

ŠAKTI KONCEPCIJOS SKLAIDA SRI AUROBINDO FILOSOFIJOJE

DAIVA TAMOŠAITYTĖ

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

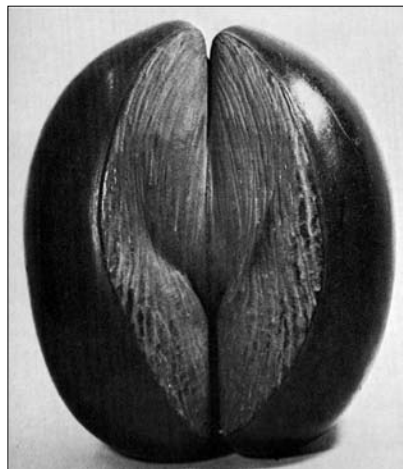
Esminiai žodžiai: *śakti*, *prakṛti*, *māyā*, sąmoninga galia, dieviškoji Motina, antmonė, gamta, evoliucija, *pūrṇa vedānta*

Šakti vaidmuo filosofinėse esė apie dieviškąją Motiną

Šiame straipsnyje hermeneutiniu metodu tyrinėjama metafizinė filosofinė Sri Aurobindo sistema: išskleidžiama integrali (arba nonduali, advaitinė) visatos samprata nusakant jos kilmę ir tikslą, veikiančiuosius dėsnius ir principus, kuriamosios sąmonės (*cit-śakti*) įgalintos pasaulio evoliucijos prielaidas ir lygmenis, jos nulemtą žmogaus poreikį ir būdus tobulėti ir vystytis, pagaliau aukščiausius gyvenimo siekius, būdingus ne tik Indijai, bet ir visai žmonijai, kurių esminis žodis – Motina (*The Mother*). Daugiausia dėmesio čia skiriama *śakti*/dieviškajai Motinai kaip principinei episteminei kategorijai ir fenomenui, kurio funkcijas Aurobindo aiškina derindamas analizės bei sintezės metodą. Šias funkcijas jis konsteliuoja pagal hierarchinę kosmologinę schemą, atskirdamas aukštesniąją ir žemesniąją kosminės kūrinijos hemisferas. Taigi atsiranda dvi sąlyginės skirtys. 1. Savo transcendentine forma Motina yra *ādyāśakti*, originali jėga už visų pasaulių, o išreikštyje ji reiškiasi kaip *Mahāśakti* keturiomis formomis (*Mahāśarasvatī*, *Mahākālī*, *Mahālakṣmī* ir *Maheśvarī*): „Kosminėje veikloje jos [dievybės] yra dievystės galios ir personalijos, kiekviena iš jų užima nepriklausomą padėtį, turi savo funkcijas ir darbą visatoje“ (Aurobindo 1994a 64). 2. Žemesniajai hemisferai (protui, gyvybei, materijai) atstovaujanti žemesnioji *prakṛti* netapati Motinai, mat *prakṛti* tėra „mechanizmas, kuris buvo paleistas evoliuciniam neišmanymui veikti“, kadangi neišmani protinė, gyvybinė ir fizinė esybė nėra Dievas, nors ir kyla iš jo; panašiai ir *prakṛti* mechanizmas nėra dieviškoji Motina (ten pat 67). Tačiau aukščiausia gamtos forma, *parā prakṛti*, yra tikroji Dievo (dievystės) prigimtis, savaime begalinė, antlaikinė ir sąmoninga egzistuojančios būties galia, iš kurios atsiranda visas kosmosas (Glossary 1978 241).

Siekdamas aktualizuoti Indijos kaip dieviškosios Motinos įvaizdį bei filosofškai paaiškinti kūrinijos principus, mąstytojas parašė atskirą veikalą *Motina*. Jame aptariamai visi dieviškosios Motinos aspektai, apimantys svarbiausius žmogaus gyvenimo procesus, – nuo metafizinių kosmoso sąrangos prielaidų iki konkrečių patarimų. Šešių dalių filosofinė esė parašyta 1927 m. ir išspausdinta

1928-aisiais. Pirmasis tekstas skirtas vasario 27 dienos (Mirros Alfassos – Motinos gimtadienio) daršanai¹. Šeštasis parašytas atskirai kaip nepriklausomas tekstas, o kiti – kaip laiškai mokiniams.



Yoni,
kuriančiosios
visatos
gimdytojos
śakti emblema.
Pietų Indija,
XIX a. pradžia,
coco-de-mer

ant dieviškosios *śakti* pečių, tuomet bergždžia kviesti dieviškąją malonę, kad ji žmogų transformuotų (Aurobindo 1994a 2–3). Vadinasi, svarbiausios sąlygos *śakti* veiklai yra dvi: dieviškoji malonė ir absoliutus žmogaus pasitikėjimas ja.

Antrasis–penktasis tekstai yra trumpi bei informatyvūs. Antrajame teigiama, jog „dievytė per *śakti* remia visus veiksmus, tačiau yra pridengta *yoga māyāos* ir veikia per *ego* arba *jīvā* (sielą) žemesniojoje prigimtyje“ (ten pat 6). Todėl nuo atsidavimo ir pasišventimo laipsnio priklauso, kiek *sādhaka* įsisąmonina dieviškosios *śakti* buvimą jame pačiame ir daro pažangą (ten pat 8). Trečiajame Sri Aurobindo vėl akcentuoja dieviškosios Motinos malonės svarbą. Viena esė eilutė skamba analogiškai krikščionių Biblijai: „Kai dieviškosios Motinos malonė ir apsauga yra su jumis, kas gali jus paliesti ir ko jums bereikia bijoti?“ (ten pat 10). Ketvirtoji esė yra skirta pinigų ir turto temai. Filosofas teigia, jog visas turtas priklauso Dievui, tačiau šiais laikais jis yra uzurpuotas asurinio *ego* ir iškreiptai panaudojamas jo tikslams. Todėl *sādhaka* privalęs nei vengti, nei gvieštis pinigų, bet laikyti juos galia, grąžintina Motinai:

Antmonės kūrinioje pinigų galia turi būti grąžinta dieviškai Galiai ir naudojama naujos sudievinatos gyvybinės ir kūniškos egzistencijos teisingam ir harmoningam aprūpinimui bei sutvarkymui, kad ir kokį kuriamosios vizijos būdą dieviškoji Motina pasirinktų (ten pat 14).

Penktoje esė Aurobindo naudoja dažną įvaizdį – *sādhaka* esąs tik dieviškosios *śakti* įrankis, ir kol jis nepasieks visiškos dinaminės tapatybės su ja, tol jis turi save laikyti siela ir kūnu, sukurtais jai tarnauti (ten pat 15). Pasiekus

tapatybę, atsiveria intymus santykis su dieviškąja Motina: „Vėliau jūs suvoksite, kad dieviškoji *śakti* ne tik įkvepia ir veda, bet ir inicijuoja, ir vykdo visus jūsų darbus“ (ten pat 16). Pasak mąstytojo, negali būti laimingesnės būsenos, kaip ši vienybė ir priklausomybė. Tačiau paskutinis tobulybės etapas ateina tada, kai įvyksta visiškas susitapatinimas su dieviškąja Motina, kai žmogaus santykis pakinta: jis nebe atskira esybė, instrumentas, tarnas ar darbininkas, bet „iš tiesų jos sąmonės ir galios vaikas ir amžina dalelė“:

Ji visuomet bus jumyse, o jūs – joje; tai būsiąs jūsų nuolatinis, paprastas ir natūralus patyrimas [...] Kai ši būklė taps absoliuti, o jos antmoninės energijos laisvai judės jumyse, tuomet tobulai atliksite dieviškuosius darbus (ten pat 18).

Kai Sri Aurobindo postuluoja mintį, jog visiška tapatybė su dieviškąja Motina yra įmanoma tada, kai žmogus jaučia ir mato save kaip asmenį ir jėgą, suformuotą jos iš savęs pačios, kaip sąmonę iš jos sąmonės, jėgą iš jos jėgos, palaimą iš jos palaimos, jis kartoja Ramakrishnos mokymą ir patvirtina jo potyrių autentiškumą tuo atžvilgiu, jog panašiai, tik daug aiškiau ir teoriškai pagrįstai apibrėžia šaktiškos prieigos metodą, prasmę bei rezultatą.

Gerokai ilgesnė šeštoji esė skirta keturiems dieviškosios Motinos pasireiškimams, arba galioms, aiškinti. Skirtingai nei ankstesnieji, ji yra ne praktinio, bet teorinio pobūdžio. Filosofas Motiną apibrėžia kaip vieną, bet pasireiškiančią skirtingais aspektais, galiomis ir įsikūnijimais. Vienintelė, teigia Aurobindo, kurią garbiname kaip Motiną, yra dieviškoji sąmoninga jėga, kuri valdo visą būtį, bet yra aukščiau kūrinijos. Motinos emanacijos, pasireiškiančios kaip dievybės, į kurias ji nužengia dėl žmonių, leidžia ją pažinti apibrėžtais veiksmais ir temperamentu, taip pat būties formomis. Tos trys formos yra: 1) transcendentinė, pirmą kartą *śakti*, kuri esti užu pasaulių ir visatą susieja su nepasireiškusia Aukščiausiojo paslaptimi; 2) kosminė *Mahāśakti*, kurianti būtybes ir valdanti milijonus visatos procesų bei galių; 3) individuali *śakti*, kuri įkūnija anuos du būties modelius, padaro juos gyvus, artimus mums ir tarpininkauja tarp žmogaus ir Dievo prigimties.

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



Motina (iki 1926 m. Mirra Alfassa Richard), Sri Aurobindo ašramas, Pudučeris

Universali Motina *Mahāśakti* apdoroja tai, ką jos transcendentinė sąmonė perduoda iš Aukščiausiojo ir įžengia į savo sukurtus pasaulius. Jos esamybė juos palaiko ir užpildo dieviškąja dvasia bei visa palaikančia galia, be kurių jie negalėtų egzistuoti. Tai, ką vadiname *prakṛti* prigimtimi, yra tik išorinis vykdomasis jos aspektas; ji tvarko visus prigimties aspektus, kuriuos galime pamatyti ar patirti gyvenime:



Mahādevi
(Didžioji
Deivė) su
projektuojama
erdve jos
atvaizdams.
Andra
Pradešas,
XIX a. Bronza

„Pasauliai yra ne kas kita, kaip *Mahāśakti* žaismė su pasaulių ar visatos sistema, kuri čia yra kaip transcendentinės Motinos kosminė Siela ir Asmuo“, o „kiekvienas [reiškinys] yra tai, ką ji regėjo, įėmė į savo grožio ir galios gelmes bei kas sužadino joje *ānandā*“ (ten pat 21–22). Tačiau žmogus gyvena tik žemesniajame neišmanymo pasaulyje, kuriame *Mahāśakti* emanuoja daugeliu dieviškųjų formų ir asmenų, kuriuos skirtingais vardais per amžius žmogus garbina. Tam, kad Motina galėtų veikti žemesniajame fiziniame pasaulyje, per įvairias galias ir jų emanacijas ji parengia ir suformuoja savo *vibhūti*² protus ir kūnus: „Visos žemės vaidinimo scenos kaip drama buvo jos suplanuotos ir pastatytos, kur kosminiai dievai yra jos padėjėjai, o ji pati – pasislėpęs aktorius“ (ten pat 24).

Visatoje, susidedančioje iš trijų sandų, Motina reiškiasi impersonaliai ir personaliai. Pirmuoju atveju ji yra beasmenė prigimties galia, antruoju iš didelės meilės savo vaikams nužengia į tamsybės, sielvarto ir netiesos kupiną žemiškąjį gyvenimą, prisiima visą kančią, idant prikeltų jį „šviesai, tiesai ir amžinajam gyvenimui“: „Tai didžiulė auka, kartais įvardijama kaip *puruṣo* auka, tačiau žymiai gilesniu lygmeniu, tai – *prakṛti* holokaustas, dieviškosios Motinos auka“ (ten pat 24–25).

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

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

dieviškumas reiškiasi tiesioginiu veiksmu, efektyviu procesu, nepakanta netobulumui: „Asurai bausis jos veidas, pavojinga ir negailestinga ji Dievo nekentėjams; nes ji yra pasaulių karė, kuri niekada nevengia mūšio“ (ten pat).

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

Trečiąją Motinos aspektą *Mahālakṣmī* apibūdina grožis, harmonija ir ritmas, subtili gausa, žavesys bei grakštumas. Tai patraukliausia dievybė žmonėms. Viskam, į ką tik nukrypsta jos akys, ji teikia džiaugsmą ir palaimą, nuostabą ir pagavą. Tai ji apžavi sielą ir rafinuoja žmogaus protą, gyvybę ir kūną. Ji nepasirodo ten, kur viešpatauja bjaurastis ir brutalumas, pavydas ir neapykanta. „Tik meile ir grožiu ji pajungia žmogų Dievui“ (ten pat 32). Jos yra aukščiausio, dangiško grožio menas, per ją visa būtis tampa švento džiugesio poema.

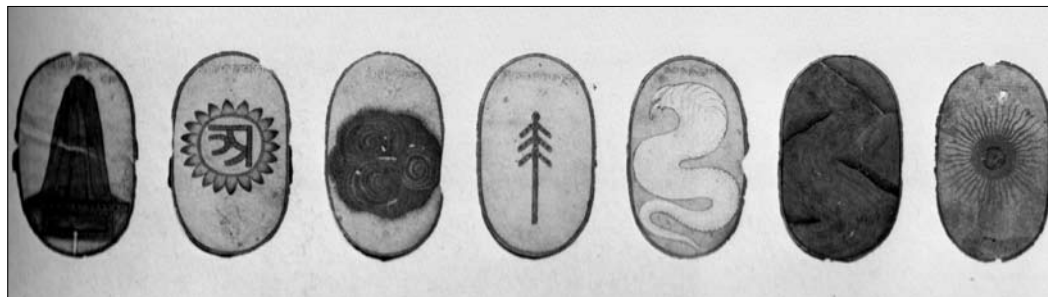
Paskutinė Motinos apraiška, *Mahāsarasvatī*, reprezentuoja darbą, tobulumą ir tvarką. Jauniausia iš visų, ji meistriškai valdo vykdomuosius gebėjimus ir yra arčiausiai fizinės prigimties. Tai visa organizuojanti ir rezultato siekianti dievybė, o mokslas, amatai bei technika yra natūrali jos veiklos sritis. *Mahāsarasvatī* atidi kiekvienai detalei, ji parenka teisingus būdus, laiką, sąlygas ir vyksmą: visa jos veikloje yra „tvirta, tvarkinga, išbaigta ir pasigėrėtina“ (ten pat 34). Ji ilgiausiai iš visų Motinos galių dorojasi su žmogaus netobulumu kūniškajame pasaulyje ir išbaigia anų tikslus, „užtikrina materialų pamatą ir atidirba detales“ (ten pat 35).

Tik tada, teigia Sri Aurobindo, kai visi keturi Motinos aspektai sutelkiami į vieną, jų atskira veikla pasireiškia kaip harmonizuota visuma ir ją manifestuoja kaip antprotinę dievybę, Motina atsiskleidžia kaip antmonės *Mahāśakti*. Esant šiai sąlygai, žmogaus prigimtis gali būti perkeista į dieviškąją prigimtį, mat „visos Tiesos sąmonės gijos esti surišamos daiktan“ (ten pat 36).

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

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

Sri Aurobindo artimą evoliucinį požiūrį savo veikaluose plėtojo Pierre'as Teilhard'as de Chardinas (1881–1955). Kalbėdamas apie individualų ir kolektyvinį žmonijos progresą visiškos pilnatvės ir antžmonijos sukūrimo link, prancūzų



*Septynių
piešinių
ciklas,
vaizduojantis
įvairias
kosminės
evoliucijos ir
involiucijos
pakopas.
Radžastanas,
XVIII a.
Guašas ant
popieriaus*

antropologas taip pat remiasi energijos, sąmonės ir dvasios kategorijomis: „Ar minties pabaiga, kad ir kokia ji būtų, nėra aukščiausia dar neišsivaizduojama be galo aukštyn kylančios konvergencijos grandinės riba? [...] Sąmonė, šiuo požiūriu unikali tarp kitų visatos energijų, yra toks dydis, jog neišsivaizduojama ir netgi priešinga manyti, kad ji galėtų pasiekti lubas arba imtų trauktis“ (Chardin 1995 292). Chardinas tikėjo, jog evoliucija vyksta dvasios link, o dvasia realizuojasi asmenyje (Paškus 1988 60). Metafizinį ir mokslinį evoliucijos aiškinimą jis, panašiai kaip Sri Aurobindo, apjungia į sintezę: „Megasintezė tangentiškume, vadinasi, kartu ir radialinių energijų šuolis į priekį pagrindine evoliucijos ašimi; taigi kuo didesnis sudėtingumas, tuo daugiau ir sąmonės“ (Chardin 1995 308).

Kaip ir Aurobindo, jam visos evoliucijos fazės yra išvidinės ir išviršinės jėgos veikiamos: pirmąją jis įvardija kaip tangentinę (fizinę) energiją, antrąją – kaip radialinę (psichinę) energiją. Jos nėra dvi skirtingos energijos rūšys, bet pagrindinės energijos (Aurobindo *ādyā-śakti*) sudedamosios dalys. Visa energija esanti psichinės prigimties. Vidinę energiją Chardinas įvardija vidumi, sąmone, spontaniškumu, priešgyvybe. Tangentinė energija yra išorinės medžiagos savybė, o radialinė – vidinės materijos išraiška. Vidų jis laiko organizuojančiu principu, o kiekvienoje mažiausioje medžiagos dalelėje yra „vidus“, arba sąmonės atspindys. Ši prielaida yra paremta mokslinė logika, pagal kurią niekas negali atsirasti aukštesnėje buvimo plotmėje, jei neegzistuoja, bent užuomazgoje, žemesnėje buvimo pakopoje (Paškus, 1988 48–51). Taip pat Sri Aurobindo materijos nesąmoningumą laiko involiucijos padariniu, o žemiausioje jos pakopoje įkurdina nesąmonybę kaip labiausiai užskleistą sąmonės formą. Sąmoninga energija, kuri vykdo evoliuciją, per žmogų ir žmoguje gali įvykdyti galutinį kosmoso tikslą (pasiekti aukščiausią Chardino Omegos tašką).

Esė apie Motiną – tai tarsi dvasinis manifestas, skirtas jo mokiniams ir visiems, kas domisi integraline joga ir antmonės teorija. Tačiau šis tekstas yra svarbus ir platesniu požiūriu. Metafizinė Sri Aurobindo mintis formuluoja idealios indų

nacionalinės tapatybės kontūrus. Jei Indijai skirta rodyti pavyzdį kitoms šalims, tai patys indai turi tapti pavyzdžiu kitoms tautoms. Sri Aurobindo sąmoningai ir nuosekliai atmetė kolonijinį diskursą ir būdą rašyti apie indų literatūrą, meną, religijas ir visuomenę. Britų peršamam kultūrinio viršumo mitui jis supriešino indų privalumus dvasingumo ir kultūros srityje, tačiau ne indocentriškai, bet savo mintį pagrįsdamas realia dvasine kultūrine tradicija ir konkrečiais pavyzdžiais (Ramakrishna). Vietinį siaurakaktiškumą, kai be kritikos garbstoma visa, kas indiška, „nes taip pasakė rišiai“, jis lygino su „vulgariu ir neprotingu kultūriniu šovinizmu“ ir griežtai smerkė. Dvasingumo jis taip pat nelaiko indų monopolija: „Kiekviena nacija yra besivystančios dvasios *śakti*, arba galia žmonijoje, ir gyvuoja pagal principą, kurį įkūnija“ (Aurobindo 1995 3).

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

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

Jei vedantinė idėja apie visų žmonių vienovę Dievuje gali būti realizuota viduje ir išorėje – „augdama net visuomenės santykiuose ir jos struktūroje“ – tai tikrai turi užtikrinti žmonių progresą. Šiuo požiūriu, mano Aurobindo, jei Indija pasirinktų „vadovauti pasauliui“, ji tai galėtų; tačiau tuomet dvasiniam Indijos gyvenimui būtina išeiti iš olų ir šventyklų, priimti naujas formas ir „ištiesti ranką pasauliui“ (ten pat)³. Vadinasi, Sri Aurobindo *śakti* koncepcija priartėja prie kitų universalistinių filosofinių sistemų, tokių kaip Chardino visuotinės sąmonės (suprantamos kaip tangentinės ir radialinės energijos sąveika) evoliucija, vėliau išplėtotą Keno Willberio ir kitų XX a. mąstytojų.

Metafizinės Motinos (śakti) apibrėžtys mėnraštyje Arya

Leisti leidinį, kuriame atsispindėtų pažangiausia dvasinė to meto mintis, Sri Aurobindo pasiūlė teisininkas ir advokatas Paulis Richardas, iš Paryžiaus į Pudučerį atvykęs rinkimų tikslais 1910 m. pavasarį. Susipažinęs su Sri Auro-

आर्य A PHILOSOPHICAL REVIEW 19th August 1915.	
CONTENTS	
OUR IDEAL.....	
THE LIFE DIVINE.....	Aurobindo Ghose.
Ch. XIII. The Divine Maya	
THE SECRET OF THE VEDA.....	A. G.
Ch. XII. The Herds of the Dawn.	
THE SYNTHESIS OF YOGA.....	A. G.
Ch. IX. The Fullness of Renunciation.	
THE KENA Upanishad.....	A. G.
Commentary III.	
THE ETERNAL WISDOM.....	Paul Richard
Moral Independence.	
THE HYMNS OF THE ĀTRIS.....	A. G.
Foreword.	
THE DELIGHT OF WORKS.....	
EVOLUTION.....	
A VEDIC HYMN.....	

Žurnalo Arya
viršelis

bindo, po ketverių metų pertraukos jis atvyko su žmona Mirra Alfassa Richard. Tuomet idėją buvo pradėta įgyvendinti. Leidinio *Arya* projektas skaitytojams žadėjo „sintetines spekuliatyvios filosofijos studijas“; paties Sri Aurobindo „religinė ir filosofinė misija“ buvo „iš naujo išaiškinti senovinę Vedų ir vedantos (*upanišadų*) prasmę“, kurią jis atgaivino; taip pat suteikti formą „ateities minčiai“ bei susieti ją su „geriausia ir gyvybingiausia praeities mintimi“ (Heehs 2008 264, 268). Iš Vedų jis iš esmės rėmėsi *Rgveda*, kurią išvertė ir parašė jai komentarus⁴. Ši Veda vienintelė cituojama *Dieviškajame gyvenime*. Iš upanišadų (*upanišad*) Sri Aurobindo išskyrė *Kena* bei *Īśa upanišadas*, kurias, be kitų, taip pat išvertė į anglų kalbą ir parašė joms paaiškinimus⁵.

Metafizinė Aurobindo sistema, kurią nagrinėsime, dėl integracinių savo pastangų pagrindė naują indų epistemos kryptį. Vladislavo Kostiučenkos nuomone, visais požiūriais, o, svarbiausia, vedantos palikimo permašymo rezultatų požiūriu Sri Aurobindo nuėjo daug toliau, sukūrė visiškai originalų ir nesulyginamą su jokiais šaltiniais (senovės ar naujųjų laikų) mokymą (Костюченко 1998 13). Jo mokymo naujumą sudaro kryptingas antiiluzionizmas, evoliucionizmas ir samprata, jog pasaulis yra tikroji dvasinių tikslų įkūnijimo vieta (Костюченко 1970 13–14). Antiiluzionizmo pradžia yra gnostinio elemento įvedimas į epistemą. *Brahmanas* yra pozicionuojamas tiek transcendentiniame, tiek kosminiame lygmenyje, todėl jis yra realus abiem pavidalais ir iš esmės pažinus. Evoliucionizmo pagrindas – imanentinės gamtos sąmonės rutuliojimas per žmogų, kaip aukščiausią sąmoningą būtybę, iki naujo gamtos kūrinio – gnostinės būtybės. Aiškindamas evoliucijos pakopas Sri Aurobindo pasitelkia minėtąją hemisferų hierarchiją. Jis atranda tai, kad galutinė tikrovė gali pasireikšti ir žemėje kaip galutinis evoliucijos tikslas. Taigi pasaulis įgyja nebe kančios ir iliuziškumo pobūdį, iš kurio reikia išsilaisvinti, bet tampa tikra plėtotės, veiksmo, gamtos ir dvasios jėgų žaismo arena. Šitaip Aurobindo įveikia esminį indų epistemos trūkumą – neveiklumą ir atsietumą nuo pasaulio, ir atsako į Chardino iškeltą retorinį klausimą: „Kadangi į reiškinius buvo žiūrima kaip į iliuziją (*māyā*), o į jų ryšius – kaip į grandinę (*karma*), kaipgi galėjo šios doktrinos įkvėpti ir pakreipti žmonijos evoliuciją?“ (Chardin 1995 265).

Reikšminga, kad, tyrinėdamas pasaulio ir žmogaus sąrangą lemiančius principus bei formuluodamas naująją episteminę sampratą, Sri Aurobindo rėmėsi pirminiais šaltiniais. Jis nurodė, kad dėl „vėlesniųjų laikų šventikams bei panditams būdingų scholastinių ir ritualinių idėjų Vedos tapo ne kuo kitu, kaip mitologijos rinkiniu ir aukojimo apeigų knyga“, o „didžios bei integralios upanišadų tiesos skilo į skirtingo mąstymo mokyklas“ (Shastri 1975 61–62, 75). Tačiau būtent upanišadas jis laikė svarbiausia grandimi, jungiančia naujuosius laikus su senosiomis doktrinomis, kurios išlaikė vedinį „dvasinį pragmatizmą“

(Aurobindo 1985 134), pasireiškiantį individo siekiu atmesti žemesnįjį kosmoso gyvenimą. Taikydamas naują hermeneutinį metodą, Aurobindo siekė prabildyti tekstą, idant jis atsakytų į klausimus, rūpimus šiuolaikiniam žmogui. Svarbiausias jų yra miglota nuojauta, jog protas (logosas) neįstengia patenkinamai išaiškinti haidegeriškiosios štai-būties paslapties, prasmės ir veikmės mechanizmų. Tai pripažįsta ir Hansas Georgas Gadameris, teigdamas, jog protas pats nėra esamas ir disponuojamas; jis patiria save per kažką, iš anksto nesuvaldydamas savęs (Gadamer 1999 25). Pagal Aurobindo, save hermeneutiškai reflektuojantis protas supranta savo ribotumą, tačiau jis yra labai veiksmingas įrankis, kurį galima tobulinti. Šio tobulinimo pagrindas yra ne jis pats, bet tai, per ką jis save patiria (gadameriškąjį „kažką“), t. y. per sąmonę, arba sąmonę-galią. Aurobindo Vedāntoje atrastas atsakymas yra sąmonės evoliucija.

Protas, gyvybė, jausmai bei kalba tėra netobuli pavidalai, išoriniai instrumentai, kuriais sąmonė-jėga reiškiasi kūrinijoje, o žmogaus paskirtis yra *brahma vidyā*, nemirtingumo būsenos, neblėstančios šviesos ir amžinybės siekimas: *brahmanas* yra tam tikra prasme pažinus, nors ir nenusakomas protu suvokiamomis kategorijomis. Upanišadose, esą, nurodomi būdai, kuriais „perskrodžiama uždanga“, slepianti dievystės veidą, ir subjektyvi žmogaus sąmonė susilieja su visavalde Dievo sąmone. Jau *Ṛgvedos* pranašai kopė Indra it laiptais, „nuo plokščiakalnio iki plokščiakalnio“ ir „nuo viršūnės iki viršūnės“. Taip pat upanišadose pasitaiko penkiapakopis principas, primenantis tantrų ir puranų (*purāna*) aprašomą kilimą laiptais (*sopāna aroha*). Kopėčių, arba laiptų, jungiančių žemę su dangum, žmogų su Dievu įvaizdis yra paplitęs įvairiausiose pasaulio religijose ir mitologijoje. Pasak Kapalio Shastry, „septyni būties principai, septyni pasauliai ir planai bei būties pakopos pagrindžia Sri Aurobindo sistemą“ (Shastry 1975 81). Svarbiausia sistemos dalis – 7 sąmonės pakopos⁶. Pasak Sri Aurobindo, mūsų egzistencija yra savos rūšies dieviškosios refrakcija. Dievystė iš grynosios egzistencijos nusileidžia šiomis pakopomis: būtis, sąmonė-jėga, palaima, antmonė. O žmogus kyla iki dieviškosios esybės iš pradžių kitomis pakopomis. Tai materija, gyvybė, siela, protas. Čia siela yra ketvirtasis (papildantis) žmogiškasis principas, kurį Sri Aurobindo laiko trečiojo dieviškojo principo – palaimos – projekcija (Aurobindo 1993 264). Ten, kur antmonė susiliečia su protu, arba aukštesnioji hemisfera (*parārdha*) su žemesniąja (*aparārdha*), plyti uždanga. Tokiu būdu antmonės, kaip aukščiausios tiesos, vaidmens atskleidimas tęsia ir papildo vedinę sampratą: Vedose ji pasireiškia kaip tikrybė-teisybė-platybė (*Satyam-Ṛtam-Bṛhat*) ir yra simbolizuojama kaip žinojimo saulė, spindinti aukštybėse⁷. Tad visi visatos pavidalai yra ne kas kita, kaip sudedamosios vienatinės sąmonės dalys (*saguṇa brahmano* raiška). Toji sąmonė yra dieviškoji sąmonė, pasireiškianti įvairiais lygmenimis ir pasaulio evoliucijos raidoje neretai besislepianči po neišmanymo,

silpnybės ir bjaurasties skraiste. Žmogaus būties tikslas, pasak Sri Aurobindo, yra pakilti iki aukščiausios dieviškosios sąmonės, arba antmonės, lygmenis bei realizuoti jos potencijas žemėje.



Brahmāṇḍa
(Kosminis
Kiaušinis)
kaip Visatos
simbolis,
ritualų metu
simbolizuojantis
Vienio
pasiekimą.
Vakarų Indija,
Narmados upės
vaga. Akmuo

Pilnutinio antmonės išsiskleidimo viziją Sri Aurobindo suformulavo savo svarbiausiame metafiziniame veikale *Dieviškasis gyvenimas* (*The Life Divine*), kuris šalia kitų tekstų iš pradžių pasirodė mėnesiniame žurnale *Arya* kaip serija straipsnių. Sri Aurobindo juos parašė tarp 1914 metų rugpjūčio ir 1919 metų sausio. Veikalas buvo reguliariai spausdinamas dalimis⁸. 1939–1940 m. jis pataisė ir papildė atskiru leidiniu ruošiamą bendrą tekstų korpusą. *Dieviškasis gyvenimas* – tai Sri Aurobindo filosofijos *opus magnum*, kuriame jis, remdamasis Vedomis, upanišadomis bei *Gītā*, išdėstė esminius savo pasaulėvokos konceptus. Filosofinėje Sri Aurobindo sistemoje vartojamos vedantinės sąvokos savaip modifikuojamos, idant kuo tiksliau išreikštų integralų jos pobūdį, todėl naujoji teorija yra įvardijama kaip *pūrṇādvaita*, arba *pūrṇa vedānta*. Pagrindinė mūsų darbo *śakti* sąvoka, reiškianti sąmoningą jėgą, energiją arba galią, *Dieviškajame gyvenime* pasirodo įvairiuose kontekstuose. Iš esmės tai – tantrinė sąvoka, kuri turi spekuliatyvius

atitikmenis ortodoksialiose indų filosofijos sistemose, arba daršanose (*darśana*)⁹.

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

Gvildenamos problemos atžvilgiu iš trijų determinantų svarbiausias antrasis, *cit*, arba savaime egzistuojanti sąmonė (savimonė). Savimonė *cit* tapati savaiminei energijai, *śakti*. Antros knygos pirmos dalies XII skyriuje „Neišmanymo priežastys“ Sri Aurobindo apibrėžia *cit-śakti* pobūdį:

Absoliuti sąmonė savo prigimtimi yra absoliuti galia. *Cit* prigimtis yra *Śakti*. Tai Jėga, arba *Śakti*, sukoncentruota ir įenerginta suvokti ir veikti. Ji vokia ir veikia realizuodama veiksmingą ir kūrybingą sąmoningos būties galią – būties, kuri

esti savyje, ir kuri inkubacijos karštyje¹⁰ išmeta sėklą bei joje glūdintį vystymąsi, arba, naudojant įprastą mums kalbą, joje slypinčias tiesas ir galimybes. Ji sukūrė visatą (Aurobindo 1993 570–571).

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

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

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

Dieviškojo gyvenimo pirmos knygos XII skyriuje „Būties palaima: sprendimas“ *śakti* būties sąrangos atžvilgiu aiškinama kaip *prakṛti*, vykdomoji gamtos galia. Santykyje su sąmone pasaulio būtis yra tik sąmonės galia. Tai vykdomosios galios, *prakṛti* žaismė, skirta patenkinti *puruṣa*’i, stebinčiai ir besimėgaujantičiai sąmoningai būčiai (būtybei), arba tai – *puruṣa*, atsispindintis jėgos judėjime ir susitapatinantis su šia: „Pasaulis tuomet yra žaismė daiktų Motinos, kuri nepaliaujamai liejasi į begalines formas ir yra godi amžinai

besiveržiančių potyrių“ (ten pat 102). O santykiyje su palaima pasaulio būtis yra *lilā*, kuriame jo siela kuria save iš savęs dėl gryo kūrybos džiaugsmo – ji ir žaismė, ir žaidėjas, ir žaidimų laukas.



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

Šios trys būties žaismės generalizacijos santykiyje su amžina, statiška ir nejudria *saccidānanda*, pradedant nuo trijų *māyā*’os, *prakṛti* ir *lilā*’os koncepcijų, kurios reprezentuoja tarpusavyje paprastai prieštaraujančias filosofijas, filosofinėje Sri Aurobindo

Ardhanārīśvara,
hermafroditinis
Šivos ir jo
Śakti (Pārvati)
atvaizdas,
simbolizuojantis
moteriškojo ir
vyriškojo
pradų vienovę.
Nageśvaramo
šventykla,
Kumbakonamas,
Tamilnadas,
Pietų Indija,
apie 907–940 m.
Akmuo

sistemoje yra suderinamos, papildančios viena kitą ir savo totalumu būtinos integraliam pasaulio ir gyvenimo suvokimui. Mat, apibendrina Sri Aurobindo, pasaulis yra judėjimas jėgos, kuri yra ne kas kita, kaip kuriančiosios sąmonės ritmas, kuri projektuoja savyje fenomenalias amžinosios būties tiesas; šio ritmo esmė, priežastis ir tikslas yra begalinė būties palaima. „Šis trejopas požiūris turi būti mūsų visatos suvokimo išeities taškas“ (ten pat 103).

Antros knygos pirmos dalies antrajame skyriuje „Brahmanas, Puruṣa, Īśvara – Māyā, Prakṛti, Śakti“ Sri Aurobindo gvildena dviejų kosminių principų, moteriškojo ir vyriškojo, sąveikos pobūdį. Čia jis išdėsto išbaigtą abiejų aspektų amžinosios savigzistencijos (*Self-existence*) ir sąmoningos jėgos dinamikos santykį¹¹.

Jei save pozicionuojame tylioje, nejudrioje, statiškoje ir neveikiančioje savigzistencijoje, arba patybės/paties būtyje, teigia Sri Aurobindo, mums atrodo, jog viską atlieka tyliojo paties palydovė, konceptyvi sąmonės jėga, *māyā*, kuri įveiksmina visas savo iščių užuomazgas. Ji stovi ant tvirto amžinojo pagrindo ir dvasinę būties substanciją įvelka į visokias formas bei judesius ir atlieka tatau dėl paties kūrybos džiaugsmo. Ar tai tikra, ar iliuzinė būtis, pasak Sri Aurobindo, tokia yra jos substancija ir reikšmė. Tačiau jei atsitraukiame nuo išorinio dinamiško daiktų paviršiaus, – ne į liudininko tylą, bet į vidinį dinamišką dalyvaujantį dvasios potyrį, – tuomet pamatome, jog ši sąmonės jėga, *māyā*, *śakti* pati yra būties galia, pati būtis, *īśvara*: „Būtis ir jo Sąmonė-Jėga, Dvasia ir Gamta, negali būti fundamentaliai dualistinės: tai, ką atlieka Gamta, iš tikrųjų padaro Dvasia“ (ten pat 355).

Sri Aurobindo problemą mato ribotame prote, kuris vienį suvokia tik kaip ramybės ir judėjimo perskyrą, neva esminį dualumą; kitaip tariant, viršų ima čia išimtinai negatyvus patybės/paties potyris, čia pernelyg antropomorfinis mūsų supratimo apie Aukščiausiąjį kaip apie Viešpatį pobūdis. Tačiau, pasak jo, abiem atvejais ignoruojama savaiminės galios, arba patybės galios (*Self-Power*) tikrovė:

Jei pažvelgtume plačiau ir turėtume galvoje abi – neasmeninę ir asmeninę – dalykų tiesas kaip vieną tiesą, jei toje personalumo ir impersonalumo šviesoje matytume dvejopą Patybės ir Patybės Galios aspektą, tada išvystume, kaip Asmeniniame Aspekte išskyla dvejopa Persona, *Īśvara-Śakti*, dieviškoji Patybė ir Kūrėjas bei dieviškoji Motina ir visatos Kūrėja; tokiu būdu mums išaiškėtų kosminių moteriškojo ir vyriškojo principų paslaptis, kurių žaismė ir savitarpio sąveika būtina visai kūrinijai (ten pat 356).

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

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

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

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

Viena Būtis, viena Tikrovė kaip Patybė [*Brahmanas*] pagrindžia, remia ir teikia žinojimą; kaip *Puruṣa* arba Sąmoninga Būtis patiria; kaip *Īśvara* valioja, kreipia ir valdo įkūnytą pasaulį, sukurtą ir laikomą judėjime bei veikime savo Sąmonės Jėgos arba Patybės Galios – *Māyāḥ*, *Prakṛti*, *Śakti*“ (ten pat).

Suprantama, žmogus kaip mikrokosmas ir gamtos/prigimties dalis atspindi visus visatos judesius, jame veikia ta pati *śakti*. XXII skyriuje „Gyvenimo problema“ Sri Aurobindo žmogui kylantį gyvenimo prasmės klausimą nagrinėja iš trigubos – kūno, gyvybės ir sąmonės – evoliucijos požiūrio taško. Pasak jo, žmogus tėra tarpinė būtybė tarp gyvulio ir naujo gamtos Motinos

kūrinio, kurį jis pavadino antžmogių (*Superman*)¹². Besivystančio pasaulio, kartu ir žmogaus, kaip integralios jo dalies, tikslas yra tobulėti, išsiveržti iš ribotos kūno, gyvybės ir sąmonės apibrėžties, atrasti savą universalią patybę (*universal self*).

Kaip ir esė apie dieviškąją Motiną, *Dieviškojo gyvenimo* projekte matome, kad Sri Aurobindo postuluoja žmogaus būtinybę pranokti save patį, tapti kažkuo kitu, ir kad šiame evoliucijos vyksme, kuris esąs pagrįstas neišvengiama visatos logika, Motinai tenka lemiamas vykdomasis vaidmuo:

Tad tol, kol žmonių padermė išsuks į pakelę ir pergalę paliks kitiems, naujiems energingai gimdančios Motinos kūriniais, ji [žmonių padermė], vadovaudamasi meile, proto apšvieta, gyvybinių poreikių įvaldai ir atsidavimui, turi veržtis į aukštumas, kurios veda tolyn į antmonės vienybę, anuos pranokdama ir galutinai įgyvendindama [tikslą] (Aurobindo 1993 217).

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

Antros knygos antros dalies XXVI skyriuje „Kilimas į antmonę“ Sri Aurobindo kalba apie individualybę, kuri gali tapti vis galingesnė priklausomai nuo to, kokių mastų ji įsitvirtins transcendentinės būties ir prigimties centre, nes išsilaisvinusio individo energija nebebus riboto proto, gyvybės ir kūno energija. Naujojo žmogaus, arba antžmogio, „natūrali egzistencija bus valdoma aukštesnės Galios, viršprotinės ir antprotinės Sąmoningos Jėgos, originalios dieviškosios *Šakti*“ (ten pat 927). Tuomet visi evoliucijos procesai bus juntami kaip aukščiausios ir universalios sąmonės veiksmas, sąmoningas transcendentinės ir kosminės būties darbas, visagalės ir visažinės pasaulio Motinos veikimas, kuri kelia būtį į save, savo antgamtę (ten pat).

Pagal XXVII skyriuje „Gnostinė Būtis“, perkeitęs savo prigimtį, žmogus jau pasiekia aukščiausią gyvenimo Žemėje pakopą, nes tampa sąmoningu kosminės misterijos dalyviu:

Veikiant savos prigimties galioms jis žinos, kad jose veikia aukščiausioji pasaulio Motina, jos antgamtė; savo natūralią būtį jis matys kaip pasaulio Motinos galios tapsmą ir manifestaciją“ (ten pat 972).

Tuomet jis džiaugsis transcendentine laisve, visiška dvasios palaima, visiška tapatybe su kosmine patybe ir spontaniška simpatija visai išreikščiai (ten pat).

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

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

„Upanišadas nuolat papildė vis nauji kūriniai, kuriuos galima laikyti savotiškais vieno ar kito žymaus dvasinio mokytojo testamentais ar jo pažinimą įkūnijančiais „žodžiais““ (Beinorius 2006 18). Tokiu svarbiu tekstu Audrius Beinorius, be dviejų kitų¹³, laiko Aurobindo upanišadą (ten pat). *Įsa upanišados* vertimą pirmą kartą Sri Aurobindo paskelbė 1909 m. leidinyje *Karmayogin*. Naują vertimą, anotacijas ir komentarus jis paruošė 1914–1915 m. Arya publikacijoms. Be to, Barodos laikotarpiu jis parašė šešis straipsnius, iš jų *Upanišadų filosofija* (*Philosophy of the Upanishads*) ir *Apie upanišadų vertimą* (*On Translating Upanishads*), kurie pasirodė žurnale *Advent* 1953 m.

Skirtingai nei *Dieviškajame gyvenime*, tekstai apie upanišadas parašyti glaustu ir literatūriškai raiškiu stiliumi. Juose jis vartoja ne tik vedantines sąvokas (daugiausia *puruša-prakṛti* dichotomiją)¹⁴, bet ir įveda dievybių vardus. Aforizmuose apie upanišadas aptinkame Kālį, kuri yra ta pati pasaulio Motina: „Tai, ką vadini pasauliu, yra Kālį judėjimas“; „jėgos ir objektai yra Kālį pavidalai“; „kiekvienam jos pavidalui mes suteikiame vardą“; „kiekvienas daiktas Gamtoje tveria tol, kol Kālį tikslas joje esti pasiektas“; „tasai, kuris gyvena Kālį pavidaluose, yra judėjimo Patis ir Viešpats“ (Aurobindo 1985 512–513). Tad ne tik poetiniu, bet ir metafiziniu lygmeniu Motina Kālį įsitvirtina kaip įsameninta *śakti*.

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

Absoliutas, projektuodamas savyje „švytintį atspindį“, kuris įvardijamas *parābrahmanu*, paruošia šio išreikšties pasaulio evoliuciją, įtraukdamas į žaidimą didįjį fundamentalų principą – *māyā*’ą, arba iliuziją. Kai šis principas žaisdamas persikelia į judėjimą, tampa įmanoma upanišadose minima didžioji transformacija: vienis tampa daugių (ten pat 21). Metafizinės minties aiškumas



Kālį
(naikinantis
Śakti aspektas),
stovinti ant
Ratī ir Kāmos,
įkūnija
pirmąsą
troškimą,
suteikiantį
akstiną rastis
kūrinijai.
Kangra,
Himačal
Pradešas, apie
XVIII a. Guašas
ant popieriaus.

ir logika reikalauja pripažinti, jog absoliutas savo prigimtimi esti už bet kurio priežastingumo, kuriam būdingos poreikio, naudos, tikslo idėjos; todėl ieškoti absoliute priežasties reikštų suabejoti jo transcendentine ir absoliučia prigimtimi, nes tam, kuris esti už priežastingumo, nereikia veikti dėl tikslo (ten pat). Panašiai vedāntoje kalbama apie *māyā*': negalime žinoti ir nežinome ar bent jau negalime protu apibrėžti ar paaiškinti *māyā*'os egzistencijos priežasčių, galima tik priimti tai kaip faktą. Taip yra todėl, teigia Sri Aurobindo, kad *māyā* gimė – jei iš viso gimė – anapus fenomenalios išreikšties, anksčiau, nei radosi laikas, erdvė ir priežastingumas:

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

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

Taigi *māyā*, suvokiama intelektu, yra subjektyvi būtinybė, būdinga pačiai *brahmano* prigimčiai (Aurobindo 1985 27). Kai ties slenksčiu, skiriančiu transcendentinę būtį nuo fenomenaliosios, „brahmanas atsigręžia į *māyā*“, atsiranda dualumas: *puruṣa* atsiskiria nuo *prakṛti*, dvasia nuo materijos, jėga nuo energijos, ego nuo *ne-ego* [...] Toks yra *māyā*'os dėsniš“ (ten pat). Tad jei *parābrahmanas*, vartojant simbolinę *upaniṣadų* kalbą, yra „švytintis absoliuto atspindys“, tai *māyā* – „tamsus atspindys“, kurį absoliutas projektuoja į *parābrahmaną*: „Abu yra realūs, nes amžini, nors gryna tikrovė nėra nei šviesa, nei tamsa, o daiktas savyje, kuriame jie nepaaiškinamu būdu esa“ (ten pat 29).

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

Penktame skyriuje „Māyā: absoliuto energija“ (*Maya: The Energy of The Absolute*) Sri Aurobindo teigia, kad taisyklė *ex nihilo nihil fit* tebelieka visuotiniu ir fundamentaliu dėsniu, o tarti, jog Dievas visatą sukūrė pažeisdamas fundamentalų jos dėsni, reikštų „protą išvyti iš namų“ (ten pat 33). Tuo jis nori pasakyti, kad visa, kas egzistuoja visatoje, taip pat *avidyā*, jau yra už jos ribų transcendentinėje tikrovėje¹⁵. Pasak Sri Aurobindo, vienas labiausiai įsidėmėtinių *avidyā*'os pasireiškimų žmogaus sąmonėje yra vaizduotės galia, kuri gali įsikūnyti, panašiai kaip reiškiniai gamtoje, į meno ar literatūros kūrinį (*vyakta*), o gali taip ir likti vien kūrėjo vaizduotėje (*avyakta*). „Vaizduotė, – teigia autorius, – yra fundamentali sąmonės energija“, kuri egzistuoja vien dėl malonumo egzistuoti. Panašiai ir *māyā*, kaip begalinė kuriamoji energija, užplūstanti fenomenų visatą, kaip tam tikra jėga jau slypi begalinėje valioje būti (ten pat 42). Ji veikia, sąmoningai fenomenaliai egzistencijai ieškodama tobulesnių aplinkybių,

rafinuotesnių priemonių ar platesnio masto, ir jei laikinai tenkinasi baigtiniais dalykais, tai galutinis jos tikslas yra absoliuti palaima, arba grįžimas į pradžią. Vadinasi, *avidyā* ir *vidyā*, *māyā*’os įlinkis ir išlinkis, grįžta į amžinai egzistuojantį absoliutą (ten pat 43).

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

Brahmano *śakti* jėga yra dviguba ir simultaniška; jis gali vienu metu praktikuoti *vidyā*’ą ir *avidyā*’ą. Jis amžinai realizuoja savo transcendentinę prigimtį ir tuo pačiu metu – šią nuostabią savo vaizduotės visatą (ten pat 511).

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

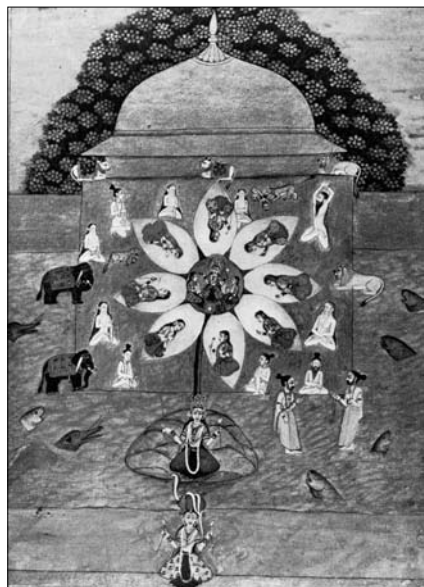
Matyti, jog *māyā* koncepciją Sri Aurobindo laiko itin svarbia, nes be jos išbaigimo nebūtų aiškus ir *śakti* veiklos mastas. Todėl jis aforistiškai reziumuoja: „Tu negali nužudyti *māyā*’os; gali užmušti tik *mohā*¹⁶, *māyā*’os iliuziją“ (ten pat 510). Įvilkdamas aiškinimą į pokalbio formą, Aurobindo parodo palankumą filosofinės hermeneutikos cikliškumui, įveikiančiam istorinį laiką, kuris įgalina klausėją išgirsti atsakymą, suvokiamą kaip teisingą (atitinkantį vidinę hermeneutinės sąmonės patirtį).

Jogos sintezė (*The Synthesis of Yoga*), kurios tikslas buvo pateikti harmoningą psichologinių metodų discipliną, padedančią išstobulinti žmogų,¹⁷ buvo spausdinama žurnale *Arya* 1914–1921 m., tačiau leidiniui nustojus eiti, liko nebaigta. Vis dėlto tai yra didžiulis reikšmingas darbas, kuris Sri Aurobindo pasaulėvoką pristato iš gilesnės, psichologinės pusės. Šis psichologinis metodas yra integralinė pilnutinė joga, kurios uždavinys – integruoti tris svarbiausias žmogaus veiklos rūšis: *karmayogā*, *jñānayogā* ir *bhaktiyogā*¹⁸.

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

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

Tantras metodikoje *śakti* yra svarbiausia, ieškant dvasios ji tampa raktu;



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

Vadinasi, Sri Aurobindo aiškiai pasako, kad integralinė joga galima tik mentalinio plano žmonėms, t. y. tiems, kurių išvystytas aukštesnysis protas ir intelektas (*buddhi*). Todėl, teigia jis, *hathayog*os metodai čia nebūtini, o *rajayog*os – priimtini tik informatyviai (ten pat)¹⁹.

Tantroje, aiškina Sri Aurobindo, *prakṛti* – prigimties

siela, energija, įenerginta valia – visa vykdo visatoje:

Pažinęs ir pritaikęs šias intymias įenergintos valios paslaptis bei tantras metodą, tāntrikas siekia savo disciplinos tikslų: meistriškumo, tobulumo, išsivadavimo ir palaimos. Užuoat nusisukęs nuo išreikštos prigimties ir jos sunkumų, jis juos pasitinka, paima į savo rankas ir įveikia. Tačiau galų gale, kaip būdinga bendrai *prakṛti* tendencijai, tantrinė joga dėl mechaniškumo prarado savo principą ir virto formulių bei okultinių struktūrų dalyku, kuris tebėra galingas, jei tik yra teisingai taikomas, tačiau vis dėlto jau praradęs pradinės intencijos aiškumą (Aurobindo 1990 38).

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

Taigi *śakti* – ar ji pasireiškia kaip žinojimo, ar meilės, ar veiklos jėga – pradžioje esti dvasia, o pobūdis – dieviškas (ten pat 164). *Jogos sintezės* skyriuje „Aukojimas“ mąstytojas, kaip ir *Dieviškajame gyvenime*, plačiai aiškina dviejų principų dualumo ir amžinosios būties santykį. Čia sąmoninga galia ir pasaulio Motina parodoma kaip tarpininkė tarp amžinojo vienio ir fenomenalaus daugio ir yra įvardijama kaip *īśvarī śakti*²⁰ (ten pat 116–117). Skyriuje „Tobulumo lytis“ aptinkame sąsąuką su esė apie *Dieviškąją Motiną*. Dinaminė galia mumyse

Kuṇḍalinī joga. Paveikslas iliustruoja įvairias kuṇḍalinī jogos rūšis, sutelktas aplink centrinių moteriškąjį principą Śakti. Kangra, apie XVIII a. Gwašas ant popieriaus.

(*vīrya*), charakteris ir sielos prigimtis (*svabhāva*) mums suteikia galią efektyviai veikti, nurodo kryptį ir veiklos tipą, o tam, kad išstobulintume prigimtį, turime šauktis dieviškosios *śakti* galios. Tuomet ribota žmogaus energija bus perkeista ir pripildyta viršesnės begalinės energijos – *daivī prakṛti*, *bhāgavatī śakti* (ten pat 666); taps įmanoma pranokti sudvasintą protą ir spontaniškai veikti gyvoje dieviškosios Motinos tiesos jėgos esamybėje (ten pat 240).

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

Sri Aurobindo aiškina, jog galime atsiverti visuotinei *śakti* įvairiose jos formose todėl, kad ji egzistuoja aplink mus ir veikia per mus. Nūnai suvokiame tik jėgą, formuluojamą fiziniame mūsų prote, nervinėje esybėje ir kūno futliare, kuriame vyksta visokeriopa veikla. Tai *prāṇa śakti*, kurią padeda įvaldyti tokios disciplinos, kaip *prāṇāyāma*²¹. Tačiau to paties galima pasiekti proto valia arba atsiveriant aukštesnei, dvasinei *śakti* (ten pat 727–728). *Prāṇa śakti*, kad ir kokia galinga, yra instrumentinė, žemesnio pobūdžio galia, siejanti protą su kūnu. Pakilus virš fizinės sąmonės, galima pakilti ir virš *prāṇos* galios; tiesa, šioji ir protinė *śakti* dažniausiai veikia sumišai (ten pat).

Tačiau integralinės jogos tikslas – ne tik būti su šia galia visuotinėje jos veikloje, bet ir realizuoti *śakti* pilnatvę individualioje esybėje ir prigimtyje. *Jīva* (individuali siela), kurios esmė dvasia ir patybe identiška *puruṣottamai* (aukščiausiam *puruṣai*), patybės ir dvasios prigimtimi taip pat tapati *śakti*, *parā prakṛtir jīvabhūtā*. „Realizuoti šią dvigubą vienybę yra integralaus išstobulinimo sąlyga“ (ten pat 732).

Integracijai padeda matymas, jog mūsų veiksmai yra ne mūsų, o dieviškosios *śakti*, veikiančios kaip žemesniosios *prakṛti* forma žemesniuose sąmoningose esybės lygmenyse (ten pat 734). Tai yra viena iš tobulumo pakopų. Reikia taip pat matyti, kad *śakti* veikimas šiuose lygmenyse priklauso nuo sąmonės atsivertimo į žemesnes formas, tarpininkaujant *ego* ir *guṇoms*²². Stebint pastarųjų veikimą iš šalies, *ego* pojūtis ilgainiui tampa svetimu elementu ir nutolsta į sąmonės pakraščius, o *guṇos* transformuojasi į dieviškuosius ekvivalentus. Tai yra antroji pakopa.

Aukštesniajame statuse *śakti* atsiskleidžia kaip begalinės būties, sąmonės, valios ir palaimos galimybė ar esamybė (ten pat 735). Natūralu, jog šie statusai keičiasi, t. y. *śakti* mūsų sąmonę čia pakelia, čia vėl nuleidžia į žemesniuosius lygmenis. Tai trunka tol, kol protinio ir dvasinio veiksmo ryšys tampa nuolatinis, o mūsų gyvenimą pradeda visiškai kontroliuoti aukštesnysis žinojimas. Tik tokiu atveju įmanoma integrali transformacija.

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

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

Šiam darbui reikalingas intelektualinis tikėjimas, – ne prietaringas, dogmiškas ar ribotas pasitikėjimas, prisišliejęs prie kiekvieno laikino ramsčio ar formulės, o platus kilimas į paeiliui sekančias *śakti* sugestijas bei žingsnius, tikėjimas, pagrįstas tikrais dalykais, judant nuo tikrų prie tikresnių, pasirėngus atmesti pasparas bei laikytis vien augančios struktūros (ten pat 749).

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

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

Mėginome hermeneutiniu metodu išsiaiškinti, kas sudaro Sri Aurobindo metafizinės sistemos ypatumus keturiuose šiuo požiūriu svarbiausiuose veikaluose. Nustatėme, jog esminė ypatybė yra kosmogenetinio *śakti* principo rekonstrukcija: branduolinė *cit-śakti* koncepcija pergrupuoja indų epistemos kategorijas. Plėtojama *śakti* sampratą mąstytojas gretina su *prakṛti* ir *māyā*, pasitaikančiomis

sāṅkhya bei *vedānta* mokyklų ištobulintose *dārśanose*. Už visų šių duotybių jis apgyvendina *Motinos* kategoriją, kuri apima visas kitas; ir ne tik apima, bet ir jas pagrindžia, lemia, teikia joms pradžią, kryptį ir išbaigtumą. *Motina* kaip vienas svarbiausių neovedantos konceptų yra originalus Sri Aurobindo indėlis į XX a. filosofinę indų mintį.

Tačiau visiškai nauja yra Sri Aurobindo žmogaus koncepcija, kuri, pasak Kostiučenkos, ryškiai skiriasi nuo tradicinių vedantinių mokymų. Žmogus pagal Sri Aurobindo ne tik nėra beasmenis dvasinis pradas (kaip pagal Shankarą), bet ir galiausiai netampa statistiniu „dvasiniu vienetu“, laikinai save praradusiu pokyčių tėkmėje (pagal Ramanują), arba tokiu pat statistiniu hierarchiškai išsidėsčiusių individualių sielų – dzyvų – „grupių elementu“ (pagal Madhvą). Judėjimas į „supramentalizuotą“, „gnostinių“ būtybių statusą pagal Sri Aurobindo ne tik nesumenkina, bet ir sustiprina tobulėjančio žmogaus dinamiškumą bei asmeniškumą (Костюченко 1998 49). Žmogaus kaip evoliucionuojančios dvasinės būtybės koncepcija ontologiniu požiūriu yra pamatinė, kalbant apie nacionalinės tapatybės formą: nacija čia suprantama kaip aukštesnis tapatybę užtikrinantis visuomeninės ir politinės būties pavidalas. Kuriančioji kosminė energija vienu metu yra ir turinys, ir forma – abu lemiantys, ipavidalinantys bei pranokstantys tiek žmogų, tiek naciją *per se*.

Nuorodos

- ¹ Dieviškąją Motiną kaip inkarnaciją Sri Aurobindo pripažino prancūzei Mirrai Alfassai-Richard, kuri atvyko į Pudučerį 1914 m., o nuo 1920-ųjų darė akivaizdžią įtaką dvasinei Sri Aurobindo praktikai. Su jos pagalba, kaip mąstytojas sakė broliui Barinui, jo *sādhanā* nuo dešimties metų sutrumpėjo iki vienerių (Heehs 2008 328). Ilgainiui ji perėmė visą ašramo veiklą ir sukūrė didelę veiksmingą instituciją, pagrįsta savivalda, kuri veikia ir šandien. Ši esė buvo ne tik filosofinis tekstas; ji tarnavo kaip konkretus nurodymas ji integracinę jėgą pasirinkusiems aspirantams.
- ² Skr. *vibhūti* – dieviškoji galia; Dievo galia žmoguje, įkūnyta pasaulinė jėga arba žmogus-lyderis.
- ³ Cit. iš *Bulletin* August 1970 144–148.
- ⁴ 1956 m. *Rgvedos* himnų vertimai ir įvairūs tekstai apie ją buvo išleisti vienu tomu *Vedos paslaptis* (*The Secret of The Veda*).
- ⁵ *Īśa upaniṣadoje*, pasak jo, teigiama, jog *brahmanas*, arba absoliutas, yra vienu metu nejudrus ir dalyvauja pasaulio veikloje – sunkumas, kuris sudarė neįveikiamą dilemą iliuzionistams, galiausiai šventraštį nustumusiems į paraštes.
- ⁶ Sri Aurobindo išskiria 7 svarbiausius sąmonės lygmenis: *fizinį*, arba *kūninį*, *gyvybinį*, *protinį* (*aukštesnįjį*, *apšviestąjį*, *intuityvųjį* bei *viršmoninį*) ir *antmoninį*, kurį savo ruožtu sudaro 4 dėmenys – *antmonė*, *sat*, *cit* ir *ananda*. Pastaroji tradicinė vedantinė formulė *sat-cit-ānanda*, arba *saccidānanda* (būtis-sąmonė-palaima) aiškiausiai išreiškia *brahmano* esmę, ir be jos būtų neįmanomas perėjimas nuo transcendentinio *brahmano* iki universumo, t. y. ją reikia suvokti dinamiškai.

- ⁷ Įdomu, jog Sri Aurobindo būtent Vivekanandą laikė dvasiniu mokytoju, įvesdinusiu jį į antmonės lygmenį budrioje būklėje (*siddhi*, pasiektas Alipūro kalėjimo vienutėje). Šis potyris praktinėje jogoje pripažįstamas kaip naujas žingsnis, nes anksčiau buvo pasiekiamas tik nirvanos (*nirvāṇa*) arba transo būsenoje, todėl ir kai kurių senųjų mokyklų išminčių metafizinės išvalgos buvo grindžiamos asmenine atsiskyrimo nuo pasaulio, jo „išsižadėjimo“ arba „iliuziškumo“ patirtimi. Tad dar gyvas būdamas Sri Aurobindo įgijo šiuolaikinio rišio vardą, kuris senovėje buvo taikomas išminčiams – Vedų kanono (*śruti*) autoriams, savo tekstus grindusiems autentiškais dvasiniais potyriais. Tamošaitytė, D. „Sąmonės koncepcija Sri Aurobindo estetikoje“, kn. *Acta Orientalia Vilnensia*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2001, t. 2, p. 180–181 (ISSN 1648-2662).
- ⁸ Iš viso 52 dalys, išleistos 54 atkarpomis.
- ⁹ Daršanos yra šešios: *pūrva-mīmāṃsā*, *uttara-mīmāṃsā* (*vedānta*), *nyāya*, *vaiśeṣika*, *sāṅkhya*, *yoga*. Vedānta gali būti: *dvaita* (dualistinė), *advaita* (monistinė) ir *viśiṣṭādvaita* (modifikuota monistinė).
- ¹⁰ Šioje vietoje Sri Aurobindo įveda vedantinę *tapas* sąvoką: „*Tapas* tiesiogiai reiškia karštį; vėliau šis žodis ėmė reikšti bet kurią energizmo rūšį, askezę, sąmoningos jėgos, veikiančios save arba objektą, atšiaurumą. Senovinis įvaizdis iliustruoja, kaip *tapas* sukūrė kiaušinio formos pasaulį. Kiaušinis, vėl padedant *tapasui*, nuo sąmoningos jėgos inkubacijos karščio suskilo, ir radosi *Puruṣa*, Siela Gamtoje, kuri išsiriti nelyginant paukštis iš kiaušinio“ (ten pat).
- ¹¹ Sri Aurobindo filosofinėje sistemoje koreliuoja trys metafizinės poros: *brahmanas-māyā*, *puruṣa-prakṛti* ir *īśvara-śakti*. *Brahmanas* yra šventas vedinis žodis, arba mantra, kylanti iš pačių būties arba sielos gelmių; tikrovė, aukščiausioji būtis, absoliutas, amžinybė, dvasia, vienis, šalia kurio niekas daugiau neegzistuoja. *Māyā* Vedose originaliai pažymi suvokiantį ir kūrybingą žinojimą, išmintį, kuri vėliau įgijo antrinę prasmę, t. y. ėmė reikšti klastą, magiją, iliuziją, taip pat fenomenalią sąmonę ir Brahmano saviapgaulės jėgą. *puruṣa* – tai asmuo, sąmoninga esybė, sąmoninga siela; esminė Būtis, remianti *Prakṛti* veiklą; už jo esti sąmoningasis – Dievas, Viešpats, liudininkas, žinantysis, palaikytojas ir gamtos/prigimties veiklos leidėjas. *īśvara* – tai Viešpats, mokytojas, dievybė, Dievas. *Śakti* kaip Viešpaties (*īśvaros*) savaime egzistuojanti save suvokianti jėga pasireiškia per *prakṛti* triušą.
- ¹² Arya leidimo metu Sri Aurobindo rašė publicistines esė, kuriose samprotavo apie įvairias idėjas. Viename jų jis atidavė duoklę Nietzsche’i, kuris, pasak Sri Aurobindo, vienintelis iš modernių mąstytojų filosofijai sugrąžino kažką iš senovės graikų „dinizmo ir praktinės jėgos“. Tačiau jis manė, kad vokiečių filosofas buvo „apaštalas, kuris niekada iki galo nesuprato savo žinios“. Pasak Sri Aurobindo, Nietzsche’s antžmogis, galios dievybė, kuri „ugningai ir arogantiškai atmeta sielvarto ir tarnystės paprastumą“, įkūnijo tik vieną iš trijų antžmonijos kokybių. „Jėga, – rašė Sri Aurobindo, – pirma negu pajėgs žmonių giminei padaryti ką nors gera, turi nulenkti savo sprandą ir pasiduoti Šviesos bei Meilės jungiui“ (Heehs 2008 278).
- ¹³ Viduramžių Indijos imperatoriaus Akbaro laikų „Allaho upanišada“ ir krikščionių misionierių sukurta „Kristaus upanišada“ (ten pat).
- ¹⁴ Žr. Aurobindo, Sri. *The Upanishads* All India Books, 1985, p. 46.
- ¹⁵ Skr. *avidyā* – neišmanymas (nemonė); daugmės sąmonė; reliatyvi ir daugialypė sąmonė.
- ¹⁶ Skr. *moha* – saviapgaulė.
- ¹⁷ Pagal Sri Aurobindo, „praktinę psichologiją, Indijoje įvardijamą kaip jogą“.
- ¹⁸ Veiklos joga, žinojimo joga ir meilės joga.
- ¹⁹ Apie *kuṇḍalinī śakti* Sri Aurobindo kalba atskirame skyriuje, skirtame *rajayogai*, p. 514–520.

- ²⁰ Skr. *īśvarī śakti* – pasiekusioji įvaldą.
- ²¹ Kvėpavimo kontrolė; kvėpavimo pratimai siekiant nukreipti gyvybinės energijos sroves kūne norima linkme.
- ²² Skr. *guṇa* – kokybė, charakteris, savybė. Egzistuoja trys *guṇos*, arba prigimtios tipai: *sattva*, *rajas*, *tamas*.

Literatūra

- Aurobindo, Sri. *Bande Mataram*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1997.
- Aurobindo, Sri. *The Renaissance in India*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1996.
- Aurobindo, Sri. *Letters on Poetry, Literature and Art*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1994b.
- Aurobindo, Sri. *The Future Poetry*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1991.
- Aurobindo, Sri. *The Arya*, December, 1919.
- Aurobindo, Sri. *The Mother*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1994a.
- Aurobindo, Sri. *The Life Divine*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1993.
- Aurobindo, Sri. *The Superman*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1991.
- Aurobindo, Sri. *Letters on Yoga*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, vol. 2, 1983.
- Aurobindo, Sri. *Letters on Yoga*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, vol. 2–3, 1971.
- Aurobindo, Sri. *The Synthesis of Yoga*, Pondicherry: All India Books, 1990.
- Aurobindo, Sri. *The Foundations of Indian Culture*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1995.
- Aurobindo, Sri. *The Upanishads*, Pondicherry: All India Books, 1985.
- Aurobindo, Sri. *The Secret of the Veda*, Pondicherry: All India Books 1985.
- Glossary of terms in Sri Aurobindo's Writings* Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1978.
- Teilhard de Chardin, P. *Žmogaus fenomenas*, Vilnius: Mintis, 1995.
- The Mother, *Collected Works*. T. 3. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1978.
- Heehs, P. *The Lives of Sri Aurobindo*, New York: Columbia University Press, 2008.
- Iyengar, Srinivasa K. R. *Sri Aurobindo: A Biography and A History*, Pondicherry: Sri Aurobindo International Centre of Education, 1972.
- Костюченко, В. С. *Интегральная Веданта*, Москва: Наука, 1970.
- Костюченко, В. С. *Шри Ауробиндо: многообразие наследия и единство мысли*, Санкт-Петербург: Aditi i All India Press, 1998.
- Костюченко, В. С. *Классическая веданта и неоведизм*, Москва: Мысль, 1983.
- Paškus, A. *Evoliucija ir krikščionybė Teilhard de Chardin'o perspektyvoje*, Chicago: American Foundation for Lithuanian Research, 1988.
- Tamošaitytė, D., „Šamonės koncepcija Sri Aurobindo estetikoje“ kn. *Acta Orientalia Vilnensia*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2001, t. 2, p. 178-192 (ISSN 1648-2662).
- Upanišados*. Vertimas iš sanskrito, paaiškinimai ir įvadinis straipsnis Audriaus Beinoriaus, Vilnius: Vaga, 2006.