

Daiva Tamošaitytė

Moteriškasis principas: filosofinis konstruktas ar realija?

KRIKŠČIONIŠKŲ IR SEKULIARIŲ VERTYBIŲ KONFLIKTAS DABARTINĖJE EUROPOJE

Gyvename demokratines žmogaus teises ir laisves įtvirtinančioje epochoje. Siekiama užtikrinti visų Vakarų šalių piliečių lygumą prieš įstatymą ir inicijuoti bausmes mėginantiems diskriminuoti žmogų dėl jo religinių, etninių, luominių ar ideologinių įsitikinimų, lyties ar lytinės orientacijos. Vadinamosios mažumos tapo atspirties tašku šiuolaikiniam teisingumui. Tačiau šis procesas nestokoja paradoksų, kurie netenkina tam tikros visuomenės dalies, linkusios išlaikyti konservatyvias vertybes, todėl vis garsiau kalbama apie krikščioniškosios moralės vertę kuriant Europą ir apie pasaulio be tikėjimo, dorovės naujadarų daromą žalą ateities kartoms, apie primirštas žmogaus pareigas. Konfliktas tarp tradicinių vertybių šalininkų ir postmodernizmo reliatyvistų aštrėja. Kyla klausimas, ar įstatymai, kaip išoriškai veikianti jėga, pajėgūs išspręsti globalizacijos lemiamus pokyčius tradicinėse visuomenėse, ar problemų sprendimo reikėtų ieškoti religiniame ir kultūriniame tautų pavelde, istoriškai susiklosčiusioje savitoje psichofizinėje žmonijos grupių sanklodoje, tai yra vidinėje tikrovėje.

Išskeldama tezę, jog esminė konflikto priežastis – moteriškojo kosminio prado, arba principo, vaidmens sumenkėjimas, kitaip sakant, suirusi moteriškojo ir vyriškojo pradų pusiausvyra lemia neadekvačius poslinkius visuomenės raidoje, toliau mėginu įrodyti, kad šis teiginys nėra vien filosofinis ar metafizinis konstruktas, bet ir kūniškąją tikrovę grindžianti duotybė.

Stebint pasaulyje vykstančius procesus, pirmiausia į akis krinta tai, kad moteris, kaip diskriminuojama būtybė, yra atsidūrusi galimai eksploatuojamų rasių, etninių grupių, klasių, neklasikinių religinių pakraipų ir netradicinės lytinės orientacijos žmonių kategorijoje. Kaipgi pusė žmonijos, kurią sudaro moterys, tapo marginalija ir skriaudžiama mažuma? Akivaizdu, jog tai yra pirminės logikos stokojantis postulatas. Kas lėmė, kad moterys prarado prigimtinę teisę būti visaverčiais žmonėmis ir pagal išvestinę logiką tapo mažuma sprendimų galią turinčiose valstybės institucijose, darbe ir net šeimoje?

Patriarchalinis mąstymas ir vertybių poslinkis vyriškojo prado viršumo link prasidėjo su vyriškųjų dievų Europoje atsiradimu ir krikščionybės išgalėjimu, ku-

ris, Marijos Gimbutienės tyrimų duomenimis, palyginti su tūkstančius metų vyrausiais Motinos deivės kultais, dominuoja visai neilgai. Vincas Vyčinas nubrėžia šį perėjimą kaip lemiamą nuoseklaus nušventėjimo ir galutinio supasaulėjimo veiksnį: „Matriarchinė kultūra baigėsi indoeuropiečiams užplūdus Europos kontinentą (3000 m. pr. Kr.), šitaip jiems pradėjus patriarchinę erą. Meilės harmonija, kuri saistė pačią realybę (Požemį, Žemę ir Dangų), dabar mažta, tarp jų prasideda antagonizmas.“¹ Filosofo požiūriu, mitinėje eroje, ypač matriarchate, visos būtybės, turėdamos sielą-deivę, buvo šventos, o krikščionybės eroje šventas liko tik žmogus, visa kita – paženklinta blogio. Net ir žmogaus kūnas prarado šventumą. Tolesnėje krikščioniškos kultūros raidoje žmogus tapo realybės viešpačiu, nepripažįstančiu jokios aukštesnės jį saistančios galios². Sulig krikščionybės virtimu oficialia religija prasidėjo dar spartesnis moters statuso visuomenėje nykimas, patristinėje literatūroje – formuojamas požiūris į moterį kaip į žemesnę būtybę, net raganą ir visokio kūniško blogio šaltinį. Mitas apie Ievą ir Adomą tapo pretekstu mėginant įrodyti moters prigimties silpnumą, antrarūšiškumą. Istoriografija kūpa panašaus pobūdžio „įrodymais“, kurie būdingi judaistinėms religijoms (judaizmui, krikščionybei, islamui)³, o Dievo Motinos Marijos kultas tariamai imanentinio moters ydingumo neatsveria – ji tėra žmogus ir „Dievo tarnaitė“, nesąlygiškai paklustanti Jo valiai. Patriarchalinis mąstymas būdingas ir brahmaniškajam hinduizmui, kuriame į pakraščius nustumti deivių kultai, laikomi vien senoviniu atskirų regionų, kaimų reliktu, XIX a. indų reformatorių požiūriu lėmė šalies kultūrinį, socialinį ir politinį nuosmukį. Modernių civilizacijų studijos rodo visuotinį vyriškojo prado dominavimą visuomenėse, ir jis lemia hierarchinį šių visuomenių pobūdį, vertimą jėga paklusti aukštesniojo diktatui, savotiškai sukarintą bendruomenių gyvenseną, kurioje viską diktuoja galios diskursas ir kontroliuoja jėgos struktūros.

Tačiau mes darome prielaidą, jog natūrali hierarchija visuomenėje egzistuoja, o piliečių lygybė veikiau yra siektinas idealas nei tikrovė, nes žmonės yra skirtingi, ir tai yra normalus ilgalaikės gamtos, civilizacijos ir kultūros sąveikos padarinys. Tad kas lemia siekinio ir realybės neatitikimą? Jeigu pripažįstame, kad Dievas egzistuoja, turime pripažinti ir tai, kad Jo sukurtas pasaulis valdo-

mas daug sudėtingesnių mechanizmų, nei žmogus pajėgia suvokti. Jeigu laikome, kad religija yra Dievo ir Jo siųstų pranašų įkvėpta Idėja, kuriai jau žmogaus protas suteikia organizuotą papročių, tikėjimo tiesų ir įstatymų pavidalą, turėtume numatyti ir galimybę tiems pavidalams ir išraiškos būdams tobulinti, lygiai kaip ir jų redukcijos tikimybę. Sakytume, autoritarinės religijos atspindi ne ankstesnių religijų, senovės mitologijų ir didžiųjų metafizinių tradicijų suformuluotus kosmoso sandaros dėsnius, kurie pasižymi abiejų pradų darna ir vienvyryje, o tų religijų atsiradimo metu dominuojančios lyties prioritetus. Jų kritiką aptinkame kai kurių Lietuvos filosofų ir teologų veikaluose.

Viena įdomiausių šių dienų teologijų Rima Palijanskaitė pastebi, kad biblinis dievas sukūrė moters antrą lygiavertį mitą, ir tai lėmė ne tik jos, bet ir moteriškojo prado diskriminaciją⁴, o sykiu, įvykus metafizinės holistinės pasaulėžiūros redukcijai, atsirado neigiamų pokyčių gyvenime. Bendraminčių ji randa ir vyrų stovyklose: Erichą Frommą, Juozą Eretą, Emmanuelį Mounier, Antaną Maceiną. Pasak Maceinos, nesant moters metafizikos, vyraujant vyriškai kultūrai ir pedagogikai, vyriškoji dvasios struktūra skverbiasi į mergaičių pasaulį ir naikina dvasinį jų moteriškumą. Todėl maža moterų ir daug esą heterų ir amazonių. Visa, ką apreiškia vyras, – mokslu, menu, – moteris turinti apreiškinti savu būdu, tačiau dažnai vyriškieji standartai jai to neleidžia ir verčia mąstyti vyriškai⁵. Krikščioniškoje tradicijoje neradusi atsakymų į opius klausimus, Palijanskaitė išeitį randa Vydūno, kurį įvardijo „pirmuoju lietuvių feministu“, pasaulėžiūroje. Pasak Vydūno, pakraščių gyvenimą sukūrę vyrai, nes juos pati prigimtis laiko paviršiuje, jie daug greičiau svyruoja doroviškai, mąsto materialistiškai. O moteris daug greičiau pagauna jėgas iš dvasinių aukštybių, todėl senovėje dvasinio gyvenimo slėpinių pranešėjomis buvo parenkamos moterys. Moteris pasilieka arčiau dvasinių sričių, plačiau ir giliau į gyvenimą visu savo gyvumu panerianti ir tose gelmėse pasilieianti. Ji yra nuolatiniam sąmoningumo santykių su gyvenimo vidaus plasta⁶. Šiuo atveju regime moteriškojo prado, moteriškumo esmės iškėlimą aukščiau vyriškojo, mąstant apie visatos kūrimo galias, būdingas matristiniam pradui – Didžiosios Motinos, gimdančios pasaulius ir jų gyventojus, koncepcijos naudai. Fenomenologas Algis Mickūnas į šią problemą žvelgia per eroso kategoriją. Jis aptaria Europos dievų ir deivių vyriškumą ir to proceso padarinius; atsiradusį madonos kultą, paneigusį natūralų erotiškumą ir iškėlusį niekada nepasiekiamo, lytiškai tobulo, olimpinio moters kūno garbinimą, kuris esąs ne kas kita, kaip vyro bandymas įveikti savo nepakankamumą ir moters baime. Iš čia kyla ir moterų padalinimas į madonas ir heteras, mitai apie nenatūralius herojų ir dievų gimimus (Atėnė išsoko iš tėvo galvos), kūno supornografinimas ir pardavinėjimas dalimis, nudievinimas. Tuomet erosas persmelkia visatos patirtį, įskaitant ir transcendencijos plotmę⁷. Kai erosas yra prievarta atskiriamas nuo moteriško visatos šaltinio, jis praranda savo gelmes ir tampa tik lytiškumu⁸. Mąstytojui šiuo požiūriu svarbi indų mitologija, kurios metamorfозes jis taip pat sieja su patriarchyto pradžia, kai lytiškumas tampa

moralės reikalu, askezė – kolonializmo įnašu į Indijos sąmonę (o iš pradžių ir Europos, Graikijos). Tai vadinamojo arijų įsiveržimo kolonizuotas Motinos deivės pasaulis, buvęs nesuskilęs, natūralus ir gyvybingas⁹. Mickūnas pateikia išpūdingą Vakarų religijų ir vienuolystės kritiką, teigdamas, kad erotizmo neigimas neišvengiamai susijęs su siekiu įveikti moterį smurtu, o atsiradusi vyriška metafizika tampa homoerotizmu, kuris išryškėja kaip „aistra“ Tėvui, jo Sūnui, pranašams, vadams ir vienuoliams. Nėgana to, Artimųjų Rytų asmenybių kultai, fašistinis ir komunistinis sadizmas yra judaizmo ir krikščionybės idėjų pratęsimas ir to paties vyriško homoseksualaus siekio variantai¹⁰. Michelis Foucault aprašo seksualumo ir bažnyčios simbiozę per išpažinties instituciją, kai buvo reikalaujama pateikti pedantišką lytinio akto apžvalgą. „Šis sekso „įtraukimo į diskursą“ projektas susiformavo jau seniai, vienuoliškoje asketizmo tradicijoje.“¹¹ Šiame kontekste jis tyrinėja ir de Sade'o fenomeną. Palijanskaitė pastebi, kad neatsitiktinai krikščioniškos šalys išsiskiria sekso revoliucija, sekso pramone¹². Vakarų ir Rytų filosofinę mintį sintetavęs Sri Aurobindo, mėgindamas mokiniams paaiškinti vyriško mąstymo priežastis, ironizuoja, kad šimtų metų jungą, dėl savo patogumo uždėtą moterims, vyrai aiškina žemesne savo prigimtimi. Jis taip pat mano, jog vienuolių eroso vengimas išplaukia iš kraštutinio vyrų būdingo seksualumo. Jie moterų matą pragaro vartus, nes tie vartai taip plačiai atverti juose pačiuose, tačiau vyrams geriau dėl to kaltinti moterį. Taip pat Adomo nuopuolis danguje nebuvo gundymo padariny: tai įvyko ne dėl sekso, bet dėl moters troškimo patirti naujų potyrių ir pažinti. Todėl, metafizinius principus perkėlus į sociumą, „dvasinėje sąjungoje moteris, kuri yra vyro šaktė [žmona], turi būti reali jėga – tai yra galinga asmenybė, kuri moka gauti pagalbos iš purušos [vyro] teisingu būdu. Vienas kitam turi iš tikro padėti, tačiau šiuos santykius sukurti sunkiausia.“¹³ Ap-skritai nuodėmės sąvoką Aurobindo aiškina kaip susijusią ne su blogiu ir gėriu, o su tuo, kas leistina ir neleistina ir išplaukia iš Senojo Testamento įstatymų. Nuodėmės ištakos yra asmeninių troškimų tenkinimas nepaklūstant visuotinai priimtai tvarkai¹⁴. Toks moterį reabilituojantis požiūris artimas Ericho Frommo teiginiui, esą biblinis pasakojimas apie pirmąją žmogaus nuodėmę laikytinas nuopuoliu aukštybėn, žmonijos sąmonės evoliucijos pradžia. Ievos nepaklusimas tapo pirmuoju laisvės aktu¹⁵.

Pateikti pavyzdžiai liudija, kad į lyčių ginčą galima žvelgti kūrybiškai, o religines dogmas dekonstruoti. Tačiau Apšvietos idealų veikiame XXI amžiuje religija Vakaruose nebepaidina pagrindinio auklėjamojo ir šviečiamojo vaidmens, o tikintieji yra neišvengiamai veikiami dabarties tendencijų. Postmodernizmo diskurse svarbiausia vertybė tampa kūnas ir juslingumas, čia iš „kūno be organų“ (Gilles'is Deleuze'as) pasaulio bemaž išnyksta ir Dievas, ir siela (pastaroji įgyja postmodernių konotacijų). Pasaulietiniame galios diskurse vienu svarbiausių ramsčių tampa „tolerancijos“ samprata. Kad šios sampratos vaidmuo selektyvus ir ideologinis, taikliai pastebi filosofas Vytautas Radžvilas: „Tačiau modernioji tolerancijos sąvokos reikšmė turi mažai ką bendro su kasdieniai suvokiamu pakantumu. Jeigu tolerancija iš

BIRUTĖ STANČIKAITĖ. *Ramybė*, 1999

tiesų būtų tik šitoks pakantumas, ji nebūtų tapusi vienu iš svarbiausių modernių demokratinų visuomenių politinio valdymo principų ir jos nereikėtų diegti prievarta, pasitelkus net represinę valstybės jėgą.¹⁶ Kadangi postmodernioji kultūra adoruoja nebe dvasią, bet materiją, suabsoliutina kūną, o gajausia kryptimi tampa biopolitika, tiksliau būtų sąvoką aiškinti kūną tyrinijančių mokslų – medicinos ir biologijos – srityje¹⁷. 2010 metais pasaulio sveikatos organizacija parengė vientisą vaikų lytinio švietimo programą, kuria siekiama suvienodinti vaikų lytinį ir pilietinį švietimą ES šalyse. Viena tų programų *Gender Loops* (*Lyties apynasriai*), pasak Seimo narės Marijos Aušrinės Pavilionienės, siekia, „kad vaikai išmoktų teigiamai vertinti savo kūną“, nepriešinti savo lytinės tapatybės kitai lyčiai, nes tradicinis lytiškumas yra blogis, suvokiamas kaip provincialus atsilikimas ir nedemokratiškas ribotumas, pažeidžiantis lyčių lygybę, o šioms programoms nepritariantieji laikomi žmogaus teisių pažeidėjais, kurie siekia „įtvirtinti katalikiškąją pasaulėžiūrą, stiprinti heteroseksualios daugumos ir vyriškosios lyties diktatą“¹⁸. Humanizmo ir tarpusavio pagarbos ugdymu laikoma pasaka apie du princus (varlė pabučiuota virsta ne princese, o kitu princu), berniukų mokymas rengtis mergaičių drabuželiais, puoštis, vartoti kosmetiką, o mergaičių – žaisti berniukų žaidimus ir pan. Taip esą „vaikai įsisąmonins savo lytiškumą“ vos pradėję sąmoningą gyvenimą, mat iš Danijos į Lietuvą atkeliavusias programas mėginama diegti darželiuose, tai yra nuo ketverių metų¹⁹. Idant vaikai nuo gimimo suvoktų, kad lytiškumas yra ne prigimtinis, o socialiai konstruojamas, plinta tos pačios lyties žmonių, kurie gali įsivaikinti kūdikį, santuokos. Šiuo tikslu pasitelkiama ir mėginanti modernizuotis bažnyčia. Tiesa, dar ne visos gydytojų per ilgą laiką sukurtos ligų klasifikacijos panaikintos. Kaip teigia teologas ir psichiatrijos mokslų daktaras Gintautas Vaitoška, „rengimasis kitos lyties drabužiais, prisiėmimas priešingos lyties vaidmenų žaidžiant ir nepasitenkinimas savo lytimi... amerikiečių dia-

gnostiniame žinyne (DSM IV R) yra minimi kaip svarbūs lytinės tapatybės sutrikimai vaikystėje simptomai“, taip pat Tarptautinėje ligų klasifikacijoje (kodas F64.2); „profesinė literatūra pripažįsta, kad iki dviejų trečdalių lyties tapatybės sutrikimu sergančių vaikų užaugę būna homoseksualios orientacijos“²⁰. Kaip toli nueita lyčių lygybės keliu, rodo ir daugybė teisminių procesų dėl ižeisto mažumų orumo, ir tai, kad iš kalbos lauko išstumiami žodžiai „moteris“, „vyras“, o vietoj jų vartojamos sąvokos „heteroseksualas“, „homoseksualas“, „biseksualas“, „transvestitas“. Tad ką, jau pagal įstatymą, turime toleruoti? Matyt, ne tik psichologines su naujuoju auklėjimu vaikams ir jų tėvams kylančias tapatybės problemas, itin ankstyvą lytinį gyvenimą, abortus, dirbtinį apvaisinimą, šeimos difuziją, bet ir, atsižvelgiant į medicininę žodžio reikšmę, su propaguojamu laisvu ir lygiu gyvenimo būdu plintančias mirtinas ligas (AIDS), narkomaniją, savižudybes ir visa vainikuojančią eutanaziją. Vadinausi, tolerancija implikuoja ne kokią nors atsietą poziciją, ne pasirinkimo laisvę, bet visuomet – santykį, abipusį ryšį, tik genderizmo požiūriu šis santykis formuojamas kaip prievartinis tradicionalistų vertimas paklusti naujai įtvirtintai tvarkai. Todėl tolerancija neišvengiamai gimdo savo priešybę – rezistenciją²¹: tolerancija ir rezistencija yra dvi to paties reiškinio pusės.

Seksualinės revoliucijos, feminizmo ir jos atšakos genderizmo padariniai laikomi šių dienų norma, o biologiškai suvokiamos lyčių lygybės galios diskursą formuoja ne tik mokslas, bet ir literatūra, menas, medijos. Kino industrija, vaidinanti naujosios mitologijos kūrėjo vaidmenį ir daranti ypač didelę įtaką formuojantis jaunų žmonių pasaulėžiūrai, užsiima itin aktyvia naujųjų vertybių propaganda. Kaip vieną ryškiausių šios ideologijos atstovų kine verta išskirti ispanų režisierių Pedro Almodóvarą. Jo kūrybą tyrinėjusi Akvilė Šimėnienė ši reiškinį priima kaip natūralią duotybę, pateikdama kelias genderines kritikos versijas: „Apeliuojama į alternatyvios šeimos sampratą: šeima tik su motina (Manuela su Estebanu), tėvas – transvestitas (Lola); vaiką globoja nesusijęs jokiais giminystės ryšiais žmogus (Manuela ir Estebanas jaunas). Alternatyvios šeimos, kaip XX a. bruožo išskyrimas, pasitvirtina ir tradicinių, klasikinių (motina–tėvas–vaikas) šeimų pozicionavimu filme: tradicinė šeima rodoma kaip išprotėjusių ir sergančių, vienas kito nesuprantančių asmenų draugija“; „skausminga, bet neišdildoma moters patirtis atveria platesnes moters-moteriškumo-moteriškos lyties suvokimo galimybes.“ (Filmas *Viskas apie mano mamą* (*Todo sobre mi madre*, 1999)²² Filmo *Pasikalbėk su ja* (*Hable con ella*, 2002) epizodą, kuriame toreadorė Lydia, sužeista buliaus, patenka į komą, kritikė įvertina kaip „tam tikra prasme ir senosios Europos perėjimo iš matriarchato į patriarchatą antropologinės istorijos modernią versiją“²³. Autorė daro išvadą: „Almodóvaro kine ne tik kvestionuojamos Vakarų kultūros socialinės normos, vyrų/moterų vaidmenys, bet ir konstruojamas naujas alternatyvus požiūris, siūlomos mąstymo gairės XXI amžiui, skatinama reflektuoti tai, kas, atrodytų, yra savaime suprantama, susikurti savo asmeninį santykį su daugeliu naujų reiškinų, įeinančių į postmodernios realybės lauką.“²⁴ Toliau ji rašo: „Naujoji

moralė, lytinė tapatybė ir savivoka, šeimos modelis, pozityvaus ir negatyvaus pradų difuzija, krikščioniškosios vertybės ir jų refleksija bei postmodernios transformacijos, naratyvumo mikrotirymai kino pasakojimuose – tai tik keletas Almodóvaro kino poetikos bruožų.²⁵ Manytume, garsaus kino meistro kinematografiją verta patyrinėti ir iš kitos lyties pozicijų. Vienu pirmųjų atvirų ir sukrečiančių liudijimų apie Katalikų Bažnyčios globojamų berniukų internetuose paplitusią pedofiliją ir homoseksualizmą galime laikyti pagarsėjusį ir svarbiausius Europos kino apdovanojimus pelniusį autobiografinį Pedro Almodóvaro filmą *Blogas auklėjimas* (*La mala educación*, 2004); ne mažiau iškalingi empirinėmis detalėmis ir kiti *Noir* kino opusai, pavyzdžiui, *Šalti apkabinimai* (*Los abrazos rotos*, 2009). Tačiau atskleidęs uždarą „blogos“ (ar šis žodis vartojamas su ironija?) moralės pasaulį, vadovaujamą turtingų mažamečiais besinaudojančių klero atstovų, ir iš tokio ugdymo neišvengiamai išplaukiantį netradicinės orientacijos personažų akimis regimą baudi kitonišką santykį su tikrove, režisierius neatsiplėšia nuo jo personažams įdiegtų intymaus gyvenimo įpročių, o praplečia juos savo stulbinančia fantazija, kuri toliau eskaluoja vis rafinuotesnio psichinio-juslinio pasitenkinimo temą. Svajonių viršūne tampa įkalintas paauglys, kuriam keršijantis chirurgas padaro plastinę lyties keitimo operaciją; nuostabaus grožio „mergaitė“ tampa jo nenumaldomų aistrų ir išnaudojimo objektu, tačiau, ištrūkusi į laisvę, ji, regis, džiugiai priima naująją tapatybę (*Oda, kurioje gyvenu*; *La piel que habito*, 2011). Lyčių lygybę suvokiant kaip nevaržomą laisvę tenkinti netradicinius polinkius, juos laikant natūraliais ir atsirandančiais savaime, apeliuojama į mažumas masinančią perspektyvą tokį gyvenimo būdą laikyti sveiku, normaliu ir sudaryti jam visas sąlygas. Ankstesnė smerkiama nuostata parodoma kaip žlugdanti asmenybė ir prieštaraujanti šioms neišvengiamai, ypač vienos lyties profesinėje aplinkoje, susiformuojantiems polinkiams (šia prasme paradigminis – Oskarus laimėjęs filmas *Kuprotas kalnas* (*Brokeback Mountain*, režisierius Angas Lee, 2005).

Iš to, kas pasakyta, matome, jog krikščionybės ir postmodernizmo vertybės dramatiškai ir paradoksaliai susipynusios, netgi, sakytume, kultūriškai sąlygoja viena kitą. Nemažą vaidmenį vertybių kaitoje vaidina aptariamasis reiškinys, siejamas su celibato praktika ir lėmęs šios religinės institucijos nuosmukį visuomenės akyse, gausėjantį teisiamų dvasininkų skaičių ir atimamą bažnytinę nuosavybę JAV, Australijoje bei Europoje. Kultūrinės socialinės slinktyos genderizmo link pozicionuoja požiūrį, jog susiformavusi patriarchalinės ir matriarchalinės, maskulinistinės ir feministinės pasaulėžiūros priešara negali būti išsprendžiama kitaip, kaip tik visiškai atsiejant lytis arba vieną lytį keičiant kita. Tradicinė moters ir vyro sąjunga laikoma dvasiškai ir fiziškai pavergiančia, pasenusia, neperspektyvia. Sublimacijos galimybę, kurią paneigė ir patriarchalinį falocentrinį požiūrį moderniojoje terpėje įtvirtinęs Sigmundas Freudas, keičia vyriškojo hiperseksualumo neutralizavimas ne į moters kūną orientuotų lytinių potraukių. Lyčių įtampa baudžiamasi sušvelninti siūlant naują santykių modelį (pagal diegiamą formulę „homoseksualas – geriau-

sias moters draugas“). Vaivorykštės spalvomis nudažyta ateities padangė žada kūniško komforto, nesibaigiančių linksmybių (*gay*) ir bufonados rojų. Tačiau šis gundantis mirasas nėra postmodernizmo išradimas, jis atėjęs iš senųjų kultūrų, kuriose hermafroditai ir kiti *kitokie* tradiciškai buvo ir tebėra laikomi išskirtinėmis būtybėmis, o jų paskirtis – linksmiti turtuolius, teikti jiems pramogas, užsiimti menais, dainuoti ir šokti (pavyzdžiui, hidžrų institucija Indijoje).

Ar visa tai reiškia, kad visavertei ir laimingai visuomenei rasti būtina sąlyga – mažumų tapimas dauguma? Ar tai vėlgi vien teorinis konstruktas, neįgyvendinamas praktiškai? Vis dėlto problema išlieka, nes, atsižvelgiant į statistiką, nei psichologiškai, nei fiziškai moteriai homoseksualumas ar transvestizmas nėra būdingas tokiu mastu kaip vyrui. Dar svarbesnis kitas, imanentinis, nerimą keliantis veiksnys – suvokimas, kad žmogaus lytiškumas neatsiejamas nuo psichikos ir yra jos sąlygojamas. Vadinasi, jį nulemia ne vien kūno, bet ir sielos poreikiai. Indų filosofas Debashishas Banerji teigia, kad Gilles'is Deleuze'as, kitaip nei jo amžininkai postmodernizmo guru Michelis Foucault ir Jacques'as Derrida, neatmeta metafizikos ar ontologijos, bet subordinuoja jas potyriui. Kartu su Felixu Guattari decentruotą troškimą laikydamas save organizuojančiu produktyviu sąmonės procesu, o operavimą idėjomis – tyrimo lauku, Deleuze'as atveria paslėpto proto, imanentiško prigimčiai, galimybę²⁶. Tai reiškia, kad „kūno metafizika“ be „sielos metafizikos“ nėra pilna, baigtinė ir kad lemiamas veiksnys yra sąmonė, veikianti abiejuose lygmenyse. Šis suvokimas dar labiau priimtinas feministėms, kurios, kaip antai Jacques'o Lacano mokinė Luce Irigaray, antiistorinę Oidipo falocentrizmo premisą laiko istoriškai sąlygoto diskurso struktūra, neturinčia jokios reikšmės nepriklausomam moteriškam subjektyvumui²⁷. Iš tikrųjų tai tėra įvardyta sena tiesa, nes froidininkų moteriai priskiriamas pavydas dėl falo, kurio ji neturi, ir iš to kildinamas nevisavertiškumo kompleksas gali būti vertinamas nebent kaip homoseksualių polinkių turinčių, savo tapatybės nepriimančių moterų bruožas. Priešingai: jos neturi įrankio, kurio imperatyvi dauginimosi hiperfunkcija, primetanti vyrams agresyvų seksualumą, lygiai kaip ir plačiai paplitusi įvairių rūšių disfunkcija, daranti natūralų lytinį aktą su moterimi nevisavertį ar net neįmanomą, būtent vyrams sukelia didžiausius psichofizinius sutrikimus. Pasak Banerji, Irigaray nurodo pakitusią kalbos praktiką, o su ja ir galimybę transformuoti esamą civilizacijos tvarką į tokia, kurioje būtų vietos ikūnytam moteriškam subjektyvumui, arba dieviškam tapsmui²⁸. Kitaip sakant, neatmetama galimybė rekonstruoti moteriškojo prado suverenumą postmodernizmo sąlygomis. Tačiau ar iš tiesų viską lemia minties ir kalbos konstrukcijos? Ar naujai konstruojamas genderinis diskursas abu pradus išlaisvina ir padaro lygiaverčius bei kūrybingus, o gal tai veda į kosmogoninę entropiją? Koks tuomet nusistovi kūno ir proto, materijos ir dvasios santykis ir ką šiame kontekste reiškia dieviškumas, Dievas/Deivė, ką įprasmina žmogus, ikūnija žmogiškumas?

HINDUISTINIS MOTERIŠKOJO PRADO DISKURSAS

Neatmetama tikimybė, kad postfeministinis galios diskursas yra jei ne to paties patriarchalinio mentaliteto padiktuotas projektas, tai bent jau – itin palankus stipriajai lyčiai, kuri netradicinėmis formomis sėkmingai praplečia ir įteisina eksploatuojamųjų gretas. Praplečia todėl, kad net vienos lyties žmonių santykiuose žaidžiamas tas pats žaidimas „vyras–moteris“, antrąją pusę – silpnesnį, moteriškesnį arba nesubrendusį – vyrą (jaunuolį) priverčiant paklusti ir atlikti imituotas moteriškas funkcijas nuo kopuliacijų iki buitės realijų. Taip pat plinta reikalavimas normalios orientacijos moterims tenkinti vyrų poreikius netradiciniais būdais²⁹. Šitaip išaukštinus grynai fiziologinį, bet ne dvasinį ar emocinį santykių aspektą (mat vyrišku principu pirmiausia siekiama patenkinti ne partnerio, o savo kūno impulsus), sadomazochistinis santykių pradas ne tik išlieka, bet ir sustiprinamas, o prievarta tampa įteisintu „poreikiu“. Todėl reikalaujantiems toleruoti (iškęsti) tokio pobūdžio intervenciją nerūpi ne tik psichiniai, bet ir fiziologiniai sužalojimai, konstruojami nauji mitai apie tokių santykių neprilygstamumą, rafinuotumą ir net „naudą sveikatai“. Netradicinės orientacijos žmonių atžvilgiu vargšas heteroseksualas priverstas pasijusti mažų mažiausiai apgailėtinu nevykėliu, kuris nepakankamai „rafinuotas“, kad patektų į homoseksualų Olimpą. Vadinasi, dviejų principų dialogas ar kova išlieka, tik perkeliama į vienos lyties plotmę, ir tai, kaip teigiama, „praplečia galimybes“. Tokiu atveju teoriškai jas plėsti galima iki begalybės, lytinio mėgavimosi objektu renkantis vis neįprastesnius aistros objektus, eksperimentuojant su įvairiausiomis gyvosios ir negyvosios gamtos formomis. Regis, šioje vietoje prieinama aklavietė, nes žmogus prilyginamas vienai iš daugelio gamtoje egzistuojančių rūšių. Šią aklavietę kadaise buvo priėjęs Aristotelis, kurio materialistinė mąstysena jį privedė prie išvados, kad žmogus tėra socialiai organizuotas gyvulus, o mergaitė – nevykęs berniukas. Platonas, matydamas idealių santykių nuvertinimo pavojų, įtvirtino susilaikymo principą (vadinamąją „platoniškos meilės“ sampratą), kuri tampa savita sublimacijos forma. Graikiškasis hedonizmas koreliuoja su postmodernistinė tolerancija, stoicizmas – atitinkamai su rezistencija. Foucault teisingai pastebi, kad stoikų „būties estetika“ ir sielos („aš“) savidisciplina, „rūpinimasis siela“, yra atsvara slegiančiam valstybės, religijos, mokslo ir technokapitalizmo režimui³⁰.

Kaip matyti iš pateiktos analizės, patriarchalinio prado persvara ir iš to kylančios religinės bei pasaulietinės lyčių reformos ir naujos galios centrų konsteliacijos sutampa su nušventėjimu, nudvasėjimu, kūno suabsoliutinimu bei žmogaus pavertimu visatos centru. Pati dievėjimo, šventėjimo, dvasėjimo suvoktis suponuoja procesą, evoliuciją, kilimą. Pagal vedantos³¹ metafiziką, dviejų pradų padėtis yra inversiška patriarchaliniam suvokimui: būtent vyriškasis pradas (atmanas, išvara, puruša)³² yra pasyvus, stebintis ir duodantis sankciją veikti, o moteriškasis (šaktė, prakritė, maja)³³ – aktyvusis ir vykdančysis. Transcendentiniame lygmenyje šiedu universalūs pradaudaro Parabrahmano ir Parašak-

tės³⁴, arba Purušotamos ir Paraprakritės³⁵, vienovę, Sačidanandą³⁶. Fenomenalioje tikrovėje šaktė veikia trimis lygmenimis – fiziniame, gyvybiniame ir protiniame³⁷. Ji dar vadinama prakrite, materijoje veikiančia jėga. Taigi lietuviškai šaktės sąvoką galime versti žodžiu „galia“, „jėga“ arba graikišku žodžiu „energija“³⁸. Tai jėga, kuri yra sąmoninga (*cit-śakti*), o jos sąmoningumo išraiškos lygmuo priklauso nuo kūrinijos įvairovės ir gyvybės formų išsivystymo lygio. Sri Aurobindo rekonstruota vedantinė filosofija aktualizuoja moteriškojo prado vaidmenį kaip pozityvų ir suteikia jam teleologinį matmenį. Pasitelkus tapasą (valią), kuriamos vis aukštesnės sąmonės formos, kol pasiekama aukščiausia – Antmonė (*Supermind*), siejanti transcendentinį pasaulį su išreikštimi. Čia moteriškasis pradas yra kuriantysis veiksnys, o pasaulio Kūrėja – dieviškoji Motina (aukščiausias šaktės statusas). Ši jėga veikia ir iš apačios, kaip *yoga-śakti*, slypinti subtiliuose mūsų centruose (čakrose), ji įvardijama kaip *kuṇḍalinī-śakti*. Kundalinė – tantrinė energija, apvalanti ir transformuojanti visus subtiliuosius centrus, kol pasiekia aukščiausią, *sahasrāra*, kurioje abu pradai susilieja. Tai klasikinis praktinis būdas sublimuoti žemesniąją prigimtį. Svarbu pabrėžti, kad tik apatinėje, bazinėje, fizinėje-gyvybinėje čakroje šaktės jėga veikia kaip nediferencijuota libido energija. Aurobindo sistemoje ši procesą vykdo šaktės galia iš viršaus, todėl tik visiškai atsidavus dieviškai Motinai (visiems iš keturių jos aspektų – Mahešvarei, Mahakalei, Mahalakšmei ir Mahasarasvatei), galima tapti *siddha*, tobulu žmogumi³⁹. Tobulas žmogus yra tasai, kuris ištreniruoja savo kūną taip, kad galėtų išlaikyti jį plūstančią ir žaidžiančią energiją. Šis nuolatinis adharos⁴⁰ tvirtinimas ir joje veikiančios energijos kiekybės bei sudėtingumo didinimas yra visas evoliucijos tikslas⁴¹. Pasiekęs tobulumą žmogus įprasmina gyvenimą, o žmonija per amžius pluša, idant jį pasiektų. Kadangi šaktė yra dvasinė dieviškoji energija, daiva-prakritė, nors ir veikia įvairiais lygmenimis atitinkamai gamtos dėsniams, ji yra vienintelis tarpininkas, kuris žmogų dinamiškai priartina prie Dievo ir dvasiškai transformuoja. Taigi moteriškojo prado evoliuciją galima lyginti su žmogaus sąmonėjimo, dvasėjimo procesu.

Kitaip nei senoje tantrinėje praktikoje, kurios tikslas yra sublimuoti libido energijas ir pasiekti pradų vienovę kosminėje sąmonėje, Aurobindo kelia naują tikslą: įkūnyti žmoguje dar nepasiektas galimybes, tai yra transformuoti ir įjėginti kūną kaip paruošiamąjį etapą antžmogio (*Superman*) atsiradimui. Todėl jo filosofinė doktrina pranoksta klasikinę vedantinę sampratą apie pasikartojančius kosminius ciklus bei pasižymi evoliucionistine žiūra. Aurobindo projektas ne tik novatoriškas, bet ir dabartinėmis sąlygomis, ypač kasdieniam žmogui, sunkiai įsivaizduojamas, neįtikimas, neįrodomas, vien vizionieriškai, idealiai, filosofškai numatytas, kad ir grindžiamas individualiais potyriais, atrastomis gairėmis. Jam labai svarbu detalai pagrįsti pasaulėžiūrą, nepalikti neišaiškintų problemų, antraip ji būtų ne filosofija, o teologija. Kita vertus, galima sakyti, kad atkurti klasikinę moteriškojo ir vyriškojo pradų darną – taip pat neeilinis uždavinys. Tokiam projektui pakanka jau egzistuojančios kosmologijos. Štai Mickūnui imponuoja mitologinis

ir kartu praktinis hinduizmo⁴² lygmuo, kuriame *kāma* (aistra, troškimas) yra esminis visatos variklis, o *maithuna* – ne tik Šyvos ir Kali, bet ir žmonių aukščiausias susivienijimo aktas: „Kai du meilužiai susijungia glėbyje, užsitraukia kosminė atskirties žaizda.“⁴³ Tai ne lytinis, o šventas, ne sublimuotas, o kosminis susiliejimas; atskirai vyras ir moteris yra nepilnos būtybės, ir tik susivienijimas padaro juos pilnus, visaverčius⁴⁴. Regis, kitaip ir negali būti, tokia jau yra kosminė pusiausvyra. Mąstytojas, kuriam svetima nevykusi asketinė pastanga, logiškai atmeta nusususį, traumuotą, suskaidytą pasaulį, bet sykiu – kitokios pilnatvės galimybę. Kokia ji, ta kita pilnatvė? Ar ji įmanoma iš viso?

Vedantininkai kamą aiškina kaip prisirišimą ir priklausomybę nuo aistros. Aistra reiškia stoką ir ilgesį. Stokos kompensacija yra svarbi žmogiškajai brandai, bet, norint siekti aukštesnių jau aptartų tikslų, būtina pirmiausia atsisakyti prisirišimo kaip kliūtis į išsilavinimą, mokšą. Aurobindo taip pat nepriimtinas kūno marinimas ir troškimų užgniaužimas, nes taip prarandamos energijos. Graikiškai sąvokai *askesis* jis suteikia kitą, transformuojančią prasmę: tai kosminė raiška arba koncentruota sąmonė kaip kūrybinė valia (*tapas*). Šioji, savavaldi ir veikianti iš grynios palaimos, gali ir turi pakeisti troškimą⁴⁵. Šito uždavinio gali imtis tik žmogus, jau subrendęs perkaitai, dažnai atlikęs šeimos priedermes. Indijoje nuo seno egzistuoja brahmačarijos praktika – pirmoji sąlyga norint sutelkti vidines galias. „Visa žmogaus energija turi fizinį pamatą. Europietiško materializmo klaida ta, kad pamatas yra viskas, ir jis laikomas ištakomis. Gyvenimo ir energijos ištakos yra ne materialios, o dvasinės, bet jų pamatas, į kurias jos remiasi ir veikia, yra fizinis.“⁴⁶ Senovės indai šią skirtį žinojo: žemė ir grubi materija (Šiaurės polius) yra *kāraṇa*, Brahmanas arba dvasia (Pietų polius) – *pratiṣṭhā*. Brahmačarija – tai fiziškumo pakėlimas iki dvasiškumo, nes susitinkančios energijos, prasidėjusios viename ir gaminančios kitą, yra sužadindamos ir įkūnijamos⁴⁷. Tad tikroji askezės prigimtis – ne energijų užgniaužimas ar jų išmetimas iš kūno tenkinant geidulius, bet transformacija ir sustiprinimas. Ne kartą Aurobindo yra sakęs, kad, jei žmonės žinotų, kokios dovanos jų laukia ilgo ir kantraus saviugdų proceso pabaigoje, jie nedelsdami atsisakytų žemiškų džiaugsmų vardan „vieno nektaro lašo“, kuris gali lemtingai pakeisti gyvenimą. Vadinas, aptariamasis pilnatvės galimybę jis svarsto ne tik metafiziniame lygmenyje, bet ir remiasi praktika. Būtent apmąstymas ir sprendimai, teorija ir sistema, konstruktyvios idėjos yra vyriškojo principo veikimo laukas, tarsi programa, kurią realybėje įgyvendina moteriškasis principas.

Kitas svarbus jo filosofijos požymis – samprata, kad kiekvienas žmogus, nepriklausomai nuo lyties, imanentiškai disponuoja abiem pradais, todėl savivaldai ir tobulėjimui dėl jau pasiekto pakankamo sąmoningumo bei brandos priešingos lyties paslaugos – pagrįstos savitarpio energijų apykaita (tai yra, kaip minėjome, stoka) – jam nebūtinės. Suprantama, tam tikras darbų pasidailijimas, įprasta gyvenimo tėkmė buitiniame lygmenyje išlieka, tačiau ne dėl to, kad, išstobulinę papildomus gebėjimus, žmogus negalėtų atlikti tradiciškai kitai lyčiai



BIRUTĖ STANČIKAITĖ. *Miegas II*, 1993

priskiriamų pareigų, bet dėl paties žaidimo, nustatyto gamtos/prigimties (prakritės) dėsnių, kuri nauji gebėjimai gali paversti tobulybe, teikiančia didžiausią palaimą⁴⁸. Šia prasme vis giliau perprantamas kitos lyties psichofizinis būties mechanizmas gali padėti jį suvokti, įvertinti, palaikyti ir juo mėgautis aukščiausiam sąmoningumo lygmenyje nekeičiant lyties ar orientacijos ir net atsisakant sueities. Vidinė laisvė lemia kūrybingos abiejų pradų žaismės gėrį. Viskas priklauso ne nuo išorinių veiksnių, o nuo vidinių motyvų ir abipusių pastangų, meilės, kylančios iš dvasinių paskatų. Tačiau šį lygmenį dar reikia pasiekti, o jį pasiekusieji galės džiaugtis gyvenimo kokybės kaita ir patys ją formuoti. Dėl šios priežasties spekuliuoti kažin kokiais futuristiniais supervyro ar supermoters planais ir uždaviniais juos diegiant iš konfrontuojančių įsitikinimų pozicijų gali būti per anksti.

Aurobindo filosofijoje amoralus aktas yra ne pats veiksmas, o ketinimas patenkinti egoistinius potroškus ir geismus arba jų tenkinimas. Tokie veiksmai ne tik iššvaisto energiją, bet ir padaro ją netyrą, užteršia ir šiurkštų, ir subtilų žmogaus kūną ir protą; nešvari tampa ne tik materija, bet ir mintys. Tačiau net ir atsidavimas kitam maithunoje, jei ir neužteršia nešvarumais, sustabdo dvasinį vystymąsi ir atima sielai būdingas galias. Suprantama, toks postulatas nieko nereiškia tiems, kurie nepripažįsta sielos ir dvasios egzistencijos ir propaguoja kūno kultą. Tuomet verta kelti klausimą, ar iš krikščionybės paveldėta postmodernistinė įstatymdavystė, keičianti paklusimo įstatymui prioritetus, bet išlaikanti panašų patriarchalinį prievartos ir bausmės už nepaklusimą mechanizmą (čia nuodėmės sampratą keičia teisių lygybės klausimas), nepažeidžia prigimtinių žmogaus laisvės rinktis ne kūniškuosius, o dvasinius prioritetus? Juk, nepaisant tariamo laisvo pasirinkimo, privalomos lyčių programos diegiamos visose ugdymo grandyse pradedant darželiais-lopšeliais, mokyklomis ir baigiant universitetais. Vienintelė alternatyva lieka klauzūrinė

vienuolystė, getas tiems, kurie rezistuoja prieš visuotinai peršamą pasaulėžiūrą. Be to, į klauzūrą nestojama nuo trejų ketverių metų – į vienuolystę ar kunigystę pasuka jau susiformavusios asmenybės. Taip pat privačios kitais prioritetais (pavyzdžiui, Montessori pedagogika) grindžiamos ugdymo įstaigos keliai skinasi labai sunkiai, nes tai neparanku švietimą pagal ES standartus kontroliuojančiai biurokratinei sistemai. Taigi gyvenimo realijos rodo, kad siekiamoji demokratija ir pliuralizmas, kuriais taip didžiuojasi postfeministinė visuomenė, yra tuščias šūkis kaip galima priedanga visai kitiems tikslams.

Rekonstruota ir universalizuota hinduistinė ugdymo sistema apima ir uždaras, ir atviras gyvenimo erdves, priklausomai nuo žmogaus būdo. Dvasinį kelią pasirinkusiam nebūtina tapti atsiskyrėliu, vienuoliu ar šventpaikšiu. Rišio (išminčiaus, regėtojo), o ne sanjasino (vienuolio) poziciją Aurobindo grindžia šaktės koncepcija, pagal kurią visas pasaulis yra nenumaldoma dieviškosios energijos kaita ir žaismė, kitaip sakant, Dievui visas pasaulis – ašramas (bažnyčia). Kadangi visatos evoliucijos tikslas yra žmonijos perkaita, užsidarymas nuo pasaulio jame nieko nekeičia ir lieka paskiro atsiskyrėlio laimėjimais. Šiuo požiūriu įdomi jo vedantos mokyklų (tarp jų Advaita vedantos autoriteto Shankaros) kritika. Viduramžių vedantos scholastai brahmanai taip pat nerado tinkamo moteriškojo principo svarbos ir pateisinimo, vienintele išeitimi iš prakritės rezgamų pančių laikydami vyriškojo principo purušos atsiskyrimą ir grįžimą į pirmąpradį Absoliutą, Vienį. Todėl verdančio pasaulio ir gamtos peripetijas jie įvardijo Maja, iliuzija. Kas yra Maja? Kaip ji atsirado? Vedantiniu požiūriu, to žinoti neįmanoma; Majos gimimas, jei tik ji apskritai gimė, įvyko anapus fenomenų iki laiko, erdvės ir priežastingumo ištakų, todėl negali būti suvokiama intelektu, kuris pajėgia mąstyti tik laiko, erdvės ir priežastingumo sąlygomis. Maja įsipynusi į švytintį Parabrahmano šešėlį. Tai daiktas, slypintis toli bedugnėje už laiko, būklės ar vyksmo ir veikiantis tiesiogiai Absoliute, o šis yra realus faktas, tačiau nemąstomas, nepaaiškinamas ir neapibūdinamas. Todėl sakoma, kad Maja yra *anirdeśyam*, neįmanomas apibrėžti daiktas, apie kurį negalime pasakyti, kad jis yra, nes tai yra iliuzija, nei kad jo nėra, nes tai yra visatos Motina. Būdinga Brahmano būčiai, ji turi būti ne gimusi, bet amžina; ne laike, bet už laiko.

Aurobindo požiūriu, klasikinė vedanta nepaaiškina, kas yra galutinė begalinė Majos prigimtis ir šaltinis tiksliais baigtiniam protui suvokiamomis sąvokomis. Tad kas yra Maja? Intelektiniu požiūriu, ji yra subjektyvi būtinybė, būdinga pačiai Parabrahmano prigimčiai. Parabrahmanas yra Brahmanas, numatytas individualios patybės (*self*) grįžimo į savo ištakas veiksmu. Brahmanas, atsiskyręs savo valia Majos pavidalu, žvelgia į save per jos uždangą; patybė išsilaisvina iš Majos valdymo tik perėjusi prieangį ir patekusi vidun. Majos esmingumas – išskaidyti Būtį, Sąmonę ir Palaimą (Sačidanandą), kuri yra viena, į tris, Vieniui pasirodant kaip Trejybei, o vientisam Esmingumui tučtuojau pažyrant į daugybę savybių arba atributų. Absoliutus Brahmanas vidinėje spindinčioje įeigoje yra trivienis Parabrahmanas, taip pat absoliutus, bet pažinus; ties prieangio slenksčiu jis

yra Parabrahmanas, numatantis Mają, o kitas žingsnis nuneša jį į Mają, kurioje prasideda Dualumas: puruša atsiskiria nuo prakritės, dvasia nuo medžiagos, jėga nuo energijos, ego nuo ne-ego. Ir kai purušos nužengimas į reiškinių gilę, vienas puruša susiskaido į gausą lizdų (talpyklų), o viena prakritė – į nesuskaičiuojamas formas. Toks tad yra Majos dėsni⁴⁹.

Kas nutinka toliau? Intelektine kalba kalbant, numatomos trys subjektyvios Esmingumo savybės (Būtis–Sąmonė–Palaima) ir trys objektyvios savybės (Tiesa–Žinojimas–Begalybė). Atsiradus neišvengiamai būtinybei, priešingi atributai – Nebūtis–Nesąmonybė (Nemonė)–Skausmas – prisistato kaip neatskiriami trijų substancijų šešėliai, o su jais užgema ir kita triada: Melas–Neišmanymas–Ribotumas; Ribotumas daro būtiną Dalumą, Dalumas – Laiką ir Erdvę; Laikas ir Erdvė gimdo Priežastingumą; Priežastingumas, iš kurio kyla visi baigtiniai reiškiniai, daro būtiną Kaitą. Pradeda veikti visi fundamentalūs dualumo dėsniai. Iškart Brahmano su požymiais (*saguṇa brahman*) neribota Begalybė tampa ribota Begalybe. Tačiau šias triadas suvokiame kaip realybę tik tada, kai mąstome jas esant Parabrahmano atributais. Simboline Upanišadų kalba kalbant, Parabrahmanas yra spindintis Absoliuto šešėlis, mestas Paties Patyje, o Maja lygiai taip pat yra tamsus šešėlis, mestas Absoliuto Parabrahmane; abu yra tikri, nes amžini, tačiau gryna tikrovė nėra nei šviesa, nei tamsa, bet Daiktas Savyje, kurį jiedu ne tik parodo reiškiniais, bet kuris nepaaiškinamu būdu jie yra. Toks tad Majos subjektyvus santykis su Parabrahmanu⁵⁰. Žaidžianti Maja galop grįžta į savo šaltinį. Taigi Maja yra *Devātmaśakti*, Parabrahmano Energija, kuri turi du aspektus: žinojimą (*vidyā*) ir nežinojimą (*avidyā*). Visatos veiklos paslaptį sudaro šių dviejų energijų sąveika. Maja ne tik paaiškina būtį, bet ir yra universalus objektyviai stebimas faktas⁵¹. Vadinasi, nuo Majos pabėgti neįmanoma nei šiame, nei aname pasaulyje (net mirtis tėra būklės pakeitimas), o purušos atskyrimas nuo prakritės – nežinojimo padarinys. Be to, moteriškojo principo esmė turi būti įsisąmoninta tam, kad pasaulis įžengtų į vis turtingesnę, vis gražesnę ir džiugesnę būties fazę. Taip yra todėl, kad absoliuti šešėlinė triada (absoliuti Nebūtis–absoliuti Nesąmonybė–absoliutus Skausmas) iš viso neegzistuoja ir yra neįmanoma, o formulė „niekas iš nieko neatsiranda“ lieka galiojanti aksioma, kurią kada nors įrodys mokslas.

Nors Indija unikali tuo, kad joje egzistuoja tūkstančius metų kultivuojamos įvairiausios tobulėjimo praktikos, globalizacija ir sparčiai į šalį įsismelkiantis vakarietiškas materializmas griauna pasirinkimo laisvę tarsi nepastebimai, iš išorės. Net elitines ašramų mokyklas baigę ir kitokį pasaulio modelį matę vaikai dažnai renkasi gyvenimą pasaulyje, medžiaginius ir kūniškus malonumus, karjerą. Tai rodo, kad gautas dvasinis išsilavinimas kontrastuoja su viską smelkiančiu materializmo kultu, todėl besiformuojančios asmenybės jaučiasi neįsąmonintos pasaulyje, kuriame didžiausia vertybė, metafiziškai mąstant, yra neišmanymo iškreiptos Dievo galios (triada valdžia–turtas–seksas). Kita vertus, išgalėjęs patriarchalinis mąstymas, brahmanizmas sykiu su naujomis madingomis gyvensenos srovėmis moteriškąją metafiziką taip pat smarkiai, o gal net ir drastiškiau atsieja

nuo tikrovės, todėl Indijoje moterys susiduria su panašiomis problemomis kaip ir kitur. Vis dėlto ši šalis turi galingą ateities potencialą, nes joje išlikęs gyvas tradicijų perimamumas ir moteriškųjų religinių kultūrų, ir tantrinių jėgos tradicijų pavidalu, ir išpūdingu metafiziniu filosofiniu korpusu renesanso sąlygomis neabejotinai taps postūmiu naujai galimybių sklaidai.

GALIMOS ALTERNATYVOS

Iki šiol analizavome tris galios diskursus: krikščioniškąjį, postmodernistinį ir hinduistinį. Galėtume daryti prielaidą, kad visi jie turi savyje neišnaudotas galimybes pasukti pozityviu keliu, kurti ne mirties, o gyvenimo kultūrą⁵², jei tik bus atkurta moteriškojo ir vyriškojo pradų pusiausvyra visose – nuo fizinės iki protinės – žmogaus veiklos pakopose.

Krikščionybėje gyvuojančios neortodoksinės pakraipos ir mistinė tradicija sušvelnina patriarchalinį dėmenį, o ir Katalikų Bažnyčios daktarės šv. Teresės Avilietės bei jos mokinio Kryžiaus Jono kelias – itin išpūdingas dvasiniais pasiekimais. Moteriškojo prado atžvilgiu labai svarbus basosios karmelitės *Vidinėje tvirtovėje* išdėstytas mokymas apie sielos dovanas. Sri Aurobindo koncepcijoje sielos (sielinės esybės) galios taip pat vaidina lemiamą vaidmenį individualizuojant beasmenes šaktės ir dvasios konfigūracijas. Taip pat reikia turėti galvoje, kad krikščioniškoji tradicija yra įvairi ir nevienalytė. Iš Rytų Bažnyčios scholastų, kaip vieną svarbiausių, reikėtų išskirti vėlyvosios Bizantijos atstovą Grigalių Palamą (XIV a.), kuris atstovauja hezychastų tradicijai ir formuluoja katarfatinį, pozityvų teologijos variantą, vadintą naująja teologija. Šio tyrimo kontekste labai svarbus jo mokymas apie Dievą kaip energiją. Pasaulis yra sutvertas ne per antrąją hipostazę, Logą, bet veikiant energijoms. Taigi iš Logo hipostazės atimama pagrindinė jo funkcija. Energijos dažnai vadinamos ir Šventosios Dvasios dovanoimis, tad ir šiuo atveju malonės teikimas tampa energijų funkcija. Kristaus vaidmuo tampa netgi kontroversiškas, nes Dievas, kuris ir yra Energija, per savo energijas gali bendrauti su žmogumi be tarpininkų, be dangiškųjų ir bažnytinių hierarchijų, taigi – ir be Kristaus. Kristus daugiausia parodo deifikaciją. Taip trys hipostazės suartinamos su energijomis, nes ir vienos, ir kitos kalba apie esmę⁵³. Palama teigia, kad „energijose slypi pradinės, paradigminės idėjos apie sukurtąjį pasaulį, pagal kurias tas pasaulis ir buvo sukurtas“; šis postulatą visiškai atitinka Aurobindo tezė apie kuriančią sąmoningą jėgą, tai yra aukščiausią jos išraišką – Parašaktę, Mają, arba pasaulio Motiną. Toliau, pasak Palamos, vieni su energijomis susivienija, kiti dalyvauja. Susivienijęs žmogus yra pasiekęs aukščiausią žmogaus bendravimo su Dievu statusą, sudiejęs. Kai dėl kitų, „išmintingieji yra sutverti išmintį suteikiančios energijos, o sudievinantieji – sudievinančios energijos“, tačiau „visos būtybės nedalyvauja tose pačiose energijose, idant jos nebūtų identiškos“, vadinasi, žmonių nelygybė, skirtingumas priklauso ne nuo jų pačių, o nuo energijų kokybės ir prigimties⁵⁴. Tad matome, kad Palama ir hezychastai sako tą patį kaip Aurobindo ir brahmačarijos praktikai, nes ir vieni, ir kiti teorines išvadas grindžia askezės, maldos, meditacijos patirtimi.

Palamitų požiūriu, sudievējime dalyvauja visas žmogus, visa jo asmenybė, dvasia, siela ir kūnas; dieviškoji energija kūniškai patiriama kaip šviesa⁵⁵. Tai svarbu ir Aurobindo sistemoje, tačiau be nesukurtos Šviesos, jo visuotinėje (integralinėje) jagoje dalyvauja ir kitos dieviškosios esmės išraiškos: Tiesa, Žinojimas, Palaima. Skirtumas ir tas, kad hezychastai akcentuoja susivienijimą su beasmeniu Dievu, o Energijos nelaiko moteriškuoju principu, tokių terminų nevartoja. Tačiau net ir tai yra svarbu, nes patristinėje literatūroje Palamos išryškinti Dievo esmės ir energijų skirtumai neegzistuoja arba yra paslėpti. Įsidėmėtina ir tai, kad ši įdomi bizantinė tradicija lieka krikščionybės ir teologijos šešėlyje, nėra pakankamai ištirta ir įvertinta – vis dėl to pačių selektyvių priežasčių. Nepaisant palyginti su vedanta neišbaigtos teorijos (apie pradus ir jų pusiausvyrą), palamizmą galima būtų priskirti alternatyviai „policentrinei“ teologijai.

Iš alternatyvių Romos Katalikų Bažnyčios teologų versta išskirti jėzuitą Teilhard'ą de Chardiną, kurio evoliucionistinė kosminio Kristaus, Omegos ir ypač kuriančiųjų energijų⁵⁶ kompleksinė samprata kaip mokslinės teologijos rūšis taip pat atstovauja ateities žiūrai: „Naujoji religija bus tokia pat kaip mūsų senoji krikščionybė, bet įgijusi naują gyvenimą dėl teisėtos dogmų evoliucijos, šioms santykiu su naujomis idėjomis.“⁵⁷ Įdomu tai, kad Chardinus domėjosi Rytų filosofija, o jo budizmo ir Shankaros mąstymo (iliuzionizmo) teorijų kritika primena Sri Aurobindo kritiką. Būtent Aurobindo šaktės koncepcija ir evoliucijos rekonstrukcija vedantoje atsako į prancūzų teologo iškeltus klausimus⁵⁸. Chardino doktriną analizavęs Amalis Kiranas (K. D. Sethna) daro išvadą, jog jo kristogenezė artima Bhagavadgitos avataro sampratai, o evoliucionizuota vedanta – „visos Teilhardo pasaulėžiūros prototipas“⁵⁹.

Postmodernistinis diskursas dėl atvirkstinio simbiotinio santykio su krikščionyste ir patriarchalinio pobūdžio laikytinas to paties mentaliteto tęsia. Ar postmodernistinis diskursas liks tokiose vėžėse, kurias brėžia kraštutinės feministės, dvasinės vertybės rašančios kabutėse, laikančios jas preke, geriausiu atveju – laisvai pasirenkamomis pagal svarbą reikalu, o tuos, kuriems jos svarbios, ironiškai vadinančios „pavydėtina žmonių atmaina“⁶⁰? Ar žmonijos istorija liks tik Michelio Foucault seksualumo naratyvu, o visus mus slėgs „įsipareigojimas pripažinti nusižengimus sekso įstatymams“⁶¹? Bet kokiu atveju, perfrazuojant Aurobindo, tai nebus Shakespeare'o ir Newtono, Buddhos ir šv. Pranciškaus istorija. Gilles'io Deleuze'o monadologija teikia daugiau vilčių⁶². Regis, antžmogio idėja dėl milžiniško Friedricho Nietzsche's minties postūmio XX a. mąstytojams nebėra svetima. Galima sakyti, kad žlugus humanizmo, pagrįsto racionali protu, vertybėms, įžengiame į superhumanizmo amžių. Deleuze'o klostės (*fold*) ir superklostės (*superfold*) koncepciją įmanu lyginti su Aurobindo sąmonės bei antmonės (*supermind*) teorija, kaip tai daro Debashishas Banerji. Pasak jo, Deleuze'as veikale apie Foucault reflektuoja žmogaus išnykimą ir antžmogio atsiradimą hiper technologijų (genetikos, informatikos ir reikšmingumo/kalbos) radimosi sąlygomis, kurios žada naują gamtinių galimybių vystymąsi. Kad žmogus galėtų išvengti dėl išlaisvintų eksperimentinių kūrybinių galių įtakos

technologijų viduje sukeliama „neriboto baigtinumo“ (*unlimited finity*) pavojaus, jis turi iš esamo susiklosčiusio savybingumo – klostės imanentiškumo (*fold of immanence*) – pereiti į kitą jo pakopą – superklostės imanentiškumą. Naujai susiklostęs santykis priklausomybę nuo genų, silikono ir kalbos technologijų panaikintų, ir jos liktų antžmogio įrankiais. Deleuze'o technologijas esą atitinka gyvybė (genetika), materija (informacija) ir protas (reikšmingumas/kalba), iš kurių, kaip kertinių akmenų, antmonė (*supermind*) stato pasaulio rūmą. Čia transcendentinė antžmogiška sąmonė gyvybe, materija ir protu operuoja kaip įgimtomis savikaitos formomis⁶³. Manytume, kad teorijų panašumas itin sąlygiškas, nes Deleuze'as ir jo mokykla, kaip teigia pats Banerji, pirma, vengia tikėjimo transcendencija klausimo, antra, atmeta kūrybingo tapsmo galios visuotinumą imanentiškumo lygmenyje. Deleuze'as kalba materialistinėmis (postmodernistinėmis) sąvokomis, skirtomis visur esančių šiuolaikinių technologijų įtakai analizuoti, todėl jo ir Aurobindo žodynas ne tik skiriasi, bet ir veikusiai nurodo į kitą prasmų lauką. Šiuo atžvilgiu sutiktume tik dėl „subjektyvumo“ termino svarbos. Suprantama, jog kiborgas, kaip kitų postmodernistinių tyrimų objektas, dar toliau nuo neovedantinio antžmogio. Vis dėlto, kaip vaizdingai sako Banerji, naujosios genų technologijos užvirė kosminę pozmogiškosios zoogenezės sriubą⁶⁴.

Palankesnę perspektyvą būtų galima įžvelgti Helene Cixous ar minėtos Luce Irigaray išmąstymuose. Moterišką subjektyvumą Irigaray sieja su „juntamu transcendentumu“, o Dievą suvokia kaip imanentinį ir „daugybinių tapimą, įkūnijamą jusliniuose kūnuose“⁶⁵. Tačiau vaisingiausias (post)feminizmas sietinas su orientalistėmis ir indologėmis, pavyzdžiui, Lorilii Biernacki ir daugeliu kitų, kurios sėkmingai prabildė tūkstantmetę hindų tradiciją ir gyvybingai susieja su dabarties poreikiais, Lietuvoje – su baltų tikėjimo rekonstrukcija, Vydūnu. Didelį vaidmenį vaidina feministinė teologija. Tačiau patriarchalinis mąstymas nesirengia užleisti susikurtų patogių pozicijų. Tai akivaizdu iš šiuolaikinių vyriškosios teologijos tekstų (matyt, tai yra oficiali pozicija), kuriuose, kaip ir pastaruosius du tūkstančius metų, ignoruojami akivaizdūs filosofiniai, religiniai ir istoriniai faktai, liudijantys moteriškojo principo svarbą, remiamasi atvirai mizogiškais autoriais, pradedant Origenu ir baigiant Chestertonu. Pavyzdžiui, Edmundas Naujokaitis išsamioje studijoje *Karas prieš moteriškumą* apžvelgia feminizmo raidą ir nuosekliai tvirtina, kad feminizmas yra didžiausio genocido žmonijos istorijoje kaltininkas (abortai), feministinė teologija kėsina sugriauti Bažnyčią iš vidaus, matriarchatas – tik mitas (vadinasi, mokslininkė M. Gimbutienė viską išsigalvojo), deivių tikėjimai tėra pseudojudėjimo *new-age* išraiška, ką jau kalbėti apie agnostinį požiūrį į Rytų religijas ir bet kokią pagonybės išraišką⁶⁶. Tad, kaip teigia A. Mickūnas, „moterų kultūra, senesnė, gilesnė ir nesunaikinama, kelia grėsmę vyrų sukurtam fasadui, todėl kova tarp vyro ir moters tęsiasi iki šiol“⁶⁷.

Mums rūpėjo pateikti alternatyvą išbalansuotai postmodernizmo epochos pasaulėžiūrai ir pagrindinei jos srovei, genderizmui. Kai dėl krikščionybės, mėginimas

ją restauruoti pirmykščiais pagrindais, ypač dėl agresyvaus, nors dažnai tik slepiamo, moters menkinimo atrodo nevaisingas projektas. Pasaulis nestovi vietoje, o prasidėjęs atvirumo dialogas, mokslo pasiekimai nepalieka vietos tamsybinėms nuostatoms, kurios galimos tik dėl represinių priemonių (disponuojant žinojimo monopolija, galios centrais, pinigų srautais). Akivaizdu ir tai, kad be indų šastrų, puranų ir tantrų, taip pat naujosios indologijos, kurią indų reformatoriai dar XIX a. susiejo su moterų klausimu, bendras pasaulio vaizdas nėra išsamus, o bet kuri teologija ir metafizika – paini ir neaiški, grindžiama arba bedvasėmis biogaliomis, arba primestiniu, itin siauru, vyriškosios galios diskursu. Sri Aurobindo metafizinė šaktės teorija rekonstruoja ir aktualizuoja moteriškojo prado vaidmenį ne tik filosofijoje, bet ir kultūroje, individo ir visuomenės gyvenime. Taip pat ji – universali ir turi daug panašumų su pažangių Vakarų filosofų ir religijotyrininkų mintimi. Iš tyrimų aiškėja, kad tokia rekonstrukcija padeda įžvelgti esamo lyčių konflikto priežastis. Todėl moteriškasis šaktės principas yra ir filosofinis konstruktas, ir realija, kurios apmąstymas istoriškai siejasi su religiniais kulta, sąmonės psichologija ir – svarbiausia – metafizika, kuri, pasak Sri Aurobindo, vėl pradeda atgimti.

Jei vyriškojo prado statusas – būti liudininku ir sankcijos teikėju, o moteriškojo – laisva kūryba be pašalinio diktato, pagal principą „kaip danguje, taip ir žemėje“ lyčių konfliktas atrodo šitaip: vyras, apsupęs moterį draudimais, primena policininką, kuris, užuot reguliavęs eismą sankryžoje, mėgina važiuoti iš karto visomis kryptimis ir visais automobiliais. Galiausiai – ir tam pritartų pats C. G. Jungas – mumyse lygia greta veikia abu pradai. „Ginocentrizmo“ priešininkams patogu tai pamiršti ar nepripažinti, tačiau pagal kosminę antžmogišką logiką vyre, išstūmusiame moterį iš kūrėjos pozicijos, veikia ne tikrasis vyriškas principas, o tas pats moteriškasis principas, žemesnė jo forma – „bloga moteris“. Kuriamosios energijos žaismėje įvyksta „purušos užsimiršimas prakritėje“. Tikroji iliuzija, maja, yra jos šydo dengiamas tikrovės nematymas, kai miras laikomas tiesa lygiai taip pat, kaip ir akimis sekamas saulės sukimasis aplink žemę. Tad esminė išvada yra ta, kad diskriminuojama mažuma šiame diskurse yra tik viena – ta žmonijos dalis, kuri, nepriklausomai nuo lyties, praktiškai siekia dvasinių tikslų ir savidisciplinos būdu neišvengiamai aptinka mikrokosmoso atspindį savyje.

2012, rugpjūtis

¹ V. Vyčinas. *Raštai*, I t. – *Mintis*, Vilnius, 2002, p. 28.

² Žr. ten pat.

³ Išskyrus šekina kabalistinėje tradicijoje ir sofiją gnosticizme, kuriuose moteriškasis pradas pranoksta deivės Motinos garbinimą, gamtos ciklus ir suponuoja protą, darantį įtaką žmogiškajam žinojimui ir kūrybingumui (žr. Karen Armstrong. *A History of God: the 4000-Year Quest of Judaism*. – Christianity and Islam. Ballantine Books, New York, 1994, p. 249.

⁴ R. Palijanskaitė. *Amžinuųjų jūrų varpai. Vydūniškosios mistikos link*. – *Eglės leidykla*, Klaipėda, 2010, p. 177.

⁵ Ten pat, p. 181. Šiuos empiriškai pagrįstus teiginius papildė Carlo Gustavo Jungo psichologinė analizė, esą ir vyras, ir moteris turi du pradus – *animus* ir *anima*, o tai, kas moteryje vyrą erzina, yra *animus*, vyriškojo prado raiška.

- ⁶ Ten pat, p. 180.
- ⁷ A. Mickūnas. *Summa erotica*. – *Apostrofa*, Vilnius, 2010, p. 173, 175.
- ⁸ Ten pat, p. 156.
- ⁹ Ten pat, p. 190.
- ¹⁰ Ten pat, 136–137, 162–163.
- ¹¹ M. Foucault. *Seksualumo istorija*. – *Vaga*, Vilnius, 1999, p. 18–19.
- ¹² R. Palijanskaitė. *Op. cit.*, p. 170.
- ¹³ A. B. Purani. *Evening Talks with Sri Aurobindo*. – Sri Aurobindo Ashram Trust, Puducherry, 2007, p. 128.
- ¹⁴ Sri Aurobindo. *Sri Aurobindo Birth Centenary Library*, Vol. 27. – Pondicherry: 1972, p. 286–288.
- ¹⁵ R. Palijanskaitė. *Op. cit.*, p. 180.
- ¹⁶ V. Radžvilas. *Europos krikščioniškumo klausimu*. <http://propatrialt.wordpress.com/2012/07/21/vytautas-radzvilas-europos-krikscioniskumo-klausimu-ii/>
- ¹⁷ Tolerancija (lot. *tolerantia*) – kantrybė, ištvermė; med. organizmo atsparumas didelei nuodų ar vaistų dozei; biol., med. visiškas organizmo negebėjimas gaminti antikūnus; toleruoti – med. pakelti, ištverti, pvz., gydymą spinduliais. Žr. V. Vaitkevičiūtė. *Tarptautinių žodžių žodynas*. – *Žodynas*, Vilnius, 2004, p. 1056.
- ¹⁸ M. A. Pavilionienė. *Tradicinė šeima, vaikų teisės ir lytis kaip tramplinas į politiką*. <http://www.delfi.lt/news/ringas/politics/mapavilioniene-tradicine-seima-vaiku-teises-ir-lytis-kaip-tramplinas-i-politika.d?id=59125053>, 2012, liepos 16.
- ¹⁹ Rugsėji paaiškėjo, jog Šiaurės šalių ministrų taryba uždarė nuo 1970 metų veikusį Šiaurės šalių lyčių institutą. Dokumentinių filmų ciklas, parodytas per vieną Norvegijos televiziją, demaskavo genderizmo teoriją kaip pseudomokslą ir ideologiją, nepagrįstą jokiais įrodymais. Žr. R. Juknevičiūtė. *Demaskuotas lyčių lygybės pseudomokslas // Respublika*, 2012, rugsėjo 14, p. 6.
- ²⁰ G. Vaitoška. *Kodėl parlamentarei M. A. Pavilionienei nepatinka rožinės berniukų kelnės?* <http://www.delfi.lt/news/ringas/lit/gvaitoska-kodel-parlamentarei-mapavilionienei-nepatinka-rozines-berniuku-kelnytes.d?id=59181323>, 2012, liepos 27.
- ²¹ lot. (*resistentia* – pasipriešinimas): med. atsparumas. V. Vaitkevičiūtė. *Op. cit.*
- ²² A. Šimėnienė. *Pedro Almodóvaro kinas (I). Kino aistra // Literatūra ir menas*, 2012 07 06, Nr. 3387, p. 17.
- ²³ A. Šimėnienė. *Pedro Almodóvaro kinas (II). Kalbėjimas – būties pagrindas // Literatūra ir menas*, 2012 07 13, Nr. 3388, p. 18.
- ²⁴ A. Šimėnienė. *Pedro Almodóvaro kinas (III). Virpantys kūnai, arba Erotinis kinas Ispanijoje // Literatūra ir menas*, 2012 07 20, Nr. 3389, p. 18.
- ²⁵ Ten pat.
- ²⁶ D. Banerji. *Seven Quartets of Becoming*. – Nalanda International and D. K. Printworld, New Delhi, 2012, p. 121. Žr. taip pat Gilles Deleuze and Felix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia II*. – Continuum International Publishing Group, London and New York, 2004, p. 45–57.
- ²⁷ L. Irigaray. *Speculum of the Other Woman*. – Cornell University Press, Ithaca, 1985, p. 87.
- ²⁸ D. Banerji. *Op. cit.*, p. 122.
- ²⁹ Ši tendencija diskutuojama portalo www.delfi.lt skaitytojų, kurių dauguma yra jauno ir vidutinio amžiaus. Apskritai matyti, kad mizoginija ir įvairios prostitucijos formos kyla iš vyrų nepasitenkinimo dėl moterų atsakymo paklusti „išplėstinėms“ jų fantazijoms ar prisitaikyti prie specifinių fiziologinių reikmių.
- ³⁰ M. Foucault. *The Hermeneutics of the Subject*. – Picador, New York, 2005, p. 416–417.
- ³¹ Skr. – *vedānta*; filosofinė hindų pasaulėžiūros sistema, susidedanti iš šešių mokyklų. Vedānta – Vedų ir jas komentuojančių šventųjų tekstų, Upaniśadų, visuma.
- ³² Skr. – *ātman*, *īśvara*, *puruṣa*.
- ³³ Skr. – *śakti*, *prakṛti*, *māyā*.
- ³⁴ Skr. – *Parā-Brahman*, *Parā-Śakti*; Absoliutas ir jo energija.
- ³⁵ Skr. – *Puruṣottama*, *Parā-Prakṛti*; individualus Dievo aspektas ir jo energija. Ši metafizinių principų pora rekonstruota Sri Aurobindo, o klasikinė vedanta daugiau akcentuoja beasmenį jų aspektą.
- ³⁶ Skr. – *Sat-Cit-Ānanda*; Būtis, Sąmonė, Palaima. Būties ir Sąmonės vienis žmogaus protui nesuvokiamu būdu patiria savaime egzistuojančią, savipažiną ir savaime veiksmingą Palaimą; ši triada neskaidoma, kaip krikščionybėje – Švč. Trejybė.
- ³⁷ Skr. – *deha-śakti*, *prāṇa-śakti*, *buddhi-śakti*; *citta-śakti* veikia emocinį žmogaus centrą, širdį.
- ³⁸ Čia energija yra antgamtinės galios raiška visatoje.
- ³⁹ Be pagrindinių veikalų, svarbiausias Sri Aurobindo tekstas, sujungiantis teoriją ir jogą, suprantamą kaip praktinė filosofija, yra jo dienoraščiai, sudėti į du tomus, žr. Sri Aurobindo. *Record of Yoga*, Vols. 1 and 2. – Sri Aurobindo Ashram Trust, Puducherry, 2004, 2005.
- ⁴⁰ Skr. – *adhārā*; indas, kūnas plačiąja prasme kaip žmogų sudarančių sandų visuma. Motinos samprata išaiškinta šinoptiniame Sri Aurobindo tekste *The Mother*. – Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry, 1994.
- ⁴¹ Sri Aurobindo. *The Brain of India*. – Sri Aurobindo Ashram Trust, Puducherry, 2007, p. 8–9.
- ⁴² Ši sąvoka yra naujadaras; hinduizmas kaip vientisas religinis reiškinys mitiniais laikais neegzistavo, su didelėmis išlygomis sąvoka taikytina ir dabar.
- ⁴³ A. Mickūnas. *Op. cit.*, p. 142.
- ⁴⁴ Ten pat, p. 143, 140.
- ⁴⁵ Sri Aurobindo. *The Synthesis of Yoga*, Vols. 23 and 24 // *The Complete Works of Sri Aurobindo*. – Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry, 1999, p. 675–676.
- ⁴⁶ Sri Aurobindo. *The Brain of India*. *Op. cit.*, p. 10.
- ⁴⁷ Ten pat. Iš toliau aiškinamos praktikos principų mums svarbiausia pastaba, kad bet kokio pobūdžio aistra, troškimas, geismas energijas iššvaisto, o savidisciplina jas sutelkia, išgrynina ir per įvairias pakopas paverčia grynai dvasine energija *vīrya*, kuri žmogų padaro švarų ir kupiną įvairių galių bei gebėjimų. Ši metodika yra patvirtina daugiamžės jogų patirties. Aurobindo savo praktikos pamatu padaro brahmačarijai būdingą suvokimą, kad visas žinojimas ir jo pasiekimo būdai slypi žmogaus viduje, o jo išskleidimas yra visiškai individualus dalykas. Aukščiausiu jos pasiekimu jis laiko savarankišką žinių gavimą be išorinių instrukcijų, autoritetų ir knygų.
- ⁴⁸ Pavyzdžiui, išskirtinis moterų gebėjimas gimdyti, kurį genderizmas mėgina nureikšminti siūlydamas surogatines motinystės formas, gamtos seniai išbandytas įvairiausiomis apvaisinimo, išnešiojimo, gimdymo ir ugdymo, tai yra gyvybės atsiradimo ir išsaugojimo formomis, eksperimentuojant su lyties transformacijomis. Verčiau būtų rimtai filosofiskai apmąstomas klausimas, kodėl žmogus, kaip ant aukščiausios išsivystymo pakopos stovinti gamtinė būtybė, yra dviejų lyčių su aiškiai nustatytais prokreacijos funkcijomis?
- ⁴⁹ Sri Aurobindo. *The Philosophy of the Upanishads*. – Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry, 2007, p. 40–42.
- ⁵⁰ Ten pat, p. 43.
- ⁵¹ Ten pat, p. 61–62.
- ⁵² Turima galvoje, kad tikras gyvenimas rojuje krikščionybės žadamas po mirties. Kai dėl postmodernizmo, geriau už Foucault nepasakysi: „Faktas, jog per amžius jis [seksas] tapo kažkuo svarbesniu negu mūsų siela“, „faustiškoji sutartis... nuo šiol yra tokia: iškeisti visą gyvenimą į patį seksą, sekso suverenumą ir jo tiesą“, „seksas tikrai yra vertas mirties. Kaip tik šia prasme, ir kaip matome – griežtai istorine, šiandien seksą yra persmelkęs mirties instinktas.“ Žr. M. Foucault. *Op. cit.*, p. 120. Tai neprieštarauja daug kur išsakytai Sri Aurobindo minčiai, jog lytinis aktas primena mirtį.
- ⁵³ S. Makselienė. *Intelektualinis vėlyvosios Bizantijos gyvenimas*. – Kultūros, filosofijos ir meno institutas, Vilnius, 2007, p. 111, 116, 118.
- ⁵⁴ Ten pat, p. 116.
- ⁵⁵ Ten pat, p. 63.
- ⁵⁶ Išsamiau žr. D. Tamošaitytė. *Moteriškasis šakti principas Sri Aurobindo nacionalinės indų tapatybės sampratoje*. Daktaro disertacija, rankraštis, Vilnius, 2009.
- ⁵⁷ E. Rideau. *Teilhard de Chardin: A Guide to His Thought*. – Collins, London, 1967, p. 643–644.
- ⁵⁸ Chardinai su naująja neovedantine teorija veikiausiai nebuvo susipažinęs, antraip joje būtų radęs atsakymus į keliamus klausimus budizmui ir hinduizmui.
- ⁵⁹ A. Kiran. *Teilhard de Chardin and our Time. The Integral Life Foundation*. – U.S.A., Pondicherry, 2000, p. 343.
- ⁶⁰ Žr. N. Vasiliauskaitė. *Kaip parduoti dvasingumą?* <http://www.delfi.lt/news/ringas/lit/nvasiliauskaite-kaip-parduoti-dvasinguma.d?id=16293666>, 2008, kovo 13. Kiekvienas šios autorės straipsnis galėtų puikiai iliustruoti genderines nuostatas visais aktualiais klausimais.
- ⁶¹ M. Foucault. *Op. cit.*, pirmą knygą *Valia* žinoti.
- ⁶² Žr. G. Deleuze. *The Fold: Leibniz and the Baroque*. – University of Minnesota, Minneapolis, 1993, p. 100.
- ⁶³ D. Banerji. *Op. cit.*, p. 20–22, 219–220.
- ⁶⁴ Ten pat.
- ⁶⁵ L. Irigaray. *An Ethics of Sexual Difference*. – Cornell University Press, Ithaca, 1993, p. 17, 32.
- ⁶⁶ E. Naujokaitis. *Karas prieš moteriškumą*. http://www.fsspx.lt/index.php?option=com_content&task=view&id=433&Itemid=40, 2006, spalio 18.
- ⁶⁷ A. Mickūnas. *Op. cit.*, p. 147.