

IŽANGA

Tradiciškai britai kolonijinę valdžią Indijoje įtvirtino po pirmųjų neramumų 1858 metais. Iki tol keleto šimtmečių musulmonų valdymo (Didžiųjų Mogolų imperijos) nusilpnintą šalį Anglija mėgino užimti ekonominiais būdais. 1857–1858 m. intifada sukėlė didžiulę socialinę bei politinę įtampą tarp britų ir jų valdomų hindų ir musulmonų, o ją numalšinus Rytų Indijos kompanija¹ pakluso Karūnai: formaliai gimė naujoji imperija, kuri savo teisių į Indiją atsisakė tik 1947 metais.

„Nors klasikinės indų minties nepavadinsi antipolitine, valdžią ji įvardijo kaip „nelaimingą būtinybę“; ne tik socialinę sferą ji laikė esant aukščiau už politinę, bet ir primygtinai teikė pirmenybę individo dvasiniams poreikiams“ (Dalton 1982: 14). Štai kodėl šį laikotarpį tiriantiesiems taip sudėtinga rasti raktą į permainų Indijoje mechanizmus, o dažnas teiginys neturi pagrindo vien dėl tos priežasties, kad bendruomeninę ir nuo Apšvietos laikų hiperracionalizuotą europiečio sąmonę trikdo daugialypė, iš esmės individuali ir taiki indo pasaulėvoka. Bandymai rekonstruoti indų nacionalinio išsivadavimo judėjimus pagal vakarietiškas schemas daugiau atspindi pačių orientalistų polinkius ir logiką, nei įvairaus ir dažnai neperprantamo atsikuriančios indų nacionalios tapatybės pamato daugiasluoksniškumą. Reikia pripažinti, kad daugiau kaip porą šimtų metų mėginusi „gelbėti“ antikinę didybę praradusią Indiją, britų imperija jos civilizacinę didybę, trukusią keletą tūkstantmečių, „sumenkino“ tik paviršutiniškų ir tendencingai formuluojamų konstrukto pavidalu, o vakarietišškai išauklėta viduriniojo indų klasė, kuri pirmoji budo ir pradėjo apmąstyti kultūrinio bei politinio Indijos Renesanso idėjas, dirbtinai apvilktą rūbą gebėjo gana greitai ir sėkmingai nusimesti. Tiesa, ultranacionalistai iki šiol mano, kad kolonializmas tęsiasi, tik persikėlė į vidinę, psichologinę sferą. Tačiau šitaip galima pasakyti apie visas kolonijinę ir okupacinę

¹ Ši „eksploatacinė komercinė despotizmo struktūra“ Indiją įtraukė į politinius debatus ir valstybinės kontrolės diskursą, žr.: Bayly C. A. *Origins of Nationality in South Asia*. New Delhi, Oxford University Press, 2005, p. 64.

priespaudą patyrusias trečiojo pasaulio šalis, nes globalizacijos eroje vadinamasis „civilizacijų konfliktas“ tebėra paremtas ne humanistiniais ir dvasiniais žmonijos ryšiais, o „realia politika“.

Vis dėlto indai uždavinio ėmėsi priversti tai daryti, ir gana sėkmingai. Stiprėjanti britų priespauda žadino pasipriešinimą, kuris perėjo dvi pakopas: prisitaikymą ir visišką svetimos įtakos atmetimą. Protingiausieji lyderiai sugebėjo ir iš konfrontacijos išgauti naudą, pasinaudoti efektyviai veikiančiais britų teisės mechanizmais. Galiausiai tokios pažangios idėjos, kaip žmonių ir lyčių lygybė, kaip M. K. Gandhi'o atveju, buvo mėginamos įgyvendinti ir įgyvendinamos iki šiol. Idėjas, kurios veikė ne vieną kurią šalį, o visą žmonijos gerovę, palankiai vertino tiek Vivekananda (Narendranāthas Datta), tiek Sri Aurobindo² (Aurobindo Ghose). Laisvę ir lygį pasitarasis pavadino „žmonijos sargais, kurie turi galią performuoti nacijas ir valdžias“ (Aurobindo 1952: 93). Jis laikėsi Vivekanandos distinkcijos, pagal kurią dvasinės ir vidinės dorovinės vertybės aiškiai skirtinos nuo politinių socialinių, kaip išorinių (Dalton 1982: 18). Tai Sri Aurobindo, kaip būsimajam politiniam lyderiui, padėjo *dharma*s laikyti nesuplaktas į vieną parareliginį fanatinį judėjimą, o pateikti išsamų ir logišką indų dvasinio bei politinio Renesanso projektą. „Svarbiausią teoriškai išplėtotą moderniosios Indijos laisvės idėją aptinkame politinėje Sri Aurobindo filosofijoje“ (Dalton 1982: 72). Visiškai originalus Sri Aurobindo mąstymo posūkis įvyko, jam permaščius Vivekanandos *mokṣas* (mokšos) doktriną. Tai, kas rūpėjo Vivekanandai – individo išsilaisvinimas – Sri Aurobindo perkėlė iš individo į visą naciją ir net žmoniją. Jei Vivekananda žodžio „nacionalizmas“ nevartojo, tai Sri Aurobindo šį terminą aktualizavo ir pripildė originalaus turinio, jį „suindino“ ir pritaikė šalies poreikiams. Nacionalizmą jis suprato kaip *mokṣa* (sk. išsilaisvinimą) išoriniu ir vidiniu pavidalu galinčią patirti naciją, kaip jos programą ir tikslą. Svarbiausiu veiksmu, lemiančiu nepriklausomybės siekio sėkmę, jis laikė atsidavimą dieviškai Motinai, kuri yra pati Indija, ir savo galia, *śakti*, gali padėti savo vaikams įkūnyti svarbiausius, anot jo, „vedantinio nacionalizmo“ idealus.

B. CHATTERJI ĮTAKA INDŲ TAPATYBĖS SAMPRATAI

Pasak bengalų psichologo Ashiso Nandy'o, devyniolikto amžiaus politinės, socialinės ir religinės reformos iškėlė *kṣatriya* (kṣatrijo, arba kario) vaidmenį, kuris kaip tarpininkas tarp valdovų ir valdomųjų turėjo atskleisti indiškumą, dar daugiau, dėl savo veržlaus aktyvumo reprezentuoti kosminį moteriškąjį principą (Nandy 2006: 10). Tai buvo atsakas į kolonializmą, kuris moteriškumą (o kolonizuotos tautos, pasak E. W. Saido, buvo

laikomos moteriškomis, t. y. atsilikusiomis, iracionaliomis, silpnomis ir nesavaranikiškomis) grubaus socialinio darvinizmo metodu nukėlė į pakraščius, mat „švelnioji žmogaus prigimties pusė netinkanti viešai sferai“; tai buvusi jaunesniųjų sūnų, moterų „ir kitų“ tragedija (Nandy 2006: 32). Indas, kurį apibendriniai charakterizavo Rudyardo Kiplingo plunksna, tapo „moteriškas, pasyviai agresyvus, pusiau laukinis, pusiau vaikas“: šį iššaknijusį stereotipą galima laikyti, pasak A. Nandy'o, antruoju Europos veidu (Nandy 2006: 38). Represuotų klasių ir lyčių klausimą nuodugniai tiriantis mokslininkas teigia, jog su tokiu imperializmo veidu kovojo Indijoje gyvenantys intelektualai: Oscaras Wilde'as buvo vienas žymiausių, į „opoziciją“ patekęs dėl marginalaus gyvenimo būdo ir viešai deklaruojamo androginiškumo. *Kṣatriya* vaidmuo, grindžiamas šastrose randamais pavyzdžiais, visų pirma *Bhagavadgītā*, išsilaisvinimo kovose tapo svarbiausiu dėmeniu. Indija nacionalistams virto Kurukšetros lauku, kuriame jos vaikai kariavo dvasinį karą. Būtent dvasinis kovos pamatas indiškąjį nacionalizmą labai ryškiai atskyrė nuo europietiškojo.

Svarbų vaidmenį vaidino ir moterys, Indijos kultūrinio ir religinio Renesanso lyderės ir socialinių reformų aktyvios dalyvės, pavyzdžiui, sesuo Nivedita (Margaret Noble, 1867–1911), Annie Besant (1847–1933), Mira Behn (Madeleine Slade, 1892–1982), Mira Richard (atsisakiusi bendradarbiauti su Rabindranathu Tagore, ji nuo 1914 metų tapo Sri Aurobindo dvasinių idealų įgyvendintoja, nuo Sri Aurobindo ašramo įkūrimo žinoma kaip Sri Ma, Motina). Ketvirtame knygos *The Intimate Enemy* skyriuje „Nekolonizuotas protas“ A. Nandy aptaria Sri Aurobindo „universalesnį emancipacijos modelį“, pagal kurį „Vakarai, kaip ir Bankimchandros bei Vivekanandos atveju, Indijos civilizacijoje visada užėmė tikrą vietą“ (Nandy 2006: 86). Kartu jis glaustai nusako Miros Richard kaip Sri Aurobindo *śakti* nuo 1926 metų vaidmenį³.

Tačiau už moterystę ir jos interpretacijas svarbesnis buvo tradicinis indų tikėjimas, skelbęs motinystės viršenybę santuokos ir seksualumo atžvilgiu (Nandy 2006: 54). Svarbus jis buvo pirmiausia tuo, kad indams padėjo suvokti savo indiškumo šaknis, kaip skirtingas nuo atėjų, atnešusių kitokią lyčių sampratą, kurioje emancipacinės formos kartu paradoksaliai devalvavo motinos ir šeimos funkciją⁴. Pasak E. Saido, europiečiai, kurie į Rytus žvelgė kaip į didelį harema ir vyko ten ieškoti egzotiškų nuotykių, tarp kurių ne paskutinę vietą užėmė troškimas patenkinti Viktorijos laikų moralės draudžiamas seksualines fantazijas, tenykščius žmones psichologiškai suvokė

² Sri Aurobindo yra jo paties pasirinkta angliška vardo forma, taip pat ja mąstytojas žinomas tradiciniuose literatūriniuose ir filosofiniuose indologijos šaltiniuose. Kitos indų pavardės ir vardai rašomos pagal įsivirtinusią (ne bengališkąją) to laikotarpio tradiciją.

³ Tačiau šykščiose A. Nandy replikose stinga bent kiek gilesnio Sri Aurobindo gyvenimo ir veiklos bei metafizikos kaip mokslo objekto išmanymo. A. Nandy'o mąstymas pragmatiškas ir ryškiai atspindi sekuliarų, galbūt perdėm psichologizuojantį požiūrį į pasaulį, todėl visa Sri Aurobindo veikla telpa į „kankinio“ ir nuo kolonijinės priespaudos „labiausiai kenčiančio“ indo simbolinį įvaizdį. Savo šalies žymiesiems žmonėms apibūdinti taikydamas politinės psichoanalizės principą, A. Nandy pateikia įdomų ir intriguojantį, bet gana esencializuotą XIX a. Indijos visuomenės vaizdą.

⁴ Pastaruoju metu, žinant esamus ES įstatymų pokyčius lyčių klausimais, kuriuos plačiai komentuoja ir Lietuvos žiniasklaida, niveliuojanti tendencija tapo ypač akivaizdi. Žr. straipsnį: Tamošaitytė D. Ar tikrai feminizmas yra naujojo moteriškumo alternatyva? *Kultūros barai*, 2000, nr. 7.

kaip silpnosios lyties atstovus, o jei taip, tai A. Nandy'o teiginys, jog anglų moterys į indus, taip pat ir vyrus, žiūrėjo su kur kas didesne arogancija bei neapykanta, nes jie buvo jų konkurentai, nėra vien egzotiška analitinė hipotezė, bet realus faktas. Šis hindų tikėjimo aspektas yra itin svarbus ir kalbamąja tema, nes motinystės sakralumas iš esmės prieštaravo imperialistų vykdomai patriarchalistinei bei žeminamajai ideologijai. Tuo būdu teorinė motinystės rekonstrukcija padėjo iš naujo sukonstruoti savo pačių tapatybę, paremtą religinės bei socialinės sanklodos skirtingumu. Šeimos motina virto visos Indijos Motina gimdytoja ir globėja. Motinystės funkcijos perkėlimas iš individualios plotmės į visuotinę pagrindė indų nacionalizmo, besiremiančio šaktiškaisiais neohinduizmo postulatais, idėjinę bazę.

Kita vertus, britų primestos kolonizuojančios etinės vertybės, kaip stiprus postūmis iš šalies, skatino naujai pažvelgti į save: jos įgalino aptikti dvigubą, svetimšalių ir savo pačių vykdomą lytinę diskriminaciją, išryškinti ir mėginti pašalinti atotrūkį tarp primirštų hinduizmo tiesų ir realaus gyvenimo, pamažu keisti sustabarėjusią kastų bei papročių sistemą. Socialinį moters vaidmenį ir jos padėtį Indijoje gvildeno ir mėgino reformuoti Rammohunas Roy (1772–1833), Ishwarchandra Vidyasagaras (1820–1891), Dayananda Sarasvati (1824–1883), Vivekananda (1863–1902) ir kiti XIX amžiaus indų intelektualai. Reformuodami religiją (kurdami moderniąją hinduizmo doktriną), jie senuosiuose šventraščiuose ieškojo atitikmenų vakarietiškam, palyginti su vis dar stipria Indijos feodالية savivoka – progresyvią klasių (kastų) ir lyčių tarpusavio santykių modeliui. Tačiau šios reformos apsiribojo daugiausia moters vaidmeniu šeimoje. Tuo tarpu ryšį tarp moters ir jos aktyvaus vaidmens politiniame gyvenime įžvelgė nedaugelis. *Śakti* veiksnį kaip centrinį nepriklausomybės kovų dėmenį, o dieviškąją Motiną – kaip gimtąją žemę, kurią reikia atgauti iš priešo, literatūrine ir žodine forma į pirmą planą iškėlė Bankimchandra Chatterji (1838–1894) ir Sri Aurobindo (1872–1950).

Viesąją nuomonę įtaigiai formavo romanas *Ānandamath*, arba *šventoji brolija*⁵, pirmą kartą išspausdintas paties rašytojo Bankimchandros Chatterji (Bankimo) leistame žurnale *Bangadarśan* 1882 metais. „Jis sukūrė naują literatūros stilių, kuris turėjo nebūta pasisekimą“ (Lipner 2005: 27). Bankimas siekė sukurti naują bendruomenę ir atgaivinti joje tradicinį *dharma*s (tvarkos, įstatymo, moralės kodekso) suvokimą. Pasak Lipnerio, kūrinys nėra istorinis romanas, tačiau siūlo naują kolektyvinės istorijos programą. Bankimo filosofijoje būtent tinkamai išlavintos moterys atlieka išskirtinį vaidmenį – jos privalo išsaugoti ir ateities kartoms perduoti neiškreiptą sanskrito tradicijos paveldą. Apie indę moterį jis atsiliepė su ypatinga pagarba: „Sakykite, ką norite apie didžiai protingas (*manasvini*) Europos moteris, tačiau nė viena jų nepranoksta karalienės [Rani] iš Džhansi“ (Lipner 2005: 47). Be *Ānandamath*, Bankimas parašė ne vieną romaną, skirtą moters temai, tarp jų *Rajmohan's Wife*, *Debi Chaudhurāni* ir *Mṛṇālīni*.

Aptariamoje knygoje moterų grožis lyginamas su natūralaus pasaulio apraiškomis; personifikuota gamta tarnauja kaip fonas moterų charakteriams. Gražuolė Šanti, Džibanandos žmona, turi misiją: paruošti vyrą tapti *santānu*⁶, vienu iš Motinos vaikų. Kad įgyvendintų užduotį, ji gauna puikų tik berniukams tinkamą išsilavinimą, persirenginėja vyrų (*santānu*), gieda *vaiṣṇavų* giesmes. Jos vidinė ir išorinė transformacija simbolizuoja Bankimo viziją apie „Motiną Indiją, kokia ji bus ateityje“ (Lipner 2005: 13). Šanti nuseka paskui šeimos išsižadėjusį vyrą į miške esančią atsiskyrėlių buveinę ir apsimeta vienuoliu Nabinananda. Tačiau atpažinęs žmoną Džibananda yra pasiryžęs sulaužyti Amžinojo Kodekso įžadą, panašiai kaip ir kitos herojės Kaljani grožio užburtas Bhabananda. Lygiai kaip Šanti, Kaljani jai palankų Bhabanandą priverčia tapti asketu net ir po to, kai šis išgelbėja jai gyvybę: mat Kaljani mėginusi atlikti savižudybę⁷ dėl to, kad jos vyras Mahendra tapo *santānu*, o šie privalo duoti įžadą laikytis celibato, kol neišlaisvins Motinos Indijos. Taigi romane iškeliama ir kitas hinduistinis idealas – Motinai tarnauti gali tik asketiškai išsižadėjusysis pasaulio. Idealistinis imperatyvas turi būti įkūnytas, todėl tiek Šanti, tiek Kaljani nepasiduoda vyrų silpnybei ir laikydamosi celibato laukia mūšio pabaigos. Akivaizdu, kad Bankimui didelę įtaką turėjo Indijoje paplitęs erotizuotas tantrinis dievybių garbinimas. Jo romane vaizduojamos persirengimų ir moteriškų gudrybių bei paslapčių kupinos situacijos yra žaismingos ir puikiai atspindi moters vitalinę galią. Todėl, nors *santānai* yra ne tantrikai, bet *vaiṣṇavai*, pagrindinei dievybei romane suteikiamas įspūdingas, vaizduotėje ilgai išliekantis tantrinis motyvas, o joje slypinčią nenugalimą *śakti* galią įkūnija pagrindinės veikėjos. Kūrinio pabaigoje paslapties šydas nukrenta netikėtai. Paaikškėja, kas iš tikrųjų yra svarbiausi romano herojai: *santānų* vadas Satjananda – tai Šanti, o didysis Žiniuonis – Kaljani. „Satjananda įkūnijo garbę, o Didysai – pasiaukojimą“, – priešpaskutiniaisiais sakiniais tiesą atskleidžia Bankimas (Lipner 2005: 230).

Brolijos nariai *santānai* – aukštesniosios indų klasės atstovai, išsilavinę, disciplinuoti ir pasišventę ypatingam patriotiniam tikslui⁸. Jie privalo duoti įžadą tarnauti dieviškai Motinai ir tėvynei. *Ānandų*, arba palaimingųjų, draugė glaudžiasi miške, o miškas indų tradicijoje visada asocijuojasi su virsmo vieta, iščiomis, *bhūgarbha*. Tose šventose iščiose vaisingai veikia išmanantieji būdus, kaip apvaisinti naująją naciją, kuri įkūnytų hindų Amžinąją tvarką (*sanātana dharma*). Miško gelmėse reziduojanti Motina *Kālī* – galingas įvaizdis galios, iš kurios gimsta kita, laisva ir dora indų nacija⁹. *Santānus* palaiko ir veda švari dvasinė jėga, *tapas*. Apskritai Bankimo projekte dvasinio

⁶ Skaitoma „šontan“.

⁷ Tai *satī* ritualo principinis atgarsis, nors Bankimas neaprašo, kaip tatau vyko ir koku būdu Kaljani ketino pasitraukti iš gyvenimo.

⁸ *Santānai*, kaip jau minėta, priklauso *vaiṣṇavų* ordinui, jų negalima painioti su šaivų ir tantrikų *sannyāsais*, vienuoliais.

⁹ Ši metafora, kaip pažymi J. Lipneris, virtusi gyvai pavaizduota kovų scena, veiksmingai sužadino indų politinius sentimentus.

⁵ *Ānandamath, or The Sacred Brotherhood*.

indų gyvenimo principai – askezė, pasišventimas Dievo Motinai, *tapas, svadharma* – orientuojami į patriotinę misiją. Nepaisant konkrečių nuorodų į religinę praktiką, *santānai* kaip Motinos Indijos vaikai yra universalus bendruomenės prototipas. Tačiau musulmonai romane nedviprasmiškai įvardijami kaip atėjunai, *mlecchas*, kaip blogi ir žiaurūs valdytojai, su kuriais ir kyla į mūsų vienuoliai, britus mėgindami atvesti į protą klausimu, ką jie veikia svetimoje šalyje ir kodėl jiems stoja skersai kelio? XIX amžiuje neohinduizmo paieškos buvo neatsiejamas nuo nacionalinės tapatybės formavimosi, todėl, *hindū-dharmą* šalyje užgniaužus, Bankimas romane naudojo sąvoką *hindutva*, kuri išreiškė indų nacionalinės tapatybės jausmus¹⁰. Takoskyra tarp indų ir musulmonų mentaliteto egzistuoja ir šiandien. Indų tradicionalistų požiūrį į islamo išpažinėjus išreiškia Sri Datto aforizmas, kad hindas mirtų dėl tėvynės, o musulmonas – dėl Alacho: „*Bhārata-varṣa* koncepcija negali būti lyginama su *Daar-ul-Islam*. Hindas pirmiausia mirtų dėl Indijos, o paskui – dėl religijos. Tuo tarpu musulmonų atveju islamas buvo vienintelis motyvas tapti mirtininku“¹¹.

Santānai funkcionuoja kaip kšatrijai. „Faktiškai karinis asketizmas kario vienuolio pavidalu subkontinente turi šimtmečių ilgumo istoriją“ (Lipner 2005: 30). Todėl ir Bankimo *santānai* turėjo realiai egzistavusį prototipą, Marathų revoliucionierių Vasudeo Balvantą Phadke (1845–1883), nurodo Lipneris (ten pat). Veiksmo vietą Bankimas kūrė pagal Lalgoles miške esančią šventyklą, kurioje matė tris moteriškų dievybių atvaizdus: jo romane Motina *Kālī* – tai Lalgoles šventyklos *Mahākālī*. O svarbiausia, šioje šventykloje girdėta ritualų giesmė *Vande Mātaram* įkvėpė rašytoją įtraukti ją į romano himno pirmąją dalį (Lipner, 2005: 38). Vėliau ši giesmė milijonus indų žadino kovai už nepriklausomybę jau realiaime laike ir vietoje. Knygoje aprašoma Višnu šventykla ir vienuolynas (*Maṭh*), stovintis ant budistų vienuolyno griuvėsių, kuriame gyvena ir meldžiasi *santānai*, taip pat turi prototipą tikrovėje – Lalgoleje ir *rājbaḍī* kaimynystėje. Veiksmo siužetas paremtas 1770 metų badu ir jį sekusiu vienuolių sukilimu. Į anglų kalbą romanas buvo išverstas tris kartus, taip pat Sri Aurobindo ir jo brolio Barindrakumaro Ghose'o (išleistas 1940 metais); pastarasis vertimas buvo dalimis spausdintas žurnale *Karmayogin* nuo 1909 rugpjūčio iki 1910 vasario mėnesio (Lipner 2005: 38–47).

Versdamas *Ānandamaṭh*, Sri Aurobindo jau buvo susipažinęs su Bankimo gyvenimu ir veikla. Jis bemaž pirmasis suvokė Bankimo kūrybos indėlio ir moteriškojo principo iškėlimo svarbą, todėl šiuo atžvilgiu teigė, jog jis buvęs vienas iš nedaugelio genijų, kuriems duotas matymas ir mokėjimas jį perduoti kitiems. Rašytojui jis skyrė 7 straipsnius žurnale *Indu Prakash* (1984). J. Lipnerio nuomone, Sri Aurobindo buvo

akivaizdžiai paveiktas romano idėjų, „ypač idėjos, jog Indijos stiprybė atgimti kaip nacijai kilsianti iš transcendentinio šaltinio, suvokiamo kaip amžina galia, arba *śakti*, aprašoma kaip Motina (kurį simbolizuoja *Bhāvānī Mandir*, šventykla) ir tapatinama su Indijos žeme“ (Lipner 2005: 76)¹². Sri Aurobindo tęsė Bankimo pradėtą indų dharmos Renesanso projektą: jo tiek grožinė kūryba, tiek publicistiniai straipsniai rutuliojo patriotizmo, dvasingumo, asketiškai tėvynei pasišventusio kario, *śakti*, dieviškosios Motinos tematiką ir plačiųjų tėvynainių sluoksnių sąmonėje veiksmingai formavo nacionalinę tapatybę, o siauresnėje ir konkretesnėje veiklos sferoje – nacionalistinę pasaulėžiūrą.

Šaktizmas lygia greta atsiskleidžia Sri Aurobindo politinėje ir literatūrinėje veikloje. Šalia politinių pamfletų rašytinis palikimas, kuriame gvildinama *śakti* idėja, susideda iš senovės sakralinių tekstų (Vedų, *Bhagavadgītōs*, upanišadų) komentarų, originalių esė ir poezijos, kurioje svarbiausia vieta skiriama epui „Savitre“, taisytam iki pat gyvenimo pabaigos. Sri Aurobindo svarbiausias Indijos Renesanso veiksnys ir pažangos variklis – tai „dvasingumo principas“, nacijai įgimta savybė, padėsianti atgauti prarastas galias ir vietą tarp laisvų tautų. Dvasingumo fakelą laiko iškėlusi ir neša moteris, svarbiausių jo poemų pagrindinė veikėja – Urvasė ir Pramadvura (Priyuvada), Čitrangada ir Savitrė. Savarankišku veikėju tampa ir pati dvasia, besireiškianti visuose būties lygmenyse (eilėraščiai „Musa Spiritus“, „Lila“, „The Cosmic Spirit“ ir kiti)¹³. Epe, kurį sudaro 24 000 eilučių, išplėtojama ir naujai pagrindžiama legenda iš *Mahābhāratos*. Savitrės ir Satjavano meilės istorija tampa apibendrinta žmogaus būties kosmine drama, kurioje Savitrė permaldauja mirties dievą Jamą, pasiėmusį Satjavaną, laimi jo sielą ir įvykdo savo paskirtį žemėje. Epo tyrinėtojas R. Y. Deshpande'as ją apibūdina šiais žodžiais: „Priimdama Laiko, Likimo, Galimybės ir Mirties aplinkybes, dieviškoji Motina gimsta kaip Asvapatės dukra. Tuomet, įžengusi į santuokinę Meilę, ji ruošiasi „didingai valandai“, *śakti* joga žemės sąmonėje; jos intensyvi ir atakli *sādhana* yra kelias į transformaciją. Tam, kad galėtų susijungti su savo Viešpačiu Materijos namuose, ji pasitinka nesąmoningos Nežinomybės pavojų. Mirties valandą ji turi atskleisti savo nugalintį dieviškumą, idant išsklaidytų niūrią paslaptį“ (Deshpande 1996: 87). Įveikusi mirtį ir tamsą, Savitrė tampa žmonijos aušros simboliu ir pradeda nemirtingumo žemėje etapą. Epas turi filosofinį atitikmenį – veiklą *Dieviškasis gyvenimas*¹⁴, kuriame Sri Aurobindo išplėtoja originalų metafizinį dieviškosios Motinos veiklos žemėje paveikslą.

Sri Aurobindo savo politinėje filosofinėje sistemoje taip pat aktualizuoja kario

¹⁰ Sąvokos *hindutva* naudojimą nacionalizmo kontekste aptaria P. Heehsas straipsnyje iš knygos *Studying Hinduism: Key Concepts and Methods*. New York and Oxon: Ed. Sushil Mittal & Gene Thursby, Routledge, 2008, p. 272.

¹¹ Straipsnis skirtas Indijos nepriklausomybės 57 metinių progai, žr.: Datta, Sri, *Ahimsa, Satyagraha, Vande-Mataram, & Hindu Nationalism: An Introspection*. Prieiga per internetą: <www.india-forum.com, 08/17/2004/>.

¹² Ši nepaprastai svarbi mokslininko tezė turi didelę reikšmę ne tik dėl to, kad indologijos tyrimų akirtyje nacionalizmo problematika atveria visiškai naują ir dar menkai tyrinėtą temą, bet ir moksliniams darbams apie Sri Aurobindo politinę veiklą suteikia bazinį idėjinį pamatą, atitinkantį XXI amžiaus postkolonijinių studijų, nebeįsivaizduojamų be feministinės analizės, reikalavimus.

¹³ Tamošaitytė D. Indijos kultūrinio Renesanso atšvaitai Sri Aurobindo poetikoje: kai kurie aspektai. *Estetikos ir meno filosofijos tyrinėjimai IV*, Vilnius, Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2008. Atiduota spaudai.

¹⁴ *Life Divine*.

vaidmenį. Iš pirmųjų, ypač Vivekanandos ir Bankimo, perėmęs veiklaus *kṣatriya* ir karma jogos sampratą, Sri Aurobindo priklausė naujai kartai reformatorių, kurie su-reikšmino *Bhagavadgītā* šiuolaikiškumą ir į dvasinio atgimimo modelį – juo, sutelktu į neohinduizmo doktriną, neabejojo nė vienas iš didžiųjų XX a. pradžioje veikusių politinių indų nacionalistų veikėjų – įvedė *karmajogo*, tarnaujančio Motinai, sąvoką. Tai savaip humanizavo revoliucinę ir teroristinę išsivadavimo kovos tradiciją, tačiau suteikė jai ne fanatišką ir fundamentalistinę atspalvį, kaip yra islamo teroristų (*al-Qaeda* ar *Jemaah Islamiyah*) XXI amžiuje atveju, o veikiau „laisvės kovotojų“ ir „motinos vaikų“ (sūnų ir dukterų) funkciją. Menkai ginkluotą, kukliai organizuotą, tačiau vidi-nio tikėjimo inspiruotą jų likimą galima prilyginti lietuvių partizanų veiklai. Ir vieni, ir kitų pastangos iš esmės buvo beviltiškos, ginkluotas pasipriešinimas pralaimėjo: Bengalijoje 1910 metais, Lietuvoje – praėjus maždaug dvylikai metų po 1944-ųjų.

HINDUIZMO KLAUSIMAS

Sri Aurobindo aktyvųjų politinį gyvenimo laikotarpį galima skirstyti į kelis periodus. Pirmasis truko nuo 1883 iki 1906 metų, kai jis grįžęs iš Anglijos dirbo akademinį darbą Barodos koledže ir rašė anonimiškai, stengdamasis likti nežinomas (straipsnių ciklas *New Lamps for Old*). Antrasis – tai 1906–1908(9) metai, aktyvios revoliucinės veiklos laikotarpis iki įkalinimo (straipsniai į *Bande Mataram*, ekstremistinio Kongre-so sparno – nacionalistų partijos telkimas ir vadovavimas). Trečiasis tęsėsi nuo 1909 iki 1910 metų (savaitraščio *Karmayogin* leidimas). Paskutinis, kuris truko septyne-rius metus (1914–1921) jam jau gyvenant Pudučeryje¹⁵, periodiniu mėnesiniu leidi-niu *Arya* aprėpė dar brandesnę Sri Aurobindo politinę ir socialinę filosofinę mintį.

Sri Aurobindo ginkluotą sukilimą rėmė iki 1910 metų britų represijų, vėliau jo pažiūros keitėsi. Jis nusprendė, kad egzistuojančios protesto rūšys, tiek smurtinės, tiek nesmurtinės, buvo neveiksmingos (Heehs 2004: xx). Tai lėmė ir jo asmeninės patir-tys. Patyręs pilietinio pasipriešinimo žlugimą ir per plauką išvengęs mirties nuosprendžio Alipūro kalėjime, Sri Aurobindo išgyveno intensyvią dvasinę virsmą. Jis pradėjo mąstyti apie „iš tiesų stiprų dvasinį judėjimą“, atvesiantį šalį į trokštamą nepriklau-somybę. Po šių įvykių *Karmayogine* jis pateikia žvilgsnį iš neįprastai plačios perspektyvos, savo būsimos Indijos viziją matuodamas septynmyliais humanisto žingsniais ir orientuodamasis į dvasinius antikinės kultūros prioritetus. Jo renesansinė hinduizmo samprata, kurioje ašinę vietą užima dieviškai Motinai tarnaujantis kṣatrijas, taip pat patiria permainų, iš realistinės veiklos programos virsdama subtilesniu vidinio tobulėjimo projektu ir priartėdama prie Vivekanandos „praktinės vedantos“ koncepcijos metafiziškųjų klodų.

Pasak Sri Aurobindo, brahmanų luomas ilgus šimtmečius ugdė indų atsidavimą mokslui, teisei ir religinei minčiai, o viena svarbiausių proto lavinimo sričių liko kalba ir literatūra. Naujojo kultūrinio amžiaus pranašai pasižymėjo gigantiškais užmojais. Rammohunas Roy, Rajnarai Bose'as ir Devendranathas Tagore atgaivino religiją; Ok-hay Kumaras Duttas ir Michaelas Madhusudanas Duttas – prozą ir poeziją; moksli-ninkai, kalbininkai Vidyasagaras ir Rajendra Lalas Mitra sukūrė naują bengalų kalbą ir visuomenę. Aplink juos spietėsi išsilavinę, kritiško proto, mokantys įvertinti min-ties galią, išprusę menuose, muzikoje ir literatūroje amžininkai, tokie kaip Gaurdasas Bishakas ir Rajah Jyotindra Mohunas Tagore. Tokią Sri Aurobindo regi istorinę pa-noramą, kurioje tarpsta jo sąjimonė, o šiai bręsti gyvybiškai svarbus didingas ir platus dvasinis kontinentas su nekasdieniškomis, veikiau – herojiškomis vertybėmis: tauru-mu, dvasingumu ir didžiais užmojais. Po Bankimo, kurio originaliam literatūriniam talentui negalėjo prilygti niekas nei jo laikmečiu, nei po jo, pasak Sri Aurobindo, atėjo epigonų karta (Hemchandra Banerji, Nobinas Senas, Rabindranathas Tagore), perne-lyg besiremianti anglų poezijos prioritetais (pavyzdžiui, P. B. Shelley'ui), o juos pakeitė dar silpnesnė karta – religišškai tuščia, politiškai neišmintinga, literatūriškai sterili ir pamišusi dėl socialinių reformų. Indijai teko laukti naujos didžiojo įkvėpimo valandos (www.sriurobindoashram.info, t. 3, 79).

Jeigu 1908 metais Sri Aurobindo nacionalistų vardu straipsnių cikle „Pasyvaus pasipriešinimo doktrina“ teigė, kad „mes nepripažįstame jokio kito politinio garbini-mo objekto, tik mūsų Motinos Tėvynės dieviškumą, <...> ir jokio metodo ar veiksmo kaip politiškai gero arba blogo, išskyrus tą, kuris iš tikrųjų gelbėja ar stabdo mūsų progresą siekiant nacionalinio išsivadavimo“ (Aurobindo 1997: 117), o tautą kvietė kovoti su rakšais senovės rishi pavyzdžiu, nes „politika yra būtent kṣatrijų reikalas, ir be kṣatrijų paramos iš užnugario visa politinė kova yra bevaisė“ (ten pat, 122), tai metus praleidęs Alipūro kalėjimo vienetėje Sri Aurobindo susidūrė su dvasine tikrove, kurioje anksčiau vaizduotės dalykais laikyti religiniai teiginiai pasirodė nesantys iliuzija. Ne fronte, o vienetėje jis galiausiai perprato giliausią hinduizmo esmę: „Aš kūne realizavau hindų religijos tiesas“ (Aurobindo 1952: 61).

Iki faktinės Indijos nepriklausomybės likus kone pusšimčiui metų, Sri Aurobindo į pirmą planą iškėlė dvasinį revoliucionieriaus pasirengimą. Straipsnyje „Karmajogo idealas“ jis formuluoja dvasinį *kṣatriya* vaidmenį, kuriame *Bhagavadgītā* pavyzdžiu ši *niskāma karma* atliekanti karį prilygina jogui. Tai yra „*sanātana dharma*, amžinoji religija“, kitaip sakant, amžinybės tvarka turi būti atkurama su religinio atsidavi-mo įkarščiu. „[Isisverbti į šios *dharmos* širdį, patirti jos tiesą, pajusti ją iškeliančias ir išreiškiančias subtilias emocijas ir išreikšti visa tai gyvenime – taip mes supran-tame karmajogą“ (www.sriurobindoashram.info, t. 2, 17). Naujoji Sri Aurobindo hinduizmo samprata paremta ne ortodoksine religine apeigine veikla, o dvasiniu im-peratyvu: „*Sanātana dharma* disponuoja daugeliu šventraščių – tai Vedos, Gīta, ve-dānta, upanišados, darśanos, purāṇos, tantras; ji negali atmesti nė Biblijos ar Korano;

¹⁵ Anksčiau – Pondičeris.

tačiau tikrasis, pats autoritetingiausias raštas yra širdyje, kurioje Amžinasis turi savo buveinę“. Vidiniuose dvasiniuose potyriuose randamas pasaulio šventraščių šaltinis ir įrodymas, žinojimo, meilės ir elgesio įstatymas, karmajogos įkvėpimas ir pamatas (ten pat, 19). Pagaliau jis apibūdina svarbiausią kario ir karmajogo siekinį: „Dvasios galia yra amžina, ir jūs turite atkovoti jūsų pačių karalystę, vidinę *svarāj*¹⁶, kol galėsite atkovoti išorinę imperiją. Tai joje gyvena Motina, ji laukia garbinimo, kuriam gali suteikti galią. Tikėkite ja, tarnaukite jai, savo valią praraskite josios valioje, savo egoizmą – didesniame šalies egoizme, jūsų atskirą savanaudiškumą paaukokite žmonijos tarnystei“ (ten pat, 20–21).

Vis dėlto savo tekstuose Sri Aurobindo aiškiai atskiria religinius klausimus nuo politinių. Iš esmės ji domina ne tiek religija, kiek praktinė išsivadavimo reikalo pusė; dvasiniai tikslai jam atrodo realesni nei tikslai, apriboti vienos ar kitos konfesijos. Todėl Sri Aurobindo hinduizmo samprata yra aiškiai metafizinio pobūdžio, o į pačią religiją jis žvelgia kaip į vieną iš daugelio žmogaus raiškos formų. Matydamas religijų skiriamas žmonių grupes ir kylančius neramumus, jis ir religijai, taip pat hinduizmui, norėtų suteikti daugiau dvasinio impulso¹⁷.

Kitaip šį klausimą sprendė patys brahmanai, vienuoliai ir su teologija susiję reformatoriai, pavyzdžiui, *Ārya samāj* įkūrėjas Rammohunas Roy, Ramakrishna Paramahansa (1836–1886), Rabindranathas Tagore (1861–1941), M. K. Gandhi (1869–1948) ir daugelis kitų¹⁸. Jie kiekvienas savaip mėgino susintetinti Rytų dvasingumą ir Vakarų praktiškumą, hinduizmą reinterpretuoti socialinių pokyčių šviesoje, ir čia tinka Sri Aurobindo terminas „išsaugojimas per rekonstrukciją“. Pavyzdžiui, Rammohunas viešai polemizavo su krikščioniškąja tradicija ir iš tiesų kūrė nacionalinę tapatybę per Kito pažinimą, tačiau jam nesvetimos buvo ir racionalistinės Apšvietos idėjos (jo brahmanizmo kritika daugiausia žinoma dėl *satī*, arba našlių deginimo, ritualo pasmerkimo). Rammohunas indų religinę mintį išvedė į pasaulį: ji galima įvardyti kaip pirmąjį indų komparatyvistą. Vivekananda apie hinduizmo dvasią kalbėjo 1893 metų Pasaulio religijų parlamente, tokiu būdu jis tapo hinduizmo „misionieriumi“ Vakaruose. Jo guru Ramakrishna didžiulį poveikį reformatoriams padarė ne išorine veikla, o nuoširdžiu atsidavimu Motinai *Kālī*, jai giedamais himnais ir mokymu palyginimais. Ramakrishnos prieglobstis Dakšinešvare buvo tikra šios dievybės garbinimo šventovė ir, kaip minima hagiografiniuose šaltiniuose, būtent dieviškoji Motina jam suteikė mistinių galių ir

¹⁶ Skr. *svarāj* – nacijos laisvė, nepriklausomybė. Šiame darbe jie daugiausia minimi su pagrindine tema susijusiame kontekste.

¹⁷ Knygose *Indų kultūros pagrindai* ir *Renesansas Indijoje* Sri Aurobindo apžvelgia įvairius atgimimo etapus ir trūkumus, polemizuoja su Vakara. Čia jis aiškiausiai ir vientisiausiai išdėsto savą dvasinio Renesanso projektą. Jo išvada vienareikšmė: „Indija geriausiai gali vystytis ir tarnauti žmonijai būdama savimi ir laikydama savos prigimties.“ (Aurobindo 1996: 51)

¹⁸ Vardų klasifikaciją tiksliai sudarė W. Halbfassas knygoje *India and Europe*, 1990, p. 218. Tačiau šiame darbe jie figūruoja tik tiek, kiek siejasi su pagrindine tema. Kita vertus, Debashishas Banerji W. Halbfasso pastangą į vieną gretą statyti tokias skirtingas figūras vadina rizikinga ir redukcionistine (Banerji 2006: 3).

žinojimą. Aplink jį būrėsi garsūs menininkai, visuomenininkai, *Brāhmo samāj* grupė, kuriai reikėjo dvasinės inspiracijos reformoms. Taigi, iki XIX amžiaus į svetimtaučius reagavusi tyla (W. Halbfasso tezė), šiame amžiuje ortodoksalią hinduizmo ksenologiją papildė indų mintis apie jų santykius su Vakara.

Bankimchandra Chatterji, būdamas produktyvus rašytojas ir pirmojo bengalų literatūros žurnalo steigėjas, neohinduizmui suteikė tradicinį matmenį, arba, pasak Sri Aurobindo, „bent jau pabandė naujam hinduizmui suteikti formą“ (www.sriaurobindoashram.info, t. 2, 100). Vienas jo romano *Anandamath*, arba *šventoji brolija* herojus Žiniuonis pagrindiniam veikėjui Satjanandai taip aiškino hinduizmo, arba Amžinojo Kodekso, reikšmę: „Trijų šimtų trisdešimties milijonų dievų garbinimas – tai ne Amžinojo Kodekso laikymasis¹⁹. Dėl to tikrasis, kurį svetimšaliai vadina hindų valdžia²⁰, buvo prarastas. Tikrasis hindų valdymas pagrįstas žinojimu, bet ne veiksmu.“ (Chatterji 2005: 229). Mūšis laimėtas, tačiau išorinio vadovavimo dar teks mokytis iš anglų, kol indai visiškai sutvirtės ir patys galės valdyti šalį. Tokia romano atomazga visiškai atitiko Bankimo laikų realijas.

Romaną A. Nandy, atkreipdamas dėmesį į tai, kad jis „tapo pirmosios indų nacionalistų, ypač bengalų teroristų kartos biblija“, laiko Bankimo pastanga krikščionybės pavyzdžiu rekonstruoti hinduizmą, suteikti jam stiprias krikščionių savybes (Nandy 2006: 23). Panašiai „sukrikščioninti“ hinduizmą mėginę Dayananda Sarasvati ir Vivekananda; kolonijinę ideologiją jie patvirtinę bent tuo, kad šalį laikė praradusia buvusią didybę ir vyriškumą, arba *kṣatriya* karingumą. Tačiau, pasak Wilhelmo Halbfasso, šastrose ši kaltė tenka būtent atėjūnams, *yavana*, arba barbarams, kurie niekaip nesusiję su *dharma* ir genetiškai neturi nieko bendro su kastų sistema (dažnai tai siejosi su musulmonų įsiverželiais). „*Yavanų mleccha* statusas susijęs su *kṣatriya*’ų „sūdrizacija“ (*sūdrībhāva*), tai yra jų tikrosios *dharma*s pažeidimu ir pradimu“ (Halbfass 1990: 176–180). Tuo tarpu, be genetinės priklausomybės, „pagal sakralinę hinduizmo kosmografiją, tik *Bhārata*, Indija, tinka ritualams ir soteriologinei veiklai“ (ten pat). Tiesa, W. Halbfassas apie Bankimo aktualizuotą moters vaidmenį ir *Bhāratai* dedikuotą patriotinį ritualizmą savo analizėje nekalba (Halbfass 1990: 243–244). Jis daugiausia aptaria Bankimo, Vivekanandos ir kitų XIX amžiaus reformatorių pastangas praplėsti tradicijų lauką, įimant *mlecchas*, ir tokiu būdu bando jį universalizuoti.

A. Nandy teigia, kad Ishwarchandra Vidyasagaras tarp reformatorių buvo išimtis, nes nepriėmė nostalgikos „buvusio“ aukso amžiaus idėjos²¹, britų atneštas semitinis prozelitizmas ir maskuliniška ideologija jam buvo svetimos (tai ypač svarbu, turint

¹⁹ Originale – „Eternal Code“. Verstinas ir kaip „vadovas, įstatymų sąvadas“.

²⁰ Originale – „Hindu rule of life“. Teiginys plačiau suprastinas kaip prigimtinį tikėjimą išpažįstančių indų mokėjimas tvarkyti gyvenimą ir valstybę, ją valdyti.

²¹ Tačiau svarbu atkreipti dėmesį, kad hindai dabartinį laikotarpį laiko *kali-yuga*, geležies amžiumi, o *satya-yuga*, aukso amžius, ateisias sulig naujuoju ciklu. Pagal indų kosmologiją ši samprata apima visą kūrinių, todėl kai europiečiai mąsto apie Europos aukso amžių, jie priartėja prie hindų pasaulėžiūros. Žinoma, tai netinka filosofų, ginančių linijinį istorijos vyksmo principą, atveju.

galvoj, kad jis kovojo su instituciskai įteisintu moters pažeminimu). Bengalų brahmanas panditas, laikęs save ortodoksu, jis nekonstravo homogeniškos neohinduizmo tapatybės kaip atsvaros Kitam pagal imperinės religijos pavyzdį, veikiau jam rūpėjo apginti ne formalią hinduizmo struktūrą, o dvasią ir jos multikultūrinį atvirumą (Nandy 2006: 28). Šia prasme Sri Aurobindo Vidyasagarui artimas, nors jis, vaikystę bei jaunystę praleidęs geriausiose Anglijos lavinimo įstaigose ir tėvo valia kaip būsimasis *sahibas* ypač glaudžiai susipažinęs su kolonizatorių kultūra, netgi joje augintas, nevengė kovoti su priešu jo paties priemonėmis. Didžiausias jo įkvėpėjas, kaip minėta anksčiau, buvo Bankimchandra Chatterji; regimai ne paskutinę vietą čia suvaidino literatūrinis tiek vieno, tiek kito talentas. Gimtoji bengalų kalba turėjo išstumti okupantų kalbą²². Kita vertus, Bankimas pripažino, jog skaitydami angliškai „bengalai išmoko du naujus žodžius: Laisvė ir Nepriklausomybė“ (Clark 1961: 434)²³. Vis dėlto tapatinti vakariečių stiprybę išimtinai su krikščionyste nėra visai teisinga, nes nuo Apšvietos epochos ir prancūzų revoliucijos buvo praėję nemažai laiko. Per tą laiką Europoje subrendo didžiuliai socialiniai pokyčiai, o sekuliari sąmonė taip pat turi ilgas europines tradicijas. Todėl ir Bankimo naujasis hinduizmas daugiau idėjų sėmėsi iš Auguste'o Comte'o utilitaristų, liberaliosios Europos minties, nei iš ortodoksialios krikščionybės. *Bhagavadgītā*, kurią cituoja savo garsiajame romane, jam buvo ne anapusinės adoracijos, bet įdvasintos kovos šaltinis, nuoroda į tai, koku būdu galima atkurti žlugusią šalies *dharma*. Šis klausimas buvo centrinis ir jo sekėjų hinduizmo pertvarkymo programose.

Tokie mokslininkai, kaip Robertas Irwinas Geoffrey A. Oddie, R. E. Frykenbergas, Heinrichas Stietencronas, Richardas Kingas ir kiti yra įsitikinę, kad pirmuosius sanskrito tekstus į Europos kalbas vertę misionieriai tekstualizavo hinduizmą, nedviprasmiškai veikė homogeniškos hindų visuomenės formavimąsi ir todėl tiesiogiai „prisidėjo prie hinduizmo Renesanso XIX amžiuje“ (Frykenberg 1991: 39). Tuo tarpu Brianas K. Pennigtonas, Willas Sweetmanas, Arvindas Sharma ir kiti įrodė, kad toks požiūris – „dešimtam dešimtmetyje populiarė idėja apie hinduizmą kaip kolonijinio britų diskurso konstrukta“ – empiriškai nepagrįstas²⁴. Pačių orientalistų pa-

²² Šiuo atžvilgiu Sri Aurobindo stebėtinai primena lietuviams brangų Herkaus Manto herojų. Nėra abejonų, kad okupantui (vokiečiui ar anglui) nėra lengva suvokti dramą, kuri iš tiesų vyksta svetimoje kultūroje išaugintų patriotų širdyse, tačiau entuziastingai, skeptikas pasakytų, romantiškai nusiteikusiems jų tėvynainiams (lietuviams ar indams) tokia patirtis ne tik netrukdo ir nekelia įtarimo, bet ir išsivadavimui suteikia giliausią tragišką prasmę.

²³ Manytina, kad nei vieno, nei kito negalima sieti su sąvoka *bhadralok*, kultūringa visuomenė, kolaboravusia su britais, nes Sri Aurobindo dar mokydamasis Kembridže sąmoningai neatvyko į baigiamąjį jojimo egzaminą (aridėliojo jį vienu ar kitu pretekstu, kol baigėsi terminas) – nenorėjo tapti britų imperijos valstybės tarnautoju. Jau *Kings* koledže jis įsitraukė į pagrindinę antivalstybinę veiklą ir apsisprendė dirbti tėvynei Indijai. Bankimchandra 1881 metais trumpam buvo gavęs Kalkutos laikinojo asistento prie Bengalijos vyriausybės vietą finansų departamente, tačiau greitai buvo atleistas be paaiškinamos priežasties. Indų kilmės žmogus tokį postą užėmė pirmą kartą. Įvykis sulaukė plataus argarsio visuomenėje, kuri laikėsi nuomonės, kad jį atleido dėl rasistinių priežasčių, paties Bankimo akivaizdžios antipatijos britams ir jo kūrybos. Bankimo reputacija išliko švari.

²⁴ Heehs P. Nationalism. In *Studying Hinduism: Key Concepts and Methods*. Ed. Sushil Mittal & Gene Thursby. New York and Oxon, Routledge, 2008, p. 266.

stangos sureikšminti savo veiklą arba pateisinti abejotiną britų buvimą Azijoje – labai kontroversiškas galios diskursas. Iš tiesų milijoninėje Indijoje, kurioje krikščionių proporcingai žiūrint yra juokingai mažai, islamo, diegiamo nuo VI amžiaus, pretenzijos turėtų gerokai realesnį pamatą. Būtent Indijoje ir Kinijoje, dviejose didžiausiose civilizacijose, agresyvi krikščionybės misija žlugo. Kita vertus, kolonizavimo faktas net ir tokioje didelėje kaip Indija šalyje sukėlė pakankamai daug destruktijos, ir jei nesugriovė indų tapatybės pamatų, tai iškreipė elitinių klasių gyvenimo kriterijus, kas regima iki šiol. Pasak Audriaus Beinoriaus, „Institucinio orientizmo atsiradimas... tiesiogiai susijęs su sparčiu kolonializmo plitimu ir kitomis jo dominavimo Azijoje ir Afrikoje formomis. Sistemiskai susipažįstant su tų regionų žmonėmis ir jų kalbomis, buvo siekiama ne tik juos kontroliuoti; kitų civilizacijų pažinimas, kultūrų įvertinimas ir kategorizavimas laidavo, kad patys gyventojai savo civilizacijas priims vadovaudamiesi Europos mokslo principais. Šitai sudarė puikias galimybes pririšti intelektualinį tų kolonijų elitą prie metropolijų ir XX amžiaus viduryje, žlugus tiesioginiam kolonializmui, padėjo ilgam išsaugoti kultūrinę Europos hegemoniją“ (Beinorius 2001: 91).

Pasak W. Halbfasso, XX amžiuje žymiausi neohinduistinės minties atstovai buvo du: Sri Aurobindo ir Sarvepalli Radhakrishnanas (1888–1957). Jis įžvalgiai nurodo, kuo Sri Aurobindo skiriasi nuo kitų indų mąstytojų: „Jis išplėtoja naują žvilgsnį į laikinumą ir istoriškumą, žmogiškąjį ir socialinį dievystės pavidalą“ (Halbfass 1990: 250). Atkreipdamas dėmesį į Sri Aurobindo sistemos atvirumą, pagrįstą evoliucionizmu, ir tikėjimą, kad dabarties pasaulyje dvasinė tikrovė gali pasireikšti iš tikro, tuo hinduizmą padarydama konkrečia istorine jėga, W. Halbfassas apibendrina: „Kaip maža kuris hinduistų mąstytojas, Aurobindo deda pastangas išplėtoti naują ir autentišką prieigą prie savosios tradicijos; ir būtent šiuo būdu jis atliepia ir pripažįsta Europos iššūkį“ (Halbfass 1990: 251). Pasak D. Banerji, didžiausia W. Halbfasso tyrimų vertė slypi „potyrio“ ir „įėjimo“²⁵ koncepcijų identifikacijoje, kurios sudaro dvi svarbiausias pokyčių sferas moderniam neohinduizmo diskurse“ (Banerji 2006: 3). Šiuo požiūriu išsiskiria anksčiau minėtoji Vivekanandos „praktinė vedānta“, koncepcija, kurią perėmė Sri Aurobindo, pasak W. Halbfasso, pranokstą pirmąjį intelektinę ir pranašiška galia. „Sri Aurobindo pateikia daug nuorodų tiek į indų, tiek ne indų soteriologines teorijas ir praktikos sistemas. Tačiau perspektyvizmą, hierarchizmą ir „įėjimą“ jis laiko ne *advaitos*, *dvaitos* ar *višištheadvaitos* teizmo padariniu, bet fenomenaliu prisirišimu prie riboto proto, nes triguba antmonės (aukščiausio sąmonės lygmens) prigimtis simultaniškai jima ir viena, ir kita. „Antmonėje sąmonės perkaita įgalina totalinį potyrį,

²⁵ Angl. – „experience“ ir „inclusivism“. „Įėjimas“, išreiškias religinę toleranciją, – Paulo Hackerio, su kuriuo polemizuoja Halbfassas, idėja. Tačiau iš konteksto atrodo, kad „įėjimas“ nėra tipiška tolerancija, nes, jo teigimu, tradicinė indų mintis turi tendenciją išplėtoti doksografijas, kuriose Kitas yra neutralizuojamas per įėjimą ir subordinaciją. Sri Aurobindo „įėjimas“ reikštų Kito *svadharma* suvokimą ir pripažinimą to, kas jungia skirtingas kultūras.

kuris visas tiesos rūšis, susijusias su dvasine soteriologija, pozicionuoja multidimensinėje antprotinėje erdvėje“ (Banerji 2006: 5). Tatai – *cit-šakti* veikimo erdvė.

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

GINČAI DĖL PATIES HINDUIZMO SĄVOKOS IR ŽODŽIO „hindu“ KILMĖS TEBEVERDA. Šių laikų nacionalistai, kaip antai M. S. Golwalkaras ir V. D. Sawarkaras, gina nuomonę, kad žodis yra grynai indiškas ir išreiškia indų kaip nacijos vienybę, tad galima būtų daryti kompromisą ta prasme, jog net jei tai ir adaptuota sąvoka, ji tėra žodinė forma, po kuria slepiasi tradicinis turinys, apimantis chtonines hindų religijas ir dievogarbos formas²⁶.

NACIONALIZMAS – SENOSIOS TRADICIJOS PAGAL MODERNŲ MODELĮ

Pasak Sri Aurobindo, Bankimo laikais Indija buvo įelektrinta minties ir aistros. Pamažu gimė nauja politinė ir socialinė mintis, o su ja gimusi „genijų klasė“ padėjo pamatus originaliai kultūrai, kurią Sri Aurobindo suvokė ne kaip svetimų įtakų atmetimą, bet jų įėmimą kaip naujos formos, į kurią gali surekėti indų individualybė. „Prasidėjo tam tikras miniatiūrinis Atgimimas“, kuris turėjo europietišką prototipą (www.sriurobindoashram.info, t. 3, 78–79). Atmetę senovinių indų stropumą ir rimtį, britų Indijos protai ėmė teigti gyvenimą su graikišką pagonybę primenančiu įkarščiu, o jis savo ruožtu, tik platesniu mastu ir jėga, reiškėsi to meto Anglijoje ir Prancūzijoje. Bankimas, Rammohunas, Debendranathas, Keshubas – visi jie laisvės idėją suprato kaip liberalizmo padarinį. (Dalton: 1982, 49). Susieti šį vakarietišką fenomeną su klasikine indų mintimi buvo nelengva, tačiau Vivekanandai europietišką laisvės idėją (*mukti*)²⁷ pavyko perkelti į dvasinę plotmę. Iš tiesų „nauja“ buvo prisiminta „seną“, todėl iškeltas į dienos šviesą dvasingumas tapo galingu atsinaujinimo varikliu. Prasidėjo pakilimas. Moralinė indų Atgimimo gaida buvo degantis gyvenimo, į šiltą žmogišką grožį įsivilkusios gyvybės troškimas, kurį Sri Aurobindo palygino su spindinčiu drabužiu apvilktą nuotaka (www.sriurobindoashram.info, t. 3, 79)²⁸.

Nuo 1960 metų, kilus poststruktūralizmo bangai, Michelis Foucault, Rolandas

²⁶ Analogiškai galima būtų ironizuoti, kad indėnai dėl šiems primesto ispanų kolonizatorių pavadinimo savo „indėniškumo“, tai yra etninės tapatybės, neprarado, o „amerikiečiai“ kaip nacija apskritai turėtų nustoti egzistuoti, nes jie įvardijami pagal Amerigo Vespucci'o vardą.

²⁷ Rodos, ir Vakarams yra ko pasimokyti iš subalternų. Antai Bankimchandra laisvę (*svādhinātā*) aiškiai skyrė nuo nepriklausomybės (*svatantrātā*).

²⁸ Kai kurie indologai laikosi nuomonės, kad Renesansas tęsiasi modernizuojamo hinduizmo pavidalu, įgauna eklektinį pavidalą ir tam tikrą paviršutiniškumą: „Hinduizmo Renesansas ir jo apologetiką reprezentuojanti literatūra yra gausi ir auganti“, – teigia Agehananda Bharati straipsnyje „Hinduism and Modernisation“ (*Religion and Change in Contemporary Asia*, 1971, 79).

Barthesas, Jacquesas Lacanas ir kiti postmodernistai inicijavo naują diskursą: nacionalizmas tapo populiaria tema akademinuose sluoksniuose. Jį ypač aktyviai plėtojo Edwardas W. Saidas studijoje *Orientalism* (1968) ir Benedictas Andersonas – *Imagined Communities* (1983, 1991). Ronaldas Indenas ir kiti tyrinėtojai parodė, kaip Hegelio apolitinė ir dvasinė Indija, į kurią – prarastą – grįžti nebeįmanoma, tapo orientalistinio mito dalimi ir kartu sukonstravo ankstyvojo nacionalizmo gaires. Nuomonė, kad nacionalizmas ir hinduizmas yra europietiškas išradimas, labai paplitusi. Bankimą ir jo literatūrinę kalbą C. A. Bayly šiame kontekste lygina su Manzoni'u (Bayly 2005: 105). Partha Chatterjee apskritai nepripažįsta jokio čiabuvių protonacionalizmo; Ericas Hobsbawmas – „išrastą tradiciją“. Maxo Weberio nuomone, kadangi tarp sakralinio ir profaniškojo lygmens nebuvo dinaminių prieštaravimų, „hinduizmas negalėjo užtikrinti socialinių bei kultūrinių priemonių modernaus pasaulio iškilimui“, tai yra sukurti nacionalinę valstybę (Turner 1994: 81). Kai kurie mokslininkai remiasi Nacionalinio kongreso formaliais pareiškimais nuo 1885 metų. Vis dėlto svarbu atsiminti, jog Nacionaliniame kongrese ilgą laiką įtakingiausia partija buvo „moderatai“, kurie mėgdžiojo britų žodyną ir formuluotes, o jų tikslas – autonomija britų imperijos sudėtyje. Ankstyvuojų išsivadavimo judėjimo tarpsniu tai, regis, universali „pusinė“ pozicija, nes pereinamuoju laikotarpiu tautoms politiškai atstovauja okupantų (kolonizatorių) organuose ir valstybės postuose dirbantys asmenys. Visiškai identiška situacija buvo ir Lietuvoje 1988–1990 metais, kai buvę LKP CK nomenklatūriniai deputatai Sovietų Sąjungoje, Maskvoje vykusioje XIX partinėje konferencijoje (1990 m. vasarį), tik Sąjūdžio spaudžiami išdrįso pateikti reikalavimus. Iki tol ir net vėliau per visuotines demonstracijas ir Baltijos kelią jie tebevartojo sovietinį biurokratinį žargoną bei aptakias ideologines klišes. Indijoje ši situacija tęsėsi iki Nacionalinio kongreso skilimo, kurį sukėlė Balo Gangadharo Tilako, Sri Aurobindo ir kitų radikalių nacionalistų (vadinamųjų „ekstremistų“) išėjimas iš posėdžio 1907 metais; jie pirmieji pareikalavo visiškos nepriklausomybės, *pūrna svarāj*²⁹. Tačiau jų tikslas buvo vieninga nepriklausoma Indijos valstybė. Straipsnyje „Bengalijs ir Kongresas“ Sri Aurobindo rašė: „Nacionalistų partija neleis nomenklatūrai, kad ir kokia ji būtų svarbi, stoti skersai kelią susivienijimui“ (www.sriurobindoashram.info, t. 2, 179).

Įprasta, kad iš vieno mokslinio darbo į kitą keliauja hipotetinės tezės, pavyzdžiui, nuostata, kad indai pasinaudojo arių revoliucine patirtimi, nors iš tikrųjų buvo priešingai, nes, tarkim, organizacija *Sinn Fein* susikūrė vėliau³⁰. Sri Aurobindo akyiai sekė arių ir anglų santykius ir juos komentavo spaudoje. Taip pat mėginama įtvirtinti nuostata, kad nacionalistai įdiegė modernų nacionalinės valstybės modelį, o ryškiausia *svadešī* dienraščių tema, neva tik išoriškai įvilktą į tradicinę galios

²⁹ Apie tai, kad jis buvo pagrindinis Surato kongreso skilimo iniciatorius bei kitus įvykius Sri Aurobindo užsimena knygoje *On Himself*.

³⁰ Arthuras Griffithas *Sinn Fein* partiją įkūrė 1905–1907 m. Gali būti, kad tokios nuostatos radosi dėl svarbaus arių moterų, kaip antai sesers Niveditos, vaidmens Indijai siekiant nepriklausomybės.

idėją (*śakti*), iš tiesų atspindi to laikmečio europietišką eugenikos ir rasių teoriją (Bayly 2005: 109). Visa kita (žmonių reakcijos, dalyvavimas šventėse, piligrimų kecionės, herojinių baladžių dainavimas ir kt.) laikoma daugiau ar mažiau folkloriniu sambrūzdžiu. Bayly argumentuotai pažymi, kad to per maža žmonių simpatijoms sukelti, nes tik tai, kas tradiciškai įprasta, gali būti patrauklu. Bayly Sri Aurobindo nacionalizmą vadina racionaliū, laiko jį tradicinės indų politinės etikos tęsėju (Bayly 2005: 116). Tai rodo laisvos bendruomenės tvarkos priešinis anglų biurokratinei sistemai ir kiti kultūrinio Renesanso metmenys, kuriuos jis išdėstė žurnale *Arya* nuo 1918 iki 1921 metų (Aurobindo 1995)³¹. Sugata Bose'as taip pat teigia, kad nacionalizmo kaip moteriškos vertės įteisinimas nebuvo išvestinis iš kolonijinio pažinimo, ir tatau patvirtina *svadeśi* dainų paplitimas Bengalijos kaimuose, kuriuose buvo apdainuojamas ir siejamas motinos, pieno, karvės, namie austų rūbų baltumas ir krašto dora (Bose 1997: 50–76). Panašiai Lietuvos nepriklausomybės kovų dainos niekuo nesiskiria nuo kitų senovinių lietuvių liaudies dainų, kurias kūrė moterys, stilistikos³².

Aštrėjant britų imperijos prieštaravimams, ypač po Indijos padalijimo, paaštrėjo ir religinis konfliktas tarp hindų ir musulmonų. Sudhiras Kakaras teigia: „Pagrindiniai debatų dėl hindų ir musulmonų praeities protagonistai... yra sekuliaristai (tiek hindai, tiek musulmonai) iš vienos pusės ir hindų nacionalistai iš kitos, o musulmonų fundamentalistai ir hinduizmo renesansininkai telkiasi ginčo paribiuose“. „Hindų nacionalistai teigia, kad fundamentali atskirtis tarp hindų ir musulmonų yra esminis Indijos istorijos faktas, kurį sekuliaristai ignoruoja“ (Kakar 1996: 13–14). Akivaizdu, kad teologinis šovinizmas ir religiniai skirtumai postmoderniais laikais kelia ne mažesnę įtampą nei praėjusiuose amžiuose, todėl tokio rango mąstytojo, turinčio nacionalisto patirtį, kaip Sri Aurobindo siūlomos žmonių sambūvio sistemos tebėra nepaprastai aktualios. Tai rodo jo laikysena Indiją atidalijant nuo Pakistano ir vadinamoji „Crippso misija“. Kanayalalas Maneklalas Munshi³³, vienas savo laiko indų

lyderių, keletą sykių lemiamaais Indijai klausimais susitiko su Sri Aurobindo, ir apie šiuos susitikimus kalbėjo su Nirodbaranu: „Jis regėjo pačią dalykų esmę. Jis visada suvokė tikrąją Indijos politinę padėtį. Ponui Staffordui Crippsui atvykus su pirmąja misija, jis vėl prabilo. Sri Aurobindo pasakė: 'Indija pasiūlymą turėtų priimti'. Mes patarimą atmetėme... Tačiau šiandien suvokiame, jog, priėmus pirmąjį pasiūlymą, nebūtų buvę jokio padalijimo, jokių pabėgėlių ir Kašmyro problemos“ (Nirodbaran 1988: 253–254). Dėl nelanksčios kongreso politikos Indija buvo atsidūrusi aklavietėje, o britai pasiūlė Indijai dominijos statusą ir karinę sąjungą (vientisą frontą) kovoje su hitlerine Vokietija bei Japonija. Sri Aurobindo pasiūlyme įžvelgė puikią galimybę išspręsti painiausią šalies problemą ir progą pasiekti visišką nepriklausomybę. Jis nedelsdamas nusiuntė žinią serui Staffordui Crippsui, išreikšdamas sutikimą³⁴, o Indijos lyderiams (Mahatmai Gandhi'ui, Panditui Nehru ir Kongreso lyderiams)³⁵ rekomendavo besąlygiškai priimti pasiūlymą. Deja, į jį nebuvo atsižvelgta, ir Crippso misija žlugo. Kiek vėliau Kongresas pripažino savo klaidą, tačiau baises jos pasekmės Indijos ir Pakistano ruože – skerdynės ir religiniai bei teritoriniai vaidai – juntamos iki šiol. Lemtingais nacijos apsisprendimo momentais įžvalgių vadovų, kurie gebėtų įžvelgti šalies ateitį ir sprendimų pasekmes, esti vienetai. Šiuo atveju Sri Aurobindo parodė išskirtinius diplomatijos gebėjimus.

Kitas jį iš nacionalistų gretų išskiriantis bruožas yra *svarāj* koncepcijos išplėtojimas į laisvės filosofiją, kuri, susieta su tradicine indų mintimi, buvo teoriškai kitaip pagrįsta negu europietiškoji politinės laisvės idėja (Dalton 1982: 64). Iš Maharaštros atėjęs terminas įsitvirtino Bengalijos nacionalistinio judėjimo ekstremistų programoje. „Politinė laisvė dėl politinių savo teisių gynimo Indijos nepažadins <...> žmonių

³¹ Tiesa, Bayly'o bandyme XIX a. Indijos kontingentą pavaizduoti kaip lygiateisę ekumeninę hinduistų ir musulmonų bendruomenę sunkiai išryškėja, veikiau visai nuskęsta hinduizmo tematika ir jo ypatingos kosmologinės gairės.

³² „Atėjo giminės prie kapo/Nežinom mes, kas tu esi. / Tėvynė motina tau tapo, / O broliai tavo – mes visi“ (*Atlikęs pareigą Tėvynai*); „Gailu gailu, Lietuva tėvyne, / Ginsiu aš tave, kaip bočiai gynė“ (*Tykiai tykiai Nemunelis plaukia*); „Ir tu, Lietuva, šventa vadinata. / Tik savo sūnų būsi apginta.“ (*Nepažius mūsų tėvynė*); Mane mažą motinėle! / Su pieneliu girdė, / Dvidešimt pirmais mereliais / Ašarėlėm virkdė. / Tu Lietuva, tu Lietuva, / Tu graži tėvyne, / Tu Lietuva, tu Lietuva, / Šalele gimtine.“ (*Mane mažą motinėle*). „Miglotas rytas, / tankus pušynas, / Guli kareivis šile vos gyvas, / Džium tralia lylia, džium tralia lylia, / Guli kareivis šile vos gyvas.“ (*Miglotas rytas, tankus pušynas*); „Už upelio ant kalnelio / Supilti kapeliai, / Tenai guli palaidotas / Jaunas sūnužėlis.“ (*Pas tėvelį sengalvėlį*) ir t. t. Kaip matome, daugelyje lietuvių liaudies dainų apdainuota *motina tėvynė*, dar vadinama *gimtine* ir *tėviške*, jose poetiškai įpinami įprasti gamtos vaizdai, aktualizuojamas *kario* vaidmuo. Cituota iš: *Nepriklausomybės kovų dainos*. Vilnius, Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998.

³³ Žinomas savo tradiconalistinėmis pažiūromis, Indijai atgavus nepriklausomybę, K. M. Munshi dirbo tiekimo ministru, o 1941 metais išėjo iš Kongreso, nes nusprendė, kad partija buvo nepakankamai ryžtinga ir neparodė opozicijos kuriant atskirą Pakistano valstybę. Tačiau 1946 metais jis grįžo ir buvo išrinktas į Konstitucinę asamblėją, kurioje dirbdamas kaip ekspertų komisijos narys, pasiūlė hindi padaryti nacionaline Indijos kalba. (Jaffrelot 1996: 85).

³⁴ Laiške jis rašė: „Girdėjau jūsų pranešimą per radiją. Kaip vienas buvusių nacionalistų lyderių ir dirbusių dėl Indijos nepriklausomybės, nors dabar dirbaujosi nebe politiniuose, o dvasiniuose baruose, aš noriu išreikšti dėkingumą dėl visko, ką nuveikėte, kad šis pasiūlymas išvystų dienos šviesą. Priimu jį kaip Indijai suteiktą galimybę pačiai apsispręsti, su visiška pasirinkimo laisve pasirengti jos laisvei ir vienbei, tapti viena iš laisvų pasaulio tautų. Tikiuosi, kad pasiūlymas bus priimtas ir juo bus teisingai pasinaudota, atidėjus į šalį visus nesutarimus bei atmetus padalijimus. Taip pat tikiuosi, jog draugiški Britanijos ir Indijos santykiai, kurie pakeis pračties kovas, bus žingsnis į didesnę pasaulio santarvę, į kurią jos, kaip laisvos nacijos, dvasinė jėga įneš įnašą tam, kad žmonija susikurtų geresnį ir laimingesnę gyvenimą. Šioje šviesoje aš viešai pasisakau už tvirtą sąjungą tuo atveju, jei tatau padės jūsų darbiui.“ Seras Staffordas Crippsas atsakė: „Esu labai sujaudintas ir nudžiugintas jūsų malonaus pranešimo, kuris leis man Indiją informuoti apie tai, kad jūs, užimantis išskirtinę vietą Indijos jaunimo vaizduotėje, įsitikinote, kad Jo Didenybės Vyriausybės deklaracija iš esmės suteikia laisvę, už kurią taip ilgai kovojo Indijos Nacionalizmas.“ (Nirodbaran 1988: 145–155).

³⁵ Duraiswami vežė skubią Sri Aurobindo apeliaciją Kongreso darbo komitetui. Sisiras Kumaras Mitra *The Liberator* pateikė ataskaitą apie „požiūrį, kurį Sri Aurobindo savo pasiuntinį įgaliojo pateikti Kongreso lyderiams: 1) japonų imperializmas, būdamas jaunas ir pagrįstas industrine bei karine jėga ir kryptantis į Vakarų, Indijai kelia didesnį pavojų, nei senasis britų imperializmas, su kuriuo šalis išmoko apsieiti ir kuris yra kelyje į panaikinimą; 2) geriau būtų imtis valdžios, pernelyg nežiūrint legalaus jos pamato. Valdžiai perėjus į mūsų rankas ir joje užėmus vietas, galėtume įtvirtinti savo pozicijas bei apginti savo reises; 3) siūloma rinkti taryba Kongresui ir musulmonams suteiktą galimybę suprasti vieniems kitus ir ypač šiuo kritišku laikotarpiu suvienytą juos dirbti šalies gerovei; 4) būtų atstovaujama *Hindū Mahāsabhā*’i, ir hindai, kaip tokie, turėtų progą įrodyti gebėjimą valdyti Indiją ne tik jų pačių, bet ir viso krašto naudai; 5) svarbiausias uždavinys yra sutelkti Indijos stiprybę, kad būtų atsilaikyta prieš gresiančią agresiją.“ (Nirodbaran 1988, ten pat).

išsilaisvinimas dėl galutinio vedantinio idealo politikoje įkūnijimo – tai yra tikriausias Indijos *svarāj*“, – rašė Sri Aurobindo *Bande Mataram* (ten pat). Daltonas pažymi, kad „indų nacionalizmo filosofija apogėjų pasiekė ankstyvojoje Sri Aurobindo ir jo bendražygio Bepino Chandra Palo politinėje mintyje“ (Dalton 1982: 66). Pasak jo, *Bande Mātaram* poveikis revoliuciniam judėjimui buvo dramatiškas ir veiksmingas, Sri Aurobindo žodžiais, „beveik unikalūs žurnalizmo istorijoje pagal įtaką, kuria atvertė žmonių protus ir paruošė revoliucijai“ (Dalton 1982: 59).

Esė „Indų nacionalizmas: hinduistinis požiūris“ Palas išdėsto intriguojančią nacionalizmo doktriną. Laisvės prasmę jis randa upanišadose, kur ji reiškia sąmoningą individo patybės susitapatinimą su visata. Nacija esanti vienintelė veiksminga socialinė struktūra, įgalinanti žmones pasiekti šį sąmonės lygmenį. Jei europietiška laisvės samprata yra negatyvi ir reiškia suvaržymo, kontrolės ar priklausomybės nebuvimą, tai indiškoji, iš kurios europiečiai galėtų sėkmingai pasimokyti, yra pozityvi ir reiškia savivaldą, savikontrolę bei savarankiškumą. Atsidavimas nacijos idealui individą paruošia galutiniam susitapatinimui su Absoliutu, todėl „nacionalizmo priešas yra <...> mirtingas civilizacijos priešas“ (Pal 1958: 73–82).

Vėlyvuju politinės minties laikotarpiu Sri Aurobindo nacionalizmo klausimą apmąstė kitų nacijų ir viso pasaulio politiniame kontekste. Jam rūpėjo tautų santarvė ir harmoningi santykiai, darnus valstybių sambūvis. Esamas tarptautinio bendrabūvio institucijas, pavyzdžiui, Tautų Lygą, jis laikė esant pažangias tiek, kiek tai leidžia esamas žmonijos evoliucijos etapas, tačiau pateikė ir objektyvią jų kritiką, numatydamas tokias ateities sąjungas, kuriose lygias teises ir balsą turės visos šalys, ne vien kelios didžiosios valstybės. „Žmonijos vienybės ideale“ Sri Aurobindo svarsto veiksnus, kurie turėtų užtikrinti nacijų gyvybingumą, aptaria pakankamus ir nepakankamus faktorius joms teisingu būdu vystytis. Kalbėdamas apie „nacionalinį kolektyvinį ego“, jis teigia, kad bendro geografinio kūno, arba šalies, taip pat gynybos, ekonomikos, kultūros ir kitų jungiančiųjų veiksmų maža, jog būtinas „ne tik tam tikras tikėjimas gimtuoju kraštu“³⁶, nuolatinis fizinės motinos, žemės, šventumo pripažinimas bet ir, kad ir koks blankus, nacijos kaip kolektyvinės sielos suvokimas“ (Aurobindo 1992: 538–539). Negana to, „joks nacijos vystymasis neįmanomas be *rāja-sakti* pagalbos“ (Aurobindo 1997: 87). „Kol Motina žemė“³⁷ proto akims neatsivers kaip kai kas daugiau, nei žemės lopinėlis ar individų masė, kol ji neišgaus didžiosios dieviškos ir motiniškos Jėgos pavidalo, kuris reiškiasi grožiu, galinčiu vadovauti protui ir užvaldyti širdį, – tol varganos baimės ir viltys neišnyks visa apimančioje aistroje Motinai ir noro jai tarnauti, o patriotizmas, kuris daro stebuklus ir pasmerkia naciją išgelbsti, negims“ (www.sriurobindoashram.info, t. 17, 347).

³⁶ Arba, verčiant pažodžiui, „krašto religija“ („religion of country“). Čia Sri Aurobindo turi galvoje tiesiog religingą atsidavimą tėvynei, nelyginant dievystei.

³⁷ Sri Aurobindo čia vartoja žodį „Motherland“.

Pasak Sri Aurobindo, iki karo veikė dvi jėgos – imperializmas ir nacionalizmas, dvi to paties reiškinių pusės, agresyvūs ir ginamasis jo aspektas (Aurobindo 1992: 501). Sri Aurobindo matė, kad imperinis instinktas tebėra gajesnis ir stipresnis už nacionalizmą ir kad bergždžia tikėtis laisvų nacijų sąjungos, kol nelygybė tarp jų nepašalinta (Aurobindo 1992: 329). Nepriklausomų nacijų sandraugą jis laikė panacėja nuo imperinių unifikuojamųjų tendencijų, kad ir laikinų; unifikacija ir „gerovė per prievartą“ buvo grėsmės, kurias jis įžvelgė tiek lenininėje-stalininėje Sovietų Sąjungoje, tiek nacistinėje Vokietijoje, kurių destruktivių ir totalitarinių pobūdį Sri Aurobindo neklįstamai įžvelgė ir atskleidė dar gerokai iki Antrojo pasaulinio karo, tuo metu, kai Europos intelektualai žavėjosi komunizmu ir Musoliniui bei Hitleriui leido iškilti į valdžią. Susitapatinusi su titaniška galia, nacistinė Vokietija „ieškojo savo sielos, bet rado tik jėgą“ (Aurobindo 1992: 36). Sri Aurobindo parodė, kaip nacionalizmas, atmesdamas dvasinius prioritetus ir aklaui siekdamas tik galios, virsta blogiu (fašizmu, nacionalsocializmu, imperiniu šovinizmu arba bolševikiniu teroru) ir įspėjo apie tokį pavojų.

Lemiamas Sri Aurobindo nacionalizmo sampratos veiksnys yra kultūrinis ir dvasinis imperatyvas. Tai apsaugo pavojingą užduotį nuo nusmukimo iki paprasto kraujo praliejimo ar žmogaus ir nacijos teisių formalizavimo. Visos revoliucijos, kurios ignoroja kultūrinį ir dvasinį judėjimo lygmenį, kaip liudija istorija, yra pasmerktos išsigimti į nevaldomą agresiją ir tų pačių žmogaus ir nacijos teisių pažeidimus. Vienintelis tikrai veiksmingas imperijas įveikias fenomenas yra gyvastinga ir savita kultūra, per tradiciją atspindinti galutinę dvasinę tikrovę, todėl rašydamas apie indų atgimimą³⁸, Sri Aurobindo nenuilstamai tatau akcentuoja: „Aptardamas indų civilizaciją ir atgimimą, teigiau, kad mums būtiniausiai reikia naujos ir įtaigios kūrybos visose srityse, nes tokia yra atgimimo prasmė ir vienintelis [mūsų] civilizacijos išlikimo būdas. Susidūrę su mišžinišku modernaus gyvenimo ir minties srautu, okupuoti vyraujančios svetimos civilizacijos, kuri yra visiškai priešinga indiškajai arba mažų mažiausiai inspiruota visai kitokios dvasios, Indija tegali išlikti šiam naujam, grubiam, agresyviui ir galingam pasauliui priešindama dar naujesnius ir dieviškesnius savo pačios dvasios kūrinius, įvilkčius į dvasinių idealų rūbą“ (Aurobindo 1995: 385).

IŠVADOS

XIX amžiaus pabaigoje Indijoje prasidėjo kultūrinis, socialinis ir politinis judėjimas, kuris siekė šalį išlaisvinti iš britų imperijos gniaužtų ir kraštutinį – revoliucinio terorizmo – pavidalą įgijo Bengalijoje. Socialiniai ir religiniai reformatoriai remdamiesi neohinduizmu atkūrė ir rekonstravo dvasinį šalies paveldą bei padėjo pamatus indų Renesansui. Brandžiausią atgimimo projektą pateikė tokie menininkai, mąstytojai,

³⁸ Knygoje *The Foundations of Indian Culture*.

visuomenės veikėjai ir politikai, kaip Vivekananda, Bankimchandra Chatterji ir Sri Aurobindo, kurie išsivadavimo judėjimą įtraukė į išplėtotą filosofinį diskursą. Šiame straipsnyje tyrinėtų, naujai ir savitai formuluojamo indiškojo nacionalizmo pamatu tapo tokios koncepcijos, kaip Vivekanandos „praktinė vedānta“, Bankimo „Amžinasis Kodeksas“ ir Sri Aurobindo „vedantinis nacionalizmas“. Bankimo ir Sri Aurobindo siūlomas indų civilizacijos *dharmos* modelis rėmėsi tradiciniais indų šventraščiais, tačiau nauja buvo moteriškojo principo, *śakti*, aktualizacija, besiremianti gyvais tantriniais moteriškųjų dievybių garbinimo papročiais. Kovoju už nepriklausomybę, pagrindinis bengalų nacionalistų programos veiksnys buvo atsivadavimas Motinai Indijai, kuri suvokiama kaip dievybės manifestacija, o asketiško kario uždavinys ją išlaisvinti sutapo su galutiniu dvasiniu tikslu – individualiu ir kolektyviniu indų išsivadavimu, *mokṣa*.

Indijos nepriklausomybės kovų analizė vertinga ir Lietuvai, nes turime panašią patirtį. Pastaraisiais metais postkolonijinių studijų šviesoje mėginama lyginti okupaciją ir kolonizaciją, vadinasi, randasi naujų tyrimo metodų ir požiūrių. Lietuva antrąją nepriklausomybę atkūrė palyginti neseniai, tad trapijai jos demokratijai reikia metodologinės ir mokslinės pasipirties. Imperializmo žlugimas Indijoje yra pradėtas tyrinėti daug anksčiau ir nuosekliau nei sovietinės okupacijos nualintų šalių istorija. Lietuvai naudingas vien tas faktas, kad rekonstruojamas nacionalizmo terminas ir nacionaliniai judėjimai nuvalomi nuo istorinių apnašų ir pavergtų tautų atžvilgiu įgyja visai kitą tikrąjį pavidalą, todėl laikytis negatyvios šalkauskiškos nacionalizmo sampratos nebėra istorinės būtinybės. Objektvūs indų Atgimimo sąjūdžio lyginamieji mokslo tyrimai įgalina paneigti filosofinių lygmeniu nepagrįstus politinius kaltinimus Lietuvai ir praskaidrinti opų šalies nacionalinių išsivadavimo kovų laikotarpį.

Daiva Tamošaitytė

THE PRECONDITIONS OF THE NATIONAL RENAISSANCE MOVEMENT IN LATE-19TH CENTURY BENGAL

Summary

The present article deals with the problem of building a national identity in the last decades of the 19th century in Indian Bengal. Considering the main question of whether Neo-Hinduism and Hindu nationalism were invented by the British imperial thinkers and missionaries, the author thinks that the Indian Renaissance was too diverse to have every page of it put under the same cover. In the author's opinion, Hindu reformers and nationalists tried to learn from Western thinkers modern instrumental ways of acting, but their efforts were meant to reconstruct, preserve, and put into life the traditional religion as well as to give it a new patriotic sentiment. She scrutinizes the social and political thought of Sri Aurobindo in the context of other social leaders of Bengal. Special emphasis is placed on Bankim Chandra Chatterji's novel *Anandamath, or The Sacred Brotherhood*, which sets a romanticized model of the fight against British rule. The author shows how Bankim's idea of the importance of women's role in the struggle and the consecration

to Mother India as the Deity find its way to the later nationalist and revolutionary movement. In that respect she analyses the *śakti* and *ksatriya* principles as constitutive and very important parts of rural Hindu worship, actualized by Sri Aurobindo and other political philosophers in the light of the Bhagavadgita, Upanishads, and Tantras. This aims to be a postcolonial study helping to throw light on the Lithuanian situation as it moved from the Soviet occupation through the independence movement to finally issue in freedom.

LITERATŪRA

- Aleksandravičius E. *Politiniai lietuvių siekiai 1863–1914*. Čikaga, Metmenys, AM&M Publications, 1991, nr. 61.
- Aleksandravičius E. *Giesmininko kelias*. Vilnius, Ver-sus aureus, 2003.
- Aschcroft B. *Post-colonial Transformation*. London, Routledge, 2001.
- Aurobindo S. *Bande Mataram*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust, 1997.
- Aurobindo S. *The Renaissance in India*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust, 1996.
- Aurobindo S. *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust, 1995.
- Aurobindo S. *The Mother*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust, 1994.
- Aurobindo S. *The Human Cycle. The Ideal of Human Unity. War and Self-Determination*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust, 1992.
- Aurobindo S. *Essays Divine and Human*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1994.
- Aurobindo S. *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust, 1993.
- Aurobindo S. *Thoughts and Aphorisms*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust, 1982.
- Aurobindo S. *Essays on the Gita*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust, 1980.
- Aurobindo S. *The Foundations of Indian Culture*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust, 1995.
- Aurobindo S. *The Upanishads*. All India Books, 1985.
- Aurobindo S. *Speeches*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust, 1952.
- Aurobindo S. *Karmayogin*, vol. 2. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust. Prieiga per internetą: <www.sriurobindoashram.info, E-Library, Sri Aurobindo Works>.
- Aurobindo S. *The Harmony of Virtue*, vol. 3. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust. Prieiga per internetą: <www.sriurobindoashram.info, E-Library, Sri Aurobindo Works>.
- Aurobindo S. *Social and Political Thought*, vol. 15. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust. Prieiga per internetą: <www.sriurobindoashram.info, E-Library, Sri Aurobindo Works>.
- Aurobindo S. *The Hour of God*, vol. 17. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust. Prieiga per internetą: <www.sriurobindoashram.info, E-Library, Sri Aurobindo Works>.
- Aurobindo S. *Supplement*, vol. 27. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust. Prieiga per internetą: <www.sriurobindoashram.info, E-Library, Sri Aurobindo Works>.
- Aurobindo S. *Index and Glossary*, vol. 30. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust. Prieiga per internetą: <www.sriurobindoashram.info, E-Library, Sri Aurobindo Works>.
- Banerji D. Review of India and Europe by Wilhelm Halbfass. [Žiūrėta 2006 m. rugsėjo 27 d.]. Prieiga per internetą: <http://www.amazon.com/India-Europe-Wilhelm-Halbfass/dp/0887067956>.
- Bayly C. A. *Origins of Nationality in South Asia*. New Delhi, Oxford University Press, 2005.
- Beinorius A. *Imagining Otherness: Postcolonial Perspective to Indian Religious Culture*. Vilnius, Kultūros, filosofijos ir meno institutas, Kronta, 2006.
- Beinorius A. *Orientalistinis „hinduizmo“ mitas: postkolonialinė kultūrų dialogo situacija*. Vilnius, Logos, 2001, spalio–gruodis / 2002, sausis–kovas.
- Bose S. Nation as Mother: representations and Contestations of „India“ in Bengali Literature and Culture. In Bose S., Jalal A. *Nationalism, Democracy and Development. State and Politics in India*. New Delhi, 1997.
- Chatterjee P. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* London, 1986.
- Chatterji B. *Anandamath, or The Sacred Brotherhood*. Translated with an Introduction and Critical Apparatus by J. J. Lipner. New York, Oxford University Press, 2005.
- Clark T. W. The Role of Bankimchandra in the Development of Nationalism. In *Historians of India, Pakistan and Ceylon*. Ed. C. H. Philips. OUP, 1961.
- Dalton D. G. *Indian Idea of Freedom*. Ideaindia.com: Cooperjal Limited, England, 1982.

- Dasgupta J. K. *A Critical Study of the Life and Novels of Bankimchandra*. Calcutta, Calcutta University, 1937.
- Delanty G. *Europos išradimas: idėja, tapatumas, realybė*. Vilnius, Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2002.
- Frykenberg R. E. The Emergence of Modern Hinduism' as a Concept and an Institution. In *Hinduism Reconsidered*. Ed. Sonheimer D. G., Kulke H. New Delhi, Manohar Publications, 1991.
- Glossary of terms in *Sri Aurobindo's Writings*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust, 1978.
- Deshpande R. Y. *Satyavan Must Die*. Bokaro, Sri Aurobindo Study Circle, 1996.
- Halbfass W. *India and Europe*. Delhi, Motilal banarsidass Publishers PVT, 1990.
- Heehs P. *Nationalism, Terrorism, Communalism*. New Delhi, Oxford University Press, 2006.
- Heehs P. *The Bomb in Bengal: the Rise of Revolutionary Terrorism in India 1900–1910*. New Delhi, Oxford University Press, 2004.
- Heehs P. *Indian religions*. New York, New York University Press, 2002.
- India through *Hindu Categories*. New Delhi, McKim Marriott, SAGE Publications, 1990.
- Hobsbawm E. J. *Nations and Nationalism Since 1870. Programme, Myth and reality*. Cambridge, 1990.
- Irwin R. *For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies*. London, Penguin Books, 2006.
- Kakar S. *The Colors of Violence*. Chicago&London: University of Chicago Press, 1996.
- Kostiuchenka B. S. *Sri Aurobindo: mnogoobrazije nasledija i jedinstvo misli*. Sankt-Peterburg, Aditi i All India Press, 1998.
- Lietuva 1940–1990*. Vilnius, Lietuvos gyventojų genocido ir rezistencijos tyrimo centras, 2005.
- McDaniel J. *Offering Flowers, Feeding Skulls: Popular Goddess Worship in West Bengal*. New York, Oxford University Press, 2004.
- MacKenzie J. M. *Orientalism. History, theory and the arts*. London, UK, 1995.
- Nandy A. *The Intimate Enemy: Loss and recovery of Self under Colonialism*. New Delhi, Oxford University Press, 2006.
- Nepriklausomybės kovų dainos*. Vilnius, Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998.
- Nirodbaran. *Twelve Years with Sri Aurobindo*. Sri Aurobindo Ashram Trust, 1988.
- Oddie G. A. *Imagined Hinduism*. New Delhi, Sage Publications Ltd, 2006.
- Pal B. C. *Writings and Speeches*. Calcutta, Vugayatri Prakasbak Ltd., 1958.
- Pennington B. K. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. New York, Oxford University Press, 2005.
- Pintchman T. *The Rise of the Goddess in the Hindu Tradition*. Delhi, Sri Satguru Publications (Indian Books centre, Indological and oriental Publishers), 1997.
- Putinaitė N. *Šiaurės Atėnų tremtiniai: lietuviškosios tapatybės paieškos ir Europos vizijos XX a.* Vilnius, Aidai, 2004.
- Religion and Change in Contemporary Asia*. Ed. R. F. Spencer. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1971.
- Said E. W. *Orientalism*. London, 2003.
- Studying Hinduism: Key Concepts and Methods*. Ed. Sushil Mittal&Gene Thursby. New York and Oxon, Routledge, 2008.
- Šalkauskis S. *Raštai*, t. 4. Vilnius, Mintis, 1995.
- Turner B. S. *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London and New York, 1994.