

SRI AUROBINDO BHAGAVADGYTOS SAMPRATA: REKONSTRUKCIJA IR AKTUALUMAS

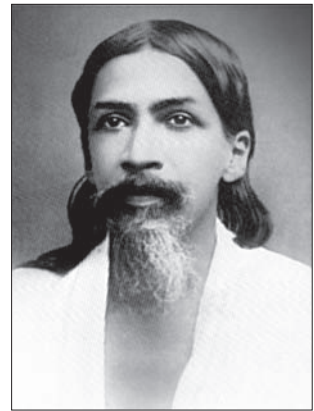
Esminiai žodžiai: aktualumas, *dharma*, Dievas, evoliucija, karma, maja, praktinė, principinė idėja, puruša, (re)integracija, sintezė, slėpinys, vedanta, veikimas, vienovė

Šiame straipsnyje aptariama XX amžiaus indų poeto, filosofo ir integralinės jogos kūrėjo Sri Aurobindo (1872–1950) vieno iš žymiausių ir svarbiausių senovės kultūrų tekstų, *Bhagavadgytos*, samprata, pateikiamas kritinis jo žvilgsnis į didžiąsias viduramžių interpretacijas, mėginant išryškinti šios nedidelės indų epo *Mahabharata* dalies aktualumą, praėjus kone pusterčio tūkstantmečio nuo jos sukūrimo.

Ypatingas *Bhagavadgytos* (toliau vartosime santrumpą *Gyta*) vaidmuo, apimantis ne tik hinduizmo tradiciją, bet ir Vakarų noetinių potyrių lauką, pastariesiems tolydžio atsiveriant Rytų įtakoms, tyrinėtojus domino visais laikais, o šiandien ypač traukia smalsų protą, praktiškai ar teoriškai susipažinusių su didžiosiomis dvasinės perdavos tradicijomis, įamžintomis raštu.

Savo integralinės jogos sistemoje Sri Aurobindo jai skyrė ypatingą vietą: šį šventraštį, *Viešpaties giesmę*, jis laikė puikia prabudimo pradžia, paveikia ilgos sadhanos, sąmonėjimo ir sugrįžimo Dievopriemone, todėl tarp kitų veikalų, kaip antai *Dieviškasis gyvenimas*, *Vedų paslaptis* ir *Upanišados*, *Apybraižos apie Gytą* užima tokią svarbią vietą, be kurios jo rekonstruota vedanta, vadinamji *pūrṇa*, arba visuotinė vedanta, būtų nepilna: ištaromis iš *Gytos* Sri Aurobindo remiasi visuose svarbiausiuose metafiziniuose veikuose, *Jogos sintezėje* ir laiškuose, jomis grįsdamas savąją žmogaus ir pasaulio sąrangos, nulementies ir būsimos žmogiškosios prigimties transformacijos aiškinimą.

Savo ruožtu Sri Aurobindo pagrindinių hinduizmo tekstų komentarų kritika bei nauja interpretacija, pateikta remiantis pirminiais šaltiniais, sudaro svarų indėlį į šiuolaikinę Indijos scholastiką ir natūralią neovedantos tąsą. Pagrindiniai Sri Aurobindo sampratos aspektai: integralumas, meta-ir-fiziniame laike ir erdvėje vykusių įvykių suaktualinimas, paslėptų prasmų rekonstrukcija.



Sri Aurobindo
(1872–1950)

Sunku nesutikti su dr. H. Maheshwario aforizmu, jog *Gyta* yra begalinė savo išmintimi, todėl knygų apie ją buvo, yra ir bus parašyta daugybė (Maheshwari, 1, įžanga). Jas sudaro vertimai, komentarai, net teksto inspiruoti mokymai bei apreiškimai. Sri Aurobindo *Gytos* interpretacija – tai ne 18 giesmių 78 sanskrito šlokų (*śloka*) vertimas su paaiškinimais (tiesa, šį metodą jo paties tekstui pritaikė jo mokiniai), bet laisvos apybraižos anglų kalba su sanskrito terminų arba citatų įterpiniais, kurios, suskirstytos pagal problematiką, nuosekliai gvildena esmines, jo požiūriu, temas, sudėtas į du tomus po 24 esė. Visas ciklas turi du skyrius – *Kas mums reikalinga ir būtina Gytoje* ir *Gytos žinia*.

Pradinė Sri Aurobindo išvalga (I sk.) yra ta, kad pasaulis, kupinas įvairiausių tikėjimų, sektų, mokyklų ir sistemų, darosi vis pakantesnis, netgi linkęs pripažinti, jog tiesa egzistuoja visur, ir niekas negali jos monopolizuoti; mat žinojimo negali išreikšti vienintelė formulė, viena filosofija ar šventraštis, jis negali būti vieną kartą ir visiems laikams būti paskelbtas vieno mokytojo, mąstytojo, pranašo ar avataro (Aurobindo; 2).

Į tiesos monopolį pretenduojantis metafizinis ir intelektinis ją laikantis indas turįs būti pajėgus keistis pagal laiko pokyčius ir naujus žmonijos poreikius, senąsias raiškos priemones atnaujinti arba suteikti joms kitą konotaciją, sintetinti idėjas. Tik toks tekstas ar mokymas, kuris išlaiko aukštesnį nei protinis žinojimą ir šalia laikino papročių bei prasmių apvalkalo įima permanentinių vertybių skalę, gali būti laikomas universaliu ir „amžinai“ aktuali. Todėl, pasak Sri Aurobindo, šiandien *Gytoje* nereikia ieškoti tikslų metafizinių prasmių ar tirti jas istoriniu filosofiniu požiūriu, nes tai teturi antraeilę reikšmę ir veda į dalinį žinojimą. Svarbiausia yra ieškoti „gyvos, veikiančios tiesos“, nes būtent tam yra rašomi šventraščiai, o visa kita yra „akademinio disputo ar teologinių dogmų reikalas“ (ten pat, 3).

Suprantama, siekdamas aktualizuoti dabartiniam laikotarpiui svarbias išvalgas ir iš poetinio filosofinio teksto „išsunkti“ naują esenciją, mąstytojas vis dėlto privalėjo naudotis žodžio, kaip įrankio, galia ir tam tikra jos sklaidos sistema, sykiu atkurti aprašomųjų įvykių dabartinumą ir sukurti savą sąvokų ir prasmių sistemą, savas ant-rines ar net tretines konotacijas, taigi, atlikti savaip akademinį ir juo labiau akademinio disputo dėmesio nusipelnantį veiksmą.

Sri Aurobindo sukurtoji „akademinė sistema“ – tai integralinė (visuotinė), kitaip *pūrṇa vedanta*, pamatinius vedantos teiginius jun-

giantis mokymas, išdėstytas jau minėtuose *Gytos*, vedų ir upanišadų komentaruose bei veikaluose *Dieviškasis gyvenimas* ir *Jogos sintezė*. Jau įžangoje (taip pat atskiroje to paties pavadinimo apybraižoje) autorius formuluoja vieną reikšmingiausių išvadų, jog nesvarbu, koks yra *Gytos* šaltinis: jos mokymas yra universalus, o sankja (*sankhya*) ir joga (*yoga*), teorinę ir praktinę puses atitinkančios joje aprašomos disciplinos, yra neatsiejamos vienos vedantinės tiesos dalys (ten pat, 5).

Vietinės reikšmės ir neilgaamžių vertybių čia yra labai maža, o visa kita sudaro didžiulį, gilų ir universalų pamatą atsiskleisti „principinėms idėjoms“, kurios vienintelės yra „veiksmingos“. Plačiai cirkuliuojančios idėjos išreiškia sintetinį protą ir tokių patį potyrių, todėl negali būti kokios nors vienos dialektinės analizės rezultatas. Be to, tai nėra ir dialektikų karo tarp trijų klasikinių kelių (atstovaujančių didžiųjų vedantos autoritetų Shankaros, Ramanujos ir Madhvos mokymams) objektas, o veikiau vartai, atsiveriantys į platų dvasinių potyrių pasaulį, kuriame telpa ir monizmas, ir vaišnavų teizmas, ir *sankhya*, ir *māyāvāda*, ir nors tokio dinamiško lygmens kaip tantra, o iš jos – ir puranų tradicija *Gytos* mokymas nepasiekia, remdamasi vedų rišių ir vėliau upanišadų išmintimi *Gyta* duoda galingą paskatą tolesnei saviugdai dabartiniame žmonijos etape, pasiekusiame lemiamą posūkį į naujo pobūdžio sintezę – platesnę, gilesnę ir toliaregiškesnę.

Šiame kontekste vietą randa vienas garsiausių Sri Aurobindo aforizmų: „Mes priklausome ne praeities aušrai, bet ateities vidudienii“ (ten pat, 8). Tai reiškia, kad atėjo metas rekonstruoti ir reinteguoti senąsias *Gytoje* dėstomas tiesas, jas asimiliuoti podraug su naujomis patirtimis ir iššūkiomis, kuriuos mums meta pasaulis, permąstyti naujausius tikslųjų bei humanitarinių mokslų pasiekimus ir pakilti į dar nebūtą sintezės lygmenį – „naują, labai turtingą ir platų“, kuris atidengtų viduramžiais primirštus išminties klodus ir visus pasiekimus harmonizuotų (ten pat, 9).

Sakydamas, jog savo komentarų nesiekia įrašyti į metafizinių spekuliacijų istoriją, o akademinio minties nuodugnumo ar dialektiko analizės nelaiko studijų tikslu, Sri Aurobindo tarsi ragina savo įžvalgas suvokti aukštesniais ir gilesniais padargais nei elementarus protas. Komentarų įtaigumas, neabejotinas jų kaip egzegetinio teksto svarumas ir auklėjamasis poveikis liudija ir tai, kad *Apybraižos apie Gytą* iš tikrųjų pranoksta mokslinės studijos rangą ir savo ruožtu pačios tampa nelyginant Dievo malonės inicijuotu aukojimo ritualu, *yajña* (Maheshwari, 1987, įžanga).

II–VII skyriuose (*Dieviškasis mokytojas* ir kituose) pateikiama Ardžūnos (*Arjuna*) ir Krišnos (*Kr̥ṣṇa*) akistatos prieš mūšį Kurukšetros (*Kurukṣetra*) lauke apibrėžtis kaip universali egzistencinė situacija, kuri kartojasi nuolat, lemiamą kritinį tašką pasiekdama tada, kai žmogų ištikusi krizė tampa nebeišsprendžiama be Dievo pagalbos. *Gytą* iš kitų šventraščių Sri Aurobindo išskiria ne dėl istorinių įvykių „dieviškumo“ (jam nekelia abejonių ir veikiančiųjų asmenų ar įvykių tikrumas), bet teksto autoriaus pastanga atkreipti dėmesį į „pasikartojančias Mokytojo ir mokinio pratybas“ kaip į etinių ir dvasinių gyvenimo tikslų sutaikymą žmogaus gyvenime „tikros krizės“ metu (Aurobindo, 1972, 9).

Akcento perkėlimas iš išorinio filosofinio-etinio (ontologinio-teologinio) lygmens į vidinį, nutrinantį laiko ir erdvės svarbą ir iškeliantį kadaise avatara pavidalu nužengusį, bet iš tiesų širdyje amžinai esantį Dievą, kuris net išrinktosioms sieloms pasirodo tik tada, kai jos pasijunta esančios ribinių išgyvenimų, būtiškojo persilaužimo būsenos, nurodo kitų *Gytos* komentatorių panašiai formuluojamą svarbiausią žmogaus tikslą – „individo dvasinės, absoliučios esmės restituciją“, būtinybę „integruoti metafizinį asmenį ir karminį veiklos subjektą“ (Bhagavadgyta, 1999, 55).

Viešpats Krišna *Gytoje* kalba apie „nuolatinį Dievystės apsireikimą žmonijoje, *bahūni me vyatītāni janmāni ... sambhavāmi yuge yuge*“ (Aurobindo, 1972, 14), sąlygotą, kadangi žmogaus pavidalo, bet mistiniu būdu šį išskirtinės svarbos aktą kartojantį kiekvieną kartą, kai žmogus atsiduria identiškoje situacijoje Ardžūnai, kuris tampa dievo santykio su žmonija simboliu, jo instrumentu ir pagrindiniu valios vykdytoju, pranokstančiu patį save. Tačiau metodą, kuris *Gytą* ir net visą *Mahabharatą* paverčia vidinio gyvenimo alegorija, neturinčia nieko bendra su išoriniu pasauliu, ir pagal išmonę mistifikuoja faktus, Sri Aurobindo laiko nepagrįstu.

Gytos kalba esanti tiesi ir aiški, ne tokia, kaip simbolinė vedų ar puranų iškalba, jos pagrindinis herojus – ne Hamleto tipo mąstytojas ir filosofas, o pavyzdinis veiksmo žmogus, princas ir kšatrijas (*kṣatriya*), kovotojas ir pragmatiškas žmogus. Nei filosofinės, nei dvasinės idėjos, nei gilus reflektyvus protas jam nėra būdingas. Įpratęs elgtis pagal visuotinai priimtus visuomeninio elgesio standartus – laikytis dharmos ir būti šastros (*śāstra*) saugotoju, Ardžūna išgyvena siaubingą krizę: atsidūręs būtinose žiauriuose skerdynėse, kai iš tikrųjų tenka griebtis ginklo ir kautis įstatymo bei tvarkos puseje, jis pamato, kad vienos taisyklės ima prieštarauti kitoms, nebelieka aiškaus ir

teisingo veiksmų plano, ir visas jo moralinis ir socialinis kosmosas ima griūti; jis patiria emocinių, jutiminių bei gyvybinių smūgi, todėl, pasibjaurėjęs ir, jausdamasis daras nusikaltimą, meta ginklą ir išsižada kovos, kuri dėl tiesos tegali atnešti genties išnaikinimą, brangių ir artimų žmonių netektį, tradicijų žlugimą ir etinių nuopuolių. Nebelikus tvirto pamato po kojom, Ardžūna virsta sukilėliu, patyrusiu „visa apimantį vidinį bankrotą“ (Aurobindo, 22).

Šią akimirką, kai negalima gaishti nė minutės ir matydamas, kad žmonių lyderis yra pribrendęs leliamam momentui, Krišna apsireiškia kaip važnyčiotojas. Tuomet prasideda dieviškojo Mokytojo ir mokinio dialogas, kurio metu Ardžūnos sąmonė išgyvena transformaciją. Tačiau jis nuolat reikalauja aiškiai atsakyti į klausimus ir naujo įstatymo, kuriuo galėtų vadovautis, tad Krišna veda mokinių minties labirintais, iš pradžių suformuluodamas galutinį tikslą – gebėti atlikti veiksmą jo išsižadėjus (*sannyāsa*), arba veikti neveikiant, kai darbai išnyksta juos atliekant (*pravīṛyante karmāni*), o paskui aiškindamas šią „painią sąvoką“ bei būdus tikslui pasiekti. Jis nupasakoja, kaip pasiekti šią gerbtiną laisvos sielos būklę (*mokṣa*), atlikti beaistrį veiksmą (*niṣkama karma*), kaip praktiškai veikia trys prakritės (*prakṛti*) pavidalai (*guṇa*) ir kokie esti jų veiklos rezultatai, kuriuos būtina pranokti, tampant *trigunātīta* (ten pat, 25).

Pirmąją kulminaciją mokymas pasiekia 11 *Gytos* skyriuje, kai Viešpats nusprendžia pažadą pagrįsti realiu pavyzdžiu ir pasirodo Ardžūnai tikruoju pavidalu ir suteikia jam praktinį žinojimą: mokinio sąmonė patiria negrįžtamą esmėkaitos procesą, kai jis suvokia, kas yra tikrasis veikėjas ir Kurukšetros žinovas (403), kai jam liepiama kovoti ir paaiškinamos kovos neišvengiamybės priežastys (1, 369–70). Tai ir yra tikroji doktrinos esmė (32). Vadinasi, Sri Aurobindo labai svarbi praktiškoji šio diskurso pusė kaip išminties ir praktinio veiksmo integracijos pastanga, mėginimas išsaugoti gyvenimą ir jo formų vertę (Bhagavadgita, 1999, 58).

Skyriuose *Žmogus ir gyvenimo mūšis*, *Arijų kario tikėjimas*, *Dieviškasis darbininkas*, *Nirvana ir darbas pasaulyje*, *Dvasinio veiksmo pilnatvė* Sri Aurobindo išskleidžia tikrojo veikimo sampratą, taip pat darbo sąvokai suteikia papildomą konotaciją. Jis suformuluoja pirmąją „principinę idėją“: net ir tapus *mukta*, *tyāga* yra geriau nei *sannyāsa*, nes „neįmanoma įkūnytai būtybei visai apleisti veiksmą; todėl tas, kuris atsisako veiksmo vaisių, yra *tyāgi*, išsižadėjęsysis“ (Jhunjhunwala, 1974, 216). „Iš esmės *tyāga* pati yra tikra ir pakankama *sannyāsa*“ (Aurobindo, 1972, 175).

Skausmingas išorinio išsižadėjimo procesas, *duḥkham āptum*, nėra būtinas. Šiuo klausimu, teigiama *Gytoje*, net išminčiai nesutaria; o išeitis yra ne *akarma*, kai inercija klaidingai laikoma išsilaisvinimu, bet vidinis išsilaisvinimas, *mokṣa*, kuris veiksmingai atpalaiduoja kompleksinę būtybę iš amžinai veiklios gamtos ir karmos pančių. Tatai laiduoja teisingas veiklos subjekto lokalizavimas fizinės raiškos lauke. Taigi tasai, kuris veikia, yra ne *ahankāra*, *ego*, bet dieviškasis įnamis, aukštesniosios prakritės vykdomoji galia-šaktė, patsai Viešpats žmoguje. Todėl ir sakoma, kad *muktos* žmogiškoji dalis nieko neveikia, *na kincit karoti*.

Dieviškąjį darbininką išskiria keturi požymiai: išlaisvinantis žinojimas, suteikias ramybę ir skaistumą; troškimų nebuvimas; dvasinis neasmeniškumas ir lygumas. Ardžūna įkūnija žmogaus-kario, stovinčio akistatoje su Dievu, situaciją, nes žvelgti į pasaulį – vadinasi, žvelgti Dievui į veidą. Apėmęs jį gailestis yra jausmų ir proto silpnybė; ji nederina tikram arijui, kaip aukščiausiam kario įsikūnijimui, ir neturi nieko bendra su tikra užuojauta, kurią stiprusis jaučia tiek žiauriems titanams, tiek jų aukoms (ten pat, 54).

Tik reintegruota sąmonė pajėgi atlaikyti sudėtingą realybę ir pranokti dualumą, tapti *dvandvātita* (1, 172), taigi pasiekti nemarybės būklę, pranokstančią ir patį gyvenimą, ir mirtį (1, 56). Todėl jis privalo remtis pačiu aukščiausiu kriterijumi, kurį Sri Aurobindo apibendrina šiais žodžiais: „neturėk neapykantos tam, ką naikini, ir nesielvartauk dėl tų, kurie išnyks“; „visur matyk vieną patybę, visus pažink kaip nemirtingas sielas, o jų kūnus dulke virsiančius“; „kovok kilniai ir nugalėk stiprybe, nes tai yra darbas, kurį tau Dievas ir tavoji prigimtis skyrė atlikti“ (p. 61).

Pagaliau Ardžūnai suteikta malonė būti aukščiau konfliktuojančių įstatymų ir už jų matyti tikrąsias mūsų lauko demiurgo ir karvedžio intencijas. Tai Dievo mūsų, kuriame jis nebeturi nei draugų, nei priešų. Jis negali būti nei sužeistas, nei nugalėtas. Taigi, *Gyta* pabrėžia veikimo svarbą ir leidimą tęsti darbus... nes tebėra ir Viešpats, kuris džiaugiasi aukojimu, *bhoktāram yajñatapasām*, ir to aukojimo objektas (p. 124). Pagaliau tobulas jogas nesimėgauja savo vienišą patybe dramblio kaulo bokšte, bet yra *yuktaḥ kṛtsnakarmakṛt*, įvairiapusis, universalus darbininkas, triūsiąs dėl gėrio ir Dievo pasaulyje (p. 190). Toliau komentaruose, sekdamas *Gytos* pėdomis, Sri Aurobindo tik plėtoja įvairius šio svarbiausio teurginio veiksmo, tolygaus hermeneutiniam pakilimui į aukščiausią statusą, aspektus.

Kokios tad yra būtinos sąlygos, padedančios įgyvendinti *Gytoje* nubrėžtus idealus? Reikia visiškai suvokti Dievo ir žmogaus, Brahmano ir dživos (*jīva*), santykį, to santykio aktualumą ir visą raiškos spektrą; išmokti negeisti veiklos vaisių, neturėti troškimų; pasiekti tobulą pusiausvyrą bei lygumą; išsilaisvinti iš gamtos (prigimties) determinizmo; nugalėti visus prisirišimus; perprasti *svabhāva* ir *svadharma*; galiausiai, sutelkus dėmesį į vienintelį tikslą, visiškai atsiduoti dieviškam mokytojui mummyse, atlikti saviaukos ritualą. Pirmajai (lemiamai) sąlygai aiškinti Sri Aurobindo skiria itin didelę komentarų dalį (8, 9 ir iš dalies kiti I tomo skyriai, 14, 15 ir kiti II tomo skyriai), nuosekliai išplėtodamas mokymą apie tris purušas (*puruṣa*) ir dvi prakrites. Čia mums rūpi išskirti tą aspektą, kuris nurodo vienpusį kitų mokyklų to santykio suvokimą, vedantį tolyn nuo gyvenimo ir veiklos, todėl koreguotiną, kadangi „*Gyta* žinojimą ir meilę grindžia darbais“ (p. 62), o „veiksmas yra permanentinis jos pamatas“ (p. 64).

Pasak jo, vėdiškosios idėjos filosofiniam *Gytos* mąstymo būdui suteikia „ypatingą sintetinį charakterį“ (p. 62). Jos kalba pranoksta analitinę tradicinės ir bemaž „ateistinės“ sankjos (*sankhya*) kalbą ir griežtą radža jogos (*raja yoga*) struktūriškumą. *Gytoje* mokymas pradedamas analize, tačiau joje yra aiškus nukrypimas nuo sankjos vienos prakritės ir daugelio purušu teorijos, kuris turi lemiamos reikšmės ir veda į visai kitas išvadas: į purušą yra žiūrima kaip į vieną, o ne kaip į daugelį (p. 70). Puruša yra ne tik prakritės ir trijų jos gunų veiklos liudininkas bei sankcijos suteikėjas, *sākṣī* ir *anumantā*, bet ir gamtos Viešpats bei žinojimo meistras, *jñātā Īśvaraḥ*, pagrindinė prakritės veiklos ir neveikimo priežastis (p. 71).

Taigi, *Gyta* moko apie tris purušas, ar veikiau trigubą purušos statusą (p. 72). Dvi purušos, *kṣara* (kaiti) ir *akṣara* (nekaiti), – kaip du paukščiai, tupintys ant Kosminio medžio: pirmasis lesa medžio vaisius, antrasis stebi pirmąjį. Jiedu reprezentuoja dvi tos pačios sielos būsenas – pasinėrus į prakritės veiklą ir ją stebint iš šalies. Prie šių dviejų *Gyta* prideda trečiąjį, aukščiausiąjį (*uttama*) purušą – purušotamą (*puruṣottama*). Tai esąs Viešpats, patsai Brahmanas, kuris valdo ir įima į save tiek judrųjį, tiek neveiklųjį aspektus, nekaičią vienovę ir paslankią įvairovę, tuo pačiu metu būdamas viršum jų, nesusaisytytas empirinės išreikšties.

Taip Sri Aurobindo rekonstruoja hermeneutinį teksto kūną, su stato jo narius į savas vietas. Įcentrinta teofanija yra integralinės

vedantos pamatas, todėl autorius teigia, jog ši nenutrūkstama per upanišadas einanti ir *Gytoje* išryškinta minties gija (apie Brahmano aspektų sintezę) turėjo didžiulę įtaką vėlesnei religinei Indijos sąmonei; tai esąs ir *bhakti* jogos pamatas, pranokstantis monistinės filosofijos nelankstumą, ir dievotųjų puranų filosofijos pagrindas (p. 73).

Toliau dieviškojo mokytojo mokymą padeda perprasti dviejų prakričių, arba dvigubo vienos prakritės statuso, idėja: žemesniojoje trijų gunų prigimtyje žmogus reiškiasi kaip nesąmoningas *ego*, tačiau aukštesniojoje, sąmoningoje ir dieviškoje, jis yra individuali siela (*jiva*), o kadangi *Gytoje* tvirtinama, kad Viešpats savo prigimtimi ta siela tampa, tai, pažinusi pasyvųjį purušos aspektą ir pakilusi virš trijų gunų – *tama*, *rajas* ir *sattva* – veiklos bei susivienijusi su purušotama, dživa gali vienu metu mėgautis dieviškąja prigimtimi ir jos aspektais, veikti nesusaistyta veiksmo (p. 74). Reintegrudamas purušos ir prakritės teorijos vientisumą Sri Aurobindo daro išvadą, jog *Gyta* žengia žingsnį toliau nei vedos ir upanišados, purušotamą kaip aukščiausiąjį Brahmaną iškeldama į pirmą planą (p. 85).

Taigi, triguba sąmonė, kuri yra viena ir apima visą būties amplitudę, yra *Gytos* svarbiausia, „centrinė idėja“ (mūsų komentarų klasifikacijoje – antroji), iš kurios išsirutulioja kitos principinės idėjos ir kuri padeda subalansuoti bei suderinti įvairių filosofinių sistemų nesutarimus bei sujungti dvasinės egzistencijos tiesas (p. 421).

Iš šio mokymo išsirutulioja trečioji „principinė idėja“: maja (*māyā*) iš esmės nėra iliuzija, – tariamas iliuzijos elementas atsiranda žemesniosios prakritės neišmanyme, trijų prigimties rūšių maja; iš tiesų „maja – tai įvairiai save reprezentuojanti dieviškosios sąmonės galia“ (p. 146). Neišmanymą lėmė žemesniojoje majoje vykusi involucija. Tai, jog *Gytoje* mažai kalbama apie mają, o daugiausia apie prakritę, Sri Aurobindo suteikia pagrindą teigti, kad *Gytos* laikais maja nebuvo esminės vedantinės filosofijos žodis, kurį vėliau Shankara suformulavo taip aiškiai ir paveikiai; majos sąvoka vartojama apibūdinant žemesnįjį prakritės statusą, *traigunyamayī māyā*, ir ne ji, o tikroji (tai yra aukštesnioji) prigimtis (*parā prakṛti*) yra kosminės egzistencijos priežastis (p. 79).

Suprantama, kodėl žemesniosios prakritės veiklos sunykimas sugrįžtant į akšara Brahmaną laikomas vienintele išsilaisvinimo iš šio „iliuzinio“ kosmoso išeitimi, būdinga tiek sankjai, tiek majavada, tiek budistinei nirvanos, negatyvaus absoliuto, idėjai (išskyrus *mahayaną*, tačiau su išlygomis). Juk sykiu transcendavusiai sąmonei

išnyksta visi skaidos, dualumo, neišmanymo sukurti dinaminio kosmoso sandai. Tačiau ar tai paaiškina kosmoso kūrimo prasmę?

Sri Aurobindo požiūriu, *Gyta* reikalauja platesnės darbo (*karma*) sąvokos reikšmės, papildomos konotacijos: į mūsų dvasinės veiklos koncepciją įeina visi darbai, *sarvakarmāṇi*. Dievas slepiasi majos klostėse; išvysti jį jose – vadinasi, įgyti visuminį žinojimą, jog visa yra viena, *vasudevaḥ sarvam iti*. Kšara persmelkia akšarą (p. 422–3). Jų opozicija yra tariama, iliuzinė. *Gytoje* remiamasi būtent šiuo aukščiausiu patyrimu: priimama amžinos vienybės palaikoma sielų daugmė, ir niekur nėra patvirtinamas visiškas sielų išnykimas, *laya*, begalybėje, vadinasi, pripažįstamas dvigubas vienos amžinos ir visuotinės būties statusas. Todėl vienos kurios pusės išryškinimas, atmetant amžiną jos palydovę – tai ekskliuzyvus žinojimo, arba neišmanymo, tamsybė (p. 424).

Šioje vietoje Sri Aurobindo, remdamasis savo sąmonės pakopų sistema, daro vieną svarbiausių metafizinių atradimų, kuri kildina iš trigubos sąmonės (arba trijų purušų) teorijos esmės, taip pat „restaurotos“ iš šventraščių. Jis teigia, jog *Gytoje* apie mają kalbama kaip apie užsimiršusią dalinę sąmonę, praradusią tikrovės visumą; juk kai mes mają pranokstame, pasaulis ne išnyksta, tik pasikeičia jo prasmės šerdis (p. 425). „Pasaulis *Gytoje* yra realus Viešpaties kūrinys ir amžinybės galia, parabrahmano manifestacija, o trilypė maja tėra išvestinė aukščiausios prigimties tikrovė“, – teigia jis (p. 426).

Aukščiausiasis yra kšara, akšara ir daugiau, nei tai, *paraḥ avyaktah*, sykiu jis ir *paramēśvara*, todėl tik pažinus jį integraliai, *samag-ram mām*, siela išsilaisvina iš žemesniosios prakritės tariamybės ir grįžta į aukščiausiąjį statusą. Tariamai priešiškus būties aspektus gali padėti sutaikyti, jo manymu, šios *Gytos* eilutės: „*uttamaḥ puruṣas tvanyaḥ paramātmetyudāhṛtaḥ, yo lokatrayam āviśya bibhartyavyaya īśvaraḥ*“ („Tačiau kas kita nei šiedu yra aukščiausioji dvasia, vadinama patybe, kuri įžengia į tris pasaulius ir juos laiko amžinasis Viešpats“) (p. 427).

Sri Aurobindo daro išvadą, jog „atšiaurus ir nekompromisinis“ budizmo subjektyvios patybės ir objektyvių daiktų neigimas ir majavados „ultraloginis“ veiksmo netoleravimas negali būti taikomas didžiajai žmonijos daliai, nes yra klaidinantis bei nevaisingas tikslas, visuminiu požiūriu jo neįmanoma aktualizuoti; taip pat toks eskapistinis požiūris iš esmės netenkina pavienės žmogaus sielos, todėl turi bent iš dalies pripažinti praktiškąją realybę, kad turėtų sau pamatą.

Su rekonstruota darbo ir veiklos samprata glaudžiai susijusi ir Sri Aurobindo vibhučio (*vibhūti*) ir avataro teorija. Ja mąstytojas dieviškuosius įvykius mėgina priartinti prie paprasto žmogaus suvokimo lygmens, brėždamas nelauktą ir drąsą tokios epifanijos perspektyvą. Anot jo, vibhūtis yra „Dievo kokybės pasireiškimas gyvoje protaujančioje būtybėje, kuri atlieka didžius jo darbus“, herojus tikrąja to žodžio prasme (p. 151), o avataras yra „visuomet dvigubas dievystės ir žmogystės fenomenas“ (p. 155), „speciali manifestacija“, ne koks nors magas, bet „dieviškasis žmonijos vedlys ir jos pavyzdys“ (p. 156).

Gytoje Krišna nedviprasmiškai kalbąs apie daugelį savo gimimų, kai jis ateina atkurti pašlijusios dharmos. Tai dieviškasis gimimas, *divya janma* (p. 138). Tačiau jei žmogus neatgimtų Dieve, *madbhāvam āgataḥ*, o tai ir reiškia būti dukart gimusiu, avatarystės idėja atrodytų kaip „nereikalingas reiškinys“. Avataras ateina kaip Kristus, Krišna arba Buddha, idant rodytų kelią, kuriuo kada nors eis visa žmonija; užtat, kaip žinome, jie dažniausiai įvardija save kaip „kelią“ ir „vartus“ į ateitį, į amžinąjį gyvenimą. Vadinasi, tai nėra netikėtas dalykas, stebuklas, ir būtina matyti tikrąją jo vietą visoje pasaulio sandaroje (p. 140–1). Žmogaus gebėjimas pakilti iki dieviškosios prigimties ir susivienyti su ja yra „pripažintas dvasinis statusas“ (p. 154).

Iš čia išsirutulioja ketvirtoji „principinė idėja“: avataras ateina tam, kad vestų vibhutį, iškilusį virš įprasto žmogiškumo lygmens, naujos Dievo gimties ir naujų darbų keliu, taigi tiesdamas jį kitiems, nes to reikalauja žemėje vykstanti evoliucija. Sri Aurobindo sampratoje cikliškai reinkarnuojantis Dievas tolydžio praplečia ir perkeičia marios *majos* rate kuriamas formas. Todėl jis kelia klausimą: ar galime teigti, jog amžinas ir nuolatos apsireiškias avataras pats plėtoja savo protinę ir kūniškąją esybę pagal žmonijos evoliucijos galimybes ir poreikius ir taip apsireiškia iš amžiaus į amžių, *yuge yuge*?

Šiuo požiūriu jis aptaria evoliucines anksčiau išikūnijusių avatarų formas nuo Višnaus, Vamanos, Ramos ir Buddhos iki Krišnos bei Kalki, kurios esą išplėtoja pirmtakuose glūdėjusias potencijas. „Rodos, *Gytos* kalbai tai būtina [tokia interpretacija], – sako Sri Aurobindo, – kad ir kaip tai sunku suvokti moderniam protui“ (p. 157). Jis tęsia mintį teigdamas, kad *jiva* paruošia kūną, į kurį gimimo metu įsivelka Viešpats, arba jį paruošia Manu, vienas iš keturių *Gytos* dvasinių tėvų, *catvāro manavaḥ*, kurie yra kiekvieno žmogaus proto ir kūno tėvai (p. 157).

Ši išvada yra nepaprastai svarbi, kai kalbame apie *Gytos* moky-mo aktualumą Sri Aurobindo ateities žmonijos vizijoje. Mat dhar-mos atkūrimą reikią suprasti plačiau: šalia įgyvendintų etinių ir re-liginių paskatų padaryti tvarką išorės pasaulyje avataro veiklą visuomet lydi galingi pokyčiai ir lūžiai, susidėvėjusias bendrijos formas keičiamos naujomis, bet svarbiausia – išlaikoma dvasinio pa-mato neliečiamybė. Tarp dharmos ir adharmos vyksta nuolatinė ko-va; tai devų ir asurų ginčas, sąlygos, lemiančios avataro triūsą.

„Katalikiškesnė ir sudėtingesnė nei kiti mokymai *Gyta*“ šiam procesui suteikia gilesnę prasmę. Čia visa žmonija yra *sangha*, dvasi-nė draugija, judanti dieviškosios dharmos link, į jos centre apsireiš-kusį Dievą, į Tiesą, Gėrį, Grožį ir Šviesą, *lokasangraha*. Svarbus ir vidinis šio vyksmo aspektas: baisiu ir nepakeliamu paprasto žmo-gaus žvilgsniui, kosminių pavidalų Krišna Ardžūnai pasirodo ini-cijuodamas jį į integralią būtį ir kartu su juo inicijuoja visus, kurie įstengia pasekti jo pavyzdžiu. Tatai jis daro ne veltui: išvydęs visa ko visuotinybę, visur regėdamas daugialypę vieno Dievo manifesta-ciją, ne tik įprastą akiai malonų Viešpaties pavidalą, Narayaną, bet visa naikinantį Griovėją ir jau nukautus savo priešus, dingstančius baisinguose jo nasruose, Ardžūna suvokia, kad klausimas „Kovoti ar nekovoti?“ netenka prasmės. Akistata su nesuvokiamybe ir kartu tikriausia iš tikrovių jį priverčia rezignuoti, bet jau ne pasaulio, o Dievo akivaizdoje: įvyksta visos sąmonės transfigūracija ir transfe-rencija, pakylama į aukščiausią statusą (p. 524). Tačiau ši galutinė pergalė, paslapčių paslapties įminimas, iš esmės įmanoma tik pa-čiam avatarui atlikus paskutinį malonės judesį – kvietimą (XVIII *Gytos* skyrius).

V

Kritiškai vertindamas „partizaniško intelekto“ vykdomus nukrypi-mus į vieną ar kitą pusę, kai vieni mokymo aspektai iškeliami, kiti sumenkinami, Sri Aurobindo formuluoja penktąją „principinę idė-ją“, jog trys pagrindiniai keliai, *karma*, *jñāna* ir *bhakti*, yra tolygūs ir taip susipynę, *sādhanos* metu išliejį vienas į kitą, jog neįmanoma jų atskirti ir vieną kurį nors sureikšminti, kitus nustumiant į šoną. „*Gy-ta* išlaiko tobulą pusiausvyrą“, – teigia jis (p. 27). Soteriologinis jude-sys apima visas būties puses, ir asmenybės reintegracija aukščiausią tašką pasiekia įvykdžius visus dieviškojo vedlio reikalavimus; pil-nutinė sangrąža įvyksta sutampant su purušotama, kuriame visi as-pektai harmonizuojami ir susilieja į viena.

IX šventraščio skyriuje Krišna ruošia Ardžūną „integralios Dievybės regėjimui“ (Jhunjkunwala, 113), kuris aprašomas 11 skyriuje. Jo tikslas yra ši vienovė, todėl Sri Aurobindo nepriimtinas atrodo ir čia įžvelgiamas asketiškasis pasaulio išsižadėjimo variantas (viduramžiai), ir paviršutiniškas nesuinteresuoto pareigos atlikimo imperatyvas (moderniųjų laikų Tilako, Bankimo interpretacijos). Gyta socialinę pareigą keičia į dieviškąją leidimą (*sarva-dharmān parityajya*), etinį protą – Brahmos sąmone (Aurobindo, 1972, 32). Tačiau Sri Aurobindo išlaiko tam tikrą eiliškumą: pirma eina *karmayoga*, paskui *jñānayoga* ir galiausiai – *bhaktiyoga*.

Taigi, darbai tampa žinojimu, o šis pereina į Dievo meilę ir adoraciją; trigubas kelias tampa tobula dievogarba. Nors Krišna sako, kad vien tik mylint ir garbinant Jį galima išvysti šiuo pavidalu ir sužinoti esminį Jo principą bei įsilieti į Jį Patį, ši „absoliuti adoracija, meilė, intymi vienovė vainikuoja darbų ir žinojimo pilnatvę jų viršūnėje“, o jie patys išlieka (Maheshwari, 1987, p. 119–120).

Vadinasi, Sri Aurobindo grindžia galimybę pakartoti precedento neturintį įvykį ir realizuoti individualią, kosminę bei transcendentinę Dievystę, sykiu būnant pasaulyje ir virš jo, veikiant ir išliekant laisvam nuo veiksmo pasekmių, atlikti Dievo valios, o ne *ego* padiktuotą darbą, *kartavyam karma*. Šį patyrimą integruoti yra pats sunkiausias savižinos etapas, tačiau jis neišvengiamas, jei norime išgyventi simultanišką trijų dievystės aspektų palaimą (Aurobindo, 1972, 518). Telioka atlikti baigiamąjį judesį: visiškai atsiduoti Dievui visa savo esybe, arba atlikti pasiaukojimo veiksmą, kuris pamažu, o labai retai – iš karto atveria tuos vartus į paslapčių paslaptį. Kas lemia šio veiksmo efektyvumą?

Jiva – aukščiausiojo originalios dvasinės prigimties, prakritės, dalelė, *aṁśa*, ir mūsų uždavinys esąs įsitvirtinti autentiškoje sielos erčioje, kurioje galima džiaugtis dvasine prakritės ir purušos vienove (helėnai ją pavadintų *nous*). Pastovus ir vienijantis išskaistintos širdies, proto ir visa ko sąmonės artumas (arba visų sandų suartėjimas joje), *satatam maccittah*, atveda į plačiausią, giliausią ir integralų mūsų vienybės su Amžinuoju potyrį (ten pat, 531). Patyrusysis žino, jog universalumo sūkuryje vienovė išlieka individuali, vienu metu patiriamas Asmuo ir Neasmeniškumas. Ir vėl kitais žodžiais Sri Aurobindo nusako šio principo aktualizavimą: „Kai neišmatuojama širdies regmė išbaigia absoliutų proto potyrį, tai yra integralus žinojimas“ (p. 518).

Kaip šis patyrimas koreliuoja su kritine situacija ir kaip kinta veikimo pobūdis? Dieviškojo veiksmo neveikia atoveiksmis, nes

veikiama unisonu su visata, su visybe, o išsilaisvinus iš asmeninės atsakomybės už tuos veiksmus, darbas lieka asmeniškas mūsų prigimties atžvilgiu, bet neasmeniškas esamybės atžvilgiu. Jei Ardžūna, kuriam buvo parodyta dieviško, o ne egoistinio veiksmo galimybė, vis tiek apsispręstų nekovoti, jo sprendimas būtų tolygus fatališkam dvasios išsižadėjimui, išnykimui, *vinaṣṭi*, ir sukeltų dar blogesnių padarinių (p. 533).

Mat klaidingai suvokiama veikimo laisvė kyla iš *ahankāros*, *ego*, nors iš tiesų tikrasis veikėjas yra patybė ir dvasia, *ātmanvān*. Didžiausio nuopuolio galima išvengti suvokus, jog prigimtis mumyse veikia tikslingai, stengdamasi šią tiesą išreikšti prote, gyvybėje ir kūne, tiesą, kuri formuoja įgimtus veikimo ir būties dėsnius, *svabhāva*, kreipia išorinį likimą ir sielos evoliuciją mumyse (p. 535).

Tik taip tampama apšviestais, sąmoningais Dievo įrankiais, dalyvaujama visuotiniame tapse. Gyventi šioje tiesoje integraliai – tai apleisti *ego* ir išsiveržti iš majos. Tai yra aukščiausia pareiga ir kartu privilegija. Atsigręžimas į Dievą visa esybe, *sarvabhāvena*, atveda į nemirtingą ir amžiną statusą, *sthānam śāśvatam* (p. 535–6).

Tad antrąją, pagrindinę, kulminaciją mokymas pasiekia XVIII Gytos skyriuje, kuriame Ardžūna išgirsta *paramam vacaḥ*, svarbiausiąjį Viešpaties žodį, atskleidžiantį didžiausią iš slėpinių, *sarva-gnhyatamam*. Dviem „trumpais, tiesiais ir paprastais“ posmais išlukštenama permanentiškai juose slypinti prasmė: „*manmanā bhava madbhakto madyāji mām namaskuru/māmevaiṣyasi satyam te pratijāne priyo'si me/sarva-dharmān parityajya māmekam śaranam vraja/aham tvā sarva-pāpebhya mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ*“ (Maheshwari, 1987, 185) („Apie mane galvok, mane mylėk, aukokis, garbink, nusilenki:/taip pas mane ateisi, pažadu tau šitai – brangus esi man;/užmirški priedermes visas, nes vien many, saugiajam prieglobsty, nurimsi/ir aš tave išlaisvinsiu iš blogio saitų; tad neliūdėki“). Taip Viešpats imasi rafinuoti ir pinti į viena įvairiaspalves žmogaus integralaus tobulumo gijas (Aurobindo, 1972, 537). Ardžūna pasirenka kovą ir kelią į amžinybę; šitaip atkuriamas teisingas žmogaus ir Dievo santykis.

VI

Baigiamajame apybraižų skyriuje Sri Aurobindo aptaria svarbiausias šventraščio aktualumo priežastis. „Tikroji Gytos substancija tebėra šviežia ir nauja, nes visada patirties atnaujinama kaip anuomet, kai pirmąkart buvo užrašyta arba įtraukta į *Mahabharatos* metmenis“, – teigia jis (p. 543). Jos įtaka esanti ne vien filosofinė ir akademinė, bet

netarpiška ir gyva, veikianti tiek mintį, tiek veiksmą; nacijai ir kultūrai atgyjant ir atsinaujinant jos idėjos veikia kaip galingas formuojantis veiksnys. Už Indijos ribų ji taip pat visuotinai pripažinta vienu iš didingiausių pasaulio šventraščių, nors europiečiai, pasak jo, yra geriau perpratę jos mintį, nei dvasinės praktikos paslaptis.

Apibendrinamas savo išvalgas Sri Aurobindo formuluoja pagrindinį *Gytos* filosofijos ir jogos dėmesio objektą bei idėją, plėtojamą nuo pradžios iki pabaigos – tai esąs siekis sutaikyti vidinę dvasinę tiesą, absoliučiai ir integraliai ją realizavus, su išorinio žmogaus gyvenimo ir veiklos aktualumu (p. 544). Toliau jis grindžia šio tikslo būtinybę kosminiu požiūriu. „Visos žmonių problemos kyla iš mūsų būties sudėtingumo“, – teigia Sri Aurobindo (p. 545). Jų neišsprendžia nė religijos, žadančios dangų arba nirvaną anapus žemiškojo gyvenimo, anapus kūniškosios būties.

Štai čia *Gyta* pasiūlo „kūną reabilituojantį“ sprendimą, atkurdamą teisingą dangaus ir žemės hierarchijos santykį: „Ji kreipiasi į individą, kuris yra pribrendęs pilnutiniam dvasiniam potyriui; tačiau kitai žmonijos daliai numato tik laipsnišką pažangą iki galutinio atsivertimo į dvasinę savo prigimtį“ (p. 549). Tai yra nurodo daugumos ribotumą pranokstantį siekinį – paslaptį, į kurią leista įžengti vos keletui individų. Tačiau alternatyva aiški: tik atradęs Dievą pasaulyje visoje jo pilnatvėje, save suvokiančioje palaimingoje būtyje, *sat-cit-ānanda*, „žmogus vienu ypu įmena patybės ir Dievo mįslę ir išsprendžia išorinę aktyvios žmogaus būties problemą“ (p. 551). Vadinasi, kiekvieną individą liečiančios universalios kritinės situacijos priežastys ir išeitis iš jos tampa aiškūs, o pagrindinis *Gytos* „pranešimas“ iš tiesų yra genialiai paprastas ir trumpas: „Veikimo paslaptis yra viso gyvenimo ir visos būties paslaptis“ (p. 553).

Gytos žinia – tai glaustas Vyasos teksto „atpasakojimas“ modernia kalba, kylančia iš ant sąmonės (*supermind*) lygmens. Jame Sri Aurobindo vaizdingai ir nuodugniai išskleidžia esmines trijų dieviškosios būties būklių savybes ir apibendrina *Gytos* mokymą, visus tris būties aspektus parodydamas kaip integralų suvokimą ir brėždamas didingą ateities žmogiškųjų realizacijų perspektyvą. Principinių idėjų aktualizacija tampa pamatu prigimties perkaitai. Jai įvykus tiek asmeninėje, tiek visuotinėje plotmėje, veiksmas ir pasaulis išlieka, nes *siddha*, tobulusis, turi tęsti nesuinteresuotą darbą dėl pačios išikūnijusios dvasios prigimties, kuri ir reiškiasi per darbą.

Palikdamas šį kelią, artimiausią tantrikams ir daosams, *Gytos* herojui-suvokėjui nueiti pačiam, Sri Aurobindo užskliaudžia savo

interpretacijos dėstymą rekonstrukcijos esmę kristalizuojančiu apibrėžimu: „Turime veikti, leisdami per mus reikštis nepriekaištingam Dievo valios suverenitetui, ir tai yra aukščiausia veiklos tobulumo pakopa“ (p. 568). Galia būti, mes kaip tampantis Dievas arba per mus manifestuojantis Dievas vis naujomis lytimis, permanentinė atkurtos sielos būseną, kuri padeda įvykti visos esybės transsubstanciacijai, integrali teofanija mūsų kuriamame ateities pasaulyje, kuriame neišvengiamai dalyvaujame – tai tik keletas šios sampratos aspektų, kurie Sri Aurobindo suartina su drąsiausiomis evoliucijos ir antžmogio teorijomis, tačiau ši samprata išlieka originali ir sykiu išlaiko tvirtą racionalų pamatą, nes yra grindžiama empiriškai patikrinta, nuodugnia pirminių šaltinių, šiuo atveju *Gytos*, analize, vainikuojamą patirčių sintezės.

Iš pagrindų apmąstytos svarbiausios vedantinės kategorijos įgyja atnaujintų, patikslintų, modifikuotų arba praturtintų reikšmių sistemą, kuri papildoma naujomis sąvokomis, bei leidžia perprasti ir net aktualizuoti svarbiausias idėjas, sudarančias nelygstamą Sri Aurobindo filosofinio palikimo vertę.

Literatūra

- Aurobindo, Sri, *The Essays on The Gita*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press 1972.
- Bhagavadgyta*. Vertė A. Bukontas, Vilnius: Vaga, 1999.
- Jhunjhunwala, Shyam Sunder, *The Gita*, Auropublications, Auroville – Pondicherry: All India Press, 1974
- Maheshwari, H., *Bhagavad Gita In The Light of Sri Aurobindo*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press, 1978.
- Maheshwari, H., *From Crisis to Liberation: The Gita's Gospel in Sri Aurobindo's Light*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press, 1987.
- Samkarācārya, Sri, *Bhagavad Gītā Bhāṣya*, Mylapore, Madras: Sri Ramakrishna Math Printing Press, 1993.
- Srī Rāmānuja Gītā Bhāṣya*, Mylapore, Madras: Sri Ramakrishna Math Printing Press, 1993.