą) – jog Indija tikrai bus laisva, todėl galėjo ramiai atsidėti svarbesniam tikslui – pilnutinei jogai bei dvasinio projekto įgyvendinimui, kurio varomoji jėga taip pat buvo *śakti*, dieviškoji Motina.

Indija – ne paprasta žemė, o Didžioji Motina, dieviškosios galios šaktės apsireiškimas, dvasinis pradas, kuris dabartinę kartą jungia su praeities ir ateities kartomis (Kostiučenka, 5-6).

Apibendrinant Sri Aurobindo aktyvaus politinio gyvenimo periodą, svarbu atkreipti dėmesį, jog ne tik britų policija ir saugumo institucijos manė, jog Sri Aurobindo tėra oportunistas, religiją norintis panaudoti politiniams tikslams. Kaip jau minėjome I ir II disertacijos dalyje, nemažai kairuolių, marksistų ir sekuliaristų tiek bendražygių, tiek bengalų autorių, o vėliau ir mokslininkų laikėsi nuomonės, jog religija ir politika negali turėti nieko bendra, jog tokia „nacionalizmo religija“ padarė daugiau žalos, nei naudos, nes supriešino hindus ir musulmonus (pagimdė komunalizmą), aukštesniąsias klases su paprasta liaudimi. Tiesa, egzistuoja ir priešinga nuomonė, kuria remiasi tokie mokslininkai, kaip Louis Dumont'as, T. N. Madanas, Ashisas Nandy, Richardas Falkas, Rustomas Bharucha, Markas Juergenmeyeris ir kiti. Jie skirtinguose kontekstuose nurodo į europietiškojo sekuliarizmo bejėgystę sprendžiant gyvybiškai svarbius visuomenės klausimus. Stanislovo Juknevičiaus tyrimai rodo, jog religingumas visada buvo svarbus, o neretai ir pagrindinis tautinės tapatybės bruožas, o sekuliarizacijos paplitimas negalėjo neturėti neigiamos įtakos moralės raidai; moralės nykimas neigiamai veikia tautinę tapatybę jau vien todėl, kad moralinės visuomenės narių savybės – svarbus tautinės tapatybės bruožas (Juknevičius, 2006, 152). Sudhiras Kakaras teigia, kad komunalizmas buvo britų kolonijinio valdymo padarinys, kuris atvedė į „identiteto politiką“, o Donas Milleris sureikšmintas tapatybės paieškas laiko dualistinio britų mentaliteto primetimu iki tol heterodoksiškai indų pasaulėžiūrai (Kakar, 2007, 329). Kita vertus, universalistinio hinduizmo ir nacionalizmo sintezės kritiką galima aiškinti dviem priežastimis: pirma, kaip mėginimą rasti pasiteisinimą dėl nesėkmingai pasibaigusio revoliucinio teroristinio perversmo ir, antra, kaip negebėjimą hermeneutiškai aprėpti ir teisingai įvertinti tokių mąstytojų, kaip Bankimas, Vivekananda, B. Ch. Palas ar Sri Aurobindo idėjų integralumą bei metafizinį lygmenį. Pagal Davido Barreto klasifikaciją, Sri Aurobindo galima laikyti postreliginiu mąstytoju, o nacionalizmą šalia humanizmo – „nereligine kvazireligija“.¹³² Jo

¹³² Žr. Barrett, D. B., *Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World A.D. 1900-2000*. Oxford: Oxford University Press, 1982, p. 848.

vedāntos samprata taip pat buvo moderni ir atitinkanti šiuolaikinio žmogaus poreikius bei lūkesčius, naujausius laikmečio atradimus biologijos, anatomijos, fizikos ir psichologijos srityse.

3.2. Porevoliucinė nacionalizmo raida nuo 1910 metų

3.2.1. Sri Aurobindo ir M. K. Gandhi pasaulėžiūros skirtumai

Iš pateiktos istoriografinės perspektyvos matyti, jog nacionalistinio diskurso konstravimas vyko pirmiausia Maharaštroje (Šivaji, Tilakas, G. K. Gokhale), paskui Bengalijoje (Sri Aurobindo, B. Ch. Palas, sesuo Nivedita). Tačiau vėliau šio diskurso epicentras kuriam laikui persikėlė į Pietų Afriką ir į Vidurio Indiją. Gokhale buvo vienas iš įžvalgiausių Nacionalinio kongreso lyderių, kuris ne tik akylai sekė Mohandaso Karamchando Gandhi darbą su indų bendruomene, lankėsi pas jį Pietų Afrikoje, bet ir numatė, jog jis ateityje taps realia vadovaujančia Kongreso jėga.

Sri Aurobindo pasitraukus iš aktyvios politinės veiklos, jo santykiai su indų politiniais lyderiais liko vienakrypčiai: pastarieji nuolat kreipėsi į jį kaip į autoritetą, galintį užpildyti susidarancias politinio gyvenimo spragas ar įveikti krizes, užimti vakuojancias lyderio pozicijas kongrese. Tačiau Sri Aurobindo tuo metu indų nacionalizmą vertino jau platesniame humanistiniame pasaulio kontekste ir kūrė savo brandžią metafizinę sistemą. Jo nacionalinės tapatybės koncepcija taip pat patyrė universalistinius pokyčius. Šie pokyčiai atsispindėjo *Arya* mėnraštyje, kuris, leidžiamas Pudučeryje, neturėjo tokios betarpiškos įtakos, kaip *Bande Mataram*, o ir jame keliami tikslai buvo kiti. To laikotarpio Sri Aurobindo principinėms nuostatoms įvertinti reikėjo laiko. Porevoliucinę Sri Aurobindo kontraversiją išryškina jo ir Gandhi, kaip matomiausios ir įtakingiausios figūros iki pat nepriklausomybės paskelbimo, idėjų išsiskyrimas. Skirtingai nuo Sri Aurobindo, Gandhi, kaip ir Gokhale, iki 1920-ųjų liko lojalus britų Karūnai, dėl to valdžia jam net simpatizavo. Jis priėmė lordo Chelmsfordo pasiūlymą dalyvauti konferencijoje 1918 metais ir parėmė britų iniciatyvą Pirmajame pasauliniame kare. Jo idėja buvo išmokti naudotis ginklais ir tuomet apginti Indijos laisvę (Gandhi, 1931, 828-829). Tokia taktika priminė ankstyvąjį Sri Aurobindo: dangstantis parama valdžiai ruošti išsivadavimo judėjimą. Tačiau vėliau Gandhi jos atsisakė, išskyrus dvi išimtis: Amritsaro tragediją

(1919)¹³³ bei Chilafato klausimą (1920). Sri Aurobindo skeptiškai žvelgė į Gandhi politiką ir laikė, jog indai su britais kare gali bendradarbiauti labai atsargiai, ne tiek, kiek siūlo Gandhi. Tuo metu nuosaikiajam Motilalui Nehru, kuris savo sūnaus Jawaharlalo akyse gynė Sri Aurobindo pozicijos teisingumą, Sri Aurobindo rašė, jog Indijos tikslas yra „sukurti nepriklausomai gyventi pasiruošusią naciją, kuri sugebės nepriklausomybę išlaikyti“ (Heehs, 2008, 259).

M. K. Gandhi nepriklausė nei nuosaikiesiems, nei ekstremistams: pirmuosius jis vadino „lėtais“, antruosius – „nekantriais“. Jo laisvės samprata susidėjo iš tiesos, neprievartos (*ahimsā*), politinės ir ekonominės nepriklausomybės. Iš Vivekanandos ir Sri Aurobindo postuluotos vidinės ir išorinės laisvės formų perskyros jam svarbesnė buvo vidinė laisvė: „Jokia visuomenė negali būti sukurta neigiant individo laisvę“ (Dalton, 1982, 93). „Kaip Vivekanandai ir Aurobindo, Gandhi pirmiausiai rūpėjo teisingas paklusimas savo patybei“, arba savikontrolė (ten pat, 92). *Satyāgraha*, „tiesos reikalavimas“, buvo pagrindinis Gandhi civilinio nepaklusnumo metodas, kuriuo jis naudojo ne fizinę, bet dvasios jėgą.¹³⁴ Tačiau ši jėga (veikiau jos abstrakcija) kardinaliai skyrėsi nuo Sri Aurobindo ir kitų nacionalistų *śakti* jėgos sampratos.

1919 metais Indijos politikoje įvyko lūžis: moderatai buvo neveiklūs, Annie Besant pasitraukė, o Tilakas Lokamanya netikėtai mirė, ir Gandhi atsivėrė laisvas veiklos laukas. Kongresas veikiai priėmė jo perimtą ir išplėtotą pasyvaus pasipriešinimo doktriną, ir Gandhi tapo lyderiu, Mahatma, suvienijusiu Indiją kaip niekas kitas. Kaip jau ištyrėme, Gandhi, Balkrishna Shivaramas Moonje, buvęs ekstremistų šalininkas, *Jugantar* lyderis Bhupendra K. Dutta ir kiti politikai daug kartų mėgino susisiekti su Sri Aurobindo ir ragino jį grįžti į aktyvią politiką. Tačiau Sri Aurobindo liko ištikimas savo vidinėms nuostatoms:

„Aš išplėtojau laikyseną ir požiūrį, kuris smarkiai nukrypo nuo to, kurį turėjau tuo metu [1906-1910] ir, kadangi jis nutolęs nuo esamų aktualijų ir neatitinka dabartinės politinės veiklos krypties, turėčiau jaustis labai nepatogiai ką nors teigdamas Kongresui. Visiškai simpatizuoju tam, kas

¹³³ Generolo Dyerio įsakymu *Jallianwala Bagh* skvere per 10 minučių buvo iššaudyta 400 beginklių indų.

¹³⁴ Jo „Konstruktyvioji programa“ apėmė neliečiamųjų kastos panaikinimą, miestų ir kaimų sveikatos bei higienos sąlygų gerinimą, hindų ir musulmonų vienybę, svadeši, moterų lavinimą ir turtingųjų bei vargšų klasių suartinimą.

buvo padaryta iki šiol užtikrinant Indijos laisvę, tačiau negaliu susitapatinti su nė vienos iš partijų programa“ (Aurobindo, 1995, 432).

Sri Aurobindo matė, jog revoliuciniam jėgos veikimui jau nėra ateities, nes galingi karo ginklai pasipriešinimą pavertė į nieką; tačiau jis itin nevertino nei Gandhi *ahimsos*,¹³⁵ nei kitų jo obsesijų, kaip antai *čarchos* ir *chadaro*, arba rankų darbo medvilnės gamybos. Jis numatė, jog nebendradarbiavimo judėjimas baigsis „arba didele sumaištimi, arba dideliu fiasko“. Kai Gandhi galiausiai judėjimą atšaukė, Sri Aurobindo pripažino, jog buvo neteisus: jis baigėsi sąmyšiu ir fiasko (Heehs, 2008, 325-326).¹³⁶ Atskirame pacifizmo klausimui skirtame tekste Sri Aurobindo aiškina, jog nei jis, nei Tilakas ir kiti nacionalistų lyderiai niekada nebuvo pacifistai ir *ahimsos* garbintojai, nes *ahimsa* savo turiniu yra religinė nuostata. Sri Aurobindo nuostata buvo palaikyti *Gītos dharma yudhha*. Tam, kad taikos idėja įsikūnytų, ji turi būti paremta dvasiškai ar bent psichologiškai, o be žmogaus prigimties perkaitos tai yra neįmanoma (tuo Sri Aurobindo tarsi nori pasakyti, jog Gandhi, savyje įkūnijęs džainišką *ahimsos* idealą, negali to paties reikalauti iš visų). O nebendradarbiavimo politika, pasak Sri Aurobindo, buvo tik pakopa, tinkama esamam išsivadavimo judėjimo tarpsniui, bet ne „taikos ar neprievartos evangelijos dalis“. Taip pat jis palaikė Antrojo pasaulinio karo baigtį tarptautiniu susitarimu, kai „legali jėga įveikia anarchines jėgas“, ir ši diplomatija su *ahimsa* vėl neturinti nieko bendra (Aurobindo, 1995, 40-41). 1921-1922 metais valdžios represijos prieš nebendradarbiavimo judėjimą sustiprėjo; tūkstančiai buvo įkalinti, savanorių organizacijos paskelbos nelegaliomis, vieši susirinkimai uždrausti. Iš tiesų Gandhi galiausiai liko tragiškai vienas, visiškai supratęs savo nesėkmę įtikinti Kongresą ir Indijos žmones savo pažiūrų reikšmingumu (Dalton, 1982, 102). Kita vertus, skirtingai nuo Sri Aurobindo, jis

¹³⁵ Sykį jis tai pavadino „būti sumuštiems su džaugsmu“. Kitoje vietoje Sri Aurobindo nurodo nesipriešinimo idėjos absurdiškumą esant ribinėms istorinėms situacijoms. Lenkijos žydai nesipriešino naciams ir buvo išžudyti (nurodomas konkretus pavyzdys žydų mokinių, išprievartautų ir išžudytų tėvų akivaizdoje). Šis įvykis buvo referuotas Gandhi, kuris palaikė nesipriešinimo politiką Lenkijoje. Ir čia Sri Aurobindo neapsiėjo be ironijos: „Turbūt Gandhi pasakytų, jog lenkai širdyje vokiečiams nejautė meilės“ (Nirodbaran, 1988, 144).

¹³⁶ Kai Gandhi prašė Sri Aurobindo pagalbos ir nusiuntė savo sūnų Devdasą į Pudučerį, Sri Aurobindo jam pasakė, jog jam šiuo metu rūpi ne Indijos laisvė, kuri esanti garantuota, bet gyvenimo formos, kurios turėtų būti plėtojamos nepriklausomoje Indijoje. Kai Devdasas paaiškino Gandhi neprievartos principus, Sri Aurobindo atrėmė juos savu argumentu. Jis paklausė, ką Gandhi darytų, jeigu afganai atakuotų Indiją per Chaibero perėją. B. K. Duttai jis patarė iš neprievartos judėjimo nedaryti fetišo, o plėtoti savo paties požiūrį į nepriklausomybės judėjimą (Heehs, 2007, ten pat).

nesiekė sukurti jokios filosofijos sistemos, bet veikiau „eksperimentavo su tiesa“. Vieninteliu jo veiksmingu ginklu liko badavimas, kurio Gandhi ėmėsi kilus riaušėms per nacionalistų vadovaujamą eiseną Čauri Čauroje (Utar Pradeše) (1922) ir baisiąsias hindų ir musulmonų skerdynes Kohate 1924¹³⁷ bei Kolkatoje 1947 metais. Deja, jis nepalaikė Crippso misijos (žr. tekstą toliau), todėl, Sri Aurobindo įsitikinimu, Indija neišvengė tragiškų Indijos-Pakistano padalijimo pasekmių, nors jo didžiulis autoritetas laikinai įvedė vienybę. Gandhi autoritetas rėmėsi populiarumu: unikali asmenybė, demonstruojanti kuklų, religingą ir taikų gyvenimo būdą, jis buvo tapęs plačiųjų Indijos gyventojų masių ikona. Taip pat jis buvo išgarsėjęs dėl paramos musulmonams.

Sri Aurobindo politikos gaires savaip tęsė Chittaranjan Dasas, teisėjas, kuris jį gynė Alipuro byloje. Nuo 1918 metų C. Dasas buvo kongreso lyderis Bengalijoje. Kaip aktyvus nebedradarbiavimo judėjimo dalyvis jis buvo įkalintas pusei metų. Išėjęs iš kalėjimo, Dasas buvo išrinktas Indijos nacionalinio kongreso prezidentu ir mėgino įdiegti naują politiką: vietoj boikoto išsiskverbti į miestų tarybas ir paralyžiuoti oficialų verslą. Gandhi lojalistams pasiūlymą atmetus, Dasas įkūrė *Svaradžijos* partiją, kuri tarp 1923 ir 1925 metų tapo aktyviausia politine šalies jėga. Netikėta Daso mirtis nutraukė šią veiklą, ir M. K. Gandhi vėl atsigręžė į Sri Aurobindo kaip į vienintelį galimą lyderį. Tada *Times of India* žurnalistas Gandhi priekaištavo, jog šis kviečia Indijai vadovauti žmogų, kuris „kaip niekas kitas šalyje sukurstė didžiausią prievartą“ (Heehs, 2008, 336-337). Tačiau Sri Aurobindo vėl atsisakė. Jis buvo įsitikinęs, jog „Daso mirtis žymi politinės epochos pabaigą“.¹³⁸ Vėliau Kongreso lyderystė dar sykį perėjo į Gandhi grupės rankas, tačiau Kongresas nepajėgė išspręsti hindų ir musulmonų problemų; sustiprėjo fundamentalistinės grupuotės – Musulmonų Lyga ir *Hindu Mahāsabhā*. (Tačiau Lalui Lajpatui Rai ir Purushottam Das Tandonui aplankius Sri Aurobindo, šis apie hindų viršenybę nekalbėjo, nes šios ideologijos niekada nerėmė.) Artėjant XX a. viduriui Sri Aurobindo, kaip ir Gandhi bei anksčiau Vivekanandai, labiausiai rūpėjo nebe išorinė programa, o vienybės, disciplinos ir nacionalinio orumo, kultūros ir dvasinės tapatybės plėtojimas Indijai atgavus nepriklausomybę. Jis numatė, jog ši problema „bus neišmatuojamai didesnė atgavus

¹³⁷ Tuo metu M. Nehru vadovavo Delio Vienybės konferencijai, kurios rezoliucijomis riaušės buvo numaldytos.

¹³⁸ *Purani Talks* manuscripts, 8:87.

svaradžą“.¹³⁹ Tačiau net ir atsižvelgiant į Sri Aurobindo požiūrį, kuris „nutolo nuo esamų aktualijų“ ir „nebeatitiko politinės veiklos krypties“, suvokiant jo pagrindimą bei asmeninę teisę apsispręsti, galėtume pritarti Sri Aurobindo amžininkų apgailestavimui, jog tokia iškili asmenybė per anksti pasitraukė iš aktyvios veiklos. Prie asmeninių priežasčių reikėtų priskirti ir psichologinį aspektą, mat Sri Aurobindo iš prigimties buvo intravertiškas, užsidaręs ir dinamiškai bendrauti nelinkęs žmogus. Tatai jis aiškino kaip susiformavusį gynybos mechanizmą nuo mažens augant svetimoje aplinkoje, kaip ilgalaikės vienatvės padarinį (anksti praradus intymų kontaktą su motina ir tėvu, tokį svarbų bręstant asmenybei, ir patiriant antrarūšiškumo jausmą, sukliamą anglų elgesio su indais). Ši charakterio ir temperamento ypatybė galėjo būti vienu iš lemiamų veiksnių įvairias socialinės ir politinės veiklos kryptis, kurias jis taip išvalgiai numatė, perleidžiant kitiems (kad viena ar kita veikla jam netinka, jis nurodė autobiografinėse pastabose). Tuo tarpu politinei epochai pabaiga neatėjo, o Sri Aurobindo, jei būtų apsisprendęs kitaip, savo pasiekimus galėjo įtvirtinti ir išorės pasaulyje. Kita vertus, faktą, jog Sri Aurobindo, politikoje išbuvęs tik ketverius metus, iki šiol išliko viena iš kokio tuzino įsimintiniausių ankstyvojo išsivadavimo judėjimo asmenybių, Heehsas laiko anomalija (Heehs, 2006, 151). Sunku nesutikti su hermeneutine mokslininko prielaida, jog tatai lėmė ne tiek Sri Aurobindo politinė veikla, kiek jo pasaulyje plačiai žinomi filosofiniai bei jos veikalai ir išminčiaus (rišio) autoritetas.

Indų reformatorių inicijuotas vedinių arijų diskursas lėmė nacionalinės tapatybės skilimą. Jiems nacionalinės kultūros ištakos glūdėjo Šiaurėje, vedinėje kultūroje, sanskrito hinduizme, vedātoje, sanskrito epuose. Tuo tarpu ne hinduistams visa tai nebuvo jų pasaulio centras. Arijų mitas implikavo nuostatą, pagal kurią ne arijai reprezentavo barbarus: dravidus, įvairias aborigenų gentis, šūdras, ne hindus ir atėjūnus (kartais musulmonus, kartais krikščionis). Arijai atstovavo aukštesniosioms kastoms, o žemiausiajai, šūdroms (ir Nietzsche's susimbolintiems čandalams), visi kiti. „Ārya“ reiškė gerą, teisingą ir tobulą žmogų, priešingą „dasyu“, laukiniam ir neišlavintam. Dravidai kaip dasjai ir tarnavę aukštesniajai arijų kastai. Tačiau, nepaisant arijų viršumo ir geranoriškumo, Āryavarta, pasak Vivekanandos, palaipsniui tapo baisių ir nusikalstamų praktikų ir papročių sukuriu, kuriuos įdiegė

¹³⁹ *Purani Talks* manuscripts, 8: 1-5.

sensualistai ne arijai, ir taip sužlugdė arijų rasę. Anot Dayanandos, Mahābhāratos karas užbaigė Aukso amžių ir įsigalėjo prietarai bei tamsūs papročiai. Ritualų nuosmukį, sektantizmą, polinkį į stebuklus, astrologiją ir burtininkavimą lėmė godžių ir tamsių brahmanų tyčinis elgesys. Net jei vienu atveju kaltė teko barbarams, kitu – brahmanų savivalei, buvo aišku, jog esamomis socialinėmis sąlygomis atpirkimo ožiu liko ne elitinės, o silpnesnės klasės. Tokiu būdu arijų mitas vienu metu integravo įvairias visuomenės grupes, nes suteikė bendrą kilmę, taip pat atskyrė vienas grupes nuo kitų.

Padalijus Bengaliją, įkūrus musulmonų Lygą ir prasidėjus Chilafato musulmonų judėjimui (britams palaikant separatistinius islamistų siekius ir musulmonams suteikus atskiro elektorato teises), prasidėjo ilgalaikis religinis politinis konfliktas tarp hindų ir musulmonų. Sudhiras Kakaras nurodo, jog šiuo metu pagrindiniai debatų dėl hindų ir musulmonų praeities protagonistai yra sekuliaristai (tiek hindai, tiek musulmonai) iš vienos pusės ir hindų nacionalistai iš kitos, o musulmonų fundamentalistai ir hinduizmo renesansininkai telkiasi ginčo paribiuose. Hindų nacionalistai teigia, jog fundamentali atskirtis tarp hindų ir musulmonų yra esminis Indijos istorijos faktas, kurį sekuliaristai ignoruoja (Kakar, 2007, 13-14). Tokia pozicija, be abejo, remiasi šlovingos hindų arijų praeities sureikšminimu ir išskyrimu. Kraštutinių nacionalistų pažiūrų ribotumą, neleidžiantį įžvelgti realios padėties šalyje ir priimti teisingus sprendimus itin aiškiai parodė pasiruošimo Indijos nepriklausomybės datai įvykiai. Kanaiyalalas Maneklalas Munshi, Indijos Nacionalinio kongreso, o nuo 1946 metų Konstitucinės asamblėjos narys, pasiūlęs hindi padaryti nacionaline Indijos kalba, keletą sykių lemiamaais Indijai klausimais susitiko su Sri Aurobindo. Jis itin gerai atsiliepė apie Sri Aurobindo neigiamą požiūrį Indiją atidalijant nuo Pakistano, jį laikė vieninteliu teisingu. Anot Munshi, priėmus pirmąjį britų pasiūlymą, nebūtų buvę jokio padalijimo, jokių pabėgėlių ir Kašmyro problemos (Nirodbaran, 1988, 253-254).

Dėl nelanksčios Kongreso politikos Indija buvo atsidūrusi aklavietėje, o Londonas pasiuntė serą Staffordą Crippsą, kuris Indijai pasiūlė dominijos statusą bei karinę sąjungą (vientisą frontą) kovoje su hitlerine Vokietija bei Japonija. Sri Aurobindo šiame pasiūlyme įžvelgė puikią galimybę išspręsti painiausią šalies problemą ir progą pasiekti visišką nepriklausomybę. Jis nedelsdamas nusiuntė žinią S.

Crippsui, išreikšdamas sutikimą. Sri Aurobindo rašė: „Tikiuosi, kad pasiūlymas bus priimtas ir juo bus teisingai pasinaudota, atidėjus į šalį visus nesutarimus bei atmetus padalijimus“ (Nirodbaran, 1988, 145-155). S. Crippsas Sri Aurobindo įvertino kaip sau lygų įžvalgų politiką, užimančią išskirtinę vietą Indijos jaunimo vaizduotėje, suvokiantį, kad deklaracija „iš esmės suteikia laisvę, dėl kurios taip ilgai kovojo Indijos nacionalizmas“ (ten pat). Sri Aurobindo nusiuntė pasiuntinį M. K. Gandhi, Nehru bei kongreso lyderiams su rekomendacija besąlygiškai priimti šį pasiūlymą. Savo rekomendaciją jis parėmė tokiais argumentais: 1) japonų imperializmas, būdamas jaunas ir pagrįstas industrine bei karine jėga bei kryptantis į Vakarų, Indijai kelia didesnę pavojaus nei senasis britų imperializmas, su kuriuo šalis išmoko apsieiti ir kurio viešpatavimui ateina galas; 2) geriau imtis valdžios, pernelyg nežiūrint legalaus jos pamato. Valdžiai perėjus į indų rankas ir joje įsitvirtinus, indai galėtų įtvirtinti savo pozicijas bei apginti savo teises; 3) siūloma rinkti taryba kongresui ir musulmonams suteiktą galimybę suprasti vieniems kitus ir, ypač šiuo kritišku laikotarpiu, suvienytų juos dirbti šalies gerovei; 4) būtų atstovaujama *Hindu Mahāsabhā*’i, ir hindai, kaip tokie, turėtų proga įrodyti sugebėjimą valdyti Indiją ne tik jų pačių, bet ir viso krašto naudai; 5) svarbiausias uždavinys yra sutelkti Indijos stiprybę, kad būtų atsilaikyta prieš gresiančią agresiją (ten pat).

Deja, į pasiūlymą nebuvo atsižvelgta, ir Crippso misija žlugo. Kiek vėliau Kongresas pripažino savo klaidą, tačiau baisios jos pasekmės Indijos ir Pakistano pasienyje – skerdynės ir religiniai bei teritoriniai vaidai – juntamos iki šiol. Lemtingais nacijos apsisprendimo momentais įžvalgių vadovų, kurie gebėtų įžvelgti šalies ateitį ir sprendimų pasekmes, esti vienetai. Šiuo atveju Sri Aurobindo parodė išskirtinius diplomatijos sugebėjimus.¹⁴⁰

Ironiška, jog dabartiniams hindų nacionalistams, pasak S. Kakaro, padalijimas tapo galutiniu įrodymu, jog hindai ir musulmonai yra dvi skirtingos nacijos, kaip ir teigė jį inicijavęs Jinnah (Kakar, 2007, 228). Bijodami tolesnių Indijos padalijimų pagal panislamistų poreikius, hindų nacionalistai savo politinę programą grindžia matristine *śakti* ideologija,¹⁴¹ istoriniu hinduizmu ir jam būdinga religine simbolika.

¹⁴⁰ Žr. Nirodbaran. *Dvylika metų su Sri Aurobindo*. „Karas ir politika: Indijos nepriklausomybė.“ 2007: Lietuvos rašytojų sąjunga, „Metai“, Nr. 7-8, p. 115-133. Vertimas iš anglų kalbos D. Tamošaitytės.

¹⁴¹ Šiuolaikiniai politinio šaktizmo pavyzdžiai – 1988 metais BJP vyriausybės vykdyti atominiai sprogdinimai Radžastane (energijos garbinimas) ir VHP pasiūlymas netoli atominių bandymų vietos,

Demokratinėse šalyse, taip pat ir Indijoje, vyraujanti politinio korektiškumo ideologija bei juos išreiškiantys konstituciniai sekuliaristiniai įstatymai hindu nacionalistus nušviečia nepalankia šviesa, o pagrindinė jiems atstovaujanti partija *Bharatiya Janata* (Indijos liaudies partija) yra priversta daryti kompromisinius sprendimus ir švelninti veiklą, tuo būdu skaldydama nepolitinį visos Indijos patriotinių judėjimų – *Raṣṭriya Svayamsevak Sangh* (Nacionalinio savanorių korpuso) ir jo įsteigtų šakinių organizacijų po *Sangh Parivar* (Draugijų šeimos) skėčiu, taip pat *Hindu Mahāsabhā* (Visos Indijos hindu asociacijos) ir *Vishva Hindu Parishad* (Pasaulio hindu tarybos) monolitiškumą. Oficiali versija: hinduistų yra beveik 900 milijonų, o musulmonų tik vienas aštuntadalis šalies gyventojų, tad, regis, nėra pagrindo kelti tuos pačius išlikimo ir identiteto klausimus kaip XX a. pradžioje. Nehru ir Indiros Gandhi nustatyta sekuliaristinės politikos kryptis tradicionalistines organizacijas atstūmė į antrą planą, palikdama joms vietinį kultūrinį vaidmenį ir nepalaikydama populistinių jų akcijų (šventųjų karvių gelbėjimo akcija) (Ramprasad, 2005, 533-535). Kita vertus, tiek sekuliaristams, tiek nacionalistams priimtinausia tapatybė yra geografinė tapatybė. „Šventoji geografiija“, nusistovėjusi prieš pusantro tūkstančio metų, nurodo į vieningą teritoriją, kuri driekėsi nuo Himalajų iki Kanja Kumarės iškyšulio ir nuo Arabijos jūros iki Bengalijos įlankos. Teritorijos vieningumas nacionalistams reiškia ir vieningą naciją.

Sri Aurobindo sampratoje geografiija buvo tik vienas iš nacionalinės indų tapatybės aspektų. Kiti ją sudarantys sandai, kaip ištyrėme, buvo imanentinis dvasingumas, besiremias arijų mito ir metafizinio vedantos korpuso rekonstrukcija, kultūros ir istorijos bendrumas bei savitumas, išskylą virš etninių ir kalbinių savasčių. Tapatybės branduolį sudaro dieviškosios Motinos (pasaulio kūrėjos) ir *śakti* (jos energijos) koncepcija. Realus politinis kontekstas suteikia perspektyvą, iš kurios matyti, jog Aurobindo indų nacionalinės tapatybės sampratos savitumas tik iš dalies atitinka kitus nacionalistinius tapatybės konstruktus ir lieka utopine pastanga rekonstruotą nacionalistinį metanaratyvą paversti modernia indų nacijos savastimi.

Pokharane, *śakti* pastatyti šventyklą; Svamio Shradhanandos pasiūlymas kiekviename mieste statyti *Hindu Rashtra Mandir* (ekumenines hindu tautos šventyklas), ant jų iškalti žodį „Savitri“, o prie jų laikyti kelias šventas karves ir garbioje vietoje iškelti Motinos Bhāratos (Indijos) žemėlapi, idant kiekvienas *Matri-Bhūmi* vaikas galėtų kasdien nusilenkti Motinai ir dirbtų vardan jos didybės atkūrimo. Katalikų *Hindu Mandir* turi būti pašventos trijų motinos dvasių (*Gau-mātā*, *Sarasvatī-mātā* ir *Bhūmi-mātā*) garbinimui (Jaffrelot, 2007, 84).

Tam tikra prasme galima nutiesti tiesioginę liniją nuo Sri Aurobindo revoliucinės veiklos nacionalistinio laikotarpio iki dabartinių hindutvos judėjimų, nuo jo įkurtos nacionalistų partijos iki *Bharatiya Janata* partijos, bet tik tiriant ir lyginant šiuos reiškinius kaip turinčius istoriškai bendrą episteminių pagrindą. Pasak P. Heehso, beveik visų partijų politikai savinasi Sri Aurobindo nuopelnus, bet niekas realiai nevykdo jo programų. Ypač dešinysis BJP sparnas savo hindutvos platformai Sri Aurobindo pritaikė kaip talismaną; tuo tarpu jis palaikė stiprią savarankišką Indiją ir niekada nebūtų parėmęs siauro BJP šovinizmo.¹⁴² Tikrovėje integralus ir į vidines metafizines apibrėžtis orientuotas Sri Aurobindo žvilgsnis, išskyrus aktyvųjį politinį laikotarpį, nutolsta nuo konkrečių istorinių politinių realijų, kontrastuoja su partijų išoriniu programiškumu. Tai suteikė pagrindą Christophe'ui Jaffrelot Vivekanandos ir Sri Aurobindo neįtraukti į nacionalizmo ontologiją kaip individualybių, kurios nekūrė institucializuotų sociopolitinių asociacijų (Jaffrelot, 2007, 24). Vivekanandos atžvilgiu tai adekvati nuostata, tačiau Sri Aurobindo – kaip nacionalizmo ideologijos strategą, revoliucinio judėjimo Bengalijoje įkvėpėją ir pirmosios nacionalistų partijos, bekompromisiškai reikalavusios visiškos nepriklausomybės, vadovą, dalyvavusį Nacionalinio kongreso sesijose – laikyti vien mąstytoju, kurio „mintis turi sąsają su hindų nacionalizmu“, nėra istoriškai teisinga (ten pat). Jaffrelot indų nacionalizmo siejimas ne tiek su Bengalijos, kiek su Šiaurės Indijos – Maharaštros (gudžaratų) ir Pendžabo – nacionalistų judėjimais, jo pradžią laikant maždaug 1920 metus (sekant Gandhi politikos gairėmis) laikytinas selektyviu. Sri Aurobindo liudijimu, jo nacionalistų partijos idėjos įgavo platų rezonansą šalyje ir ypač Pendžabe, kuriame iki tol dominavo nuosaikieji (Aurobindo, 1995, 30). Sri Aurobindo bekompromisinės politikos atmetant neryžtingus nuosaikiųjų potvarkius rezultatas buvo nuosaikiųjų partijos sumenkėjimas iki negausios liberalų kuopos, kuri galiausiai buvo priversta priimti nacionalistų teikiamus reikalavimus (ten pat, 48).

Kaip jau ištyrėme, Sri Aurobindo nacionalinę tapatybę suvokė kaip prigimtinę hindų tapatybę. Faktas, kad musulmonų klausimui jis teikė maža reikšmės, liudija jo hinduistinių nuostatų absoliutumą (tačiau jo hinduizmas neturi agresyvaus pobūdžio, o, kaip jau ištyrėme, pasižymi universalizuojančia kitas tapatybes nekonfliktiškai įimančia galia). Indų susiskaldymą jis laikė ne tradicinio politeizmo bei sektantizmo ir

¹⁴² Cituota iš asmeninio autorės archyvo pagal 2009 09 15 P. Heehso laiške pateiktus duomenis.

ne britų „skaldyk ir valdyk“ politikos padariniu. Jis atkreipė dėmesį į tai, jog dar iki britų atėjimo Indija buvo suskaldyta Mogolų imperijos. Jinnah separatizme Sri Aurobindo išvelgė senąją okupacinę dvasią. Pasak jo, Jinnah nesiekia Indijos vienybės, bet nepriklausomybės musulmonams ir jei įmanoma, visos Indijos valdymo, tai yra, puoselėja senus imperialistinius islamo siekius (Nirodbaran, 1988, 147). „Dviejų nacijų“ egzistavimą ir nuostatą, jog Indijos musulmonai yra svetimšalių palikuonys, jis laikė Jinnah propagandiniu išradimu ir atkreipė dėmesį, kad jis, kaip ir daugelis kitų musulmonų lyderių, kilęs iš atverstų hindų (tikra pavardė Jinnahbhai). Šis išradimas prieštarauja faktams, kurie rodo, jog daugiau nei 90 nuošimčių Indijos musulmonų yra konvertuotų hindų ainiai ir priklauso tai pačiai nacijai, kaip ir hindai (Aurobindo, 1995, 46).¹⁴³ Kongreso ir Gandhi politiką jis kritikavo matydamas, jog Gandhi nacijos idėja, kurią sudarytų lygiaverčių religinių bendruomenių sambūvis, atstovaujamas Kongreso, kol kas neturi realaus pamato, ką ir patvirtino Jinnah sėkmė ir Indijos padalijimas. Šiuo požiūriu jo nuostata iš dalies atitinka D. V. Savarkaro požiūras ir bendrą istorinę raidą, kai hindutva radosi kaip reakcija į Chilafato judėjimo mobilizuotą musulmonų revanšizmą (Gandhi jame, kaip ir vėliau Kongrese, palaikė islamo separatizmą, o ne hindutvos nacionalistus, iš pradžių veikusius jame kaip lobistinis pogrupis). Savarkaro požiūriu, hindai yra Indijos autochtonai, o kitos religinės mažumos yra atėjūnai, kurie turi gerbti prigimtinių hindų tikėjimą ir identitetą, nors privačioje sferoje jiems paliekama laisvė. Tačiau valdžios siekiančius islamistus jis laikė penktąja kolona, pavaldžia Mekai ir Stambului (Jaffrelot, 2007, 15). Kadangi Savarkaro hindutvos modelis atspindėjo grynai religinės bendruomenės poreikius, *Hindu Mahāsabhā* paskutiniame nepriklausomybės sąjūdžio laikotarpio dešimtmetyje nevaikino jokio politinio vaidmens (Ramprasad, 2005, 528).

Kita vertus, Sri Aurobindo to meto politiniuose įvykiuose gebėjo išvelgti aklo fundamentalizmo grėsmes. Jau minėjome, kad japonų militarizmą jis laikė didesniu pavojumi indų nepriklausomybei, negu galią prarandantį britų valdymą. Todėl Subhaso Chandra Bose'us (Netaji), tapusio nacionalistų ikona, patriotizmą jis laikė klaida. Netaji (1887-1945) buvo giliai paveiktas Vivekanandos pasaulėžiūros,

¹⁴³ Kongreso narys nuo jo įsteigimo, teisininkas, profesionalus politikas ir panditas Madanas Mohanas Malaviya savo pranešime atskleidžia faktus, kai islamistų suplanuotos slaptos strategijos dėka hindai buvo atvertinėjami grupėmis, dažnai sukursčius riaušes ir prievartą (Jaffrelot, 2007, 68). Norint tapti musulmonu užtenka dviejų musulmonų akivaizdoje pakartoti frazę: „Nėra kito dievo, išskyrus Dievą, ir Muhammadas yra Dievo pasiuntinys“.

bekompromisinio nacionalizmo idėjų ir laikė save ekstremistu. Bengalijoje jo ideologinis guru buvo C. R. Dasas. Tapęs Kongreso prezidentu, Netaji, kaip anksčiau Sri Aurobindo, reikalavo *pūrṇa svarādho* Indijai. Kaip aršus britų priešininkas, Netaji buvo kalinamas 11 kartų. Tačiau čia panašumai baigiasi. Antrojo pasaulinio karo metu jis suformavo Indijos nacionalinę armiją (NIA) ir paprašė Japonijos pagalbos prieš britus. Tragišką Netaji trumparegiškumą liudija jo kova nacių pusėje prieš sąjungininkus dėl Indijos laisvės. Jungtinės japonų ir NIA žygį į Asamą sustabdė gamtinės stichijos. Tuo metu Anglija svarstė galimybę apleisti Indiją. Sri Aurobindo šiuos įvykius įvardijo kaip sutapimą: ne Netaji kariavimą, bet bendrą indų rezistenciją ir britų imperializmo žlugimo pradžią jis laikė lemiamu veiksmu iškovojo Indijos nepriklausomybę. Lemiamu metu atsistatydinęs Indijos nacionalinis kongresas neišnaudojo istorinės galimybės pasinaudoti britų karta tiek karo metu, tiek indams atgaunant valdžią. Crippso misijos palaikymas ir piniginiai įnašai į britų karo fondą, nuosekli antihitlerinė laikysena to meto indų patriotų akyse Sri Aurobindo galutinai atskyrė nuo lokalaus nacionalistinio diskurso.

Kitą Sri Aurobindo nacionalinės tapatybės ir apskritai XX a. pradžios nacionalistų ideologijos simbolinę sąsają, tik jau matristinio galios diskurso atžvilgiu, galima aptikti šiuolaikinėje revivalistinėje *Sangh Parivar* veikloje. Tarsi paraidžiui įkūnydami Bankimo *Ānandamath* ir Sri Aurobindo *Bhavani Mandir* idėjas, hindų nacionalistai kaip nacijos vienybės simbolį iškėlė Ajodhjos šventyklos idėją. Ir nelyginant Satjananda šio judėjimo siela tapo vienuolė (sanjasinė) sadhavi Rithambra. 1980-1990 RSS ir VHP inicijuotas *Ayodhya judėjimas* užsibrėžus pastatyti dievui Ramai šventyklą Utar Pradeše Ajodhjos mieste sukėlė hindų ir musulmonų riaušes. Istorškai menamoje Ramos gimimo vietoje Ramos garbintojai *kar-sevakai* pradėjo šventyklos statybas. (Šios „šventosios geografijos“ istorinį pagrįstumą C. Ramprasadas laiko diskutuotinu, žr. Ramprasada, 2005, 540-542). Taiki statytojų minia buvo apšaudyta policijos, nes šioje vietoje jau stovėjo Babūro mečetė (*Babri Masjid*), pastatyta iš Centrinės Azijos įsiveržusio Mogolų imperijos įkūrėjo Babūro įsakymu. Kruvini įvykiai tapo „Kurukšetros lauku“ ir šiuolaikinio hindų nacionalistinio naratyvo dalimi. Rithambros kalbose šventykla simbolizuoja hindų nacijos vienybę ir ypač tapatybę, kurią būtina atkurti:

„Hindai kovoja ne dėl šventyklos iš plytų ir akmenų. Tai ne tik Ramos gimimo vieta. Ramos šventykla yra mūsų garbė. Tai – mūsų savigarba. Tai hindų tapatybės įvaizdis. Mes iškelsime jos vėliavą. Mes pastatysime šventyklą!“ (Kakar, 2007a, 333).

Rajivo Gandhi, remiančio Utar Pradešo ministro mulos Mullayamo veiksmus ir apskritai gandizmo konformistinė politika šiame kontekste regima kaip žala indų nacijai. Kaip ir Bankimo santūnų kovų priešas hindų nacionalistams yra musulmonai. Rithambra teigia: „Kai hindai Indiją vadina Motina, musulmonams ji tampa ragana“ (ten pat, 341). Pasak S. Kakaro, Rithambra invokuoja šiandienos ir praeities nemirtingus dievus ir mirtingus herojus, kurie yra Motinos Indijos vaikai, apeliuodama į grupinį hindų identitetą ir sykiu jį formuodama. Jos įtaiga slypi kalbos poetiškume (Sri Aurobindo emocinės įtaigos motyvas). Taip pat ji pati simbolizuoja gyvą deivės mergelės galią (ten pat, 330-331), hinduizme laikomą dieviškosios Motinos *śakti* inkarnacija.

Sunku pasakyti, kaip Sri Aurobindo būtų reagavęs į Ajodhjos įvykius. Sprendžiant iš jo nacionalistinių pažiūrų, jis neprieštarautų hindų veiksmams tol, kol jie išlaiko taikumą ir pagarbą kitoms konfesijoms (istoriniuose šaltiniuose fiksuojamas mečetės griovimas arba jos perkėlimas, žr. Kakar, 2007, 329-332, Ramprasad, 2005, 541-542). Tačiau Sri Aurobindo buvo sudėtinga asmenybė ir gilus mąstytojas. Jo dieviškosios Motinos ir *śakti* koncepcija pranoksta politines apibrėžtis. Inicijuodamas *śakti* diskursą jis siekė įveikti religinį uždarumą ir universalizuoti kosmines galias. Jo pasaulėžiūroje dienos aktualijas palaipsniui keitė tradicinė indų epistema su „amžinosios religijos“ kaip indams būdingos antlaikinės sampratos elementais.¹⁴⁴ Taip pat jis laikėsi monoteizmo politeizme sampratos, pagal kurią visi atskiri ontologiniai fenomenai kyla iš vieno šaltinio, o Indija visada juos sugebėjo asimiliuoti ir pajungti ontologiniam vieniui. Tokiu būdu islamo fenomenas, kaip ir krikščionybė, sudaro dar vieną papildomą fenomeną indų kosmologijoje, kuris turi

¹⁴⁴ Kai Rithambra sako, jog nuo to meto, kai Ravana pagrobė Ramos žmoną Sitą praėjo 900 000 metų ir indų nacija to nepamiršo, o nūdien Saryu upė paraudo nuo hindų kraujo ir to jie nepamirš, ji irgi remiasi antlaikine indų epistema. Sanatanistai (*sanātana dharmos* sargai) taip pat buvo įtakinga religinių ortodoksų nacionalistų atšaka, būrusi savo rezistencines pajėgas ir laikui bėgant ėmusi bendradarbiauti su arja-samadžistais. Tačiau tokios pažiūros ir veikla su Sri Aurobindo realiai neturi nieko bendra.

darniai įsilieti į bendrą indiškąją civilizaciją (Ramakrishnos pavyzdys). Etninis momentas čia juo labiau, kaip minėjome, nevidina jokio ypatingo vaidmens.

Sri Aurobindo suvokė istorinį savo nacionalinės tapatybės koncepcijos ir *śakti* vaidmens joje nepritaikomumą susiskaldžiusios Indijos sąlygomis, tačiau jo vizijoje ateities Indija tai įgyvendinti galinti, nes, būdama viena seniausių ir galingiausių civilizacijų, ji nuo seno pasižymi pakantumu ir kūrybingu įvairių įtakų asimiliavimu, o universalistinės tendencijos būdingos visos žmonijos evoliucijai. Pačiuose paskutiniuose viešuose pareiškimuose, ypač Indijos nepriklausomybės paskelbimo proga 1947 metų rugpjūčio 15-ą ir žuvus Gandhi, Sri Aurobindo pateikia galimas pasaulio politinės raidos gaires. Be kita ko jis tikisi, jog Kongresas ir nacija hindų ir musulmonų komunalizmą laikys laikinu dalyku, nes kitu atveju Indija bus stipriai nusilpninta, išliks pilietinių riaušių ir net naujų įsiveržimų bei okupacijos galimybė (Aurobindo, 1995, 402). Dvasinė žmonių bendrybė ir gera valia paremta Indijos ir viso pasaulio šalių vienybė liko jo didžiausia viltis, metafizinė vizija ir naujosios episteminės sampratos tikslas.

Apskritai XX a. pradžios nacionalistinį bengalų diskursą turėtume laikyti esencialistiniu, tačiau istoriškai pavergtų tautų atžvilgiu daryti išlygą, sutikdami su Peteriu Heehsu bei Charlesu Tayloru, kurie tatai įvardija kaip „pripažinimo politiką“, būtiną norint atsikratyti kolonizuotojų primesto destruktivaus identiteto (Heehs, 2006, 108). Vėlesni politiniai įvykiai patvirtino nacionalistinio hinduizmo siekių efemerškumą, nes hindų nacionalistų buvimas valdžioje net iki 1998 metų nepadarė įtakos konstituciniams ar kultūriniais Indijos pertvarkymams (Ramprasad, 2005, 544). Religiniu pamatu grindžiama ideologija pliuralistinėje moderniojoje Indijoje turi labai ribotas galimybes, nors kultūrinės hindų aspiracijos (VHP) tebėra gyvos; todėl hindų nacionalizmo ateitis nėra aiški (ten pat, 548-549). Sumathi Ramaswamy *Tamillttāy* tyrimas atskleidžia, jog Indijos kaip Bhārat Mātā įvaizdis yra palyginti naujas, nes jos įkūnijama geografinė teritorija konfigūruojama pagal antikolonijinius nacionalizmo poreikius ir konstruoja naująją kolektyvinę tapatybę (Ramaswamy, 2005, 554-565). Ši kolektyvinė tapatybė išsikristalizavo į dabartinį valstybinį indų nacijos suvokimą, apibrėžiamą kaip multietninė, multikultūrinė ir multireliginė piliečių santalka. Deja, Indijoje egzistuoja įvairiausios vietinių nacionalizmų formos (religiniai, etniniai, kalbiniai etc. partikuliarūs „nacionalizmai“). Sri Aurobindo indų

tapatybės samprata yra adekvati dabartinei valstybinei sampratai, nes savo tekstuose partikuliariuosius „nacionalizmus“, kad ir kaip grindžiamus, jis laikė realia grėsme vieningai indų nacijai. Vadinasi, separatistiniai „nacionalistiniai“ judėjimai dabartinės indų nacijos požiūriu yra skaldantieji veiksniai.¹⁴⁵ Šis procesas tebesitęsia, nes nacionalinės tapatybės visame pasaulyje, taip pat Lietuvoje, neseniai atsikračiusioje antrosios okupacijos, vis dar formuojasi: tatau yra ilgas, ne per kelis dešimtmečius, o per kelias kartas išsikristalizuojantis reiškinys. Jis kinta ir evoliucionuoja kartu su žmogumi, nacija ir tarptautine bendrija.

¹⁴⁵ Kokia nors valstybės piliečių dalis atsiskirti nuo valstybės teisės neturi. Apsisprendimo teisė pritaikyta tik buvusioms kolonijoms. Nuo 1945 iki 1990 metų Jungtinės Tautos pripažino tik du atsiskyrimo atvejus – Singapūro ir Bangladešo. Pagal šią šiuolaikinę tarptautinę teisę, etninės grupės neturi teisės atsiskirti nuo demokratiškos valstybės, gerbiančios žmogaus teises (Statkus, 2004, 186-187).

III DALIES IŠVADOS

Po Bengalijos padalijimo 1905 m. prasidėjo nacionalinio išsivadavimo judėjimo pakilimas, į kurį žmones kvietė visuotinė tapusi Bankimchandros Chatterji giesmė *Vande Mātaram*, Bepino Chandros Palo ir Sri Aurobindo leidžiamas dienraštis *Bande Mataram* bei pradėta įgyvendinti tėvyninės gamybos prekių vartojimo politika. Kartu prasidėjo aktyvusis revoliucinės ir teroristinės „ekstremistų“ veiklos etapas. Sri Aurobindo, nors tiesiogiai nedalyvavo revoliucinėse operacijose, buvo laikomas „revoliucinio bengalų kulto tėvu“ ir „revoliucijos filosofu“. Kaip ideologas jis integravo bengalų nacionalizmo pasiekimus; kaip realistas pateikė nuoseklią kasdienos pokyčius atliepiančią teorinę ir praktinę nacionalizmo programą. Panaudodamas archetipinių indų mentaliteto formų lankstumą, Sri Aurobindo pritaikė jas indų nacionalinei savimonei kelti ir organizuoti. Nors ankstyvoje politinės veiklos fazėje Sri Aurobindo puoselėjo atviro ginkluoto visos Indijos sukilimo idėją, ji sužlugo kartu su paviene menkai koordinuota revoliucinio terorizmo veikla ir dviejų pasaulinių karų nulemtais kardinaliais megapolitikos pokyčiais. Todėl ne fizinę, bet „jausmų revoliuciją“ galima laikyti jo svarbiausiu laimėjimu ir indėliu į nepriklausomybės kūrimą.

Praktinės Sri Aurobindo veiklos nuopelnai yra šie: a) Sri Aurobindo tapo Bengalijos nacionalistų partijos lyderiu ir, sudaręs koaliciją su B. G. Tilako vadovaujamais „ekstremistais“, įkūrė radikalųjį Indijos Nacionalinio kongreso (INK) sparną; b) dalyvavo INK sesijose ir ilgainiui pakreipė jų darbą vieninteliu tikslu – galutinės Indijos nepriklausomybės linkme; c) sukūrė pasyvaus pasipriešinimo ir nebendradarbiavimo taktiką (boikotas, svadešis, nacionalinis švietimas, nacionalinė teisė); d) politiniuose straipsniuose ir įvairiose Indijos vietose sakomose prakalbose skleidė nacionalizmo strategiją ir aiškino nacionalistų partijos programą; e) skatino jaunąją kartą burtis į slaptas visuomenines bei revoliucines grupes, įtraukė į judėjimą žymius visuomenės veikėjus; f) mezgė ryšius su atskiromis revoliucinėmis grupėmis Bengalijoje ir savo autoritetu sprendė jų tarpusavio santykių klausimus ir išskylančias problemas.

Nors kai kurios Sri Aurobindo nuostatos, kaip antai jėgos panaudojimo galimybė, buvo palaikomos ne visų jo iškiliųjų amžininkų (Gandhi, R. Tagore), kitais atžvilgiais jos atitiko bendrą indų nacionalizmo kryptį. Ankstyvą Sri Aurobindo pasitraukimą iš aktyvios politikos lėmė kritiškas požiūris į partijų programas ir pradėta konstruoti antnacionalinė indų tapatybės koncepcija. Politinių, religinių ir etninių skirtumų problemą joje sprendė visoms nacijoms bendras kuriamojo moteriškojo kosmologinio principo įvedimas. Metafizinis naujos epistemos projektas tiek dėl matristinio diskurso suabsoliutinimo, tiek dėl idealaus universalistinio jo turinio liko utopine idėja, kuri neišsprendė indams aktualiausios komunalistinės problemos.

Svarbiausia išvada. Sri Aurobindo politinė veikla truko trumpai, todėl konstruojant nacionalinės indų tapatybės sampratą jo *śakti* metodas laikytinas ne politiniu, bet psichologiniu bei filosofiniu metodu.

IV DALIS. LIETUVIŠKOJO IR INDIŠKOJO NACIONALIZMO SĄSAJOS

XIX-XX a. Indijos ir Lietuvos nacionaliniai tapatumai formavosi panašiomis sąlygomis tuo požiūriu, jog visame pasaulyje, pirmiausia Europoje, kūrėsi nacionalizmo ideologija, kurią internalizavo ir apmąstė okupuotų ir kolonizuotų šalių vietinis elitas. Tiek Indijoje, tiek Lietuvoje nacionalizmo diskursą formavo romantinės orientalistų ir subkultūrų tyrėjų pastangos surinkti ir išsaugoti etnines pavergtų tautų tradicijas. Lietuvoje kalbos ir papročių sisteminimą iš svetimtaučių perėmė lietuvių kultūrininkai, kunigai ir visuomenės veikėjai.

Esminis panašumas buvo tas, kad Indija ir Lietuva (net du kartus) į nepriklausomybę atėjo taikiu keliu. Lietuvos istorija rodo, kad valstybingumo atgavimas jėga mūsų šalyje niekada nebuvo sėkmingas, bet jis buvo pasiektas pasinaudojant palankiomis istorinėmis aplinkybėmis (Genzelis, 2007, 95). XX a. pradžia buvo laikas, kai buvo racionaliai suvokta, jog lietuviškoji tapatybė yra vertybė (ten pat, 98). Gandizmas turėjo ekvivalentą ir Lietuvoje: Vincas Kudirka, Jonas Basanavičius, Vydūnas ir juo labiau kunigų luomo atstovai revoliucinių idėjų nepuoselėjo. Numalšinti 1831 ir 1863 metų sukilimai taip pat atstovavo ne lietuvių tautos, o nutautėjusių lietuvių ir privilegijas praradusių lenkų bajorų restauracinėms LDK pretenzijoms. Tačiau perdėm sureikšminti pacifistines ar neutralias išsivadavimo judėjimo lyderių nuostatas nevertėtų, nes lemiamas veiksnys buvo ne tiek būdas, kuriuo abi šalys siekė nusimesti svetimą valdžią, kiek susidariusios palankios istorinės sąlygos, kuriomis žlungantis tiek Anglijos, tiek carinės Rusijos imperializmas valdžios kolonijose ir okupuotose valstybėse išlaikyti nebegalėjo. Sutapo ir liaudinis nacionalizmo pobūdis, kurį motyvavo idealistiniai romantiniai išsivadavimo, unikalios savitos kultūros ir didingos praeities mitai bei teisėtas siekis nacijai apsisprendus būti laisva.¹⁴⁶

¹⁴⁶ Žr. Lietuvos Respublikos Prezidento Valdo Adamkaus kalbą, pasakytą Lietuvos Respublikos Seime 2009 07 12: „Dažnai girdime kalbų, esą laisvės ir demokratijos vertybėmis grindžiama politika yra nepragmatiška, trukdo spręsti mūsų energetikos ir ekonomikos problemas. Vadovaudamiesi tokia

Lietuvos religinio paveldo vaidmuo buvo labai kontraversiškas. Jei Indija galėjo rekonstruoti Vedantą ir sukurti kad ir prieštarinčiai vertinamą brahmaniškąjį neohinduizmo variantą, tai Lietuvoje krikščionybė nebuvo prigimtinė religija ir ilgą laiką tarnavo kaip rusifikuojantis, polonizuojantis ir germanizuojantis veiksnys. Todėl Lietuvoje nebuvo sukurta Sri Aurobindo pasaulėžiūrai adekvati vientisa metafizinė ir filosofinė nacionalizmo doktrina, o vyravo paskiros sekuliarios, eklektinės ir krikščioniškos teorijos. Tiesa, ariosofija lietuviams buvo žinoma (Milašiaus, Vydūno atvejais), tačiau plačiau arijų teorijai simpatizuoti galėjo daugiau vokiečių kultūros įtakos veikiami gyvenantys lietuviai.

Pagrindinį vaidmenį formuojant lietuvių nacionalinę tapatybę vaidino ne politikai, bet kultūros ir meno žmonės. Skirtingos asmenybės – V. Kudirka, J. Basanavičius, Tumas-Vaižgantas – kiekvienas iš savo požiūrio taško plėtojo galimybę lietuviams atgauti tautinį orumą ir laisvai reikšti prigimtinius talentus, – tikslą, dėl kurio būtina išsivaduoti iš svetimos kalbos, teisės, politikos vergijos. Būtent menininkai, pirmiausia dailininkai ir poetai, idėjų sėmėsi iš vokiečių ir rusų indofilų bei simbolistų, iš jų perėmė būdingą Rytų ir Vakarų sintezės idėją: Vydūnas, M. K. Čiurlionis, Jurgis Baltrušaitis ir Vincas Krėvė yra ryškiausi pavyzdžiai, jų kūryba šiais aspektais yra nemažai tyrinėta. Gaila, jog rusų idealisto Vladimiro Solovjovo (1853-1900) filosofija, be Levo Karsavino, Adomo Jakšto (Aleksandro Dambrausko) ir ankstyvojo Stasio Šalkauskio nepadarė didesnės įtakos lietuvių mąstytojams, kurie būtų galėję sukurti panašią lietuvišką filosofijos sistemą. V. Solovjovo mistinės metafizinės aspiracijos buvo kone identiškos Sri Aurobindo moteriškojo principo suabsoliutinimo požiūriu: Solovjovo sofologiją galima laikyti Sri Aurobindo dieviškosios Motinos koncepcijos šaktiškoju analogu. Bene labiausiai prie jo priartėja Paryžiaus Luvro ir Rytų kalbų mokyklose orientalistiką studijavęs Oskaras Milašius (1877-1939), konceptualias „meilės“ ir „pasaulio sielos“ paieškas apjungęs Storgės Androginės simboliu. Solovjovo „Sofija“ – tai dieviškoji išmintis, pasaulio siela ir amžinasis moteriškumas, absoliuto kūniškoji realizacija. Sofologijos reminiscencijas aptinkame Milašiaus meilės sampratoje, pagal kurią moteris yra

logika, turėtume pripažinti, kad patys nepragmatiškiausi dalykai buvo Lietuvos valstybės įkūrimas ir jos atkūrimas Vasario 16-ąją ar Kovo 11-ąją. Kad ir kaip paradoksaliai skamba, bet turbūt visi Lietuvos bandymai laikytis realybės politikos baigdavosi istorine nesėkme, o būtent idealistiniai sąjūdžiai anksčiau ar vėliau atvedavo į laisvę ir gerovę.“ <http://www.adamkus.lt/>

išventintoja, sakralinio meilės akto atlikėja (meilė deseksualizuojama), kuriančioji galia. Pasak A. Richter, Milašiaus moters idealas – tai Mergelė-Motina, palydovė į dvasinį pasaulį, kuri padaro vyrą skaistą ir parengia jį kopimui į žvaigždes (Konickis, 1996, 77). Šis idealas artimas psichologinei tantrinei Ramakrishnos ir Sri Aurobindo nuostatai, ypač dėl imperatyvaus (ir retoje sistemoje deklaruojamo) skaistumo principo.

Filosofinė pastanga sintezuoti Rytų ir Vakarų civilizacijų laimėjimus Sri Aurobindo sieja su Stasiu Šalkauskiu. Nors, pasak Arūno Sverdiolo, Šalkauskis labai aiškiai atsiriboja nuo mesianistinės tautos pašaukimo sampratos, susijusios su religine „pašaukimo“ prasme (indų neovedantistų naratyvas, Milašiaus vizijos) (Šalkauskis, 1995, 6), jo kartinė „Rytų ir Vakarų sintezės“ idėja lieka savita filosofinė teorija, pranokstančia tautinį uždarumą ir iškelianti nacijos, kaip politinės tautos, turinio svarbą – uždavinys, Lietuvai tiek pat svarbus nūdien, kiek ir prieš šimtą metų. Jo nacijos samprata taip pat aiškiai atribota nuo siaurai suprasto (zoologinio) nacionalizmo kaip ir Sri Aurobindo – nuo rasinio arijizmo. Iš lietuvių atgimimo darbuotojų Šalkauskis išskiria Vydūną, Čiurlionį ir A. Dambrauską, kurių „kiekviename išryškėja apsišvietusio lietuvio tipas su jam būdingu polinkiu į plačią tautinę sintezę“ (ten pat, 172-173). Čiurlionis „nepaprastai simpatizavo kosminiam Rytų filosofijos dvasios universalizmui“ ir buvo „pasaulio sielos dailininkas“ (ten pat, 173, 189). Arijų diskurso šviesoje vertinga Šalkauskio cituojama V. Čiudovskio įžvalga apie Čiurlionį:

„Nepaprasta jo nepriklausomybė nuo viso šiuolaikinio meno verčia tarti, kad jį iš tikrųjų bus pagimdžiusios slėpiningosios jo tautos jėgos. [...] Galbūt ji geriau negu mes, rusai, išsaugojo iki pat XX a. galingas mistinio gyvenimo pajėgas, gautas iš arijų, kurias mūsų Vakarų broliai su tokiu didingu dosmumu švaistė viduramžiais“ (ten pat, 185).

Šioje citatoje atsiskleidžia romantinis požiūris į kūrėją ir jam būdingi arijų mito, mistikos, tautos galios (indų *śakti* paralelė) elementai, atsispindėję rusų ir lietuvių simbolistinėje kūryboje. Tuo tarpu A. Dambrauskas Šalkauskiui yra „visos kartos dvasinis tėvas“, savo redaguotame mėnesiniame žurnale *Draugija* reiškęs filosofinės sintezės idėjas. Solovjovo dieviškosios Motinos (Sofijos) samprata, matristiniu kosmologiniu požiūriu analogiška Sri Aurobindo Motinos sampratai,

imponavo tiek Dambrauskui, tiek Šalkauskiui: „Rytietis Solovjovas atidavė didelę duoklę gamtos filosofijai atgaivindamas joje pasaulio sielos idėją“ (ten pat, 190). Vydūno kūryba ir teosofija, nors ir su kai kuriais trūkumais, Šalkauskiui taip pat labai imponuoja. Rašydamas apie Vydūną, jis remiasi orientalistine nuostata apie Rytų „vidinę šviesą“ ir Vakarų materializmą. Jis teigia, jog žmogus dabar turi išsigilinti į save patį ir suderinti abi patirtis nauja pilnutine sinteze. Rytų dvelksmas, atsiradęs žmonijos lopšyje Indijoje, apskriejo visą pasaulį, tačiau Vakarai širdies gelmėse visada saugojo savo pirmąsias tėvynės ilgesį (ten pat, 177). Remdamasis Vydūnu, Šalkauskis daro panašią kaip Sri Aurobindo išvadą, būtent, kad Rytų ir Vakarų darna turi būti visų pirma vidinė, dvasinė. Šalkauskis buvo gilus mąstytojas, kuriam civilizacijų sintezė, pasaulio sielos universalizmas derėjo su nenusakoma, būtiškai esmine individualumo raiška. „Savita forma, visai žmonijai bendras turinys – tokia turi būti kultūra, kuri viena gali būti lietuvių tautos gyvybės laidas“ (ten pat, 170). Optimistinė, dinamiška Šalkauskio gyvenimo filosofija, derinanti individo ir tautos (nacijos) funkcijas, labai priartėja prie Sri Aurobindo individo ir nacijos bei dvasiškai reikšmingos veiklos pasaulyje sampratos.

Iš lietuvių kultūrininkų, tiesiogiai patyrusių Rytų, pirmiausia Indijos, filosofijos įtaką, bet savitai kūrusių lietuvių nacionalinės tapatybės kontūrus, buvo Jurgio Zauerveino sekėjas Mažojoje Lietuvoje Vydūnas (1868-1953). Jo gyvenimą ir kūrybą tiriantis Vacys Bagdonavičius teigia, jog Vydūnas savarankiškai suformulavo tautos, kaip būtinos grandies dvasinėje evoliucijoje į kosminę vienybę, filosofinę sampratą traktatuose *Mūsų uždavinys* (1911) ir *Tautos gyvata* (1920):

„Vydūną galima laikyti lietuviškuoju neovedantininku, nes jo santykis su vedantos šaltiniais ir idėjomis yra analogiškas hinduizmo reformatorių santykiui su šiais šaltiniais“ (Bagdonavičius, 2008, 119); „[...] Vydūnas tarsi atsiliopė į neovedantininko Sri Aurobindo tautos fenomeno aiškinimus, o savo kultūrine praktine tautos gaivinimui skirta veikla tarsi atsiliopė į to paties Sri Aurobindo bei Indijos laisvės šauklio bei laisvės kovos įkvėpėjo M. K. Gandhi politinę veiklą“ (ten pat, 122).

Įdomu, jog „tame kelyje Lietuva buvo pirmesnė už Indiją, o pastarosios dvasinis ir politinis vadovas M. Gandhi pats yra žavėjęsis tolimosios Baltijos šalies

taikiu ėjimu laisvėn“ (Bagdonavičius, 2001, 55).¹⁴⁷ Vivekanandos pasaulėžiūrai ir ypač Sri Aurobindo nacionalinės tapatybės teorijai artima Vydūno „sąmazgos žmogaus su tauta ir žmonija ir su visa visuma“ samprata. Tauta turinti transcendentinę būtį ir prilygstanti gyvam organizmui, ji yra savotiškas žmogaus analogas, todėl žmogaus pareiga tarnauti savo tautai esanti paremta ne tik išsiugdytu patriotiniu nusiteikimu, bet objektyviai veikiančiomis kūrybos galiomis, pasaulio evoliucijos (evoliucės) eiga. Panašiai kaip Sri Aurobindo, Vydūnas apmąsto dvasinės involiucijos (involiucės) padarinį – individualiąją žmogaus sąmonę ir jos reiškiamąsi tautinės sąmonės lytimis. Tauta taip pat nėra baigtinis darinys, vien būtina pakopa, nes visų nacijų tikslas – vieninga žmonijos būtis. „Evoliucijos procesu kylant „dvasios, sąmonės, išminties pusėn“, ir siekiama tą vienovę aprėpti“ (Bagdonavičius, 2001, 62). Dvasinė žmogaus ir tautos (nacijos) esmė, kuri yra dieviškosios patybės realizacija Sri Aurobindo atveju, Vydūno terminologijoje įgyja „žmoniškumo“ apibrėžtį (plg. P. Teilhardo de Chardino „hominizaciją“).¹⁴⁸ Kaip ir Aurobindo, aukščiausia žmogaus veikla jis laiko meną, kuris, būdamas materializuota grynojo dvasingumo išraiška, jau parodęs pačią tautos žmoniškumo esmę (Bagdonavičius, 1987, 184). „Vydūnui istorinė ir tautinė būtis yra absoliuto manifestacija, dvasios savižinos priemonė ir būdas“, kuriai būtinas „išsiskleidimas“ egzistencijoje (Tamošaitis, 1998, 178, 170). Tam prielaidas sudaro sakrali gimtosios žemės erdvė. „Natūralioje aplinkoje išsiskleidusi individualizuota dvasia yra tautos gyvybingumo versmė, teikianti kultūrinį substancionalumą bei tautinį identitetą kiekvienam tautos nariui“ (ten pat). Gandhi ir Vydūną labiausiai sieja savų intencijų įgyvendinimas praktinėje socialinėje veikloje nuosaikių reformų keliu ir antirevoliucinis nusiteikimas, pastanga problemas įveikti dvasios jėgos, arba „žmoniškumo“ pagalba ir, žinoma, *Gītoje* postuluojamos dorovinės nuostatos. Vydūno suvokimas, jog prievartinis ar savanoriškas nutautėjimas

¹⁴⁷ Žr. Poška A. *Mahatma Gandhi apie Lietuvą*// Mūsų Vilnius: 1937, Nr. 7, p. 121. Apie Indiją ir Rytų kultūras bei religijas žinių pateikė Matas Šalčius, Jonas Šliūpas, Maironis, Ričardas Mironas, Gabrielė Petkevičaitė-Bitė, Marta Raišukytė. Be populiarių šviečiamojo pobūdžio straipsnių, didelės reikšmės turėjo Rigvedos ir *Bhagavadgītōs* vertimai, į lietuvių kalbą išversta R. Tagores grožinė kūryba ir Romėno Rollando knygos apie moderniuosius Indijos dvasinius lyderius Gandhi, Ramakrishną, Vivekanandą.

¹⁴⁸ N. Putnaitės teiginys, jog „bendrai suvokiama „tauta“ Vydūnui tėra viena žmoniškumo dimensijų“ (Putnaitė, 2004, 18) liudija, jog ji nėra susipažinusi su Indijos metafizine mintimi, todėl šią sampratą laiko tam tikra humanizmo rūšimi. „Žmoniškumas“ Vydūnui yra tas pat, kas vedantininkams yra būties ir žmogaus siela, patybė, aukščiausia sąmonė, dvasinė tikrovė.

sąlygoja intelektualinį, emocinį, dorovinį tautos nuosmukį bei idealių tautos savybių rekonstrukciją labai artima hindų reformatorių arijo sampratai.

Panašią etinę poziciją užima O. Milašiaus sukurtoji „Šiaurės Atėnų“ vizija, kurioje lietuviai ir latviai, išsaugoję senosios tėvynės brahmanų dvasią, tampa šiuolaikinio arijų pasaulio dvasiniu centru ir viltimi Europos dvasiniam išlikimui. *Naujojo pasaulio ištakose* Lietuva ir Latvija įvardijamos kaip arijiškosios tradicijos šventyklos, paslaptingos ir grynios, nes jų „istorija apima ne amžius, ne tūkstantmečius, bet dešimtis tūkstančių metų“ (Miłosz, 1990, 15). Mesianistinės Milašiaus idėjos labai primena Sri Aurobindo idėjas: čia Lietuva, kaip ir Indija, turi misiją parodyti pasauliui dvasingesnio gyvenimo trajektorijas. Sykiu Lietuva Milašiui taip pat yra ne geografinis dydis, o metafizinė dvasinių idealų įkūnijimo vieta, pasirinktoji tėvynė (pasirinkimas apspręstas protėvių), kurios laisvės problemą jis sprendė tiek teoriniu, tiek praktiniu politiniu būdu (kaip Lietuvos delegacijos Taikos konferencijoje diplomatinis sekretorius ir 1920 metais, Prancūzijai pripažinus Lietuvos Respubliką – jos reikalų oficialus patikėtinis). Nuosekli antiokupacinė (antilenkiška) politika ir toliaregės išvalgos dėl Lietuvos su sostine Vilniumi geopolitinės ateities (pavyzdžiui, siūloma sąjunga su Šiaurės šalimis), vizionieriškas ir metafizinis filosofinės minties pobūdis, taip pat poeto pašaukimas Milašių daro tikru Sri Aurobindo bendraminčiu. Abu jie, auklėti svetimoje kalbinėje ir kultūrinėje aplinkoje, pasirinko besąlygiško tarnavimo savai tautai ir tėvynei kelią. „Kilni bei garbinga kiekvienam doram žmogui pareiga poeto buvo suvokta tiesiog kaip Dievo pirštas, kaip likimo skirtas didžiųjų žygdarbių laukas“ ir išsprendė opiausią egzistencinę poeto „įsivietinimo“ problemą (Konickis, 1996, 25). Kurukšetros lauko ir karmajogos asociacijos čia nesunkiai atpažįstamos. Šia prasme vidinį perversmą (pasijutimą lietuvių sąmoningumo lygmenyje) patyrė ir lenkų kultūros išugdytas V. Kudirka, kuris, *Aušros* išbudintas, taip pat besąlygiškai pasišventė Lietuvai. Jo asketišką atsidavimą tėvynės reikalams galima laikyti kone religine pastanga. Atmetęs krikščionybės siūlomas galimybes, jis tikėjimo įkarštį nukreipė sekuliariu į socializmą sukančiu keliu, darbuodamasis pirmiausia kultūros (kalbos gryninimo, spaudos steigimo ir platinimo) baruose. Kudirkos nacionalizmas buvo esmiškai apolitiškas, taikus ir reiškėsi kūryboje – poezijoje, publicistikoje bei muzikoje, tačiau jo *Varpas*

(1889) kartu su Basanavičiaus *Aušra* suformavo lemiamas, pagrindines moderniosios lietuvių nacionalinės tapatybės gaires.

Ne mažiau probleminė nei Indijoje savybė – nacionalizmas kaip religija – Sri Aurobindo jungia su J. Basanavičiumi (1851-1927).

„Basanavičius visą gyvenimą išpažino tą patį tikėjimą, kurį išvelgė ir lietuvių pagonių ritualuose, taip perimdamas ir pratęsdamas lietuvių civilizacinę tradiciją“ (Putnaitė, 2004, 38); „jis civilizacinį iškilumą siejo su savaimine dvasios sklaida, pasireiškiančia įvairiomis materialiomis formomis“ (ten pat, 61).

Dvasinė civilizacijos sklaida, „dvasios kultūros“ samprata, lemianti individo ir tautos praktines lytis, sudaro Basanavičiaus mąstymo esmę ir yra artima Sri Aurobindo plėtotai renesansinei indų dvasingumo teorijai, o juo paremtas kone dvasinis pasišventimas tautos reikalams – „vedantiniam nacionalizmui“ (nacionalizmui kaip religijai). Į lietuviškumą Basanavičius žiūri kaip į tam tikrą „substancinę“ tapatybę; jos paieškos neatskiriamos nuo asmeninės tapatybės paieškų. Lietuviškumas bei jo siekis asmeniui tampa savotiška religija, pasišventimo reikalaujančiu dalyku (Putnaitė, 2004, 64). Civilizacinis matmuo lietuviškumą perkelia į universalią plotmę, kuriam reikia besąlygiškai pasiaukoti. Kaip ir Milašiui, Basanavičiui lietuviai buvo ne tik civilizaciškai, bet ir morališkai daug pranašesnė tauta už europiečius, per amžius taikiai plėtojusi turtingą paprotinę kultūrą. Tą kultūrą tereikia apvalyti nuo istorijos ir ypač krikščionybės apnašų, įvesti į modernų mokslo laimėjimų pasaulį. Taigi ir Milašiui, ir Basanavičiui, kaip ir neovedantininkams, okupanto arba kolonizatoriaus viršenybės mitas prasmės turėjo tik tiek, kiek padėjo atkurti prarastąją etninę tautinę ir suformuoti būsimą nacionalinę tapatybę. Savo požiūrį Basanavičius grindė senovės lietuvių būties, meno ir tradicijų studijomis, spekuliatyvia trakiškos lietuvių kilmės analize, mėgindamas atskleisti jų dvasinės kultūros savastį. (Trakų mitą galima laikyti arijų mito atmaina, nes trakai spekuliatyvios komparatyvinės filologijos požiūriu taip pat galėję būti arijų ainiai.)¹⁴⁹ Ypač svarbi Basanavičiui buvo kalba kaip lietuviškosios tapatybės pagrindas. Būdamas Lietuvoje, jis ne tik visur lietuviškai kalbėjo, tuo sukeldamas nuostabą, bet

¹⁴⁹ Pagal Igorį Djakonovą indoeuropiečių prokalbė egzistavusi tarp Balkanų ir Karpatų prie Dunojaus, o protėvynės laikas – V-VI tūkstantmetis prieš mūsų erą (Sabaliauskas, 1986, 13).

ir aktyviai kovojo už lietuvių kalbos teises.¹⁵⁰ Kaip Gandhi Pietų Afrikoje, Basanavičius politinę mokyklą išėjo Bulgarijoje,¹⁵¹ todėl, pasak Antano Smetonos, atėjus laikui buvo „geriausias lietuvių politikos savitumo reiškėjas“ (Nezabitauskis, 1990, 477). Tumas-Vaižgantas rašė: „Jis ten [Bulgarijoje] daug ko per 25 metus išmoko, daug ko prisigėrė. Jo siela subrendo į veiksmą ir tam apsodus buvo ėmusi tiekti pirmoji revoliucija [1905 m.]; jis „sudarė tam tikrą, ilgai patekusią patriotinę atmosferą, kurioje brendo bent dvi mūsų inteligentų kartos“ (ten pat, 487, 491).

Su Sri Aurobindo Kudirką ir Basanavičių sieja suvokimas, jog pats svarbiausias tautos žadinimo veiksnys yra spauda ir švietimas. 1883 metų pavasarį išėjęs pirmasis *Aušros* (*Auszros*) numeris žymėjo naują lietuvių sąmoningumo etapą. Kaip „svietiškas“ ir „žinias iš visatinio mokslo gabenąs“ laikraštis, *Aušra* vykdė lietuvių mokslinimo programą, kurią visaip griovė tiek vokiečių, tiek lenkų ir rusų okupacinės valdžios, tačiau Basanavičius puoselėjo ir kitą idėją: „Argi negalima būtų su laiku, ilgainiui ir mūsų tautą iš tos prapulties, kurion ją istorija buvo pastūmėjusi, išvaduot ir jai jos individuališkumą atitaisyti“ (Basanavičius, 1997, 80). Šią viltį jis siejo su daugelio kitų tautų – graikų, rumunų, bulgarų, serbų ir čekų, su kurių „atgijimo procesu“ jam „teko ant vietos labai iš arti susipažinti“ – sugebėjimu net iš sunkesnių nelaimių išbristi. Basanavičius tikisi, jog lietuviai, „rasi seniausia ant žemės tauta“, turi prigimtine teisę nepražūti, o atsigauti ir palikti pėdsaką pasaulio kultūroje (ten pat). Šį klausimą jis sprendė iki pat 1918 metų. Dar 1912 metais dienyne mylimą Lietuvą Basanavičius lygina su kitais kraštais, regi ją nelaimingą: „Ir ar kada teks tau visų bjaurybių nusikratyti ir laisvesnį gyvenimą įgyti? Aukščiau kultūroje pakilti...“ (ten pat, 243). Tačiau Lietuva kilo, iš pačių įvairiausių visuomenės sluoksnių susidariusiu išsivadavimo sąjūdžiu (kontrabandinių lietuviškų leidinių platinimas, priešvyriausybinių propaganda) įkūnydama Basanavičiaus *Aušros* iškeltą tikslą, suformuluotą jo programinėje prakalboje: „Kaip aušrai nykstant nyksta ant žemės nakties tamsybė, o kad taip jau prašvistų ir Lietuvos dvasia!“ (ten pat, 77). Įdomu, jog

¹⁵⁰ Grįžus iš ilgos tremties į tėvynę, J. Basanavičiaus intelektualinis ir organizacinis indėlis rengiant svarbius dokumentus ir organizuojant lietuvių veiklą buvo tiesiog neįkainojamas. Viena svarbiausių buvo jo įsteigta *Lietuvių sąjunga apgynimui lietuvių kalbos bažnyčioje* ir tuo tikslu organizuota lietuvių delegacija į Vatikaną, kurią sužlugdė Vilniaus vyskupo Roppo intrigos: „Visą savo veikimo laiką sąjunga turėjo kovoti su Vilniaus kapituloje organizuotąja lenkininkų banda ir vyskupystės administracija“ (Basanavičius, 1997, 186). Tačiau asmeniniai jo santykiai su pažangiais mąstančiais lietuvių kunigais ir apskritai kleru buvo draugiški, kviestas jis dalyvaudavo katalikiškuose renginiuose, laidotuvėse ar Šv. Mišiose.

¹⁵¹ Buvo bulgarų demokratų partijos ir Varnos miesto tarybos narys (žr. Basanavičius, 1997, 150-151).

Sri Aurobindo Indijos atgimimą taip pat įvardijo aušros simboliu, sakydamas, jog dvasiškai prabudę indai priklauso ne praeities sutemoms, o brėkštančiam rytojui. *Aušra* (kiek vėliau ir *Varpas* bei *Lietuvos ūkininkas*) atliko būtent tą funkciją, kurią Bengalijoje ir visoje Indijoje atliko *Bande Mataram*:

„Tarytum aš tuomet prajaučiau, kad šitie iš gilumos širdies kilusieji žodžiai užgaus jautresnių lietuvių širdis ir sukels juose tėvynės ir savo kalbos meilę, be kurios nė koks tautos atsigaiveliavimas negalimas – taip ir atsitiko“ (ten pat).

Kaip ir Sri Aurobindo, Basanavičius mąstė plačiomis metafizinėmis kategorijomis ir numatė lietuvių atgimimą dar jam tebūnant vien kelių „romantikų“ galvose: nuoseklus nacionalinės kultūrinės tapatybės projektas Basanavičiaus vizijoje logiškai baigėsi politine nepriklausomybe ir okupacijos atsikratymu. Galbūt todėl jis, kaip Sri Aurobindo, politikoje dalyvavo tik pačiais svarbiausiais šaliai momentais (jo laikinai pirmininkaujama Lietuvos Taryba 1918 m. vasario 16 d. paskelbė Lietuvos Nepriklausomybės Aktą) ir vėliau rūpinosi daugiau dvasine jos būkle, savosios Lietuvių mokslo draugijos veikla. J. Basanavičiaus tapatybės samprata tapo paradigmine ir lėmė nekrikščioniškojo nacionalizmo gimimą. Sykiu ji padarė pradžią mokslinei senovės lietuvių tautos paveldo rekonstrukcijai bei tikėjimui „naujų laikų kultūra, kuri, gražumi žiedu pražydu, puikiai klestėtų ir taip baisiai praeities laikais nuvargusiems mūsų žmonėms amžinai šviestų“ (Basanavičius, 1970, 157).

Kaip ir Indijoje, Lietuvoje didelį vaidmenį žadinant tautos sąmonę ir valstybingumo siekį atliko draugijos (1885 m. Tilžėje įkurta pirmoji lietuviškos kultūros draugija *Birutė*, 1888 metais Varšuvoje įsteigta slapta lietuvių studentų draugija *Lietuva*, J. Basanavičiaus 1907 m. sukurta Lietuvių mokslo draugija ir daugelis kitų) bei lietuviška spauda: V. Kudirkos *Varpas* ir J. Basanavičiaus *Aušra*, Felicijos Bortkevičienės redaguojamos *Lietuvos žinios*, *Lietuvos ūkininkas*, Amerikoje ėjęs *Lietuviškasis balsas* bei kiti spaudiniai. Paminėtini socialdemokratų leidiniai *Aidas Lietuvos darbininkų gyvenimo*, *Lietuvos darbininkas*. Klerikalinės pakraipos spauda *Viltis*, *Šviesa*, *Apžvalga*, *Tėvynės sargas* ir kiti, skirtingai nuo liberaliosios pakraipos leidinių, Lietuvos valstybingumo idėjos nepuoselėjo, priešingai, joje rado vietos lojalistų straipsniai, oponentų lietuvių autonomijos idėjai ir menkinę tikrųjų tautos žadintojų (V. Kudirkos, J. Basanavičiaus) nuopelnus. Su reakcinga klerikaline

pakraipa kovojo „litvomanai“, ši kova atspindėjo pažangioje lietuviškoje spaudoje. „Nors kunigai gali būti labai naudingais tautiškais darbininkais, – rašė V. Kudirka, – bet tik talkininkais, nes nežino nė valandos, kada katalikystė pasakys jiems veto“ (Būtėnas, 1988, 150). Tokios pačios (sekuliarios) pozicijos laikėsi visi aušrininkai ir varpininkai bei jų idėjas tęsę švietėjai. Bendros katalikų Bažnyčios pozicijos nekeitė lietuvių nacionalinės tapatybės kūrėjų Donelaičio, Antano Strazdo, Silvestro Valiūno, Daukanto, Baranausko, Maironio, Tumo-Vaižganto, Motiejaus Valančiaus ir daugelio kitų¹⁵² pastangos. Visi jie, kaip vėliau ir Vincas Mykolaitis-Putinas, sprendė kunigystės ir poezijos pašaukimo nesuderinamumo dilemą. Tačiau iš esmės tai buvo ne poetų, bet ortodoksaliais ir globalistinės savo prigimtimi bažnytinės institucijos problema, kuri ir kėlė iš esmės nesutaikomus vidinės ir išorinės, arba individo ir socialinės plotmės prieštaravimus, kuri tokiu laipsniu hinduizmo reformatoriais nebuvo žinoma. Dvilypis kunigiškojo luomo lietuvių padėjimas lėmė ir ideologinę konfrontaciją, ir dvasinę krizę pačioje jų pasaulėžiūroje bei kūrybinėse aspiracijose. Baranausko žmogiškoji tragedija buvo ir daugelio kitų tragedija, pirmiausia nulemta valstietiškos kilmės. Kitas klausimas, kodėl XIX-XX a. nekilmingiems lietuvių šviesuoliams kelias į mokslą ėjo tik per kunigų seminarias Varniuose ar Peterburge, kur buvo nereikalaujama bajorystės įrodymų, yra aiškiai politinio pobūdžio. Į prievartinę „kilmės gerinimo“ sistemą, kai buvo lenkinamos lietuviškos pavardės ir iš piršto laužiami bajorystės dokumentai su tikslu baigti aukštuosius mokslus būtina atsižvelgti, analizuojant lietuvių kunigų santykį su nacionalizmo idealais ir jų etnoistoriniu pagrindimu. Daugelis šio antagonizmo neįveikė ir buvo priversti atsisakyti arba prolenkiškos krikščioniškosios ideologijos ir paties luomo, arba sąsajų su savo etnine paprotine kultūra.¹⁵³

„Varnių seminarijoje subrandintos tautinės patriotinės poeto [Baranausko] aspiracijos čia pasirodė ne tik naivios, bet ir žalingos. Lietuvos valstybingumo, lietuvių kalbos ir kultūros ugdymo idėjos akademijoje ne tik nerado atgarsio, bet buvo griežčiausiai smerkiamos. Lietuviškų knygų, ne tik religinių, čia niekas nepasigedo“ (Mikšytė, 1993, 147).

¹⁵² Žr. mažiau žinomų kunigų indėlį į lietuviybės kūrimą istorinėje ontologijoje: Kairūkšytė N., Gudonytė A., *Lietuvybės kovų verpetuose. Vilniaus ir Seinų kraštai XIX a. pabaigoje – XX a. pradžioje*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2009.

¹⁵³ Šia prasme Šalkauskio nuomonė, esą „karštas lietuvių iš patriarchalinėms tradicijoms ištikimų sluoksnių potraukis mokytis paaiškinamas noru išeiti į kunigus“ yra romantinis suabsoliutinimas, kai dažnai būdavo kaip tik priešingai: vienintelis kelias į mokslą buvo kunigystė (Šalkauskis, 1995, 155).

Abejotinas yra nūdienos katalikiškosios pakraipos mokslininkų mėginimas pateisinti to meto katalikų bažnyčios poziciją, teigiant, jog tautinės priespaudos mechanizmai, tokie, kaip lietuvių kalbos išstūmimas, „gerokai išplėtė asmens galimybes atlikti reikšmingą visuomeninį vaidmenį: „Dar ir XIX a. pabaigoje pavardžių lenkinimas kunigų seminarijose, ypač Vilniuje, „buvo propaguojamas gal ne tiek tautiškais, kiek socialiniais sumetimais“ [Stakauskas J. Op.]. Tokioje situacijoje nacionalizmo įteisinamas tarpklasinis solidarumas buvo galingiausias ‘sulyginantis’ veiksnys“ (Subačius, 1999, 147). Gana keista girdėti, jog lenkintojams turime būti dėkingi už „tautinius sumetimus“, o kunigams – už socialinės lygybės reformas, kurias Lietuvoje iš tikrųjų diegė socialdemokratai ir liberalai. Teiginys, jog „socialinio elastingumo kultivavimas turėjo kalbinei praktikai daugiau reikšmės nei abstraktus [?] lingvistinis patriotizmas“ (Subačius, ten pat) yra ne tik abejotinas, bet istoriniu požiūriu – subjektyvus, nekritiškas bei esencialistinis. Šalkauskis rašo, jog tautinis lietuvių atgimimas nuo pat pradžių reiškėsi trejopu protestu: prieš rusų valdžios rusinimo politiką; prieš lenkų pretenzijas; prieš tradicines aristokratų pažiūras (Šalkauskis, 1995, 150). Sulenkėję sluoksniai buvo atvirai priešiški tautiniam lietuvių sąjūdžiui (ten pat, 149).

Lemiamu apsisprendimo kurti nepriklausomą Lietuvos valstybę momentu pozityvaus ir aktyvaus klero įsijungimo patvirtinimą aptikti sunku. „Pačioje XIX a. pabaigoje tautiškumo sakralėjimo ir katalikybės tautiškėjimo procesai išsiskyrė, tapo opoziciniais“, – konstatuoja savo monografijoje Paulius Subačius (Subačius, 1999, 167). Kategoriską išvadą daro XX a. antrosios pusės lietuvių istorikai:

„Nacionalumo ir konfesionalumo prieštaravimai dar daugiau išryškėjo aktyvėjant nacionaliniam judėjimui. Svarbiu kovos prieš carizmą momentu, kai lietuvių tauta siekė suvereniteto, klerikalai viešai šitai pasmerkė“ (Biržiška, Merkys, Tyla, 1987, 20).

Pasak Šalkauskio, tradiciniai sluoksniai reikalavo apginti jų socialinius interesus iš visų valdžių, išskyrus valdžią, kilusią iš demokratinės Lietuvos daugumos. Taip paaiškinamas faktas, kodėl per 1905 m. revoliuciją šie sluoksniai nerado sau vietos kovojant su rusų patvaldyste (Šalkauskis, 1995, 154).

„Susipratusių lietuvių kaip tikratikių“ laimėjimai katalikų mokslininkų apibūdinami nepalankiai ir net ironiškai:

„Varpininkų susirinkimai ir klojimo teatrų vaidinimai tebuvo tik repeticijos prieš Didįjį Vilniaus Seimą, kurio iškilmingoji dalis – tikros tautinės pamaldos. Dargi giedotinės: pirmą sykį viešai atlikta „Tautiška giesmė“ [...] Tautos supolitinimą ženklino tautiškumo, kaip atskiros, antkonfesinės religijos su sava paradų, ordinų bei dainų švenčių „liturgija“, praktikavimas“ (Subačius, 1999, 167).

Tad matome, jog tai, kas indų kultūrininkams ir politikams buvo natūralu – prigimtinės religijos simbolių, etninių švenčių ir nacionalinės giesmės (*Vande Mātaram*) aktualizacija tapimo modernia nacija eigoje ir praktikoje – buvo natūralu ir Lietuvoje. Abiem atvejais situacija atspindėjo ir religinio bei ideologinio suskaldymo padarinius (atitinkamai musulmonų ir polonizuotų tradicinių sluoksnių separatistines nuotaikas). Komunalistinės priešpriešos paralelės Indijoje ir Lietuvoje akivaizdžios, nors antruoju atveju religija tarnavo kaip svetimos nacionalinės agresijos forpostas. „Dviejų nacijų“ naratyvą Lietuvoje skleidė lenkai, išsilaisvinimo sąjūdį, kaip musulmonai Indijoje, pasitikę restauracinėmis nuotaikomis, „kurie šiandien taip pat kaip praeityje siekia toliau taikiai skverbtis į Lietuvą ir įvykdyti tikrą diplomatinį užkariavimą“ (Šalkauskis, 1995, 160). Kaip Sri Aurobindo, Šalkauskis nurodė tokios politikos nepagrįstumą. Lenkai sulenkėjusius tautos elementus laiko atskira tauta. „Jei smalsu, kas gi tie „lenkų gyventojai Lietuvoje“, pasakysime, jog didžiąją jų daugumą sudaro sulenkėję lietuvių elementai“, rašo Šalkauskis (ten pat, 161). Etnografinėje Lietuvoje sulenkėję elementai sudaro daugią daugiausia nuo 7 iki 10 procentų visų gyventojų; galbūt 2 jų procentai sąmoningai ir galutinai priskiria sau lenkų tautybę (ten pat, 163). Negana to, per visą XIX amžių nieko nenuveikę, kad pakeltų liaudies intelektualinį lygį, jie tik į jo pabaigą ūmai susidomėjo jos likimu, bet tik tam, kad iškrėstų piktą pokštą demokratiniam judėjimui ir imtų jį ugdyti ir šviesti iš tikrųjų priešiška visiems gyvybiniais lietuvių interesams linkme (ten pat, 163). Konvertitų Jinnah ir Josefo Pilsudskio strategija atplėšiant vienu atveju Indijos, kitu – Lietuvos dalį remiantis „dviejų nacijų“ teorija turi stebinančio panašumo.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Kaip atsakas į demokratinį lietuvių judėjimą atsiradęs krajovcų judėjimas pabrėžė istorinio-politinio valstybingumo faktoriaus pirmumą prieš etnografinį ir prieš tautų apsisprendimo teisę (Aleksandravičius, 1991, 31).

Vis dėlto Daukanto, Baranausko, Valančiaus, Maironio švietėjiška veikla ir „kultūrinis separatizmas“ pačios konfesijos atžvilgiu davė savo vaisius. Jų kūryboje išlikusios pagoniškosios kaimo Lietuvos atgarsiai, įvaizdžiai bei pati kalba veiksmingai formavo lietuviškosios nacionalinės tapatybės poreikį ir pranašavo nacionalizmo aušrą. Šiuo atžvilgiu verta patyrinti Sri Aurobindo ir A. Baranausko poetinės kūrybos paraleles.

„Antano Baranausko kūryboje, mūsų įsitikinimu, jau galima rasti visus svarbiausius tautinio išsivadavimo kultūros požymius. *Pasikalbėjimas Giesminyko su Lietuva* yra ne vien ‘tautos’ substancializacijos bei dinamiškos ‘tautos žmogaus’ refleksijos viršūnė [...] Šis dialogas, kviečiantis kultūrinės, visuomeninės ir politinės pertvarkos užmojus subordinuoti dvasiniam tobulėjimui, pasirodė esąs toliaregiška istoriosofinė vizija“ (Subačius, 1999, 195).

A. Baranausko poezijoje pirmą kartą aptinkama „Lietuvos žemės“, „Lietuvos Motinėlės“, „kelio vedėjo“, Lietuvą garsinančio dainiaus, sąmoningo, naujosios tautinės istorijos vyksme dalyvaujančio valstiečio aktualizacija. S. Daukantas *Būde* aprašė abstrakčią senovės Lietuvą, o Baranauskas suformulavo istorinę Lietuvos sampratą. „Daukanto vizija, esą senovėj lietuviai lyg viena darni šeima gyveno, buvo perkelta į dabartį ir virto pastovia motinos – Lietuvos bei jos vaikų – brolių/seserų – lietuvių emblema“; „šeimiškumo atveju imta pabrėžti dvasinę būseną, emocinį tapatumą“ (Subačius, 1999, 116-117). „Kaip ir Daukantas, Baranauskas tvirtino laisvę esant žmogaus įgimta teise“ (Mikšytė, 1993, 64). Kaip ir Sri Aurobindo, Baranauskas poete matė poetą-pranašą, galintį įkvėpti žmones. Jau *Dainu dainelę* tekstas įkvėptai išreiškė nacionalinio išsivadavimo judėjimo programines pozicijas, *Anykščių šilelis* – tikrąjį žmogaus heroizmą, nacionalinio charakterio ir dvasinio pasaulėvaizdžio esmę, sakralinį lietuvių pasaulį, neatsiejamai suaugusį su gamta ir sielos būseną (ten pat, 70-78). Kaip ir Sri Aurobindo, Baranauskas kenčia, matydamas, kaip nyksta kaimo papročiai ir kartu žmonių moralė ir dvasinės vertybės, ragina prie jų sugrįžti. *Kelionė Petaburkan* tapo pranašiška tautinio atgimimo siekiais ir carizmo galo numatymu. Po 1863 m. sukilimo poema atgimė kaip „tautiška giesmė“ ir, panašiai kaip Bankimo *Vande Mātaram*, suvaidino didelį vaidmenį bręstančiame nacionaliniame judėjime.

Vis dėlto Baranausko Motina Lietuva – tai ne grėsminga Kālī, raginanti savo vaikus sukilti, bet iš tiesų pati Motina Bažnyčia, atsargi ir konservatyvi, dalinanti nuosaikius patarimus savo vaikams:

*„Tu netrokšk, sūneli, daug didelės laisvės.
Kur daug laisvės – nėra vienybės, tenai trumpas galas.
Kitos šalys laisvėj buvo – dabar jų nebėra.“*

(Antologija, 1951, 224)

„Pagoniškajai“, romantinei Lietuvai atstovauja Giesminykas. Jų retorinis dialogas išreiškia dvi nesutaikomas koncepcijas, chtoniškosios ir krikščioniškosios metakultūrų antagonizmą, o kartu – paties Baranausko dvilypę ir painią, tarsi skilusią savivoką. Dramatiškas poemos tonas tarsi pranašavo dvasinę rezignaciją praradus ne tik Lietuvos miškus, bet ir pačią autentišką savastį, kurią keitė klusni ir nuolanki krikščioniškoji religinė pozicija. Gal todėl Giesminykas Lietuvą guodžia lietuvių liaudies raudoms būdingais kreipiniais:

*„Lietuvėle mano, motinėle mano,
Tu užugdei mane jauną, meiliai išnešiojai“;*

*„Motinėle mano, baltuolyte mano,
Nesisielok, nesivargink, neliok ašarėlių!“*

(Antologija, 1951, 219, 220)

„Visas Lietuvos ir Giesminyko dialogas skamba tokiais skausmingais tonais, kokių nerasime lietuvių poezijoje ligi mūsų dienų“, – teigė M. Miškinis (Mikšytė, 1993, 156). Šis vidinis lūžis, įvykęs jau A. Baranauske, tarsi nužymėjo visą tolesnį nacionalinės tautybės diskurso skilimą krikščioniškosios-nekrikščioniškosios pasaulėjautos požiūriu. Tuo tarpu Sri Aurobindo poemoje *Bhavani Bharati* Poeto ir Motinos dialogas kupinas kovingų ir pergalingų nuotaikų, nes yra grindžiamas nenutrūkusia prigimtine vedine tradicija, jame apeliuojama į buvusį hindų Aukso amžių, kuris neišvengiamai sugrįš.

Baranausko inicijuota Lietuvos Motinos kaip Motinos Bažnyčios metafora prigijo. Motinos funkciją perėmė ir Marijos kultas. Pagonybės tyrinėtojai analizuoja, kokių mastu Šv. Mergelė Marija perėmė senovės lietuvių deivių funkcijas. Yra nemažai tvirtinimų ar spėjimų, kad įvedus krikščionybę tam tikrų moteriškųjų baltų dievybių funkcijas perėmė Dievo motinos Marijos kultas. Pavyzdžiui, deivės Lados vėlesnį tapatinimą su Marija mini P. Dundulienė, deivės Laimos – J. Lautenbachas, P. Dundulienė, deivės Žemynos – M. Gimbutienė, Saulės – L. H. Grayus, L. von Schröderis, P. Dundulienė, Aušrinės – L. H. Grayus, M. Gimbutienė, Vakarinės – L. H. Grayus (Aleknaitė, 2003, 2). „Dievo Motinos garbinimas buvo iškeltas iki aukščiausio laipsnio. Be anksčiau įvestų Marijos Dangun Ėmimo, Įvedybų, Apreiškimo ir Gimimo švenčių dar buvo įvestos Nekalto prasidėjimo, Aplankymo, Škapliernos, Marijos Vardo, Belaisvių Išlaisvintojos, Snieginės, Rožinės ir kt.“ (Lietuva, 1990, 140). Tačiau svarbu atkreipti dėmesį į esminį skirtumą: Marija yra garbinama kaip Dievo Sūnaus Motina, bet ji yra žmogus, ji, kaip ir kiti, paklūsta Dievo Tėvo valiai, o žmonėms tėra užtarėja, kuri gali veikti tik vyriškųjų Dievų vardu, o pati savarankiškų dieviškųjų galių neturi. Tuo tarpu senovės lietuvių deivės, tokios kaip Laima, buvo nepriklausomos ir turėjo aukščiausią dievystės statusą, kaip dievybės Indijoje. Laima reprezentuoja šaktiškąją energiją, kuri visa kuria ir lemia: „Likimo ar lietuvių personifikuotame moteriškame deivės įvaizdyje galia veikia tiesiog užgriūdama ir negrįžtamai“ (Beresnevičius, 2004, 90-91). J. Trinkūnas atkreipia dėmesį į faktą, jog lietuvių istorinė atmintis ėmė šlubuoti, mat Marija buvo kryžiuočių ordino globėja, ji laimino baltų naikinimą, o nukariauta teritorija buvo pavadinta „Marijos žeme“ (Trinkūnas, 2009, 174).

Svarbią vietą pasaulio pokolonijinių moteriškųjų dievybių studijų tarpe užima Lietuva, pirmiausia Marijos Gimbutienės, Vinco Vyčino ir jų sekėjų darbai. Pasak Gimbutienės, „senųjų tikėjimų ir pasaulėjautos atmintis tebėra kiekvieno lietuvio sielos dalis“, o „istorijos raidoje baltų-lietuvių kultūrai kaskart degraduojant, nutautėjant, įsigalint krikščionybei, mitai ir tikėjimai pasidarė tik liaudies nuosavybė ir tik per jos konservatyvumą išliko“ (Gimbutienė, 2002, 15; 132). Su indų tantrinėmis dievybių savybėmis, dieviškosios Motinos kaip galingos ir savarankiškos kuriamosios galios ir *prakṛti*, medžiaginio gamtos prado bei pačios gimtosios žemės

samprata susiję esminiai senovės baltų ir jų protėvių aisčių bei proaisčių (20 000 pr.m.e. – 3000 pr.m.e.) dievogarbos elementai.

„Vienas iš matriarchalinės santvarkos ypatumų yra didesnis kairiosios rankos ar kairiosios pusės pabrėžimas negu dešinėsios“ (Vyčinas, 1994, 84); „Ją lėmė realybė, galutinis, viską vienijantis Gamtos pradas – Didžioji Deivė kaip Motina Žemė, kuri viską pagimdo ir viską vėl per mirtį į savo iščias, kaip nepaliaujamo kūrybingumo versmę, priima“ (ten pat, 88); „žemiškumas ir dieviškumas aisčiui buvo tapačios sąvokos“ (ten pat, 30); „nuo proaisčio aistis skyrėsi tuo, kad, patirdamas Motinos Žemės, arba Žemynos, kūrybingumą (pasireiškiantį ne tik laukinėje gamtoje, bet ir jo kultivuojamoje žemelėje), jis pajuto ir savo paties kūrybingumą“ (ten pat, 32).

Deivė Pramotė, pasireiškianti gausybe savo dukterų kaip deivių pramočių, atitinka indų *parā-prakṛti* ir Didžiąją Deivę su savosiomis emanacijomis, o *pithas* – Orinjako laikotarpio olos-šventyklos. Ola, vėliau miškas „buvo Didžiosios Deivės kaip Motinos Žemės sielos atsiskleidimo ir užsiskleidimo vieta“, o „galutine prasme siela buvo pati Motina Žemė“. Ji buvo Visuma, atsiskleidžianti gausybe visumų (gausybe deivių) (Vyčinas, 1994, 26-27). Daugelio tautų dieviškąsias motinas sieja panašūs epitetai, funkcijos, ikonografiniai požymiai (Laurinkienė, 2009, 211).

Pasak Pranės Dundulienės, pagoniškosios religijos istorijos tyrinėjimai pastaruoju metu atgimė neokomparatyvizmo pavidalu (Dundulienė, 2008, 9). Pradžią mūsų šalyje tam davė užsienio mokslininkai Viačeslavas Ivanovas, Vladimiras Toporovas, Sergejus Tokarevas, Romanas Jacobsonas, Georges’as Dumézilis ir kiti.¹⁵⁵ Šalia mokslinių studijų ir lygia greta mėginama testuoti baltų tikėjimo tradiciją ją reformuojant panašaus pobūdžio pasaulio religijų kontekste (Jonas Trinkūnas), Basanavičiaus pavyzdžiu konstruoti XXI a. lietuviškąją tapatybę (Gintaras Beresnevičius, Romualdas Grigas). Romualdas Grigas mano, jog dėl krikščionybės įtakos „senujų lietuvių gamtająsminė kultūra grindžiamas gyvenimas išgyveno ilgą ir sunkią degradaciją“, kurią provokavo „ne tik lenkinimo dvasia užsikrėtęs krikščioniškasis fanatizmas, nepakanta kitoniškumui“, bet ir tai, kad etninis tautos pamatas liko be intelektualinio elito (Grigas, 2009, 93). Gamtająsminę moteriškojo principo svarbą pabrėžiančią tikybą puoselėja senameldžių religijos šalininkai: „Mes

¹⁵⁵ Didžiosios Deivės, arba Didžiosios Motinos kultus sėkmingai tyrinėja Erichas Neumannas, Robertas Briffault’as.

laikome save sudėtine Dieviškosios kūrinijos dalimi ir turėtume bendrauti vieni su kitais kaip Motinos Žemės vaikai“ (ten pat, 53).¹⁵⁶ Grigo nuomone,

„politinė tauta (nacija), be kurios neįsivaizduojama moderni, kultūrinio integralumu bei politiniu stabilumu pasižyminti valstybė, negali formuotis ir egzistuoti nežinodama savo branduolio – pagrindinės (valstybę tvėrusios) tautos ištakų“ (ten pat, 66); „pagaliau, prigimtinė religija (kultūra), turėdama aiškesnį tautos kultūros išskirtinumo pobūdį, gali aiškiau prisidėti ir prie tapatybės išsaugojimo, jos tęstinumo“ (ten pat, 48).

Pasak J. Trinkūno, lietuviai išsilaikė ir nebuvo įveikti per daugelį šimtmečių tik todėl, kad Lietuva jiems buvo šventoji žemė (Trinkūnas, 2000, 119). Pagarba ir pavaldumas Deivei Motinai – gyvybės ir gamtos motinai – suponavo taikų ir darnų lietuvių gyvenimo būdą: „Lietuvių Darna labai artima indų Dharmaui – pasaulio dorovinės tvarkos principui“ (ten pat, 17). Tacito minima aisčių Dievų Motina rodo gilią lietuvių religijos moteriškumo tradiciją (Trinkūnas, 2009, 174). Pasak jo, šiandien lietuviškų švenčių bei Romuvos sueigų metu atliekamos apeigos beveik visos perimtos iš liaudies senųjų papročių (Trinkūnas, 2000, 83). Namų Deivėms ir Dievams aukojimo apeigas senų papročiu atlikdavo moterys. Šeimyniniame alke pagerbiami Namų Dievai ir Žemyna (ten pat, 103). Daukanto „teologija“ (*Būde* aprašomi senieji lietuvių papročiai, šventės, šventvietės), Vydūno, Martyno Jankaus ir kitų lietuvininkų atgaivinta Joninių tradicija Rambyno kalne, Arūno Vištelio, Jono Beržanskio, Domo Šidlausko-Visuomio reformistiniai siekiai tapo pagrindu aušrininkams ir prasidėjusiam senosios religijos atgimimui bei romuvių judėjimui XX-XXI a. Vytauto Kavolio teigimu, Simonas Daukantas reabilitavo pagoniškąją kultūrą ir tautosaką (Kavolis, 1994, 432), o atgimimo procesas skatino senojo tikėjimo bendruomeniškumo atgimimą (Trinkūnas, 2009, 227).

Lietuvių liaudies dainos baltų tikėjimo išpažinėjams yra įgijusios sakralinį apeiginį turinį. „Dainos padėjo išsaugoti tautos vienybę ir protėvių religinę dvasią“ (Trinkūnas, 2009, 178). Archajiškiausią ritualinį turinį išsaugojo sutartinės, kurias tradiciškai giedojo moterys. Tautinis himnas taip pat tarnauja kaip vienijanti jėga, ką liudija Lietuvos išsivadavimas XX a. pradžioje ir jo pabaigoje, kai Sąjūdis buvo įvardytas „dainuojančia revoliucija“. Visoje Lietuvoje, per visus renginius ir

¹⁵⁶ Iš: *Mumbai Manifesto*. First International Conference and Gathering of the Elders, Mumbai: 2003.

demonstracijas buvę politiniai kaliniai, tremtiniai, pabudusi tautos dalis giedojo lietuviškas giesmes (tarp jų ypatingą vietą iki šiol užima „Lietuva brangi, mano tėvyne“) ir Vinco Kudirkos „Tautišką giesmę“. Taip pat neabejotinai gimininę *Vande Mātaram* Motinos Tėvynės adoraciją rastume V. Kudirkos himno žodžiuose. Pirmosios giesmės eilutės „Lietuva, tėvyne mūsų/tu didvyrių žeme“ Lietuvą įvardija kaip Tėvynę žemę; „Iš praeities tavo sūnūs...“, „Tegu tavo vaikai eina vien takais dorybės“ nustato antropomorfinį Tėvynės statusą, čia lietuviai yra „sūnūs“, „vaikai“; baigiamosios himno eilutės kviečia vienybei „vardan tos Lietuvos“. Deja, lietuviai yra veikiausiai praradę gimtosios žemės įvardijimą moteriška forma, kas būtų ontologiškai pagrįsta. Tačiau archajinis žodis „Žemė“ savaime rodė ją įkūnijančios moteriškos dievybės, žinomos kaip Žemyna, statusą. Viliaus Kalvaičio knygoje *Lietuviškų vardu klėtėlė* (1910) pateikiami 94 žodžiai, mažybinėmis ir malonybinėmis formomis reiškiantys motinos vardą.

Matristinio diskurso atspindžius Vydūno kūryboje tyrinėjo Regimantas Tamošaitis. Pasak jo, Vydūnas aktualizuoja būtent moteriškąją holistinės reikšmės simbolizmą. Taip Vydūno būties modelyje atsiranda binarinės semantinės struktūros, analogiškos indų Prakritės (gamtos) ir Purušo (dvasios) fenomenologijai (Tamošaitis, 1998, 181). Tautos dvasinė substancija Vydūno tekstuose taip pat apibūdinama tauriomis moteriškomis reikšmėmis – abstrakčiai suvoktas moteriškumas sutampa su tautos širdimi, moterų giminė palaiko tautos gyvybę. Pati tauta yra lyg ir moteriškoji dvasinio absoliuto hierofanija, todėl Vydūnas savo kūryboje žmonijos vadovo vaidmenį nuosekliai atiduoda moteriai (Bankimo, Sri Aurobindo literatūrinių aspiracijų paralelė). Tėvynė yra motiniška, o moteriškoji dvasia sutelkia žmones, tautas, integruoja gyvenimą organiškoje būtyje (ten pat, 181-184). Tamošaitis daro išvadą, jog Vydūnas romantinį sielų harmonijos idealą susieja su moraliniu žmonijos evoliucijos uždaviniu, teigdamas lyčių lygiavertiškumą, drauge sukurdamas ir ypač taurų bei šviesų laisvos moters paveikslą, metafiziniu įprasminimu išsiskiriantį visoje lietuvių literatūroje (ten pat, 187). Tamošaičio nurodytą moters moralinį individualizmo pagrindimą metafiziniu idealizmu, priklausančiu gnostinės metakultūros sričiai, galima tiesiogiai susieti su Sri Aurobindo *śakti* samprata, kuriai taip pat būdingas gnostinės apokatastazės elementas.

Matome, jog J. Basanavičiaus pradėtąjį nacionalinės tapatybės diskursą tęsia tam tikra Lietuvos visuomenės dalis. Šiam iš esmės matristiniam diskursui tradiciškai oponuoja patristinė krikščionių bendruomenė ir jiems atstovaujantys autoritetai. Jei P. Subačius mėgina sušvelninti prieštarą tarp etninio lietuvių paveldo ir katalikiškųjų vertybių, tai N. Putinaitė G. Beresnevičiaus, R. Grigo ir kitų pastangas vertina daug radikaliau: tautotyriminkų tyrimus ji vadina pseudomoksliniais, o juos pačius – sovietinio mentaliteto turėtojai;¹⁵⁷ pastangos folklorą integraliai jungti su baltų tikėjimu jai atrodo totalitaristinės, pavojingos ir kone atitinkančios nacių programą (Putinaitė, 2004, 169-188). Tačiau tokia nuostata liudija naujo „sovietmečio mito“ išradimą ir adaptavimą krikščionybės ideologijos reikmėms, nes remiasi neaiškiais pagrindais. Chthoninėje ciklinėje pasaulėjautoje tikėjimas apioriškai esti neatsiejamas nuo papročių ir gyvenimo būdo. Kadangi senoji religija buvo gyvybinių jėgų religija, ji labiausiai buvo susijusi su kalendoriniais papročiais ir folkloru (Trinkūnas, 2009, 180); „geriau pažįstant tradicinę lietuvių kultūrą, folklorą ir papročius, brendo supratimas, jog būtent liaudiškoje tradicijoje slypi senojo tikėjimo tęstinumas“ (ten pat, 236); „atkuriamoms senosios religijos apeigoms nereikia išradinėti nei giesmių, nei maldų, nei kalendoriaus ir pan.“ (ten pat, 245). Tyrinėdamas senosios lietuvių religijos kelią, Trinkūnas pažymi, jog „kunigai, net nebūdami etnologais, puikiai suprato liaudies dainų ir papročių nekrikščionišką prigimtį, todėl visaip stengėsi jas drausti“ (ten pat, 181). Nepriklausomoje Lietuvoje tautinių papročių gaivinimas buvo glaudžiai susijęs su lietuviškos pagonybės akcentavimu (ten pat, 228). Kita vertus, sovietmečio mitą akceptuoja ir romuviai, ir sekuliaristai, liaudies meno raidą okupacijos sąlygomis laikantys išsigimusiu, kadangi jis esą tarnavo sovietų ideologijai (Dainų šventės).

Sovietmečio mitas savo struktūra ir priežastimis esmiškai nesiskiria nuo arijų ir kitų mitų, nes atlieka tam tikras savigynos funkcijas. Baimė Kitam, kuris gali sustiprėti ir neva kelia grėsmę, skatina socialinių mitų kūrimą. Pasak Ernesto Cassirerio, „per mitą žmogus pradeda mokytis naujo ir keisto meno – išreikšti, o tai reiškia – organizuoti savo giliausiai įsišaknijusius instinktus, viltis ir baimes“

¹⁵⁷ Prielaida grindžiama klaidingu teiginiu, jog „tokie judėjimai kaip vėlyvoji *Romuva* buvo toleruojami sovietinės ideologijos, priešingai nei galimi krikščioniški sambūriai ir sąjūdžiai“ (Putinaitė, 2004, 150). Iš tiesų *Romuva* buvo sekama ir persekiojama, šventės ir ekspedicijos draudžiamos, kol pagaliau apkaltinta „agresyviu nacionalizmu“ draugija 1971 m. buvo uždrausta.

(Cassirer, 1946, 47-48). Nepriimtinos tapatybės įvardijamos pejoratyvinėmis sąvokomis. „Parazitinės tapatybės“ pavidalams esmiškai atstovauja ne tik Basanavičius, kuris, pasak jos, „sukėlė pilietinę revoliuciją, kurios mastas nėra pakankamai įvertintas“ (Putinaitė, 2004, 100), bet ir Milašius, kuris, „nepriimdamas esamos Europos krikščioniškų pradų, drauge nepriima ir esamos krikščionybės paženklintos Lietuvos“ (ten pat, 88). Vienintele alternatyva Putinaitei rodosi esanti S. Šalkauskio nacionalinės tapatybės samprata. Jis, be abejo, aktualus pirmiausia pastanga „lietuvių tautą pakelti į nacijos rangą“, „tautines ir kultūrines lietuvių tautos galimybes išvystyti iki aukščiausio laipsnio“ (Šalkauskis, 1995, 414-435). Tačiau Šalkauskis buvo didelės kultūros žmogus, kurio pagarba Rytų civilizacijai ir lietuviškoms tradicijoms, taip pat inteligento (pagal paties apibrėžtį) antipatija fundamentalistinei žiūrai *per se* neužmirština. Tad matome, jog tiek Indijoje, tiek Lietuvoje nacionalinės tapatybės diskursas nebuvo ir nėra vienalytis: tradicinėmis prigimtinėmis vertybėmis grindžiamai pasaulėžiūrai nepritaria vėlyvesnės religinės politinės minties tęsėjai.

S. Šalkauskio Rytų ir Vakarų sintezės idėja savaip artima Sri Aurobindo pilnutinei nacionalinės tapatybės koncepcijai, nors ir remiasi kitais pagrindais. Kadangi ji siūlo alternatyvą uždaroms nacionalinės savimonės sistemoms, indų ir lietuvių nacionalizmo sąsąjį apžvalgą baigsime lyginamuoju šių koncepcijų tyrimu.

Šalkauskis liaudies kultūrą laiko neatsiejamu bendros tautinės civilizacijos dėmeniu:

„Tautinė civilizacija yra dviejų kultūrų padaras. Liaudies kultūra tiesia jai materialinį pagrindą, o šviesuomenės kultūra patiekia jai idėjinį turinį“ (Šalkauskis, 1995, 204).

Čia Šalkauskis brėžia pirmąją sintezės liniją, kai tautinės tradicijos, atstovaujančios tautos individualiajam pradui, jungiamos su inteligentijos pateikiamu visuotiniu žmogaus dvasios turiniu. Liaudies kultūra visada lieka tautos civilizacijos pirmavaizdžiu, o etninis tautos gyvastingumas, be istorinės evoliucijos ir refleksijos, yra viena iš trijų pamatinių sąlygų tautos sąmoningumo kėlimui. Įgijusi aiškiai nujaučiamą individualybę tauta apipavidalina ir apreiškia tautinį savo idealą, kurio vykdymas yra aukščiausias tikslas tautinei kultūrai (ten pat, 206-207).

Būtent tautinės individualybės (kaip matėme, tolygios liaudies išlaikytoms tradicijoms ir papročiams) veiklumo, Šalkauskio nuomone, lietuviams pritrūko tam, kad ji sukurtų pilnutinę tautinę civilizaciją. Tai yra pirmasis ryškus prieštaraavimas, mat kitur jis sutinka, jog „lietuvų tauta, linkusi į gilų tradicionalizmą, apsaugojo ryškų senovės Rytų antspaudą savo kalboje, religijoje, papročiuose“ (ten pat, 210), ir būtent dėl savo konservatyvumo ji XIX a. sugebėjo iš liaudies atkurti pačią tautą ir jos nepriklausomą ateitį, tai yra, parodyti stebinantį veržlumą ir energiją. Polinkis į tradicionalizmą neleido jai nutausti, o išsilaikymo instinktas vertė kultūriškai augti. Dėl šios priežasties „liaudies kultūra yra iškilusi taip aukštai, kaip ji, galimas daiktas, nebūtų pasikėlus, jei ji būtų turėjusi vyksti paprastomis vėžėmis“; „iš liaudies išeina išsisa naujosios inteligentijos eilė, kuri iš prigimties tinkamai nusistato tautinės civilizacijos kūryboje“ (ten pat, 214). Mūsų nuomone, pagrindine priežastimi, dėl kurios Lietuva LDK laikais nesukūrė aukštos civilizacijos, buvo jos liaudies ir valdžios išsiskyrimas, aristokratijos nutautimas ir liaudies palikimas likimo valiai, į ką daug kartų nurodo ir pats Šalkauskis. Kita priežastis, kurios jis nemini kaip priežasties, tik nurodo kaip tautinį charakterį, būtų giliai taikinga, nes iš esmės matriarchalinė lietuvių chtoninė pasaulėjauta. Pagoniška tauta sugebėjo, pasak Šalkauskio, sukurti didžiulę valstybę su pažangiausiu Europoje Statutu, ginti Vakarus nuo totorių ir Rytus nuo teutonų bei vadovauti dviem krikščioniškom kultūrom – bizantinei rusiškai ir lotyniškai lenkiškai. Logiška manyti, jog tik tasai konservatyvumas ir ištikimybė tautinei individualybei, stiprus prigimtinis tikėjimas leido Lietuvai išlikti unikaliai savo savitumu tarp priešiškų valstybių. Kita vertus, būtent šis jos bruožas neleido jai vykdyti patriarchalinės galios ekspansijos. Tad ne individualybės pasyvumą, bet esminį lietuvių chtoninės epistemos intravertiškumą, polinkį laikytis darnoje su pasauliu galime laikyti viena pagrindinių politinių pozicijų praradimo priežasčių.

Liaudies kultūros gajumą, priešingai, rodo jos archainių formų gyvybingas išlaikymas nuo senovės laikų ir atkūrimas po keturių šimtų metų valstybės nykimo ir augančios priespaudos:

„Pirmąkštei Lietuvių valstybei pamatą sudarė toji liaudies kultūra ir tasai etninis pobūdis, kurių pradai buvo lietuvių tautos išnešti dar iš jos Azijos lopšio. Ant to paties pamato tautinis

atgimimas pradėjo vėliau kuriamąjį savo darbą, stengdamasis atsiekti pilnutinę civilizaciją“ (Šalkauskis, 217).

Fakto, jog „tautinis atgimimas apsireiškė grįžimu prie pirmųjų tradicijų, išneštų dar iš Azijos ir apsaugotų tautos pobūdį ir liaudies kultūroje“ Šalkauskis nelaiko netinkamu, o įvardija kaip „gyvą šaltinį grynai tautinėms pastangoms“ (ten pat). Negana to, šį faktorių jis išaukština. Veikiausiai vengdamas nepageidautinų ideologinių rasistinių aliuzijų, Šalkauskis nevartoja „arijų“ sąvokos, lygiai kaip ir „nacionalizmo“ terminą sąmoningai keičia „patriotizmu“. Tačiau jo vartojama „indoeuropiečių“ apibrėžtis esmiškai atitinka vedinių arijų turinį: „Bendra indoeuropiečių padermė gal gryniausios apsireiškia lietuvių tautoje, kadangi čia ji užsiliko nepaliesta ne tik fiziologiniu, bet ir psichologiniu atžvilgiu. Tas faktas turėjo lietuvių istorijoje nemaža reikšmės, nes, juo gryniau tautoje užsilaiko padermės ypatybės, tuo *aktyviau* [kursyvas D. T.] reiškiasi pati padermė tautos gyvenime“ (ten pat, 223). Ši išvada prieštarauja anksčiau jau nurodytai Šalkauskio išvada apie pasyvų, neveiklų liaudies individualybės substratą, „kalną“ dėl civilizacijos nebrandumo ir galutinio neišsikristalizavimo. Juk toliau Šalkauskis teigia:

„Indoeuropiečių giminė, kaip ji apsireiškė savo šaltinyje, t. y. Rytuose, vykdo tobuliausią pirmąsios žmonijos tipą, jungdama intelektualinių išgalių turtingumą su pasyviu pasidavimu ritmingam gamtos gyvenimui“ (Šalkauskis, 1995, 223).

Rytai, teigia Šalkauskis, kad ir pasyvūs savo pobūdžiu, „tur daugiau nekaip Vakarai kuriamųjų šaltinių ir savaimingos energijos, galybės stovyje. Aktyvūs Vakarai yra daugiau linkę į organizuojamąjį darbą, kantrų veiklumą“ (ten pat, 226). Ši vaisinga įžvalga, deja, nėra rutuliojama toliau, o ištirpdoma esmiškai esencialistinėse ir orientalistinio pobūdžio „didžiųjų kaimynų“ nuomonėse apie lietuvius, kaip cituojamas prancūzų geografas Eliseé Reclusas. Apskritai Šalkauskio straipsniuose matyti didelė jo skaitomų ir mėgiamų autorių įtaka, kurių autoritetu jis besąlygiškai remiasi. Tam tikra prasme jo idėjas laikyti visiškai originaliomis negalime, nes pagal cituojamus šaltinius (dažnai vietoj savų išvadų) aiškiai galime atsekti tas įtakas. Ypač akivaizdžios jos yra vėlyvojoje Šalkauskio mintyje, sietinoje su jo palinkimu į krikščionybę ir mišrios sintezės idėją (D. J. Mercier, E. Motier, M. de Munnynckas, J. Maritainas, J. Mausbachas, H. Romanowski, E. Gilsonas).

Tuo tarpu dramatiška lietuvių tautos istorija, aiškiai ir nuosekliai dėstoma Šalkauskiui apmąstant lietuvių civilizacijos problemą, sugestijuoja išpūdi, jog „pažeminta asmenine verguve, suvaržyta ekonomine našta, apleista kultūriniu atžvilgiu lietuvių liaudis tebeliko vis dėlto ištikima tautinėms savo tradicijoms tiek lytimi, tiek turiniu“ (sic), taigi, kone prilygo stebuklui (ten pat, 239). Negana to, materialinė Lietuvos evoliucija tapo pagrindu lenkų galybei Jogailos laikais, o dvasinė lietuvių evoliucija, kurios baigiamąja grandimi buvo Adomas Mickevičius, padėjo lenkams pakelti dvasinę jų kultūrą į tokį lygį, kurio jie vieni, nepadedami iš šalies, nebūtų galėję pasiekti. Dar vieno lietuvio – didžiojo Kosciuškos – dvasios žygiu lenkų tauta buvo atlenkta nuo jėgos prie dvasios kulto (ten pat, 244). Visi šie faktoriai, pridėjus šimtmečiais trukusį ekonominį, teisinį ir politinį spaudimą iš Rusijos, Lenkijos ir Vokietijos pusės (neminint vikingų, totorių, švedų ir kitų priešų puolimų), turėtų teigti lietuvių chtoninės savimonės jėgą, kurios dėka lietuvių liaudies tradicijų išlikimą ir valstybingumo atkūrimą galima laikyti savitu fenomenu Europos tautų istorijoje. Sri Aurobindo savo nacionalinės tapatybės sampratoje, kaip matėme, taip pat neatmeta chtoninių liaudiškojo pamaldumo lyčių, bet jas integruoja į rekonstruotą hinduizmo audinį.

Vėlgi, tautinė individualybė Šalkauskio siejama su patriotizmu:

„Tikras patriotizmas yra tautinės savo individualybės meilė, pagrįsta pageidavimu savo tautai moralinės didybės, kylančios iš visuotinio žmonių dvasios turinio ir besireiškiančios individualinėmis tautybės lytimis“ (Šalkauskis, 1995, 310).

Antroji sintezė būtų „demokratizmas, kaip kolektyvizmo ir individualizmo sintezė“; demokratizmas ir tikras patriotizmas, pasak Šalkauskio, yra „iš esmės surištu viens su antru“ (ten pat, 313). Patriotizmo antipodas Šalkauskiui yra nacionalizmas. Galimas daiktas, kad nacionalizmo kritika radosi ne vien dėl igimtai jo inteligencijai priešingo rasistinio agresyvaus nacionalizmo tipo, kurio pavyzdžių aplinkui Šalkauskio laikmečiu buvo ne vienas, bet ir dėl jokių šovinizmu ar nacizmu nepasižyminčio lietuviškojo aušrininkų nacionalizmo bei krikščioniškųjų sluoksnių vedamos polemikos iš esmės nesuderinamos kontraversijos, ypač išryškėjusios nacionalinio išsivadavimo sąjūdžio laikotarpiu. Būtent pastanga suderinti šiuos diskursus Šalkauskį galėjo pastūmėti į naujo tipo sintezę, apie kurią kalbėsime kiek

vėliau. Vertinant nacionalizmo reiškinių pamažėle praslysta nepalankios gaidelės, būdingos tipiškai krikščioniškajam diskursui:

„Absoliutizmas suteikia nacionalizmui religinį pobūdį tam tikros idololatrijos prasme, ir todėl neišvengiamai sueina į konfliktą su universaline krikščionybės religija“ (Šalkauskis, 1995, 342).

Nacionalizmas, pirma, stato individualinę tautos lytį aukščiau už gyvenimo turinį, antra, iškraipo tikrąją religijos rolę (rodyti ir vesti žmogų į antgamtinį vyriausiąjį tikslą) ir trečia, nacionalizmas dievina tautą, o universalinė religija su jokia panašia dievinimo rūšimi suderinta būti negali (ten pat). (Tačiau indiškasis nacionalizmo variantas, kaip ištyrėme, Vivekanandos ir Sri Aurobindo atveju pasiūlė evoliucionistinę viziją, kurioje vedantinis nacionalizmas *yra* suderinamas su universalizmu). Todėl Šalkauskiui, kaip ir R. Tagorei, *visoks* nacionalizmas yra netolerantiškas, netaikingas ir nesutiriamas; jis yra „banditizmo veiksnys“, stipriausias neapykantos, antagonizmo, prievartos, susiskaidymo, nesantaikos, kovos ir karo ramstis ir tuo pačiu vienas iš didžiausių pavojų kultūringam pasauliui (ten pat, 343). Šalkauskio retorikoje atsiranda kovos motyvas: „Kovoje su nacionalizmu gali suvaidinti labai teigiamą rolę krikščioniškoji pasaulėžiūra, kuri sykiu yra tolimesnė ir kosmopolitizmui, ir nacionalizmui“. Pagaliau išryškėja galutinė, tobulesioji sintezės idėja, siejama su krikščionybės universalumu:

„Krikščioniškoji pasaulėžiūra įstengia praskaidrinti ir apvalyti tautinę sąmonę tokiu būdu, kad tautos dviasia tampa suderinama su visos žmonijos organizacija, nes šita pasaulėžiūra, eidama savo sintetine linkme, sugeba patiekti tobulą sintezę tarp tautos individualumo ir žmonijos universalumo, kaip ji suderina tobuloje sintezėje visuomenę ir individą“ (Šalkauskis, 1995, 345).

Ši sintezės idealumą galima laikyti utopiniu konstruktą, panašiai kaip ir Sri Aurobindo universalią šaktiškąją sampratą, teigiančią individo ir visuomenės sąmonėjimą bendražmogiška vienijančia linkme. Vėlyvojo Šalkauskio etinė krikščioniškoji sintezės vizija pranoksta buvusį tiesiog kultūrinį Rytų ir Vakarų įtakų daromą Lietuvai nuo XI šimtmečio, įėmimą. Tuo tarpu polemikoje su Vytautu Alantu Šalkauskis demonstruoja platesnį sintezės supratimą. Pasak jo, Rytų supratimo siaurinimas negali būti pateisintas, kai kalbama apie Rytų ir Vakarų kultūrų sintezę.

„Rytuose mūsų laikais pabunda didingas Indijos kraštas, kuris neabejojant įneš nemaža visuotinai reikšmingų vertybių į žmonijos dvasios istoriją“ (ten pat, 486). Kultūrinė sintezė yra visuotinis dėsnis žmonijos gyvenime, teigia Šalkauskis. Jokia tauta neapsieina be ėmimo, savinimosi, skolinimosi kultūrinių vertybių iš kitų tautų (ten pat, 495). Šitas savinimasis naudingas tik tada, kai vyksta organinės tautinės sintezės pavidalu (Sri Aurobindo nurodoma asimiliavimo geba). Kalbant apie rytietiškumą ir vakarietiškumą, jam svarbiausias yra „kultūrinės-dvasinės struktūros savotiškumas“, tačiau lieka neaišku, ar ištikimybė kuriai nors konfesijai nuo šitokios dvasinės struktūros yra atskirta, ar išlaiko tam tikrą atvirumą, jei išlieka monoteistinės ir politeistinės religijų, skirtingų metaepistemų prieštara.

Pripažindamas, kad „etninis lietuvių pobūdis yra rytiško tipo, ir šiuo atžvilgiu lietuvių tauta daug daugiau priklauso Rytams negu Vakarams“, Šalkauskis grįžta prie vakarietiškos krikščioniškosios sintezės idėjos, teigdamas, jog istorinė, politinė ir kultūrinė evoliucija sąlygoja kintamą tautos pobūdį. Krikščionybės priėmimas pagal Vakarų apeigas esą lietuvių tautinį pobūdį kreipė didesnio aktyvumo linkme (ten pat, 503). Kitas klausimas, kaip Šalkauskis ketino suderinti krikščionybei būdingą kreacionizmą, nepripažįstantį evoliucijos, su kad ir sąlygiškai jo akceptuojama evoliucine tautų samprata.

Iš visa ko matyti, jog Šalkauskis „idealaus indoeuropiečio tipo“ ir jam būdingos civilizacijos, priešingai Voltaire, A. Shopenhaueriui, M. Müllerui, F. Nietzsche’i ir daugeliui kitų Europos protų nelaiko universalaus turinio civilizacija, ir dėl šios priežasties lietuviams ieško jos pakaitalo. Chtoniškosios epistemos tolerancija, nesugadintas gamtos pajautimas, vidujiškumas jam, matyti, nesuderinamos su universalumu, nes nėra pakylėtos iki aukščiausio civilizacinio turinio. Tiesioginį senosios religijos perimamumą praradusiai Lietuvai tatau, be abejo, yra istorinis faktas. Šiuo požiūriu J. Basanavičiaus romantinę pastangą ją atgaivinti Šalkauskis turėjo vertinti skeptiškai kaip neįkūnijamą ir anachronistišką siekį. O matydamas, kad buvusios krikščioniškos tautos eina masinės dechristianizacijos linkme, Šalkauskis nurodo du kelius: „dechristianizacijos ir civilizuotos barbarijos“ bei „christianizacijos ir dvasinės kultūros gilinimo“ (ten pat, 529). „Katolicizmas“, būdamas pagal jo pasitelkiamą Maritainą „antkultūrinė, antratinė ir anttautinė religija“, vienintelis gebas apvalyti europietiškąją kultūrą nuo pagoniškojo

nenuoseklumo, įprasminti jį nauja šviesa ir įjungti į integralinę, religinę kultūrinę sintezę (ten pat, 534). Idealiai suvokta katalikybės idėja tampa utopiniu konstruktu, kadangi Šalkauskis visiškai nekalba apie negatyviasias jos istorijos puses. Taip pat įdomus jo religinis revivalizmas, susijęs su istoriniu Lietuvos krikšto vėlavimu.

Prisidėjimas krikštu prie krikščioniškosios Vakarų civilizacijos, įvykęs XIV šimtmečio pabaigoje, reiškė jai tolimo galo pradžią (ten pat, 214). Lietuviams priėmus krikštą, jie nustojo savo buvimo prasmės ir todėl nerasdavo jau tiek kaip kad pirmiau moralinės ir materialinės paramos Vakarų Europoj (ten pat, 233). Tačiau būtent dabar lietuviai turį pasinaudoti, kad ir pavėluotai, krikščionybės teikiamais laimėjimais, kadangi susiformavusi lietuviškoji katalikybė sudaro prielaidas individualią tautos formą pripildyti universalaus turinio. Tokiu būdu Šalkauskio nacionalinė tapatybė universalizuojama panašiai, kaip Sri Aurobindo, kuris taip pat išryškina universaliąją hinduizmo pusę, siekdamas pranokti ir jo ribotumus. S. Šalkauskio ir Vydūno filosofinį indėlį kaip aukštą tautinės savimonės žymenį ir tęstiną tradiciją nurodo Bronislavas Kuzmickas, pasiremdamas J. Habermaso teiginiu, jog „jei ne tautoje, tai kur kitur šiais laikais galėtų leisti šaknis universalistinės vertybių orientacijos?“ (Kuzmickas, 2007, 190).

XXI a. pasaulyje įsigalint pliuralizmui, atrodo, tenka derinti įvairias epistemas. Tam tikra prasme ir mitinė Rytų-Vakarų perskyra yra atgyvenusi samprata (pagaliau teisingumo dėlei turėtų egzistuoti ir Šiaurė bei Pietūs). Šią perskyrą reikėtų laikyti kolonijiniu reliktu, kuris jau keičiamas politiškai korektiškomis definicijomis (Azija, Europa ir pan.). E. Hobsbawmo tezė apie daugybinę tapatybę yra visiškai teisinga, nes vykstant globalizacijos procesams tapatybės kinta ir įgyja vis daugiau „svetimo“ turinio. Šia prasme ir Kitas egzistuoja kaip dirbtinis politinis konstruktas: „Veiksmingesnio būdo suburti iš esmės skirtingus nerimstančios tautos sluoksnius, kaip jų suvienijimas prieš pašaliečius, nėra“ (Hobsbawm, 1991, 91). Uždaros nacionalinės ir atviros pilietinės visuomenės dialogas tęsiasi. Tačiau politologai ir sociologai sutinka, kad nešališkas šių vyksmų stebėjimas, priskiriamas disidentinei inteligentijai, gali veiksmingai koreguoti „perlenkimus“ iš abiejų pusių. Mūsų nuomone, tiek indiškasis, tiek lietuviškasis išsivadavimo sąjūdžių nacionalizmas dėl iš principo taikaus savo pobūdžio laikytinas ne destruktiviu, o konstruktyviu. Į tai atkreipia dėmesį Vladimiras Tismaneanu: „Antiliberalųjį vientisą nacionalizmą,

etnines vertybes iškeliantį virš visų kitų, būtina skirti nuo liberaliojo arba pilietinio nacionalizmo, pripažįstančio pilietinių ir etninių tapatybių suderinamumą abipusiu pasitikėjimu ir pakantumu grindžiamoje politinėje santvarkoje“ (Tismaneanu, 2003, 23). Lietuviai tokį pakantumą rodė net LDK laikais, tad galima tikėtis, jog jie ir toliau liks ištikimi savo tolerantiškai pasaulėžiūrai. Šia prasme yra vertingos Antano Andrijausko hermeneutinės įžvalgos. Lietuvių etnoso sukurtos pagoniškos valstybės, civilizacinės orientacijos dvilypumas stipriai paveikė lietuvių tautos mentalitetą, kūrė ribinei kultūrai būdingas istoriškai besikeičiančių kultūrinio ir tautinio tapatinimosi formas (Andrijauskas, 2006, 20). Kadangi valdančiajam valstybės elitui trūko universalios tapatumo idėjos, savitas civilizacinis reiškinyss liko svarbiu, tačiau iki galo neišsiskleidusiu civilizaciniu organizmu (ten pat, 23, 37). Joje tradiciškai susiklostę tokie etniniai ir konfesiniai makrotapatumai, kaip atskirų regionų ar gyventojų grupių priklausomybė skirtingoms etninėms grupėms, konkrečioms pagonių, katalikų, stačiatikių, islamo ar judėjų religinėms konfesijoms, natūraliai stabdė labai svarbius tolesniam sėkmingam jos gyvavimui valstybinės homogenizacijos procesus (ten pat, 41). Andrijausko nuomone, toks „istoriškai susiklostęs polietninis ir polikonfesinis decentruotumas“, buferinės valstybės statusas tarp Rytų ir Vakarų, pagimdęs Šalkauskio nurodytąjį poreikį sintezuoti šias įtakas, lems „periodiškai atgimstančią priešingą kultūrinę orientaciją“ (ten pat, 47). Lietuva lieka atvira globalizacijos iššūkiams. Stanislovo Juknevičiaus tyrimų duomenimis, Lietuvoje tam tikrą vaidmenį vaidina visos pagrindinės socialinės tapatybės formos, tačiau tautinė, krikščioniškoji ir grupinė tapatybės silpsta: „Didžioji dalis Lietuvos gyventojų laiko save katalikais, nors realiai ši tapatybės forma svarbi tik nedidelei gyventojų daliai. Tautinė tapatybė išlieka greičiau pageidaujama, negu realia. Grupinės tapatybės vaidmuo yra vienas silpniausių Europoje“ (Juknevičius, 2007, 190-191). Tokiomis sąlygomis ypač svarbi pusiausvyra tarp minėtų nacionalumo ir pilietiškumo pradų, nes „besąlygiško europinio atvirumo Kitam nuostata ir diegiama pilietinio europietiško programa kertasi su pastaruoju išryškėjusia ir įvairių tyrinėtojų aptariama įvairių nacionalizmų bei radikalių ideologijų plitimo tendencija, kuri laikoma ne senų nacionalizmų apraiška, o atsaku į globalizacijos vyksmą“ (Rubavičius, 2006, 97). V. Rubavičius mano, jog ES plėtrai ir pilietiniam europietiškumui stiprinti reikalinga labiau artikuliuota europinė nacionalinė politika,

kuri pasitelktų nacionalinėse kultūrose glūdinčias tapatumų savikūros ir europietiškumo dvasios ugdymo galimybes (ten pat, 99). Įstojimas į Europos Sąjungą neatlikus sovietmečio sociologinės politinės refleksijos lietuviams kelia naujo pobūdžio iššūkius, dėl kurių Rubavičiaus nuomone Lietuvos visuomenės būseną nacionalinio tapatumo ir nacionalinės kultūros savikūros atžvilgiu yra krizinė. Randasi pilietinis transnacionalinis tapatumas, o tuo pačiu nurodomas nacionalinių bei kultūrinių tapatumų sąlygiškumas (Rubavičius, 2006, 88). Europoje madinga „J. Derrida dekonstrukcija nukreipta prieš „baltųjų mitologiją“, prieš kitą pavergiančią ir marginalizuojančią Vakarų civilizacijos bei metafizikos galią“, o „metafizine tradicija paremtas pasaulio vaizdas ir jame galiojusios reprezentavimo bei tiesos sampratos subyrėjo“ (Rubavičius, 2003, 140). Gerardo Delanty nuomone, vienintelė adekvati Europos idėja yra tokia, kuri siejasi su antirasizmu ir teigia ponacionalinę pilietybę (Delanty, 2002, 219). Mūsų nuomone, tokiomis sąlygomis jokios politinės reformos Europos tautų nesuvienys (kaip tai anksčiau darė krikščionybė), jei bus atsisakyta natūralaus nacionalinės kultūros augimo prielaidų. O nacionalinė kultūra be savitos dvasinės, metafizinės filosofinės tradicijos yra pasmerkta išorinių realiosios politikos atsitiktinumų diktatui.¹⁵⁸

Arvydas Šliogeris teigia, kad „kol kas Vakarų filosofija, nei klasikinė, nei modernioji, neapmąstė tėvynės prigimties ir jos ontologinių struktūrų“ (Šliogeris, 1990, 9). Juo labiau tai pasakytina apie Lietuvos filosofiją. Bronislavas Kuzmickas teigia, kad esminis tautinio tapatumo lygmuo yra savimonė. Kildama į visuotinės lygmenį, savimonė įgauna ir filosofinį pobūdį. Tai reiškia, kad tautinis tapatumas tampa reflektuojamas filosofškai, tautinėje savimonėje atsiveria filosofinis lygmuo (Kuzmickas, 2007, 185). Jis taip pat pažymi, kad Lietuvoje tapatumo klausimai nepalyginamai silpniau atsispindi filosofijoje ir galima teigti, jog tai dar netapo profesionalių filosofinių apmąstymų objektu (ten pat, 188). Todėl profesinių filosofijos tekstų nebuvimą iš dalies kompensuoja kitokio pobūdžio – politiniai, teisiniai, ekonominiai, istoriografiniai, religiniai, meno kritikos ir kitokie – tekstai. Filosofinio turinio prasme ypač reikšminga grožinė literatūra (ten pat, 187).

¹⁵⁸ Apie lietuvių europėjimą rašyta: Tamošaitytė, D., *The Price of Boredom*. EUROZINE, 2004, spalio, anglų k. *Il prezzo della noia*. „Caffè Europa“, italų k. *Forms of Freedom. Lithuanian Culture and Europe after 1990*. Vilnius, 2005, p. 35-47 (ISBN 9955-9648-6-3).

Kritikuodamas postmodernistinę mintį, B. Kuzmickas nurodo, jog metafizikos griovimas ardo ligšiolinį filosofinį conceptualumą, nieko nepasiūlydamas jo vietoje (ten pat, 188). Tuo tarpu Indijoje spiritualistinė mintis, jei ir negali būti laikoma tikrąja filosofija vakarietiška prasme (kaip išmąstytų, išstobulintų spekuliatyvių sistemų kūrimas), XIX-XX a. atsigręžė į žmogų ir Dievą pasaulyje, dėdama pastangas idealistinę indų epistemą sužmoginti ir įvietinti, tarsi atsiliepdama į nostalgiską Vakarų klausimą, kur iš tiesų reziduoja Dievas. „Utopijos sąranga – esaties ir priedermės tapatybė [...] Tik vietovė-šiapus restauruoja tikrąją esaties ir priedermės tapatybę [...] Tokia esaties ir priedermės sintezė būtų Dievo sugrįžimas į žemę, Dievo įsivietinimas į daiktą taip, kad pastarasis taptų būties fenomenu“ (ten pat, 390). Fenomenologas Algis Mickūnas priėjo prie išvados, jog nūdien hinduizmas vienintelis gali atsakyti į šį klausimą ir pateikia taikią, integralią alternatyvą kitoms (prozelitinėms ir egocentriškoms) religinėms sistemoms. Utopinė (nes idealiai sintetinė) Sri Aurobindo nacionalinės tapatybės samprata apima ir ontologinių tėvynės apibrėžčių dimensiją, kur žmogaus ir nacijos priedermė (hindų *dharmos* ekvivalentas) yra siekti dieviškojo gyvenimo žemėje, įkūnyti vedantinį *sanātana dharmos* idealą ne transcendentinėje „erdvėje“, pomirtiniame „danguje“, nes evoliuciniu požiūriu tai būtų nonsensas, o fenomenalioje būtyje. Kai O. Milašius kelia klausimą „Kur yra erdvė?“, jis esmiškai apeliuoja į tą pačią problemą. Pirmiausia to reikia siekti savo žemėje (tėvynėje), kuri yra pati dieviškoji Motina, „į daiktą įsivietinęs Dievas“. Sri Aurobindo, kaip ir P. Teilhard'ui de Chardinui, Dievas jau yra daiktuose, kaip ir skulptoriui – skulptūra marmuro luite. Tereikia jį išgauti iš jo, idant visi pamatytų. Tai sąmonė ir energija, Juliano Huxley „evoliucija, suvokusi save pačią“. Antmonės (*cit-śakti*) realizavimas būtyje būtų visiškai nauja evoliucijos pakopa, nes naujieji žmonės-antžmogiai pasiektų tą esaties ir priedermės sintezę, įgytų „bendrą galią pažinti ir veikti“ kaip „organinis sielų supersambūris“ (Chardin, 1995, 314), mat „žmogus – ne visatos centras“, o „aukštytyn šaunanti didžiosios biologinės sintezės strėlė“ (ten pat, 283). Sri Aurobindo Motina Gimtinė yra mikrolaboratorija, iš kurios atsiveria Chardino „durys į ateitį, vartai į antžmoniją, kurie atsivers tik stumiant juos bendromis visų pastangomis ir ta kryptimi, kuria žengdami visi kartu gali susijungti ir pasiekti savo pilnatvę dvasiškai atsinaujinusioje Žemėje“ (ten pat, 309). Metafizinė Sri Aurobindo Motinos Gimtinės samprata suponuoja jos dievišką, dar daugiau,

moteriškojo kosmogenetinio *śakti* principo įbūtintą (įveiksmintą) prigimtį su visomis iš to sekančiomis ontogenetinėmis hipostazėmis. Šiuo požiūriu, o ypač filosofinės ir politinės veiklos integralumo požiūriu Sri Aurobindo lygaus mąstytojo ir nacionalisto Lietuvoje nebuvo, nors atskiri atgimimo veikėjai našiai dirbo kiekvienas savo pasirinktoje srityje.

IV DALIES IŠVADOS

Nehinduistinių konfesijų atstovų ir sekuliaristų požiūriu Sri Aurobindo nacionalinės indų tapatybės samprata dėl jai suteiktos specifiskai hinduistinės formos sulaukia kritikos ir atitinkamuose sluoksniuose nėra akceptuojama. Panašiai ir Lietuvoje nacionalinės tapatybės diskursas skyla į krikščioniškąjį ir prigimtinėmis tradicinėmis tautos vertybėmis grindžiamą demokratinį jos modelį. Lietuvoje matristinį diskursą savo kūryboje plėtojo daugiausia poetai ir literatai, o nacionalizmo gaires formavo sekuliariosios pakraipos bei etnografiniai judėjimai (Vydūnas), kurių ideologiją formavo *Aušra* ir *Varpas*. Stasio Šalkauskio Rytų ir Vakarų sintezės idėja siūlo idealų (utopinį) būsimos lietuvių nacijos modelį kaip atsvarą sekuliaristinėms ir atgimstančioms chtoninėms epistemoms.

DARBO APIBENDRINIMAS IR IŠVADOS

Darbo apibendrinimas. Suvokimas, jog indologijos studijos gali būti naudingos Lietuvos mokslui kalbamuoju nacionalinės tapatybės konstravimo, įsisąmoninimo ir aktualizavimo aspektu paskatino imtis tyrinėti Bengalijos nacionalinį judėjimą XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje. Nacionalizmas kaip ideologinis konstruktas darbe tiriamas tiek, kiek yra susijęs su disertacijos tema, o pagrindinis dėmesys skiriamas jo refleksijos Indijoje atskleidimui tuo metu, kai kūrėsi nacionalinis pasipriešinimo sąjūdis. Disertacijos eigoje parodėme, kokiais būdais ir kokiais motyvais vadovaujantis šių amžių sandūroje formavosi naujoji indų nacionalinė tapatybė Bengalijoje ir visoje šalyje, kokie autoritetai ją formulavo ir kokie veiksniai apibrėžė jos ypatybes. Kadangi nacionalizmo diskursas Europoje buvo taip pat nevienalytis, mėginome išskirti tą vakarietišką jo tipą, kuris buvo Indijai priimtinausias, ir kuris susikoncentravo į specifinę arijų mito atmainą (Dayananda, Vivekananda). Indų reformatoriams buvo nesvetima ne tik romantinė Europos mąstytojų pasaulėžiūra, bet ir racionalistinės bei libertarinės idėjos (laisvė, lygybė, ekonomikos pažanga), naujausi mokslo atradimai, iš kurių didžiausio dėmesio sulaukė gamtos ir visuomenės evoliucijos teorijos (Vivekananda, Sri Aurobindo). Ištyrėme, jog nuo lojalistinės ir kompromisinės pilietinės iniciatyvos represinės britų valdžios atžvilgiu palaipsniui buvo pereita prie atviros konfrontacijos ir aiškių politinių reikalavimų, apjungtų į savito – indiškojo liaudies nacionalizmo sampratą. Kaip aktyvus naujojo antiimperialistinio ir politiškai angažuoto antiorientalistinio diskurso dalyvis reikėsi Sri Aurobindo (Aurobindo Ghose'as). Būdamas vienas iškiliausių savo amžiaus indų nacionalizmo teoretikų, jis sukūrė filosofinę sistemą, kuria apjungė esminius amžininkų (Rammohuno Royaus, Dayanandos, Bankimchandros Chatterji, Ramakrishnos, Vivekanandos, Rabindranatho Tagores, M. K. Gandhi) religinės, socialinės ir politinės minties konstruktyviuosius elementus: Vedantos „išsaugojimą per rekonstrukciją“ ir jos autentiškos vertės reabilitaciją europiečių akyse; išorinių religinių formų keitimą universaliomis dvasinėmis (galimomis suprasti kaip iš dalies etinės humanistinės) lytimis; visuotinio išsivadavimo judėjimo gaires ir pasišventimą dirbti Motinos Indijos labui. Sekdamas Bankimo ir naujosios literatūrinės bangos

kryptimi Sri Aurobindo įsijungė į matristinį galios diskursą, kuris pirmąjį XX a. dešimtmetį virto nacionalistų išsivadavimo ideologija. Teoriškai rekonstravęs arijų mitą ir Kālī kulto simboliką, patristinio ir matristinio diskursų veikliuosius elementus jis apjungė į vientisą sistemą, tapusią pagrindu jo nacionalinės indų tapatybės sampratai, kurioje moteriškasis *śakti* principas aktualizuojamas visais lygmenimis – politiniu, visuomeniniu, psichologiniu ir metafiziniu. Praktinį Sri Aurobindo indėlių į nacionalizmo formavimą sudaro kritinė politinė publicistika, nacionalistų partijos įkūrimas, vadovavimas ir jos programos propagavimas (pasyvaus pasipriešinimo ir nebendradarbiavimo taktika – boikotas, svadešis, nacionalinis švietimas, nacionalinė teisė), dalyvavimas Indijos Nacionalinio kongreso sesijose ir pagrindinė revoliucinė propaganda.

Tyrimas parodė, jog aktyvia politine veikla Sri Aurobindo užsiėmė trumpą laikotarpį (4 metus), o ir tuo metu ji esmiškai susidėjo iš idėjų formulavimo ir jų skleidimo spaudoje. Sri Aurobindo nesiekė pramatiškų tikslų, tokių kaip išitvirtinimas valdžioje ar politiškai reikšmingose institucijose. Jam veikiau rūpėjo žmonių savimonės formavimas, kultūrinė ir dvasinė Indijos laisvė, kurią užtikrinti galėjo tik fizinė nepriklausomybė nuo svetimų įtakų ir imperializmo. Įdėmus tų įtakų, kolonijinės valdžios ir apskritai Europos tautų mentaliteto bei istorijos analizavimas jam leido numatyti būdus, kuriais Indija galėjo atkurti nacionalinį orumą bei politinę laisvę kaip natūralią prielaidą nacijai lygiavertiškai vystytis kartu su pasauline nacių bendrija. Todėl galima teigti, jog Sri Aurobindo daugiau mąstė, negu veikė. Kaip ir Vivekanandos, jo mąstymas pločiu ir gyliu pranoko siauras politiškai angažuito nacionalizmo apibrėžtis, todėl Indijoje – pirmiausia Bengalijoje – inicijavo gelmines nacionalinio identiteto kaitos struktūras.

Iš dviejų pasirinktų tyrimo rakursų – politikos ir metafizikos – ryškėja, jog Sri Aurobindo bendrame nacionalizmo diskurse iškyla pirmiausia kaip filosofas ir iš dalies – poetas bei praktinės psichologijos (jogos) kūrėjas. Jis nebuvo nacionalizmo ideologas klasikine prasme, nes nekūrė populistinių mitų, kurie pokolonijinių nacionalizmo studijų ir apskritai pomodernistinės analitinės minties šviesoje yra pagrįstai kritikuojami. Jo nacionalizmo samprata buvo reflektivaus pobūdžio ir siejosi su universalistinėmis hinduizmo lytimis, todėl išvengė etninio, rasinio, kalbinio, ekspansinio ir kitomis naciocentriškomis savybėmis pasižyminčio esencializmo. Tai

matyti taip pat iš jo negatyvaus totalitarinių sistemų vertinimo ir lanksčios politikos britų atžvilgiu Antrojo pasaulinio karo metais. Tam tikras romantinis indų kultūros mitologizavimas jo ankstyvojo laikotarpio kalbos stiliuje, žinoma, apčiuopiamas, tačiau jis sietinas veikiau su poetine iškalba, kuri buvo būdinga daugeliui XIX a. pabaigos – XX a. pradžios idealistų. Kadangi jis nevirto makiaveliška savanaudiška ideologija ir tikslu dėl paties tikslo, toks idealizmas laikytinas veikiau trūkumu, nei apgalvota mitopolitine doktrina. Šia prasme įdomus Sri Aurobindo tekstuose pasitaikantis „mesijinis“ motyvas. Kaip jau teigėme, jo formuluojama nacionalinė tapatybė iš esmės buvo hindų tapatybė. Indijos pasaulinės misijos motyvas atsiranda kaip impulsas atgauti prarastą vedinių laikų orumą, didybę ir veiklumą, tačiau jis nukreiptas į pačius indus, juo siekiama sužadinti tautines kūrybos galias, sukelti savotišką dvasios renesansą. Iš pirmo žvilgsnio įtartina retorika, primenanti pasididžiavimą savo nacijos išskirtinumu ir pavojingai balansuojantį ant tikrojo mesianizmo, pagrįsto rasinio, religinio ar nacionalinio išskirtinumo ideologija, neutralizuojama bendrame Sri Aurobindo metafizinės *pūrṇādvaitos* sistemos kontekste. Sri Aurobindo nuolat akcentuojamas spiritualumas kaip naujosios epistemos alfa ir omega gali būti ir yra apibūdinamas kaip tam tikras utopinis siekinys, tačiau būtent todėl jis ir neturi konkretaus prozelitiškojo turinio. *Sanātana dharmos* koncepcija, kuria yra pagrįsta Indijos „geroji žinia“ pasauliui, suponuoja intravertišką Sri Aurobindo pasaulėžiūros pusę. Iš tikrųjų ši misija yra ne siekis hindų soteriologinę epistemą (Sri Aurobindo atveju – gnostinę evoliucinę jos pakraipą) pristesti kitoms tautoms, ne kokio nors naujojo „išganymo politika“, bet atskleidimas joms imanentinio fakto, jog kiekviena tauta ir nacija turi savo „amžinąją religiją“, pagrįstą būdinga savastimi ir vidine laisva įvairiausių potencijų plėtote, kosmologinio moteriškojo principo savikuriamuoju dėsningumu, kurio atpažinimas laiduotų gebėjimą Kitame atpažinti universalųjį visas nacijas jungiantį dieviškąjį pradą. Šis pradas įgalintų nacijas pereiti prie taikaus ir kūrybingo koegzistavimo, ir pats nacionalizmas kaip savęs įtvirtinimo sistema taptų nebereikalingas, o išaugtų į aukštesnę žmonijos savikūros pakopą. Todėl mechaniškas Sri Aurobindo nacionalizmo, kad ir šaktiško ar kšatriško jo aspekto, siejimas su vėlesnėmis hindų nacionalistinėmis ideologijomis yra visiškai nepagrįstas, o gali turėti geriausiu atveju simbolišką prasmę. Galime daryti prielaidą, jog bręstant ir kitėjant Sri Aurobindo

mąstymui, paskiausio šios sampratos varianto savitumas, integralumas ir spiritualistinė pakraipa Sri Aurobindo anksti atsiejo nuo jo laikmečio politikos kaip į ateitį projektuojama idealistinė vizija, kuri metafizine kalba išreiškia galutinės tikrovės kaip dieviškojo gyvenimo žemėje tapsmą ir įkūnijimą.

Kita vertus, Sri Aurobindo nacionalinės tapatybės samprata darė tiesioginę įtaką Bengalijos nepriklausomybės sąjūdžiui bei jo radikaliajam – ekstremistiniam sparnui. Ji susideda iš dviejų – individo ir nacijos – sandų bei jų santykio refleksijos.

Individo tapatybė yra iš principo dvasinė, pasižyminti etinėmis dar Rigvedoje, *Gītoje* ir Upanišadose aptinkamomis arijo savybėmis, modernizuota ir rekonstruota išsaugojant būdingus archetipinius hindų bruožus, arba *svabhāva*, tikrąją prigimtį, kuri reiškiasi laisva begalinės intelektinių, gyvybinių bei fizinių institucinių formų įvairovės sklaida.

Nacijos tapatybė atspindi individo psichinės sąrangos dėsniumus bendruoju lygmeniu ir yra pereinamasis, bet būtinas žmonijos evoliucijos tarpsnis, kuris Sri Aurobindo vizijoje perauga į būsimą visų nacijų bendriją, savotišką supernaciją ar metanaciją. Moderniosios indų nacijos uždavinys yra dvejopas: vidinių galutinės tikrovės (Dievo, absoliuto, antmonės) galių realizavimas ir jį atitinkantis naujų išorinių gyvenimo formų kūrimas, kurių pamatas yra *sanātana dharma*, arba „amžinoji religija“. Esminį dinamizuojantį ir šiuos tikslus įgalinantį vaidmenį Sri Aurobindo nacionalinės tapatybės sampratoje atlieka universalus moteriškasis *śakti* principas kaip ontologinė ir gnoseologinė duotybė, visatos priežastis ir pasekmė, jos dėsnių kūrėjas ir vykdytojas. Šis metafizinis principas neatsiejamas nuo dieviškosios Motinos, kaip visatos kūrėjos, koncepcijos. Tik vidinė tapatybė su dieviškąja Motina (su jos kuriamąja sąmoninga galia) atskleidžia pilnutinę individo (o kartu ir būsimos nacijos) sąrangą ir formuoja jo brandžiausias identiteto pakopas.

Apsvarstę moteriškojo *śakti* principo vaidmenį Sri Aurobindo nacionalinės indų tapatybės sampratoje politiniu, metafiziniu, psichologiniu bei kūrybiniu požiūriais, disertacijos eigoje apgynėme *tiriamąjo darbo tezę*: Sri Aurobindo peržengia individo ir visuomenės, elitinių ir marginalių sluoksnių, arijiško ir ne arijiško idealo prieštarą, įvesdamas į nacionalumo koncepciją, pasak jo, visiems žmonijos tipams būdingą moteriškojo kosminio kuriamojo principo *śakti* prado sąvoką; šis pradas pasaulio evoliucijos procese įgalina žmones pranokti esamus

religinius, socialinius ir rasinius skirtumus ir pasiekti ne tik atskiros nacijos, bet ir visos žmonijos vienybę.

Disertacijos eigoje mėginome: 1) įrodyti, kad metafizinis *śakti* principas, naujai pateiktas Sri Aurobindo nacionalinės indų tapatybės sampratoje, tapo vienu iš lemiamų veiksnių brėžiant politinio ir dvasinio Indijos renesanso kontūrus; 2) atskleisti, kaip idėjinį tarnavimo Motinai Indijai imperatyvą įkūnijo Bengalijos nacionalistai ir kokį praktinį vaidmenį atliko Sri Aurobindo inicijuotas matrystinis *śakti* diskursas.

Pasitelkdami istorinį, hermeneutinį ir komparatyvistinį metodus 1) įrodėme, jog metafizinį moteriškojo *śakti* principą XIX-XX a. politiniu bei kultūriniu šalies atgimimo tikslu į pirmą planą iškėlė ir savo rašytinėje kūryboje pagrindė, be kitų poetų ir literatų, Bankimchandra Chatterji ir Sri Aurobindo. *Śakti* veiksnys iš literatūrinės plotmės buvo perkeltas į konkrečią istorinę ir geografinę aplinką ir sutapatintas su Indija, simbolizuojančia dieviškąją Motiną. Abstrahuotas poetinis Motinos Indijos įvaizdis susiliejo su konkrečiomis hindų devocionalinėmis praktikomis, Bengalijoje – tantriniu Kālī kultu, o visoje Indijoje ir kitomis moteriškųjų dievybių formomis. Sri Aurobindo sukurtoji metafizinė sistema aktualizavo Vedāntoje glūdintį moteriškojo kosmologinio principo kuriamąjį aspektą ir pagrindė naują, dvasinę indų kultūrinio bei politinio renesanso kryptį; 2) atskleidėme, jog trumpą laikotarpį – pirmąjį XX a. dešimtmetį – su pavergta Indija siejamas Kālī kultas tapo lemiamu ir vienu ryškiausių išsivadavimo kovų veiksnium. Tarnavimas deivei-Motinai Indijai buvo visų reformistų bruožas, bet tik bengalų nacionalistai ir „ekstremistai“ akcentavo instrumentinį tantrinį dieviškosios Motinos (Kālī) garbinimo aspektą, todėl galima teigti, kad jis esmiškai buvo lokalaus pobūdžio; kita vertus, Bengalija buvo vienas svarbiausių Indijos atgimimo židinių ir britų administravimo centras, vadinasi, joje vykę politiniai pokyčiai turėjo ypatingos reikšmės visai Indijai. Bankimo ir Sri Aurobindo nacionalistinės matrystinės idėjos (Bankimo romanas *Ānandamath* ir jame pateikta giesmė *Vande Mātaram*, Sri Aurobindo redaguojamas dienraštis *Bande Mataram*) darė tiesioginę įtaką revoliucinių bei teroristinių grupių radimuisi ir veiklai, kuri, nors po 1910 metų ir buvo nustumta į Indijos istorijos paraštes, išbudino Indijos žmonių nacionalinius jausmus (įvykdė „jausmų revoliuciją“). Sykiu propaguojama nacionalistų partijos

programa ugdė patriotinę savimone, pertvarkė Nacionalinio kongreso veiklą, atliko paruošiamąjį nepriklausomybės judėjimo etapą ir paskatino tiek britų administracijos represinius sprendimus, tiek vėlesnes socialines politines reformas.

Siekiant įgyvendinti disertacijoje nusibrėžtus tikslus, įvykdyti šie *uždaviniai*:

a) ištirtos XIX-XX a. sandūros istorinės prielaidos nacionaliniam išsivadavimo judėjimui rastis kolonijinėje Bengalijoje; b) atskleistas Sri Aurobindo politinės minties ir veiklos naujumas bendrame indų nacionalinės tapatybės konstravimo kontekste; c) apibrėžti Sri Aurobindo metafizinės *śakti* sampratos metmenys; d) išanalizuotas moteriškojo kosmologinio principo ir jo pasireiškimo deivėmis (praktinio kulto) panaudojimas nacionaliniam sąjūdžiui bei dvasinio nacijos identiteto pagrindimui; e) atlikta tiriamojo laikotarpio situacijos Indijoje ir Lietuvoje lyginamoji analizė *śakti* principo aspektu.

Darbe atskleidėme Indijos ir Lietuvos nacionalinio išsivadavimo judėjimų XIX-XX a. sąsajas, kurias nurodo taikus nepriklausomybės pasiekimo pobūdis (išskyrus trumpą indų terorizmo laikotarpį, kurio Lietuvoje nebuvo, ir savanorių kovas dėl Vilniaus išvadavimo, juos laikant sudedamaisiais judėjimo reiškiniais), nulemtas matristinio jėgos diskurso aktualizacijos, pasireiškusios besąlygišku atsidavimu tarnauti Motinai Gimtinei (Motinai Indijai, Motinai Lietuvai) ir sutelkiant jos vaikus (tautą) jos išlaisvinimo tikslu. Indijos ir Lietuvos nacionalizmą sieja tautinis, arba liaudinis antiimperinis (antiokupacinis) jo pobūdis ir kilmė, būsimų laisvų nacijų modelį konstruojant pagal modernią nacijos-valstybės sampratą (valstybė kaip respublika su parlamentine sistema, valstybinė tautinė kalba, atitinkami valstybiniai simboliai ir kita). Yra ir ryškių skirtumų, kuriuos lėmė skirtingo kolonijinio ir okupacinio paveldo bei istoriškai susiklosčiusios etninės-politinės valstybės struktūros. Kolonijiniai režimai nuo okupacinių skiriasi pirmiausia tuo, jog pastarieji savo tikslu laikė greitą ir visišką okupuotų tautų asimiliaciją bei ištrynimą iš istorijos panaudojant genocidą, tremtį ir deportaciją, todėl buvo žiauresni ir atitinkamai sulaukė ryžtingesnės liaudies nacionalistų atoveikos. Indijoje anglų kalba šalia hindi tebėra viena iš valstybinių kalbų, o Lietuvoje rusų, buvusio okupanto kalba, yra tik mažumos kalba. Etniškai vienalytėje Lietuvoje, turinčioje etnines mažumas, kyla kitokio pobūdžio problemos, nei multietninėje Indijoje, kurioje egzistuoja atskirų etninių grupių, laikančių save atskiromis tautomis, nacionalizmas

(tamilų, telugu, bengalų, gudžaratų ir kt., ypač Pietų Indijoje). Apskritai tyrimo eigoje išryškėjęs evoliucionuojantis nevienalytis nacionalinių tapatybių pobūdis, konstruojamas pagal skirtingus metakultūrų ir religinių epistemų modelius, reikalauja kritiško vertinimo, remiantis dabartinėje epochoje egzistuojančiomis nacijų ir pilietinių visuomenių sambūvio paradigmomis. Esamomis sudėtingomis Indijos politinėmis sąlygomis Sri Aurobindo nacionalizmo koncepcija tebėra aktuali universalistinėmis bendražmogiškomis tendencijomis, todėl ją reikia vertinti orientuojantis į unikalią Sri Aurobindo žmonijos ateities viziją, kuri šalia Ramakrishnos ir Vivekanandos pavyzdžių yra vienas reikšmingiausių metafizinės minties laimėjimų modernųjų laikų istorijoje. Panašiai ir Lietuvoje būtina plėtoti filosofinę, universalią lietuviškosios nacionalinės tapatybės koncepciją, apjungiant žymiausius jos visų laikų kūrėjų pasiekimus. Remdamiesi darbe atliktu iškeltos problematikos tyrimu ir nusibrėžtų tikslų bei uždavinių rezultatais, pateikiame baigiamąsias išvadas.

Baigiamosios išvados. 1.1. Tyrimas parodė, jog receptuodamas europinį nacionalizmo diskursą – tokias sąvokas, kaip nacija, žmonija, evoliucija ir tapatybė – Sri Aurobindo žvelgia į hinduistinį paveldą, naujai jį artikuliuodamas ir siedamas su reakcija į britų kolonijinį valdymą. Nacionalinę indų tapatybę jis grindžia Vedomis ir Vedānta (Upanišadomis), kurias laiko *śruti*, apreikštuojų žodžiu. Arijų kultūrą ir tantrinę antiiliuzionistinę deivės garbinimą jis aiškina kaip apibūdinamą šiuose tekstuose, tačiau išreikštą dvejopas vertybes apimančia kalbine sistema. Hermeneutinis šios sistemos vidinių (dvasinių) vertybių atskleidimas grindžia Sri Aurobindo metafizinę teoriją, turinčią ekvivalentus politinėje, psichologinėje ir poetinėje mintyje.

1.2. Hindocentrinę Sri Aurobindo nacionalinės tapatybės sampratą liudija ne tik neovedantinės pasaulėžiūrinės nuostatos, bet ir instrumentinis jo naudojamų mitinių, simbolinių ir retorinių figūrų vaidmuo, todėl Sri Aurobindo yra laikytinas vienos iš tradicinių hinduizmo mokyklų kūrėjų. Remdamasis hinduistine soteriologine sistema, individo išsilaivsinimo per dievystės pažinimo ir jos galių sklaidą žmoguje idėją Sri Aurobindo papildo nacijos ir žmonijos išsilaivsinimo idėja, tai yra, individualią sielos (dvasios) evoliuciją – visatos evoliuciją. Pagal šią teoriją, skirtingai nuo europinių, evoliucija yra spiritualinė, teleologinė ir sąmoninga. Evoliuciją

vykdantis kosminis *śakti* principas yra visuotinė sąmoninga galia, veikianti visus pasaulio kuriamosios raiškos lygmenis, taip pat kiekvieną individą, naciją ir visą žmoniją, todėl Sri Aurobindo filosofijoje atlieka pagrindinį instrumentinį vaidmenį.

1.3. Suvokęs metafizinių idėjų ir sociopolitinės tikrovės neatitikimą, brandžiajame filosofinės minties laikotarpyje Sri Aurobindo *śakti* koncepcijos pamatu suformulavo antnacionalinės dvasinės tapatybės principus, kurie pagrindė būsimo idealaus žmogaus (antžmogio) psichofizinę sąrangą, ir nurodė jos vaidmenį besivystančiame pasaulyje nepriklausomai nuo rasės, nacijos, religijos ar luomo. Transcendentinė būsimojo pasaulio vizija, pagal kurią dualistiniai pasaulio prieštaravimai perkeistoje naujoje kūrinijoje išnyksta, yra pagrįsta žmogaus dar nepasiekta sąmoningumo pakopa. Šis suvokimas Sri Aurobindo anksti atskyrė nuo aktyvios politinės veiklos ir kitų nacionalinių programų kūrėjų.

1.4. Praktiniu požiūriu Sri Aurobindo aktualizuotas moteriškasis *śakti* veiksnys inicijavo naują nacionalistinio galios diskurso formą, tačiau ji liko utopiniu konstruktu, ką liudija trumpalaikė, nors visą šalį veiksmingai mobilizavusi nacionalistų revoliucionierių sėkmė, pasibaigusi kolonijinės valdžios pergale. Vienijančio *śakti* prado įvedimas į visuotinę Sri Aurobindo nacionalinės tapatybės sampratą neišsprendė esamų religinių, etninių ir luominių prieštaravimų: nepaisant laikinų susivienijimo periodų, ji liko nepriimtina multikultūrinės Indijos visuomenės daliai – sekuliaristams, musulmonų ir krikščionių bendruomenėms.

1.5. Lietuvoje XIX a. pabaigoje – XX a. pradžioje nebuvo nacionalizmo teoretiko, kuris matristinę nacionalinės tapatybės sampratą būtų konstravęs dvasiniu (arba religiniu) požiūriu lygiagrečiai politinėje, filosofinėje ir meninėje (poetinėje) mintyje. Mažesniu mastu ir atskirais atvejais Lietuvoje egzistavo nacionalistų panašiu būdu sureikšmintas Lietuvos Tėvynės moteriškasis gerbimo aspektas, sietinas su senųjų Indijos moteriškųjų dievybių garbinimą primenančiu folkloriniu patriotiniu sąjūdžiu. Ryškiausiai Motinos motyvas buvo išreikštas poetine ir literatūrine kūryba, tačiau filosofinė metafizinė moteriškojo principo samprata nacionaliniame kontekste sistemingai išplėtotą taip pat nebuvo.

LITERATŪROS SĄRAŠAS

PIRMINIAI ŠALTINIAI

- Aurobindo, Sri, *Bande Mataram*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1997.
- Aurobindo, Sri, *The Renaissance in India*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1996.
- Aurobindo, Sri, *Letters on Poetry, Literature and Art*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1994.
- Aurobindo, Sri, *The Future Poetry*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1991.
- Aurobindo, Sri, *Collected Poems*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1989.
- Aurobindo, Sri, *The Arya*. December, 1919.
- Aurobindo, Sri, *The Doctrine of Passive Resistance*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1952.
- Aurobindo, Sri, *On Himself*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1995.
- Aurobindo, Sri, *The Mother*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1994.
- Aurobindo, Sri, *Bhavani Bharati: Mother of India*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, Reprinted from Sri Aurobindo: Archives&Research Vol 9 No 2 December 1985.
- Aurobindo, Sri, *The Human Cycle. The Ideal of Human Unity. War and Self-Determination*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1992.
- Aurobindo, Sri, *Essays Divine and Human*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1994.
- Aurobindo, Sri, *The Life Divine*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1993.
- Aurobindo, Sri, *The Superman*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1991.
- Aurobindo, Sri, *Thoughts and Aphorisms*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1982.
- Aurobindo, Sri, *The Hour of God*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1993.
- Aurobindo, Sri, *Letters on Yoga*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, Vol. 2, 1983.

- Aurobindo, Sri, *Letters on Yoga*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, Vol. 2-3, 1971.
- Aurobindo, Sri, *The Synthesis of Yoga*, Pondicherry: All India Books, 1990.
- Aurobindo, Sri, *Essays on the Gita*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1980.
- Aurobindo, Sri, *The Foundations of Indian Culture*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1995.
- Aurobindo, Sri, *The Upanishads*. Pondicherry: All India Books, 1985.
- Aurobindo, S., *The Secret of the Veda*. Pondicherry: All India Books 1985.
- Aurobindo, Sri, *Speeches*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1952.
- Aurobindo, Sri, *Karmayogin*, V. 2. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust. In www.sriurobindoashram.info, E-Library, Sri Aurobindo Works.
- Aurobindo, Sri, *The Harmony of Virtue*. V. 3. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust. In www.sriurobindoashram.info, E-Library, Sri Aurobindo Works.
- Aurobindo, Sri, *The Hour of God*. V 17. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust. In www.sriurobindoashram.info, E-Library, Sri Aurobindo Works.
- Baranauskas, A., *Rinktinė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994.
- Basanavičius, J., *Mano gyvenimo kronika ir nervų ligos istorija*. Vilnius: Baltos lankos, 1997.
- Basanavičius, J. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Vaga, 1970.
- Chatterji, B., *Ānandamath, or The Sacred Brotherhood*. Translated with an Introduction and Critical Apparatus by Julius J. Lipner. New York: Oxford University Press, 2005.
- Gandhi, M. K. „Harijan“, 3 October 1936, in *Hindu Dharma*, Ahmedabad: Navajivan, 1950.
- Gandhi, R. K., *Young India*, October 1921.
- Glossary of terms in Sri Aurobindo's Writings*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1978.
- Lietuvių poezijos antologija*. Sudarė J. Aistis ir A. Vaičiulaitis. Čikaga: Liet. Knygos Klubas, 1951.
- Milašius, O., *Ars Magna. Slėpiniai*. Vilnius: Aidai, 2002.
- Miłosz, O., „Deux messianismes politiques“, in *Oeuvres complètes*, XIII. Paris: Ed. André Silvaire, 1900.

- Miłosz, O., „Au seuil d'un monde nouveau“, in *Oeuvres complètes*, XIII. Paris: Ed. André Silvaire, 1900.
- Nepriklausomybės kovų dainos*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998.
- Pal, B. C., *Writings and Speeches*. Calcutta: Vugayatri Prakasbak ltd., 1958.
- Šalkauskis, S., *Raštai*. T. 4, Vilnius: Mintis, 1995.
- Tagore, R., *Nationalism*. London: Macmillan, 1950.
- Tagore, R., *The religion of Man*. London: Allen&Unwin, 1931.
- Tagore, D., *The Autobiography of Maharshi Debendranath Tagor*. London: Macmillan, 1916.
- Tagore, R., *Towards Universal Man*. London: Asia, 1961.
- Tautinis menas ir jo vertingumas*. Vilnius: LOGOS, 2000, Nr. 21, p. 170-183 (1 a. l.).
- Versta iš Sri Aurobindo, „The National Value of Art“, Pondicherry: 1970.
- Teilhard de Chardin, P., *Žmogaus fenomenas*. Vilnius: Mintis, 1995.
- The Mother, *Collected Works*, T. 3. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1978.
- Vydūnas, *Tautos gyvata*. Raštai, T. 1, Vilnius: Mintis, 1990.
- Vivekananda, S., *The Complete Works*, Vol. 1-8. Calcutta: Advaita Vedanta Ashrama, 1960.

KRITINIAI ŠALTINIAI

- After Colonialism*. Ed. Gyan Prakash, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- A History of Sanskrit Literature*. Classical period. Vol. I. Calcutta: Ed. S. N. Dasgupta. University of Calcutta, 1975.
- Aleknaitė, E., *Religinė sintezė: Marijos ir pagoniškujų deivių tapatinimas*. Vilnius: Šiaurės Atėnai, 2003-03-15 nr. 644.
- Aleksandravičius, E., *Politiniai lietuvių siekiai 1863-1914*. Čikaga: Metmenys, AM&M Publications, 1991, Nr. 61.
- Aleksandravičius, E., *Giesmininko kelias*. Vilnius: Versus aureus, 2003.
- Anderson, B., *Įsivaizduojamos bendruomenės: apmąstymai apie nacionalizmo kilmę ir plitimą*. Vilnius: Baltos lankos, 1999.
- Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London-New York: Verso, 1991.

- Andrijauskas A., *Kultūrologijos istorija ir teorija*. Vilnius: Dailės akademijos leidykla, 2003.
- Andrijauskas A., *Lyginamoji civilizacijos idėjų istorija*. Vilnius: Dailės akademijos leidykla, 2001.
- Andrijauskas A., „LDK europėjimo tendencijos ir kultūrinio tapatumo paieškos tarp Rytų ir Vakarų“, *Lietuviškojo europietišumo raida: dabarties ir ateities iššūkiai*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2006.
- Andrijauskas A., „Searching for a Lithuanian Identity Between the Eastern and Western Worlds“, in *Post-communist Lithuania: Culture in Transition*, ed. by Stanislovas Juknevičius, Vilnius: Culture, Philosophy and Arts Research Institute, 2005.
- Aschcroft, B., *Post-colonial Transformation*. London: Routledge, 2001.
- Avalon, A., *Tantra of the Great Liberation: Mahānirvāna Tantra*. New York: Dover Publications, 1979.
- Auspicious Wisdom*. Manohar: Douglas Renfrew Brooks, 1996.
- Bagdonavičius, V., *Filosofiniai Vydūno humanizmo pagrindai*. Vilnius: Mintis, 1987.
- Bagdonavičius, V., *Spindulys esmi begalinės šviesos. Etiudai apie Vydūną*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2008.
- Bagdonavičius, V., *Sugrįžti prie Vydūno*. Vilnius: Lietuvos filosofijos ir sociologijos institutas, Kultūra, 2001.
- Banerji D., Review of India and Europe by Wilhelm Halbfass, <http://www.amazon.com/India-Europe-Wilhelm-Halbfass/dp/0887067956>, Wed 27 Sep 2006.
- Basu, S., *The Rani of Jhansi*. www.india-forum.com, 06/17/2007/.
- Basu, S., *Swami Vivekananda: A Legacy Denied*. www.boloji.com, 18 January 2009.
- Barthes, R., *Mythologies*. Paris: 1957.
- Bayly, C. A., *Origins of Nationality in South Asia*. New Delhi: Oxford University Press, 2005.
- Beinorius, A., *Sąmonė klasikinėje Indijos filosofijoje*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2002.
- Beinorius, A., *Imagining Otherness: Postcolonial Perspective to Indian Religious Culture*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, KRONTA, 2006.

- Beinorius, A., *Orientalistinis „hinduizmo“ mitas: postkolonialinė kultūrų dialogo situacija*. Vilnius: Logos, 2001, spalį-gruodis/2002, sausis-kovas.
- Beresnevičius, G., *Dausos*. Klaipėda: Gimtinė Taura, 1990.
- Beresnevičius, G., *Lietuvių religija ir mitologija*. Vilnius: Tyto alba, 2004.
- Biržiška V., Merkys Vyt., Tyla Ant., *Lietuvių nacionalinio išsivadavimo judėjimas (ligi 1904 metų)*. Vilnius: Mokslo, 1987.
- Biernacki, L., *Renowned Goddess of Desire*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Bose, S., „Nation as Mother: representations and Contestations of ‘India’ in Bengali Literature and Culture“, in Sugata Bose and Ayesha Jalal, *Nationalism, Democracy and Development. State and Politics in India*. New Delhi: 1997.
- Būtėnas, J., *Vincas Kudirka*. Vilnius: Vyturys, 1988.
- Campbell, J., *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: 1968.
- Cassirer, E., *The Myth of the State*. New Haven: Yale University press, 1946.
- Chaudhuri, H., *Integral Yoga*. San Francisco: California Institute of Asian Studies, 1970.
- Chowdhury-Sengupta, I., „Reconstructing Spiritual Heroism: The Evolution of the Swadeshi Sannyasi in Bengal“ in *Myth and Mythmaking. Continuous Evolution in Indian Tradition*, ed. Julia Lieslie, Routledge, 1996.
- Chatterjee, P., *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* London: 1986.
- Chatterjee, P., *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Clark, T. W., „The Role of Bankimchandra in the Development of Nationalism“, in *Historians of India, Pakistan and Ceylon*, ed. C. H. Philips, OUP: 1961.
- Collected Works of the Mother*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1978.
- Dalal. A. S., *Psichologija, psichinė sveikata ir joga*. Vilnius: Mažasis VYTURYS, 2002.
- Dalton, D. G., *Indian Idea of Freedom*. Ideaindia.com: Cooperjal Limited, England, 1982.
- Das, C. R., *India for Indians*. Madras: Ganesh, 1918.

- Dasgupta, J. K., *A Critical Study of the Life and Novels of Bankimchandra*. Calcutta: Calcutta University, 1937.
- DasGupta, S. B., *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature*. Calcutta: KLM, 1969.
- DasGupta Sherma, R., „'Sa Ham – I Am She': Woman as Goddess“, in *Is the Goddess a Feminist?* Ed. by Alf Hiltebeitel & Kathleen M. Erndl, New York: New York University Press, 2000.
- Datta, Sri, *Ahimsa, Satyagraha, Vande-Mataram, & Hindu Nationalism: An Introspection*. www.india-forum.com, 08/17/2004/.
- Dealing with Deities*. Ed. By Selva J. Raj and William P. Harman, New York: State University of New York Press, 2006.
- Delanty, G., *Europos išradimas: idėja, tapatumas, realybė*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2002.
- Derret, J. Duncan M., *Religion, Law and the State in India*. London: Faber and Faber, 1968.
- Deshpande, R. Y., *Satyavan Must Die*. Bokaro: Sri Aurobindo Study Circle, 1996.
- Dundulienė, P., *Lietuvių liaudies kosmologija*. Vilnius: Mokslas, 1988.
- Dundulienė, P., *Pagonybė Lietuvoje: moteriškosios dievybės*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2008.
- Eliade, M., *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*. New York: Harper and Row, 1958.
- Eliade, M., *History of Religious Ideas*. T. I, „From the Stone Age to the Eleusian Mysteries. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Eliade, M., *Yoga: Immortality and Freedom*. New York: Princeton University Press, 1971.
- Eliade, M., *The Sacred and the Profane*, New York: Harper & Row, 1959.
- Eliade, M., *Myth and Reality*, New York: Harper & Row, 1963.
- Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*. London: Sheed and Ward, 1958.
- Eliade, M., *Journal*. T. III 1970-1978, Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Eliade, M., *Amžinojo sugrįžimo mitas*. Vilnius: ALK, 1996.
- Encountering Kālī*. Ed. By Rachel Fell Mcdermott and Jeffrey J. Kripal, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003.

- Erndl, K. M., *Victory to the Mother*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Europos mentaliteto istorija*. Vilnius: 1998.
- Europos kultūros profiliai*. Vilnius: Kultūros barai, 2007.
- Figueira, D. M., *Aryans, Jews, Brahmins: Theorizing Authority through Myths of Identity*. New York: State University of New York press, 2002.
- Frykenberg, R. E., „The Emergence of Modern Hinduism’ as a Concept and an Institution”, in *Hinduism Reconsidered*, ed. D. Gunter, Sonheimer and Hermann Kulke, New Delhi: Manohar Publications, 1991.
- Gadamer, H. G., *Istorija, menas, kalba*. Vilnius: Baltos lankos, 1999.
- Gellner, E., *Tautos ir nacionalizmas*. Vilnius: Pradai, 1996.
- Genzelis, B., *The restitution of Lithuania’s statehood*. Vilnius: Lithuanian National Museum, 2007.
- Gimbutienė, M., *Senovės lietuvių deivės ir dievai*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2002.
- Girardet, R., *Politiniai mitai ir mitologijos*. Vilnius: Apostrofa, 2007.
- Grigas, R., *Senieji lietuviai: tapatybės bruožai ir jų likimas*. Vilnius: Vilniaus pedagoginis universitetas, 2009.
- Gupta, B., *Sexual Archetypes, East and West*, New York: Paragon House, 1987.
- Gupta, N. K., www.sriaurobindoashram.info, T. 1-8.
- Gupta, N. K., *Evolution and the Earthly Destiny*. Pondicherry: Sri Aurobindo International Centre of Education, 1976.
- Halbfass, W., *India and Europe*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT, 1990.
- Hastings, W., „To Nathaniel Smith, Esquire“, in *The Bhagavat-Gyta or Dialogues of Kreeshna and Arjoon*, transl. Charles Wilkins. London: Printed for C. Nourse, 1785.
- Heehs, P., *Indian religions*. New York: New York University Press, 2002.
- Heehs, P., *Shades of Orientalism: Paradoxes and Problems in Indian Historiography*, in „History and Theory“ 42 (May 2003), 169-165, Wesleyan University, 2003.
- Heehs, P., *The Bomb in Bengal: the Rise of Revolutionary Terrorism in India 1900-1910*. New Delhi: Oxford University Press, 2004.
- Heehs, P., „The uses of Sri Aurobindo: mascot, whipping-boy, or what?“ in *Postcolonial Studies*, Vol. 9, No. 2, London and New York: Routledge, 2006.

- Heehs, P., *Nationalism, Terrorism, Communalism*. New Delhi: Oxford University Press, 2006.
- Heehs, P., *The Lives of Sri Aurobindo*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Heehs, P., „Nationalism“, in *Studying Hinduism: Key Concepts and Methods*, ed. Sushil Mittal & Gene Thursby, London and New York: Routledge, 2008.
- Hobsbawm, E. J., *Nations and Nationalism Since 1870. Programme, Myth and reality*. Cambridge: 1990.
- Iyengar, Srinivasa K. R., *Sri Aurobindo: A Biography and A History*. Pondicherry: Sri Aurobindo International Centre of Education, 1972.
- Iyengar, Srinivasa K. R., *On The Mother: The Chronicle of Manifestation and Ministry*. Pondicherry: Sri Aurobindo International Centre of Education, 1994.
- India through Hindu Categories*. New Delhi: McKim Marriott, SAGE Publications, 1990.
- Young, R. j. c., *White mythologies*. London & New York: Routledge, 2004.
- Irwin, R., *For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies*. London: Penguin Books, 2006.
- York, M., *Pagoniškoji teologija*. Vilnius: Asveja, 2008.
- Jaffrelot, Ch., *The Hindu Nationalist Movement in India*. New Delhi: Thomson Press Ltd, 1996.
- Jaffrelot, Ch., *Hindu Nationalism: A Reader*. New Jersey: Princeton University Press, 2007.
- Jouhki, J., *Imagining the Other*. Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2006.
- Juknevičius, S., „Postmodernistinės visuomenės link: europinė Lietuvos gyventojų moralės dimensija“, *Lietuviškojo europietiško raišymo raida: dabarties ir ateities iššūkiai*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2006.
- Juknevičius, S., „Mitų reikšmė formuojant tapatumus: istorinės patirtys ir dabarties iššūkiai, *Lietuvių tautos tapatybė: tarp realybės ir utopijos*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007.
- Juknevičius, S., „The Religiosity and Morality of Lithuanians in a European Context“, *Post-communist Lithuania: Culture in Transition*, ed. by Stanislovas Juknevičius, Vilnius: Culture, Philosophy and Arts Research Institute, 2005.

- Kairūkštytė N., Gudonytė A., *Lietuvybės kovų verpetuose. Vilniaus ir Seinų kraštai XIX a. pabaigoje – XX a. pradžioje*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2009.
- Kakar S., *Indian Identity*. Chicago&London: University of Chicago Press, 2007.
- Kaula tantra sangraha*. Moskva: Starklait, 2004.
- Kaviraj, S., „Modernity and Politics in India“, *Daedalus* 129 (Winter 2000).
- Kavolis, V., *Epochų signatūros*. Čikaga: Algimanto Mackaus knygų leidimo fondas, 1991.
- Kavolis, V., *Žmogus istorijoje*, Vilnius: Vaga, 1994.
- Kavolis, V., *Kultūrinė psichologija*. Vilnius: Baltos lankos, 1995.
- Konickis, A., *Vienintelėj iš begalybės vietų nuskirtoj*. Vilnius: Lietuvos filosofijos ir sociologijos institutas, 1996.
- Kostiučenko, V. S., *Integralnaja Vedanta*. Moskva: Nauka, 1970.
- Kostiučenko, V. S., *Šri Aurobindo: mnogoobrazije nasledija ir jedinstvo mysli*. Sankt-Peterburg: Aditi i All India Press, 1998.
- Kostiučenko, V. S., *Klassičeskaja vedanta i neovedantizm*. Moskva: Myslj, 1983.
- Kripal, J. J., *Kālī's Child*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Kuzmickas, B., *Tautos kultūros savimonė*. Vilnius: Mintis, 1989.
- Kuzmickas, B., Astra, L., *Šiuolaikinė lietuvių tautinė savimonė*. Vilnius: Rosma, 1996.
- Lietuva 1940-1990*. Vilnius: Lietuvos gyventojų genocido ir rezistencijos tyrimo centras, 2005.
- Laurinkienė, N., „Žemės motinos kategorijos dievybė: ištakos ir raida“. *Tai, kas išlieka. Senovės baltų kultūra*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2009.
- Lietuvių atgimimo istorijos studijos*. Vilnius: Baltoji varnelė, 1993.
- Lietuvių tautos tapatybė: tarp realybės ir utopijos*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007.
- Lietuva*. Lietuvių enciklopedija, T. 15. Vilnius: Lietuvos enciklopedijų redakcija, 1990.
- Making India Hindu*. Ed. David Ludden, Delhi: Oxford University Press, 2006.
- Lipner, J., *Hindus. Their Beliefs and Practices*. London: Routledge, 2003.

- McDaniel, J., *Offering Flowers, Feeding Skulls: Popular Goddess Worship in West Bengal*. New York: Oxford University Press, 2004.
- MacKenzie, John M., *Orientalism. History, theory and the arts*. London: UK, 1995.
- Mehta, R. B., „The Bhagavadgita, Pistol, and the Lone Bhadrak: Individual Spirituality, Masculinity, and Politics in Nationalist Writings of Aurobindo Ghose (1872-1950)“, in *Journal of Men, Masculinities and Spirituality*, Vol. 1, No. 1, January 2007, p. 77-98.
- Mikšytė, R., *Antanas Baranauskas*. Vilnius: VAGA, 1993.
- Mukherjee, Haridas and Uma, *Sri Aurobindo and the New Thought in Indian Politics*. Calcutta: K. L. Mukhopadhyay, 1964.
- Nandy, A., *The Intimate Enemy: Loss and recovery of Self under Colonialism*. New Delhi: Oxford University Press, 2006.
- Narayanan, V., „Gender in a Devotional Universe“, in *The Blackwell Companion to Hinduism*, ed. by Gavin Flood. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Narbutas, T. *Lietuvių tautos istorija*. Vilnius: Mintis, 1992.
- Nezabitauskis, A., *Jonas Basanavičius*. Vilnius: Vaga, 1990.
- Nirodbaran. *Dvylika metų su Sri Aurobindo*. „Karas ir politika: Indijos nepriklausomybė.“ 2007: Lietuvos rašytojų sąjunga, „Metai“, Nr. 7-8, p. 115-133. Vertimas iš anglų kalbos.
- Nirodbaran, *Correspondence with Sri Aurobindo*. Vol. I, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1983.
- Nirodbaran, *Correspondence with Sri Aurobindo*. Vol. II, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1984.
- Nirodbaran, *Talks with Sri Aurobindo*. Vol. I, Calcutta: Sri Aurobindo Society, 1986.
- Nirodbaran, *Talks with Sri Aurobindo*. Vol. II, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1971.
- Nirodbaran, *Talks with Sri Aurobindo*. Vol. IV, Pondicherry: Sri Mira Trust, 1989.
- Nirodbaran, *Twelve Years with Sri Aurobindo*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1988.
- Nirodbaran, *Sri Aurobindo for All Ages*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1990.
- Nirodbaran, *Mrinalini Devi*. Pondicherry: Sri Mira Trust, 1988.

- Obeyesekere, G., *The Work of Culture: Symbolic Transformations in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Oddie, G. A., *Imagined Hinduism*. New Delhi: Sage Publications Ltd, 2006.
- Organization in a Bengal Village*. New Delhi: Manohar Publishers, 2006.
- Pandey, G., *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Pandit, M. P. *An Early Chapter in the Mother's Life*. Pondicherry: DIPTI PUBLICATIONS, Sri Aurobindo Ashram, 1992.
- Paškus, A., *Evoliucija ir krikščionybė Teilhard de Chardin'o perspektyvoje*. Chicago: American Foundation for Lithuanian Research, 1988.
- Pennington, B. K., *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Peškaitis, A. ir Glodenis, D., *Šiuolaikinis religingumas: naujieji judėjimai ir išraiškos formos amžių sandūroje*. Vilnius: Vaga, 2000.
- Pintchman, T., *The Rise of the Goddess in the Hindu Tradition*. Delhi: Sri Satguru Publications (Indian Books centre, Indological and oriental Publishers), 1997.
- Purani, A. B. *Evening Talks*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1982.
- Puri, J., *Encountering Nationalism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Putnaitė, N., *Šiaurės Atėnų tremtiniai: lietuviškosios tapatybės paieškos ir Europos vizijos XX a.* Vilnius: Aidai, 2004.
- Radhakrišnan, S., *Indijskaja filosofija*, Radogost, Irpen: 2005, T. I, II.
- Ramaswamy, S., „The Goddess and the Nation: Subterfuges of Antiquity, the Cunning of Modernity“ in *The Blackwell Companion to Hinduism*, ed. by Gavin Flood. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Religion and Change in Contemporary Asia*. Minneapolis: Ed. Robert F. Spencer, University of Minnesota Press, 1971.
- Rishabhchand, *The Integral Yoga of Sri Aurobindo*. Pondicherry: Sri Aurobindo memorial Fund Society, 1974.
- Rodrigues, H. P., *Ritual Worship of the Great Goddess*. New York: State University of New York Press, 2003.

- Rubavičius, V., „Naujas pilietinis europietiškumas ir nacionalumo raiška“, *Lietuviškojo europietiškumo raida: dabarties ir ateities iššūkiai*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2006.
- Rubavičius, V., „Neišgyvendinamo sovietmečio patirtis: socialinė atmintis ir tapatumo politika“, *Lietuvių tautos tapatybė: tarp realybės ir utopijos*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007.
- Rubavičius, V., *Postmodernusis diskursas: filosofinė hermeneutika, dekonstrukcija, menas*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2003.
- Sabalaiuskas, A., *Mes baltai*. Kaunas: Šviesa, 1986.
- Said, E. W., *Orientalizmas*, Vilnius: Apostrofa, 2006.
- Samalavičius, A., *Kas bijo postkolonializmo studijų?* Vilnius: Kultūros barai, 2008, Nr. 3.
- Sen, A. P., *Bankim Chandra Chattopadhyy. An Intellectual Biography*. New Delhi: Oxford University Press, 2008.
- Sen, K. Ch., *The New Dispensation or the Religion of Harmony*. Calcutta: Bidhan Press, 1903.
- Shastri, K., T. V. *Lights on the Ancients*. Madras: 1975.
- Siegel, L., *Sacred and Profane Dimensions of Love in Indian Traditions*. Delhi: Oxford University Press, 1990.
- Singh, T. J., *Philosophy of Evolution: Western and Indian*. Mysore: Prasārāṅga University of Mysore, 1970.
- Smith, A. D., *Nationalism and Modernism*. London and New York: Routledge, 2003.
- Spivak, G. Ch., „Subaltern Studies: Deconstructing Historiography“, in *Subaltern Studies IV*, ed. Ranajit Guha, New Delhi: Oxford University Press, 2005.
- Sravnitelnoje izučenije civilizacij*, Moskva: 1998.
- Studying Hinduism: Key Concepts and Methods*. New York and Oxon: Ed. Sushil Mittal&Gene Thursby, Routledge, 2008.
- Statkus, N., *Tapatybės politika etniniam konfliktams reguliuoti*. Vilnius: Versus aureus, 2004.
- Subačius, P., *Lietuvių tapatybės kalvė: tautinio išsivadavimo kultūra*. Vilnius: Aidai, 1999.
- Šliogeris, A., *Būtis ir pasaulis*. Vilnius: Mintis, 1990.

Tamošaitis, R., *Kelionė į laiko pradžią*. Vilnius: Pradai, 1998.

Tamošaitytė D., „Rytų ir Vakarų kultūrų prieštara Sri Aurobindo koncepcijoje.“ *Rytai-Vakarai: kultūrų sąveika*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, LOGOS, p. 170-177 (ISBN 9986-721-43-1).

Tamošaitytė D., „Šamონės koncepcija Sri Aurobindo estetikoje.“ *Acta Orientalia Vilnensia*, Nr. 2, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2001, p. 178-192 (ISSN 1648-2662).

Tamošaitytė D., „Sri Aurobindo Bhagavadgitos samprata: rekonstrukcija ir aktualumas.“ *Kultūrologija*, T. 12. *Rytai-Vakarai, komparatyvistinės studijos IV*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2006, p. 319-333 (ISBN 9986-638-68-2).

Tamošaitytė D. *Indijos kultūrinio renesanso atšvaitai Sri Aurobindo poetikoje: kai kurie aspektai*. „Estetikos ir meno filosofijos tyrinėjimai“ IV, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2008. 2008, ISBN 978-9955-868-10-1, p.470-479.

Tamošaitytė D. *R. Irwinas prieš E. Saidą: du požiūriai į orientalizmą, dvi tiesos*. „Kultūrologija“, t. 16, Rytai-Vakarai, komparatyvistinės studijos, Vilnius, 2008, p.82-94. (ISBN 978-9955-868-15-6)

Nacionalinio Atgimimo sąjūdžio prielaidos Bengalijoje. „Darbai ir dienos“, Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2008, Nr. 50, p. 9-30 (ISSN 1392-0588).

Tamošaitytė, D. *Sri Aurobindo nacionalinė idėja ir revoliucinė veikla Bengalijoje*. Priimta: LOGOS, 2009.

Tamošaitytė, D. *Tantros vizija dabartinėje Lietuvos kultūroje*. Priimta: „Liaudies kultūra“, 2009.

Tamošaitytė, D. „Indiškojo Kālī dievybės kulto kelias į Vakarus“. 1,6 sp. l. Priimta: „Liaudies kultūra“, 2009.

Tamošaitytė D., *Expanding humanity's vision of God*. Pondicherry: „The Mother India“, 2000, July, No. 7.

Tamošaitytė D., *Ar tikrai feminizmas yra naujojo moteriškumo alternatyva?* Vilnius: UAB Kultūros barai, „Kultūros barai“, 2000, Nr. 7.

Tamošaitytė D., „EPOCHINĖS REIKŠMĖS VEIKALO ATGARSIAI LIETUVOJE.“ Vilnius: UAB Kultūros barai, *Kultūros barai*, 2007, Nr. 2, p. 82-87.

- Tamošaitytė, D., *The Price of Boredom*. EUROZINE, 2004, spalio, anglų k. *Il prezzo della noia*. „Caffè Europa“, italų k. *Forms of Freedom. Lithuanian Culture and Europe after 1990*. Vilnius, 2005, p. 35-47 (ISBN 9955-9648-6-3).
- Tantra in Practice*. Ed. by David Gordon White, Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Taylor, K., *Sir John Woodroffe, Tantra and Bengal*. London and New York: Routledge, 2006.
- Tendulkar, D. G., *Mahatma, Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, Vol. 1-8. Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1960-1962.
- Tismaneanu, V., *Išsivadavimo fantazijos: pokomunistinės Europos mitai, demokratija ir nacionalizmas*. Vilnius: Mintis, 2003.
- The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Ed. Gavin Flood, Blackwell Publishing, 2005.
- Togawa, M., *An Abode of the Goddess: Kingship, Caste and Sacrificial Organization in a Bengal Village*. New Delhi: Manohar Publishers, 2006.
- Trinkūnas, J., *Baltų tikėjimas*. Vilnius: Diemedžio leidykla, 2000.
- Trinkūnas, J., *Lietuvių senosios religijos kelias*. Vilnius: Sveja, 2009.
- Turner, B. S., *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London and New York: 1994.
- Upaṇiṣados*. Vertimas iš sanskrito, paaiškinimai ir įvadinis straipsnis Audriaus Beinoriaus. Vilnius: Vaga, 2006.
- Urban, H. B., *Tantra*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2007.
- Vyčinas, V., *Senovės Europos deivės*. Kaunas: 1999.
- Vyčinas, V., *Didžiosios deivės epocha*, Vilnius: Mintis, 1994.
- Wendel, C. B., *Myth, Cult and Symbols in Shakta Hinduism: A Study of the Indian Mother Goddess*. Leiden: E. J. Brill, 1977.
- Woodroffe, J., *Shakti and Shākta*. New York: Dover Publications, 1978.
- Zavos, J., *The Emergence of Hindu Nationalism in India*. Delhi: Oxford University Press, 2002.