

Vilniaus universitetas
Filologijos fakultetas
Lietuvių literatūros katedra

Regimantas Tamošaitis

Orientas lietuvių literatūroje

Mokymo priemonė
filologijos studentams



Vilniaus universiteto leidykla

Vilnius, 2012

Apsvarstė ir rekomendavo išleisti
Vilniaus universiteto Filologijos fakulteto
taryba (2013 m. vasario 22 d. protokolo Nr. 6)

Recenzavo:

Prof. em. Viktorija DAUJOTYTĖ-PAKERIENĖ

Prof. hab. dr. Antanas ANDRIJAUSKAS

ISBN 978-609-459-191-4

© Regimantas Tamošaitis, 2012

© Vilniaus universitetas, 2012



Turinys

I. Įvadas	5
Orientas, gamtos religija ir agrarinė kultūra	7
Oriento sąvokos reliatyvumas	8
Etinis, estetinis ir metafizinis santykis su Rytais	9
Kultūrinė percepcija ir apercepcija.....	12
II. Senosios Indijos kultūros vaizdinys ir jo tekstologinės atramos	13
Indiškosios kultūros emblemos.....	13
Vedų literatūros korpusas	14
Upanišados – indiškiosios metafizikos branduolys	16
Smriti – tradicijos suformuoti kanoniškieji raštai	17
Vedangos mokslai	18
Indijos epai	19
Bhagavadgytos problematika.....	21
III. Svarbiausios indiškiosios kultūros sąvokos	25
Ontologinės-fenomenologinės sąvokos: rita, dharma, karma, samsara, prakritė, gunos, maya.	25
Ontologinės-metafizinės sąvokos: atmanas, brahmanas, puruša	33
Etinės-epistemologinės sąvokos: yajna, jnana, samadhi, mokša, nirvana.....	38
IV. Praktinis vedinių tekstų skaitymas	42
Kosmogoniniai Rigvedos himnai.	
Jų ontologinės ir epistemologinės prielaidos.....	42
Upanišadų ezoterikos pavyzdys	48

V. Vedų ir induizmo temos lietuvių literatūroje	50
Maironis. Vedų himnų vertimai	50
Balys Sruoga. Simbolizmo santykis su archaine mito dvasia	53
Jurgis Baltrušaitis. Ezoterinis gnozis ir būties vienovės rekonstrukcija.....	54
Kleopas Jurgelionis. Sukūrimo mitas atvirkščiai ir rytietiškas eroso išlaisvinimas.....	56
Juozas Tysliava. Keturvėjininkų flirtas su indiškosiomis grožybėmis	60
Gnostinis Vydūno simbolizmas. Teosofija ir Rytai.	63
Romantiškasis Krėvės kultūros ir dvasios herojus.....	66
Metafizinės idėjos Vytauto Mačernio kūryboje (maya, nirvana)	69
Donaldo Kajoko gamtiškosios dvasios (panteizmo) refleksijos. Lyrinis minimalizmas.....	71
Jurgos Ivanauskaitės Rytų piligrimystės ir savasties paieškos.....	73
Teistinio hinduizmo elementas Nijolės Miliauskaitės ir Vytauto Bložės lyrikoje.	75
Sigitas Geda indoeuropietiškojo žodžio stichijoje	77
Literatūra	82

I. Įvadas

Ši metodinė medžiaga yra euristinio propedeutinio pobūdžio. Euristiką apibrėžiu kaip mokymo metodą, kreipiantį į klausimus, iškeliantį problemas, skatinantį studentus savarankiškai daryti išvadas. Tokį metodą motyvuoja svarstomo objekto ir jame besiskleidžiančių prasmų erdvės, kurias sunkoka aprėpti vienais ar kitais siaurais metodais ar metodologijomis. Todėl svarstymas yra interdisciplininis, neuždarytas klasikinės filologijos rėmuose.

Propedeutika – parengiamasis mokymas, įvadas į orientalizmo problematiką, paliekant studentui laisvę tolesniems tyrinėjimams, objektų sukonkretinimui ir metodų pasirinkimui.

Šios medžiagos pagrindas – ne kompiliacija, bet daugiau nei dvidešimties metų studijų vaisius. Kai kurios temos yra tiek ilgai mąstytos, kad jas pristatantys teiginiai gali atrodyti lyg užrašyti lengva ranka, tačiau tai tiesiog ilgai brandintos ir nušlifuotos mintys.

Tačiau kai kurie motyvai iki šiol išlieka problemiški, neaiškūs: nors objektas tas pats, bet keičiasi laikai, požiūriai, metodologijos. Pagaliau ir akademinė politika.

Antai darbe iš inercijos sinonimiškai vartojamos Oriento ir Rytų sąvokos. Jos reiškia tą patį, tik viena yra lotyniškos kilmės, kita – lietuviška. Mančiau lotyniškosios reikėtų atsisakyti, kadangi joje yra paslėpta europocentristinė diskriminacija, specifinės vakarietiškos reikšmės ir požiūrio primetimas bei unifikavimas tas kultūras, kurios sau šito generalizuojančio termino netaiko. Dichotominės sąvokos Orientas ir Oksidentas yra „nukaltos“ pagal Viduramžių scholastikos standartus, bet įsigalėjo moderniaisiais laikais kartu su kolonializmo politika ir šią diskriminuojančią politiką atspindi iki šiol. Todėl šio teksto autoriui priimtinesnė lietuviška, „ideologiškai nesugadinta“ ir gana poetiška Rytų sąvoka.

Visgi ir ši sąvoka yra tik metafora, neturinti apibrėžto objekto. Kas yra Rytai? Klausimą palįskime atvirą, o darbe išplaukusią Rytų sąvoką užpildysime konkretesniu turiniu – senovės Indijos vedinio ir klasikinio sanskrito kultūra ir literatūra, nes vadinamoji arijų kultūra mums yra artima

indoeuropietiškos prokalbės bendromis šaknimis, ir Rytų sąvoka mums pirmiausia asocijuojasi su Indija, su jos Vedomis bei epais. Egipto, Tolimųjų Rytų sąsajos su Lietuva yra labiau atsitiktinės ir tolimos, jos susijusios su archeologija, o ne su gyvąja kultūra ar kultūrine atmintimi. Radvilos Našlaitėlio kelionės, Marijos Rudzinskaitės–Arcimavičienės (1885–1941) egiptologija – tai pažintinė ir mokslinė veikla, kuri pristato kitas kultūras kaip įdomybę, bet jos taip nesužadina lietuviškosios archetipinės sąmonės kaip Vedų kultūros aidas, ateinantis į Lietuvą per Vydūno, Vinco Mickevičiaus–Krėvės veikalus. Be to, šita vedinė pasaulėjauta lyg miega mūsų agrarinės kultūros dirvoje, kad ir Vaižganto tekstuose, mums patiems to net nesuvokiant ir neatpažįstant.

Metodinės medžiagos pagrindas – kultūrinė komparatyvistika, episteminių modelių atpažinimas ir lyginimas. Pirmoji darbo dalis labiau analitinė, skirta pažinti senovės Indijos mitologiją ir filosofinius bei religinius mokymus, antroji dalis labiau komparatyvistinė – kultūrų paradigmoje ieškoti bendrų sąmoningumo matricų, pasitelkiant tai, kas mums aiškiausia ir tarsi įgimta – lietuvių literatūros tekstus, artimus vedinei kultūrai ne tiek temomis, kiek episteminiiais principais.

Kursas skirtas lietuviškosios tapatybės atpažinimui pasitelkiant kitos, bet giminingos kultūros „veidrodi“; tai bandymas atgaivinti lietuviybės archetipinę atmintį. Ši studijų kryptis būtų retrospektyvi, grąžinanti mus prie ištakų. Tačiau kita kryptis yra perspektyvi: globalinių procesų ir kultūros mainų akivaizdoje, kai mums tenka vis daugiau susidurti su kitomis kultūromis ir tradicijomis, etnocentrinės nuostatos, apsiribojimas savo pasauliu, mums yra ir nekorektiškos, ir nenaudingos. Pasaulis pasikeitė, vadinamieji Rytai „stovi prie vartų“, ir mes turime pažinti tuos kultūrinius reiškinius, kurie ateina į Europą, kuriems mums atneša ne tik savo darbo jėgą, technologinius gaminius (juk beveik visa mūsų „antroji prigimtis“ – rytietiškos kilmės), bet taip pat ir savo tradicijas, vertybes, elgsenos modelius. Neatpažįstant kultūrinio fono, kuris išaugina vienas ar kitas socialines grupes ar visuomenes, šie skirtingų pasaulių susidūrimai gali baigtis rimtais konfliktais.

Svarbiausia kurso idėja – mąstymo galių ir kultūrinės savivinos stiprinimas.

Orientas, gamtos religija ir agrarinė kultūra

Lietuvių literatūros procesas yra integrali Vakarų literatūros ir kultūros istorijos dalis. Jame atsispindi bendri Vakarų kultūros aksiologiniai bruožai bei simbolinių sistemų kaitos dėsningumai, į kuriuos tenka atsigręžti, aiškinant nacionalinės literatūros raidą.

XX amžiaus literatūros procesas objektyviau atpažįstamas ir identifikuojamas kreipiantis į jį grindžiančius fundamentinius rėmus, epistemines programas. Pačiu bendriausiu požiūriu Vakarų kultūros ir civilizacijos dinamiką sudaro įtampa tarp opozicinių būties modelių – imanentinio ir transcendentinio, ir šiuos modelius atitinkančių pasaulėžiūrų: tarp gamtos religijos ir krikščioniškosios išganymo religijos. Gamtos religijoms būdinga magiškosios vegetatyvinės praktikos, krikščioniškajai – labiau personalistinė problematika, psichologinė etinė asmens sklaida.

Etninės lietuvių kultūros ištakos – agrarinė (žemdirbio, valstiečio) kultūra, kurios esminė praktika – vegetacinių procesų kultivavimas, žemdirbystė. Ši kultūra natūraliai integruoja žmogų ir socialinę jo tikrovę gamtiniame kosmose, generuoja atitinkamas pasaulėžiūras ir tikėjimus, kuriuos galime pavadinti natūralistiniais, o žvelgiant iš krikščioniškosios civilizacijos pozicijų – pagoniškais. Organiškas žmogaus ryšys su gamta, natūralaus ir žmogiškojo pasaulių paralelizmas, holistinės būties projekcijos – visa tai suartina du kultūrinius diskursus: romantizmo ideologiją ir natūralistinę žemdirbio pasaulėžiūrą. Kai kuriais atvejais šios epistemines paradigmas lietuvių literatūroje susijungia neatskiriama: sunku, pvz., apibrėžti Vaižganto kūrybos literatūrinius romantiškuosius ir realistinius žemdirbio pradus.

Modernioji lietuvių kultūra ir literatūra, nuo XIX a. pabaigos siekdama apibrėžti savo kultūrinę tapatybę ir išskirti save globalinėse Vakarų ir Rytų civilizacijose, tapatybei atramos ieškojo etninėje tradicijoje. Per romantizmo adoruojamą etninį ir etnografinį kontekstą jos kūrėjai neretai išeidavo į universalesnius pasaulėžiūros laukus – per archetipinių vaizdinių sistemas rekonstruodavo archainių gamtos religijų klodus, kurie moderniajai lietuvių kultūrai suteikdavo kultūrinio substantiškumo. Šiame gamtos universalijų lygmenyje ne vienas autorius susidurdavo su Rytais, atrasdavo

analogijų su senosiomis Rytų religijomis, pirmiausia – su bendrų šaknų Vedų, senovės Indijos kultūra. Todėl ieškodami rytietiškų motyvų ir temų lietuvių literatūroje pirmiausiai kreipsimės į vedinę arba sanskrito kultūrą. Trauką šiai kultūrai sukūrė XX a. pradžios indo-arijų mitologijos, kurios dažnai būdavo susijusios su nacionalistinėmis Rytų Europos ir germanų mitologijomis.

Oriento sąvokos reliatyvumas

Kur mums prasideda Rytai? Tai labai sena problema, verčianti prisiminti Stasio Šalkauskio kultūros filosofiją. Rusija su jos ortodoksine religija? Šventas Raštas ir semitų tradicija, Palestina? Artimieji ir Tolimieji Rytai? Visos šios kultūros nepaprastai įvairios ir skirtingos, todėl Rytai egzistuoja kaip geopolitinė sąvoka, o tokio specifinio dvasinio Rytų kontinento nėra. Tai dichotominio mąstymo, kylančio iš Viduramžių scholastikos ir romantizmo spekuliatyvių konstrukcijų, pasekmė. Vakarų civilizacija, kurios vienovę istoriškai formuoja Romos (Hamurapio civilizacijos) teisė, graikų filosofija ir žydų religija (krikščionybė), taip pat ir imperinė Bažnyčia ir lotynų kalba, savo tapatybę kuria konstruodami kito sąvoką. Oksidentui savimonei tas kitas iškyla kaip Orientas. O toliau viskas vyksta pagal dichotominio ir opozicinio protavimo logiką: Vakarai – materializmo, technologijos, aktyviojo principo pasaulis, tai ateities ir pažangos projekcija; Rytai – pasyvaus dvasingumo ir archaiškas pasaulis. Viena žmonių pusė apibrėžiama kaip vyriška, kita – kaip moteriška. Moderniaisiais laikais sukurta Rytų Vakarų dichotomija tampa ir politine europocentrine konstrukcija, įteisinanti Vakarų galios dominavimą. Rytų sąvoka vadinamiesiems Rytams yra primesta, kaip ir kolonializmo politika, todėl ją reikia taikyti korektiškai, instrumentiškai, sąlygiškai, prisimenant jos politines diskriminuojančias implikacijas. Tai savo fundamentaliu veikalu „Rytai“ yra įrodęs Edwardas Saidas.

Taigi Oriento (Rytų) sąvoka yra universali, turi specifinių idėjinių ir ideologinių konotacijų. Realieji kultūriniai ar geopolitiniai Rytai (Indija, Kinija ir t. t.) yra labai įvairūs ir nesutampa su stereotipine Rytų idėja, kuri

yra tarsi lingvistinė forma, ideologinis kalbos konstruktas. Tai vertybinė projekcija, leidžianti mums kompensuoti tas reikšmes, kurių pasigendame savo pasaulyje. Rytai – tiesiog transcendentinis, kažkur anapus mūsų esantis gėris, dvasinio gyvenimo tobulybė. Tas pasaulis yra visai kitoks nei technologinė Vakarų civilizacija, jis yra kitur ir jo laikas kitas, archetipinis, mitinis. Tokią Oriento viziją suformavo romantikai, ji pirmiausia išiskverbė į romantizmo tekstus įvairių egzotizmų, spirtualizmo bei mistikos temomis, ji sėkmingai atgimsta ir XXI amžiaus netradicinių kultūrų ir kultūrų terpėje. Nes Rytai, anot Karlo Gustavo Jungo, ne geografinė, bet dvasinė ir psichologinė idėja, tai nuslopintoji ir nepatenkintoji mūsų sąmonės dalis.

Keli šimtmečiai gyvuoja stereotipas, kad Rytai yra pasyvioji, kontempliacinė, dvasingoji žmonijos pusė, Vakarai – aktyvioji, racionalioji, materialioji. Todėl Rytų adoravimas, ypač masinėje kultūroje, dažniausiai išnryna kaip kompensacinis mechanizmas, leidžiantis Vakarų žmogui vaizduotės lygmenyje papildyti savo tapatybę tomis reikšmėmis, kurių jis pasigenda savo kasdienybėje. Tikriausia dėl šio kompensacinio mechanizmo rytietiškoji egzotika niekuomet nepraras populiarumo, nes jos idėjos yra viliojančios ir mus pasiekiančios iš anapus mūsų realybės horizonto.

Etinis, estetiškas ir metafizinis santykis su Rytais

Rytų idėja dažnai vertinama pagal išankstines fideistines nuostatas, vertinančiojo požiūris neišvengiamai atskleidžia kaip vienokia ar kitokia pasaulėžiūra (universalistinė, etnocentristinė ir pan.). paliekant šią problemą atskirai diskusijai, svarbiau apsibrėžti Oriento sąvokos recepcijos modalumą, tris psichologinius jos suvokimo būdus. Tai būtų etinis, estetiškas ir metafizinis suvokimo santykis su Oriento dvasiniu pasauliu.

Etinis santykis su Rytais atsiranda tada, kai vakarietiškosios kultūros žmogus ieško papildomos racionalizacijos savo moralinei sistemai. Paprastai tai būna racionalios sąmonės asmenys, kuriems gerai žinomas gamtos mokslų pasaulis ir kurie ieško logiškų argumentų savo moraliniams imperatyvams. Gamtos religijų formuojamos natūralistinės vertybių sistemos ir jų mechaniška, deterministinė etikos logika imponuoja jiems

argumentų aiškumu, priežastingumo schemomis ir pan. Paprastai jų pasaulėžiūros pagrindu tampa *karmos* doktrina – moralinio priežastingumo mechanizmas. Tokios etikos formulė – negatyvi: nedaryk nieko blogo, nes tai tau nenaudinga. Blogis, kurį subjektas siunčia pasauliui, uždaro energetinės grandinės principu grįžta į subjektą ir trikdo jo dvasinę ramybę. Žymiausias tokio etinio santykio su senovės Indijos mokymais lietuvių kultūroje buvo Vydūnas, argumentavęs Vedų kultūros ir senovės lietuvių tikėjimų giminystę. Moralinius gamtinio natūralizmo principus pritaikyti vokiečių kultūrai siekė ir gyvenimo filosofas Friedrichas Nietzsche, sveiku gyvenimo taisyklių pavyzdžiu laikydamas senovės Indijos etinį kodeksą, vadinamuosius *Manaus* įstatymus. Anot filosofo, šie įstatymai stiprina sveiką gyvenimo valią ir yra priešprieša modernųjų demokratinių laikų visuomenės išglebimui bei individo niveliacijai.

Estetinis santykis su Rytaiis būdingas meniškai, romantiškai ir kūrybingai prigimčiai, kuriai gamtos mokslų tiesos nelabai rūpi. Menininko sąmonė siekia kompensuoti praktinio pasaulio monotonija sensacijos ir sensualizmo patirtimis, todėl rytietiškuose regėjimuose išvelgia pačią tikriausią egzotiką, kurios patirtys turėtų kreipti link ekstazės ir mistinių išgyvenimų. Ypač daug sensualizmo pateikia indiškoji tradicija: į subjekto sąmonę ji smogia veikdama visus jo pojūčius. Tai įmantrūs ritualai, šokiai, devocionalinė atributika, tai į ritualines veiklas įtrauktos spalvos, garsai, kvapai, skonis (apeiginis maistas – *prasada*). Estetinei sąmonei svarbu ir paslaptis, lydinti visą ritualizuotą indiškojo gyvenimo veiklą, svarbu ženklų, judesių, figūrų simbolizmas, kuris iš dalies patenkina ir intelektualinius subjekto poreikius. Hierofanija (šventumo manifestacijos) pirmiausia suvokiama kaip dieviškojo šokio misterija, kurioje dalyvauja ir stiprus erotinis elementas, laikomas kosminių jėgų apraiška žmogaus būtyje. Pagal makro ir mikro pasaulių analogiją subjektas gali susitapatinti su išvaizduojama kosmine tvarka (*dharma*), pajusti dalyvavimą kosminiuose dieviškojo šokio ritmuose. Estetinis santykis, aktualizuojantis jusliškumą, galop krypsta į sublimuotos erotikos – kaip mistinės dieviškumo patirties – diskursus. Tokia Rytų recepcija teikia galingų vitališkų impulsų kūrybai, bet ji atitraukia subjektą nuo realybės ir panardina į psichologinio solipsizmo ar magiškuosius *fantasy* pasaulius. Ryškiausias tokios estetinės

Rytų recepcijos pavyzdys moderniojoje lietuvių literatūroje – ankstyvoji Jurgos Ivanauskaitės kūryba.

Metafizinis santykis su Rytaiis rodo filosofinę subjekto sąmonės prigimtį, kontempliacijos polinkį. Metafiziniuose sanskrito traktatuose ieškoma galutinių esmių, universalių būties principų ir ypač žmogiškosios egzistencijos definicijų. Metafizika čia suartėja su psichologija, antropologija ir mitologija. Paprastai tokio sąmoningumo ir tokių orientacijų asmenys pasižymi fatalistine pasaulėjauta, pesimistinėmis nuostatomis (pavyzdys – pirmasis į Rytus atsigręžęs Europos filosofas – Arturas Shopenhaueris). Vakarietiškąją aktyvistinę gyvenimo teigimo nuostatą jie keičia asmens dekonstravimo projektus teikiančiais gyvenimo neigimo nuostatai. Šiems asmenims svarbu ne Rytų koloritas (prieskonių ir šlepečių kultūra), bet fundamentinės ontologinės sąvokos, pirminiai kanoniškieji tekstai: Vedų kosmogenetiniai himnai, upanišadų traktatai, Patandžalio „Joga-sūtra“, filosofinių mokyklų doktrinos. Svarbu tai, kad indiškajame metafiziniame diskurse jie atpažįsta universalias tiesas tarsi savas ir tarsi praranda Rytų kaip kitoniškumo idėją, paverčia jų konceptualųjį turinį savastimi. Jų filosofavimui dažniausiai būdingas metodologinis holizmas ir esencializmas. Autentiškiausiai metafizinė senovės Indijos gyvenimo stabdymo doktrina pajausta Vytauto Mačernio lyrikoje, jis pirmas lietuvių literatūroje preciziškai įveda *nirvanos* ir *majos* sąvokas. Be to, šios manifestuoto pasaulio dekonstravimo nuostatos kai kuriuose jo tekstuose ryškios ir be specifinių indiškųjų terminų (kosmogoninės reikšmės frazė – „kūrybos laikas baigtas“).

Taigi į senovės Indiją galime žiūrėti lyg iš trijų pozicijų: iš praktinės (tegu mus išmoko dorai gyventi), iš meninės (tai nuostabus, vaizduotė išlaisvinantis įkvėpimo šaltinis) ir filosofinės (mes ieškome amžinųjų gyvenimo tiesų, nes moderniojo pasaulio reliatyvizmas mus nuvargino ir išsekino mūsų dvasią).

Su Rytaiis žmogų gali sieti ne tik empatiškos nuostatos, bet ir konkretūs kultūriniai interesai ir empirinės aplinkybės. Pvz., Maironio, Jono Biliūno ir Gabrielės Petkevičaitės-Bitės dėmesį senoji Indija patraukė dėl literatūrinių interesų. G. Petkevičaitė-Bitė buvo angažuota kultūrinės pozityvizmo ideologijos – siekė supažindinti lietuvių skaitytoją su pasaulinės literatūros

ištakomis. Maironį paskatino romantinės nuostatos – noras parodyti Lietuvos skaitytojui senųjų Vedų himnų archainės poetikos magiją, įkvėpti pagarbą senovės išminčiai. Keliautojas Antanas Poška tiesiogiai pažino Indijos kraštus ir aprašė juos labiau etnografiškai, bet su aiškiais empatinėmis nuostatomis ir ieškodamas senovinių kultūrinės giminystės gijų.

Kultūrinė percepcija ir apercpcija

Visi šie santykiai su senovės Indijos kultūra, visi modalumai nėra absoliučiai atskiri. Vienas koks nors potraukis ar susižavėjimas pritraukia ir kitas Rytų matymo galimybes. Antai mąstytojas Vydūnas senovės Indiją pirmiausiai matė kaip dvasinio žmonijos tobulėjimo pavyzdį, jam svarbiausias buvo etinis dorovinis mokymas, tačiau kaip priemonę ir tokios etikos argumentą jis pasitelkė ir metafizines idėjas, kūrė racionaliai grindžiamą ontologinę dvasinio gyvenimo schemą. Todėl jo traktatuose svarbios yra metafizinių idėjų definicijos ir empiriškai nepatikrinamos visatos sandaros rekonstrukcijos.

Tai kokias savo vizijas lietuviai projektuoja Rytų idėjoje? Ką joje mato žymiausi Oriento apologetai Vydūnas, Krėvė, kiti mūsų autoriai? Manytume, kad jie Rytus adaptavo savo kultūrinėms ir kūrybinėms reikmėms, tik kiekvienas savaip. Jų požiūris į senovės Indiją selektyvus, atrankinis. Tačiau kiekvienu atveju su kitais dvasiniais pasauliais susitinka lietuviškumas, etninė sąmonė kažką įsileidžia į save, kas priklausė kitam, bet galbūt virto savastim. Vienaip ar kitaip šiuose kultūrų susitikimuose mes pažįstame ne tik kitas kultūras, bet ir patys save – per kito suvokimą išryškiname savastį. Taip kultūrinė percepcija tampa ir mums patiems svarbia apercpcija – kultūrine savivoka.

II. Senosios Indijos kultūros vaizdinys ir jo tekstologinės atramos

Indiškosios kultūros emblemos

Senosios Indijos kultūra mūsų sąmonėje iškyla kaip embleminiai vaizdiniai. Galbūt universaliausias yra Indijos valstybinės vėliavos simbolis – laiko ratas (*kalacakra*), dar kitaip vadinamas Dharmos (darnos, doros) ratu. Trispalvė vėliava ir jos simbolis patvirtintas 1947 m., Indijai iškovojus nepriklausomybę. Tai kosmoso kaip amžinai judančio laiko ir priešingumo simbolis. Dharmos ratas, kaip ir visas kosmosas, yra dieviškojo absoliuto įsikūnijimas, todėl tai dieviškosios tvarkos būtis. Istorikai šis vaizdinys (kaip ir dharmos sąvoka) kyla iš Vedų himnuose išreikštos kosminės tvarkos idėjos, kuri šiuose tekstuose išnyra *ritos* (rato) vaizdiniu. Artima Dharmos ratui yra svastikos (*sva-asti*, „gerai yra“) emblema – dinamiško panteizmo simbolis, kosmoso ašies – Saulės ženklas. Visa būtis yra judantis laikas, o laikas – dieviškosios tvarkos įsikūnijimas.

Kitas labai svarbus senovės Indijos dramatiškos kultūros istorijai supaprasti vaizdinys kyla iš pirminių vedų tekstų, iš mitologijos. Tai žymusis indoarijų mitas apie dangiškojo valdovo Indros ir chtoniškojo demono Vritros kovą. Karingasis dievas Indra, arijų vadovas, vėzdu užmuša gyvatę Vritrą, kuris laikė užspaudęs gyvybės vandenį – pagrobęs „dangiškąsias karves“ (lietaus debesis). Aktyvaus prado įsikūnijimas Indra nugalėti autochtoniškųjų kultūrų asketiškąsias praktikas, bandymą sustabdyti gyvybės procesus. Šiame mite atsispindi dviejų fundamentalių kultūrų ir priešingų vertybinių sistemų konfliktas. Nors demonas Vritra (kundalini gyvatė) hinduizme sėkmingai atgimsta, bet indoeuropietiškas ekspansyvus Indros žygdarbis neišnyksta be pėdsakų: aktyvaus gyvenimo imperatyvas atsinaujina svarbiausiam Indijos religiniame ir filosofiniame veikalė – „Mahabharatos“ epo dalyje „Bhagavadgita“, kur pats dievas Krišna ragina karį Ardžuną įveikti žmogiškąjį gailėstį, stoti į kovą ir nugalėti demoniškuosius priešininkus, kurie pažeidė dharmą.

Visgi svarbiausias Indijos dvasinę kultūrą reprezentuojantis vaizdinys yra medituojančio jogo figūra. Tai antropomorfinis etinis idealas – žmogus, siekiantis harmonizuoti save, sutvarkyti savo mikrokosmą kad būtų galima sutapti su makrokosmu ir užbaigti individualią žmogiškąją egzistenciją. Jogo figūra – dieviškumo, antžmogiškumo archetipas. Jis simbolizuoja veiklą, kuri yra, anot religijotyrimko Mircea Eliades, labiausiai antisociali iš visų įmanomų veiklų. Siekiant išskleisti šios embleminės figūros filosofinius ir praktinės doktrinos pagrindus (sankhja ir joga), vėliau pasitelksime Patanadžalio kanoniškąjį „Joga-sūtra“ tekstą.

Vedų literatūros korpusas

Ved os (veda – žinios) yra seniausi indo-europiečių rasės literatūriniai paminklai, šventi Indijos raštai.

Vedų literatūra yra skirstoma į *apreiškimo* (śruti) ir *padavimų* (smṛiti) raštus. Pirmieji laikomi šventais, apreišktais žmogui iš aukščiau, jie vadinami *śruti* – išgirsti. Kartais kai kuriuose jų tekstuose galima suvokti, kad ta išgirsta išmintis – tiesiog vidinis žmogaus balsas, gilios introspekcijos būdu išmąstytos tiesos. Taip dievišką balsą išgirdo arba atskleidė savyje šventieji išminčiai (rišiai). Tačiau Vedos nėra laikomos žmogaus kūriniumi, hinduizmo tradicijoje tai dieviškos ir neklaidingos žinios. Anot kai kurių mitų, Vedų žinias meditacijos būdu iš aukščiausiojo būties šaltinio gavo dievas kūrėjas Brahma, kuris perdavė jas savo sūnums. Taip Vedos atkeliavo iš giliausios senovės mokytojų-mokinių eile, kurie atmintinai išmokdavo tekstus be mažiausio jų pakeitimo.

Tikima, kad pradžioje Vedos buvo vieningos ir perduodamos žodine tradicija, vėliau, nusilpus žmonių atminčiai, jas suskirstė į keturias dalis ir užrašė legendinis išminčius, „literatūrinis dievo įsikūnijimas“ Vjasadeva (Vyasadeva – skirstytojas, redaktorius).

Iš esmės tikrosios Vedos ir yra *śruti* tekstų kanonas. Jį sudaro keturios tarsi kokios pakopos ar dieviškojo žinojimo emanacijos, iš kurių svarbiausia, seniausia ir švenčiausia laikoma Vedų samhitų (himnų rinkinių) dalis.

Pirminės Vedos dalinamos į keturis samhitus (samhita – rinkinys). Tai: Rigveda (Rgveda – himnų Veda), Samaveda (Samaveda – giesmių Veda),

Jadžurveda (Yajurveda – aukojimo Veda) ir Atharvaveda (Atharvaveda – užkeikimų, burtų, magijos Veda, siejama su autochtonų kultūromis).

Rigvedą sudaro 1028 himnai (rg, rc, sūkta), išdėstytų dešimtyje knygų (mandalas); Samaveda – 1549 giesmių ir himnų; Jadžurveda – apie 2000 himnų ir aukojimo formulių; Atharvaveda – 731 užkeikimas.

Rigvedos himnai šlovina dievus – Indrą, Agnį, Varuną, Pradžapatį ir kitus; Samavedos giesmės ir himnai (kurie, išskyrus 75 himnus, yra paimti iš Rigvedos) yra naudojami aukojant dangiškąjį gėrimą Somą; Jadžurvedos aukojimo formulės yra atliekamos aukojimo apeigų metu; Atharvavedos užkeikimų paskirtis - gydymas, burtininkavimas, apsigynimas nuo priešų ir t. t.

Samhitų užrašymo laiką mokslininkai datuoja labai įvairiai: M. Miuleris nurodo 1200 m. p. K., Hogas – 2400 m.p.m.e., B.G. Tilakas – 4000 m.p.m.e. Kai kurie tyrinėtojai nurodo dar ankstesnes datas. Vėliausiai buvo sustatyta Atharvaveda – maždaug 500 m. p. m. e., nors atskiri jos tekstai yra labai seni.

Šruti raštai:

1. *Samhitai* – keturi himnų ir giesmių rinkiniai, keturios Vedos: Rigveda, Samaveda, Jadžurveda, Atharvaveda.
2. *Brahmanai* – ritualiniai samhitų komentarai. Apeiginiai, liturginiai tekstai, skirti šventikams – brahmanams (Brahmano kaip absoliuto ir brahmanų knygų žinovams). Brahmanų knygos parašytos proza, jose smulkiai nagrinėjami Vedų himnai, įvairios apeigos, mitologiniai motyvai. Brahmanai pasižymi įmantriu simbolizmu, spekuliatyviu aukojimo ritualo detalių aiškinimu. Manoma, kad brahmanai buvo užbaigti sudarinėti ne vėliau kaip 500 m. p. K.
3. *Aranjakai* – pirminių Vedų tekstų komentarai atsiskyreliams. Jų atsiradimas ženkliina meditacijos, individualios soteriologijos (dvasinio išsilaisvinimo) kelią. Tai knygos, skirtos miškuose gyvenantiems atsiskyreliams (*aranyaka* – „miško knyga“), asketams. Aranjakų turinys ne tiek praktiškas (atsiskyreliams nereikia atlikinėti įvairių apeigų), kiek moralinis, tai doroviniai pamokymai, elgesio taisyklės. Aranjakuose sumažinama ritualinė ir iškeliamą simbolinė apeigų prasmė, išauga meditacijos reikšmė.
4. *Upanišados* – filosofiniai Vedų komentarai, abstraktus metafizinio mąstymo pradžia.

Vedų (šruti) korpusą iš esmės sudaro tie patys pasikartojantys tekstai, skiriasi jų poetinė forma ir funkcijos: nuo archaiškos mitologinės poezijos judama link ritualinio formalizmo, religinės scholastikos ir iki metafizinių apibendrinimų. Šioje veikloje aktyvi ritualinė „išoriška“ veikla, kartais įtraukianti ir ritualinius karus, teritorijų užgrobimus (*Ašvamedha-jadžna*), nuosekliai paverčiama dvasiniu aktyvumu, „vidiniu ritualu“, išlaisvinant individą ne tik nuo brahmanizmo monopolijos, bet ir iš socialinės tikrovės apskritai. Abstrakcijos meditavimas užmuša aktyvųjį gyvenimo principą, kuriuo pasižymėjo energija kunkuliuojanti Rigveda ir kitos samhitos.

Upanišados – indiškiosios metafizikos branduolys

Upanišados (*upanisad* – sėdėti šalia [mokytojo]) yra spekuliatyvaus pobūdžio filosofiniai traktatai, nagrinėjantys Vedų himnų esmę. Nors upanišados yra laikomos aranjakų tęsiniais, jos egzistuoja kaip savarankiška literatūra. Upanišados užbaigia Vedas, todėl jos dar vadinamos Vedanta (*veda anta* – Vedų pabaiga). Tačiau upanišados ryškiai skiriasi nuo pirminių Vedų. Samhitai ir brahmanai priskiriami vadinamajam *karma-marga* – ritualinės veiklos keliui, o upanišados laikomos *jnana-marga* – pažinimo kelios. Gyvuoja požiūris, Vedų himnus užrašė išminčiai-poetai, brahmanus – žyniai, o upanišadas – filosofai.

Upanišadų tekstų yra apie du šimtus, prie svarbiausių tradicija priskiria šimtą aštuonias (toks yra švento vėrinio, indiškojo rožinio, karoliukų „tobulos pilnatis“ skaičius). Viena solidžiausių ir autoritetingiausių yra Didžioji miško upanišada (*Brihad-aaranyaka*), tačiau tiek pat svarbiomis yra laikomos *Katha*, *Iša*, *kena*, *Mundaka* ir kitos upanišados. Laikoma, kad svarbiausios upanišados užrašytos maždaug VI–III a. p. Kr., tačiau kai kurios jų buvo sudarinėjamos ir Viduramžiais.

Kaip kultūrą formuojanti pasaulėžiūros principų ir vertybių sistema (epistema), upanišadų literatūra priskirtina gnostinei epistemai. Tai filosofavimas, įtvirtinantis žinojimo (džniana, gnosis) magiškąją galią. Ši filosofija artima platonizmo ir neoplatonizmo tradicijai, todėl upanišadų tekstai palyginti lengvai adaptuojami idealistiniame Vakarų naratyve.

Kartais upanišadų idėjomis savo pasaulėžiūrą apmąsto net pozityvizmo ir tikslųjų mokslų atstovai, ypač tuose diskursuose, kuriuose ima nebeveikti klasikinės Isaoko Newtono mechanikos dėsniai ir logika. Čia būtų galima išvardyti keletą iškilų kvantų fizikos autoritetų, kurie savo bendresnio pobūdžio apmąstymuose ima cituoti upanišadas kaip savo pasaulėžiūros atitikmenis. Todėl visai nenuostabu, kad upanišadų idėjos užvaldo ir romantiškosios krypties menininkus. Tarkim, mūsų nacionalinės kultūros vienas kūrėjų, rašytojas ir dramaturgas Vincas Mickevičius-Krėvė laiškuose apie Indijos šventraščius prabyla taip: „Tai yra mano filosofija ant pamatų senosios Indijos“. Ta rašytojo filosofija, kaip ji atsiveria apysakoje „Pratjekabudha“, yra pats gryniausias upanišadų gnosticizmas, mokymas apie absoliutinę sąmonę (atmano, savastį).

Esminė upanišadų tema ir problema – brahmano ir atmano (objektyvaus ir subjektyvaus absoliuto) tapatybės problema, kurios išaiškinimas leidžia postuluoti etinio mokšos (išsilaisvinimo) kelią.

Smriti – tradicijos suformuoti kanoniškieji raštai

Smriti – padavimai, legendinių ar mitinių autorių, Indijos šventųjų grandinės suformuota tradicija, kuri remiasi *šruti* tekstų autoritetu. Smriti tekstams, kurie išsivystė iš *šruti* (daugiausiai iš brahmanų) yra būdinga tai, kad juos sustatė ir perdavė istoriškai identifikuojami žemiški autoriai, be to, jie artimesni ir suprantamesni paprastam žmogui. Smriti tekstai autoritetingi tiek, kiek jie derinasi su *šruti*. Smriti raštuose randame mokslų ir menų užuomazgas, mitologinius pasakojimus, bet svarbiausia jų funkcija – religinio ir socialinio gyvenimo reglamentavimas. Smriti kanoną sudaro šie įvairių mokymų sąvadai:

1. Vedangos („Vedų dalys“, Vedas papildantys taikomieji mokslai, padedantys skaityti, aiškinti ir teisingai taikyti šventuosius raštus žmogaus gyvenime)
2. Smarta-sūtros (tradiciniai šeimos ir bendrieji ritualai, trijų luomų gyvenimo taisyklių reglamentacijos).
3. Dharma-šastros (įstatymų ir etikos knygos, žymiausia – Manaus kodeksas, *Manava-dharma-šastra*).

4. Itihasai (legendinės epinės poemos, Ramajana ir Mahbharata).
5. Puranai (legendinės istorijos, skirtos trimis dieviškumo manifestacijoms – Brahmai, Višnui ir Šyvai; populiariausia Indijoje yra vaišnavų adoruojama Bhagavata purana, atpasakojanti dievo Krišnos gyvenimą ir visokius jo žygdarbius).
6. Niti-šastros (etiniai ir didaktiniai rašiniai, kuriems priklauso ir visų ne tik indiškų pasakų šaltinis – įžymioji Panča-tantra, Penkiaknygė).

Vedangos mokslai

Moksliniu požiūriu įdomiausias yra vedingos traktatai, šešios dalys: *Kalpa* (ritualistika, liturgijos principai), *Šikša* (fonetika, taisyklingos šventų raštų tarties mokslas, lingvistinės darnos / dharmos vadovas); *Čhandai* (metrika, ritmika, mokymas kaip teisingai skaityti, rečituoti, giedoti šventuosius Vedų himnus, kad būtų funkcionali jų sakralioji paskirtis); *Nirukta* (etimologija – vedinio žodyno aiškinimas, būtinas šventų raštų prasmės suvokimui); *Vjakarana* (gramatika ir lingvistinė vedų formulių analizė; šiai vedangai priklauso įžymioji Paninio sanskrito kalbos gramatika, atraminis viso sanskrito gramatikų pagrindas); *Džiotiša* (astronomijos ir astrologijos mokslas, be kurio indiškoji kultūra apskritai neišsivaizduojama).

Vedinga padeda suprasti, kad indiškiosios metafizikos pagrindas yra lingvistinis, šios tradicijos teologai buvo tarsi apsėsti visagalės kalbos idėjos: kalba jų sąmonėje yra ir personifikuota būtybė, ir savotiška manifestuoto kosmoso matrica, idealioji programa, cikliškaai generuojanti materialųjį pasaulį su visa jame įkūnytų sielų hierarchija, pagaliau kalba yra pats absoliutas, Brahmanas, jo imanentinė struktūra. Kai kurios filosofinės mokyklos (Purva-mimamsa, dar kitaip – senoji vedantą) eina taip toli, kad Vedas kaip kalbinę realybę laiko svarbesne už patį Brahmaną, t. y. absoliutą. Šiuo požiūriu Vedos kaip kalba yra amžinos: jos išlieka kosminių manifestacijų cikluose ir iš naujo sugeneruoja visą kosmosą – tarsi kokia kibernetinė operacinė sistema. Todėl šventų raštų žodyno, gramatikos, Metrikos ir visų kitų lingvistinių subtilybių žinojimas indiškojoje tradicijoje yra būtinasis kelias į mokšą (išsilaisvinimą) ir šventumą. Manytume,

kalba čia yra dar svarbesnė nei senovės indų aistra matematikai, jų manijai apskaičiuoti kosminių ciklų terminus, atstumus tarp dangaus objektų ir dievų pasaulių, taip pat ir atomo (*anuka*) sandaros bei apimties parametru. Šita senovės indų aistra matematikai yra paradoksali: skrupulingai skaičiuodami *kalpu* periodus ir įvairių dievų gyvenimo amžius jie visiškai ignoravo realią istoriją, neužfiksavo net Aleksandro Makedoniečio invazijos į šventąją Bharatų šalį.

Tai atskira tema: visa, kas priklauso empiriniam kaitos pasauliui, yra maja (iliuzija, reliatyvumas), todėl mokslo objektu negali tapti. Maja yra tai, kas patiriama jūslėmis, bet neracionalizuojama (radikaliausiai juslines empirines patirtis, kaip nesuderinamas su grynojo proto mąstymu, neigė advaita-vedantos, absoliutinio monizmo mokyklos autoritetas Šankaračarija, maždaug VIII a.).

Apskritai gilinantis į indiškąją metafiziką (tiek vedinę, tiek budistinę), ne vienu atveju tenka prisiminti Imanuelio Kanto transcendentalinę filosofiją, mokymą apie apriorines intelekto kategorijas, kūrybingą konstruojančią proto veiklą ir pan. O nuo lingvistinių senovės Indijos spekuliacijų ne tiek toli iki kantiškojo tipo apriorinės Noamo Chomskio lingvistikos.

Indijos epai

Aukščiau aptartos temos yra moksliniu požiūriu labai įdomios ir, bent Lietuvoje, mažai žinomos. Tačiau šio kurso matmenys mus labiau orientuoja į literatūrinę senosios Indijos pasaulį. Todėl didžiausio mūsų dėmesio turėtų susilaukti Vedangos Itihasų (iti-hasa – „taip buvo“) dalys, didieji Indijos epai Ramajana ir Mahabharata, maitinantys visą meninę ir sakralinę indiškosios kultūros tradiciją.

Ramajana yra herojinis epas, pasakojantis mitinio Saulės dinastijos princo Ramos žygdarbius (*Rama-ayana* – Ramos žygiai). Sudarytas iš 24 000 posmų, autoriumi laikomas legendinis išminčius Valmikas. Dievo Višnu įsikūnijimas (avatara) Rama su žmona Sita kovoja su demonu Ravana, įveikia visokius sunkumus ir pan. Tai pasakojimas apie moralinių vertybių, dharmos svarbą. Rama yra principingo herojaus pavyzdys, etinis

ir religinis Indijos idealas. Šiam herojui dharmos principas yra svarbesnis už jo paties troškimus, jam paaukojama net mėlimą žmona su vaikais. Nes tiesa ir teisingumas yra aukščiausias būties dėsnis, ir herojaus dieviškumas nesudaro jokių prielaidų išimtims.

Mahabharata (maha-bharata – „didieji bharatų žygiai“) – didžiausias pasaulio kultūroje epas, jį sudaro 110 000 dveilių posmų (šlokų). Autoriumi laikomas mitinis išminčius, Vedų „redaktorius“ Vjasa. Šis epas skirtas Mėnulio dinastijai, jos svarbiausias herojus – vėlesnis po Ramos dievo Višnaus įsikūnijimas – Krišna. Šis personažas kur kas lankstesnis nei etinio rigorizmo reprezentantas Rama, jis yra karys, politikas, diplomatas, o taip pat epe atsispindi Bhagavadpuranoje aprašyti jo vaikystės ir jaunystės nuotyčiai, kuriems nestinga ir žaismės, ir erotinių motyvų. Šis epas – dieviškųjų herojų antropomorfizacijos žingsnis indiškoje avatarų schemeje, kuri pradeda nuo žuvies, vėžlio ir kitų zoomorfinių pavidalų.

Epo centre – dviejų konkuruojančių giminių – Kauravų ir Pandavų – istorija. Pirmieji yra nedorėliai, pažeidžia dharmą (apkvašina brolius Pandavus ir uzurpuoja valdžią), todėl Krišna ir įsikūnija šiame galingame naratyve kaip dharmos tvarką atkuriantis, Pandavams padedantis herojus. Lemiamasis mūšis įvyksta legendiniame Kurukštero lauke (šiaurės vakarai nuo dabartinio Delio), not padavimo, šiame mūšyje per aštuoniolika dienų žuvo 6 400 000 žmonių (skaičius aiškiai spekuliatyvus, nes jis atitinka kai kuriuos kalpos – kosminių epochų egzistavimo parametrus).

Tai atviro siužeto kūrinys, išsisa Indijos kultūrinė ir religinė enciklopedija, kurioje pagrindinį pasakojimą nuolat papildo įterpiamos paralelinės istorijos ar net visiškai autonomiški siužetai. Daugelis jų tapo indiškojo dramatinio meno klasikiniais pavyzdžiais: „Pasakojimas apie Šakuntalą“, „Padavimas apie Nalą“, „Pasakojimas apie Savitri“ ir t. t.

Tačiau žymiausia ir Indijos kultūrai svarbiausia Mahabharatos dalis yra filosofinė ir religinė poema, svarbiausias induizmo šventraštis Bhagavadgita „Viešpaties giesmė“. Šioje poemoje perteikiamas dievo Krišnos ir kario Ardžunos pokalbis prieš Kurukšetros mūšį. Klausimas apie žmogaus teisę žudyti – kad ir dėl teisingo tikslo – išprovokuoja visą eilę metafizinių problemų, būtinybę išsiaiškinti pasaulio struktūrą ir žmogaus prigimtį, taip pat jo gyvenimo prasmę ir tikslą. Dieviškasis autoritetas išdėsto savo pase-

kėjui esmines būties tiesas, o paskui, suteikęs žinojimą ir pašalinęs jausmų sumaištį, palieka jam valios laisvę, leidžia pačiam pasirinkti veiklos kelią.

Krišnos mokymo esmė – dharma kaip dvasinio išsilaisvinimo (mokšos) pagrindas ir įvairių žmogaus laisvėjimo kelių aptarimas. Šis mokymas indiškajame kontekste ypatingas tuo, kad tarsi nutolsta nuo upanišadose iškeltos pasyvios kontempliacijos etikos ir skatina veiksmo etiką. Žmogus ir pasaulyje, ir dvasiniame kelyje turi būti aktyvus, o individo prigimtinis savanaudiškumas, pririšantis jį prie materialios veiklos, įveikiamas tik vienu keliu – ramiai ir be jokios aistros atliekant savo paeigą. Gyvenimas kaip formali ir nuasmeninta pareiga, kaip šventa buvimo forma – šis etinis mokymas labai artimas I. Kanto etiniam rigorizmui, dėl kurio Karaliaučiaus mąstytoją kritikavo jausminį žmogaus pradą reabilitavę romantikai.

Bhagavadgyta yra šeštosios Mahabharatos knygos (*bhisma-parva* – „Bhišmos dalies“) dalis, ją sudaro aštuoniolika skyrių ir apie 700 dvielių – blokų.

Pirmasis Bhagavadgytą į lietuvių kalbą 1940 m. išvertė Vydūnas. Laisvą meninį vertimą su komentarais 2000 m. parengė poetas Alfonsas Bukontas (įvadinį straipsnį ir žodyną parašė R. Tamošaitis).

Bhagavadgytos problematika

„Bhagavadgyta“ yra ypatingai intensyvios minties ir jausmo kūrinys, jame filosofiniu ir religiniu aspektu sprendžiama žmogaus būties drama tiesiogine šio žodžio prasme: prieš pat lemiamą mūšį kovai pasiruošusių priešų akivaizdoje poemos herojui Ardžunai iškyla klausimas „būti ar nebūti“, kuris yra ne abstrakčių metafizinių ar teologinių apmąstymų tema, o gyvybiškai svarbus ir neatidėliotinas uždavinys. Epo „Mahabharata“ herojus yra atsidūręs „arba, arba“ situacijoje, kuri, atrodo, nepalieka jokio pozityvaus pasirinkimo, jokios prasmingo sprendimo vilties, tik „mažesniojo blogio“ galimybę: arba nužudyti priešą, arba mirti pačiam. Bet kuriuo atveju reikia rinktis mirtį, tik neaišku kieno – savo ar kito. Rinktis mirtį sau pačiam prieštarauja žmogaus prigimčiai, bet žudyti kitą dar sunkiau, nes priešas čia – ne kokios anonimiškos figūros, bet herojaus artimieji, giminės, mokytojai,

netgi pusbroliai, su kuriais gyventa nuo vaikystės. Šie priešai – herojaus gyvenimo gyva dalis. Tokios dramatiškos situacijos sukūrimu poemoje radikaliam užaštrinamam žudymo ir žmogaus gyvenimo vertės, jo prasmės klausimas, sakytume – amžinoji žmogaus etinė ir filosofinė problema.

Yra ir kitas šios dramos aspektas – tai asmeniško prieraišumo, subjektyvaus žmogiško nusiteikimo ir pareigos konfliktas. Kitaip tariant, jausmo ir pareigos priešprieša, klasikinės dramos vienas svarbiausių dinamiščių motyvacinės sistemos veiksmų, dramatinio veiksmo pagrindas. Giminių žudymas poemoje yra legalizuotas aprioriškai – tai nusikalte dharma (teisingumui) žmonės, o herojus yra įstatymo ir teisingumo reprezentantas, tiesos gynėjas, privalęs besąlygiškai ir nešališkai vykdyti savo pareigą, nepasiduodamas subjektyviems jausmams. Situacija taip pat bendražmogiška, universali, pranokstanti konkretų istorinį bei religinį poemos kontekstą. Reikia rinktis: arba atlikti giminytės priedermes, arba būti teisingu. Arba paklausti žmogiškosios prigimties balso, arba jį įveikti teisingumo labui. Ši situacija primena ne tik klasikinę Antigonės dramą, bet ir mūsų kasdienybės aktualijas.

Problema tokia radikali, ir vertybės taip konfliktuoja, jog jų nesutaikomumas paralyžiuoja herojaus valią, jis neberanda išeities, nebegali apsispręsti, nes tai sprendimas be sprendimo, žmogaus jėgas pranokstantis uždavinys. Tokioje situacijoje netenka prasmės žmogaus laisvės idėja, nebelieka ir paties žmogaus – nebepakeldamas pareigos naštos ir nusiemsdamas atsakomybę už įvykių raidą, jis tarytum susinaikina, išeina iš gyvenimo. Ardžunos rezignacija simboliška: herojus, nutardamas atsisaikyti kovos, ruošiasi pasitraukti ne tik iš mūšio lauko, bet ir iš pasaulietiško gyvenimo, iš socialinės sistemos, paneigti savo pareigas („Jau geriau pasaulyje išmaldos melsti“, II.5). Toks pasirinkimas būtų tinkamas jogui, kurio asketiška praktika pagrįsta gyvenimo neigimo metafizika, bet „Gyta“ induizmo kontekste ypatinga etiniu ir moraliniu aktyvizmu, veiksmo ir pareigos teigimu. Todėl herojaus apeliavimas į asketišką ir ahimsos (nekenkimo) etiką, jo pretenzijos būti nesuitemusiam ir šventam poemoje greitai sukritikuojamos ir paneigiamos. Pasirodo, religinė priedermė yra ne rūpinimasis savo asmens tobulumu, ne dorovinių jausmų puoselėjimas, o dalyvavimas pasaulio reikaluose. Religinis eskapizmas, bėgimas

nuo gyvenimo sunkumų, pasišventimas „sielos išganymui“ šioje aiškių religinių konotacijų poemoje yra netoleruotinas – tai gan paradoksali situacija, daranti „Gytą“ teologinės literatūros kontekste unikaliu tekstu, pranokstančiu konfesinius bei kultūrinius induizmo rėmus.

Taigi neišsprendžiamas vertybių konfliktas sukuria įtampą, kuri, tarytum sprogimas fizinės įtampos atveju, baigiasi valios susinaikinimu. „Aš nekovosiu“, rezignuoja Ardžuna. Nes, F. Nietzsches žodžiais tariant, yra „pernelyg žmoniškas“, pernelyg prisirišęs ir priklausomas nuo tų priekyje stovinčių žmonių, myli juos, nepaisydamas jų daromo blogio, pamiršdamas ir atleisdamas jų kaltes („Gailesys kaip liga lig gelmių mane veria“ II.7).

Juk viską galima suprasti, paaiškinti, išteisinti ir pateisinti, kaip E. Joesco pjesėje („Nesavanaudiškas žudikas“), kur pseudohumanistiniais principais (kylančiais iš „kito skruosto atkišimo“ moralės) išteisinamas budelis, kuriam toks išteisinimas yra sankcija ir toliau nebaudžiamai žudyti žmones. Bėda ta, kad priešininkų kaltes Ardžuna mėgina atleisti ir kovos išvengti maskuodamas savo silpnybę: jis prisidengia Dievo bei tiesos vardu, ir savo apsisprendimą teisinga religiniais principais. Herojaus sofistiniai išvedžiojimai (I–II giesmė) skamba įtikinamai, formaliai atitinka šventaraščių „raidę“, bet jie eliminuoja patį teisingumo principą ir į pirmą vietą iškelia psichologinio emocinio „aš“ valią, ego principą: „nesulauksiu jokio gerumo, gentainius išgalabijęs mūšyje“; „kaip mes būsim laimingi?“; „Tegu žudo mane beginklį (...), man tokia mirtis malonesnė“ (I.31,37,46). Mėgindamas nematyti blogio, jis tai daro dėl savęs, dėl savo ramybės, t.y. dėl tos pačios savimeilės, kuri tampa svarbiausiu „Gytos“ religinės-metafizinės kritikos taikiniu. Jo sprendime, maskuojamame religiniais motyvais, glūdi egoistinė nuostata. Aš nežudysiu, nes man tai nemalonu – būtent tokią prisitaikėlišką bei egocentrinę poziciją ir kritikuoja dieviškasis oponentas Krišna.

Atsiremdamas į savo egocentrinį jausmą, individas tartum atsiriboja nuo pasaulio ir iškrenta iš holistinės jo tvarkos, iš būties visumos, todėl jo egzistencija darosi uždara gyvenimui ir atvira mirčiai. Dieviškasis autoritetas poemoje savo mokymu atlieka lyg ir iniciacinį veiksmą: herojus poemos raidoje (gnostinio pažinimo procesas) pakyla į kitą, aukštesnį žinojimo lygmenį, kuriame jis, „nugalėjęs save, beaistris“ (XVIII.49) įveikia asmeniškumą, žmogiškąjį ribotumą, ir ima veikti ne savo, bet amžinosios

dharmos vardu. Krišna ne primeta savo valią („dievobaimingumo etikos“ atvejis), bet išaiškina būties principus ir pačiam herojui leidžia pasirinkti, kaip jam elgtis: „Aš tau atskleidžiau slėpinį, Parthai,/ iš visų slapčių slaptinčiausią;/ apsvarstyki jį ligi galo,/ o paskui elkis taip, kaip nori“ (XVIII.63).

Taigi atskleisti būties dėsniai, žmogus juos turi apmąstyti savo protu ir racionaliai pasirinkti veiklos būdą: taip vėl atkuriamas žmogaus pasirinkimo laisvės ir atsakomybės idėja, patyrusi krizę poemos pradžioje.

Poemoje galima įžvelgti simbolinę žmogaus dvasios mirtį ir prisikėlimą, o „dieviškoji giesmė“ čia yra tarytum pačios būties objektyvus ir nešališkas balsas. Psichologinis herojaus nerimas ir moralinis pakrikimas prieš mūšį – prieš lemtingą žmogaus išbandymą – yra įveiktas, atsiranda aiškus tiesos suvokimas, žinojimą seka etinis apsisprendimas, valia atgauna ryžtą, dvasia – ramybę.

Nepaisant dramatiško „Gytos“ naratyvo, tai gilios dvasinės ramybės kūrinys, demonstruojantis žmogaus stovišką susitaikymą su savimi ir su būties dėsniais. Tai ir yra įžymusis veikimas neveikiant, priimant gyvenimo dėsnius, kokie jie yra, ir nekuriant savo pasaulio, neprimetant jam savo subjektyvių nuostatų. Tai atsivėrimas būčiai, išsilaisvinimas iš solipcistinio asmens uždaro, egzistencinio baigtinumo, tai perėjimas iš fizinio-psichinio būties lygmens į metafizinį-dvasinį. Nes dvasia yra visuotinybė, būtinoji kiekvienos individualybės buvimo sąlyga. Visas kosmosas yra Dievo manifestacija (XI giesmė), visur jame didingais bei siaubingais (nes nežmoniškais, viršžmoniškais) pavidalais pasireiškia dieviškumo dėsniai, ir ne žmogui primesti tam pasauliui savo tvarką. Jam lieka tik pamatyti, suvokti, susitaikyti ir veikti pagal savo priedermes bei galimybes. Nes pats Dievas yra veikla, Jis – „pasaulių judėjimas“. Būdamas šių pasaulių dalimi, individas yra aukštesnių už jį gyvenimo dėsnių apraiška, ir neišvengiamai daro tai, kas yra „užprogramuota“ jo prigimtyje, net jei toji prigimtis konfliktuoja su jo subjektyviais norais (kognityvinio disonanso sindromas): „Jei dabar, jausmais pasikliojęs,/ tu manai: „O aš nesikausiu“, –/ prigimtis privers tave, Parthai,/ nes beprasmis tavo sprendimas“ (XVIII.59). Taigi vienintelė žmogaus laisvė – „suprasta būtinybė“, anot filosofijos klasikų. Tik Krišna kalba ne apie utopinius Istorijos naratyvus, ne apie sužmogintą voliuntaristinę Dvasią, o apie natūralius būties dėsnius.

III. Svarbiausios indiškiosios kultūros sąvokos

Senovės Indijos mitologija, filosofija, religija ir literatūra turi savo kalbą, savo ypatingą žodyną, kurio neišmokus toje kultūroje būtų nieko neįmanoma suprasti. Indiškasis pasaulis yra lyg tirštos džunglės, kelionė po jas reikalauja rūpestingo pasiruošimo, ypatingo žinojimo.

Ypač svarbu žinoti svarbiausių filosofijos sąvokų apibrėžimus, nes tos sąvokos yra patikimi pasaulėžiūros orientyrai. Lietuvoje filosofinį mąstymą atpažįstame iš graikiškų ir lotyniškų terminų, kurie iš karto leidžia atpažinti Platono ir Aristotelio ginčo tęsinį visoje vakarietiškojo filosofavimo tradicijoje. Indiškieji terminai šiek tiek glumina dėl kitokio fonetinio skambesio, holistinio jų radimosi konteksto, sakralumo orientacijų ir apskritai – dėl fideistinio elemento. Kita vertus, jie keistai skamba ir veikia mūsų klausą, nes šiose sanskrito sąvokose mūsų ausis atpažįsta kažką giminiško, lietuvių kalbai artimą indoeuropietiško šaknų akustiką. Todėl šios sąvokos atrodo įtartinais plastiškos, žemiškos, archaiškos, lyg neturinčios lotynų terminams kieto formalistinio skambesio. Sanskrito sąvokos lyg atgaivina archainę kalbos atmintį, o kartu jos kreipia mus į gamtos pasaulį, nes tai ir yra gamtos religijos lingvistinės kristalizacijos.

Ontologinės-fenomenologinės sąvokos:
rita, dharma, karma, samsara, prakritė, gunos, maya

Tai substancinės, žemesniojo – kosminės realybės lygmens sąvokos. Visos jos genetiškai susijusios, visos kylančios iš gamtinio kosmoso vaizdinių ir atitinkamų kosmogoninių mitų. Todėl pirmoji abstrakti sąvoka, rodanti pirmojo dėsningumo pasaulyje pamatymą, yra rita – ratas, kurio pavadinamas amžinas žvaigždžių ir Saulės judėjimas dangaus trajektorijomis. Tai pirmoji „judančios amžinybės“ nuojauta.

Iš *ritos* nuosekliai atsiranda visuotinos darnos (*dharmos*), fizinis reiškinių nuoseklumas ir priežastingumas nesunkiai permąstomas kaip moralinis priežastingumas (*karma*). Visas šis vyksmas – karminių ryšių

tinklas – įvardijamas kaip savaiminis gyvybės srautas (*samsara*), o *samsara* jau gali būti suvokta kaip substancinė, save kurianti – prasikurianti gamta (prakritė). Gamta nevienalytė, ji dinamiška, sudėta iš įtampų ir priešybių. Tos įtampos, kuriančiosios jėgos yra gamtos virvės, gijos, sruogos (gunos). Esminė įtampa kyla tarp masės ir sąmonės, tarp tamsos ir šviesos, tai *tama* ir *sava* gunos. Pati įtampa yra tiesiog energija – *radža* guna, kaip gyvenimo geismas, aistra ir pan.

Tačiau visa šita manifestacijų pynė – kaip laiko judėjimas ir kaip sąmonės objektas – yra sąlygiška, iliuziška, todėl kaitos pasaulis, kuriame veikia dharmos ir karmos kategorijos su *samsaros* mechanizmais yra maja, regimybė, dieviškieji burtai ar dievo kūrybinė energija. Ontologinių fenomenologinių sąvokų apibrėžimai iškelia aukštesnės – metafizinės realybės poreikį. Analitiškai išmaščius kosmosą (sankjos metodas), kyla reikalas išmaštyti patį maštantįjį, atsigręžti į suvokėjo sąmonę, nesutampančią su patiriamųjų fenomenų sritimi. Pirmiausia visas kosminės patirties turinys sudedamas į absoliutinį brahmano (nediferencijuotos dvasios) idėją, o tame brahmane kaip jo esmė išmaštoma ir pati sąmonė kaip gilioji subjekto savastis – atmanas.

Iš v a d a : pasaulis yra Brahmanas (vienovės būtis), o gamtinės įvairovės kosmosas – iliuzija (*brahma satya, jagad mithiya*, „Brahmanas – tiesa, kosmosas – iliuzija“). Maštantysis „aš“ (kaip sąmonės principas) negali būti laikomas iliuzija (dekartiškoji analogija: viskuo galima bejoti, tik ne pačiu abejojimu kaip sąmonės veikla). Taigi „aš“ esu brahmano tikrovėje, o ne kur kitur, nes to kitur tiesiog nėra. Taigi brahmanas ir atmanas yra viena, o jeigu taip, tai aš ir esu brahmanas, absoliutuas, dievas. Tokia yra gnostinio mąstymo logika ir formulės „pažink save“ (*gnothi seuton*) esmė. Ir ši logika parodo, kad nuo tos senosios Indijos, nuo jos metafizikos modernieji Europos laikai su gnosticizmo iškilimu, su Apšvietos, iliuminatų ir panašia visažinytės mistika nėra jau taip labai nutolę.

Praleidžiant pirmąją, ritos, sąvoką, kuri neigijo filosofinio konceptualumo, tikslinga trumpai apibrėžti kitas ontologines kosmines induizmo sąvokas.

Dharma (dharma – darna) – tiesa, tvarka, pareiga, įstatymas, ontologinis pasaulio pagrindas (dharmos koncepcija ištakomis siejasi su

visuotinio reiškinių priežastingumo samprata). Etikoje dharmos – religinės prievolės ir įstatymas su visais jo aspektais: teisingumo samprata, elgesio normatyvais, bausmių kodeksu ir pan. Bendrąją prasme tai gyvenimo taisyklės, pareigos, ritualai, visuomeninių ir religinių santykių reglamentas. Dharmos principai kyla iš brahmano (pasaulinio aukos rato) koncepcijos, todėl sakoma, kad pasaulį palaiko žmonių vykdomas ir pirmą kartą tikrovę atkuriantis aukojimo ritualas. Mahabharatoje dharmos svarba konstatuojama taip: „nėra aukštesnio įstatymo už tiesą“, satyāt nāsti paro dharman. Kaip tik tokia dharmos samprata teigiama ir Bhagavadgitoje.

Karma (karma, karman – „kūrimas“) – veiksmas, darbas, pareigos, apeiga, ritualas, veiksmo rezultatas, pasekmė, likimas. Fundamentali induizmo etinė, religinė ir filosofinė kategorija, būtybių persikūnijimo doktrina (pasaulis kaip karmos, arba tapsmo proceso, visuma vadinamas samsara). Ontologiniu aspektu karma yra visuotinis reiškinių priežastingumas. Šis natūralistinis pasaulio dėsnis induizmo periode buvo perkeltas į etikos sritį, – taip daiktų buvimo būdas, arba tvarka (rta), tapo moraliniu priežastingumu. Karma kaip moralinio priežastingumo dėsnis reiškia, kad ankstesni individo veiksmai apsprendžia jo dabartį, o dabarties veiksmas individą, reaguodamas į buvusios karmos pasekmes, nulemia savo ateitį. Todėl karma yra ir nepakeičiamas likimas (determinizmo elementas), ir ateities kūrimo galimybė, individualios savikūros erdvė (sąlygiška laisvė). Individas pats kuria savo karmą, todėl už jo likimą neatsako ir jam padėti negali jokia karmos mechanizmo atžvilgiu išoriška jėga, joks dievas (tai – individo soteriologinės autonomijos pagrindas). Blogais veiksmais (konfliktuodamas su pasauliu) individas nulemia sau kančias ir vargingą egzistenciją, net apgailėtiną pavidalą („gyvenimo indą“), gerais darbais (sutapdamas su pasaulio tvarka, su dharmos) jis kuriasi būsimą gerovę, atgimsta tobulesniu kūnu bei aukštesniame gamtinės ar socialinės hierarchijos lygmenyje, – taip gamta aprūpina individualią valią jos susiformavusių polinkių bei potraukių patenkinimo priemonėmis (kitais tariant, karminė valia susikuria atitinkamus instrumentus ir atitinkamą aplinką) bei vykdo teisingumą (natūralistinė etika). Ir bloga, ir gera karma yra nelaisvė, nes ji pririša individą prie gimimų ir mirčių rato, pasmerkia jį begalinei ciklinei egzistencijai, kurios variklis – nesibaigiantys „valios gyventi“ troškimai.

Iš karmos (individualios ir viso gyvenimo) vergovės galima išsivaduoti tikruoju pažinimu (Bhg. IV.37), kuris sudegina psichikos gelmėse įsišaknijusį ir save saugantį gyvybės instinktą, prieraišumą individualiai egzistencijai, ir panaikina karminę būties paradigmą.

Samsara (samsāra – sukimasis ratu) – metempsichozės, sielų persikūnijimo koncepcija: atgimimas; pasaulis, fenomenalioji būtis, karmos (priežastingumo) visuma; regeneracinė gamtos sistema, pasaulinė gyvybės/gyvenimo tėkmė (sri – srautas). Į samsaros srautą patekęs puruša turi nuolat keisti kūnus, keliauti gimimų–mirčių ratu, kol dvasinės disciplinos dėka išsikapsto į „aną krantą“. Atgimimą samsaroje sąlygoja dvinarė individo struktūra, du kūnai: grubusis materialus (sthula), kuris išsiskaido, miršta, ir subtilusis (linga, „ženklų“ kūnas), išliekantis po grubiojo kūno mirties ir pernešantis į naują egzistenciją buvusio gyvenimo patirtis bei karminę „atmintį“. Subtilųjį kūną (linga–sarira) sudaro aukštesniojo psichofizinio plano funkcijos: buddhi (sąmonė), ahamkara (savastis, ego), manas (protas, juslinių patirčių koordinatorius) ir prana (kvėpavimas, vitalinis pradas). Samsaros būtis turi stabilią struktūrą, ją galima vadinti tvarka, kosmosu. Svarbiausia joje vertikali egzistencijos plotmių arba gyvybės formų hierarchija: samsara driekiasi nuo žemiausio mineralų, augalų ir gyvūnų pasaulio iki aukščiausiojo Brahmos dangaus: visos gyvybės formos (nuo augalo iki dievo) sukasi šiame gyvybės rate, pagal savo nuopelnus keliaudamos (atgimdamos) tai aukštyn, tai žemyn. Po kūno mirties siela pabuvoja danguje arba pragare, ten neutralizuodama atitinkamos savo karmos (nuoplenų) perteklių, po to vėl įsikūnija išciöse ir atgimsta naujam gyvenimui, kurio kokybę apsprendžia buvęs gyvenimas, užfiksuotas karmos „programoje“. Mitologiniai šaltiniai įvairiai aprašo samsaros formas. Padma Puranoje paskyta, kad egzistuoja 8 400 000 gyvybės rūšių: 900 000 gyvenančių vandenyje, 2 000 000 nejudančių (augalai), 1 100 000 vabzdžių ir reptilijų, 1 000 000 paukščių, 3 000 000 keturkojų ir 400 000 žmonių. Šios rūšys skiriamos samsarinės evoliucijos principu, pagal sąmonės išsivystymo laipsnį. Erdviniu požiūriu samsarą yra trinarės struktūros, sudaryta iš trijų pasaulių (tri–loka). Pirmasis pasaulis turi aštuonis lygmenis, kuriuose yra: 1) Brahma, visos samsaros kūrėjas; 2) Pradžiapatis, žmonių pradininkas; 3) saumja, Mėnulio kūnas; 4) Indra

ir kiti dievai; 5) gandharvai; 6) rakšai; 7) jakšai; 8) pišačiai (pisaca – blogosios dvasios). Antrajame pasaulyje gyvena žmonės. Trečiajame, apatiniame – žemesnės už žmogų būtybės: 1) naminiai gyvuliai; 2) laukiniai žvėrys; 3) paukščiai; 4) ropliai, žuvys, vabalai; 5) augalai ir neorganiniai kūnai, kurie taip pat laikomi persikūnijančios gyvybės rūšimi (žemiasias sąmoningumo lygmuo).

Prakritė (prakrti – šaltinis, „prasikūrimas“) – gamta, materija; samkhjos filosofijoje – materialusis būties pradas, amžina, savaime esanti (svabhava), juslėmis nesuvokiama materijos substancija, kurioje cikliškai skleidžiasi ir vėl nyksta kosmoso manifestacijos. Kaip materialumo substancija, dar vadinama pradhana, principu. Prakritę sudaro trys gunos („sruogos“, kosmininiai energetiniai veiksniai), apsprendžiančios visų pasaulio reiškinių – fizinių ir dvasinių – kokybes. Nebūties (pralaya), gunų pusiausvyros metu prakritė neturi jokių požymių, yra potenciali neišreikšta (avyakta) gamta. Dvasiniam principui (purusa) sutrikdžius gunų ramybę ir sužadinus prakritę, iš jos išsiskleidžia pirmasis kosminis principas (tattva) – pasaulinis intelektas buddhi, arba mahat. Buddhi yra kosminis priešastingumas, arba racionalumas, artimas A.Schopenhauerio intelekto koncepcijai; tai ne pradėjusi mąstyti materija, ne savaiminė sąmonė, bet loginė būties struktūra, kurioje atsispindi transcendentinė purušos sąmonė. Toliau iš buddhi išsivysto individualizuotos materialiojo sąmoningumo struktūros – ahamkara („aš kuriu“), savasties (ego) principas, ir diskursyvinis–instrumentinis protas (manas), operuojantis juslių duomenimis. Šiuose lygmenyse kuriasi (ne tiek laikیشkumo eile, kiek logine tvarka) individo ir asmens struktūra, atsiranda savimonė ir savižina – klaidingas purušos susitapatinimas su terpe, kurioje jis atsispindi ir kurią jis sužadina gyvenimą (karmą); tai neišmanymo (avidyā) kaip gyvenimą kuriančio veiksnio ontologinis lygmuo. Toliau ahamkara objektyviajame kosmoso lygmenyje („juslių ganyklose“) kuria penkių kategorijų elementariąsias, subtilias materijos daleles (tanmātras), iš kurių susiformuoja penkios materijos stichijos (mahā–bhūta). Subjektyviajame lygmenyje ahankara kuriasi veiklos organus (indryas), kurių dėka viena kosminės būties pusė (subjektas) sąveikauja su kita (objektu). Pažymėtina, kad protas (manas) yra ahankaros kūrinys ir instrumentas, jų santykis

analogiškas A.Schopenhaurio valios ir subordinuoto intelekto santykiui, mąstymas tarnauja ego principui. Taip iš prakritės išsirutulioja visas 24 elementų (tattvas) pasaulis, anot samkhjos, kaip pienas iš karvės. Prakritė ir visa, kas iš jos, yra materialu ir nesąmoninga, todėl ir žmogaus psichikos procesai laikomi materialiu reiškiniu. Dvasingumas arba tikroji sąmonė priklauso kitos kokybės dvidešimt penktam transcendentiniam principui, purušai. Klasikinės samkhjos požiūriu puruša ir prakriti yra skirtingi būties aspektai, vienas įgyja vyriškas, kitas – moteriškas simbolines reikšmes. Puruša (purušos) nieko neveikia, tiesiog stebi gamtos kūrybą, o gamta nesuvokia savo veiklos, nes yra nesąmoninga. Kanoniškame samkhjos tekste (sāmkhya–kārikā) prakritė metaforiškai palyginama su šokėja, šokančia purušai. Pabaigusi šokį, ji nueina, sakydama: „mane jau matė“, o puruša nusigėžia nuo jos, sakydama: „aš jau pamačiau tai“. Kartais prakritė palyginama su aklu stipruoliu, o puruša – su reginčiu luošiu, įsitaisiu ant to nešiko sprando. Teistinio pobūdžio Bhagavadgyta modifikuoja samkhjos dualizmą: Parabrahmanas yra aukščiausiasis būties lygmuo, sujungiantis purušą ir prakritę, – siela ir materija yra du Dievo būties aspektai. Tad Bhagavadgytoje šios sąvokos yra sąlygiškos ir kontekstiškos: kartais žodžių junginiu parā–prakrti (aukštesnioji gamta) vadinama dvasia, o aparā–prakrti (žemesnioji gamta) – tiesiog gamta.

Gunos (guna – virvė) – trys materijos, arba gamtos (prakrti), savybės, kokybės, modusai, konstitucinis kosmoso faktorius, trys medžiagiškumo „siūlai“, „sruogos“, iš kurių yra „išaustas“ žmogus (jo fizinė ir psichinė sandara) ir visas pasaulis; bet kuris gyvenimo reiškinytis yra trijų skirtingų gunų veikimo bei jų sąveikų rezultatas. Nors gunomis visų pirmiausia aiškina fizinė pasaulio sandara, jos tampa svarbiausia moraline psichologine žmogaus būties kategorija. Gunos kaip materialumo „virvės“ supančioja žmogaus dvasią, įkalina ją pasaulyje, versdamos jausti gamtos kokybes ir klaidingai susitapatinti su įvairiais jausmais, kurie priklauso materijai (kūnui bei psichikai), o ne atmanui. Tad gunos yra materijos esmė, jos substanciniai komponentai. Neišreikšto būvio (avyakta) materijoje gunos pasižymi pusiausvyra ir tarytum neutralizuoja viena kitą, panaikindamos reiškinių egzistavimo galimybę. Kažkuriuo kosmologiniu metu dvasinis būties principas (purušas) sužadina materiją, sudrumsčia jos ramybę ir

pažeidžia gunų pusiausvyrą (kosmologinė katastrofa), tada prasideda dinaminiai pasaulio vystymosi procesai (todėl gunos – gamtos energijos ir kūrybingumo principas). Pačios savaime gunos yra sąmoningumo neturinti materija, jos kokybiniai elementai, tačiau, nušviestos atmano sąmonės šviesa, jos tampa ne tik fiziniu daiktų substratu, bet ir psichologinėmis individų būsenomis: potyriais, išgyvenimais, jausmais, mintimis. Tad net ir mąstymas yra materijos veikla, gunų aktyvumo ženklas; todėl mąstymo nuslopinimas soteriologinės praktikos dėka reiškia neišmanymo sunaikinimą – atmano išlaisvinimą iš gunų (gamtiškumo), iš jo klaidingo susitapatinimo su gyvenimo procesais. Reaguodamas į materialijų reiškinių kokybes žmogus susikuria atitinkamas vidines kokybes; išoriškos gunos sąlygoja vidines – taip pasireiškia objektyvių ir subjektyvių būties pradų sąveika, sąlygota trinarės gamtos prigimties. Gunų trilypis pobūdis atsispindi trinarėje kosmoso sandaroje; gunos sudaro materiją ir formuoja pasaulio struktūrą, tačiau gilioji žmogaus esmė (aš, atmanas) su gunomis nesusijusi, yra be kokybių, transdentiška, nepajaučiama, nemąstoma, neįpainiojama į reiškinių sferą (galima teigti, kad atmanas, puruša, grynasis „aš“ neegzistuoja, – egzistuoja tik gunų modifikacijos). Kitu aspektu gunos reiškia tris universalius principus – sąmonę, energiją ir masę, o jų dialektika iš esmės yra dvinarės struktūros: tai būties poliariškumo įtampa, pozityvus (sattva) ir negatyvaus (tamas) prado sąveika (rajas). Konkretūs trijų gunų apibūdinimai: sattva guna yra sąmoningumas, ramybė, gėris, malonumas, šviesa, nušviečianti kitų gunų manifestacijas, sattva skatina malonumo patirtis; raja – aistra, valia, valdžia, troškimas, energija, dinaminis principas, gali žeišti, sukelti skausmą; tamas – tamsa, sunkumas, masė, inercija, nejudrumas, sukelia liūdesį arba abejingumą. Gunų koncepcijos dėka samhja sudaiktina įvairias žmogaus psichologines būsenas ir paverčia jas gamtos komponentais, tuo visiškai ištirpdindama žmogų gamtos pasaulyje, kosminėse prakritės manifestacijoje. Gunos kaip struktūruojantis kokybinis principas grindžia trijų lygmenų būties sandarą ir hierarchinius visuomeninius žmogaus santykius: vieni žmonės yra satviški – geri, dori, šviesūs, sąmoningi, švarūs; kitus kamuoja aistros, jie yra impulsyvūs, trokšta kovos ir pasitenkinimų, neretai sukelia skausmą kitiems; tretieji yra tamsūs, buki, neišmanėliai, tinginiai, tarytum neprabundantys gyvenimui,

jaučiantys trauką svaigalams, narkotikams. Taip fizinė kosmoso sandara įgyja etinius kontūrus ir gamtos elementai tampa moralinių modelių pagrindu. Atitinkamai charakterizuojamas maistas (šviežias–lengvas, deginantis–aštrus ir pasenęs, sunkus – „puvėsiai“); spalvos (balta, raudona, juoda); religija taip pat yra gunų veiklos apraiška (religijos tipas priklauso nuo žmogaus sąmonėje dominuojančios gunos kokybės), – gunos formuoja atitinkamus dievų vaizdinius ir apsprendžia religinės praktikos pobūdį (yra šviesūs gėrio dievai, yra rūstūs valdžios sergėtojai ir yra demoniški dievai bei jų sankcionuojamos religinės moralinės veiklos normos). Net ir didžiausias gėris (sattva) yra materialumo apraiška, todėl turi būti įveiktas; žmogus privalo pakilti „anapus gėrio ir blogio“, įveikti ir aukso, ir geležies „grandines“, kadangi dvasia nesusijusi nei su gunomis, nei su jų kaita, nors ir yra tos kaitos priežastis. Iliuzijos (māyā) suklaidinta dživa (įsikūnijęs atmanas) šoka kaip marionetė, tampoma už trijų virvučių (triguna–māyī). Gunų koncepcija baigiasi apofatine teologija ir mistiniu mokymu; samkhjos–jogos metodu išanalizavęs savo buvimo būdą asmuo turi suvokti bet kokio savo fizinio ar psichinio veiksmo materialią prigimtį ir pasakyti: „Aš (dvasia) esu viena, o tai (materija) – kita“ (jogos viveka – skiriančiojo pažinimo – tikslas). Krišna Gytoje ragina Ardžuną pakilti virš trijų būties gunų, kitaip tariant, nesuinteresuotu pareigos vykdymu (karma–joga) įveikti žmogiškumą – tai galutinė Gytos etinė soteriologinė išvada.

Maja (māyā – ne tai) – iliuzija, burtai, magija, apgaulė; kūrybinė Dievo jėga, Brahmano šakti (energija); kintantis daugio ir įvairovės pasaulis (samsara), gamtos arba kosmoso (karminės tvarkos) reliatyvi būtis; erdvės, laiko ir priežastingumo paradigma; subjektyvus juslinis pasaulio vaizdinys, slepiantis absoliutųjį amžinos nekintančios būties aspektą, didįjį vienį, Brahmaną (pirmapradį chaosą). Fundamentali induizmo (ypač vedantos tradicijos) ir budizmo filosofinė koncepcija. Vedose maja reiškė dievybės burtus, magišką galią paveikti žmogaus sąmonę, pakeisti tikrovės suvokimą. Vėliau sąvoka įgijo konceptualų ontologinį turinį: maja reiškia dieviškąją galią, kuriančią kosminę iliuziją, fenomenalųjį pasaulį, gamtą. Sąvokos reikšmė darosi suprantamesnė, analizuojant ją advaita (nedualistinės) vedantos kontekste: Šankaros radikalaus ontologinio racionalizmo požiūriu visa, kas kinta, yra prieštaringa, sąlygiška, todėl

netikra, – absoliuti tiesa turi būti viena, nedaloma ir nekintanti, išlaikanti tapatumą (toks požiūris artimas Platono transcendentinių idėjų pasaulio sampratai); kaitos pasaulis realiai egzistuoja tik julsėms, bet ne protui, kadangi visa, kas kinta, yra apriori logiškai prieštaringa, nepaaiškinama ir iš esmės nepažinu (advaita vedantos paradoksas: maja yra nepažini, kadangi ji iliuzija, tačiau nepažinus ir Brahmanas, kadangi jis yra absoliutas, kontinuali vienio būtis, žmogaus suvokimo galias pranokstantis dydis; pažinimas – tai kūrybinė diskursyvinė sąmonės veikla, iliuzinis vienio skaidymas). Budizmo tradicijoje maja igijo subjektyvios iliuzijos reikšmę (pasaulio, arba kosmoso, vaizdinį kuria žmogaus intelektas, tad maja yra psichologinis, kalbinis, kultūros formų sąlygotas konstruktas, objektyvaus turinio neturinti suvokimo forma). Individo lygmenyje maja reiškia žmogaus sąmonės ribotumą, neišmanymą, nežinojimą (ajnana) – klaidingą individo susitapatinimą su laikišku kūnu bei empiriniu ego ir nesugebėjimą suvokti tikrosios „aš“ ir Brahmano tapatybės, reiškiančios ontologinę substancinę tiesos vienovę, jos nedalomumą ir nekintamumą. Vakarų filosofijoje sąmonės ir pažinimo procesus ėmus aiškinti kūrybingumo, o ne atspindžio (imitacijos) principu, atsiradus konstruktyvinės intelekto veiklos idėjai (I.Kanto transcendentalinė filosofija), pradėta adekvačiau interpretuoti ir indų epistemologinius modelius bei soteriologines koncepcijas; šiuo atveju majos sąvoka ypač artima A.Schopenhauerio pasaulio kaip „valios ir vaizdinio“ koncepcijai (pasaulio suvokti galima tik subjektyviai, kaip intelektinę–pragmatinę valios veiklos projekciją).

Ontologinės-metafizinės sąvokos: atmanas, brahmanas, puruša

Ontologinės metafizinės sąvokos parodo ne kosminį priežastingumą ir ne jo dėsnius, bet tarsi kreipia į tai, kas yra anapus bet kokios patirties ir kas yra nemąstoma. Tai pats mąstymas, kuris negali virsti pats sau pažinimo objektu; tai nesudvejinto, nedualistinio (advaita) žinojimo projekcija. Logiškai ir ontologiškai toks mąstymas sugražina kosmosą (sukurtąją tvarką), į jo ištakas – į nesukurtąjį vienį (aristoteliškai formuluotume

maždaug taip: *natura naturata*, prigimtis kuriančioji). Kadangi vienis yra nediferencijuojamas, jis nepasiduoda diskursyvinėms proto operacijoms ir yra nepažinus. Tai indiškasis epistemologinis paradoksas: aukščiausias pažinimas, kuris baigiasi visišku nežinojimu, žinančiojo subjekto ir žinomojo objekto suliejimu į vienį. Gnostinis žinojimas ne tik indiškajame kontekste yra lyg ir *šventas nebežinojimas*, tai mistinė, neperduoda, lingvistiškai neverbalizuojama patirtis. Toji nežinojimo šventa tuštuma nurodo ypatingą indiškosios epistemologijos esmę, galbūt kylančią iš archainio, magiškojo sąmoningumo: šiame kontekste tikrasis pažinimas suponuoja objekto ir subjekto sutapimą, susiliejamą; vakarietiškame aristoteliniame kontekste žinojimas ir tiesa yra liginis sąvokos ir objekto atitikimas. Vakaruose mes kažką žinome, kai ką nors pavadiname teisingu vardu, – tai korektiškos denominacijos problema. Indiškoje tradicijoje (kaip ir antiintelktualioje romantizmo nuostatoje), žodis mums nieko nenurodo, tik pats save, savo intelektualinę reikšmę, proto konstrukciją; kalba yra siena, kuri nuo mūsų paslepia tikrovę (F. Nietzches, M. Heidegerio mąstymo paradigma). Į būtį reikia žiūrėti be žodžių, tyloje, ir iš labai arti, kaip kad M. Heidegerio mąstytojas žiūri į savo nykštį ar Alfonso Nykos-Niliūno eilėraščio lyrinis subjektas – į lašą ant alksnio medžio. Romantizmas, nuosekliai dekonstruojantis konstruktyvaus proto kosmosus, išaukštinantis jausmą ir mistinę intuiciją, iš karto randa bendrą kalbą su indiškuoju misticizmu, išskyrus kai kuriuos moderniojo romantizmo variantus, kai dėl etnocentrizmo nuostatų į induizmo kultūrą žiūrima kaip į svetimą, todėl nepriimtina, bet tai tik „nesutarimas dėl rūbų“, o ne dėl esmės.

Todėl logiškas indiškosios ezoterikos teiginys, kad *pasaulis yra kosmosas, o Dievas yra chaosas*: tarsi koks didysis niekis, gelmė, bedugnė. Galutinis mokšos pasiekimas žmogiškuoju požiūriu yra žmogiškojo subjekto išnykimas – tokia indiškojo nemirtingumo kaina. Pamatysime, kad iki tokių totalinės būties dekonstrukcijos jausenų kai kuriais sonetais priartėja V. Mačernis.

Atma, atmanas (ātma, ātman) – viena svarbiausių indų filosofijos sąvokų, reiškianti amžinąjį (nesukurtą ir nemirtingą) individo pradą, sąmonės ir gyvybės principą, išliekantį po kūno mirties ir atgimstantį naujais kūniškais pavidalais. Gytoje atmanu įvardijami skirtingi žmogaus

būties aspektai: kūnas, psichika, sąmonė, savastis (ego, ahankara); kartais ši sąvoka sinonimiška Brahmanui, Parabrahmanui ir pan. – konkreti sąvokos reikšmė priklauso nuo konteksto. Ankstyvuosiuose Vedų tekstuose atmanas turi sangražinio įvardžio reikšmę (pats), upanišadose jis tampa metafizine sąvoka: atmanas yra visos kūniškos veiklos pagrindas, transcendentinis sąmonės principas, subjektyvusis absoliuto aspektas. Atmos (ātma) reikšmė siauresnė, artimesnė vakarietišškai sielos idėjai; ši sąvoka gali reikšti žmogų, asmenį, sąmonę, sielą, kūną, gyvąją būtybę apskritai. Atmano sąvokos turinys abstraktesnis, ji nurodo individe slypintį grynąjį „aš“, metafizinę savastį, universalią dvasią. Kai kurios tradicijos teigia vieno atmano būtį, vieningą visų būtybių esmę (tarytum vėrinio perlus jungiantį siūlą) ir laiko jį fenomenalaus (samsarinio) pasaulio kūrėju, analogišku objektyviajam absoliuto aspektui, Brahmanui. Atmanas mąsto objektus, bet pats nėra mąstomas, nėra pažinamas ar suvokiamas, nes savastis negali objektyvuotis – savasties virtimas objektu reikštų jos susinaikinimą, – logiškai neįmanomą veiksmą. Todėl autentiška savižina galima išnykus subjekto–objekto priešpriešai, t.y. vienu metu išnykus ir pasaulio suvokimui, ir subjekto savivokai (nes objektai yra subjekto savivokos priemonė, o subjekto–objekto ontologinė opozicinė struktūra – dvasios savižinos būdas). Atmano koncepcija yra žmogaus gnostinio sudievinimo spekuliatyvinis pagrindas.

Brahmanas (brahman) – absoliutas, būtis, aukščiausia objektyvi tikrovė, beasmenis absoliutus dvasinis pradai, iš kurio periodiškai atsiranda ir kuriame išnyksta visas pasaulis. Brahmanas turi du aspektus: neišreikštą ir išreikštą (kosminė manifestacija). Kosminių aspektu brahmanas apėmia viską, sutapdamas su giliausia visų būtybių esme, pirmiausia su su žmogaus savastimi, atmanu, su „aš“ arba „pats“. Sutapdamas su reiškiniais brahmanas išlieka kaip visuma, todėl pasaulio atžvilgiu yra ir imanentinis, ir transcendentinis. Kaip imanentinis, apibūdinamas pozityviai (visa tai yra Brahmanas), kaip transcendentinis – negatyviai (niekas konkrečiai nėra Brahmanas). Brahmanas yra virš laiko, erdvės, priežastingumo (kartais Brahmano būtis prilyginama chaosui – kaip kosmoso, tvarkos, priežastingumo priešprieša). Jis neturi požymių ir kokybių, tad neišreiškiamas diskursyviu mąstymu, neapibrėžiamas loginėmis sąvokomis. Apibūdi-

namas tik negatyviai – kaip nemąstomas, nepažinus, nekintantis, begalinis, kaip „ne tai, ne tai“ (neti neti), kas tik gali būti pasakyta ar parodyta. Tačiau, nors nesuvokiamas kasdieniška sąmone bei neaprepiamas proto konstrukcijomis, jis gali būti patiriamas intuityviai, kaip visuminė būties patirtis, pirmiausia per savasties (atmano) suvokimą (metafizinė savivoka reiškia Brahmano savižiną: visa tai yra Brahmanas; todėl Aš taip pat esu Brahmanas; todėl Aš esu visa tai) . Toks pažinimas (begalinės sąmonės savivoka) suponuoja universalios tapatybės idėją: „tai esi tu“ (tat tvam asi) – viskas pasaulyje yra tik „aš“. Kitaip tariant, atmanas (aš) yra brahmanas (pasaulis) – žymioji upanišadų formulė. Pasaulis kaip įvairovė, regima atsietai nuo brahmano, laikomas sąlygišku, reliatyviu: „Brahmanas – tiesa, pasaulis – iliuzija“ (brahma satyam jagat mityam). T.y. pasaulis egzistuoja realiai, bet žmogaus ribojantis ir skaidantis pažinimas, nesugebantis aprepti absoliutaus pasaulio aspekto, yra dalinis ir apgaulingas; diskursyvinis žmogaus mąstymas dalina tai, kas nedaloma. Brahmano pažinimas sąlygoja visų kitų žmogaus patirčių bei pažinimo išnykimą, diskursyvinio mąstymo sustojimą, gyvenimo (karmos) pabaigą. Mokymas apie Brahmaną – viena svarbiausių upanišadų temų. Gytos IV.24 šloka, apibūdinanti brahmano buvimo būdą, laikoma ypatingai šventa, jos rečitavimas turi magišką galią, nes sujungia asmenį ir jo veiklą su būties pagrindais.

Dar brahmanas (brāhmana) yra tiesiog šventikas, žynys – brahmano (absoliuto) ir brahmanų (sakralinių ritualinių tekstų) žinovas, aukščiausiojo socialinio luomo (*varna*) narys, apeigų vykdytojas.

Puruša (puruša, puru–sayanti – „gyvenantis mieste“) – žmogus, asmuo, siela, dvasia, sąmonės principas, amžinas nemirtingas „aš“. Dualistinėje samkhja–jogos filosofijoje puruša kaip dvasinis principas priešinamas materialiajam prakritės principui – abu sudaro du ontologinius binarinius būties planus. Visi gyvi ir negyvi gamtos reiškiniai (mineralai, augalai, gyvūnai, žmonės, dvasios) yra prakritės emanacija, nemąstanti materija; būtybių mąstymas yra ne jų pačių sugebėjimas, bet purušos atspindys. Iš tiesų nemąsto ir pats purušas, nes jis nieko nepatiria (nekintanti dvasinė esmė negali mąstyti: mąstymas yra kaita, o visa, kas kinta, kas priklauso procesams, yra sąlygiška, netikra; mąstanti ir jaučianti dvasia šiame kontekste – alogiška, prieštaringa sąvoka) – puruša tik nušviečia materialius

individo psichikos procesus, sukurdamas iliuzinį mąstymo, sąmoningų patirčių įspūdį. Tačiau nušviedamas individo psichiką sąmonės šviesa, jis ir pats klaidingai susitapatina su sąmonės procesais bei kūniška egzistencija, todėl tarytum įsikalina pasaulyje, apsigyvena „kūno mieste“. Transcendentinio purušo įsikalinimas erdvėlaikyje yra sąlygiškas, psichologinis, – tai tik klaidingas įsivaizdavimas, todėl purušo išsivadavimas reiškia ne realų sielos perėjimą iš vieno būties plano į kitą, bet identiteto atkūrimą – transcendentinis subjektas suvokia savo principinę kokybę, savo atskirumą visų materijos procesų (ir fizinių, ir psichinių) atžvilgiu. Puruša išsilaisvina analizuodamas, arba perskaičiuodamas (samkhya) materialiosios egzistencijos planus bei elementus ir atrasdamas, kad visa tai nėra jis pats, nėra „aš“; purušo išsilaisvinimas iš materijos vergovės yra atskirumo (viveka) suvokimas. Suvokimas, kad „aš“ visiškai nepriklauso nuo pasaulio, teikia dvasios ramybę (viveka–ananda, atskirumo palaima). Tačiau ir išlaisvinantis suvokimas yra ne purušo, o materijos veiksmas – todėl dvasinio tobulėjimo ir išsivadavimo veiksmas iš esmės reiškia materialiosios sąmonės susinaikinimą – tobulam purušui nėra reikalo nei tobulėti, nei išsilaisvinti, jis amžinai laisvas. Sąmonei susinaikinus, individą sudarantys elementai, netekę dvasinio, asmenį integruojančio pagrindo, išsiklaido ir sugrįžta į pirmąją prakritės substanciją, arba pradhaną („nugarma nuo kalno kaip akmenys“), o puruša lieka būti savo nelaikiškoje ir neerdviškoje vienvėje (kaivalya, „kevalas“, transcendentinė izoliacija), kurioje ir buvo per amžius. Gytoje yra daug samkha–jogai artimų aliuzijų, kuriomis teigdama soteriologinę purušo – kūno ir pasaulio lauką pažinusių transcendentinio subjekto (kṣetra–jna) – idėja. Vedų kosmogenetiniuose mituose Purušas yra pirmasis žmogus, iš kurio kūno buvo sukurtas pasaulis. Jis kaip aukotojas ir kaip auka yra visos vedinio ir induistinio aukijimo ritualo pagrindas (panašiai kaip Kristaus auka yra Vakarų civilizacijos religijos ir moralinio repertuaro pagrindas). Gytoje Puruša kartais reiškia Aukščiausiąją Būtybę arba Visatos Sielą, šiuo atveju sinonimiška sąvoka – Purušotama.

Etinės-epistemologinės sąvokos: yajna, jnana, samadhi, mokša, nirvana

Induizmo ontologines sąvokos neturėtų reikšmės be jų praktinio etinio taikymo. Jei žinome, kad šis pasaulis yra toks ar anoks, taip pat jei žinome jo kilmę ir galutinį tikslą, tai iš tos ontologijos turėtų išplaukti ir mūsų gyvenimo taisyklės bei tikslai. Tai panašu į I. Kanto suformuluotus klausimus: koks yra pasaulis? Kaip aš jį galiu pažinti? Ko man reikia siekti? Koks yra į tikslą kreipiantis kelias? O induizmo soteriologija visų pirmiausia yra praktiška: abstraktus filosofinis mąstymas apie būties principus čia pajungtas etiniam ir religiniam veiksmui. Susidaro įspūdis, kad jei ne egzistencijos vargai („visa būtis yra kančia“, leitmotyvas nuo upanišadų iki budizmo) ir ne išsilaisvinimo iš vargų viltis indams nė į galvą neateitų mintis apie ką nors filosofuoti. Šiai kultūrai svetima „žingeidumo“, tuščio žinojimo pagunda. Jie net neturi jokios liuciferiškosios mitologijos (bent jau šio teksto autoriui sugundymo žinojimu jų tekstuose neteko aptikti).

Pirmas veiksmas, surišantis individualią karminę egzistenciją su metabolitinė būties visuma, tai aukojimo ir aukojimosi principo suvokimas ir vykdymas. „Gyvenimas yra ne duotas, bet užduotas“, anot I. Kanto. Šiame pasaulyje už viską reikia mokėti: iš kosminių šaltinių į žmogų ateina gyvybė, tą gyvybę reikia gražinti sublimuotomis formomis, kad apykaitos ratas funkcionuotų. Tai magiškosioms kultūroms būdingas ekonominio sandėrio, lygių mainų principas. Gyvybė yra apykaitos ratas, ir šis ratas išreiškiamas fundamentalia aukos (*jadžna*) sąvoka.

Kai žmogus savo egzistenciją per aukojimo (aukojimosi, pareigos vykdymo) veiksmus ir ritualus įjungia į kosminę grandinę, jis tarytum depersonalizuojasi, lyg sutampa su universaliais būties ritmais ir išsilaisvina iš individualios egocentrinės (*ahamkara* – „aš kuriu“) egzistencijos „nepatogumų“. Tokioje susitaikymo su pasauliu būsenoje subjekto sąmonės nebetrikdo visokie pasaulio vargai, jis tarsi užmiršta save (kaip krikščioniškoje formulėje: Tebūnie tavo valia), ir jau gali pajusti aukščiausių etinių idealų spindesį. Nes jis jau yra gnostikas, žinantysis, gyvenantis ne savo subjektyvia tikrovę iškraipančia sąmone, bet lyg mąstantis ir esantis kartu su viskuo (tai kaip gnostinės tradicijos pneumatikas).

Džnana (jnā – žinoti, jnāna) – žinojimas, būties esmių suvokimas, mistinis pažinimas; ši sąvoka etimologiškai gimininga ir semantiškai artima lietuviškam „žinoti“ ir graikiškai gnozio sąvokai. Pažinimo procesas indiškajame kontekste traktuojamas kaip subjekto surišimas, sujungimas (joga) su tikrove, todėl šis indiškiosios filosofijos principas ir žinojimo ideologija tampa praktine disciplina – pažinimo joga.

Džnana joga (jnāna–yoga) – pažinimo joga, introspekcija ir analitiniu mąstymu paremta soteriologinė (išsilaisvinimo) disciplina, pasižyminti filosofinių tekstų studijomis ir kontempliacija. Dar vadinama džnana marga (jnāna–marga), pažinimo keliu. Kitos dvi jogos (margos) yra karma joga (veiksmo joga, religinių ir etinių pareigų vykdymas) ir bhakti joga (devotionalinė praktika, meilės joga, ekstatinis mistinis pasišventimas dievui). Bhagavadgyta, išaukštindama bhakti kelią, įtvirtina nuostatą, kad šie trys keliai yra ne tiek atskiri lygiaverčiai išsilaisvinimo metodai, pasirenkami pagal žmogaus prigimtį, kiek sintetinio pobūdžio išsilaisvinimo etapai, sudarantys integruotą soteriologinį veiksmą: pažinimo joga leidžia žmogui suvokti pasaulio principus, tvarką bei esmę; žinojimas skatina atitinkamą teisingą (dharminę) veiklą, o ši veikla užsibaigia ekstatinio Dievo pažinimu, mistine meile (bhakti). Džnana joga artima samkhjos filosofijai bei Patandžalio aštanga jogai; jos metodas – materijos (prakrti) substancijų (tattvas), jų santykių ir reiškimosi būdų analizė, kuri baigiasi transcendentinio sąmonės principo atradimu (purušas, dvidešimtpenkta tattva) ir jo atskyrimu (viveka) nuo visų materialumo apraiškų; tokios jogos kelias baigiasi tobula dvasios vienatve (kevala), „kevalo“ būtim (*kaivalya*).

Samadhi (samādhi; samādhāna – gilus susikaupimas, sutvarkymas, ugnies gesinimas) – sąmonės sukaupimas, enstazis, aukščiausia mentalinės koncentracijos forma, absoliuto kontempliacija, kurioje susijungia sąmonė ir tikrovė, patiriama būties vienovė, išnyksta subjekto–objekto opozicija. Tobulos ramybės būseną, netrikdoma geismų, aistrų, nerimo, pykčio ir kitų ahamkaros (ego) generuojamų minčių ir jausmų, dvasinių pratybų aukščiausias pasiekimas. Samadhi patirtis išlaisvina subjektą iš gimimų–mirčių rato (samsāra). Šią galią įgijusio žmogaus mirtis laikoma samadhi užbaigiamąja forma, galutiniu perėjimu į tikrosios realybės sritį.

Nirvana (nirvāna – užgesimas) – išnykimas, išsilaisvinimas, geismų, mąstymo, gyvenimo pabaiga, išsigelbėjimas iš karmos–samsaros, gimimų mirčių rato. Nirvana – fundamentali budizmo kategorija, pasižyminti negatyviomis konotacijomis (nir– – ne–, nebe–) ir retai pasitaikanti ortodoksinio (astika) induizmo tradicijoje. Todėl Bhagavadgytoje jos turinys kiek kitoks, nei įprasta, pritaikytas teistinei poemos dvasiai. Viena vertus, ji išlaiko negatyviuosius požymis, reikšdama jausmų, sąmonės veiklos, individualios savimonės nuslopinimą, visų prierašumų, karminių ryšių „sudeginimą“, antra vertus, Gytoje akcentuojama pozityvi ontologinė nirvanos būseną – tai dvasinė Brahmano (absoliuto) būtis, mistinė tobulos ramybės patirtis. Sąvokoje atsispindi dvejopos nuostatos: impersonali (advaita vedantos tendencija), reiškianti dvasinio principo autonomiją, susiliejamą su Brahmano būtimi (sielos išnykimą dvasioje) bei amžinojo „Aš“ (atmano) palaimą, ir teistinė – jungtis su aukščiausiuoju Asmenu, pasiekama devocionaline praktika. Nirvana – daugiau ar mažiau psichologinė kategorija, žyminti sąmonės tendenciją, jos kokybę, o ne sielos vietą būties plane: sielos prisirišimas prie gyvenimo ir noras veikti, įtvirtinti individualią savimonę (ahamkara) sukuria karminius egzistencinius saitus (karma kuria karma, net ir vedų ritualai kyla iš karminių tendencijų), prierašumų nuslopinimas sunaikina empirinį karminį subjektą, geidžiančiąją valią ir sąmonėje atsiskleidžia nirvaninis būties aspektas; individualus ego tampa visuotinu atmanu, diskursyvinė sąmonė – visumą aprėpiančia „supersąmone“ (brahma–nirvana). Todėl įsikalinimo ir išsilaisvinimo priežastys bei sąlygos slypi psichikoje, nirvana yra ne kitoks ar kitas pasaulis, bet tam tikras pasaulio matymas, jo suvokimas visuotinumą aspektu, sunaikinančiu priešybę, įvairovę ir kaitos patirtis. Kintantis laikas tampa amžinybe, koks jis visuomet ir yra, kaita tampa rimtim, o įsikūnijusi dvasia (jivaātma, gyvoji siela) tampa tiesiog dvasia (ātma). Nirvana apskritai yra požiūrio pasikeitimas, pačia bendriausia prasme – tobula, absoliuti ramybė. Bet kuriuo atveju kelias į nirvaną – individualios egzistencijos nuslopinimas, veiklos, gyvenimo ir savojo „aš“ atsižadėjimas. Vakarų kultūroje nirvana stereotipiškai suvokiama kaip ekstatinė individo būseną, kaip mistinių patirčių sąlygota palaima (artima jogoje aptariamoms „stebuklinėms“ siddhi patirtims), tačiau tokia selektyvi „hedonistinė“ samprata paslepia

soteriologinį šios sąvokos turinį. Įvykus nirvanai, nebėra kam mėgautis, nirvanos palaima – Dievo, o ne individo patirtis (Gytos teizmas apsaugo individualų atmaną nuo visiško ištirpimo Paramatmane, aukščiausioje dvasioje, kitaip nebeturėtų prasmės devocionalinis sielos ir Dievo Asmens santykis, kurį paneigia radikalus advaita vedantos monizmas).

Nirvanos doktrinai, kuri labiau įsitvirtino budizmo kontekstuose, artima yra **mokšos** (*mokṣa*). Apie ją sunku pasakyti ką nors konkrečiau, nes kiekvienoje tradicijoje ji apibrėžiama šiek tiek skirtingai, bet jos idėja tokia universali ir paprasta, visiems suprantama, kad apie ją beveik ir nesvarstoma, ji nepritraukia tokių gausių interpretacijų, kokių susilaukė analogiškos samadhi, nirvanos ir panašios sąvokos. Mokša – tiesiog dvasinis išsilaisvinimas, nemirtingumas, galutinis karminės egzistencijos tikslas. Tai individo ištrūkimas iš samsaros rato, amžino įsikūnijimų srauto. Sakytume, pabėgimas iš pasaulio visiems laikams.

Dar vienas indiškasis paradoksas: visos hinduizmo tradicijos ir filosofinės mokyklos vieningai sutaria, kad gyvenimo tikslas yra moka, asmens išsilaisvinimas, tačiau nėra aišku, kas yra tas, kuris išsilaisvina. Kas yra asmuo? Savastis? Ar jo išsilaisvinimas tikras, ar kažkoks tariamas (nes juk pasaulis, iš kurio laisvinamasi, yra netikras, tai tik maja). Todėl ginčai tarp mokyklų vyksta dėl subjekto apibrėžimo, o skiriasi tos mokyklos iš esmės subjektui priskiriamo substancinio realumo gradacijomis: nuo visiško subjekto realumo pripažinimo, iki jo pavertimu tarsi kokiu sapnu, dieviškąja haliucinacija (šiuo tikslu reikėtų apžvelgti atitinkamų mokyklų ontologinius mokymus: nuo realaus dualizmo, pripažįstančio sielos ir Dievo atskirą ir substancinį realumą, per sąlygiškąjį dualizmą iki advaita vedantis nedualizmo ir mahajanos budizmo subjektyvistinio idealizmo, primenančio vyskupo Johno Berkley filosofiją: ir daiktai, ir mes esame tik Dievo mintys, klaidingai įsivaizduojantys, tarytum esame ir mąstome mes patys).

IV. Praktinis vedinių tekstų skaitymas

Kosmogoniniai Rigvedos himnai.
Jų ontologinės ir epistemologinės prielaidos

Sukūrimo himnas (Nasadiya sukta. 10.129)

Himnas apie chaoso (nebūties) vartimą kosmosu (būtimi); būti struktūruota anonimiškos jėgos; vyksmo katalizatorius – geismas (kama, iracionalus judesys); šis mitologinis tekstas ypatingas gnostine nuostata – tai žmogaus bandymas savo protu (introspekcija) pažinti mitologinę būties pradžią (laiką iki laiko, erdvę iki erdvės); kartu jis stebina ne tik žmogiškojo žinojimo autonomija, bet ir pirmuoju atviru agnosticizmo pareiškimu, drąsia abejone („O gal nė jis nežino?“).

Tada būties nei nebūties nebuvo,
Nei oro, nei dangaus virš jo nebuvo.
Kas gaubė ką? Ir kur? Ar kas judėjo?
Gal buvo tai vanduo, gelmė bedugnė.

Nebuvo dar mirties, nemirtingumo,
Dienos-nakties joks ženklas dar neskyrė.
Tik Viena sau be judesio alsavo,
Daugiau išvis nebuvo nieko kito.

Pradžioj tamsa apgaubus laikė tamsą,
Tik maišatis, bedugnė be skirtybių.
Visur belytė tuštuma plytėjo,
Kol Vienąjį kaitros galia pagimdė.

Pradžioj į jį surado kelią geismas,
Pirma minties tokia tai buvo sėkla.
Iš nebūties atrado kilus būtį
Išminčiai, į širdžių gelmes panirę.

Virvę skersai ištempę jie atskyrė –
Kas buvo virš jos, kas po ja paliko?
Vaisintojai ir įtempimas buvo,
Žemai – veikla, o viršuje – palaima.

Kas žino iš tikro, kas drįs paskelbti,
Kur užgimė, iš kur tvėrimas plinta?
Dievai vėliau, pasauliui esant, rados.
O jis iš kur – kas žino – prasidėjo?

Ir kaip pradžios šaltinis atsirado –
Gal pats save sutvėrė, gal – kas kitas?
Žino tik tas, kurs iš dangaus prižiūri
Pasaulį šį. O gal nė jis nežino.

Šis tekstas – auditorinėms interpretacijos pratyboms.

Himnas Purušui (Purusa sukta. 10.90)

Himnas apie organiškuosius kosmoso pagrindus: pasaulis yra kosmosu ir visuomene tapusio pirmažmogio (Dievo) kūnas, išsaugantis esencialistinę organišką kosminio žmogaus struktūrą. Himnas teikia pagrindus socialinei hierarchijai, taip pat motyvuoja aukos ritualą kaip kosminį gyvybinį metabolizmą.

Purušas – tūkstantgalvis,
Tūkstantakis, tūkstantkojis.
Iš visų pusių apgobęs žemę,
Jis iškyla [virš jos] per dešimt pirštų.

Juk Purušas – tai visata,
Kuri buvo ir kuri bus.
Jis taip pat viešpatauja virš nemirtingumo,
Todėl, kad per aukas perauga [savo buvimą].

Tokia jo didybė,
Ir da didesnis už ją [pats] Purušas.
Kertvirtis jo – visi tvariniai.
Trys ketvirčiai – nemirtingumas danguje.

Trim ketvirčiais pakilo Purušas aukštyn.
Ketvirtis jo vėl pasirodė čia.
Ir čia jis apsireiškė visur.
Jis išsiplėtė virš visų, kas valgo ir kas nevalgo.

Iš jo Viradžas gimė,
Iš Viradžo – Purušas.
Gimęs ėmė keltis
Viršum žemės iš priekio ir užpakalio.

Kai dievai ėmė aukoti
Ir Purušą kaip auką,
Pavasaris buvo jo aukojimo aliejus,
Vasara – malkos, ruduo – auka.

Jį kaip auką smilkino ant aukojimo šiaudų,
Purušą, pagimdytą pradžioje.
Jį aukojo dievai,
Sadhai ir rišiai.

Iš tos aukos paaukotos
Himnai ir dainos gimė;
Metrika iš jos gimė,
Ritualinė formulė taip pat.

Iš jos arkliai atsirado
Ir tie [gyviai], kurie turi dvi eiles dantų;
Jaučiai iš jos atsirado,
Taip pat ožkos ir avys.

Kaip Purušą dalijo,
Į kiek dalių jį padalijo?
Kaip jo burna, kaip rankos,

Kaip klubai, kaip kojos vadinasi?

Jo burna tapo brahmanu,
Jo rankos radžais,
Klubai – vaišijais,
O iš padų atsirado šudrai.

Mėnulis iš [jo] dvasios gimė,
Iš akių – saulė,
Iš jo lūpų – Indra ir Agnis,
Iš kvėpavimo atsirado vėjas.

Iš bambos – oro erdvė,
Iš galvos [atsirado] dangus,
Iš kojų – žemė, pasaulio alys – iš ausų.
Taip sutvarkė pasaulį.

Jis turėjo septynis pagalius laužo aptvarui,
Triskart septyni pagaliai laužui buvo padaryti,
Kai dievai, aukodami,
Pririšo Purušą kaip aukojamą gyvulį.

Dievai auką paaukoko aukai.
Taip aukota seniausiai.
Aukų galybės persikėlė į dangų,
Kur gyvena ir dievai – sadhai.

Šis tekstas – auditorinėms interpretacijos pratyboms.

Himnas Indrui (Rigveda 1.32)

Arijiškos ekspansyvos galios himnas, gyvenimo teigimo nuostata, civilizacijų konflikto atspindžiai. Tekstas, motyvuojantis jėgą, valdžią, be menkiausios užuominos į asketiškąją gyvenimo etiką, nirvanos ir mokšos idealus.

Didvyrio Indro žygdarbius giedosiu –
Ką vėzdavaldis nuveikė pirmiausia:

Angi nukovė, vandenį paleido,
Pervėrė uolų dubenį, suskaldė.

Angi nukovė, gulintį ant kalno,
Dangišku vėzdu, Tvaštaro darytu.
Mūkiančiom karvėm nuo kalnų skubėjo
Srautai ir plūdo tiesiai vandenynan.

Nartus it jautis somą pasirinko,
Iš trijų šventų taurių gėrė sultis.
Tada dosnūsis stvėrė griausmo vėzdą
Ir pirmagimį angių nudaigojo.

Kai smogei angių pirmgimiui, o Indrai,
Klastas gudriųjų pergudravęs šauniai,
Saulę ir dangų pagimdei, ir aušrą,
Ir jau varžovų niekur tau neliko.

Indras nukovė Vritrą, tą bepetį
Priešą, sunkiuoju jam vėzdu užtvojęs.
Kaip medžio kamblys, kirvio nugenėtas,
Šliužas jau tyso paslikas ant žemės.

It girtas karys iššūkį jis metė
Didžiavyriui, kurs tirštą somą geria,
Bet baisaus ginklo atremt neįstengęs,
Indro varžovas guli sudaužytas.

Kvietė berankis ir bekojis Indrą,
Šis trenkė savo kuoka jam į kuprą,
Jaučiu norėjęs būti Vritras drybso
Išromytas, po lauką išdrabstytas.

Per tįsantį it meldai iškapoti
Patvinę Manaus vandenys čiurlena.
Vritro galybė ką sukausčius laikė,
Pėdos tų dabar angies kūną trypia.

Ir Vritro motė gyvasties neteko.
Indras sviedė į ją galingą ginklą.
Motina viršuj, apačioj sūnus jos –
Danu kaip karvė guli prie veršiuko.

Tarp nestygstančių, neramių srovelių,
Žvitriai bėgančių, slepiasi jo kūnas.
Vandenys plauna slaptą Vritro vietą.
Indro varžovas tamsumon prasmego.

Daso moterys – vandenys – stovėjo
Saugomi angies – tartum Panių karvės.
Angą vandeniui, aklina užtvertą,
Indras atvėrė, kai nukovė angį.

Žirgo uodega tu tapai, o Indrai,
Kai jis per strėlę smogė tau, vienvaldi,
Karves užgrobei, somą atkovojai,
Septynias upes bėgti laisvai paleidai.

Nepadėjo jam nei žaibai, nei griausmas,
Kruša nei miglos, kuriom apsisupo,
Indrui ir angiui žiauriai susigrūmus,
Dosnysis visam laikui nugalėjo.

Kokį išvydai keršytoją, Indrai
(Širdis žudiko prisipildė baimės),
Jog devyniasdešimt devynias upes tu
Lyg pabaidytas sakalas praskriejai?

Indras valdovas to, kas juda, stovi,
Žvėris, galvijus laiko vėzdavaldis,
Visiems gyviesiems vienas viešpatauja,
Tartum ratlankis, stipinus apjuosęs!

Šis tekstas – auditorinėms interpretacijos pratyboms.

Upanišadų ezoterikos pavyzdys

Ši bene trumpiausia iš upanišadų yra puikus indiškiosios ezoterinės daktikos pavyzdys. Teksto prasmė maksimaliai koncentruota, tai tiesiog lakoniškas mokymo apie atmaną konspektas, trumpi teiginiai be jokio išplėtojimo ir komentarų. Nes ezoterinis tekstas turi būti suprantamas ne iš jo paties, ne savarankiškai jį analizuojant, bet iš tiesioginių šalia esančio „sunkaus žiniomis“ (*guru*) mokytojo išaiškinimo. Sakralinės žinios indiškajame kontekste suprantamos kaip kokia gyvybinė nepertraukiama linija, kaip elektros grandinė: žinių perdavimo linijoje (paramparoje) neturi būti jokio plyšio, šventoji išmintis kaip dvasinė energija turi tekėti gyvu žodžiu, iš lūpų į lūpas, kitaip ji bus tik neveiksminga informacija arba, kaip ir ši trumpa upanišada, kažkoks galvosūkis, penas tuščioms intelektualų spekuliacijoms. Beje, ši upanišada labai aiškiai perspėja: į tamsą patenka ne tik tamsūs žmonės, išmintim spekuliuojančių intelektualų kaip bausmė laukia dar juodesnės tamsos pragariai. Kas „mėgaujasi pažinimu“ – gal tai ir yra tas ieškotas liuciferiškojo žinojimo elementas vedinėje kultūroje?

Yša upanišada

1. Viešpaties persmelkta visa šio pasaulio kaita. Atsižadėjimu būk gyvas ir negeisk svetimo gero.
2. Nuolat atlikdamas savo pareigą šiame [pasauly] lai siekia žmogus sulaukti šimto metų. Tai vienintelis [kelias] žmogui išvengti karmos pančių, nėra kito ir tau.
3. Demoniškais vadinami pasauliai, gūdžių tamsybių gaubiami. Ten mirę nužengia, kas Atmaną savy pražudė.
4. Jis – nejudrus, vienatinis, tačiau greitesnis net už mintį. Jis – visų priešaky, jokie jutimai jo nepaveja. Nepajudėdamas jis aplenkia visus, kas juda. Matarišvanas juo palaiko visą gyvastį.
5. Jis juda, jis ir nejuda. Jis tolimas, jis artimas. Visa ko viduje jis, visa ko išorėje jis.
6. Iš tiesų, laisvas, kas visas būtybes mato savyje, o visose būtybėse – save, jo niekas jau nebesuglumins.

7. Kas sutrikdys, kas benuliūdins jį, [būties] vienį išvydusį, visas būtybes savyje pažinusį?!
8. Jis viską persmelkia – skaidrus, bekūnis, nepažeidžiamas, begyslis, neapčiuopiamas, tyras, blogio nesuterštas. Jis – visaregis išmintingas, visurestis, savabūvis. Jis viską amžiams paskiria, kaip dera.
9. Į gūdžią tamsą žengia tas, kas kliaujas neišmanymu, bet dar į gilesnes tamsybes, kas mėgaujas pažinimu.
10. Sakoma, iš tiesų, jog vienokie yra neišmanymo vaisiai, kitokie – pažinimo. Taip mes girdėjome sakant išminčius, mums tai atskleidusius.
11. Kas žino abudu kartu, pažinimą ir neišmanymą, tas, neišmanymu įveikęs mirtį, pažinimu pasieks nemirtingumą.
12. Į gūdžią tamsą žengia tas, kas kliaujasi neapreikštim, bet dar į gilesnes tamsybes, kas atsidėjęs apreikštybei.
13. Sakoma, iš tiesų, jog vienokie yra apreikšties [garbinimo vaisiai], kitokie – neapreikštybės. Taip mes girdėjome sakant išminčius, mums tai atskleidusius.
14. Kas žino abudu kartu, apreikštį ir neapreikštybę, tas, sunaikinimu įveikęs mirtį, apreikštimi pasieks nemirtingumą.
15. Auksinis ratilas slepia tiesos veidą. Pašalink jį, Pūšanai, kad tiesai atsidavęs galėčiau ją regėti.
16. Pūšanai, vienišas išminčiau, tu Jama, Sūrja, Pradžapačio sėkla, surinki savo spindulius, numalšink kaitrą, kad tavo įstabųjį veidą galėčiau regėti. Juk šis Puruša esmi aš.
17. Mano kvėpavimas teįsilies į nemirtingą Dvelksmą, o kūnas tevirs peleinis. OM! Prisiminki, siela, ką esi nuveikus, prisiminki, ką esi nuveikus, prisiminki!
18. Agni, regintis mūsų darbus, veski mus tiesos takais pilnatvėn! Dieve, išvaduoki mus nuo nuodėmių naštos! Šlovinsim tave nepaliaudami!

Upanišados. Vertimas iš sanskrito, paaiškinimai ir įvadinis straipsnis Audriaus Beinoriaus.

Upanišados. Iš sanskrito k. vertė A. Beinorius. – Vilnius: Vaga, 2006. – 248 p.
Versta iš: Śrī Śankaracaryagrānthaivali. Prathamō bhagah <...>. Ed. Śrī Govinda Śāstri (Delli: Motilal banarsidass, 1992).

Šis tekstas – auditorinėms interpretacijos pratyboms.

V. Vedų ir induizmo temos lietuvių literatūroje

Maironis. Vedų himnų vertimai

Vertimai iš indų „Rigvedos“: „Daiktų pradžia“, „Malda j Agnį“, „Varūnui“, „Surjai (Saulei)“, „Nežinomam Dievui“. Pirmoji publikacija – „Skaitymai“, 1923, XXIII kn. Kaip pažymėta V. Zaborskaitės, „sklandus ir gyvi vertimai atlikti, žinoma, ne iš originalo, nes Maironis tos kalbos nemokėjo, o greičiausiai iš lenkų kalbos. Tekstų lyginimas rodytų, jog versta iš St. Fr. Michalski. Czterdzieści pieśni Rigwedy. Krakow, 1912 (23, 438). „Visuotinės literatūros istorijos“ išangoje rašytojas pažymėjo: „Mano svajonė – klasiškų, pasaulinės literatūros veikalų žymesnes ir gražesnes vietas lietuviškai išversti ir jų rinkinį pagaminti“. To atlikti Maironis jau nesusėpėjo.

DAIKTŲ PRADŽIA (Rigveda. 10.129. Nasadiya sukta)

Nebuvo dar tada nei nieko, nei būtybės;
Nebuvo erdvės, nei dangaus skliautų aukštybės.
Kas veržėsi gyvybėn? Kur? Kieno globotas?
Kur niūksė gelmės, vandenų bekraštis plotas?

Mirties tada nebuvo nei nemirtingumo;
Dienos griežtai nematės ir nakties skirtumo.
Savaime Vienas Jis alsavo nealsavęs;
Be Jo gi niekur nieks nėra daugiau gyvavęs.

Tamsa pradžioj akla tegludė ūkanota,
O visuma lyg neaprepti marių plotai!
Apgaubtas tyruma gyvavimo šaltinis,
Kaitros įdiegtas mezgės vienas pirmutinis.

Iš to viršum pražydo visupirm geidimas; (kama)
Paskui jam artimas grynios sielos kvėpimas!..
Ir štai dabar galvodami išminčiai rado
Pačioj net nebūtybėje būtybės pradą.

Nutiesę pražulniai matavimui virvaite,
Pasiekė, kas ten viršuje? ir kas žemai ten?
Diegų davėjai? ar jėgų susibūrimas?
Žemai savigama, o aukštumoj skridimas?

Tai kas gi pasakys? ir kas tai visa žino,
Iš kur ta visata? ir kas ją pagamino?
Jei su pasauliu drauge ir dievai sutverti,
Tai kas gi bepajėgs mums paslaptį atverti?

Iš kur tas tvarinių begalis įvairumas?
Gal to, kurs tvėrė, gal netvėrė, sumanumas?
Tai žino tik dangaus aukščiausiasai valdovas!..
Nejaugi ir Jisai nebūtų to žinovas?

NEŽINOMAM DIEVUI

Ne tai kad aukso būtų gimęs diegas,
Vienintelis pradžioj valdovas gyvas.
Pripildė Jis mares, iškėlė žemę.
Kuriam gi Dievui mes beatnašausme?

Jis kvėpė dvasią, jėgą;
Jam paliepus, Visi dievai, pasaulis visas klauso;
Jo atspindžiu – mirtis ir nemarybė.
Kuriam gi Dievui mes beatnašausme?

Jis savąja didybe žemės viešpats,
Kurio, kas gyvas, snaudžia, kas kvėpuoja,
Dvikojai, lygiai keturkojai klauso.
Kuriam gi Dievui mes beatnašausme?

Galybe savo Jis iškėlė kalnus
Ir vandenį nuo sausumos atskyrė;
Galingi Jo pečiai – pasaulio šalys.
Kuriam gi Dievui mes beatnašausme?

Nustatė žemę Jis ir aukštą dangų,
Ir saulę danguje, ir platų tolių!
Jis visatą erdvėje išmatavo.
Kuriam gi Dievui mes beatnašausme?

Jo žvalgosi prieš kovą priešų eilės
Ir meldžia bailia širdžia jo pagalbos.
Nuo Jo saulėteky nušvinta saulė.
Kuriam gi Dievui mes beatnašausme?

Kai atplaukė anuomet vandenynai
Ir gyvą diegą atnešė ir ugnį,
Jis kėlės didis kaip dievų kvėpimas.
Kuriam gi Dievui mes beatnašausme?

Galingas žiūri Jis į vandenynus,
Kai, jėgą kaupdami, mokina melstis!
Jis virš dievų, Jis vienas tikras Dievas!
Kuriam gi Dievui mes beatnašausme?

Te mums nekenkia tas pasaulio tėvas;
Sutvertojas dangaus, tiesoj galingas!
Didžių tyrų ir vandenų karalius!
Kuriam gi Dievui mes beatnašausme?

Nieks kitas be Tavęs, o Pradžiapatie!
Savim negal visų apimt būtybių.
Suteik, ko trokšdami Tau atnašaujam!
Duok mums gerybių turtais pasidžiaugti!

Šie Maironio vertimai interpretuojami auditorijoje.

Temos: vertimų motyvacija; gyvenimo teigimo nuostatos, galios tema Rigvedos himne „Nežinomam dievui“. Vedinio politeizmo savitumo išaiškinimas (henoteizmas).

Balys Sruoga. Simbolizmo santykis su archaine mito dvasia

Simbolizmas – kultūrinis chameleonas. Balys Sruoga (1896–1947) artimas Konstantinui Balmontui, kuris įsijausdavo ir imituodavo archainių kultūrų sakralinius tekstus ir tautosakas, tarp jų ir lietuvių. B. Sruogos vertimas kaip laisva improvizacija ir neologizmų leksika leidžia suvokti simbolistų santykį su kalba: moderniojo meno srovė simbolizmas kaip jokia kita priartėjo prie magiškosios vedinio ir brahmanistinio laikotarpio kalbos sampratos: kalboje, pirminių žodžių šaknyse slypi kosminė energija, kurią žynys išlaisvina ir panaudoja reikiamam tikslui ritualiniu kalbos veiksmu (manipuliavimas mantros formulėmis), simbolistas – poetiniu žodžiu. Abiem atvejais kalba įgyja maginio funkcionalizmo reikšmę, yra manipuliacijos priemonė, o poetas, lygiai kaip ir žynys, yra magiškas veikėjas ir šamanas – tarpininkas tarp žmonių ir dievų pasaulių.

VEDŲ HIMNŲ PIRMPRADYBĖ (Rigveda. 10.129. Nasadiya sukta)

Erdvėj toj pirmapradėj negyveno
Nei Niekas tamsusai ir nei Kasnors,
Kuomet nebuvo dar giedrios mėlynės
Ir nei plačiai paplitusių skliautų.
Kas viską dengė? Prieglobstis kur buvo?
Ar buvo bedugnybė? Indija?
Nebuvo ten Mirties nė Nemarybės
Ir Dienos nesiskyrė nuo Nakčių.
Vienumas vienui vienas pats savaime
Alsavo be alsavimo visur.
Tamsa – tai buvo viskas, ūkana
Driūknojos, Marės be šviesos tai buvo,
Vienintelė, be sienos, tyruma.
Slapytbėj gemalas susgūžęs
Susitiekė vidaus ugnies širdy.
Visų anksčiau tuomet pakilo Meilė
Nusmanyme, iš sėklos pajėgų.
Įžvelgusie giliai savon širdin

Išminčiai pajautė, kad Nebūtybėj
Būtybės yr diegai. Ir ištiesė
Jie įžūlą į Dangų ežią.
Ar buvo Apačia? Viršus ar buvo?
Davėjai sėklos buvo ten ir jėgos...
Būtybės patvaldybė – Apačioj,
Viršuj – gili Erdvybės išlaisva.
Kas žino paslaptį? Kas ją išpėjo?
Iš kur pasaulis? Stojos kaip jisai?
Tolybių ir Dievams tų nepasiekti, –
Atėjo jie vėliau. Tai kas gi žino?
Iš kur jie, kaip pasaulis šitas stojos,
Iš kurgi atsirado Visata?
Pasaulis yr sukurtas ar nekurtas?
Tą žino vienas Jis, Visažinąs,
Kurs mato viską iš dangaus aukštybių,
Ar gal ir Jis Patsai nežino to?..

Pirma publikacija: „Dainava“, 1920. Vedų, kinų, Okeanijos, Peru tekstai versti iš:
Balmont K. Zovy drevnosty, S–P., 1908.

Jurgis Baltrušaitis. Ezoterinis gnozis ir būties vienovės rekonstrukcija

Jurgis Baltrušaitis (1873–1944) su Rytų kultūromis susijęs pačia bendriausia prasme – kaip universalaus būties kodo kūrėjas. Poetui simbolistui rūpėjo apibendrinta „amžinoji filosofija“, kuri leistų išspręsti binarines ontologines opozicijas ir sutaikytų begalybę su baigtinumu, amžinąjį laiką – su žmogaus egzistencija, visumą – su ją sudarančiomis dalimis. Šis autorius savo aforistinėje „žilos rūsčios išminties“ poezijoje siekia įrašyti žmogų į dvasinę realybę, surišti jo egzistenciją su visatos dėsniais ir taip atrasti pateisinimą žmogaus gyvenimui, suformuluojant teleologinius jo buvimo tikslus. Šis idealistinės racionalizacijos projektas demonstruoja gnosticizmu pagrįstą nemirtingumo siekį, yra ypatinga depersonalizuoto religinio jausmo išraiška.

Iš esmės J. Baltrušaičio būties vienovės paieškos, primenančios vieningo lauko teorijos problemą fizikoje, yra atremtos į gnosticizmo ideologiją ir siejasi su idealistinio racionalizmo pastangomis suteikti empiriniam patirčių chaosui ontologinės tvarkos rėmus. J. Baltrušaičio meninis metodas (simbolizmas) yra kaip reta palankus būdas įveikti moderniosios epochos iškeltas pasaulėžiūros problemas ir atkurti vientisą metafizinį pasaulėvaizdį, koks buvo būdingas neoplatonizmo tradicijai. Tokia poeto episteminė orientacija yra simptomiškas moderniosios epochos reiškiny, kuris sociologijoje kartais vadinamas archaizacijos judesiu (V. Kavolio sąvoka).

Medituojančio proto visagalybė šio tipo menininkams ir mąstytojams leidžia pakilti virš „profaniškųjų“ religijų lygmens ir įsikurti hermetinio bei ezoterinio žinojimo sferoje. Moderniųjų laikų gnosticizmas kaip priešprieša chtoniškosioms (pagonybės) praktikoms ir krikščioniškajai išganymo (malonės) religijai generuoja įvairaus pobūdžio iluminacinius (mistinio žinojimo) judėjimus, iš kurių įtakingiausi buvo masonų ir teosofijos judėjimai.

Savo meditaciniu ir filosofiniu eilėraščiu J. Baltrušaitis ne tik deklaruoja atitinkamą pasaulėžiūrą, bet ir užkoduoja jame atitinkamus ezoterinės bendruomenės dalyvio atpažinimo ženklus. Masoniškųjų emblemų kaip pašvęstiesiems skirtų atpažinimo ženklų panaudojimas ryškus J. Baltrušaičio eilėraštyje „Ave crux“. Kaip ir būdinga indiškajam ir Vakarų ezoterinių judėjimų gnoziui, žmogus yra ne sukurtasis ir prisitaikantis prie dieviškosios būties elementas, bet, apdovanotas absoliutinio proto galimybe, pats yra pasaulio kūrėjas, autonomiškas dvasinio savižinos kelio subjektas.

Greta J. Baltrušaičio meditacinio eilėraščio turėtų būti prisimintas ir giminingos dvasios poetas mistikas Oskaras Milašius (1877–1939), kurio poetinės minties idealistinį imperatyvą sušvelnina romantinės meninės vaizduotės plastika, taip pat daugiau spalvų suteikia sakralizuotos ir sublimuotos meilės tematika.

Kleopas Jurgelionis. Sukūrimo mitas atvirkščiai ir rytietiškas eroso išlaisvinimas

Kleopo Jurgelionio (1886–1963) ryšys su senovės ir moderniosios Indijos literatūra yra stiprus, bet keistas. Viena vertus šis autorius, pateikęs puikių Rabindranato Tagorės lyrikos vertimų, elegantiškai žaidžia rytų temomis, *homo ludens* filosofijos dvasioje išlaisvina erotinę vaizduotę ir kuria artimą hedonizmui saloninį dekoratyvų eilėraščių, kuriuo imituoja rytietišką juslingumą. Tačiau net ir erotinėmis temomis kai kur siekia kurti prasmingą misteriją, lyg tiesdamas kelius Oskaro Milašiaus poetinei kabalistinei ezoterikai.

Bet įdomiausias yra šio poeto modernistinis vizionieriškumas, keistas, lyg nesubrandintas siurrealizmas, išryškėjantis poemoje „Tarp pragaryno ir dangaus“. Šio kūrinio logika – mitologinė, sąvokų dichotomijos ir vyksmas primena Vedų kosmogenetinio mito pasaulį, bet veiksmas vyksta atvirkščiai ir yra patiriamas kaip subjektyvus išgyvenimas, sąmonės panirimas į solipsistinę tamsą. Rigvedos „Sukūrimo himnas“ rekonstruoja kosmoso atsiradimą iš chaoso, opozicijų išryškėjimą, o K. Jurgelionio poema – kosmoso ir sąmonės išnykimą chaose.

Beje, tokia tema svarstoma ir upanišadose, tai įspūdingas aiškinimas apie Dievo mirtį – apie Brahmano numirimą. Gamtos religijoje visi procesai cikliški, kaip kvėpavimas, kuriuo kosminis dievas Višnus iškvepia ir įkvepia pasaulius, čia viskas turi pradžią ir pabaigą. Materialusis kosmosas emanacijos principu tarsi išauga iš kuriančiojo dievo Brahmos, o ciklui pasibaigus tokia pačia tvarka jame ir išnyksta, o pats dievas be savo manifestacijų tampa niekiu. Pasaulio pabaigoje susitraukia stichijos: žemė išnyksta vandenyje, vanduo – ugnyje, ugnis – ore, oras – erdvėje, erdvė – kosminėje sąmonėje, o sąmonė, nebeatirianti įvairovės, nustoja funkcionuoti, netenka mąstymo ir savivokos galios: ji lyg ir yra, bet jos ir nėra kartu.

K. Jurgelionio kūrinys gali pasiūlyti prielaidą apie psichologines Indijos metafizikos šaknis: juk vedinis apreiškimas, kaip fiksuojame samhitų ir upanišadų tekstuose, yra lyg koks vidinis suvokimas, širdies žinojimas (*hridaya sūtra*), kuris patiriamas išjungus visas jusles ir nutraukus subjekto

kognityvinę veiklą, kontaktus su išoriniu pasauliu (kaip vėžlys įraukia keturias kojas ir galvą, taip ir išminčius turi atsitraukti nuo pasaulio, tada jis ir atranda tiesą savyje).

Kleopas Jurgelionis

TARP PRAGARYNO IR DANGAUS

I

Ir išplėšė man dūšią
Atėjęs angelas, ne piktas ir ne geras...
Ir kitas svietas pasirodė
Akim nustebusiom...
Su smako baisia uodega,
Mirgėjusia kaip milijonai
Odų gyvačių nuodingųjų,
Ir kartų kartais baisesniu snapu,
Ir viduriais kaip larvos,
Kokių čia žemėj nesti,
Atapūkštė velnioniška mašina...
Akimirkoj, lyg vėjo pūstas,
Pasijutau ant tos mašinos kupros.
Papūkšt! — ir skradžiai mėsas,
Ar kažką panašaus į mėsas,
Omai prastumtas aš tapau.
Ir čia jau nebebuvo nei šviesos,
Ir neigi tamsu buvo.
Nebuvo nei malonu,
Ir gailystų taipjau nebuvo.
O vietoj žemiškojo oro
Kažin kokia pilkoka tirštuma
Aplink, viršuj ir apačioj
Judėjo, plaukė, mainės,
Per gerklę lyg krekenas garmėjo
Į plaučius, jau nustojusius dūsuoti —

Bent taip, kaip žemėj, mes dūsuojam.
Ir į akis, ir per akis
Srioveno ir putojo
Tas oras ir neoras,—
Ir akys matė, ir nematė nieko.
Ir tik ūmai kažin kas pasirodė,
Kažin koks garsas pasigirdo,
Ne toks, kokius mes žemėj girdim
Kažin koks užmas, suirutė,
Kad ir aplink ramybė tebebuvo
Ir tirštuma taip pat srioveno.
Plačiai išsiplėtė man akys,
Nors aš nesistengiau jų plėsti.
Sujudo smegenys pakaušy,
Sujudo ties kakta, ausim,
Ties momentu ir viduryj...
Ir aš pradėjau smegenim regėt.
Ir raukšlės smegenų
Išvydo raukšles smegenų raukšlių.
Ir matė, kaip jos sklido tirštumoj
Ir lyg smailučiais kalavijais,
Žybčiodamos lyg šviesūs vabalėliai,
Mėgino tirštumą kaip nors
Pradurt, praskriet ir išsikelt viršun,
Kad kokią nors apyregę pamačius.
Bet veltuo mirguliavimas jų ėjo.
Ne žemėj ir ne ore aš stovėjau,
Stovėjau, bet ar buvo tai stovėjims,
Suprast to neįstengiau...
Jutau margumą pilkumoje,
Jutau, kad smegenys nenori rimti.
Apmiręs pats, regėjau darbą smegenų,
Visom jėgom plasnojusių galvoj,
Ir praeitin, ir dabartin, ir ateitin

Mėginusių raukšles pakreipti...
Bet tuščios buvo jų pastangos,
Menkutės liekanos žemiškos puikybės.
Ir nieko nesimatė...
Pradingo praeitis — trumputė valandėlė,—
Ir nei jausmų, nei geidulių, minčių,
Svajonių, atliktų ir užmanytų veikalų,
Nei meilės, nei draugų, ir nieko, nieko
Vaizdu gyvuoju apsireikšt nebegalėjo.
Kaip dulkė, už visas menkiausias dulkes
Pranykstamiausia dulkė praeitis tebuvo.
O plotai ateities... Klaiku tenlink pažvelgti...
Ir begalybių begalybėj alpni dūšia,
Skraitelį menką teaprėpus,
Tik mirksi ir kugždena,
Neišgali nė sau plačiau pašviest,
Ir dabartyj pilkybė...
Ir smegenys, pašiurusios baisingai,
Visom dalim sujusti bandė.
Tarytum rėkė aštriais mažučiais liežuveliais.
Aštrioms mažutėmis raukšlelėms,
Ir gerklės jų tarytum smaugęs,
Tarytum spiegė begalybėj
Litanijas gailingas amžinatvės jausmo,
Bet akys išverstos baltai dėbsojo...
Ir skriejo tik pilkybė...

II

Nors laiko skaitliaus nebebuvo,
Tur būt, ilgai aš taip tūnojau.
Aprimo šiurpis smegenyne,
Ir vėl aš tūlą garsą
Sriovėm kažin kokio dvelkimo
Ties savim ar toli kur išgirdau...

Tylus, kaip lapas,— dar tylesnis,
Dar šimtą kartų nežymesnis
Jaučiau bepalieką tarp begalybių,
Gyvuojančių ir nesančių tuštybių...
Ir prieš nemirksinčias akis,
Ir prieš pranykusią esybę mano
Ūmai sušvito.

Atėjo angelo širdis liepsninga
Ir mano sąmonėj
Sukūrė žiburį bekūnį...
Tapau į dvasios širdį panašus,
Nebe žmogus ir nebe siela,
Ir ne vėlė, ir ne dvasia...
Ir jau anos pasaulės pajautimais
Jutau judėjimą,
Jutau kelionę atliekąs
Tarytum erdvėj, paslapčių buityj,
Buityj ir nebuityj...

Kleopas Jurgelionis. Glūdi-liūdi ir kitos lyrikos eilės

Juozas Tysliava. Keturvėjininkų flirtas su indiškosiomis grožybėmis

Juozo Tysliavos (1902–1961) eilėraštyje „Pieniška daina“ žaidžiama indiškiosios mitologijos motyvais ir stereotipais. Galbūt konstruktyvus šio teksto aiškinimo principas būtų moteriškojo ir vyriškojo prado (gamtos ir dvasios) dichotomija, kaip ji įprasminama sankhjos filosofijos alegorijomis ir tantrizmo mokymuose. Šiame kontekste moteriškumas, kitaip nei Vakarų simbolizme, yra aktyvusis pradas, energija, kosminis šokis ir pan., o vyriškumas yra pasyvi, stebinėjoji ir besimėgaujanti dvasia, savotiškas vuaristas.

Indai, aistringi iš prigimties ir besistengiantys nuslopinti savo aistrą metafizinio niekio teorijomis, savo motina laiko piningiausią būtybę – karvę.

Ir poetas, ir mistikas instinktyviai siekia atkurti integruotą pirmapradę būtį, pajauti vadinamąsias embrionines–nirvaniškąsias patirtis, kuriose nėra baimės, prieštaravimo, „aš“ ir pasaulio konflikto.

Gyvenimo pradžios mitologinis vaizdinys yra toks: aukso kiaušinis (hiraņjagarbha) plūduriuoja kosminiuose begalybės vandenyse; kurie yra ir pieno okeanas. Jame aistringi, tik pradėję egzistuoti kartu su visomis binarinėmis opozicijomis dievai ir demonai, nusitvėrę pasaulinę gyvatę Šešą už galvos ir uodegos, plaka šitą gyvybės substanciją ir lyg kokioje sviestamušėje išplaka nemirtingumo nektarą – amritą. Pieno būtis, gyvatės pavidalas, plakimas ir nektaro išsiliejimas – magiškas ir galingas erotinio veiksmo simbolizmas, tikrai dieviškas veiksmas (šiam kontekste verta prisiminti erotinį devocionalinį veikalą „Gytagovinda“, 2012 m. išverstą Valdo jaskūno). Taigi, gyvenimas prasideda su malonumo troškimu ir amritos ištryškimu, nes gyvenimas ir yra geismas, ir atsiranda jis iš geismo. Jaunatviškas poetas J. Tysliava rekonstruoja tokias archetipines aistringo žinduklio (poeto) jausenas, visą savo avangardistinio eilėraščio „Pieniška daina“ erdvę užliedamas pieno jūromis ir bučiuodamas indiškiosios karvės ragus (suprask: spenius):

PIENIŠKA DAINA

Pieno, pieno visos gatvės laukia.	[sakytume, kultūra geidžia natūros]
Karvės pienas žydi saldumu.	[žydėjimas – pradžia, saldumas – nektaras]
Pienas šiltas, pienas balto plauko,	[šilta, balta, matinė kokybė]
Jis iš lauko plaukia į namus.	[vidinės ir išorinės erdvės susiliejimas]
Jei turėčiau savo laimės karvę,	[laimės pasisavinimas]
Jai bučiuočiau žydinčius ragus.	[erotinis elementas]
Savo sieloj šaukčiau: salve, salve! [lot. salve – sanskrito ritualinio šūkio svasti atitikmuo]	
Mano sieloj — linksma ir smagu.	[karvė suteikia ekstazę]

Jai pietums aš duočiau apelsinų,
Vakarienei — vyno paragaut.
Ji nešiotų grandį sidabrinę,
Ji mokėtų šokti ir juokaut.

Šiame posme laimės mitologinis karvės vaizdinys įgyja stereotipines žmonos reikšmes: abstrakti laimė tarytum didžiai trokštama gyvybinė substancija atplaukia į namus, ten ji sukonkretinama pieningos karvės vaizdiniu ir lyriniam (lytiniam) subjektui teikia daug džiaugsmo; pagaliau ji visiškai nusavinama, pririšama prie namų ir tampa moterimi, kurioje jungiasi ir žmonos, ir kurtizanės reikšmės – slaptas kiekvieno vyro ir poeto laimės vaizdinys. Vyriškosios valios ilgesys, noras besąlygiškai valdyti „meilės“ objektą išsидуoda pavydu „azijietiškam despotui“ (vien pieno negana, reikia dar jį ir valdyti, nes didžiausią malonumą teikia „valios valdyti“ pajauta):

Būčiau indas, nors ir be turbano. [kad ir be valdžios atributų, bet
valdovas, viešpats]
(Vieno pieno man dar negana). [reikia ištraukti iš pieno visą malonumą]
Kūne džiaugsmas, sieloje nirvana. [kūno ir dvasios integracija]
Tai skambėki, pieniška daina! [misterija vainikuojama daina]

Taip iš pieno nebylios būties gimsta gyvenimas ir ima skambėti daina, savo džiaugsmingu vitaliniu proveržiu primenanti nuostaba bei gyvenimo naiviu džiaugsmu pulsuojančius Vedų himnus. Daina vainikuoja ekstatines žmogaus patirtis ir įtvirtina jas kaip pozityviuosius būties pradus. Gyvybinga pieno banga nuplauna kultūros nuovargį ir atgaivina silpną žmogų. Tad *sva-asti*, tebūnie!

Vakarų žmogui meilės objekto palyginimas su karve yra įžeidžiantis (žmogus sielos ypatybe arba savo vidiniu antgamtiškumu yra visiškai kitokios prigimties nei gyvulus); meilės objekte jis norėtų matyti sau lygų asmenį, pagarbos vertą kitą.

Tačiau gamtos žmogus, nebrėžiantis ribos tarp kultūros ir natūros, karvę kartais gali mylėti ir gerbti labiau nei savo rūšies individą. Jam nėra gėdinga žmogų lyginti su vienokiais ar kitokiais gyvūnais, nemažai jų

indiškojoje tradicijoje yra sudievinėti. Šventoji karvė Surabhi yra mitinė žmonių pramotė; ji ir Kamaduka – „troškimų [išsipildymų] karvė“. Šiame mitologiniame vaizdinyje susipynę moteriškumo ir gyvybės reikšmės, neatsitiktinai karvė nuo seniausių laikų mitologizuojama ir net siejama su dieviškumu. Tarkim, Krišnos vienas populiariausių epitetų yra Govinda, „karvių globėjas“.

Pienas, kaip ir vanduo, simbolizuoja moteriškąjį būties pradą, chaosą, neapibrėžtumą, kitaip tariant, absoliutą (kaip kosmoso, sutvarkyto ir pažinaus pasaulio opoziciją). Čia verta paminėti indų mitologinę būtybę Aditę. Aditė yra dievų motina; sanskrito vardas kilme siejasi su chaoso bei moteriškumo (gyvybės, tapsmo būties) simbolinėmis reikšmėmis: *aditi* – begalybė, neapibrėžtumas, nesuvaržytumas, laisvė, taip pat reiškia karvę (sic!), patelę, pieną. Begalybės ir chaoso reikšme artima Brahmano (absoliuto) sąvokai. Jos sūnūs Aditjai (vedinių dievų kategorija) yra pasaulio tapsmo elementas, chaoso binarinė opozija – struktūrinis, „kosminis“ būties principas, konstruktyvinės ir reguliatyvinės pasaulio jėgos.

Gnostinis Vydūno simbolizmas. Teosofija ir Rytai

Vydūnas (Wilhelmas Storosta, 1868–1953) – ryškios gnostinės orientacijos autorius – adaptavo indų idealizmą teosofinės doktrinos rėmuose, traktuodamas jį kaip terapeutinę priemonę, galinčią išgydyti industrinės Vakarų civilizacijos „materializmo ligą“ (gnostinis „blogos materijos“ įveikimas). Antra vertus, senovės Rytų išmintis Vydūnui buvo lietuvių etninės kultūros pagrindimo argumentas: amžinoji Rytų išmintis siejama su senaisiais lietuvių tikėjimais, tuo mėginant įrodyti jų unikalią ir universalią vertę krikščioniškosios civilizacijos akivaizdoje. Bet kuriuo atveju Oriento idėjos įtraukimas į vertybinės motyvacijos sistemą paaiškinamas kaip archaizacinė reakcija prieš moderniosios epochos procesus ir kaip nacionalinio išsivadavimo veiksnys.

Konstruktyvinis visų Vydūno veikalų principas ir dominuojanti racionalumo sistema yra teosofinė doktrina – modernioji okultinio gnosticizmo forma. Teosofijos sinkretizmas – „religijos, filosofijos ir mokslo sintezės“

paieška – pasižymi interpretaciniu lankstumu, leidžiančiu sujungti įvairias teorijas į pakankamai koherentišką sistemą, kurios šerdį sudaro evoliucijos teorija. Pasaulis teosofiniu požiūriu yra dvasios savižinos procesas, sąmonės vystymasis, jos kilimas aukštyn hierarchine universalijų sistema. Empirinės šios besivystančios dvasios manifestacijos – žmogus, tauta, žmonija – yra evoliucinio vyksmo priemonės.

Indiškasis idealizmas Vydūno teosofinėje sistemoje traktuojamas kaip gnostinis būties esmių išvelgimo būdas, kaip introspekcinė technika ir etinė disciplina. Svarbiausias elementas, perimtas iš indiškiosios epistemos, yra karmos doktrina: pasaulinė evoliucija vyksta sielų reinkarnacijos būdu. Karmos idėja šiame kontekste įgyja pozityvią evoliucinės integracijos reikšmę: karminės egzistencinės linijos yra ne susinaikinančios, kaip to lauktume indiškajame kontekste, o susijungiančios aukščiausiam evoliucijos taške. Su tuo susijęs Vydūno teorijos paradoksas: teosofinėje sistemoje nėra vietos mokšos/nirvanos idėjai – individas yra priverstas suktis tobulėjimo rate iki pat galo; iš „evoliucinės samsaros“ ištrūkti neįmanoma. Indų epistemoje tokia logika būtų nesuprantama, kaip ir pati evoliucijos – naujų kokybių radimosi idėja. Fundamentalų induizmo pesimizmą Vydūnas nuosekliai keičia socialiai reikšmingu, visuomenę mobilizuojančiu evoliuciniu optimizmu.

Vydūno kūryba yra unikalus fenomenas tuo, kad joje keistu būdu susikryžiuoja įvairiausios Vakarų bei Rytų kultūrų filosofinės, religinės bei mokslinės minties trajektorijos. Tai gnosticizmas, neoplatonizmas, įvairios misticizmo rūšys, religiniai Rytų ir Vakarų mokymai, filosofinis idealizmas, taip pat naujausių laikų pozityvistinės, kultūrologinės, istoriosofinės, sociologinės ir t. t. idėjos.

Siame idėjų konglomerate teosofija funkcionuoja ne kaip prioritentinė pasaulėžiūrinė koncepcija, pasižyminti pažiūrų sistemos apibrėžtumu, o kaip selektyvus bei sinkretizuojantis metodologinis principas, kuriuo įvairaus spektro idėjos yra redukuojamos į gana nesudėtingą pasaulėžiūrinę schemą. Vaizdingiau pasakius, teosofija yra savotiškas minties fantomas, parazituojantis pasaulinės kultūros kūne. Toks idėjų eksproprijavimo būdas įteisinamas amžinos „Dieviškosios išminties“ mitu, o absoliučios Tiesos žavesys teosofiją daro veiksmingą tam tikroje visuomenės dalyje,

kuriai itin sunku regėti pasaulio sudėtingumą, pažinimo prieštarumą, teorijų painumą. Tai mitologinio mąstymo paradigma, absorbuojanti jai parankius technologinės bei scientistinės paradigmos elementus.

Dogmatinis fideistinis teosofijos charakteris „išima“ ją iš autentiško teorinio mąstymo srities. Ji virsta kultūros paribio reiškiniu – subkultūra, marginaline kultūra, parafilosofija ir pan. – ir reiškiasi kaip institucinės kultūros opozicija, oficialiosios kultūros kritika. Iš čia kyla jos švietėjiški tikslai (savotiška Apšvietos epochos perversija). Ir Vydūnas, kurdamas savo teosofinės orientacijos veikalus, turėjo išimtinai vieną rūpestį – šviesti visuomene, ir tautą, „auginti joje žmoniškumą“.

Tyrinėjant Vydūno mokymą, reikia padaryti veiksmą, atvirksčią teosofijos metodologiniam principui – už tariamai vientiso šios doktrinos fasado atskleisti sinkretišką jos prigimtį, idėjinį įvairialypiškumą. Tik tuo būdu galima suprasti kai kurių Vydūno temų vietą jo sistemoje, pažinti jų įtraukimo į teosofinio mąstymo lauką prielaidas.

Viena pačių aktualiausių Vydūnui temų buvo tautos tema.

Mums visiškai aišku, kodėl Mažosios Lietuvos mąstytojas ją intensyviai svarstė visą savo gyvenimą. Tačiau, jeigu vertintume Vydūno kūrybą tradiciškai – kaip teosofijos ir senovės Indijos soteriologinių doktrinų propagavimą – tautos problemos aktualizavimas būtų gana neaiškus, nes nei teosofijoje, nei tuo labiau indų soteriologijoje nacionalinė problema jokio svorio neturėjo.

Teosofija jos adeptų trumpiausiai apibrėžiama kaip „religijos, filosofijos ir mokslo sintezė“. Tai yra, anot apologetiško straipsnio „Theosophy“ autoriaus J. Mills'o, „mėginimas vaisingai sujungti geriausius Rytų ir Vakarų minties pasiekimus“¹. J. Mills teigia, jog tai „ne religija, nes neturi dogmos, ritualų“ (formalistinis argumentas).

Kur kas objektyviau teosofiją vertina A.S. Pringle-Pattison ir F. Hiatt Ross: „teosofija kyla iš gilaus religinio poreikio (visumos, palaimos, Dievo vizijos ir pan. troškimų), todėl yra religinio siekio išraiška“².

1 J. Mills, „Theosophy“, The Encyclopedia Americana: International edition (Danbury, Connecticut: Grolier Incorporated, 1982), t. 26, p. 641.

2 A. S. Pringle-Pattison, Ross F. Hiatt, „Theosophy“, Encyclopaedia Britannica (Chicago, 1966), t. 22, p. 69–70.

Vydūno sistemos ontologinis pagrindas yra monistinis-panteistinis: „dvasia yra viskas [...]. Yra tik vienas Vienumas. Nėra priešingumo tarp dvasios ir materės“³. „Materė ir dvasia nėra vienas kitam priešingi dalykai, bet vieno ir to paties skirtingi] reiškiniai. Nebūtų visiškai neteisinga materę pavadinti sutirštėjusia dvasia“⁴. Šiam modeliui tinka spinoziškas deus sive natūra apibūdinimas, akcentuojant pirmąjį šios lygybės sandą. Tad Vydūnui pasaulis yra homogeniška sistema, pasižyminti imanentiniu funkcionalumu. Sistemos ir funkcijos sąvokos gali būti sukeičiamos vietomis, nes sistemos funkcija – pati sistema. Ji egzistuoja sau, savo tobulėjimui. Šis momentas reiškia dalių subordinavimą visumai, kuris Vydūno doktrinoje, nepaisant visų mąstytojo humanisto reveransų partikuliarumui ir individualybei, lieka principinis.

Romantiškasis Krėvės kultūros ir dvasios herojus

Vincas Mickevičius-Krėvė (1882–1954) yra universalus menininkas, nacionalinės kultūros ir tautinės ideologijos kūrėjas. Kartu jį suvokiame kaip galbūt nuosekliausią indiškiosios tematikos žinovą ir gnostinio (dvasios) herojaus įkūnytoją lietuvių literatūroje. Ypač ryškiai upanišadų atmano idėją deklaruoja Krėvės apysaka „Prathekabudha“. Gnostinę žmogaus visagalybės principą Krėvė pavertė savo romantinio herojaus dvasinės autonomijos pagrindu ir papasakojo įspūdingą sąmonės išlaisvinimo iš pasaulio galių istoriją.

V. Krėvės kūrybą pagal tematiką galima skirstyti į trys ar net keturias grupes.

Pirmoji vaizduoja senosios Lietuvos herojiškus laikus. Tai liaudies dainas primenantis, tautosakos stilstika paremtas poetiškų apsakymų rinkinys „Dainavos šalies senų žmonių padavimai“ (1912) aukštintantis lietuvių kovas su kryžiuočiais, jų pasiaukojimą dėl tėvynės, kovingumą, laisvės siekį, taip pat meilės jausmus. Padavimams artimoje dramoje „Šarūnas“ (1911) kuriamas išdidaus, nesusitaikančios su aplinka, tragiško likimo

3 Vydūnas, Raštai, t. I, p. 42.

4 Ten pat. P. 110.

herojaus paveikslas. Dramos „Skirgaila“ ir „Mindaugo mirtis“ vaizduoja viduramžių Lietuvos kovas dėl valstybingumo. Šiuose kūriniuose išskylanti romantinė Lietuvos vizija, ideologinis „pradžios mitas“, tapo galingu valstybės ir kultūros kūrimo veiksmu, ji suvienijo tautą, sustiprino kultūrinę savimonę ir sutelkė jos valią politiniam tikslui. Poetinė vaizduotė sukūrė realią Lietuvą. Iki šiol daugelis mūsų matome Lietuvos praeitį Krėvės akimis, nors to ir nesuvokiame. Romantinė meninė tiesa yra stipresnė už istorinę fakto tiesą, nes ji yra gyva, įkvepianti, kurianti. Krėvės kūryba atgaivina tautos gyvybę, kuri yra natūraliai mirusi istorijoje, ir taip sujungia buvusį ir esamą laiką, mūsų sąmonėje steigia tautos būties tęstinumą.

Kita svarbi V. Krėvės kūrinių grupė – ramybe bei išmintim dvelkianti kaimiškoji proza, vaizduojanti tradicinio Lietuvos kaimo gyvenimą. Tai apsakymų rinkinys „Šiaudinė pastogė“ (1921–22) ir apysaka „Raganius“ (1939), – chrestomatiniai lietuvių literatūros pavyzdžiai. Juose poetiškai vaizduojami civilizacijos nepalieti kaimo išminčiai, pabrėžiama žmogaus ir gamtos ryšio egzistencinė prasmė. Ši jo kūrybos grupė yra esmingiausių senosios lietuvių kultūros archetipų saugykla, gamtos žmogaus mitologinio mąstymo ir filosofinės minties pradų erdvė, taip pat nepaprastai įtaigus mitopoetinės vaizduotės pasaulis. V. Krėvė visų pirmiausia yra magiškasis gamtos ir prigimties menininkas, išreiškęs gyvybės galią ir valią gyventi. Gamtos substancija yra gyvybė, kuri skleidžiasi būtyje kaip savaiminė, laisva jėga, o žmoguje pasireiškia kaip sąmonė, savimonė ir kūrybinis veiksmas. Kuriančioji gyvybės galia, laisva sąmonė ir asmens dvasinė autonomija ir tautos laisvė – tokia yra V. Krėvės romantizmo esmė, pagrindai ir principai.

Gyvybės ir sąmonės dėsnių universalumo suvokimas neleidžia V. Krėvei užsidaryti etninės kultūros lauke. Tuos pačius sąmonės judėjimo procesus rašytojas randa ir kitų tautų gyvenime, o savo kūrinių veiksmą perkelia į egzotiškų Rytų pasaulius. Tai tipiškas romantizmo judesys, kuriuo siekiama atkurti archaišką, pirmąpradę būties vienovę ir universalizuoti gamtinės pasaulėjautos principus. Taip atsiranda trečioji, orientalistinės kūrybos grupė, kurią sudaro „Rytų pasakos“ (1930): indų, persų mitologija ir musulmonų dvasine kultūra grįsti apsakymai ir stambesnis bei intelektualusis kūrinys – budistinės tematikos apysaka „Pratjekabuda“. Šiuose

tekstuose rašytojas išaukština žmoguje slypinčias dvasines galias, teigia absoliutaus, pačią mirtį įveikiančio pažinimo idėją.

Indų idealizmas Krėvės kūryboje tampa romantinio maišto bei išsivadavimo ideologijos dalimi ir siejasi su „nepasitenkinimo kultūra“ reiškiniu. Romantinė laisvės etika artima indų gnoziui, o romatinė gyvybės etika (bei panteizmas) artima samsaros modeliui, chtoniniam pasaulio aprašymui, kurį racionalizavo, teoriškai apiformino indų filosofinė tradicija.

Atsigręždamas į senovės indų ir lietuviško kaimo žmogaus išmintį Krėvė ieškojo amžinų, istorinio laiko nesunaikinamų tiesų, kurios padėtų apmąstyti modernaus žmogaus ir modernios tautos likimą istorijos sraute ir leistų pasipriešinti niveliuojantiems dvasią Vakarų civilizacijos veiksniams.

Apysakoje „Pratjekabuda“ iš mistinio gnosticizmo pozicijų paneigiamas istorinis ir kultūrinis gyvenimas, teigiama metafizinė upanišadų-vedantos atmano doktrina, absoliutus *aš*. Kūrinio herojus savo dvasinių pastangų dėka savarankiškai atskleidžia savyje absoliutų pradą, kuris jam leidžia visą pasaulį traktuoti kaip jo sąmonės turinį. Sąmonės principas arba žmogaus esmė yra būties centras, amžinasis *aš*, o empirinio pasaulio ir istorinio laiko apraiškos laikomos iliuzinių pavidalų kaita (idealistinis racionalumo principo suabsoliutinimas: kas sąlygiškas, tas netikra). Nepaisant indų idealizmo aureolės, Krėvės herojus pasižymi tomis pačiomis prometėjizmo ir romantinio individualizmo charakteristikomis, kurios leidžia jame atpažinti, tarkim, Šarūną, šį kartą vykdantį dvasios žygdarbius. Beje, indų soteriologinis individualizmas tam tikrais požymiais yra artimas romantiniam laisvės individualizmui. „Pratjekabuda“ – gnostinės žmogaus visagalybės išraiška, pažintinės galios idealizacija.

Romantizuotas chtonizmas, įprasmintas kaimiškoje Krėvės prozoje, demonstruoja natūralistinio „gamtos žmogaus“ laikyseną istorinio laiko bei civilizacijos akivaizdoje. Šis žmogus taip pat pasižymi dvasios autonomija ir tam tikru individualizmu bei maištingumu.

Pirmaprādė žmogaus ir gamtos harmonija, mitologinis ciklinis laikas, animistinis pasaulis, natūrali gyvenimo sankloda, etninė primityviojo žmogaus aplinka dramatiškai priešinama artėjančiai į kaimą civilizacijai, nešančiai bedvasį pragmatizmą, susvetimėjimą, dogmatinę autokratinę

morale, kuri beveik tiesiogiai siejama su krikščionybės ideologinėmis struktūromis. Vainorus, Lapinas ir Gugis yra „paskutiniai mohikanai“, prigimtinės laisvės ir dionisiškos dvasios reiškėjai Vakarų kultūros apsuptyje, nepasiduodantys jos normatyvinei tvarkai. Tai pasyvūs maištininkai, kurių autentiška laikysena pagrįsta senovine išmintim bei gamtos gyvybės jutimu. Panteistinės nuostatos bei vitališka šių personažų sąmonė sieja juos su stereotipiniu Rytų išminčiaus, brahmano vaizdiniu. Šie kūriniai išreiškia romantinę Krėvės reakciją prieš modernizacijos procesus, o jo kūrybos visuma – prometėjiška personažų laikysena, gnostinės ir chtoninės nuostatos – yra beveik programinė krikščioniškos metakultūros (Vakarų „civilizacinio imperializmo“) kaip represyvinės sistemos kritika.

Metafizinės idėjos Vytauto Mačernio kūryboje (maya, nirvana)

Vytautas Mačernis (1921–1944) – amžinai jauna asmenybė, kurioje susikryžiuoja dvi šviesios energijos: jauno žmogaus dvasia ir aukštoji (elitinė) poezijos kultūra. Ir ši poezija – ne vien literatūra, ne vien žodžio menas. Tai ir mąstymas, savęs suvokimo būdas. Vienu sparnu V. Mačernio lyrika siekia filosofijos sferą, nes per eilėraščių poetas realiai kuria savo būtį, klausia pirmiausia savęs apie savo buvimo prasmę ir desperatiškai kuria vertės pagrindus savo asmeniškai, individualiai egzistencijai. Eilėraštis – desperatiška kova už savo gyvenimo prasmę.

V. Mačernio poetinis palikimas dvejopas. Jį sudaro „Vizijų“ mitologinė ir archetipo poezija, primenanti gyvenimą teigiantį ankstyvojo vedinio periodo himnus, arijų veržimąsi gyventi. Kai kuriuose eilėraščiuose ši „valia gyventi“ įgyja F. Nietzschei artimo aristokratizmo ir arijiškumo elementų. Kita kūrybos dalis, filosofinė lyrika, artėja lyg prie upanišadų dvasios – žmogaus gyvenime ir visame pasaulyje išvelgia „didžiojo Nieko“ ženklų, pranašauja kosmoso sugrįžimą į chaosą, daiktų išnykimą juos sukūrusioje pirmaprādėje tuštumoje. Taip jo eilėraštyje atsiranda majos ir nirvanos sąvokos, bet jų turinys jaučiamas ir tuose eilėraščiuose, kuriose nėra jokių figūratyviųjų hinduizmo ar budizmo užuominų.

Ruduo. Jau ilgesio gėlė
 Auksiniais lapų tonais žydi,
 Kaip paskutinis vasaros sudie
 Prieš atsisveikinimą didį.

O melsvuma dangaus švelni,
 Liūdna kaip Dieviškasis Niekas,
 Neradusioj kažko širdy
 Kaip atminimas lieka.

Dabar kiekvienas daiktas
 Nurodo Begalinį.
 Kūrybos metas baigtas.

Lengviau pulsuoja jau visi šaltiniai...
 Tik žydi ilgesio gėlė.
 Ir vėjas dvelkia kvepiančiu sudie.

Šarnelė, 1943.X.2

Tačiau toji tuštumos tiesa suvokiame jau kiek kitaip, ją patiria moderni, personalistinė sąmonė – rytietiškas anoniminis absoliutas nesunaikina vakarietiškojo substancinio personalizmo, nepašalina neramių egzistencialistinių išgyvenimų. Visgi didžiausia vertybė yra žmogus su jo savivoka, o ne kažkokia jį sukūrusi neapibrėžta būtis ar tiesiog nebūtis.

V. Mačernis – tai kūryba, kūrybos principo išaukštinimas, bet jau ne ant romantinio idealizmo, bet ant egzistencializmo pagrindų. „Praeinančiam pasaulyje praeisiu...“

Kūryba kaip savisaugos instinktas ir gyvybiškai svarbus būties teigimas. Per kūrybą žmogus kuria save – iš nieko tampa kažkuo. Kūryba susieja ją su kitais.

O Niekas Mačernio poezijoje veriasi dviem pavidalais. Ontologinė nebūtis pajauta leidžia intuityvia pajusti iki-žmogiškąją būti tiesiog kaip nežmogišką tuštumą, chaosą. Būtis savaime, be žmoniškosios vaizduotės idealistinių projekcijų yra tiesiog agresyvi vitališka energija, pasaulinis

„aklos valios“ (A. Shopenhaueris) bangavimas. Šita pati pirmapradė būtis individo gelmėje irgi yra agresyvus laukinis instinktas, kankinantis šviesiąją, sąmoningą ir moralinę asmenybės pusę. Todėl ta prigimtis yra nepasotinama, griaunanti: „Savo sielą, alkaną kaip žvėrį“.

Sakytume, tai poetas, Europos namuose pajutęs besiveriančią nebūties bedugnę, kuriai aprašyti reikia kitokios kalbos, kitokių sąvokų. Ir šitas žmogaus egzistenciją išlaisvinantis chaosas jo žmogaus nedžiugina...

Donaldo Kajoko gamtiškosios dvasios (panteizmo) refleksijos. Lyrinis minimalizmas

Donaldas Kajokas (g. 1953) yra ramiai kultūrinio subjekto nereikšmingumą kontempliuojantis valstietis, kuris Oriento gamtinę išmintį prisitraukia labai arti, net nekeldamas į Himalajus: tą išmintį jis mato tiesiog Lietuvos gamtoje (juk gamtos pasaulis – visur tas pats, kaip ir žmogus).

Dvasingumo ir grožio paieška, grožis visų pirmiausia iš gamtos, iš jos kaitos, laiko pojūčio – tai iš tiesų „rytietiška“ žvilgsnis, tačiau poetas savo meditacijomis išlieka ir vakarietiškas. Pirmiausia tuo, kad visose jo meditacijose išlieka konkretus asmens, individualybės matmuo, jis neišnyksta laiko tėkmėje ir nesutampa su visumos tuštuma, tapdamas ontologiniu liūdesiu; D. Kajoko išgyvenimas visuomet yra gyvo žmogaus, kuriame jaučiama medituojanti vakariečio asmenybė – individualumo vertę jaučianti siela, o ne laikinas gamtos gyvybės apsiereiškimas. Meditacijos vyksta pirmuoju ir nenykstančiu asmeniu. Tai gal tie patys kalbos spąstai, kurių vengia ir neišvengia, nes iš kalbos užduotų suvokimo formų ištrūkti neįmanoma, kaip ir iš pačios kalbos. Nes, matyt, kalba užduoda visas mūsų pasaulio suvokimo, filosofavimo ir kūrybos formas. Sakytume, D. Kajoko poetinį ir ypač eseistinį pasaulį pirmiausia sukūrė vokiečių klasikinės idealizmas (palikęs ryškų pėdsaką daugelio sovietmečio išsilavinusių žmonių sąmonėje), o to po to jis atrado šiek tiek bohemiškus Rytus, leidusius numoti ranka į neramų ir slogų sovietmečio socialinį gyvenimą. Tai buvo būdas pabėgti nuo prisitaikėliškos ir konjunktūriškos visuomenės, nuo ideologizuotos kultūros ir tiesiog pasijusti ramios žemės laisvu žmogumi:

truputį lyg valstiečiu, truputį rytiečiu. Bet – rūpestingai saugant personalistinę europietišką savimonę nuo rytietiško anonimo vilionės išnykti nežinioje. Kai kuriose tradicijose – kad ir menininkų bohemos – apie nirvaną malonu kalbėti, bet jos patirti niekas nenori. Nes europietis nori gyventi, jis su liūdesiu reflektuoja savo egzistencinį baigtinumą, o gamta jam yra tarsi guodžiantis ramybės fonas, teikiantis labai neaiškius animistinius nemirtingumo ir kažkokios ypatingos prasmės pažadus.

Visgi net ir nedarant lemtingų sprendimų (būti ar nebūti), konstatuojama, kad žmogus kaip persona yra tik tuščia forma (linga, ženklas), tik ontologinę tuštumą (*šūnya*) paliudijanti figūra. Kaip antai:

Artėjame, ir vandeniui skaidriui
be garso slysta lengvos mūsų valtys,
ir tik žuvėdros vėjuose suveltos
mus pasitinka mėlynu būriu, –
ir jų klyksmas skamba ausyse,
ir jau jaučiu vėjuotą tavo ranką,
tačiau dvi tuščios valtys prasilenkia,
nes mes tik atsispindime jose

Dvi prasilenkiančios tuščios valtys, kuriose prasilenkiantieji tik atsispindi, tik inertiškai plaukia samsaros nešami: ir su valtimis nesutampa, ir jų palukimo nevaldo. Tai savotiška sielos „įmestumo“ į pasaulį situacija.

Arba lietuviškas satori variantas, tiesos nušvitimas plaukiančių lyg samsara rugių lauke, mistinės vienovės akimirksniška patirtis:

RUGIAI MĖNESIENOJE

subanguoja rugiai mėnesienoje
plaukia mėnuo skaidria valtele
ir staiga nustembi – mėnuo sieloje
o po mirksnio ir vėlei šalia
– ak tai vien tik jutimai apgaulūs
kuriais dangstos giliai mumyse

siela apčiuopiama kaip pasaulis
neapčiuopiamas tartum dvasia

Nedarydami reikšmingų išvadų priminsime fundamentalų upanišadų teiginį apie brahmano ir atmano, objektyvaus ir subjektyvaus absoliuto vienovę, kurios suvokti neleidžia diskursyvinė, pasaulį į opozicijas skaidanti proto veikla. Nurimus protui ir prabudus (budhi) intuicijai (mėnulio jėga) staiga pasimato organiška būties vienovė.

Jurgos Ivanauskaitės Rytų piligrimystės ir savasties paieškos

Jurgos Ivanauskaitės (1961–2007) kūryba, ypač ankstyvoji, yra prisodrinta rytietiškos ezoterikos, šios autorės požiūris į indiškąją kultūrą buvo atvirai apologetiškas.

Be to, dailininkės ir modernios prozininkės santykis su Rytaiis buvo estetinis. Rytų pasaulį ji mato kaip menininkė ir aprašo jį su visa savo kūrybinio talento jėga. Tiksliau – su aistra, nes didžioji jos tekstų dalis yra sublimacinio pobūdžio. Rytų mokymai jai buvo svarbūs kaip dėl psichoterapinės funkcijos, kaip sovietmečio sukurtos dvasinės tuštumos užpildymas.

Tačiau šis estetizuotas dvasingumas – pseudomorfizmo apraiška, nes rytietiški mokymai jos kūryboje lieka daugiau egzotinio dekoratyvumo ir sensacinio efekto funkcija. Kažkas autorės asmenybėje buvo stipriai vakarietiško, kažkoks ironiškas pradas, kuris šią asmenybę skatino priešintis, neišnykti tame bitnikų ir hipių haliucigeniniame rojuje. Stipri savastis sugražino ją į Lietuvą, ir J. Ivanauskaitės paradoksas yra toks: ieškodama dvasingumo budistiniuose Himalajuose ji atrado savo europietiškąjį dvasingumą ir tapatybę.

Tačiau jos kelionių į Himalajus knygos stiprios ir meniniu požiūriu: impresionistinės vaizdo faktūros, subtili introspekcija su autoironijos priemaiša, ryškių charakterių portretai – visa tai dar nėra tinkamai įvertinta.

Subjektyvus, nuolat besimainantis vaizdas, personifikuoti objektai, panteistinė jausena. Vaizdai trapūs, efemeriški, piešiami fragmentiškai, dėliojami trumpomis frazėmis. Juos jungia bendra tema (šiame fragmente – debesys), kuri įrėmina visą medituojančios vaizduotės improvizaciją

(išgyvenimus, būsenas). Viskas kyla iš tuštumos ir grįžta į ją; tuštuma, pilna gyvybingų, prasmingų pavidalų – tokia yra dangaus erdvės ir debesų pamoka. Viskas tampa viskuo ir kartu lieka nieku – tai didžioji būties, laisvė, begalybė, prasminga pilnatvė. Sakrali būtis, beveidė arba daugiaveidė dievybė. Būties virsmą stebinti sąmonė neatskiriama nuo to virsmo – ji kinta, patiria tapsmą kartu su stebimais pavidalais. Sąmonė tarytum susiliejęsi su pasauliu – ne stebi ar mąsto jį, bet dalyvauja kartu su visais efemerškais pavidalais tėkmėje. Dvi begalybės – dangaus ir sąmonės – ir beveik tapatūs, nuolat besikeičiantys pavidalai toje dviguboje (ar tapačioje) erdvėje. Iš tiesų – kaip nustatyti skirtumą tarp debesies sudvasinto besimainančio pavidalo ir jo atspindžio sąmonėje. Juk debesies vaizdinys, mintis apie jį ir yra to debesies kuriamas fenomenas. Ką mąstyty sąmonė, ar kas nors joje atsispindėtų, jei prieš ją nesiskleistų dieviškumo pavidalai? Jų žmogus negali nei išvengti, nei pakeisti. Didžiausia išmintis – leisti skleistis tiems dangiškiems pavidalams, plaukti mintims – nes visa tai ne tavo, visa tai – ne tu. Tai tik virsmas tavo sąmonės erdvėje. Todėl taip lengvai visa tai pastebi, sudvasini, pasisavini.

„Visut viskas Tėjos slėnyje man teikia pamokas. Čia aš pirmą kartą pamatau, kaip gimsta debesys. Jie atsiranda tiesiog iš nieko beribėje žydroje erdvėje. Susitveria iš kažin kokio dangiško pienės pūko, plunksnos ar snaigės. Ima augti, didėti, plėstis. O kartais ir vėl staiga išnyksta lyg išsigandę savo pačių buvimo. Arba nuplaukia tolyn mainydamiesi, virsdami tai laivu, tai žuvim, tai žvėrim, tai sparnu, tai garbanotu beveidžiu dievu. Patamsėja, susitvenkia, apsunksta, užtemdo žydrą padangę. Lygiai kaip mano mintys. Kurių aš negaliu nei išvengti, nei atsakyti. Niekaip. Bet debesys teikia man pamokas.

Mane moko vanduo. Jis čia krečia stebuklus. Niekaip nesuprantu, kas jį verčia tekėti ta ar kita kryptimi, nuslūgti arba pakilti, pritilti dieną ir prabilti visu balsu naktį. Iš tiesų – kas? Mėnulis? Vėjas? Žmonės? Dvasios? Dievai? Nežinau. Žiūriu, kaip jis bėga. Lokia apsiputojęs. Sukasi verpetais. Krinta ir ūžia kriokliais. Aprimsta įlomėse. Raibuliuoja. Išryškina akmenų spalvas. Praryja nubyrėjusius erškėtrožių žiedlapius. Apakindamas atspindi saulės šviesą. Tampa begarsis, bespalvis, perregimas, skaidrus, beveik – Niekas. Vanduo teikia pamokas.

Kai žiūriu į upės vandenį, atrodo, kad jie stovi vietoje, užtat kai pakeliu galvą, visas pasaulis teka: teka akmenys ir uolos, teka erškėtrožių krūmai ir tsampos laukai, teka kalnai ir teka dangus... Ir aš teku, srūvu, tirpstu, išnykstu. Visas pasaulis teka, srūva ir tirpsta, bet staiga sustoja ties pat išnykimo riba. Mane krečia šiurpas [čia galima palyginti su Šeinius „Kupreliu“], akyse tvenkiasi ašaros ir be paliovos sau kartoju tai, ką suvokus nušvintama: FORMA YRA TUŠTUMA, TUŠTUMA YRA FORMA...“ („Kelionė į Šambalą“, p. 175–176).

J. Ivanauskaitės Rytai – jos paslaptingoji metaforiškoji Šambala – yra jos kūrybinis vaizdinys, nors vienu metu ši kelionių knyga pateikia daug informacijos. Bet visgi – tai autorės kelionė į savo pačios dvasinį pasaulį, o realusis kontekstas su pačiomis tikroviškiausiomis jo detalėmis yra tik katalizatorius. Knyga apie neregimą Šambalos kraštą – sielos saviraiška.

Tai reiškia, jog tarp pasakotojos sielos ir aplinkos yra kuriamas stiprus emocinis ryšys, konstruojama žmogaus ir pasaulio tapatybė. Didysis motyvas – Himalajai. Aplinka – gaivališka, vitališka, magiška ir net erotiška, kaip ir pasakotojos savimonė.

Todėl kelionės į Rytus yra sielos kūryba, savižina ir saviraiška. Tai, kas vaizduotėje buvo susikurta abstrakčiai, turėjo būti realizuota konkrečiai, jusliškai ir suteikti intensyvų psichologinį išgyvenimą. Todėl ši kelionė nėra išoriška pažintis, ją sudaro ir vidinė savižinos kelionė.

J. Ivanauskaitės kūryboje gnostinis principas pažink save buvo įgyvendintas paraboliniu judesiu: išėjus į kultūrinius tolius atrasta tai, kas visada yra su savimi.

Teistinio hinduizmo elementas Nijolės Miliauskaitės ir Vytauto Bložės lyrikoje

Nijolės Miliauskaitės (1950–2002) poezija išauga iš našlaitiškumo būsenos ir svarbiausia šiame neįaukiame pasaulyje yra tėviškosios globos ir meilės ilgesys. Tai suponuoja personalistinį aukštesniosios jėgos vaizdinį, su kuriuo poetės lyrinį subjektą jungia intensyvus emocinis santykis, stiprios dvasinės meilės ryšys.

Tokį dieviškumo vaizdinį poetė atranda devocionalinėje hinduizmo tradicijoje, vaišnavizmo religijoje, kur ekstatiškos meilės ir adoracijos objektas yra dievas Krišna. Poetės kūryboje ryškūs Bhagavadgitos motyvai. Dieviškoji jėga suvokiama kaip vidinis žmogaus vadovas, kaip mistinė fleitos muzika.

kažkas many
gerai žino kelią

veda mane, girdžiu
fleitos balsą, nieko
nesibijau, esu kaip vaikas

štai – durys į uždraustą kambarį
pravertos
dar vienas žingsnis, dar

kaip tuščia

galvojau, rasiu lobyną, drėgną ir tamsų, pilną
prikrautą aukso ir brangakmenių, ranka išrašytų knygų
muskuso, smilkalų, kvapniųjų aliejų ir ambros
aksomo, šilkų, brokato, Kašmyro vilnos
pipirų, cinamono, gvazdikėlių, tikrojo
šafrano, muskato riešuto, ak, ir daugybės
stovylių, nepažįstamų, dieviškų

pats labirinto centras, šitiek sapnuotas

nuo menės raštuotų grindų
veidrodžio šukę pakeliu

kaip šviesu

Visgi šalia teistinio elemento eilėraštyje svarbos ir gnostinis principas, indiškojo sakralumo formulė: pažink tiesą, ir tiesa tave išlaisvins, o tiesa esi tu pats. Ir nieko daugiau nėra. Visa kita – klaidūs majos labirintai, visa kita – tiesiog gyvenimo sapnas.

Vytautas P. Bložė (g. 1930) teistinį hinduizmo elementą į savo tekstą įjungia beveik su tokia pačia fideistine aistra, tik yra labiau linkęs šias savo nuostatas reflektuoti iš intelektualinės distancijos, tarsi jas pateisinti ir argumentuoti. Be to, jam būdingas teminis sinkretizmas ir universalus „rytietiškojo dvasingumo“ ieškojimas: nuo hinduizmo teistinių motyvų (vedinė tradicija) jis lengvai nukrypta į budizmą, panaudoja Gautamaos Buddhos Sidharthos hagiografijų elementus (Asvaghoshos „Buddhacārīta“) ir pan. Vyriškoji sąmonė, kokią išvelgtume V. Bložės eilėraštyje, neturi tokio stipraus emocinio prieraišumo, tokios ištikimybės pasirinktomis devocionalinėms temoms, kokią atrandame atviru jausmu, beveik išpažinimu pulsuojančioje N. Miliauskaitės lyrikoje.

Sigitas Geda indoeuropietiškojo žodžio stichijoje

Sigitas Geda (1943–2008) laikytinas pačiu „indiškiausiu“ ir pačiu „lietuviškiausiu“ poetu mūsų literatūroje, kadangi šis mitopoetinės vaizduotės kūrėjas nardo labai giliai – pačiose indoeuropiečių kalbos šaknyse, kur sanskrito ir baltų (lietuvių) kalbos tarsi dar nėra atsiskyrusios. Magiškajam poetui rūpi žodžio magija, o magiškoji kalbos galia – kaip dvasinė energija – slypi archainėse žodžio šaknyse, iš kurių jau vėliau išauga kalbų medžiai ir didieji kultūrų tekstai. S. Geda yra nardytojas archainės kalbos stichijoje, todėl jam iš esmės nėra skirtumo: ar prabilti apie lietuviškąjį, ar apie Vedų pasaulius – visur jam veriasi tas pats žodis, ta pati gamtinės religijos realybė, užpildanti kosmosą pirmiausia gyvybės erosu, o po to – ir tos gyvybės sakralumu, o galutinė gyvenimą kuriančiosios galios išraiška – mago ir poeto artikuliuojamas žodis.

S. Gedos kūrybos principas – mitopoetika (modernumas, tekstą kuria kaip poetinį mitą). Gaivališko chaoso poetas.

Žmogus jo vaizduotėje yra statiškas, (kaip grynoji sąmonė, stebėtojas, būties centras), o pasaulis – kintantis, dinamiškas, kuriamas, augantis. Poetinė vaizduotė – metaforiška, vaizdiniai jungiami vidinio panašumo, spontaniškos asociacijos principu. Tai stichiškas gyvybės magijos pasaulis. Kūrybingas būties vaizdinys, poetinė projekcija. Vaizduotės energija

išaugina pasaulį, tautą, kalbą. Gyvenimas yra iracionalus erotinės jėgos proveržis, chaosą paverčiantis kosmosu, tampantis asmens savižina ir jo individualybės pagrindu. Gyvybė išsiskleidžia kaip kalba, o iš kalbos išauga pasaulio tvarka, žmogaus būtis. Būties pagrindai universalūs (suartėja kultūros). Taigi gyvenimas tarsi skleidžiasi iš žmogaus sąmonės. Būtis ir kalba yra poezija.

S. Gedos esmė: sakralumo ir eroso susikirtimas, šventumo ir geismo, dangaus ir žemės, pliuso ir minuso energijos trumpas sujungimas, tampantis poetinio žaibo iškrova, aukščiausios įtampos išlydžiu, žodžio lava.

S. Geda savo tekstu nuolat kartoja kosmogoninius mitus, išreiškia aktyvią, kuriančiąją valią (vakarietiškosios sąmonės principas). Jo tekstas – veržlus, kūrybingas erotiškumas, aktualizuojantis gyvenimo ir mirties ratą. S. Gedai kaip artima dinamiška būties srovės idėja, o ne ištuštėjęs absoliuto okeanas, kokį matome J. Baltrušaičio vizijoje. S. Gedos poetinėje vaizduotėje veisiasi visokie vabalai, žuvys, gyvūnai, nes pasaulis turi būti individualizuotas, kitaip nėra judėjimo ir gyvenimo. Magiškas S. Gedos vitališkumas – dieviškumo apraiška, todėl ir erotika poeto tekste – šventas reikalas. S. Gedos vitališkasis žmogus tarytum pratęsia Dievo darbą, dauginasi ir vaisina būtį, bent jau yra kūrybingas nepailstančiu žodžiu, kuris pakeičia tikrovės veiksmą. Jis daugina būtį, sujungia opozicijas vaisinga sąjunga. S. Gedos Dievas yra pagoniškas, erotiškasis. Krikščionybės Dievas pasaulį kuria „švariai“, ne lytiniu būdu, vien valia ir mintimi. Idealus gimimas čia yra nekaltas prasidėjimas, prieštaraujantis gamtos dėsniams. Žodis tampa kūnu, o kitoks kūno atsiradimas yra nepadorus, gėdingas. Bet S. Gedai tai nėra motais, gyvybės ištakos visuomet yra šventos.

S. Geda nėra „krikščionis“, nors deklaruoja ir krikščioniškąjį sakralumą, nėra jis ir tikras „rytietis“, o ypač nepanašus į budistą. Rytietiška kontekste erotiškumas yra samsaros energija, kurią reikia nuslopinti, užgesinti (nir-vana), bet S. Gedai artimesnė ankstyvųjų Vedų skelbiama gyvenimo dauginimosi etika.

S. Geda žodį sujungė su žemės magija, lietuvių poezijai suteikė gaivališkos jėgos, stichiškos energijos, praturtino ją mitologinėmis prasmėmis. Jo eilėraštis rekonstruoja archaišką baltų pasaulėjautą, išreiškia kosmines žmogaus pajautas, iškelia giliuosius sąmonės archetipus. Esminis jo kū-

rybos principas ir visų prasmių centras yra gaivališkas gyvybės pradas, jaučiamas žmoguje ir pasaulyje. Gyvybės pradas kaip nedaloma substancija vienija žmogų su gamta ir pasireiškia kaip džiaugsminga, gyvenimą teigianti jėga, dažnai eilėraštyje įgyjanti stiprių erotinių atspalvių. Nes pasaulis yra begalinis gyvybės plėtimosi procesas, aprėpiantis plačiausią reikšmių ir emocijų spektrą: nuo kūniškosios erotikos iki sublimuotos meilės ir tiesiog gyvenimo džiaugsmo, kuris tampa kūrybos šaltiniu.

Taigi S. Gedos poezija yra gaivališka, mitologiška ir persmelkta gyvenimo geismo. Ši vitališka kūrybos energija įgyja ne tik mitologinę formą, ji artima ir tautosakai, kurioje poetas išvelgia gamtos žmogaus išmintį, visatos dėsnių slaptą kalbą. Gyvenimo džiaugsmingas teigimas poeto kūryboje susijęs ir su pasaulio šventumo jausenomis. Taip šalia gaivališkų instinktų ir mitologinių bei tautosakinių vaizdinių jo eilėraštyje atsiranda universalios dvasingumo temos. Per šias temas poetas išeina į plačius kultūrinius kontekstus: dieviškosios gyvenimo prasmės ieško ir Rytų, ir Vakarų religinėse tradicijose. Taip jo kūryboje atsiranda didžiosios biblinės temos, senovės Indijos šventųjų raštų motyvai. Iš šių egzotiškų kraštų poetas nuolatos grįžta prie gimtinės temų ir ne mažiau didingą gyvybės mitologiją atranda senosios Lietuvos kultūroje. Savo talentu poetas sujungia lietuviškas žemdirbio patirtis su dvasingomis pasaulio kultūrų tradicijomis.

Tokios poeto orientacijos ir jo neramaus talento prigimtis smarkiai atnaujino sovietinių laikų lietuvių poeziją. Romantinei pasaulėjautai, išaukštinusiai pasaulio paslaptį, gamtos grožį ir meilės jėgą, poetas suteikė visiškai naują, modernistinę formą, atitinkančią naujųjų laikų žmogaus dvasią.

S. Gedos eilėraštis, kuriame baltų ir lietuvių kultūra suvokiama kaip integruojanti vedinės kultūros elementus:

GIESMĖ APIE PASAULIO MEDĮ

Liudvikui Rėzai ir Petruui Repšuii

Tą vakarą, besėdint ant slenkančiosios kopos,
Siūbavo marių bangos ir, vėjui virš galvos

Taip graudulingai ūkiant, kažko širdis susopo, –
Pasijutau kaip niekad žmogus iš Lietuvos.

Čia protėviai klajojo, jie briedžiais žemę arė,
Jų moterys žiūrėjo akim dangaus spalvos,
O saulė tyliai grimzdo į prieblandą vakarę,
Tenai esu aš buvęs žmogum iš Lietuvos.

Iš ąžuolo kariūnai pilis ant kalno rentė,
Torunėje ir Kulme, čia pat prie Vėluvos,
Augino Krišnai arklius, išjodavo į šventę,
O jeigu mirs, žinojo – esą iš Lietuvos.

Ar meldavosi girių gaudimui begaliniam,
Paskui į jūras plaukė pilni šviesos gyvos,
Jie nekartojo niekad, kad Lietuva tėvynė,
Bet jeigu srūva kraujas, žinojo – Lietuvos.

Iš Lietuvos bekrastės – aidžios kaip baltų jūra,
Lig pat Juodųjų marių linguodavo keliai,
Paskui jų pilys griuvo, aukšti dievai paniuro,
Bet dar žydėjo rūtos, kvėpėjo dobilai.

Tiek sykių gimę, mirę, išraižę jūras buvo
Ir pragarą, ir dangų, ir šviesulius savus,
Turėjo, – visą žemę ir žemėj nepražuvo,
Kartodami tik vieną: – mes žmonės Lietuvos.

Ir aš buvau atėjęs, girdėjau Donelaitį,
Man Baranauskas sakė, taip progiesmiu vos vos:
Kur būtum, ką darytum, sūnau, Aušrinė teka
Ir Saulė, ir Mėnulis – tautoms iš Lietuvos.

Bandykime čia ramūs gyventi ir numirti,
Ir prisikelt bandykim po vasaros žalsvos,
Nujausdami, kad niekad nereiks mums išsiskirti,
Vieni kitiems dėkokim, nes esam – Lietuvos.

Čia nemirtingos žvaigždės ir kregždės nemirtingos,
Dangus čia nemirtingas ir ažuolo šerdis,
Čia savo šviesią galvą guldau vaizduos didinguos,
O tu girdi, kaip plaka aukojama širdis.

Tai ne gegutės balsas, apverkti pasiruošęs,
Tai marių vėjai neša melodijas skaisčias,
Į vieną ima jungtis dangaus ir žemės grožis,
Simfonijoj prapuola viršus ir apačia.

O kartais regis skaidriai žydroj padangėj medis,
Virš Baltijos išskėtęs pražydusias šakas,
Lai jį apspinta žmonės, vilties dar nepraradę,
Ir tiesia į aukštybę palaimintas rankas.

Iš „Septynių vasarų giesmės“ (1991)

Literatūra

Bagdonavičius V. Filosofiniai Vydūno humanizmo pagrindai. – V. Mintis, 1987. 242 p.

Beinorius A. Indija ir Vakarai: Kultūrų sąveikos pjūviai: monografija. – Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2012. – 464 p.

Beinorius A. Sąmonė klasikinėje Indijos filosofijoje: lyginamoji studija. – Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2002. – 526 p.

Burns, Kevin. Rytų filosofija. Didieji mąstytojai ir išminčiai nuo senovės iki šių laikų. – Vilnius: Margi raštai, 2009. – 256 p.

Kubilius V. Lietuvių literatūra ir pasaulinės literatūros procesas. – V. Vaga, 1983.

Tamošaitis R. Būties vienovės refleksijos upanišados ir Vakarų moderniajame moksliniame pasaulėvaizdyje. Kn.: Rytai – Vakarai: komparatyvistinės studijos IX. Sud. A. Andrijauskas. – Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2010. – P. 256–270. ISBN 978-9955-868-26-2

Tamošaitis R. Kelionė į laiko pradžią: indų idealizmas, Vydūnas, Krėvė: monografija. – Vilnius: Pradai, 1998. – 294 p.

Tamošaitis R. Krėvės apysaka apie gyvenimo miegą ir prabudimą. Kn. Krėvė V. Pratekabuda. – Vilnius: UAB „Petro ofsetas“, 2008. – P. 6–12.

Tamošaitis R. Sanskrito sąvokų ir vardų žodynelis. Kn.: Bhagavadgyta [vertė Alfonsas Bukontas]. – Vilnius: Vaga, 1999. – P. 453 – 518.

Tamošaitis R. Valia be žmogiškumo priemaišų: Filosofinės pastabos „Bhagavadgytai“. Kn.: Bhagavadgyta [vertė Alfonsas Bukontas]. – Vilnius: Vaga, 1999. – P.42 – 60.

Kavolis V. Romantizmas ir daoizmas: kultūros sandaros plotmės // Literatūra ir menas. – 1997. – Nr. 27, 28, 29.

Said Edward W. Orientalizmas. – Vilnius: Apostrofa, 2006. – 448 p.

Šaltiniai:

Bhagavadgyta. [vertė Alfonsas Bukontas]. – Vilnius: Vaga, 1999. – 514 p.

Dvylika Rig-Vėdo himnų. [Iš sanskrito] Išvertė ir paaiškino Ričardas Mironas. Kaunas, 1939. 68 p. [LMAB-ka, saugykla, 2-477868, 477868]

Pančatantra. [Iš sanskrito k. vertė R. Mironas]. – Vilnius: Mintis, 1990. – 310 p.

Senovės Indijos mitai. [E. Tiomkinas, V. Ermanas]. – Vilnius: Mintis, 1998. – 411 p.

Upanišados. Iš sanskrito k. vertė A. Beinorius. – Vilnius: Vaga, 2006. – 248 p.

Lietuvių literatūra:

Maironis. Raštai.

Vydūnas. Raštai.

Krėvė. Pratekėjimai.

Sruoga B. Raštai.

Petkevičaitė-Bitė G. Raštai.

Publikacijos:

Andrijauskas A. Amžinybės ilgesys indų estetikos ir meno tradicijoje // Naujoji Romuva. – 2011. – Nr. 3. – P. 20–35.

Andrijauskas A. Jurgos Ivanauskaitės klajonės Rytų pasaulio platybėse // Metai. – 2010. – Nr. 4. – P. 76–93.

Beinorius A. Dharmos samprata indų etikoje // Filosofija, sociologija, 1997, Nr. 3.

Beinorius A. Filosofinės hinduizmo dimensijos ir istorinės jo metamorfosės // Filosofija, sociologija, 1998, Nr. 1–2.

Beinorius A. Indų etikos kodeksas // Liaudies kultūra, 1997, Nr. 6.

Beinorius A. Kama sūtra Indijos kultūroje // Liaudies kultūra, 1995, Nr. 6.

Beinorius A. Orientalistinis „hinduizmo“ mitas: pokolonijinė kultūrų dialogo situacija // Logos. – 2001/27; 2002/28.

Beinorius A. Sapnų kilmės teorijos indų kultūroje // Liaudies kultūra, 1999, Nr. 3.

Beinorius A. Upanišados // Liaudies kultūra, 1998, Nr. 5.

Tamošaitis R. Rytų poezija: tolimi ir artimi pasauliai // Metai. – 1992. – Nr. 9–10. – P. 102–109.

Vidūnas Vytis. Sakralinė kalba Rig Vedos himnuose // Liaudies kultūra, 1997/1. P. 19.

Vidūnas Vytis. Sanskritas // Spectrum. – 2009. – Nr. 1. – P. 28–31.

Vertimai:

Coomaraswamy A. Indų meno supratimas // Naujoji Romuva. 1996, Nr.4.

Coomaraswamy A. Meno simbolių interpretavimas // Literatūra ir Menas, 1994, Nr. 48.

Coomaraswamy A. Vedanta ir Vakarų tradicija. Kn.: Rytai-Vakarai: Komparatyvistikos studijų antologija. T. I. Kultūros ir meno institutas, Vaga, 1999.

Filosofija:

Dasgupta S. *Indian Idealism*. – Cambridge: At the University Press, 1962.

Dasgupta S. *Yoga Philosophy in Relation to other Systems of Indian Thought*. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1974.

Eliade M. *Yoga: Immortality and Freedom*. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1971.

Feuerstein Georg A. *Introduction to the Bhagavad-Gita: Its Philosophy and Cultural Setting*. – London: Rider and Company, 1974.

Figueira D.M. *Aryan Ancestors, Pariahs and the Lunatic Fringe // Comparative Civilisations Review*. – Carlisle, Fall 1991. – No. 25.

Radhakrishnan S. *The Principal Upanisads*. — London: George Allen and Unwin Ltd., 1968.

Kontekstai:

Beresnevičius Gintaras. *Dausos*. – Klaipėda: Gimtinė Taura, 1990.

Kavolis V. *Mitologiniai modeliai civilizacijų analizėje*. Kn.: *Metmenų laisvieji svarstymai*. – V.: Lietuvos rašytojų sąjungos I-kla, 1993.

Mykolaitis-Putinas V. *Vydūno dramaturgija*. Kn.: *Mykolaitis-Putinas V. Raštai*. – V., 1969. – T. 10.

Narvilas Vytautas. *Gangas prasideda Himalajuose*. – Vilnius: Vaga, 1981. – 285 p.

Norkūnienė N. *Vydūno dramos paslaptis // Literatūra*. – 1990. – XXXII (1).

Poška Antanas. *Indoeuropiečių istorijos pėdsakais (1988)*

Poška Antanas. *Mano gyvenimo pasaka: atsiminimai*. – Vilnius: LRSI-kla, 2003. – 255 p.

Poška Antanas [sud. A. Kubilius]. – Vilnius: Mintis, 2003. – 224 p.

Šalčius Matas. *Svečiuose pas 40 tautų*.

Zalatorius A. *Orientalizmo genezė ir įprasminimas Vinco Krėvės kūryboje // Mokslas ir Lietuva*. – 1991–1.

Regimantas Tamošaitis

Orientas lietuvių literatūroje

Mokymo priemonė
filologijos studentams

Maketuotoja Nijolė Bukantienė
Išleido Vilniaus universiteto leidykla
Universiteto g. 3, LT-01513 Vilnius