

Indiškojo *Kālī* dievybės kulto kelias į Vakarus

Daiva TAMOŠAITYTĖ

Objektas: Šivos ir Šakti mitinio akto simbolizmas ir su juo susijusių tantrinių mokymų (Kālī kulto) paplitimas bei transformacijos Vakaruose. Tikslas: atskleisti akademinio ir populiarinio tantrizmo formų reikšmę europinėje kultūroje, Lietuvą suvokiant kaip integralią jos dalį. Šiuo tikslu remiamasi Mircea Eliade's, Johno Woodroffe'o, Hugho Urbano, Jeffrey Kripalo, Haridaso Chaudhuri indėliu ir požiūriu į tantras praktikas. Metodai: istorinis ir psichologinis. Išvados: dėl jai priskiriamo ezoterinio erotinio pobūdžio tantra Vakaruose tapo patraukliu dėmesio objektu, kur patiria akultūracinius procesus bei įgyja feministinį pobūdį. Pasirinktas šiuolaikinis Brendos Dobia asmeninio santykio su tiriamuoju objektu pavyzdys liudija šios juginės praktikos universalumą bei aktualumą.

Esminiai žodžiai: mitas, tantra, feminizmas, deivė, kultas.

Įžanga

Mitas ir istorija – tai dvi skirtingos prieigos prie to paties reiškinių pasaulio, kuriame gyvename. Pasibaigus Apšvietos laikmečiui ir išblėsus jo įkvėptoms idėjoms, pagrindiniu istoriografijos tikslu tapo istorijos faktų apvalymas nuo mito, arba to, ko iš tikrųjų realiaime gyvenime nėra buvę ar net negali būti. Būtent tokia nuostata įsitvirtinusi ir postmoderniųjų laikų populiariame diskurse, kai žodžiu „mitas“ apibūdinama neteisinga kokio nors reiškinių interpretacija.

Tuo tarpu mitologai, kai kurios įtakingos šiuolaikinės socialinės antropologijos mokyklos, religijotyrininkai (kaip Mircea Eliade) ir paskiri mąstytojai gina mitologijos laisvę nuo istoriografijos. Ši nuostata remiasi tuo, kad tradicinės visuomenės buvo neistoriškos, jų žmonės save suvokė ne per istorinį įvykį, bet per kultūrinius bei religinius archetipus, kurie tebegalioja ir šiandien, kitaip sakant, yra antlaikiai ir anonimiški. „Susidomėjimas istorijos negrįžtamumu ir 'naujumu' yra nesenas atradimas žmonijos gyvenime. Ir priešingai, archajinė žmonija kaip įmanydama kratėsi visko, kas istorijoje nauja ir negrįžtama“ (Eliade 1996, 49). „Archajinių kultūrų žmogus sunkiai pakelia 'istoriją' ir užtat vis stengiasi ją sunaikinti“ (Eliade 1996, 39). Tiesą sakant, ne perdėm guodžiantis teiginys XXI amžiuje, kai pačios archajinės, arba tradicinės, kultūros yra kone ant išnykimo slenkščio. Viena kitai prieštaraujančios pozicijos, regis, atspindi įprastą žmogiškajam mąstymui dualizmą, kai jame santykinai nusveria

arba romantinė idealistinė, arba praktinė materialistinė žiūra. Pirmuoju atveju daugiau susiduriame su intensyviu, intravertišku, į savivoką nukreiptu pasaulio tyrinėjimu, o antruoju – su ekstensyvia, ekstravertiška ir į pasaulėvokos formas orientuota laikysena. Nūdien skirtingų metodologijų sambūvis demokratijos sąlygomis vertinamas kaip pliuralistinio bendrabūvio apraiška. Tokios sąvokos kaip „provaizdis“, „simbolis“, „sakralumas“ ir panašios tebėra plačiai vartojamos, o mitas pasitelkiamas tada, kai, pasak Rolando Barthes'o, „žmogus mėgina pabėgti nuo atsakomybės ir išvengti istorijos“ (Barthes 1957, 13–24). Arba, kaip pasakytų M. Eliade, tada, kai „istorijos baimė“ arba „istorijos spaudimas“ pasidaro pernelyg didelis.

Vis dėlto, kad jau vėta ir net sensacinga moksliniais empiriniais metodais tirti Biblijoje aprašytus įvykius, tai ne mažiau įdomu ir atvirkščiai – neva plikiems istoriniams įvykiams pritaikyti mitinį trafaretą ir pasižiūrėti, ar neatsiras istorinių požiūriu įtartinų analogijų bei dėsnin-gumų? Sąlygiškai objektyvi ir neutrali pozicija gali būti aptikta atsižvelgiant į tai, kad subjektyvus tiriančiojo ir jo kultūrinės aplinkos pobūdis niekaip negali būti eliminuo-tas, o laikui bėgant gali kisti tiek aplinka, tiek su ja susijęs subjektyvus vertinimas. Ne išeitis ir skirtingų subjektyvių patirčių subendravardiklinimas. Todėl šiame darbe mėgi-nama problemą tyrinėti kompleksiskai, naudojant vienas kitą papildančius istorinį bei psichologinį tiriamuosius metodus, istoriniuose faktuose stengiantis išžvelgti tam ti-kras svarbiausias psichologiškai reikšmingas tendencijas, difuzijos būdu keliaujančias iš vienos kultūros bei istori-nio laikmečio į kitą. Kartu išryškinamas istoriškai reikš-mingos to paties reiškinių transformacijos, prisitaikant prie naujos kultūrinės aplinkos, tradicijų ir laikmečio.

Indijos mitų populiarumo priežastys Vakaruose

Tarp postkolonijinių studijų vis svarbesnę vietą užima metodologijos, kurios įvairias kultūras ir civilizacijas tiria pačių tų kultūrų pagrindu, atmesdamos senesnius euro-centristinius arba esencialistinius modelius. Viena svarbiausių tokių mokslo kryptų yra feministinės studijos, kurios žymią dalį sudaro ir naujausioje pasaulinėje indologijoje. Lietuva, kaip europinės kultūros kraštas, taip pat sparčiai veja vakarietišką studijų modelį. Vis didėjantis mokslininkų susidomėjimas tradiciniais Indijos dievybių kultais, kuriuose pagrindinis dėmesys skiriamas moteriškosios dievybės bei mitologijai suteikiamas naujas,

feministinis požiūris kampa, paradoksaliai aktualizuoja kelių tūkstantmečių senumo tekstus bei mitus, kurie tampa nūdienos gyvenimo dalimi. Kartu šis procesas savaip politizuojamas ir įtraukiamas į viešo diskurso erdvę. Neatsitiktinai į šią sferą įsitraukia ir ją perkuria vis daugiau moterų mokslininkų, tokių, kaip Kathleen M. Erndl, Tracy Pintchman, Bina Gupta, Tanika Sarkar, Rita M. Gross, Julia I. Leslie, Gloria Goodwin Raheja, Ann Grodzins Gold, Miranda Shaw, Rita Das Gupta Sherma, Cynthia Ann Humes, Usha Menon, Joanna Liddle, Rama Joshi bei daugelis kitų. Šiuos poslinkius ir feminizmo radimąsi šeštą–septintą dešimtmečiais kai kurie mokslininkai laiko vienu ir tuo pačiu reiškiniu; Jeffrey'is Kripalas teigia, jog tai yra „besiplečiantis kultūrinis projektas, kuriame aiškiai artikuliuotas poreikis atkurti moteriškąjį dieviškumo aspektą, kuris savo ruožtu galėtų tapti pagrindu tiek Indijoje, tiek Vakaruose suteikti socialinės galios istorinėms moterims“ (Kripal 2000, 239). Dar jis pabrėžia dialektinį istorinio diskurso apie hinduizmą pobūdį, kurį reikėtų išvaizduoti 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, o ypač – feminizmui bei postkolonijinėms studijoms“, nes atskirai nei „Vakarų“, nei „Pietų Azijos“ perspektyvos tiesiog neegzistuoja (Kripal 2000, 258–260). Vis daugiau mokslininkų kartu su J. Kripalu pripažįsta, jog, jo žodžiais, „mūsų integralus ir giliai asmenišką savinimasis (akademiniškas, religinis, meninis ar kultūrinis)... daro mus globalinio kaimo piliečiais“ (Kripal 2000, 260). Taigi tas savinimasis, šiuo atveju – indų moteriškųjų dievybių garbinimo perkėlimas į Vakarus, tampa objektyvaus akultūracijos proceso dalimi ir, iš krašto į kraštą bei iš kalbos į kalbą, patiria jau nebe mitines, bet atitinkamas istorines transformacijas.

Pasak feministinės indologijos specialistės Kathleen Erndl, šioje srityje dirbančios daugiau nei dvidešimt metų, pagrindinės indų moteriškųjų dievybių mokslinių tyrimų suklestėjimo priežastys yra dvi. Pirmoji – tai ta bendrų akademinų tyrimų dalis, kuri siekia pripažinti anksčiau sumenkintus kultūros aspektus, ypač moterų įnašą ir moteriškąją simboliką. Antroji – tai pačioje indologijoje pastebimas postūmis apimti visą hinduizmo religinę raišką, paskatinęs šiuolaikinę mokslininkų kartą praplėsti savo hinduizmo suvokimą teistinės, populiariosios, liaudies, nesanskritiškosios bei regioninių tradicijų studijomis (Erndl 1993, 8).

Mokslininkės nuomone, ir dieviškumą, ir moteriškumą hindai supranta skirtingai nuo mūsų, mat moteriškosios dievybės ilgą laiką buvo jų religinio simbolizmo centre. „Didžioji hindų Deivė įvairiais pavidalais ypač verta dėmesio, nes ji ištverė visa naikinantį laiką ir triumfuodama iškilo moderniaisiais laikais“ (Erndl 1993, 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, dievių kultai Indijoje auga skaičiumi ir svarba. „Hindų moteriškosios dievybės garbinimas – tai labai išplėtotas mito, ritualo ir teologijos su daugeliu regioninių variantų kompleksas“ (Erndl 1993, 7). Tuo tarpu Vakarų pasaulyje senovės deivės jau seniai išstumtos vyriškųjų dievų. Todėl europiečiai ir ypač amerikiečiai, o pastaruoju metu – ir lietuviai žiojinčią dievo-garbos spragą, kurią teuzpildo menka mariologijos (šv. Marijos teologijos) niša, mėgina kompensuoti sugrąžindami reikšmę moteriškajai dievybei, Deivei, aptinkamai tiek savuose originaliuose senameldžių tikėjimuose, tiek Indijoje kaip mitinėje indoeuropiečių protėvynėje.

Nepaisant naujų XXI amžiaus reiškinių – judaistinių moterų ritualų, moteriškųjų sakralinės kalbos lyčių vartojimo¹ protestantų bažnytinėse apeigose, moteriškosios simbolikos perinterpretavimo feminizmo teologijoje bei senovės „matriarchalinių“ Deivės kultų atgimimo, – religijotyra ir pačios religijos Vakaruose tradiciškai tebėra dominuojamos vyrų. Tad norime to ar ne, „moters simbolizmo atgijimas Vakaruose yra smarkiai susijęs su politinėmis feministinių judėjimų ideologijomis ir jų veikiamas“ (Erndl 1993, 6).

Lietuvoje šis reiškinys pirmiausia susijęs su Sovietų Sąjungos žlugimu, kurioje domėjimasis Rytų kultūromis, ypač religijomis buvo laikomas pavoju ir ideologiškai draustas.² Atsidarius sienoms, per pastaruosius dvidešimt metų Lietuvoje ėmė veikti ne tik akademiniai orientalistikos centrai, bet ir jogos bei „sveiko gyvenimo būdo“ judėjimai, įvairios rytietiško pagrindo visuomeninės draugijos bei religinės bendruomenės. Domėjimąsi Rytai, ypač Indija, paskatino ir atsivėrusi galimybė keliauti. Šiuo atžvilgiu didelę įtaką padarė ir kelionių agentūrų veikla, taip pat suklestėjusi prekyba indiškais prekėmis: drabužiais, papuošalais, suvenyrais, smilkalais, prieskoniais, knygomis. Tradicinė indų virtuvė irgi turi didelį pasisekimą. Lietuvoje vis labiau domimasi klasikine indų muzika, šokiu ir menais, medicina, mokslu bei filosofija. Taip į Lietuvą jau per paradines duris įžengė ir indų mitologija.

Pagrindiniai hinduizmo ir budizmo tantrinių mokymų bruožai

Čia bus nagrinėjamas vieno mito – indų dievybių Šivos (*Śiva*) ir Kālī (*Kālī*) lytinės sueities – simbolizmas ir su juo susijusio ezoteriškiausio iš religinių mokymų, tantras, morfologija, paplitimas bei transformacijos.

Kas yra tantra ir kuo ji ypatinga? Kuo ji traukia europiečio (lietuvio) akį, klausą ir jausmus? Koks jos santykis su kasdienybe ir kuo ji svarbi šiuolaikiniam žmogui?

Atsakymai į šiuos klausimus gali būti tokie pat ambivalentiški kaip ir tantras samprata. Tačiau nepaprastas susidomėjimas šia doktrina ir praktika yra toks didelis, jog sudaro labai svarbią indologijos, ypač feministinės, dalį. Dar daugiau: tantra jau tampa populiariosios kultūros dalimi.

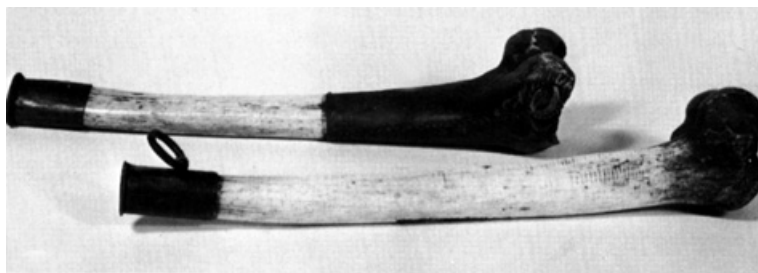
Ilgą laiką homogeniško suvokimo apie tantrą nebuvo. Tantras, kaip sakralinio meilės ritualo, samprata Indijoje susiformavo gerokai anksčiau nei pirmieji tekstai, vadinosios *tantras*, buvo išversti į Europos kalbas ir jų žinias vertimų pagrindu mėginta susisteminti. Geriausiai Vakaruose žinoma yra „Mahanirvana tantra“ (*Mahānirvāṇa tantra*, veikiausiai XVIII a.); tai viena iš „moteriškų“ tantrų, kuriose deivė Kali turi ne fatališką smurtinį bei erotinį, bet dieviškosios Motinos įvaizdį. Taip pat yra tantrų, kurių autorėmis laikomos moterys jogės. Tāntrikai, praktikuojantys tantrą, dar laikomi šaktiais, nes deivei Kali pašvęstose apeigose garbina moterišką kosminės kūrybinės energijos pavidalą, *śakti*. Šaktų giesmėse, legendose ir vizijose mitologija, Sushilo Bhusano Dasguptos terminu, „humanizuojama“.

Moteriškų dievybių, deivių kultų, paremtų savita mitologija, esama ir daugiau. Šaivų (arba šivaitų, Šivos garbintojų) ir vaišnavų (višnuitų, Višnos garbintojų) teologinėse doktrinos, susijusiose su dievais vyrais Šiva ir Višnumi, dinamiškas moteriškasis kūrybinis pradas *śakti* pripažįstamas esantis dieviškas, tačiau jis tesąs pasyvaus vyriškojo prado tęsinys bei papildinys. Kita vertus, šaktų teologija *śakti* tapatina su pačia Deive, arba Didžiąja deive (*Mahādevī*), ir suvokia ją kaip galutinę tikrovę savyje, pačią visuotinę būtį. Viena svarbiausių ir seniausių VI a. šaktų mitologijos tekstų *Devī Māhātmya* (sudarančiame „Markandėja puranos“ skyrius 81–93) bei jo komentare „Rahasja Traja“ į vediškąjį patriarchalinį kontekstą įvedamos tradicinių kultų deivės ir tuo joms suteikiamas sakralinis rašytinis matmuo. Deivė pradeda veikti kosmogoniniame, ritualiniame ir soteriologiniame lygmenyse (Erndl 1993, 30–31). Metafizinis šaivų tantras suvokimas geriausiai išdėstyta Kašmyro filosofo ir esteto Abhinavaguptos (apie 950–1050) veikaluose „Tantrų šviesa“ (*Tantrāloka*) bei „Tantrų esmė“ (*Tantrasāra*). Juose jis apibendrina visas šaivų mokyklas, sutelkdamas jas apie savo *trika* „trejybės“ mokyklą (Urban 2007, 34). Tuo tarpu višnuizmas, ypač Bengalijoje, kurioje itin paplitęs Kali kultas, buvo labai stipriai paveiktas tantras; čia moteris net galėjo tapti religinio gyvenimo lydere.³ Tai ypač akivaizdu ezoteriniame judėjime Vaišnava sahadžija (*vaiṣṇava sahaḥjīyā*), kuriame moteris (vad. *parodhā pārākiyā*) atlieka labai panašų į tantriko partnerės, jo šaktės vaidmenį. Rita DasGupta Šerma teigia: „Sahadžos kelias (*sāhājayāna*) iš tikrųjų buvo budistinė tantras mokykla su aiškiai išreikštu ikonoklazmu, antischolastine nuostata ir pasitikėjimu žmogaus kūnu, kurį ji laikė ne tik tarpininku įkūnijant aukščiausią tiesą, bet ir pačios tos tiesos saugykla“ (Sherma 2000, 37). Šašti Bhusanas DasGupta šiuo klausimu nepalieka abejonių: „Deramai pastudijavus vaišnavų sahadžijų literatūrą, nebegali kilti jokių abejonių dėl to, kad ji akivaizdžiai yra perėmusi ankstesniųjų budistų ir hindų kultų tantrinę dvasiją ir praktikas“ (DasGupta 1969, 134–135).



Šakti raita ant Šivos lavono maithunos pozoje. Orisa, apie XVIII a.; žalvaris.

Viršuje: ritualiniai ragai, pagaminti iš žmogaus kaulų. Tibetas, XIX a.
Apačioje: Ritualinis indas iš žmogaus kaukolės. Tibetas, XIX a.; kaulas, apkraštuotas sidabru.



Žymiausi iš tantrikų buvo vadinamieji kapalikai (*kāpālika-*), pažodžiui kaukolininkai, nes nešiodavosi kaukoles. Tai keliaujantys asketai, imituojantys baisų Šivos pavidalą Bhairavą, primenantį jo mitines klajones po pasaulį apsibarsčius pelenais ir išmaldai nešiojantis dubenėlį iš

kaukolės. Kapalikai liaudies pasakojimuose, teatre ir mene vaizduojami kaip paslaptingi, pavojingi, didelių galių turintys asketai, nors iš jų antgamtinių sugebėjimų nevengiama ir pasišaipyti. Tačiau daugiausia diskusijų ir klaidingų interpretacijų dėl savo praktikos neįprastumo, ezoteriškumo ir jai priskiriamo „primityvumo, amoralumo bei šventavagiškumo“ kelia vadinamoji Kaula (*Kaula*) tradicija, siejama su sidha (*siddha*, pažodžiui ‘tikslą pasiekusysis’) Matsjendranathu (*Matsyendranāth*). Paradoksalu, jog „Kularnava tantra“, viena įtakingiausių viduramžių tantrų, „kulos kelią“ (*kulamārga*) laiko aukščiausiuoju keliu.

Vėlesni tekstai (agamos, nigamos, tantros, jamalos, samhitas ir kiti) įvairią literatūrą suklasifikavo į vieningą schemą. Aiškiausias iš skirstymų būtų šis: „Pančatantra“ (*Pāñcarātra*) mokyklos samhitų yra 108, šaivų agamų – 28, o tantrų – 64 (Urban 2007, 33).

XIX amžiaus pabaigoje atitinkamo pobūdžio tikėjimus bei praktikas (daugiausia Pietų Indijoje ir Bengalijoje) pamėginta susisteminti į vientisą „tantrizmo“ sampratą. Sanskritologas seras M. Monier-Williamsas pirmasis pavartojo sąvoką „tantrizmas“ kaip vientisą apibrėžtį, kurią tapatino su „šaktizmo“ sąvoka, tačiau, pagal to laikotarpio imperialistinę ideologiją, ją laikė esant paskutine ir labiausiai „pagedusia“ hinduizmo apraiška, kuri sugadinusi „teisingąją“ racionalią vedantinę, brahmaniškąją tradiciją, paversdama ją politeistiniu kultu; kartu tai ir istoriškai degradavęs budizmas (Urban 2007, 31–53). Misionierišką požiūrį, ypač budistinę tantrą bei lamaizmą skelbusį esant velnio garbinimu ir nuopoliu, demonišku prietaringumu, nešvariu, nepadoriu ir gėdingu dalyku, skleidė 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 androcentrišką interpretaciją, pagal kurią, tikrų arijų religinė kultūra buvo iš esmės vyriška, agresyvi ir patriarchalinė, o vietiniai dravidai garbino moteriškąsias gamtos jėgas, todėl arijų kultūra esanti aukštesnė; moteriškasis ir vyriškasis pradai čia supriešinti, pastarąjį paskelbiant viršesniu (Urban 2007, 55). Bengalų nacionalistams ekstremistams tantrą įvedus į politikos areną, tai yra „religiją pavojingai sujungus su politika“, imperinė valdžia ėmė varyti propagandą, jog „tamsios ir siaubingos šakti kulto apeigos išreiškia erotomaniją, suprantama, daug labiau paplitusią tarp hindų politinių fanatikų“ (Urban 2007, 76). „Radikalus ekstremistinis nacionalinio judėjimo sparnas tantrinius simbolius pasitelkė kaip revoliucinio įkvėpimo šaltinį. Daugelis indų autorių, tokių kaip jaunas Aurobindo Ghošas, įvedė ir eksploatavo siaubingą tantros įvaizdį, ypač deivę Kali, kaip galingiausią politinio judėjimo įvaizdį. [...] Gana sudėtingu Aurobindo atveju, deivė simbolizavo tiek prieš kolonijinius engėjus sukilusią Motiną Indiją, tiek Deivę Motiną, pokolonijiniu laikotarpiu siekusią harmonijos su Vakaraais“ (Urban 2007, 74). Vien Bengalijoje tuo metu

būta maždaug 55 milijonų tantrikų. Tad britų valdžiai iš tikro buvo ko bijoti.

Pasak Edwardo W. Saido, imperializmo diskursas buvo iš esmės „lytinis“, nes Rytai, skyriumi Indija vakariečių buvo suvokiama kaip „moteriškas“ kraštas, kuriame klesti erotinės fantazijos, perversijos ir kūniški malonumai, kuriems čia atsiduodama be jokių apribojimų. Būtent tokio juslingumo kvintesencija ir esanti tantra. Ši kolonijinė diskursą perėmė ir patys indai reformatai, laikęsi moralizuojančių pažiūrų,⁴ nors iš esmės, kaip jau minėjome, indų politeizmas ir išlikęs gyvas moteriškųjų dievybių garbinimas mena ne tik žymiai turtingesnes ir labiau emancipuotas (bent jau dvasinė prasme) hindų dievogarbos formas, bet ir pagarbą asmeniškam dievybės pasirinkimui. Pasirinktas deivės, šiuo atveju Kali, garbinimas moteriai iš karto pateikia bent jau dvasinės nepriklausomybės alternatyvą, o vyrui – galimybę savarankišką moteriškąją dievybę padaryti savo religinio gyvenimo centru. Kathleen M. Erndl nuomone, „Deivę veikiamiausiai galima laikyti indų moters mitiniu modeliu“, tuo tarpu vakarietiškoje religijoje indų Deivei atitiktens nėra (Erndl 2000, 11). Todėl Vakaruose pastaraisiais dešimtmečiais išplitęs vadinamasis ekologinis feminizmas į Vakarų erdvę įtraukia virtualų deivės kultą industrializuota Naujojo Amžiaus forma, o Indijoje jis lieka radikaliųjų hinduistų, tėvynę laikančių pačios Deivės Motinos išikūnijimu, dispozicijoje.⁵ Analogiškai XIX a. keitėsi požiūris ir į vaišnavų *bhakti* tradiciją (nagrinėtas Davidas Habermanas). Britų orientalistų akimis, erotinis šios tradicijos aspektas buvo vertinamas kaip ir tantros tradicija – jis ikūnijęs tikrojo hinduizmo dvasinį nuopolių moderniam amžiuje.

Sanskrito tekstuose *tantra* reiškia tam tikrą rašytinį veikalą, kuris „skelbia žinojimą ir gelbsti“, kita vertus, populiariojoje sąmonėje ši sąvoka ilgą laiką žymėjo „pavojingo ir baisaus“ pažinimo kelią, kuriuo einama siekiant pajungti savo valiai okultines jėgas, išitvirtinti tamsiojoje realybės pusėje ir galiausiai užvaldyti pasaulį. Pasak H. Urbano, kaip ir paslaptingos šventyklų šokėjos devadasės, „derinusios dvasinę ir seksualinę meilę“, tantra buvo sykiu ir pasibaisėjimo, ir traukos objektas (Urban 2007, 109). Tai akivaizdus kolonijinio diskurso padarinys, išlikęs elitinėse, ypač krikščioniškose, Indijos visuomenės grupėse. Tačiau populiariojoje sąmonėje ši nuostata XX a. viduryje išgyveno virsmą: tantra tapo galios ir kūniškų džiaugsmų priemone. Netikrų sekėjų, apsišaukėlių lūpose tokia ji ir liko – arba juodosios magijos, arba hedonizmo įrankiu.

Apskritai Kali kultą galima apibrėžti dviem lygmenimis: filosofiniu kosmologiniu bei praktiniu mitologiniu. Pirmasis lygmuo atskleidžia sakralinius kuriamuosius principus ir jų sąveiką, antrasis – ritualinį bei empirinį jų aspektus. Pirmąjį sąlyginai priskirtume abstrakčiai antlytiškumo sferai, tuo tarpu antrąjį išreiškia konkretus lyčių

tarpusavio santykis. Vis dėlto reikia pripažinti, jog tokia perskyra yra daugiau išorinė nei vidinė.

Šventieji vedantos tekstai uponišados apibrėžia santykį tarp mikrokosmo ir makrokosmo, kosmogoniją nusakomo lytiniais vaizdiniais ir šitaip nurodo į galimą žmogaus seksualumo sakralizavimą. „Seksualumas, kaip auka ir ritualas, buvo laikomas šventu. Įvairios tantrinės mokyklos lytinį aktą ritualizavo ir suvokė kaip mikrokosmo įveiksimą, atspindintį makrokosminį vyksmą. Tantrinėje literatūroje tikrovė padalinta į vyriškąją ir moteriškąją aspektus: kosminiam lygmeny – Šivą ir Šakti, žmogiškam lygmenyje – į vyrą ir moterį“ (Siegel 1990, 15–16). Vyriškoji ir moteriškoji žmogaus lytis įgauna sakralinį dievišką turinį. M. Eliade's žodžiais: „Laikas atšaukiamas ir žmogus perkeliamas į mitinius laikus, žinoma, tik esminiais laiko tarpsniais, t. y. tada, kai žmogus yra tikrai jis pats: ritualų ir svarbių aktų momentais... Taip pat esti ir ritualinės lytinės sąjungos metu; žmogus nustoja egzistavęs įprastiniame, prasmės neturinčiame laike, nes mėgdžioja dieviškąją archetipą“ (Eliade 1996, 38).

Toliau panagrinėsime, kaip sakralinę meilę suvokia jogai, praktiką atliekantys poromis, ir jogai vienuoliai asketai. Kontekstuali prieiga įgalins skirti reikiamą dėmesį tiek kultūrinėms mitologinėms, tiek istorinėms detalėms.

Vāmācāra, arba kairiosios rankos tantra

Esama dviejų tantrinės praktikos rūšių: „dešiniosios rankos“, arba dakšinačara (*dakṣiṇācāra*), ir „kairiosios rankos“, arba vamačara (*vāmācāra*).

Tradicinėje ikonografijoje Kali vaizduojama stovinti nuoga ant savo vyro Šivos krūtinės, o šis guli ant tūkstantlapio lotoso. Jos kūnas juodos arba tamsiai mėlynos spalvos, grėsmingai kyšo raudonas liežuvis. Triakei deivei ant kaklo kabo girlianda iš nukirstų demonų galvų, ant juosmens – juosta iš nupjautų plaštakų. Dvi jos kairiosios rankos laiko kardą ir nukirstą galvą, o dvi dešiniosios teikia malones ir laisvę nuo baimės. Kitose ikonose rankų ji turi aštuonias, Durgos pavidalu – dešimt ir tiek pat kojų. Tantrinėje ikonografijoje Kali gali būti vaizduojama ir lytinės sueities su Šiva metu.

Populiarus tantrinis aforizmas teigia, jog „be Šaktės Šiva tėra šava (*śava* ‘lavonas’)“. Tai reiškia, kad mitinė Kali yra įsmeinta kosminė energija, pasyvią dievybę pažadinanti gyvenimui. Trys itifalinio lavono dimensijos – eroticizmas, asketizmas ir mirtis – susitinka Kali kardo simbolikoje. Kaip dvasinio žinojimo, arba gnozio, ginklas, Kali kardas perkerta majos (iliuzijos) saitus, kurie per visuomenės gėrio ir blogio sampratą supančioja žmogų, ir tokiu būdu išlaisvina pasišventėlį iš neišmanymo priešpriešų. Kartu jis simbolizuoja išsižadėjimą ir askezę (Kripal 1998, 50).

Šivos ir Šaktės sąjunga žymi transcendentinės, pirmapradės meilės aktą, iš kurio gimsta visata. Šią mitinę

„didžiąją sueitį“ (*mahāmaithuna*) savo ruožtu kartoja intymi moters ir vyro sueitis (*maithuna*), kuri užtat įgalina pranokti regimąjį pasaulį. Šio ritualo (ir jį lydinčių dvasinių pastangų) galutinis tikslas – sunaikinti geismą ir dinamišką bei statišką asmenybės pradus sujungti į aukščiausią tikrovę. Būtent tantrėje aptinkame kraštutinį siekį patirti, jog ir šventybė su profaniškumu yra viena, įgyvendinti tokį suvokimą, kuriam niekas nebėra žema ir purvina, nes viskas yra šventa. Tantrėje lytinė energija atstovauja šaktei – pamatinei kosminei energijai, todėl savaime yra šventa. Askezė (*tapas*) ir erotika (*kāma*) nėra nesutaikomos priešybės – praktikoje jos sutaurinamos ir peržengiamos.

Priklausomai nuo kulto pakraipos, tantrinių ritualų centre esanti Kali gali įkūnyti arba erotinį ir kartu siaubingąjį šėlstančios kraugeriškos deivės pavidalą, arba motiniškąjį, globėjišką. Užtat ir mitologijoje santykis su Kali esti dvejopas: arba didvyrio (herojaus), arba vaiko. Abu šiuos archetipus indologai tad pasitelkia ir tirdami religinį pasišventėlio ir Deivės santykį.

Vamačara tantra garbina pirmąją dievybės atžvilgį. Pasak liudijimų, šios krypties tantriniai ritualai vyksta nakties metu kremacijos vietose (kapinėse) ir naudoja kai kurias itin atstumiančias priemones dualizmo iliuzijai įveikti, pavyzdžiui, valgoma iš žmonių kaukolių, ragaujama lavoniena, šunų išmatos ir panašiai. Skiriamasis vamačaros tantrinių apeigų požymis yra vadinamoji *pañcatattva*, pažodžiui „penkios M“, kurias sudaro: mėsa (*māṁsa*), žuvis (*matsya*), vynas (*madya*), grūsti grūdai (*mudrā*) ir lytinė sueitis (*maithuna*). Šių penkių dalykų, sudarančių tantrinę „komuniją“, naudojimas ritualuose kelia tarp orientalistų daugiausia ginčų.

Žymusis Ramakrišnos misijos pradininkas Vivekananda šią tantrąs kryptį apibūdino smerkiamai ir tuo išreiškė hindų reformatoams būdingą etinę nuostatą: „Aš smerkiu tik nūdienę sugedusią tantrąs formą, vamačarą. Tantrinio Motinos garbinimo aš nesmerkiu... Tantrąs tikslas yra garbinti moteriškąją dieviškumą. Budizmo nuopuolio metu vamačara tapo itin iškrypusi, ir tokia iškrypusi liko iki šių dienų... Aš smerkiu tik šias pagedusias praktikas“ (Vivekananda 1984, 215–216). Ramakrišnos, apie kurį dar kalbėsime, atžvilgiu Vivekanandos ir jo įkvėptos Ramakrišnos misijos pastangos cenzūruoti istoriją yra veikiau ideologinės, nes mitologizavo vieno didžiausių Indijos šventųjų gyvenimą – mat Vivekanandos mokytojas buvo dvigubas tantrikas: savo dvasinį kelią jis pradėjo būtent gėdingąja tantrąs kryptimi (buvo išventintas guru moters, vardu *Brāhmaṇī Bhairavī*), o baigė kaip dieviškosios Motinos Kali garbintojas ir dvasinis sūnus, pats netgi įkūnijęs dieviškąją *śakti*.

Tačiau žiūrint kosmogoninio Šivos ir Šaktės santykio, atskirų subjektyvių išorinių perlenkimų apeigose per daug sureikšminti nederėtų; verčiau reikėtų kliautis pašvęstųjų pasiekimais ir liudijimais. Mito apie šventą Radhos

ir Krišnos meilę tyrinėtojas Leo Siegelis teigia: „Sakrali meilė ar profaniška, regis, lemia ne pats meilės išgyvenimas, mylinčiojo jausmai, jo ilgesys, o tik meilės objekto prigimtis“ (Siegel 1990, 20). Vadinasi, pats garbinimo objektas (Deivė arba ją įkūnijanti moteris) duoda toną ir įveda adeptą į vieną ar kitą adoracijos kelią. Jei šio objekto prigimtis dieviška, tai ir garbinimo padariniai bus tokie, net ir tuomet, jei pats garbinimo būdas atrodo netikęs. Be to, net ir tokiu atveju labai daug priklauso nuo pasišventėlio intencijų, nuo jo tikėjimo atliekant sakramentą. Anot Siegelio, „jutiminė meilė reiškiasi ir sau šventos prasmės ieško amžinybėje; dvasinė meilė siekia padaryti išpūdį ir taip rasti sau prasmę profaniškajame dabar. Meilės literatūros istorijoje viena kaskart prisidengdavo kita; sakralinė ir profaniškoji jos dimensijos pinte persipynė“ (Siegel 1990, 4).

Vieną reikšmingiausių teorijų šiuo klausimu išplėtojo nūdien itin aktualus bei autoritetingas religijotyrininkas Mircea Eliade, pats Indijoje studijavęs tantrą: „Galima sakyti, jog tantra – radikalai tapatinanti šventumą ir pasaulietiskumą bei pasitelkianti kraštutines priemones – šiame istoriškiausiame iš visų amžių Eliade's religijų istorijai šiaip jau suteikė ir idealų objektą, ir hermeneutinį metodą“ (Urban 2007, 179). Tantrą Eliade suprato kaip radikalią jogą, pagimdysiančią naują žmogų – archajiniams dvasios klodams atvirą integralią asmenybę, *homo religiosus*. Tantra, kaip „autochtoninė čiabuvių indų šerdis“, „seniausias antlaikio Oriento klotas“ ir „giliausio indų sąmonės klotas gyva atžala“ buvusi praktikuota dar ikiarijiniu laikotarpiu, kai archajinė Motinos Deivės religija nebuvo užgožta androcentrinio arijų kulto: „Tantrizmas – tai vietinio dvasingumo apraiška, nepasidavusio visiškam hinduizavimui liaudies sluoksniui reakcija“ (Eliade 1958, 105). M. Eliade tad buvo vienas iškiliausių tyrėjų, padėjusių pamatus šiuolaikinei feministinei indologijai, kuri po pusšimčio metų ėmėsi tyrinėti hindų deivių vaidmenį ir jų santykį su moterimi visuomenėje.

Eliadei sakralinis tantrinis meilės aktas yra savaime suprantamas ir labai svarbus žmogaus gyvenimo įvykis. Tantra „atskleidžia potyrį, kuris nebeprieinamas desakralizuotai visuomenei – pašventinto lytinio gyvenimo potyrį“ (Eliade 1959, 172). Tai „iš naujo religijoje atrasta moters paslaptis, kadangi kiekviena moteris tampa Šakti inkarnacija. Ji įkūnija kūrybos ir Būties paslaptį, paslaptį visa ko, kas yra, kas nesuvokiamai tampa, miršta ir atgimsta“ (Eliade 1959, 202–203).

Eliade pažymėjo esminį sakralybės ir profaniškumo sutapatinimą tantrėje. Minėtieji „penki M“ – tai greičiausias, nors kartu ir pavojingiausias kelias į šventybę. Laisvė pasiekama sulaužant visas socialines normas, ir žmogus galiausiai patiria tą „šurpą keliantį jausmą, kuris apima ėmus skleisti kosminei misterijai“ (Eliade 1959, 259). Šitokia tantra mūsiškiame tamsos amžiuje – tinkamiausias dvasinis kelias, nes ji įveiksmia radikalai desak-

ralizuotą pasaulį, kuriame šventybė ne šiaip „pridengta“ profaniškumo, bet iš tikrųjų sutampa su juo: „Paskutinė desakralizacijos pakopa reiškia šventybę tapus galutinai užmaskuotą, taigi visiškai sutapusią su profaniškumu“ (Eliade 1976, xvi). Tantrikas tad yra kaip tik tas, kuris išdrįsta stoti akis į akį su profaniškumu ir jį transformuoti. Tačiau grėsmingas jo galias pažaboti pajėgia tik „didvyris“, perėjęs sunkias ir bauginančias iniciacijos pakopas. Užtat jas pažabojęs, jis įveikia savyje gyvuliškąjį masinį žmogų: „Drąsa ir protas, kurių reikia šiam įtūžusių žemės jėgų antpuoliui sutikti, nugalėti ir paversti gyvybės antplūdžio paroksizmu, prilygsta tikrai didvyrio iniciacijai. Šimtams tūkstančių pasauliečių (naivių ir nesubrendusių) leidžiantis praryjamiems juslinių malonumų, saujelė kitų pasiekia tą būties lygmenį, kurį tradicijos įvardija kaip herojinį“ (Eliade 1989, 8–9).

Eliade'ę visą gyvenimą žavėjo priešybių sutapimas, *coincidentia oppositorum*; tai yra raktas į mokslininko gyvenimą ir jo darbo metodą. *Coincidentia oppositorum* – tai alcheminė Dvasios ir Materijos santuoka, dviejų pradų – moteriškojo ir vyriškojo jungtuvės. Tantrinė *maithuna* kaip tik ir yra kūniškiausiai, fiziškiausiai, aiškiausiai išreikšta tokia ideali jungtis: „Ši visų priešybių sutaikymo idėja iš esmės ir nusako dieviškumą, ir parodo mums, kaip visiškai jis skiriasi nuo žmogiškumo... *Coincidentia oppositorum* žmogus gali pasiekti įvairiai. Orgija simbolizuoja sugrįžimą į amorfišką ir neapibrėžtą būklę, kurioje išnyksta visi požymiai ir susilieja visos priešybės“ (Eliade 1958a, 419). M. Eliade's požiūriu, vamačaros tantrinės apeigos, kurias hindų reformatai ir brahmanistai drauge su britų valdžia ir telaikė degradavusiomis orgijomis, iš tiesų mena sugrįžimą į mitinę laikų pradžią, kai įvyko kosmogoninė Šivos ir Šaktės jungtis. Tāntrikams pirminės jungties imitacija ir kartojimas turi dar gilesnę prasmę: „Rytai nelaiko žmogaus likimo galutiniu ir negrįžtamu. Rytai savo metodais stengiasi visų pirma anuliuoti arba įveikti žmogiškąją būtį. Šiuo atžvilgiu galima kalbėti ne tik apie laisvę (teigiama prasme) ar emancipaciją (neigiama prasme), bet ir apie tikrą *kūrybą*, nes norima sukurti naują žmogų, ir 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“, o tai „reiškia naują žmogaus dalyvavimo pasaulėkūroje formulę“ (Eliade 1996, 146).

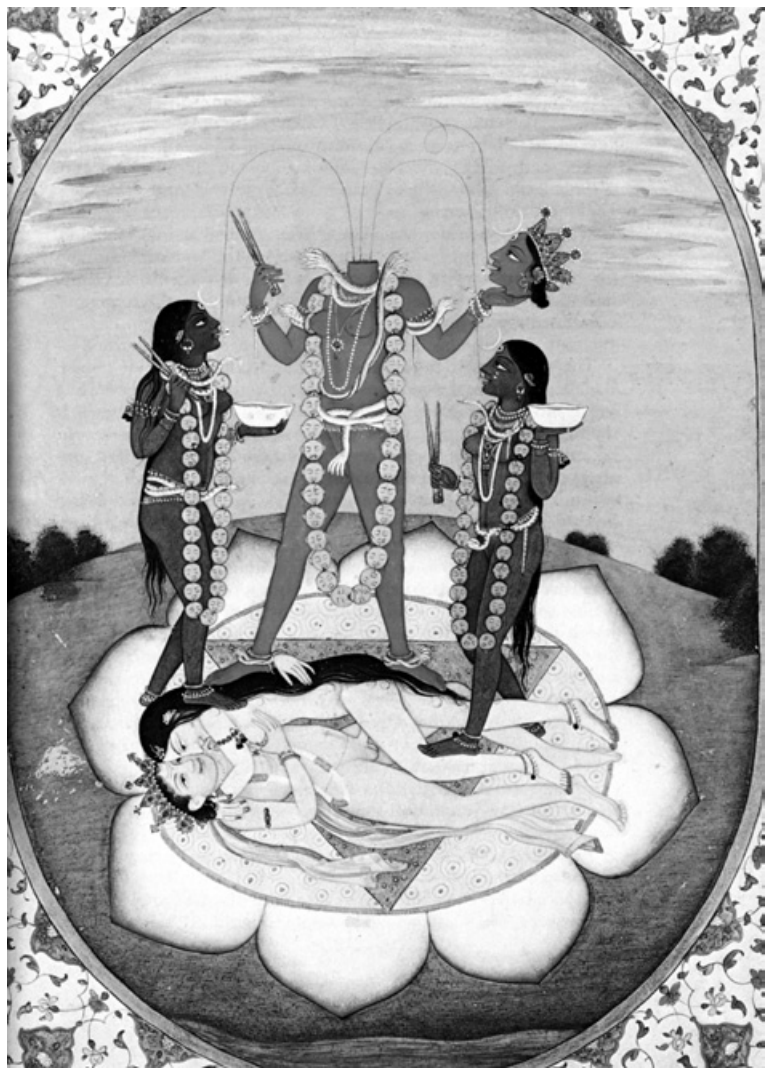
M. Eliade, tantras kontekste kalbėdamas apie laisvę, paliečia esminę bet kurios jogos prasmę ir tikslą – išsivadavimą iš karmos ir samsaros rato, „Bhagavadgytos“ bei tantrų požiūriu, – mokšą (*mokṣa* 'išsivadavimas, išsinešimas') neišsižadant pasaulio, kitaip dar tįgą (*tyāga*). Tačiau šis tikslas, ši laisvė jam atrodo saugi tol, kol ją įrėmina mitas, galintis keliauti iš laiko į laiką, iš civilizacijos į civilizaciją. Vis dėlto ir M. Eliade, formuluodamas

amžinąjį sugrįžimą, daro prielaidą apie galimybę pranokti „pirmykščio žmogaus“ saugų šventąjį kosmosą. Pasak jo, „tradicinių kultūrų žmogus atmeta istoriją, periodiškai atšaukdamas sankūrą ir taip be paliovos išgyvendamas nelaikinį pradžios akimirksnį, o kulminaciją pasiekusi indų mintis nuvertina ir netgi atmeta šią aušros meto reaktualizaciją, nelaikydama jos veiksmingu kančios problemos sprendimu. Vėdiškosios (taigi archajiškos ir ‘pirmykštės’) ir mahajaniškosios kosminio ciklo sampratų skirtumas, trumpai tariant, yra toks pat, koks yra antropologinio archetipiško (tradicinio) bei egzistencialistinio (istorinio) pažiūrų skirtumas“ (Eliade 1996, 109). Karmos sunaikinimas išveda žmogų į lygmenį, kuriame jis jau gali vienas, be genties pagalbos, išbūti ne tik Dievo, bet ir istorijos akivaizdoje; imti kurti save ir savo pasaulį naujomis ontologinėmis sąlygomis. Tai ir yra gryniausia tantras esmė.

Dakṣiṇācāra, arba dešinėsios rankos tantra

XX a. pradžioje tantras sampratą, ar veikiau mitus apie ją, imta gryninti ir švarinti arba ją racionalizuojant, arba slepiančią ir neigiančią „skandalingus“ faktus. Šiuo atžvilgiu ypač daug nuveikė modernių tantras studijų ir vertimų pradininkas Vakaruose seras Johnas Woodroffe’as (1865–1936), dar žinomas Artūro Avalono slapyvardžiu, ir minėtasis Vivekananda (1863–1902). Vėliau tantrą studijavo ir į Vakarų diskursą plačiai įvedė Mircea Eliade, Agehananda Bharati, C. G. Jungas, D. N. Bose, Hiralalas Haldaras, Heinrichas Zimmeris, Julius Evola, Giuseppe Tucci, Gopinathas Kavirajas, Narendra Nathas Bhattacharyya, Josephas Campbellas bei kiti. Tantra įsitvirtino moksliniame diskurse bei populiariojoje Amerikos kultūroje, iš kurios difuzijos būdu ėmė plisti ir į „senąjį pasaulį“.

Būdamas indofilas, J. Woodroffe’as privačiai studijavo tantras. Jis apsiėmė įrodyti, kad jos atstovauja kilniai, grynai etinei filosofinei sistemai, iš esmės turinčiai bendrą pagrindą su vedomis ir vedanta. Remdamasis tantromis J. Woodroffe’as teigė, jog hinduizmo griežtai draudžiamų maisto produktų vartojimas ir amoraliu laikomas elgesys⁶ tantrroje gali būti prieinamas tik tikram didvyriui, *vīra*, dvasiškai pažengusiam žmogui, kuris tariamai nešvariuose dalykuose geba išvelgti tyrą prasmę ir pranokti gėrio–blogio, švarumo–nešvarumo dualizmą. Tuo tarpu eiliniam, „gyvuliškam“ žmogui (*paśu*) tantras paslapčių atskleisti nevalia, nes jam tai baigsis ne sublimacija, bet destrukcija (*yoga-bhoga-roga*). Pasak J. Woodroffe’o, praktikos reikšmė suprastina ne paraidžiui, ne fiziškai, bet protu ir dvasia. Tad ir *maithuna* jam yra ne vyro ir moters kūniškas lytinis aktas, o Šakti psichofizinės energijos (*kuṇḍalinī*) susijungimas su Šiva garbintojo kūne – septintojoje aukščiausioje (*sahāsrāra*) čakroje (Avalon 1979, cxix). Panašiai simboliškai, metafiziškai jis aiškina ir kitus iš „penkių M“. Pažymėtina, jog J. Woodroffe’as numatė Vakarų pasaulio perkaitą tantras įtakoję: „Visateisės



Chinnmastā, žiaurusis Kali pavidalas. Kangra, apie XIX a.; guašas ant popieriaus.

moteriškojo elemento įvedimas į viešąjį gyvenimą, kartu su išbaigta demokratija, paremta lygiomis vyrų ir moterų teisėmis, artimiausioje ateityje virs didele kova“ (Woodroffe 1978, 730). Šios jo išvalgos pasirodė esančios pranašiškos: moteriškojo simbolizmo atgimimas Vakaruose eina koja kojon su moterų emancipacija ir akultūraciniais tantras procesais.

Tantrinė joga savo metodologine nuostata yra *pozityvi*. Kitos jos rūšys kaip esminį išsivadavimo būdą akcentuoja pasaulio išsižadėjimą ir troškimų atsisakymą *per se*. O tantrroje protingas, organizuotas natūralių troškimų tenkinimas yra leidžiamas. Dar daugiau: kairiosios rankos praktikoje kultivuojama sąmoninga antiasketinė ir antispekuliatyvinė nuostata bei prigimties, vaisingumo ir tiesiog seksualinių galių sklaida. Tantriniu požiūriu, tarp dvasios ir materijos nėra prieštaros. Tantra į troškimus žiūri kaip į kūrybinės galios pasireiškimus, kuriuos reikia transformuoti ir sutaurinti, o libido nukreipti į aukštesnius tikslus. Tantras principas – gydykis tuo, nuo ko susirgai.

Arba, tantrinio pamokymo žodžiais: „Pakilk per tą pat, per ką nupuolei“. Taip savaime atstatoma pusiausvyra ir grįžtama prie dešiniosios rankos tantras.

Dakšinačara tantra kultivuoja antrąjį iš minėtų Deivės Motinos Kali apsireiškimo aspektų – motiniškąjį. Įdomu tai, kad indams nebūtina keisti deivės ikonografijos ir vaizduoti ją taikiai, ne juodą ir nuogą, o gal net su kūdikiu ant rankų kaip Madoną: tradicinė ikona yra tokia talpi, kad įima abu Kali aspektus, ir „blogąjį“, ir „gerąjį“.

Haridasas Chaudhuri's taikliai pastebėjo, jog „tantra – tai menas, kaip žmoguje susprogdinti dvasinį atomą“ (Chaudhuri 1970, 58). Pasak jo, kaip ir Woodroffe'o atveju, šitą dvasinį atomą ir simbolizuoja mistinė, arba didžioji, jungtis (*mahāmaithuna*) tarp vyriškosios ir moteriškosios asmens pusių – grynos Būties ir pamatinės Energijos. Tad dakšinačara tantrroje Šivos ir Šakti susijungimas yra simbolinis tikrąja žodžio prasme, nes įvyksta *viename* žmoguje – partneris čia nebūtinai, arba jo buvimas esminės įtakos jogai neturi. Šioje tantrroje praktikuojamos įvairios meditacijos ir vizualizacijos rūšys bei asanos (*āsana* 'kūno padėtis, laikysena, povyza, poza'), kuriomis stengiamasi pažadinti savyje kosminę energiją šakti, gyvatės (*kuṇḍalinī*) pavidalu susisukusią stuburo apačioje. Pažadinta ji stuburu rangosi aukštyn per septynias čakras (*cakra* 'ratas, žiedas') iki paskutiniosios viršugalvyje. Uoliomis pratybomis čakras apvalius nuo karmos

ir nešvarumų, galvos „dangtis“ atsivožia, ir įvyksta Šivos ir Šakti susijungimas arba, kitaip sakant, žmogaus vidinis Asmuo susilieja su dieviškosios Motinos, kuri yra patsai Brahmanas, Asmeniu. Pasak H. Chaudhuri'o, iš šios mistinės sąjungos ištryksta palaima, o visuose kūno ir dvasios lygmenyse patiriamas nenusakomas džiaugsmas (Chaudhuri 1970, 59). Tai pirmasis iš svarbiausiųjų tantras *siddhi*, arba dvasinių pasiekimų.

Vadinasi, dakšinačara tantrroje, kurioje Motina Kali garbinama tiek išoriškai (ritualu, arba pudža, *puja*), tiek viduje, jungties akto esmė išlieka – tai sakralinė meilė, įgavusi transcendentinį pavidalą, kuris individui suteikia didžiausią laisvę, taip pat ir laisvę nuo kito asmens. Šiuo atžvilgiu pravartu prisiminti Ramakrišnos patirtį, įkūnijusio aukščiausią sakralinės meilės archetipą, o brandžiojoje jos pakopoje išvis pranokusį sakrališkumo ir profaniškumo skirtį.

Tokią galimybę pripažino ir M. Eliade, tačiau tik su viena išlyga: „Iš esmės, archetipų ir kartotės ribą galima nebūdžiamai peržengti tik pasirinkus tokią laisvės filosofiją, kuri neatmeta Dievo... Visokia kitokia šiuolaikinė laisvė, kad ir koki pasitenkinimą teiktų tam, kuris ją turi, nepajėgia pateisinti istorijos“ (Eliade 1996, 146).

Kartotės ribą peržengusiam 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. nekartoja mitinio provaizdžio (Eliade 1996, 30). Todėl žmogui – idant jis galėtų gyventi naujame sakraliame pasaulyje – pakanka atrasti sektingą mitinį modelį, jau iš anksto pranokstantį tą ribą, ir taip sudievinėti istoriją, dalyvaujant joje kaip laisvam kūrėjui.

Štai Gananathas Obeyesekere nukalė terminą „asmeninis simbolis“, žymintį tokį simbolinį modelį, kuris tarpininkauja tarp viešosios kultūros ir asmeniškų mistinių potyrių. „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 „Kali vaikas“ (*Kālī's Child*) įtikinamai išnaginėjo vienas autoritetingiausių Ramakrišnos gyvenimo žinovų J. Kripalas.

J. Kripalas teigia: „Įvairiausiomis galiomis vešinti hindų sąmonė, sutapatinta su giliausiais kosminiais lygmenimis ir apgyvendinta mitinėmis būtybėmis, priklauso tiek religinei, tiek psichologinei tikrovei“ (Kripal 1998, 43). J. Kripalui, kaip psichoanalitikui, natūralu pabrėžti lytinę maithunos funkciją. Ramakrišnos dvasinius potyrius Kripalas laiko „erotine jungtimi subtiliajame kūne ir mistiniu seksu su metafizinio žinojimo galiomis“ (Kripal 1998, 96). Negana to, jis gina poziciją tų mokslininkų, kurie tokiems žodžiams kaip *liṅga* ir *yonī* mieliau suteikia seksualinę prasmę nei metafizinę, tuo tarpu feministinėje indologijoje tokia nuostata įvardijama kaip „imperialistinė“: „Radikalus moralinis, ontologinis ir ritualinis tantras



Bhairavi čakra, iliustruojanti pančamakarą („penkis M“). Radžastanas, apie XIX a.; guašas ant popieriaus.

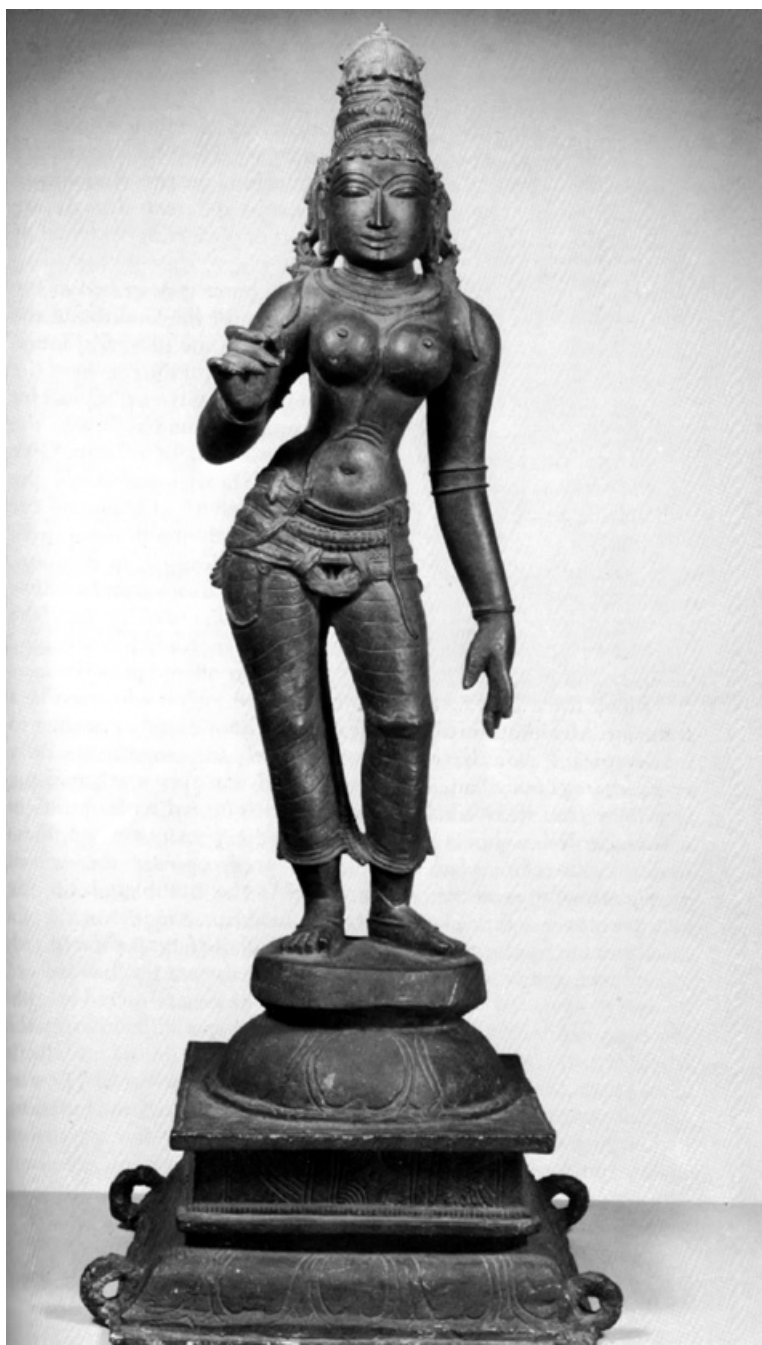
nedualizmas, kuris *tyčia* žaidžia su seksualinėmis žodžių reikšmėmis ir *samoningai* pasitelkia dekadansą kaip dvasinę techniką, yra redukuojamas iki kvailo apsimestinio drovumo, pasirengimo tartis ir politinio korektiškumo“ (Kripal 1998, 29).

Remdamasis feministinėje literatūroje įvardijamu seksistiniu atspirties tašku, tyrėjas daro prielaidą: „Teigdamas šį esminį ryšį tarp mistinio ir seksualinio pradų, drįstu teigti Ramakrišną buvus tantriku“ (Kripal 1998, 5). Tačiau pirminių istorinių šaltinių tyrimas Kripalo darbe gražiai dera su mitologiniais mistiniais paties Ramakrišnos liudijimais. Tai patvirtina Ramakrišnos gyvenime bei religiniuose patyrimuose akivaizdžius simbolinius ir mitologinius modelius (Kripal 1998, 56).

Kali šventajam apsireiškia dvejopai – kaip Mylimoji ir kaip Motina. Atitinkamai jo metodas remiasi didvyrio ir vaiko archetipais. Jis atlieka askezės kupiną sadhaną (*sādhana* ‘dvasinis darbas, pratybos’), be paliovos melddamasis dieviškajai Motinai. Ir pagaliau ji apsireiškia tantriniu būdu. Mistinę jungtį Ramakrišna apibūdina pagal klasikinę tantras tradiciją: „*Saccidānanda* (‘būtis-sąmonė-palaima’) Šiva esti tūkstančio žiedlapių lotose – jis susijungia su Šakti. Tai Šivos ir Šakti vienvė (*milana*)“ (Kripal 1998, 114). Mokymo tikslais jis atskiria dakšinačara ir vamačara tantras: „Mylimosio būklėje greitai nu puolama. Tyra būklė yra vaiko (*santāna bhāva*)“ (Kripal 1998, 124). Ramakrišnai kario, didvyrio kelias yra „labai sunkus“, „purvinas“ ir „pavojingas“ (Kripal 1998, 131).

Vienas svarbiausių dieviškosios Motinos valios pasireiškimų įvyko antrojoje Ramakrišnos gyvenimo pusėje. Pirmą kartą energija apsireiškė kaip Motina Kali ir liepė Ramakrišnai „likti ten, kur jis yra“, tai yra, apleisti atsiskyrimo susitelkimą į save (*nirvikalpa samādhi*), kuriame jis skendėjo šešis mėnesius, ir grįžti į pasaulį. J. Kripalas daro svarbią išvadą, patvirtinančią tantrinę šventojo patyrimų prigimtį: „Ramakrišna patiria vedantos iššūkį ir atsako į jį savuoju šakto tikėjimu kasdienio pasaulio dieviškumu“; Ramakrišnos žodžiais, „pavidalai yra sudaryti iš sąmonės, o nesuardyta *saccidānanda* – tai būtis anapus pavidalų“ (Kripal 1998, 177). Tantrinė tikrovė „plyti už skirties tarp pavidalų ir bepavidališkumo“ (Kripal 1998, 31). Taigi jam iš esmės jau nesvarbu, kaip būti: peržengęs visas intelektinių apibrėžčių ribas, visus sąlygiškumus ir pasiekęs įvairiausių *siddhi*, jis lieka atsidavęs dieviškosios Motinos vaikis. Jos paliepiamas jam yra lemiamas, tik ji gali nulemti tolesnio jo gyvenimo būdą ir prasmę.

„Brahmanas nuo Šakti nesiskiria (*abheda*)“, – filosofine, intelektine kalba tariant. „Mačiau, kaip mylisi Šiva ir Šakti“, – mito ir vaizduotės kalba tariant. *Tai ir tantras kalba*. „Visa tai, – apibendrina Ramakrišna, – labai slaptas pokalbis“ (Kripal 1998, 180–181). Jis aiškina: „Brahmanas kartu yra Šakti. Kai apie jį galvojame kaip apie neveikiantį, vadiname jį Brahmanu. Kai apie jį galvojame kaip apie kuriantį, palaikantį ir griauinantį visatą,



Deivė Parvatė. Pietų Indija, XVI a.; bronzos.

vadiname jį pirmaprade energija, Kali. Brahmanas nuo Šakti nesiskiria“ (Kripal 1998, 182). Vadinasi, skirtis randasi tik pasyvaus ir aktyvaus pradų sąveikos lygmenyje, bendrame mistikai ir mitologijai. Pasak J. Kripalo, „tiek mitas, tiek mistika stengiasi išspręsti prieštarą, pranokti ją dialektiniu priešybių sutapatinimu. Mitologas turi prisipažinti, kad jam visada lemta patirti nesėkmę, nes priešara yra priešara, ir priešybių pora negali tapti vienu. Mistikui valia nesutikti: prieštaravimą tesudaro tokių priešybių pora, kurių kategorijos dar nebuvo peržengtos“ (Kripal 1998, 182).

Kaip tikras tantrikas, Ramakrišna mokė: „Pamaldaus žmogaus meilės troškimas kyla ne iš geismo“ (Kripal 1998, 192). „Dievo negalima regėti šiomis kūniškomis akimis. Atliekant sadhaną, susiformuoja meilės kūnas, kuris turi meilės akis ir ausis... Šiuo meilės kūnu su Esme ir mylimasi“ (Kripal 1998, 193). Šis „meilės kūnas“ tad yra tantras vaisius, radęsis iš mitinės vyriškojo Brahmano sampratos paties Ramakrišnos įkūnytos Šakti (Kripal 1998, 195).

Gilinantį į Ramakrišnos gyvenimą, akivaizdžiai pasitvirtina M. Eliade's teiginys, jog istorinės asmenybės gana greitai tampa sumitintos – tam, kad būtų galima sekti jų pavyzdžiu: „Istoriškumas neilgai atsispiria naikinančiai mitinio galiai. Pats istorinis įvykis, kad ir koks reikšmingas būtų, išsilaiko liaudies atmintyje ir jo atminimas sužadina poetinę vaizduotę tiek, kiek priartėja prie mitinio modelio“ (Eliade 1996, 44). Ramakrišna pirmiausia sekė šventuoju provaizdžiu, o paskui juo tapo pats.

Iš to, kas pasakyta, matyti, jog tantra – labai talpi sąvoka. Kaip praktika, ji skyla į dvi kategorijas, kurių kiekviena yra savaip reikšminga ir atitinka praktikuotojo prigimtį, arba „savą būdą“ (*svabhāva*).

Tantras mitas ir šiuolaikinis žmogus

Vis dėlto mums rūpi gyvas žmogaus santykis su meile kaip fenomenu ir to santykio raiška. Ar visada lytiškumas yra lemiamas veiksnys? Kaip ši klausimą šiuolaikiniam Vakarų žmogui siūlo spręsti tantra?

Tiek androcentrizmas, tiek ginocentrizmas yra kraštutinumai; manytina, jog nei androfobija, nei ginofobija meilės klausimo neišsprendžia. Be to, mitologijoje dievybės gali keisti lytį – pavyzdžiui, Kali virsta Krišna ir panašiai. Tiriant bengalų kalba parašytas tantras, lyties problema apskritai neiškyla vien todėl, kad įvardis čia neturi giminės. Tad „vyriško“ ar „moteriško“ prado dominavimas dažniausiai priklauso nuo vertėjo prioritetų.

Tracy Pintchmann teigia, jog tam tikro simbolio reikšmė nėra iš anksto nulemta – ji išplėtojama per asmeninį arba kultūrinį santykį ir priklauso nuo patyrimo bei interpretacijos. Su tuo sutinka daugelis religijotyrynkų. Todėl „vyriškojo Dievo simbolizmas turėjo polinkį būti seksistinis ir antifeministinis ne dėl to, kad tai jam savybinga, o todėl, kad jį tokį padarė atitinkamas interpretavimas ir taikymas“ (Pintchmann 2000, 191). Tas pat pasakytina ir apie moteriškųjų dievybių interpretavimą. Pasak Ritos M. Gross, „mes, religijų istorikai, žinome, jog dievai ir deivės ilgainiui sukuriamos pačių pasišventėlių“, ir kad viskas priklauso nuo to, kaip išsiaiškinami mitai ir įvaizdžiai; kadangi hinduistinė mintis daugeliu požiūrių yra androcentrinė (patriarchalinė), tai lėmė ir atitinkamą dievybių interpretacijos pobūdį; vis dėlto mokslininkė pažymi, jog „hindų politeizmas su daugybe deivių radikaliai skiriasi nuo Vakarų monoteiz-

mo ir jo polinkio moteriškąsias dievybes išvis sunaikinti“ (Gross 2000, 106–107).

Daugeliu atvejų mokslininkų nuostatos ir metodai tik perima ir asmeninės patirties pagrindu transformuoja kultūriškai determinuotas interpretacijas. Kita vertus, Vakaruose, skirtingai nei Lietuvoje, pripažinti asmeninį santykį su tyrimo objektu nebėra visiškai nepriimtinas dalykas. Priešingai, daugelis mokslininkų, be kompetencijos dirbti su objektyviais duomenimis, atvirai demonstruoja ir savo subjektyvų santykį, savaip irgi prisidedantį aiškinant reiškinių. Žinoma, oficialiai tokia pozicija mokslo pasaulyje nėra įteisinta. Tačiau nors iš pažiūros mokslo „bendrininkavimas“ su tiriamuoju objektu laikomas blogybe, teologijoje, psichologijoje ir antropologijoje refleksija, o ypač savirefleksija, pasak K. Erndl, yra tiesiog būtina, todėl – priešingai – būtent mėginimas atsiriboti nuo savo tyrimų objekto čia kelia rimtų problemų (Erndl 2000, 13). Gali būti, jog afektyvi atida suteikia galimybę pirma pažinti tyrinėjamą reiškinį iš vidaus, tai yra iš esmės, žinoma, neatmetant reikalavimo paskui jį aprašyti mokslininkui objektyviai.

Kaip veikia mitologinis „asmeninis simbolis“, matysime iš žemiau pateikto šiuolaikinio moteriškosios dievybės tantrinio garbinimo pavyzdžio, kuris yra tuo labiau įsidėmėtinas, jog rašo 1) moteris 2) mokslininkė.

Žydų kilmės australų mokslininkė Brenda Dobia į Indiją važiavo su aiškia pasaulietiška nuostata; pasak jos, ji anaipol nesirengė išduoti savo žydiško auklėjimo susidūrusi su pabrėžtine hindų stambeldyste, nors ir pripažino jogą turint teisę būti dvasiniu keliu. Tačiau savo nuostatą jai labai greitai teko pakeisti, ir visai neva kasdieniškomis aplinkybėmis. Madraso parduotuvėje išvysta deivės Parvatės statulėlė prikaustė jos dėmesį: „Nepaisant mano primygtinio sąmoningo pasipriešinimo, *devi*, hindų deivės, atvaizdas netikėtai ir beviltiškai mane pakerėjo. Nieko neišmąnydama apie hindų mitologiją ir demonstratyviai nusistačiusi ja nesidomėti, kiekvieną sykį pagaudavai save traukiamą vienos jos statulėlės“, – taip Brenda aprašo savo lemtinę susitikimą su Deive Motina (Dobia 2000, 204).

Savo patyrimu Brenda Dobia, kaip atvirai leidžia suprasti jai pati, patvirtino M. Eliade's išvalgas. Viena jų teigia mito tikrumą: „Mitas pasakoja šventą istoriją, tai yra pirmąjį įvykį, įvykusį laikų pradžioje, *ab initio*. Tačiau atpasakoti šventą istoriją tolygu atskleisti paslaptį“; mitas „kalba tik apie *tikrus* dalykus, apie tai, kas įvyko *iš tikrųjų*, visiškai tapo. Suprantama, jog tie tikri dalykai yra šventi dalykai, nes *šventumas* yra kaip tik tai, kas išskirtinai *tikra*“ (Dobia 2000, 205). Tad be jokio pasirengimo ar išankstinio susipažinimo Brenda Dobia bematant buvo įtikinta tiesos, *tikrovės*, su kuria susidūrė. Taigi ji pasielgė pagal M. Eliade's suformuluotą imperatyvą, jog „mite reikia ieškoti tinkamų principų bei paradigmų ir juos susigrąžinti į savo elgesį“ (Dobia 2000, 206).

Brenda Dobia nuosekliai aprašo savo vidinę evoliuciją: „Atrodo, nuo pat pirmos akimirkos kažkas manyje

atsivėrė subtilesnei, betarpiškesnei tiesai ir paskatino išsiskleisti mitinę dimensiją, gyventi jai manyje net ir tada, kai nesuvokiau jos įtakos“. Ji vėl pasiremia M. Eliade: „Vienu ar kitu būdu žmogus 'išgyvena' mitą ta prasme, kad jis esti apimtas šventumo, kai mėgaujasi prisimenamų ar vėl vykstančių įvykių galia“. B. Dobia pažymi, jog studijuoti, permąstyti ir atsižvelgti į autoritetus ji ėmė gerokai vėliau; pirmojo patyrimo autentiškumą rodo ir tai, kad tuo metu ji neturėjo jokio religinio filosofinio pasirengimo (Dobia 2000, 206). Autorė kelia vieną pagrindinių feministinėje indologijoje klausimų – moters, vienu ar kitu atžvilgiu įkūnijančios pačią Deivę Motiną, problemą. „Teigiama, jog mitologiškai ji kartais pasireiškia per atskirą inkarnaciją, arba išikūnijimą, taip norėdama padėti kūrinijai, pasiekti tam tikrą konkretų tikslą“ (Dobia 2000, 211). B. Dobia pasiremia Sri Aurobindo dieviškosios Motinos samprata: „Išlikdama individu, ji įkūnija dviejų didesnių savo egzistencijos formų [transcendentinio ir kosminio] galias, taip padarydama jas gyvas ir artimas mums“ (Dobia 2000, 211). Toliau tirdama Parvatės, kaip klusnios Šivos žmonos, mitą Brenda aptinka, kad „ji lieka pažeidžiama ir turi kovoti su kultūros normų ribotumu. Šiuo atžvilgiu mitinio pasakojimo eilutės, be jokios abejonės, yra paveiktos jų autorių [vyrų] kultūrinių nuostatų“ (Dobia 2000, 220). Nepaprastai įdomi, tiek asmeniškų, tiek tradicinės devocionalios poezijos persmelkta dvasinių patirčių „ataskaita“, kupina filosofinių santykio tarp garbintojos ir dievybės apmąstymų, išsilieja į autentiškos tantrinės praktikos prisipažinimą: „Ji gali būti išprotėjusi mergina. Dėl manęs, tai esu pakankamai išprotėjusi, kad būčiau sutraiškyla jos laukinės, pirmąsios ugningos jėgos, banguojančios manimi. Ji ragina mane patikėti nušvitimo blyksniais, sužadintais jos žaibiškos kundalini energijos spaudimo. Meta man iššūkį, idant patikėčiau ją žinant, kaip išgyti nuo chaoso, paleisto laisvai veikti šiame jos tamsiame amžiuje, ligos“ (Dobia 2000, 228). Pagaliau autorė savo liudijimą vainikuoja ypatingu mistiniu patyrimu, kuris savo ruožtu baigiasi radikalia išvada: „Ji ėmėsi savo mėgstamų mokymo priemonių – metė mane į tiesioginio patyrimo ugnį. Stengdamasi savo meilę tvarkyti taip, kad atlaikyčiau socialinį spaudimą, patekau į padėtį, kuri ėmė mane varžyti. Tuomet prieš mane radosi Šiva ir metė iššūkį. 'Kur dingo aistra?' – paklausė jis. Ir staiga aš užsidegiau. Ir mitas tapo manimi“ (Dobia 2000, 230).

Brenda Dobia atstovauja tai kategorijai moterų, kurios a) pripažįsta moteriškųjų dievybių mitinį tikrumą ir jų garbinimo poveikį; b) pabrėžia jų nepriklausomybę nuo vyriškųjų dievų; c) savo patyrimo pagrindu liudija deivių galios psichofiziologinį pasireiškimą; d) aktualizuoja nelytinę tantrinę praktiką; e) įveda deivės garbinimą į šiuolaikinį feministinį kontekstą; f) hindų dievybių kultą perkelia į Vakarų erdvę arba, veikiau, iškelia aukščiau geografinės, kultūriškai pavaldėtos duotybės; g) praktiką

(tantrą) pritaiko savo dvasinėms reikmėms. Savo ruožtu ir pati tantrinė praktika „pritaiko“ sau, transformuoja adeptės būseną.

Šis vienas iš daugelio moderniosios tantrės pavyzdžių akivaizdžiai rodo mitologijų akultūracinius procesus ir intensyvų sakralinės meilės archetipo plitimą.

Deivės Motinos garbinimas reiškia išminties pripažinimą gamtoje, tiek išorinėje, tiek vidinėje (prigimtyje). Kosminės evoliucijos procesą iš vidaus reguliuoja sąmonės galia (*cit-šakti*), kuri reiškiasi ir išorėje, materialiam pasaulyje. Pasak H. Chaudhuri, „visa apimančio vienio su amžinybe samprata“ – labai reikšmingas tantrės indėlis į žmogaus dvasinę raidą (Chaudhuri, 1970, 61).

Lietuvoje irgi vyksta tantrės akultūracijos procesai, įgiję pramoginio žanro pobūdį. Kaip JAV šeštajame dešimtmetyje tai darė pop žvaigždės, – pradedant Jimiu Hendrixu, ant gitaros išpajiusiu jantras, bei Micku Jaggeriu, nusifilmavusiu filme „Tantra“, ir baigiant jogos asanas išpopuliarinusia Madona, – panašiai Lietuvoje tantrinius erotinius elementus savo įvaizdžiui pasitelkia dainininkė Sati, Linas Karalius-Ezopas ir kiti kultiniai jaunimo „guru“. Plačiau šis reiškinys buvo nagrinėtas ankstesniame autorės straipsnyje (Tamošaitytė 2009, 33–38).

Taigi galėtume daryti išvadą, jog bet kurį diskursą, neigiantį bendrą žmonijos dvasinę patirtį arba galimybę ją perduoti kitam nepriklausomai nuo rasės, nacijos ir lyties, reikėtų įvardyti kaip kolonijinio diskurso recidyvą. Sakralinės meilės mito difuzija ir transformacijos liudija postkolonijinio diskurso tikrovę ir proto atvirumą, sugebant įvertinti bendražmogiškas vertybes nepaisant jų kilmės.

LITERATŪRA:

- Avalon 1979 = AVALON, Arthur. *Tantra of the Great Liberation: Mahānirvāṇa Tantra*. New York: Dover Publications, 1979.
 Chaudhuri 1970 = CHAUDHURI, Haridas. *Integral Yoga*. San Francisco: California Institute of Asian Studies, 1970.
 Barthes 1957 = BARTHES, Roland. *Mythologies*. Paris, 1957.
 DasGupta 1969 = DASGUPTA, Sushil Bhusan. *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature*. Calcutta, 1969.
 Dobia 2000 = DOBIA, Brenda. Seeking Ma, Seeking Me. Iš: *Is the Goddess a Feminist?* Ed. by Alf Hildebeitel & Kathleen M. Erndl. New York: New York University Press, 2000.
 Eliade 1958 = ELIADE, Mircea. *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*. New York: Harper and Row, 1958.
 Eliade 1958a = ELIADE, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. London: Sheed and Ward, 1958.
 Eliade 1959 = ELIADE, Mircea. *The Sacred and the Profane*. New York: Harper & Row, 1959.
 Eliade 1976 = ELIADE, Mircea. *History of Religious Ideas, I: From the Stone Age to the Eleusian Mysteries*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
 Eliade 1989 = ELIADE, Mircea. *History of Religious Ideas, III*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

- Eliade 1996 = ELIADE, Mircea. *Amžinojo sugrįžimo mitas*. Vilnius: 1996.
- Erndl 1993 = ERNDL, Kathleen M. *Victory to the Mother*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Erndl 2000 = ERNDL, Kathleen M. Introduction: Writing Goddesses, Goddesses Writing, and Other Scholarly Concerns. Iš: *Is the Goddess a Feminist?* Ed. by Alf Hiltebeitel & Kathleen M. Erndl. New York: New York University Press, 2000.
- Gross 2000 = GROSS, Rita M. Is the Goddess a Feminist? Iš: *Is the Goddess a Feminist?* Ed. by Alf Hiltebeitel & Kathleen M. Erndl. New York: New York University Press, 2000.
- Kripal 1998 = KRIPAL, Jeffrey J. *Kālī's Child*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Kripal 2000 = KRIPAL, Jeffrey J. A Garland of Talking Heads for the Goddess: Some Autobiographical and Psychoanalytic Reflections on the Western Kali. Iš: *Is the Goddess a Feminist?* Ed. by Alf Hiltebeitel & Kathleen M. Erndl. New York: New York University Press, 2000.
- Obeyesekere 1990 = OBEYESEKERE, Gananath. *The Work of Culture: Symbolic Transformations in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Pintchmann 2000 = PINTCHMANN, Tracy. Is the Hindu Goddess Tradition a Good Resource for Western Feminis? Iš: *Is the Goddess a Feminist?* Ed. by Alf Hiltebeitel & Kathleen M. Erndl. New York: New York University Press, 2000.
- Rajan 2000 = RAJAN, S. Real and Imagined Goddesses: A Debate. Iš: *Is the Goddess a Feminist?* Ed. by Alf Hiltebeitel & Kathleen M. Erndl. New York: New York University Press, 2000.
- Sherma 2000 = SHERMA, R. D. "Sa Ham – I am She": Woman as Goddess. Iš: *Is the Goddess a Feminist?* Ed. by Alf Hiltebeitel & Kathleen M. Erndl. New York: New York University Press, 2000.
- Siegel 1990 = SIEGEL, Lee. *Sacred and Profane Dimensions of Love in Indian Traditions*. Delhi: Oxford University Press, 1990.
- Tamošaitytė 2009 = TAMOŠAITYTĖ, Daiva. Tantras vizija dabartinėje Lietuvos kultūroje. Iš: *Liaudies kultūra*, 2009, Nr. 6.
- Urban 2007 = URBASN, Hugh B. *Tantra*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2007.
- Vivekananda 1984 = Vivekananda, *The Complete Works of Swami Vivekananda*, V. Calcutta: Advaita Ashram, 1984.
- Woodroffe 1978 = WOODROFFE, John. *Shakti and Shākta*. New York: Dover Publications, 1978.
3. Priešingai nei šaktizme, kuriame šaktas Deivę Motiną garbina dažniausiai per tarpininką (šventiką), tantriniai tekstai liudija tiesioginį pasišventėlio santykį su šakte, taip pat galimą jos pačios trejopą apraišką: per moters iniciaciją pagal kilmę (linijinę perdavą), galimybę tapti religine mokytoja (guru) ir tiesioginį Deivės įsikūnijimą į moterį.
 4. „Tantros konstravimas XIX a. buvo ne tik paprastas vienpusis procesas – europiečių fantazijų projekcija į egzotiško Kito veidrodį. Tai buvo ir pačių indų vaizduotės produktas, kuriuo jie atsiliopė į kolonializmą bei jį idėjiškai grindusį orientalizmą ir sąveikavo su juo“ (Urban 2007, 59).
 5. Sunderis Radžanas (Rajan) rašo, jog feminizmo istorikai Indijoje mitą apie „pranašesnę“ arijų (aukštesniosios klasės) moterį XIX a. antrosios pusės nacionalistinėje istoriografijoje sutapatino su ta pačia ideologine figūra kaip ir indų nacionalistai, kurie už išsilaisvinimo kovos vėliavą iškėlė karingosios deivės įvaizdį, o Motinos Indijos (*Bhārat-mātā*) idėja – už nacionalinės tapatybės pamatą. Toks radikalizuotas hinduizmas esą gimdo agresyviais moteris lyderes, įkūnijančias „moteriškąją galią“ (*strī śakti*). XX a. pabaigoje šūkis „Kali – moterims“ tapo efektyviu feministinės spaudos logotipu. Menas (teatras, muzika, kinas) ypač sustiprino ir atgaivino Sitos, Savitrės bei kitų moteriškųjų mitinių figūrų reikšmę, o Deivės kultui ir jos papildiniui – herojiškos moters-didvyrės (*vīraṅganā*) įvaizdžiui suteikė mitinį pamatą, istorinį turinį ir populiarią formą (žr. Rajan 2000, p. 272).
 6. Pavyzdžiui, kastų ir vedybinio statuso ignoravimas atliekant maithuną: žemesnės kastos moteris ir dargi kito vyro žmona buvo laikoma tinkamesne partnere ir garbinimo objektu, kadangi tai (ypač budizmo vadžrajanoje) įgalino veiksmingiau peržengti nušvitimui trukdančias konvencijų ribas.

Cult of Indian Goddess Kālī: Way to the West

Daiva TAMOŠAITYTĖ

The author investigates the Tantra rituals in India and their spread to the USA and then Europe. The esoteric rituals that worship female Goddesses (including the most popular, Kālī cult, in Bengal) are considered from two points of view, positively and negatively. The paper demonstrates how ancient worships of the Goddess, the myth of the sacral Śiva-Śakti love relationships and the mysterious kuṇḍalinī yoga find their way to the contemporary Indian and Western world, acquire contemporary interpretations and made a part of feminist Indian studies. Most tāntric practices embrace the entirety of life, including the lower aspects of human existence. They strive to overcome the deficiencies of human nature and advocate the optimistic view of the body as a means to achieve enlightenment and liberation.

Lietuvos kultūros tyrimų institutas, Lyginamųjų kultūros
studijų skyrius, Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius,
el. p. tamosaityte@yahoo.com

Gauta 2010-03-24, įteikta spaudai 2010-06-14

NUORODOS:

1. T. y. vartojamos feministinės sumoterintos žodžių formos, bet kokias, net antrines vyriškumo užuominas keičiant atitinkamomis moteriškomis, pavyzdžiui, vietoj anglų *human* 'žmogus; žmogiškas' sakoma *hufem* (negramatinis dėmuo, skiemuo – *man* suprantamas kaip žodis *man* 'vyras' ir keičiamas dėmeniu – *fem* primenančiu trumpinį *fem*. 'mot.'), vyriškos g. žodžiams pridamos mot. galūnės, kai kurios „vyriškos“ sąvokos paverčiamos moteriškomis ir pan.
2. Pavyzdžiui, už priklausymą vaišnavų (krišnaitų) bendruomenei ar vien prisipažinimą esant tuometiniu „krišnaistu“ buvo baudžiama net areštu, tikintieji patyrė persekiojimus. Lietuvoje atsiradęs 1980 metais, Krišnos sąmonės judėjimas atgavus Nepriklausomybę itin sustiprėjo.