



9 d a l i s

MODERNIOJI  
VAKARŲ  
PSICHOLOGIJA  
IR INDIJA

## 9.1. S. FREUDAS IR PSICHOANALIZĖ INDIJOJE

*Man sunku rimtai vertinti tuos psichoanalitikus, kurie stengiasi savo blankiais žibintais atidžiai iširti dvasinę patirtį; galbūt tą ir derėtų daryti, tačiau dalinis pažinimas yra pavojingas ginklas ir gali tapti neįveikiama kliūtimi priartėti prie Tiesos. Ši naujoji psichologija man atrodo tarsi vaikiškas mokymasis daryti išvadas neišmokus abėcėlės... Jie į viską žvelgia iš apačios ir siekia aukštesnę šviesą paaiškinti žemumų tamsybėmis. [...] Antmonė, o ne pasąmonė yra tikroji reiškinių atspirtis. Lotoso vertės nederėtų ieškoti analizuojant dumblo, kuriame šis auga, slėpinius, jo paslaptis glūdi dieviškame lotoso žiedo archetipe, kuris amžinai žydi aukštybių šviesoje.*

Šri Aurobindo

*Niekad nepamirškite, jog žiedai yra augalų genitalijos.*

Sigmundas Freudas

NUO PAT SIGMUNDO FREUDO LAIKŲ psichoanalizė buvo suvokiama ir taikoma kaip universalus žmogaus psichikos ir kultūros reiškinių pažinimo instrumentas. Tačiau ar klasikinė psichoanalizė įmanoma tradicinėje nevakarietiškoje visuomenėje, su jos skirtinga šeiminių santykių sistema, religiniais tikėjimais ir kultūrinėmis vertybėmis? Šiame skyriuje kelsime klausimus: koks buvo paties S. Freudo santykis su Indija ir jos kultūriniu paveldu? Kaip psichoanalizė buvo naudojama kolonijiniams Vakarų interesams pateisinti? Kaip interpretuojami įvairūs religinės hindų kultū-

ros aspektai ir kokius iššūkius klasikinė psichoanalizė patiria susidūrusi su specifiniu indišku mentalitetu?

Pirmiausia, matyt, derėtų pradėti nuo to, jog paties S. Freudo žinios apie Indijos, o ir apskritai Azijos religines tradicijas buvo labai menkos, tai liudija ir tik fragmentiški pamąstymai jo tekstuose apie Rytų tradicijas. Kitaip nei C. G. Jungas su jo psichinėmis-romantiškomis projekcijomis į Indiją, S. Freudas niekada nereiškė simpatijų šiam regionui. Regis, paskutiniaisiais savo gyvenimo metais jis daugiau ėmė domėtis Rytais, ir tai liudija ne tik įvairių rytietiško meno ir skulptūrėlių rinkinys ant jo rašomojo stalo, bet ir intensyvus susirašinėjimas su entuziastingu Indijos garbintoju Romainu Rolland'u. Tačiau nei viena išsamiausių jo biografijų, nei kitos jo gyvenimo ir kūrybinės veiklos studijos nė vienu žodžiu neužsimena apie Rytų kultūrų ir pirmiausia Indijos įtaką jo idėjoms<sup>1</sup>.

Šiek tiek daugiau į Rytus S. Freudas atsigręžia tik tuomet, kai Indijoje įkuriama psichoanalitikų draugija ir prasideda diskusijos apie psichoanalizės taikymo kitose kultūrose galimybes<sup>2</sup>. Bene daugiau pamąstymų apie Indijos kultūrą randame jo 1920 metų darbe „Anapus malonumo principo“<sup>3</sup>. Čia jis samprotauja apie tai, jog visai įmanoma, kad Platono *Puotoje* minimas lyčių kilmės mitas gali būti perimtas iš indišκών šaltinių, kaip ir persikūnijimo teorija. Dar anksčiau, 1904 m. Vienoje kalbėdamasis su jaunu šveicarų poetu Bruno Goetzu S. Freudas pareiškia, jog klaidingai Vakaruose suvokiama indų nirvanos koncepcija

<sup>1</sup> Peter Gay, *Freud: A Life for Our Time*. New York: Doubleday, 1988.

<sup>2</sup> Kai S. Freudą namuose aplankė du bengalai – žymus indų filosofas Surendranathas Dasgupta ir poetas Rabindranathas Tagorė, psichoanalitikas 1926 m. savo laiške mokiniui Sandorui Ferenczi'ui parašo: „Mano poreikis indams šiuo metu visiškai patenkintas.“ Žr. T. C. Sinha, „The Development of Psychoanalysis in India“, *International Journal of Psychoanalysis*, 1966, Vol. 47, p. 427–439; Christiane Hartnack, „Vishnu on Freud's Desk: Psychoanalysis in Colonial India“, *Social Research*, 1990, Vol. 57, No. 4, p. 921–949.

<sup>3</sup> S. Freud, „Beyond the Pleasure Principle“, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, transl. and ed. by James Strachey, 24 Vol., New York and London: The Hogarth Press, 1964, Vol. 18, p. 58.

[...] nėra niekuma, bet tai, kas transcenduoja visas priešybes. Tai ne juslinis mėgavimasis, o aukščiausias antžmogiškas suvokimas, šaltas kaip ledas, visa apėpiantis, tačiau vargiai suprantamas išvalgumas.<sup>4</sup>

Žymusis froidiškas „mirties instinktas“ (*thanatos*) ne sykį jo paties buvo tapatinamas su budistine nirvanos samprata. Nors jis teigė, kad nirvanos suvokimas yra savotiška nesąmoningumo išvalga, reikalaujanti specialaus mentalinio ir emocinio pasiruošimo. Tai liudija, kad jis buvo girdėjęs ano meto diskusijas apie nirvanos prigimtį, kurios tvyrojo Europos intelektualų sluoksniuose.

Gerai žinoma, jog S. Freudui institucinė religija yra kultūriškai sankcionuota iliuzija, socialinės kontrolės priemonė, tramdanti seksualines ir agresyvias tendencijas. Esmiškai visos religinės praktikos formos – tikėjimas, ritualai, mistiniai išgyvenimai, etiniai normatyvai – tai infantilumo, obsesinės neurozės išraiška. Religinis ritualas yra identiškas kompulsyviam neurotiškam ceremonialumui, tai savotiškas gynybinis manevras, apsaugantis nuo blokuojamų seksualinių impulsų proveržio. Tačiau, santykinai ir pripažindamas Azijos mąstytojus savotiškais ano meto „intuityviaisiais psichologais“, S. Freudas, bent kiek pajutęs, kad jo mokslinis sekuliarus sielų gydytojo statusas yra kvestionuojamas, į hinduizmo religijos garbintojus nukreipdavo savo puolimą, kur kas geriau žinomą iš jo reakcingų pasisakymų apie krikščionybę ir jos teologus. Nesigilinsime į tai, kiek naiviai S. Freudas sureikšmino tikėjimą į Dievą Tėvą ir pakartotinius ritualinius veiksmus kaip religijos pagrindą, kiek ir kodėl ignoravo jos metafizinius, etinius, vertybinius, istorinius ir socialinius aspektus, tačiau būtent jo filogenetinė religijų kilmės teorija sulaukė aršiausios kritikos arba buvo visiškai atmesta<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Bruno Goetz, „That is all I have to say about Freud: Bruno Goetz's Reminiscences of Sigmund Freud“, *International Review of Psychoanalysis*, 1975, Vol. 2, p. 139–143, p. 139.

<sup>5</sup> Žr., pavyzdžiui, David Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*, New York: John Wiley & Sons, 1991, p. 309–315.

Beje, paties S. Freudo santykis su religija tapo psichologinio dėmesio objektu. Pavyzdžiui, Gregory Zilboorgas daro išvadą, jog S. Freudas išgyveno neįsisąmonintą religinį konfliktą ir kad drastiškai jo teiginiai atskleidžia gilius, užspaustus religinius jausmus, kuriuos jis slėpė vengdamas viešo vertinimo<sup>6</sup>. Edvinas Wallace identifikuoja net aštuonis svarbius veiksnius, nulėmusius „religinę Freud neurozę“: pirma, diskomfortas su prietaringomis, spekuliatyviomis ar netgi mistinėmis jo paties tendencijomis; antra, ambivalentiškas santykis su judaizmu; trečia, intensyvus konfliktas su tėvu; ketvirta, didelis neurotinio dievobaimingumo procentas tarp jo pacientų; penkta, nusivylimas jį palikusia aukle katalike; šešta, ambivalentiškas santykis su anksti mirusiu broliu Juliumi; septinta, priešiškus priklausomybei, pasyvumui ir paklusnumui; galiausiai, psichoanalitinio pasaulio suvokimo priėmimas<sup>7</sup>. Ir kitų psichoanalitikų antagonizmas su religija buvo susijęs su istorinėmis ir kultūrinėmis pačios psichoanalizės ištakomis. Iš tiesų, tai buvo laikotarpis, kai sakralumo pojūtis Europos kultūroje sparčiai nyko, kapitalizmo sklaida ir industrinė revoliucija griovė tradicines bendruomeninio gyvenimo formas bei vertybes, o moksle neginčijamai įsitvirtino pozityvizmo ideologija.

Vienas pirmųjų Freud mokyklos sekėjų ir terapinio metodo taikytojų Indijoje buvo bengalų gydytojas ir psichologas Girindrasekharas Bose'as, kuris įkūrė Kalkutoje Indijos psichoanalitikų draugiją. 1921 metais G. Bose'as atsiuntė Freudui savo daktarinę disertaciją „Nuslopavimo samprata“ (*The Concept of Repression*), su kuria susipažinęs S. Freudas pareiškia: „esu didžiai nustebęs, kad

<sup>6</sup> Gregory Zilboorg, *Freud and Religion: A Restatement*, London: Chapman, 1958, p. 15. – Rekomenduojame ir dar dvi vertingas Freud ankstyvąją gyvenimo patirtį analizuojančias studijas: Billa Zanuso, *The Young Freud: The Origins of Psychoanalysis in Late Nineteenth Century Viennese Culture*, Oxford: Basil Blackwell, 1986; Y. H. Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*, New Haven: Yale University Press, 1991.

<sup>7</sup> Edwin R. Wallace, „Freud and Religion: A History and Reappraisal“, *Psychoanalytic Study of Society*, 1984, Vol. 10, p. 115–161.

kažkas iš Indijos taip gerai išmano psichoanalizę<sup>8</sup>. Vėliau jų artimas susirašinėjimas truko daugiau kaip dvidešimt metų.

Tačiau G. Bose'as nebuvo aklas jo sekėjas, priešingai, jis siekė hinduizuoti psichoanalizę, adaptuoti prie indiško mentaliteto specifikos. Savo prisiminimų esė apie S. Freudą G. Bose'as rašo:

Freudas teigia, kad vengiantys deramai įvertinti jo aprašytą vaiko seksualinę patirtį ir dinamiškus represyvumo faktorius, neturi teisės to vadinti psichoanalize, o savęs – psichoanalitikais. Tai sudaro įspūdį, jog iš dalies Freudio sistema yra ezoterinis mokymas, o jis pats – bažnyčios galva.<sup>9</sup>

Paties G. Bose'o kultūrinė savimonė buvo giliai įsišaknijusi į hinduizmo filosofijos paveldą; jau prieš kurį laiką jis buvo išvertęs ir garsiąją Patandžalio *Yoga sūtra*. Anot Bose'o, sąmoningi norai visada iškelia jų priešybes – nesąmoningus troškimus, tačiau troškimų jis nesieja su froidiškų biologinių stimulų samprata, todėl šie negali būti sublimuojami, o egzistuoja tol, kol galiausiai patenkinami. Individų jis irgi netraktavo kaip esmiškai izoliuotų ir konfliktuojančių tarpusavyje bei su išoriniu pasauliu, bet vertino kaip potencialiai susijusius su visomis kitomis gyvybės formomis – gyvūnais, augalais ir visa gamta. Neurozė, pasak G. Bose'o, yra konflikto tarp užspaudžiamų ir užspaudžiančių troškimų rezultatas, todėl psichoanalitiko užduotis – padėti išlaisvinti tas užspaustas galias.

Nesutikdamas su S. Freudu, G. Bose'as visiškai nepripažino kastracijos baimės, motyvuodamas tuo, kad jo paties daugiametė darbo su indų pacientais patirtis to visai nepatvirtina, kaip kad nepatvirtina ir „penio pavydo“ sindromo. Priešingai, jis sakė atrandą tarp savo klientų indų dažną vyrų troškimą būti moterimi, kurį siejo ir su britų šaipymusi iš indų moteriškumo, ir su tradiciškai indų šeimoje dominuojančią motinos figūra<sup>10</sup>. Dar radikaliau jis atmetė ir

<sup>8</sup> *Freud-Bose Correspondence*, Calcutta: Indian Psychoanalytical Society, 1964, p. 2.

<sup>9</sup> Girindrasekhar Bose, *Everyday Psychoanalysis*, Calcutta: Susil Gupta, 1945, p. 254.

<sup>10</sup> Ashis Nandy, „Woman versus Womanliness in India“, *Psychoanalytic Review*, 1976, Vol. 63, p. 301–315.

S. Freudu Edipo komplekso sampratą, sakydamas, jog konfliktas tarp tėvo ir sūnaus išsprendžiamas ne pasiduodant *super-ego* autoritetui, o kaip tik priešingai – simboliškai kastruojant tėvą, tai yra jį nustelbiant savo jėga. Taigi, „*super-ego* feminizavimas“ buvo dar vienas nesutarimo su S. Freudu aspektas, grindžiamas skirtingomis sociokultūrinėmis priežastimis. G. Bose'as *super-ego* siejo ir su jungtinės indų šeimos autoritetais, ir su kolonijinių britų institucijų primestomis vertybėmis bei reikalavimais.

Akivaizdus skirtumas juntamas ir introspekcijos kaip praktinio darbo metodo panaudojimo klausimu. Gerai žinoma, kad S. Freudas iškėlė laisvų asociacijų metodą kaip terapinio darbo pagrindą, atmesdamas anuo metu populiarias kitas dvi priemones – hipnozę ir Wilhelmo Wundto suformuotos eksperimentinės psichologijos introspekciją. Jis sakė:

Tai iliuzija manyti, kad galima ko nors [vertingo] tikėtis iš intuicijos ir introspekcijos; tai nieko, išskyrus detales, nepasakys apie mūsų mentalinio gyvenimo ypatumus; detalių, kurias sunku interpretuoti; niekad nesuteiks informacijos apie klausimus, kuriuos taip lengvai sprendžia religinės doktrinos.<sup>11</sup>

1938 metais apžvelgdamas dvidešimt penkerių metų psichologijos raidos Indijoje rezultatus, G. Bose'as sako: „psichologinė tiesa gali būti atrandama *tik* (išskirta Bose'o) per introspekciją“, nes „senieji Indijos išminčiai buvo introspektyvios meditacijos genijai ir todėl Indijos psichologija turi savo paveldą.“<sup>12</sup> Todėl indų šventųjų ir jogų mistinė patirtis turėtų tapti psichologinio tyrimo objektu ir tai G. Bose'as darė aktyviai siekdamas įvesti į Kalkutos universiteto psichologijos studijų programą jogos introspekcijos studijas. Žinoma, tai gali byloti, kad jis buvo nesusipažinęs su S. Freudu požiūriu

<sup>11</sup> Sigmund Freud, „The Future of an Illusion“, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 1964, Vol. 18, p. 58.

<sup>12</sup> Cituojama iš: Christiane Hartnack, *Psychoanalysis in Colonial India*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 97.

į introspekciją, tačiau akivaizdu, jog tokia G. Bose'o pozicija atspindėjo ir tradicinės Indijos religinių, kontempliatyvių, introspektyvių metodų svarbos suvokimą. Neatsitiktinai drąši ir atvira konceptuali G. Bose'o pozicija kėlė jo mokinių susižavėjimą ir jis buvo vadinamas tradiciniu Indijoje epitetu „guru“. Lieka tik apgailestauti, kad po jo mirties indiška, ar G. Bose'o, psichoanalizės mokykla nesusiformavo, o jo paties darbai didesnio atgarsio Indijos intelektualiniame gyvenime neturėjo.

Dar vienas svarbus kultūrinis psichoanalizės Indijoje skirtumas buvo religijos vaidmens suvokimas, nes Indijoje religija buvo visų kultūros lygmenų sandas ir sekuliarizacijos procesai čia visai nevyko. Todėl, kitaip nei S. Freudas ir jo vakarietiški kolegos, indų psichoanalitikai ne tik nereiškė antireliginių nuostatų, bet netgi pozityviai tapatinosi su religija, o dalis indų intelektualų, simpatetiškai žvelgiančių į froidiškas idėjas, atmetė psichoanalizę kaip nederančią su jų religiniais įsitikinimais. 1939 metais Indijos psichoanalitikų draugijos posėdyje, skirtame mirusiam S. Freudui paminėti, jos narys S. C. Chaterjee atvirai kritikavo psichoanalizę kaip monotheistinės judėjų ir krikščionių kultūrinės tradicijos, kuriai būdinga vienapusiška patriarchalinė dievybės samprata, produktą:

Profesoriaus Freud'o teorija negali būti pritaikoma Indijoje su jos Dievo sampratos nežinančiomis religijomis – budizmu, džainizmu, advaita vedanta, nes nė viena iš jų negali būti apibūdinama kaip Tėvo ar Sūnaus religija.<sup>13</sup>

Kitiems indams nepriimtina ir individualistinė šiapusybės orientacija, būdinga S. Freud'o idėjoms, nes ji kertasi su visai hindų filosofijai esminga ciklinių visatos ritmų ir reinkarnacijos koncepcija.

<sup>13</sup> S. C. Chaterjee, „Freud on the Future of Religion“, *Indian Journal of Psychology*, 1940, Vol. 15, p. 143. – Be paties G. Bose'o įdomius darbus rašė dar keli privačiai praktika besiverčiantys Indijos psichoanalitikų draugijos indų psychologai: D. Satya Nandas, Ismaelis Latifas, K. R. Masani ir S. K. Ahmedas, tačiau jų darbų šiame straipsnyje neaptarsime.



Dar kiti psichologai atkreipė dėmesį į tai, kad gerokai anksčiau už S. Freudą pašąmonės ar nesąmoningumo samprata buvo suformuluota senosiose indų filosofinėse mokyklose<sup>14</sup>. Gal todėl ir šiuolaikiniai indų psichoanalitikai, pavyzdžiui S. Kakaras, suvokdami kolonijinį galios santykių žaidimą, į kurį įtraukiami ir psichoanalitikai, siekdami apginti savo kultūrinę tapatybę stengiasi reprezentuoti tradicines religines indų gydymo praktikas kaip ne priešiškas, o itin artimas psichoanalizei<sup>15</sup>.

Žymaus amerikiečių psichologo Eriko H. Eriksono mokinys Sudhir Kakaras savo analitinį parengimą įgijo Vienoje, vėliau dirbo terapinį darbą Indijoje ir šiuo metu yra bene žymiausias indų psichoanalitikas, daug rašantis ir dėstantis Vakaruose. Jis atkreipė dėmesį į hindų mitologijos ryšį su socialiniais šeimos ir bendruomenės konstruktais, šis ryšys kuria ir palaiko hindų psichologinę tapatybę. Bene pirmasis daugiau dėmesio skyrė ir moteriškųjų deivių tradicijai Indijoje, kuri formuoja ir savitą motinos ir sūnaus santykių schemą. Kita vertus, S. Kakaro studijos atskleidžia ir guru institucijos reikšmę formuojant vidinį indų pasaulį. Būdamas anapus pirminių socialinių Indijos struktūrų ir pritraukdamas dideles sekėjų grupes, guru yra savotiška kultūrinių ir moralinių vertybių ikona, atliekanti ir bendruomeninės, šeiminės bei religinės bendruomenės integraciją. Ypač tantrizmas, pripažįstantis jausminės žmogaus prigimties svarbą ir individo dvasinių transformacijų pratyboms pasitelkiantis seksualinę simboliką, anot jo, yra artimas radikaliai psichoanalizės dekonstruktyvizmui.

Tradiciškai indų pacientai ir į psichoanalitiką žvelgia ne pro kliento ir terapeuto kontaktinio santykio prizmę, o kaip į kur kas

<sup>14</sup> Plačiau apie pašąmonės veiksmų sampratą klasikinėje Patandžalio jogos mokykloje žr.: Audrius Beinorius, „Play of Subconscious: On the *samskāras* and *vāsanās* in Classical Yoga Psychology“, *Acta Orientalia Vilnensia*, 2005, Vol. 5, p. 168–184.

<sup>15</sup> Sudhir Kakar, *Shamans, Mystics and Doctor: A Psychoanalytic Inquiry into India and Its Healing Tradition*, New York: Knopf, 1982.

artimesnius guru ir mokinio santykius, kuriuose mokytojas imasi vienareikšmės atsakomybės už mokinio vidinę, dvasinę raidą. Mokytojas suvokiamas kaip tobula būtybė, su kuria formuodamas savo santykius mokinys esmiškai kuria ryšį su savo dieviškąja Esme, ar Patybe (*ātman*)<sup>16</sup>. Vyrauja imitacijos metodas, siekiant tapti tokiam kaip mokytojas. Dažnai pacientai linkę ne kalbėti, o klausyti psichoanalitiko / mokytojo nurodymų ir laukti instrukcijų, kaip įveikti tradiciškai suvokiamas ligų ir sutrikimų priežastis – dvasių poveikį, juodąją magiją, užkalbėjimus, prastą ankstesnių gyvenimų karmą, blogą planetų išsidėstymą horoskope, sutrikusias bioorganines tendencijas ir pan. Todėl beveik išimtinai psichoanalitikų klientūrą Indijoje sudaro geriau išsilavinę, pasiturintys ir, žinoma, labiau vesternizuoti ir sekuliarūs klientai<sup>17</sup>.

1930 m. Romėnas Rolland'as atsiončia S. Freudui savo trijų naujų biografinių knygų apie Indijos šventuosius – Šri Ramakrišną, Swami Vivekanandą ir Mahatmą Gandhi<sup>18</sup>. Freudas kelia klausimą apie mistinio patyrimo reikšmę ir savo laiške kiek sarkastiškai šiam atsako: „dabar su jo pagalba nersiaš į *Indijos džungles*, nuo kurių jį atokiau laikė helenistinė meilė proporcijai, judėjiškas nuosaikumas ir miestietiškas drovumas“. Laukinės Indijos ir rafinuotos Europos kultūros supriešinimas šičia akivaizdus. Laiško pabaigoje jis pažymi, jog Indijos išminčiai remiasi mistine intuicija siekdami išnarplioti visatos mįslę, tačiau:

<sup>16</sup> Prancūzų psichiatras ir psichologas Jacques Vigne, daugiau kaip dešimtį metų dirbęs Indijoje, savo patirtį apibendrinančioje studijoje *The Indian Teaching Tradition: a Psychological and Spiritual Study* (New Delhi: B. R. Pub. Corp., 1997) išryškina ypatingą psichoterapinį ir socialinį guru vaidmenį tradicinėje indų visuomenėje. Knygos pabaigoje jis parodo esminius skirtumus tarp guru ir mokinio bei psichologo ir kliento santykių ir atkreipia dėmesį į tai, ko psichologas galėtų pasimokyti iš guru darbo metodų Indijoje.

<sup>17</sup> Sudhir Kakar, *Culture and Psyche*, New Delhi: Oxford University Press, 1997.

<sup>18</sup> *Essais sur la mystique et l'action de l'Inde vivante* (1929), *La Vie de Ramakrishna* (1929), *La Vie de Vivekananda et l'évangile universel* (1930).

Mes tikime, kad tai gali padėti atskleisti tik primityvius, instinktyvius sielos impulsus ir nuostatas, kurios, teisingai interpretuotos, yra didžiai vertingos sielos embriologijai, tačiau bevertės siekiant susigaudyti svetimame, išoriniame pasaulyje. Bet dėl vieno dalyko aš esu absoliučiai tikras – esama tam tikrų dalykų, kurių dabar pažinti negalime.<sup>19</sup>

Iš R. Roland'o jis pasiskolina ir indišką kilmės mistinio išgyvenimo terminą – „okeaninis jausmas“ (*un sentiment oceanique*), tačiau vartoja jį kaip beribio infantiliško narcisizmo referentą. Šis S. Freudo ir R. Rolland'o susirašinėjimas esmiškai padėjo pamatus tradicinei psichoanalitinei mistinio patyrimo teorijai, tokį patyrimą interpretuojant kaip psichinį regresą į pirminį narcisistinį infantilumo būvį<sup>20</sup>. Prie mistikos temos jis sugrįžta ir kiek vėliau savo „Įvadinėse paskaitose į psichoanalizę“. S. Freudas pripažįsta, jog tam tikros mistinės patirtys gali perkeisti normalius ryšius tarp skirtingų sąmonės lygmenų taip, kad, pavyzdžiui, julsės gali pradėti regėti, kas vyksta *ego* ir *id* gelmėse, kurios antraip yra nepasiekiamos. Tačiau kartu jis pareiškia didžiai abejojęs, kad šis kelias galėtų padėti pažinti išlaisvinančias tiesas. Anot S. Freudo, psichoanalizė, kaip interpretacinis ir kultūrinis mokslas, siekia paversti žmones labiau civilizuotus, o civilizaciją – labiau humanišką. O indiška mistika gal ir gali padėti giliau pažvelgti į procesus, vykstančius *ego* ir *id*, tačiau ji nepadedą sustiprinti organizacinės *ego* struktūros ir įsisavinti *id* dalių, todėl mistinės išvalgos neišvengiamai tik pagilina individualias ir socialines negalias, nepadidina socialinės adaptacijos. Nors „galime daryti prielaidą, jog psichoanalizės terapinės pastangos yra nukreiptos ta pačia linkme.“<sup>21</sup>

<sup>19</sup> *The Letters of Sigmund Freud*, ed. by E. Freud, New York: Basic Books, 1960, p. 292–293.

<sup>20</sup> Konstruktyviai kritiška psichoanalitinės misticismo istorijos analizė ir dabartinė jos padėtis pateikiama Williamo B. Parsonso knygoje: *The Enigma of the Oceanic Feeling*, New York: Oxford University Press, 1998.

<sup>21</sup> S. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 1964, Vol. 22, p. 181.

Neatsitiktinai kai kurie ankstyvieji S. S. Freudo mokiniai naudojo psichoanalizę kaip kolonijinį instrumentą „pertvarkyti indus į kanoninius devynioliktojo amžiaus europiečius“<sup>22</sup>. Netgi kolonijinė Indijos situacija ir priešinimasis jai buvo reflektuojami kai kurių Indijos psichoanalizės draugijos narių britų (ypač C. D. Daly, O. Berkeley-Hill) iš radikalių rasistinių ir kolonijinių paternalistinių perspektyvų. Pavyzdžiui, asmeniškai psichoanalizę pas S. Freudą ir S. Ferenczi atlikęs britas Claudas Dangaras Daly teigė, jog politiniai indų aktyvistai, tokie kaip Mahatma Gandhi, kenčia nuo esminės psichologinės problemos – negebėjimo pripažinti tėvo, t. y. britų, autoriteto ir kad jie visi nori sugrįžti į preedipinę simbiozę su motina, ironiškai pridėdamas, „nors palaimingo mėgavimosi motinos krūtimi laikai seniai praėjo“<sup>23</sup>. Pasak O. Berkeley-Hill, klasikinė hindų liturgija, tokių dievybių kaip Agnis, Indra, Sūrja garbinimas aiškiai liudija „analinę-erotinę fiksaciją“; apskritai, perdėtas brahmanizmo ritualizmas rodo pedantiškai kompulsyvias hinduizmo tendencijas<sup>24</sup>. Kai R. Tagorė gauna Nobelio premiją ir tampa Indijos nacionaliniu herojumi, psichoanalitikas Ranginas Halderas daro pranešimą ir rašo straipsnį apie Edipo komplekso ir incesto troškimo atspindį mistinėje poeto kūryboje. Pirmoje savo knygoje „Vidinis pasaulis: vaikystės ir Indijos visuomenės psichoanalitinė studija“ S. Kakaras imasi analizuoti žymaus Indijos religinio lyderio, naujosios Indijos tapatybės kūrėjo Swamio Vivekanandos vaikystės patyrimus, prierašumą prie motinos, vidinį konfliktą su tėvu, kas nu-

<sup>22</sup> Ashis Nandy, *The Savage Freud: And Other Essays on Possible and Retrievable Selves*. Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 139.

<sup>23</sup> Claud Dangar Daly, „The Psychology of Revolutionary Tendencies“, *International Journal of Psychoanalysis*, 1930, Vol. 11, p. 138. – Šiedu britų psichoanalitikai dažniausiai ir reprezentavo Indijos psichoanalizės draugiją tarptautiniuose kongresuose, o pačių indų balsai likdavo periferijoje ir nebuvo išgirsti Vakaruose.

<sup>24</sup> Owen Berkeley-Hill, „The Anal-Erotic Character Factor in the Religion, Philosophy and Character of the Hindus“, *International Journal of Psychoanalysis*, 1921, No. 2, p. 311.

lemia mistines jo religingumo tendencijas ir istorinės savo misijos suvokimą. Nors teisingumo labai reikia pripažinti, kad S. Kakaras neranda priežasčių Vivekanandai diagnozuoti „klasikinę maniakinę depresiją“, tačiau yra įsitikinęs, kad nacionalistinės jo aspiracijos buvo nulemtos „archajiško hindų vaikystės narcisizmo“<sup>25</sup>.

Dažniausiai šie psichoanalitikai analizuojamą indų religinę kultūrą vertino kaip vaikišką ir neurotinę, darydami „logišką“ išvadą, kad indų psichologinis brandumas yra kur menkesnis nei europiečių, todėl kolonializmas yra pateisinamas. Pagrindinė liga, kuria sergai indai, – tai jų „indiškumas“ (*indianness*)<sup>26</sup>. Šie teiginiai tik patvirtina, kad psichoanalitikai irgi turi savo kultūrinę ir socialinę pasąmonę... Tokios pastangos, ypač atviras psichoanalitikų nesisąmonėjimas su socialiniu ir kultūriniu indų psichės cenzoriumi, dažnai sukeldavo atkaklų indų pasirešinimą ir buvo (dažnai ir tebėra) suvokiamas kaip kultūrinės savimonės įžeidimas ir savęs suvokimo griovimas. Tačiau pokolonijiniu laikotarpiu išryškėja kitokia tendencija – pakeisti pačią psichoanalizę pritaikant ją prie Indijos kultūrinio savitumo.

Ankstyesnius S. Freudo, G. Bose'o, C. D. Daly tyrinėjimus nuo XX amžiaus vidurio tęsė kiti Vakarų ir indų psichoanalitikai. Dažniausiai psichoanalitikų diskusijos hinduizmo tematika sukosi aplink vieną iš pamatinių S. Freudo koncepcijų – Edipo kompleksą. Indų autoriai, pavyzdžiui, Gananathas Obeyesekere mano, jog pats S. Freudas būtų kitaip žvelgęs į šią koncepciją, jei būtų turėjęs galimybių dirbti su indais pacientais. Graikų mitologiniai siužetai

<sup>25</sup> Sudhir Kakar, *The Inner World: A Psychoanalytical Study of Childhood and Society in India*, New Delhi: Oxford University Press, 1978, p. 180.

<sup>26</sup> Apie kolonijines psichoanalizės Indijoje implikacijas žr.: Christiane Hartnack, *Psychoanalysis in Colonial India*, Oxford: Oxford University Press, 2001. – Kolonijinio freudizmo santykio su Indijos tradicija suvokimas tarp indų psichologų bene ryškiausiai atspindėtas G. Bose'o 1920 m. S. Freudui atsiųstame vieno indų dailininko nutapytame jo portrete, kuriame S. Freudas pavaizduotas kaip britų kolonijinis valdininkas.

Indijoje neveiktų, o indų religinis simbolizmas yra „kultūrinės idiomos“ ar „kultūrinės reprezentacinės sistemos“, kuriomis reškiasi dominuojančios regiono psichologinės tendencijos. Itin reikšmingus motinos ir sūnaus ryšius pastebi kiekvienas, bent kiek susipažinęs su Indijos visuomenės gyvensena. Sūnaus priklausomybė nuo motinos ir juos saistantys erotiniai ryšiai svarbūs ne tik vaikystėje, bet ir brandžiame amžiuje. Anot G. Obeyesekere's, „prigimtinis indų biseksualumas“, psichinė simbiozė su motina, išugdo jiems moteriškai minkštą požiūrį į tėvą ir atitinkamai priešišumą ir pavydą motinai<sup>27</sup>. Tarp tyrėjų vyrauja nuomonė, jog Indijos socialiniai ir šeiminiai santykiai, kultūra ir mitologija liudija, kad indų vyrai neslepia savo noro būti moterimi; jie užspaudžia savo nepriklausomybę nuo moterų, o Amerikos vyrai slepia savo priklausomybę nuo jų. Indų sūnus atvirai paklūsta tėvo autoritetui ir demonstruoja jam savo lojalumą, kaip, beje, ir dvasiniam mokytojui, guru, kuris Indijoje esmiškai atlieka tėvo funkciją. Veikiau galime kalbėti apie sūnaus indentifikavimąsi su tėvu per paklusnumą. Gal todėl ilga Indijos istorija nežino atvejo, kad sūnus būtų pasikėsinęs į tėvą ir uzurpavęs jo sostą, nors musulmoniškoje Indijoje tėvai ar broliai reguliariai nužudomi ar įkalinami artimųjų, tai savotiškas sosto perėmimo *rite de passage*. Priešingai, įvairios hindų mitologijos istorijos pateikia nemažai pavyzdžių, kai tėvas, pavydėdamas sūnui jo konkuruojančio erotiškio santykio su motina, jį nužudo. Ir bene dažniausiai klinikiniame darbe Indijoje sprendžiama šeimninė drama – kaip padėti jaunam vyrui (neretai neseniai vedusiam) išsivaduoti iš hegemoniškos motinos globos, jį užvaldžiusio motiniško moteriškumo ir impotencijos baimės.

<sup>27</sup> Gananath Obeyesekere, „Further Steps in Relativization: The Indian Oedipus revisited“, *The Work of Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 1990, p. 58. – Kitos dvi reikšmingos psichonalinės, deivės sampratos analizei skirtos jo studijos: *The Cult of the Goddess Patini*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, ir *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Todėl Edipo kompleksas Indijoje, anot G. Obeyesekere's, yra kur kas sudėtingesnis nei paprasti triniai santykiai, kur sūnus nekenčia tėvo ir myli motiną. Jis yra negatyvus ar inversinis froidskaiai Edipo sampratai, tačiau bendra hindų kultūrinė atmosfera, ypač mitiniai siužetai ir ikonografiniai vaizdiniai, padeda transformuoti ar pakreipti šį kompleksą sveikumo linkme. Tad nors pats G. Obeyesekere, suvokdamas glaudų kultūros ir tautinės psichės ryšį, siekė išlaisvinti psichoanalizę nuo kultūrinio šališkumo ir pritaikyti ją prie Pietų Azijos mentalinio savitumo, tačiau atrodo, kad jam nelabai sėkmingai pavyko atriboti nuo klasikinio psichoanalitinio universalizmo ir sveikumo normos sampratą<sup>28</sup>.

Panašios nuomonės laikosi ir A. K. Ramanujanas, kuris teigia, jog Indijoje nepalyginti silpniau užspaudžiamas noras būti moterimi nei krikščioniškoje Vakarų kultūroje<sup>29</sup>. A. K. Ramanujanui pritaria ir Sarah Caldwell, kuri sutikdama su Obeyesekere's mintimi apie galimą kitokį Freudo požiūrį į Edipo kompleksą, atsižvelgus į turtingą Indijos medžiagą, mano, jog indišką Edipo kompleksą turėtų būti formuluojamas kaip tapatinimasis su motina ir atsidavimas tėvui, kas savo ruožtu lemia vyrų moteriškųjų savybių suvešėjimą. Ji mano, jog grėsmingosios Deivės Motinos simbolizmas nereprezentuoja „fališkos motinos“ ar tėvo penio introjekcijos, bet veikiau – kad indų mitologijos erotizmo ir agresijos temos yra vyrų transsekualumo fantazijos, atspindinčios intensyvią proedipinę fiksaciją į

<sup>28</sup> Tai liudija kad ir jo teiginys: „Pietų Azijos visuomenės jau seniai nukėlė nuo sosto sąmonę, iškeldamos transo būsenose pažįstamą tikrovę, kurioje vyrauja *nesąmoninga mintis*“. (Gananath Obeyesekere. *The Work of Culture: Symbolic transformations in Psychoanalysis and Anthropology*, Chicago: Chicago University Press, 1990, p. 52.). Tai tipiškas psichoanalitinis transo ir mistinio patyrimo vertinimas, atspindintis tendenciją visas neordinarias patyrimo būsenas interpretuoti kaip panirimą į „nesąmoningumą“. Juk būtent taip joginius, budistinius meditacinius patyrimus vertino ir C. G. Jungas (apie jį kalbėsime kitame skyriuje).

<sup>29</sup> A. K. Ramanujan, „The Indian Oedipus“, *Oedipus: A Folklore Casebook*, ed. by Lowell Edmunds and Alan Dundes, Garland Publishing, 1983, p. 235–261.

motinos kūną ir išreiškiančios pirmąją moteriškosios tapatybės konfliktą<sup>30</sup>. Vadinasi, seksualinė impotencija yra psichofiziologinis atsakas į simbolinę incesto problemą.

Tačiau kai kurie kiti tyrėjai, pavyzdžiui, Wendy Doniger, teigia, jog kur kas išraiškingesnę nei Sofoklio dramoje „Karalius Edipas“ užspausdę edipinių troškimų pavyzdį pateikia senoviniai indų tekstai, tokie kaip *Višnu purāna*<sup>31</sup>. Ji įsitikinusi, kad hinduistinės erotinės jaunojo Krišnos sūnaus ir piemenaičių istorijos yra labiau įtikinantis slaptų troškimų išsipildymo pavyzdys. Skirtumas nuo karaliaus Edipo yra tas, jog bemaž visi indų epai baigiasi laimingai, Indijoje nėra tragedijų, tai padeda mitų klausytojams išsivaduoti iš baimių, įtampų, neurozių. Todėl W. Doniger visus indų mitus vertina kaip troškimus išpildančius sapnus, nors indų kultūra jau nuo seniausių laikų išskyrė bene aštuonias sapnų kilmės teorijas, tarp kurių troškimus išpildantys sapnai tėra viena iš daugelio kategorijų<sup>32</sup>. Beje, Indijoje gerai žinomas pasakojimas apie drambliagalvį dievą Ganešą. Sykį jo motina deivė Parvatė paklausė, ką jis norėtų gauti iš žmonas? Šis atsakęs „kažką, kas būtų visai tokia, kaip tu, mama“. Pasipiktinusi tokiu atvirai incestiniu troškimu, Parvatė jį pasmerkė amžinam celibatui, štai kodėl iki šiol Ganeša yra viengungis dievas (kas visai nebūdinga hindų panteonui).

Seksualinių kūdikio fantazijų pavyzdys gali būti ir budistinėje embiologinėje tradicijoje minimas tėvų pasirinkimas dar prieš gi-

<sup>30</sup> Sarah Caldwell, „The Bloodthirsty Tongue and the Self-Feeding Breast: Homosexual Fellatio Fantasy in South Indian Ritual“, in *Vishnu on Freud's Desk: A Reader in Psychoanalysis and Hinduism*, ed. by T. G. Vaidyanath and Jeffrey J. Kripal, New Delhi: Oxford University Press, 2002, p. 339–365.

<sup>31</sup> Wendy Doniger, „When the Lingam is just a Good Cigar: Psycho-analysis and Hindu Sexual Fantasies“, in *The Psychoanalytic Study of Society*, Vol. 18: *Essays in Honour of Alan Dundes*, ed. by L. Bryce Boyer, Ruth M. Boyer and Stephen M. Sonnenberg, The Analytic Press, 1993, p. 81–103.

<sup>32</sup> Apie aštuonias sapnų kilmės ir jų reikšmės teorijas Indijos kultūroje žr.: Audrius Beinorius, „Sapnų kilmės teorijos indų kultūroje“, *Liaudies kultūra*, 1999, No. 3, p. 34–40.



mimą. Karmos vėjo genama siela pritraukiama prie besimylinčios būsimų tėvų poros; juos regėdama siela pajunta troškimą savo motinai, jeigu jai lemta gimti berniuku, arba aistrą tėvui, jei gims mergaite. Atitinkamai, priešiškus tėvui arba motinai atsiranda dar prieš gimimą. Didelio psichoanalitikų dėmesio sulaukia ir falinė sakralaus hinduizmo simbolio – lingamo semantika. Tokiu būdu Wendy Doniger siekia parodyti Edipo komplekso – froidiškos psichoanalizės vieno iš kertinių akmenų – universalumą ir pritaikomumą Rytų kultūrų tyrimams. Kita vertus, remdamasi S. Freudo teiginiu, jog simbolis visada slepia seksualinę reikšmę, ji tegia, jog indų tekstų ir mitologijos seksualinė ir psichiatrinė simbolika yra akivaizdi, dažnai neužmaskuota ir kur kas senesnė.

Į psichoanalizės akiratį patenka ir indų religinė kultūra, ypač joje išplėtota moteriškųjų dievybių sistema ir panteonas. Vakariečius itin glumina grėsmingieji Deivės aspektai – Durga, Kali, Chinamasta ir kt., kurie iš esmės kertasi su įprastu mylinčios krikščionių Madonos vaizdiniu. G. M. Carstairsas, analizuodamas hindų Deivės Motinos įvaizdžio dvipolį skilimą į radikaliai mylinčią ir radikaliai piktą, demoniškai grėsmingą, atkreipia dėmesį į dvilypį motinos vaidmenį santykiuose su vaiku – ji ir begalo artima, visiškai atsidavusi, savotiška kūdikio vergė, tačiau sykiu ir nepriklausoma, valdinga, baudžianti, aistringa. Ikonografiniai moteriškųjų deivių vaizdiniai, pasak G. M. Carstairso, sietini su emociškai saugia ikiedipine raidos faze (iki trejų metų amžiaus), prieš prasidedant falinio seksualumo ir Edipo komplekso raiškai. Jis tegia, jog šis neišspręstas, neintegruotas skilimas iš vaikystės perkeliamas ir į suaugusio indo gyvenimą. Socialinė ramybė indų šeimoje yra apgaulinga, nes grindžiama pasąmoninių įtampų ir troškimų užspaudimu, berniukai neparengiami brandžiam savarankiškam gyvenimui. Todėl, esą, indų vyrų edipinio konflikto išraiška – paranoidinės reakcijos – veda į homoseksualią meilę savo tėvui. Asketinės hinduizmo tendencijos, kai seksualumas yra suvokiamas kaip kliūtis individų emocinei brandai, vitalinės gyvasties

kondensato, spermos švaistymas, irgi „formuoja striprias indų vyrų homoseksualumo arba impotencijos tendencijas“<sup>33</sup>. G. M. Carstairsas hinduizmo kultūrą linkęs vertinti kaip atliekančią itin stiprią superego funkciją, kuri apriboja individuacijos procesą.

Galbūt todėl J. M. Massonas, kuris Indiją apibūdina kaip išskirtiną regioną unikaliam seksualumo, misticismo ir asketizmo deriniui tyrinėti, vis dėlto budizmo praktiką vertina kaip visa apimančią gynybą nuo depresijos, o tantrizmą – kaip seksualinės iškrovos baimę<sup>34</sup>. Jam visi indų asketai yra tvirkinimo vaikystėje arba ankstyvos tėvų mirties aukos, kas lemia „patologiškai perdėtą seksualinių jų poreikių apribojimą“, o asketizmas ne kas kita, kaip gynybinė, mažochistinė kova su savo įniršiu dėl patirtų vaikystės traumų<sup>35</sup>. Prisiminkime kad ir kito garsaus psichoanalitiko Franzo Alexanderio kadaise pateiktą „garsųjį“ klinikinį budistinės meditacijos apibūdinimą: „tai grynas spermos narcisizmas“, laipsniškai pereinantis įvairas fazes – melancholiją, katatoninę ekstazę, apatiją ir galiausiai šizofreninę silpnaprotystę (*dementia*)<sup>36</sup>. Budistinių pratybų motyvas, anot jo, – tai bandymas regresyviai grįžti į gimdą.

Kyla klausimas: jei hindų kultūra generuoja ar aktyvina tai, ką šie psichoanalitikai vadina patologija, ar pati Indijos kultūra tuomet

<sup>33</sup> G. M. Carstairs, *The Twice-Born: A Study of a Community of High Caste Hindus*, Bloomington: Indiana University Press, 1957, p. 152–169.

<sup>34</sup> J. M. Masson, „Sex and Yoga: Psychoanalysis and the Indian Religious Experience“, *Journal of Indian Philosophy*, 1974, No. 2, p. 307–320.

<sup>35</sup> J. M. Masson, „The Psychology of Ascetic“, *Journal of Asian Studies*, 1976, No. 35, p. 611–625. – Kitas psichoanalitikas Gustavas Bychowsky, 1967 metais apsilankęs Indijoje, rašo: „Vyraujantis, gyvenimą neigiantis indų požiūris verčia pagalvoti apie panašias mūsų susvetimėjusių šizoidinių pacientų nuostatas. Pirminio narcisizmo supančiotas šizofreniškas ego nepripažįsta laiko tekmės: kas negali būti pasiekta išsyk, niekad nepasiekiamas, todėl neverta siekti tolimų tikslų. Tokie „sprendimai“ yra indiškios minties pagrindinis srautas.“ (Gustav Bychowsky, „A Brief Visit to India: Observations and Psychoanalytic Implications“, *American Imago*, No. 25, 1968, p. 59–76, p. 72.)

<sup>36</sup> F. Alexander, „Buddhist Training as Artificial Catatonia“, *The Psychoanalytic Review*, 1931, Vol. 18, No. 2, p. 129–141.

nėra psichologinės patologijos rezultatas?! Tokie teiginiai neabejotinai gali būti vertinami kaip siekis patologizuoti indų religinę tradiciją ir kultūriškai ją priešinti normatyviai Vakarų kultūrai.

Stanley Kurtzas teisingai pastebi, kad G. M. Carstairso pozicija atstovauja klasikinės psichoanalizės schemoms ir yra grindžiama individualistiniais bipoliniais modeliais, sureikšminančiais motinos ir sūnaus santykius bei ignoruojančiais kitų šeimos narių vaidmenį<sup>37</sup>. Juk vaikas auga gausioje indų šeimoje, apsuptas ne tik brolių, seserų, bet ir daugybės tetų, dėdžių ir kitų giminaičių, todėl ne linijinis motino ir vaiko, o grupiniai šeimos santykiai, anot jo, yra psichinę vaiko raidą lemiantis ir jo sąmoninius troškimus formuojantis esminis veiksnys. Hindų motina savo kūdikio iki trejų metų amžiaus bemaž nepaleidžia iš rankų, jis yra karalaitis, žindomas iki ketverių, kartais net ir aštuonerių metų. Jautriai derindama rūpestį vaiku su jo veiklos apribojimu, kitaip nei įprasta tradicinėje vakariečių šeimoje, motina dvejų trejų metų amžiaus vaiką stumia nuo savęs į grupinę šeimos moterų, autoritetingo tėvo ir giminaičių globą, tokiu būdu anksti formuodama ne individualaus aš, o grupinio aš tapatybę.

Itin problemiškas yra ir siekis žvelgti į indų deivių panteoną tik per siaurą psichoanalitinės dichotomijos geras / blogas schemą, ignoruojant deivių vienybinį daugiasemantiškumą, nes, kaip sako patys hindai, visos deivės yra viena. Dviejų deivės vaizdinių ir atitinkamai dviejų motinos santykių vienybę gražiai nusako Davidas Kinsley savo diskusijoje apie vieną grėsmingiausių deivių Kali:

Norėdamas pažinti Kali atskleidžiamas tiesas, pasišventusysis užima santykį vaiko, kurio esminis požiūris į savo motiną yra priėmimas, kad ir kokia baisi, kokia abejinga, kokia grėsminga ji būtų. Tik pripažinęs Kali kaip motiną, kas mums atrodo neįtikėtina, atsidavėlis tampa pajėgus suvokti Kali atveriamas tiesas, kurios jį, kaip tantras adeptą, išvaduoja iš baimių, kurias šios tiesos sukelia jas atmetantiems arba jas ignoruojantiems žmo-

<sup>37</sup> Stanley Kurtz, *All the Mothers Are One: Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*, New York: Columbia University Press, 1992, p. 30.

nėms. Atsiduodami deivei Kali jie susitaiko su mirtimi ir tikrove, kad ir kokia ji būtų; tik Kali akivaizdoje įmanoma tokia nesudrumsčiama pusiausvyra.<sup>38</sup>

Sarah Caldwell mano priešingai, jog deivės Kali simbolika yra priimtina ir suprantama seksualinės prievartos traumą patyrusioms ir seksualinę disfunkciją išgyvenančioms moterims<sup>39</sup>. Tačiau sudėtingas, daugiaplaniškas hindų deivių panteonas (Durga, Kali, Radha, Sati, Devi, Parvati) turėtų būti suvokiamas kaip skirtingų psichologinių funkcijų ir socialinių moters vaidmenų – motinos, žmonos ir dukters – dinamiškas struktūrinis-simbolinis modelis. Psichoanalitiškai superseksualizuojama deivė Kali tarsi netenka savo antrosios, globėjiškos, motiniškos funkcijos ir paverčiama vien edipinių, incestinių troškimų projekcija. Kiekviena kultūra į religinius simbolius perkelia savo psichologines, religines ir socialines problemas, kurios gali skirtis ir neabejotinai skiriasi nuo kitų kultūrų patirčių.

Todėl pats S. Kurtzas naujosios indų psichologijos ateitį regi teorinėje socialinio struktūralizmo ir lyginamosios psichoanalizės sintezėje, iškeliančioje dieviškų būtybių ir žmonių santykio su sociumu visuomę. Tik tokia perspektyva gali padėti suvokti kaleidoskopinės hindų moteriškų deivių sistemos transformacijas ir ryšį su sudėtingais moterų vaidmens šeimoje virsmis ir paaiškinti, kodėl, kaip skelbia jo knygos pavadinimas, hindų visuomenėje „visos motinos yra viena“.

Kritikuodamas ir garsią Sudhiro Kakaro frazę, jog dėl parnelg didelio emocinio ir taktilinio motinų dėmesio vaikams „Indijoje daugiau susitelkiama prie narcisistinių pozicijų nei Vakaruose“<sup>40</sup>, S. Kurtzas pažymi, jog tokia nuostata neišvengiamai patologizuoja indus ir Indijos kultūrą. Ankstyvus glaudžius motinos ir vaiko ry-

<sup>38</sup> David Kinsley, *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Berkeley: University of California Press, 1986, p. 126–127.

<sup>39</sup> Sarah Caldwell, *Oh Terrifying Mother: Sexuality, Violence, and Worship of the Goddess Kālī*, New York: Oxford University Press, 1999, p. 228.

<sup>40</sup> Sudhir Kakar, *The Inner World: A Psychoanalytical Study of Childhood and Society in India*, New Delhi: Oxford University Press, 1978, p. 130.

šius vertinti kaip ekstremalią narcisizmo formą ir atitinkamai deivių kultą kaip perdėtą fiksavimąsi į motiną yra pernelyg paprastas psichoanalitinis redukcionizmas. Abejotina, ar visuminį indišką misticismą derėtų traktuoti kaip pirminį kūdikio, kuris neįaučia ribų tarp savęs ir pasaulio, narcisizmo pasireiškimą ir kildinti iš negebėjimo įveikti neišspręstą narcisizinės vienybės su motina poreikį.

Keista, kad būtent tuo pačiu patologizavimu S. Kurtzą naujesnėje savo knygoje „Kultūra ir psichė“ kaltina ir S. Kakaras, kurioje bando pagrįsti psichoanalizės idėjų universalizmą. Bandydamas išsaugoti psichoanalizės kaip universalios terapinės disciplinos statusą, jis siekia išsaugoti ir esminius specifinius Indijos kultūros ypatumus ar bruožus. Jo nuomone, psichoanalizė pirmiausia yra ikonoklastinė disciplina *par excellence*, ypač nepatikli mūsų puoselėjamiems tikėjimams ir nepatikrintiems įsitikinimams, kuriuos atsinešame iš savo kultūrinės ir individualios praeities. Tačiau, nubrėždamas ribą tarp kultūrinio reliatyvizmo ir psichoanalitinio universalizmo S. Kakaras konceptualiai neišsprendžia tarp šių dviejų polių tvyrančios įtampos.

Šioje savo knygoje I. Kakaras teigia, jog Indijoje individuacija irgi vyksta, nors ir kitokia – religine, o ne psichologine forma, todėl ji negali būti analizuojama remiantis vakarietiškais moderniais terminais ir kategorijomis<sup>41</sup>. Pasak jo, hindų kūnas, įvairiuose kultūrinuose tekstuose perteikiamas imaginaciniais augalų pasaulio vaizdiniais, ir yra kur kas glaudžiau susijęs su visu kosmosu nei labiau mechaniškas vakariečių kūnas, kuris griežtai atskirtas nuo kitų visatos objektų. Iš tiesų, daugeliui hindų bendruomenę sudaro ne tik gyvi šeimos ir socialinės grupės nariai, bet ir mirę protėviai, kitos dvasios bei daugybė kosmosą apgyvendinusių dievų ir dievybių<sup>42</sup>. Hindai yra linkę tikėti, kad individo liga gali atspindėti kokius nors sutrikimus vienoje iš šių gyvybės sferų, o ligos simptomai gali per-

<sup>41</sup> Sudhir Kakar, *Culture and Psyche*, New Delhi: Oxford University Press, 1997.

<sup>42</sup> Sudhir Kakar, *Shamans, Mystics, and Doctors: A Psychoanalytic Inquiry into India and Its Healing Tradition*, New York: A. Knopf, 1982.

siduoti į kitus lygmenis. Žmogaus kūnas nepaliojama sąveikauja su aplinka. Tai reiškia, kad įvairių sunkių sutrikimų atvejais indai priešasčių ieško keliuose hierarchiniuose būties lygmenyse ir socialinių santykių sferose.

Neabejotinai psichoanalitikų demesio sulaukė ir visoms Indijos religinėmis mokykloms svarbi, kultūriškai noramatyvi ir instituciskai remiama karmos bei reinkarnacijos tematika, kuri esmiškai gali būti vertinama ir kaip socialinė, ir kaip filosofinė kategorija. Pats S. Freudas reinkarnacijos doktriną, kuri yra visų indišku religinių tradicijų pagrindas, suvokė kaip kultūrinį vaikystės užspausdų patirčių konteinerį, o kosminės iliuzijos (*māyā*) koncepciją siejo su tikrovės derealizacija ir atminties falsifikacija.

Bene ryškiausias psichoanalitinio-sociologinio požiūrio į karmos doktriną pavyzdys – Roberto Goldmano analizė. Siekdamas „demistifikuoti“ karmos sampratą, jis tarsi reorganizuoja jos esminę idėją – ką pasėsi, tą ir pjausi, norėdamas atskleisti psichologines karmos doktrinos funkcijas. Anot jo, žmonės tiki karmos koncepcija „ne todėl, kad jie tamsūs ar neišprusę, bet todėl, kad tikėjimas į ką nors nerealu patenkina kuriuos nors realius, prikaustančius ir bendrus poreikius.“<sup>43</sup> R. Goldmanas klausia, kaip realūs mūsų praeities įvykiai, priešingai nei imaginaciniai ankstesnių gyvenimų potyriai, veikia vėlesnį mūsų gyvenimą? Trauminiai vaikystės prisiminimai, anot jo, yra glaudžiai susiję su edipinės agresijos sklaida, besireiškiančia pasibjaurėjimu keliančia fiktyvia forma, todėl yra užmirštami, užspaudžiami pašąmonėje. Visuomenėje, iškeliančioje neprievartą (*ahimsa*) kaip pamatinį socialinių santykių principą, griežtą socialinį hierarchiškumą (vartojant L. Dumonto konceptą – *homo hierarchicus*), sūnų atsidavimą savo tėvams ir kietai užspaudusioje bet kokius įmanomus negatyvius ir agresyvius jausmus, neišvengiamai auga bai-

<sup>43</sup> Robert Goldman, „Karma, Guilt, and Buried Memories: Public Fantasy and Private Reality in Traditional India“, *Journal of American Oriental Society* 1985, Vol. 105.3, p. 413–425.

mės ir nepasitikėjimo savimi paranoja. Remdamasis žinomais Indijos kultūroje sanskrito epų ir poemų epizodais, tokių kaip *Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa*, Kalidasos *Śakuntalā*, jis stengiasi parodyti, jog:

Tradicinė karmos koncepcija ir ankstesnių gyvenimų prisiminimai yra panašūs ir iš tiesų turėtų būti kildinami iš bendro visiems pojūčio, kad esame anamneziškai praradę arba užspaudę savyje ankstyvų šio gyvenimo periodų prisiminimus ir emocijas.<sup>44</sup>

Susiedamas šiuos prisiminimus ir emocijas su praeitų gyvenimų „edipiškai agresyviais veiksmais“, R. Goldmanas daro išvadą, kad karmos samprata „yra psichoterapinė priemonė padėti žmonėms sprendžiant kai kurias skausmingas ir nenykstančias žmogiškos būties problemas.“ Tad, jo požiūriu, būtina analizuoti žmogaus egzistencijos ir kultūros reiškinius, tokius kaip karmos fenomenas, žvilgsnį nukreipus ne į metafiziką ar filosofiją, o į jų tikrąją, žmogiškąją dimensiją.

Čia norėtume atkreipti dėmesį, jog psichoanalizė savotiškai naudoja metodologinę karmos teorijos pritaikomumo formą – praeities patirtys lemia mūsų dabarties būsenas, troškimus ir fantazijas. Galime pritarti George'o Steinerio teiginiui, jog „psichoanalizė – tai sekuliarus, nors didžiai mitologiškas pakaitalas (*surrogate*) ištiso spektro instrospektyvių ir interpretacinių disciplinų, pradedant meditacijomis ir baigiant išpažinties metaprivatumu (*metaprivacy*).“<sup>45</sup> Tai paaiškina tokias aktyvias konservatyviųjų psichoanalitikų pastangas atsiriboti nuo praktinių religinių metodų ir technikų. Nors, kaip liudija vėlesnė postfroidinė psichoanalizės raida, E. Frommas, C. G. Jungas, E. Eriksonas, M. Klein, D. Winnicottas, J. Lacanas ir kiti akivaizdžiai sušvelnino drastišką klasikinės psichoanalizės ir religijos santykį.

<sup>44</sup> Robert Goldman, „Fathers, Sons, and Gurus: Oedipal Conflict in the Sanskrit Epics“, *Journal of Indian Philosophy*, 1978, No. 6, p. 325–395. – Beje, šiame straipsnyje R. Goldmanas sakralią Indijoje brahmano-žynio figūrą sieja su autoriteto-tėvo modeliu, o šventą karvę – laiko motinos pakaitu.

<sup>45</sup> George Steiner, „A Note on Language and Psychoanalysis“, *International Review of Psychoanalysis*, 1976, Vol. 3, p. 257.

Kiti Indijos kultūros tyrėjai A. Collinsas ir P. Desai siekia pritaikyti psichoanalizės perspektyvą „kietajai“, filosofinei indų tradicijai vertinti. Indiškas kosminio savasties ar Patybės (*ātman*) suvokimo modelis, psichoanalitiniu požiūriu, leidžia individui keisti aplinką pagal savo poreikius arba prisiderinti prie išorės keičiant save ir paverčiant pasaulį „savęs objektu“. Jų išvada yra tokia:

Indijoje asmuo ir pasaulis yra kur labiau neapibrėžti, kartais susipinančys, o kartais vidinė savasties ašis netgi praktikuojant neprisirišimą prie pasaulio yra iškeliamas. [...] Vakarų psichologija idealizuoja autonomiškumą mitą, o Indijos mintis idealizuoja susiliejimo mitą.<sup>46</sup>

Pastarųjų dešimtmečių antropologinės socialinių Indijos santykių studijos pabrėžia pliuralistinę ir transakcinę (*transactional*) hindų savasties prigimtį. Pavyzdžiui, M. Marriottas indų asmens suvokimą interpretuoja kaip „atviri individualai“ (angl. *open individuals*), kurie gyvena nuolatiniame dinamiškame kaitos ar plastiškų mainų su kitais santykiuje<sup>47</sup>.

Akivaizdu, jog tokios tarpkultūrinės psichoanalizės praktikos iškelia ir fundamentalių ontologinių klausimų, ypač suvokiant psichoanalitinės kategorijos suponuotą visa aprėpiančią reiškinį metafizinę viziją, kuri apriboja žmogiškos ir religinės patirties erdvę jos pačios „kietomis“ mechaniškais metaforomis ir pozityvistinėmis prielaidomis. Savitas hindų maginis-kosminis pasaulėvaizdis, simbolinės ir filosofinės sistemos verčia tyrėjus suvokti, kad „daugelis nesusipratimų tarp psichoanalizės ir hindų jogos psichologijos atsiranda dėl skirtingų judviejų tikrovės vizijų.“<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Alfred Collins, Prakash Desai, „Selfhood in the Indian Context: A Psychoanalytic Perspective“, in *Vishnu on Freud's Desk: A Reader in Psychoanalysis and Hinduism*, ed. by T. G. Vaidyanath and Jeffrey J. Kripal, New Delhi: Oxford University Press, 2002, p. 367–398.

<sup>47</sup> R. Inden, M. Marriott, „Toward an Ethnosociology of South Asian Caste System“, in *The New Wind: Changing Identities in South Asia*, The Hague: Mouton, 1977.

<sup>48</sup> Sudhir Kakar, *The Inner World: A Psychoanalytical Study of Childhood and Society in India*, New Delhi: Oxford University Press, 1978, p. 28.



Psichoanalizės ir tradicinio misticizmo metodų ryšys yra pastebėtas jau ne vieno mokslininko. Pavyzdžiui, Davidas Bakanas provokuojamai sugestijuoja kabalistinės žydų mistikos šaknis S. Freudo mąstyme<sup>49</sup>. O palyginti ne taip seniai Suzanne R. Kirschner pabandė atsekti kultūrinę psichoanalitinio sąjūdžio genealogiją biblinėje linijinio laiko sampratoje, neoplatoniškuose emanacijos modeliuose, krikščionių mistikų dieviško *Urgrund* koncepcijoje ir romantikų „natūralistiniame supernatūralizme“<sup>50</sup>. Anglosaksiškas ankstyvosios psichoanalizės sureikšmintas individualizmas ir individualios psichikos raidos akcentavimas akivaizdžiai kertasi su griežtai socialiai stratifikuotais grupinės indų tapatybės elementais.

Tai paaiškina, kodėl, pavyzdžiui, jau mūsų minėtas pirmasis indų psichoanalitikas Girindrasekharas Bose'as nuolat sugrįždavo prie tradicinių hinduizmo psichologinių ir ontologinių kategorijų (*guṇa* teorijos, *samādhi*, *ātman*, *antaḥkaraṇa* ir kitų), stengdamasis jas inkorporuoti – tipišku inkliuzyvistiniu indų būdu – į psichoanalizės kategorijas, taip bandydamas naujai apmąstyti tradicinį hindų pasaulėvaizdį. Galbūt visai sąmoningai norėdamas atitolti nuo vakarietiško psichoanalizės „religiumo“ konteksto, G. Bose'as manė, jog indų psichoanalitikas yra šiuolaikiška versija senojo indų išminčiaus, kuris introvertišku būdu (*antarmukha*) siekia pažinti savo psichę (*ātmajñāna*).

Analizuodamas tantrinės patirties psichinį ir socialinį kompleksą savo skandalingai pagarsėjusioje ir Indijoje labai daug triukšmo sukėlusioje monografijoje „Kali vaikas: mistika ir erotika Ramakrišnos gyvenime ir mokyme“, Jeffrey J. Kripalas irgi bandė pritaikyti psichoanalitines kategorijas. Knygoje siekiama parodyti, kaip

<sup>49</sup> David Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*, Boston: Beacon Press, 1958.

<sup>50</sup> Suzanne R. Kirschner, *The Religious and Romantic Origins of Psychoanalysis: Individuation and Integration in Post-Freudian Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 26–27.

seksualinės fantazijos ir homoerotinės vizijos lėmė žymaus Indijos mistiko Šri Ramakrišnos religines patirtis. Knygos įvade J. Kripalas sako, jog būtent psichoanalitinė perspektyva nukreipė jo dėmesį į seksualinę (transseksualią, transvestitinę, homoseksualią) mistinio patyrimo dimensiją, kurią psichoanalitikai vadina „polimorfiniu seksualumu“. Apibendrinamas autorius teigia:

Kitait variant, homoseksualinės Ramakrišnos tendencijos buvo esmiškai paveiktos ir nulemtos jo paveldėtos religinės tradicijos simbolių, kuriais remdamasis ir apibūdino savo religines patirtis. Kita vertus, jo homoseksualiniai troškimai sukūrė simbolinius patirties kontūrus ir suformavo jo misticizmą.<sup>51</sup>

O savo homoseksualių poreikių nesuvokė ir neįsisąmonino ir pats Ramakrišna, nes vaikystėje buvo patyręs seksualinę traumą. Taigi, vėl girdime klasikinės psichoanalizės balsą – religiniai hinduizmo simboliai formuoja homoerotines ir panašias būsenas; be jų neegzistuos ir Ramakrišnos mistinė patirtis. Juk tradicinės psichoanalizės požiūriu, visos mistinės patirtys yra redukuojamos į seksualumą. Pats S. Kakaras tvirtina, jog psichoanalizė „jau pribrendo radikaliai revizijai“<sup>52</sup> ir mistinės patirties nuvertinimas ar jos sugretinimas su patologine regresija turėtų būti jau praityje.

<sup>51</sup> Jeffrey J. Kripal, *Kali's Child: The Mystical and Erotic in the Life and Teaching of Ramakrishna*, Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 319. – Beje, šiai knygai Amerikos religijų akademija suteikė geriausios 1996 metų knygos premiją. Neabejoju, jog ir pats S. Freudas autoriui būtų suteikęs asmeninę premiją... Įdomu, kaip reaguotų katalikiška Vakarų visuomenė, jei tie patys „akademiniai“, „moksliniai“ misticizmo tyrimo metodai būtų pritaikyti analizuojant ar, psichoanalitiškai variant, „oralinant ir analinant“ Jėzaus Kristaus ir jo artimų mokinių (beje, vien vyrai!) santykius? Šiame kontekste būtų galima prisiminti ir vokiečių katalikų kunigo, psichoanalitiko Eugeno Drewermanno likimą. Po fundamentalių studijų (*Psychoanalyse und Moraltheologie*, 3 Bände, 1982–1984), kai bandė psichoanalitiškai pažvelgti į kai kuriuos krikščioniškos moralinės ir dogminės teologijos aspektus, jis sulaukė tuometinio kardinolo Ratzingerio (Benedikto XVI) perspėjančio laiško ir 1992 metais jo kunigystė galiausiai buvo suspenduota.

<sup>52</sup> Sudhir Kakar, *The Analyst and the Mystic: Psychoanalytic reflections on Religion and Mysticism*, Chicago: Chicago University Press, 1991, p. 9.

Tokią „hermeneutinę“ J. Kripalo metodologiją indologas G. J. Larsonas yra taikliai pavadinęs monokauzalinio redukcjonizmu<sup>53</sup>. Monokauzalinis redukcjonizmas yra artimas tam, ką A. N. Whiteheadas pavadino „konkretumo lokalizavimo klaida“ (*fallacy of misplaced concreteness*) – tai yra kai susitelkiama į vieną abstrakčią temą manant, kad tai gali suteikti konkretų visuminio reiškinio paaiškinimą. Neabejotinai pozityvus J. Kripalo intelektinių pastangų aspektas yra tas, jog remdamasis tantrine, dualistiškai monistine ontologija ir jos energinių centrų (*cakras*) simbolika jis vis dėlto kvestionuoja klasikinės psichoanalizės redukcjonizmo neišvengiamybę ir jo legitimumą, kartu siekdamas atskleisti religinę seksualumo reikšmę. Tiesos labai reikia pripažinti, kad J. Kripalas homoseksualumui nesuteikia negatyvios moralinės konotacijos, greičiau priešingai – jis teigia, kad homoseksualiai orientuoti žmonės yra itin kūrybingi ir milžiniškas jų vaidmuo pasaulinėje misticizmo istorijoje yra nepelnytai nutylimas.

Tad psichoanalizė tantrinę seksualinę simboliką interpretuoja kaip užspausėtų libidinių energijų sklaidą, o tantrizmas savo ruožtu reliatyvizuoja psichoanalizę, jos diskursą lokalizuodamas tarp žemesniųjų žmogaus sąmoningumo ar energinių centrų – čakrų. Todėl J. Kripalas mano, kad, nepaisant akivaizdžių kultūrinių skirtumų, psichoanalizė, kuriai būdingas atviras konfrontavimas su vyraujančiais kultūriniais standartais ir socialinių elgesio konstrukčių ar tabu dekonstravimas, gali būti vadinama „vakarietiška tantra“<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Gerald James Larson, „Polymorphic Sexuality, Homoeroticism, and the Study of Religion“, *Journal of the American Academy of Religion*, 1997, Vol. 65, No. 3, p. 657.

<sup>54</sup> Jeffrey J. Kripal, „Why the Tāntrika Is a Hero: Kālī in the Psychoanalytic Tradition“, in *Encountering Kālī: In the Margins, at the Centre, in the West*, ed. by Rachel F. McDermott and Jeffrey J. Kripal, Berkeley: University of California Press, 2003, p. 197. – Panašios nuomonės yra ir Sudhiras Kakaras: „Iš daugelio Indijos dvasinių mistinių kultūrų, ko gero, tantra yra artimiausia psichoanalizei“ (*Shamans, Mystics, and Doctors: A Psychoanalytic Inquiry into India and Its Healing Tradition*, New York: A. Knopf, 1982, p.153).

Žinoma, psichologinė ir religinė tantras praktikos reikšmė negali būti aiškinama nesiekiant jos kontekstualizuoti platesniame socialiniame hinduizmo kultūros lauke. Marginaliniu paverstas tantrizmas yra dialektiškai susijęs ir priklausomas nuo vyraujančios Indijoje „sterilios“ brahmanizmo ideologijos su jos luomiškai ir kastiškai diferencijuotomis tyrumo, nešvarumo ir pavojingumo sampratomis.

Skirtingai nuo tėvo dominuojančios šeimos vakarietiškoje kultūroje, ankstyvieji Indijos psichoanalitikai ir jų klientai augo didelėse jungtinėse šeimose su keliomis motinos, senelės ir tėvų figūromis, kur dominavo sudėtingi komunikaciniai modeliai, pasižymintys įvairiais valdžios ir emociniais santykiais vaiko atžvilgiu. Indijoje skirasi ir su šeimos santykių raida sietini formatyvūs kultūriniai, religiniai vaizdiniai. Paternalistinis judaizmo, islamo ir krikščionybės monoteizmas tebėra svetimas politeistinių panteoną su itin reikšmingu Motinos Deivės vaidmeniu išpažįstantiems hindams. Be to, S. Freudas formulavo savo koncepcijas dažniausiai konsultuodamas išsilavinusias vidurinės klasės miestietės („savo seksualumą užspaudusias Vienos isterikes“ – pasak S. Kurtzo), o ankstyvieji indų psichoanalitikai bemaž išimtinai dirbo su vesternizuotais ir svetimšalių kolonistų gyvenamai aplinkai artimais miestų vyrais, kurie neišvengiamai konfrontavo su britiškos kultūros standartais ir elgesio normomis. Kolonijiniai kultūriniai standartai ir pačius indų psichoanalitikus vertė jaustis žemesnius, sumoteriškėjusius, todėl šie ieškojo būdų, kaip importuotus psichoanalizės metodus pritaikyti išreiškiant savo kultūrinę tapatybę<sup>55</sup>. Užuoat palaikę S. Freudą teiginius apie savo koncepcijos universalumą, indų psichoanalitikai siekė įtvirtinti savo kultūrinį savitumą. Kiti psichoa-

<sup>55</sup> Išraiškingas tokių (deja, nesėkmingų) pastangų pavyzdys yra neseniai JAV indų psichiatro S. Akhtaro parengta straipsnių rinktinė, kurioje nors ir stengiamasi kalbėti apie indišką psichoanalizę, tačiau nei psichoanalitinės perspektyvos, nei indų kultūrinės tapatybės analizės nesama. Žr.: *Freud Along the Ganges: Psychoanalytic Reflections on the People and Culture of India*, ed. by Salman Akhtar, New York: Other Press, 2005.

nalizės sekėjai ją integravo į savo antikolonijinę kovą už valstybinį savarankiškumą.

Palyginimui įdomu atkreipti dėmesį, jog gana panaši psichoanalizės pritaikymo padėtis susiklostė ir Kinijoje. Kaip liudija kad ir negausios psichoanalitinės kinų kultūros studijos, dažnai jose demonstruojamas kinų socialinio gyvenimo sanklodos, mentaliteto, santykio su protėviais neišmanymas. Šiuolaikinė kinų psichoanalitikė Teresa Yuan, remdamasi savo klinicine patirtimi, pabrėžia būtinybę atsižvelgti į itin svarbų socialinį kultūrinį veiksnį bandant suvokti ir adekvačiai įvertinti individų psichinę struktūrą, motyvaciją ir elgesį<sup>56</sup>. Ilgametė konfucianistinė sūnaus paklusnumo tėvui tradicija, anot konkrečius literatūrinius kinų siužetus analizuojančio G. H. Blowerso, verčia, kaip ir Indijoje, kalbėti apie inversinį Edipo kompleksą kinų psichėje<sup>57</sup>.

Apibendrinami galime daryti išvadą, jog psichoanalizės Indijoje istorijos rekonstravimas tampa universalistinių psichoanalizės pretenzijų dekonstravimu. Akivaizdu kad pats S. Freudas nebuvo pasirengęs tarpkultūriniam dialogui ir visą gyvenimą išliko kultūrinio monologo pozicijose, atspindinčiose anam metui būdingus europocentrinius europietiškos intelektualinės ir kultūrinės hegemonijos stereotipus. Bene pirmasis bandymas reliatyvizuoti psichoanalizę buvo Bronisławo Malinowskio darbai, kuriuose akivaizdi pastanga įžvelgti skirtingus psichologinius kompleksus įvairiose kultūrose<sup>58</sup>. Indijoje itin paplitęs moteriškųjų deivių kultas liko be jokio pa-

<sup>56</sup> Andres Rascovsky, Teresa Yuan, „Contemporary psychoanalysis in ethnic Chinese societies: New developments“, *The International Journal of Psychoanalysis*, 2006, Vol. 82, No. 2, p. 573–575. – Beje, kinų intelektualas, socialinis reformatorius Zhang Shizhao 1929 metais trumpai susirašinėjo su S. Freudu, jo darbai pradėti versti į kinų kalbą jau 1920 metais.

<sup>57</sup> G. H. Blowers, „Freud in China: the variable reception of psychoanalysis“, *China Perspectives* 1997, Vol. 10, p. 33–39.

<sup>58</sup> Bronisław Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1927; ir *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Boston: Beacon Press, 1929.

ties S. Freudo dėmesio (išskyrus „ikiedipinės fiksacijos į motiną“ apibūdinimą)<sup>59</sup>. Jis nepasinaudojo galimybe integruoti kitų kultūrinių kontekstų medžiagą į savo teorinius samprotavimus, dėl to neabejotinai galima teigti, jog klasikinė psichoanalizė nerado raktų universaliai religijų psichologijos suvokimui. Kai S. Freudo septyniasdešimtojo gimtadienio proga 1931 metais Indijos psichoanalitikų draugija jam padovanojo hinduizmo dievo Višnaus statulėlę, anot paties S. Freudo, tai simbolizavo „didingą psichoanalizės pergalę kitose kultūrose“. Nors jokio susidomėjimo kultūrine dovanos simbolika jis neparodė<sup>60</sup>. Tad pergalė buvo tik S. Freudo vaizduotėje. Nepaisant ankstyvųjų G. Bose'o pastangų adaptuoti psichoanalizę prie Indijos kultūrinio konteksto, psichoanalizė kaip klinikinės praktikos forma Indijoje yra taikoma labai ribotai ir tik vidurinės klasės moderniems (vesternizuotiems) miestiečiams. Ilgą laiką į patologiją sutelkta psichoanalizės praktika, perkelta į kitą kultūrinį kontekstą, atskleidžia savo teorinių modelių nepakankamumą ar ribotumą vertinant konkrečius klinikinius atvejus. Seksualumo ir individualios autonomijos srityse Indijoje vykstanti kultūros hibridizacija sistemingai provokuoja asmenybinius ir socialinius konfliktus. Sutrikimai, pamišimas, kaip ir lyties samprata, yra socialiniai konstruktai, kuriuos galima suvokti tik lokalizavus platesniame sociokultūrinių santykių ir procesų kontekste. Juk religinę patirtį interpretuodama psychopatologijos, kompensacijos ir kompromisų

<sup>59</sup> Davidas Wulffas pažymi, kad savo itin retuose samprotavimuose apie motiną-deivę S. Freudas ją suvokia ne kaip globojančią, saugančią ir besirūpinančią, bet kaip motiną edipinės krizės kontekste, kurios mylimas sūnus anksti miršta ir kurią siekiant apsaugoti jos žyniai kastruojami pagal tėvo pavyzdį. (David Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*, New York: John Wiley & Sons, 1991, p. 320.)

<sup>60</sup> Įdomu, jog šiame savo laiške S. Freudas vartoja žodį *conquests*, kuris kelia aki-vaizdžias asociacijas su kolonijine konkistada. Galbūt simboliška yra ir tai, jog po kurio laiko medinė Višnaus statulėlė suskilo ir S. Freudas dienoraštyje užrašė: „Keista, kad Indijoje pagaminta dievo statulėlė neatlaikė Vienos klimato“. Gal tai liudija jį patį suvokus, kad Vienoje „pagaminta“ psichoanalizė neišlaiko Indijos „klimato“!?

sąvokomis (ar vartojant J. Kovalo idiomą – ją despiritualizuodama), vakarietiška psichoanalizė tapo visiškai nepriimtina daugumai religingų Indijos psichiatrų. Tačiau, kaip teigia S. Kurtzas:

Kultūrinis psichoanalizės teorijos perkonstravimas reikalauja atviro dėmesio konkrečios kultūros socializaciją grindžiantiems elgesio standartams ir principams ir kreipia mūsų žvilgsnį į kolektyvinį reprezentavimą, kaip atvirą langą į subjektyvų šio socialinio elgesio pagrindimą.<sup>61</sup>

Ne pavieniais klinikiniais atvejais remiantis reikėtų konstruoti kultūros suvokimą, o nuo visuminio kultūrinės specifikos suvokimo žengti prie konkretaus klinikinio atvejo. Normos ir patologijos sampratos yra kultūriškai ir istoriškai determinuotos. Neabejoju, jog „indiškasis Freudas“, remdamasis Indijos pacientų atvejais, būtų konstravęs kitokį mentalinio gyvenimo topografinį modelį, atspindintį hindų psichologinio gyvenimo raidos dėsningumus.

Bemaž šimtmetį trunkantis intelektualinis, kultūrinis ir praktinis-terapinis psichoanalizės ir hinduizmo susitikimas ne tik atveria daug naujų hinduizmo suvokimo perspektyvų, bet sykiu kvestionuoja ir kai kurias pačios psichoanalizės teorines prielaidas, psichoterapinius modelius. Jeffrey J. Kripalas taikliai apibendrina:

Šios teorinės psichoanalizės narsos didžiausia stiprybė yra ta, jog dėl savo kritinės, naikinančios esaties ji turi potencialą pastūmėti mąstytoją į naują, galbūt kartais ir bauginantį žmogiškos patirties ir politinio sąmoningumo paribį; didžiausia psichoanalizės silpnybė ta, kad savo užsidegimu tirti naujus regionus ir kelti naujus klausimus jos metodas neišvengiamai sukelia klaidų, žengia pernelyg toli ir atkeliauja į savo paties sudaiktintų kategorijų akligatvį.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Stanley Kurtz, *All the Mothers Are One: Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*, New York: Columbia University Press, 1992, p. 181. – Daug pasakantis yra faktas, jog per 50 metų psichoanalitkų skaičius Indijoje nepasikeitė (jų yra apie trisdešimt).

<sup>62</sup> Jeffrey J. Kripal, „Psychoanalysis and Hinduism: Thinking Through Each Other“, in *Vishnu on Freud's Desk: A Reader in Psychoanalysis and Hinduism*, ed. by T. G. Vaidyanath and Jeffrey J. Kripal, New Delhi: Oxford University Press, 2002, p. 445.

Skepticizmą dėl trans- ar interkultūrinės psichoanalizės vertės pastaraisiais metais didina ir augantis humanitarinių mokslų reliatyvizmas. Intelektualiai žvelgiant, toks reliatyvizmas yra grindžiamas įtikinamais M. Foucault argumentais apie tvirtas istorines bei kultūrinės mąstymo ir ideologijų šaknis, kurios skleidžiasi galios santykių kontekste. Postmodernistinei paradigmai apskritai būdingas antagonizmas bet kokioms normos sampratomis ir patologijos kategorija vertinama kaip labai problemiška.

Pamatinės žmogaus psichikos savybės, tokios kaip biologinės jos funkcijos, nesąmoningos gynybinės ir cenzorinės užspaudimo, perkėlimo, sublimacijos strategijos, simbolinio vaizdijimo formos ir kt., yra universalios, tačiau diferencijuotos įvairių kultūrinių praktikų – vaiko auginimo ir auklėjimo, socialinės sanklodos, religinių doktrinų ir pan. M. Eliade kadaise yra taikliai pasakęs, jog religijų istorikas, bandantis mechaniškai taikyti psichologijos disciplinos metodus, tampa tiesiog prastu psichologu<sup>63</sup>. Tačiau tą patį galime pasakyti ir apie psichologus, stokojančius kitų kultūrų savitumo pažinimo ir bandančius naudoti vienus ar kitus metodus tų kultūrų tyrimams. Siekdama atkleisti hindų sąmonės ontologinį statusą analitinė psichoanalizės schema neišvengiamai privalo būti konceptualiai koreguojama ir derinama prie socialinių ir kultūrinių praktikų bei tradicinio mentaliteto ypatumų. Deja, kol kas nėra tokių visa apimančių, kultūriškai jautrių psichologinių teorijų ir žmogaus raidos analizės modelių, kurie būtų laisvi nuo vakarietiškos kultūros šališkumo ir kuriais būtų galima pasiremti antropologiniuose kitų kultūrų tyrimuose. Pastaraisiais dešimtmečiais psichoanalizė tampa vis mažiau kultūriškai imperialistinė ir labiau dialogiška, jos sekėjams vis aiškiau suvokiant tas transformacijas, kurios vyksta ir joje pačioje, ir tarp dviejų skirtingų kultūrinių pasaulių – Indijos ir Vakarų, ir vis daugiau tolstant nuo sterilaus ir arogantiško katego-

<sup>63</sup> Mircea Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, New York: Harper & Row, 1975, p. 13.



riškumo. Atsiranda siekis derinti socialinį struktūralizmą su psichoanalize, konstruoti naują, lyginamąją psichoanalizę, kuri adekvačiau įvertintų įvairių neeuropinių kultūrų etnografinę, antropologinę ir mitologinę medžiagą. Tai liudija ir vėlesnė, postfroidistinė, psichoanalizės raida – analitinė C. G. Jungo, archetipinė J. Hillmano psichologija, Donaldo W. Winnicotto, Heinzo Kohuto ir kitos psichoanalizės kryptys. Mūsų įsitikinimu, kur kas sėkmingiau Indijos kultūrinį ir religinį mentalitetą apčiuopia ir jį korektiškiau įvertina kitos psichologinės ir psichoterapinės mokyklos – humanistinė, egzistencinė, geštalto, transpersonalinė psichologija. Tačiau, kaip niekas kitas iki jo Vakarų kultūroje, Sigmundas Freudas išryškino pašamonės svarbą kasdienėje individo motyvacijoje ir elgsenoje. Ko galime pasimokyti iš S. Freudo – kad joks psichinis ar kultūrinis reiškinys nėra toks paprastas, kaip gali atrodyti iš pirmo žvilgsnio, ir kad bet kuris psichologinis fenomenas gali turėti daug ir netgi priešingų interpretacinių lygmenų.

Prisiimdami skyriaus pradžioje minėtą Šri Aurobindo teiginį ir suvokdami galimą antikolonijinį jo turinį, pripažinkime, jog iš tiesų nėra tokio augalo, kuris neaugtų iš dumblo ar juodžemio. Galima pradėti savęs pažinimą ir nuo tamsiausio dumblo, tačiau niekada nereikėtų pamiršti išsiskleidusio lotoso žiedo prasmės...

## 9.2. C.G. JUNGAS IR RELIGINĖ INDIJOS TRADICIJA

REIKŠMINGĄ VAIDMENĮ tyrinėjant didžiųjų Rytų tradicijų filosofines, psichologines koncepcijas atliko žymiausias XX amžiaus šveicarų psichiatras ir kultūrologas Carlas Gustavas Jungas (1875–1961), pagarsėjęs kolektyvinės sąmonės ir universalių archetipų teorijos sukūrimu. Tyrinėdamas žmogaus sąmonės gelmes Jungas labai domėjosi įvairių senųjų civilizacijų ir pirmųjų tautų mitiniais vaizdiniais, simboliais, dvasinio gyvenimo principais. Jis buvo vienas pirmųjų Vakarų mokslininkų, itin palankiai įvertinusių Indijos religinės tradicijos patyrimą. Plačiai yra žinomi jo psichologiniai komentarai pirmiesiems įvairiems klasikinių Rytų tekstų vertimams: „Auksinės gėlės slėpinio komentaras“ (*Commentary on The Secret of the Golden Flower*, 1929), „Psichologiniai Tibeto didžio išsivadavimo knygos komentarai“ (*Psychological Commentary on The Tibetan Book of the Great Liberation*, 1939), „Pratarmė Suzukio įvadui į dzenbudizmą“ (*Foreword to Suzuki's Introduction to Zen Buddhism*, 1939), „Permainų knygos pratarmė“ (*Foreword to I Ching* 1950), „Psichologiniai Tibeto mirusiųjų knygos komentarai“ (*Psychological Commentary on The Tibetan Book of the Dead*, 1935). Šie komentarai buvo bene pirmasis bandymas naudojantis Vakarų psichologijos kategorijomis akyliau pažvelgti į Rytų dvasinį paveldą, išryškinant Azijos regiono mąstymo, gyvensenos specifiką, ir neabejotinai daug prisidėjo prie šio paveldo recepcijos Vakaruose, gvildenant kultūrinės Rytų ir Vakarų sąveikos problematiką. Reli-gijų tyrinėtojams gausūs Jungo kūriniai apie archetipinę simboliką yra tapę pagrindiniu interpretaciniu šaltiniu.

Tačiau pažvelgus į jo kūrinius, kuriuose nagrinėjamas indų psichologinis patyrimas, susidaro nevienareikšmis įspūdis, nes tekstai atspindi ir jo susižavėjimą indų dvasinėmis vertybėmis, ir byloja apie

kritišką jų nuvertinimą<sup>64</sup>. Jungo entuziastą, pirmą sykį susidūrusį su jo tekstais, dažnai šokiruoja atkaklus pasisakymas prieš jogs praktiką, „apgailėtinus svetimų dvasinių praktikų imitatorius“. Koks iš tiesų buvo Jungo santykis su Indija? Kiek teisingas yra indiškųjų tradicijų vertinimas ir jų reinterpretavimas analitinės psichologijos kategorijomis? Ar tikrai tokie gilūs yra indų ir vakariečių psichinės sandaros skirtumai, kaip teigia Jungas? Kiek jis iš tiesų buvo susipažinęs su Indijos religine tradicija ir turėjo objektyvų, įvairiapusišką istorinį jos suvokimą? Galiausiai, kokią įtaką formuojant jo paties psichologines teorijas turėjo indiškiosios teorijos? Šiame skyriuje ir pabandysime glaustai atsakyti į šiuos klausimus, nagrinėdami paties Jungo pamatinius kūrinius ir atsižvelgdami į jo artimiausių mokinių prisiminimus.

1938 metais Jungas, pakviestas Britanijos vyriausybės, atvyko į Indiją. Kaip pats prisipažįsta, ligi tol jis buvo daug skaitęs apie Indijos religiją ir filosofiją, tačiau keliavo norėdamas, jo žodžiais tariant, „susidaryti savo paties išvadas“. Pirmas jo išpuodis – jog tai kitokia, labai diferencijuota kultūra. Jungas vengė susitikti su šventais žmonėmis, nes „nenorėjo priimti iš kitų to, prie ko pats negalėtų prieiti, nes tuomet jaustųsi it vagis“<sup>65</sup>. Indijoje jį pirmiausia sudomino psichologinė blogio problema, jis buvo sužavėtas, kaip ši problema integruojama į indų dvasinį gyvenimą. Rytuose, anot jo, gėris ir blogis slypi gamtoje ir tėra įvairuojantys to paties reiškinio laipsniai. Krikščionys siekia gėrio ir suklumpa prieš blogį, o indai jaučiasi esą anapus gėrio ir blo-

<sup>64</sup> Tokį nevienareikšmį išpuodį atspindi ir gana prieštarangi, net dažnai diametraliai priešingi C. G. Jungo santykio su Indijos religine tradicija vertinimai. Kritinės literatūros šiuo klausimu yra gausu. Reikšmingiausia ir objektyviausia studija laktina H. Coward, *Jung and Eastern Thought*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1991. Kritiškiausia – R. Jones „Jung and Eastern Religious Tradition“, *Religion*, 1979, Vol. 9, p. 141–155. Iš pozityviausiai Jungo santykį vertinančiųjų minėtinas F. Humphries'o straipsnis „Yoga Philosophy and Jung“, in *The Yogi and the Mystic: Studies in Indian and Comparative Mysticism*, ed. by Karel Werner, London: Curzon Press, 1989, p. 140–148.

<sup>65</sup> C. G. Jung: *Memories, Dreams, Reflections*, recorded and edited by Aniela Jaffé, New York: Random Press, p. 305.

gio ir jogos pratybomis bei meditacijomis stengiasi realizuoti šį būvį. Indų tikslas nėra moralinis tobulumas, o nedualumas (*nirdvandva*) – išsivadavimas iš priešybių, iš gamtiškumo, ir tuo tikslu jie meditacijomis siekia tuštumos ir bevaizdiškumo (*imagelessness*) būsenos. Tačiau pačiam Jungui visa tai yra svetima ir jis sakosi nenorįs išsivaduoti nei nuo gamtos, nei nuo žmonių, nei nuo savęs, siekdamas likti ištikimas savo paties „psichės tikrovei“. Priešybių dualumo principą (*dvandva*) Jungas psichologiškai interpretuoja kaip psichinės energijos raiškos skilimą sąmonėje, su kuriuo jis sieja ir vakarietišką intelekto perversiją jausmo bei intuicijos sąskaita. Integralią visų, negatyvių ir pozityvių, priešybių vienybę (*coniunctio oppositorum*) aukščiausiam sąmonės lygmenyje atspindi rytietiškų mandalų (*maṇḍala*) simbolika, kurias Jungas įdėmiai tyrinėjo ir pats naudojo psichoterapiniame darbe kaip „vienybės archetipą“<sup>66</sup>.

Vėliau Kalkutoje Jungas susapnavo sapną apie Gralio taurę ir, kaip sako pats, grįžo į Vakarų supratęs, kad Indija nėra jo užduotis (*task*). Todėl, laivui atvykus į Bombėjų, Jungas net nelipo iš jo, panėręs į lotyniškus alcheminius ir gnostinius tekstus. Jis netgi atsisakė susitikti su ano meto garsiu Indijos išminčiumi Šri Ramana Maharišiu (tai jam primygtinai rekomendavo bičiulis žymus indologas Henrichas Zimmeris) motyvuodamas, jog nesą reikalo pamatyti vieną indų šventąjį, jų yra daug Indijos žemėje. Taigi, nepaisant Jungo pretenzijų į empiriškumą, jo susitikimas su Indija neturėjo tyrinėjimo atspalvio, išlikdamas bendrų teorinių, kultūrologinių samprotavimų lygmens arba gynybinio išgyvenimo erdvėje: „mano paties europietiškojo pasaulio sąmonė tapo itin blanki, tarsi nutįsęs telegrafo laidų tinklas.“<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Žr.: C. G. Jung, „Concerning Mandala Symbolism“, in *The Archetypes and the Collective Unconscious (The Collected Works of C. G. Jung, 20 Vols., transl. by R. F. C. Hull, London: Routledge and Kegan Paul, 1953–1978 (toliau C. W.) Vol. IX.*)

<sup>67</sup> C. G. Jung „The Dreamlike World of India“, in *Civilization in Transition*, (C. W. Vol. X), Para 987.

Vystydamas savo psichologinės introversijos ir ekstraversijos dichotomijos teoriją, Jungas iškelia tezę, jog indų religinis požiūris gali būti vertinamas kaip kompensacinis, diametraliai priešingas Vakarams polius. Jis teigia, jog Indijos dvasinė perspektyva yra introvertinė, kvietistiškai siekianti pažinimo psichės gelmėse, o krikščionių perspektyva yra ekstravertinė, reguliuojama meilės principo, kuris pozityviai reikalauja objekto ir aktualiai skatina altruistinį pasaulietinį aktyvumą.

Rytuose ir ypač Indijoje, psichė buvo suprantama kaip visuma. Jie turi Savasties intuiciją, ir todėl ego bei sąmonę vertina kaip daugiau ar mažiau neesminius (*inessential*) savasties sandus. Mums tai atrodo keista. Mes save totaliai tapatiname su paviršiumi, su sąmone, todėl mums atrodo, jog tarsi indus domintų sąmonės pagrindas<sup>68</sup>.

Reikia pripažinti, kad Jungas nebuvo pirmasis ir vientintelis mokslininkas, sureikšminęs pasaulį neigiančio indų asketizmo ir pasaulį teigiančio europietiškojo aktyvizmo dichotomiją. Kur kas anksčiau apie tai kalbėjo ir kiti Vakarų tyrinėtojai, pavyzdžiui, Maxas Weberis, nesusipažinęs ar tiesiog deramai neįvertinęs *Bhagavad Gītoje* išaukštintos karma jogos disciplinos<sup>69</sup>. Nors ir kalbėdamas apie pirmąją amžiną žmonijos psichės vienybę, vis dėlto Jungas šiai religijotyrinei, kultūrologinei dichotomijai suteikė psichologinį pagrindimą.

Jungo nuomone, šios abi perspektyvos – pasaulį atmetantis asketizmas ir pasaulį teigintis socialinis aktyvumas – yra vienpusiškos, nes apriboja ir suskaido tikrovės visumą. Šis Rytų ir Vakarų kultūrų skirtumas ypač ryškus religinėse tradicijose: vakariečiai garbina aukštybėse esantį Dievą, jų altoriai iškelti, žvelgia į dangų. Indai ne-

<sup>68</sup> *Psychological Commentary on Kundalini Yoga*, p. 21.

<sup>69</sup> Plačiau apie pasaulį atmetančio indų asketizmo ir pasaulį teigiančio krikščioniškojo aktyvizmo dichotomiją žr.: M. Weber, „The Social Psychology of the World Religions“ ir „Religious Rejections of the World and Their Directions“, in *From Max Weber*, eds. H. H. Gerth and C. Wright, London, 1970.

ria į save, į meditaciją (*dhyāna*), nusigręždami nuo išorinio pasaulio, leisdami si į motiniškas gamtos gelmes.

Senose indų šventyklose altorius įnėręs kelios pėdos gilyn į žemę ir tai, ką mes laikome gėdingiausiu, yra švenčiausias indų simbolis [...] Esminčiausias indų dvasinės pratybos yra joga, panėrimas į tai, ką mes galėtume pavadinti nesąmoningumu (*unconscious*), o jie patys garbina kaip aukščiausią sąmonę.<sup>70</sup>

Čia norėtume atkreipti dėmesį į tai, jog savo tekstuose jogos sąvoką Jungas vartojo labai laisviai, kaip bendrinį terminą, apibūdinantį visas rytietiškas – hinduizmo, kinų daoizmo, indų, tibetiečių ir japonų budizmo – mąstymo bei psichologines praktikas.

Tokios Jungo pastabos liudija iškreiptą, bemaž karikatūrinį indų religijos supratimą, pervertinantį karališkos jogos (*rāja yoga*) vaidmenį religinėje praktikoje. Šią jogos formą Indijoje amžiais praktikavo tik labai negausus atsidavusių asketų elitas. Kita vertus, Jungas sako, jog indams pasaulis yra tarsi šešėlis, fasadas, kurio tikrovė primena tai, ką mes galėtume vadinti sapnu. Apeliuodams į metafizinę majos koncepciją ir jos psichologines implikacijas, Jungas, matyt, nežinojo, kad dauguma indų yra nepaliesiti advaita vedantos ar jogos mokyklų filosofijos ir išorinį pasaulį laiko realiu. Jungas nieko nekalba apie indų masėms svarbią karma jogos discipliną, gnostinę *jñāna* jogą ar devocionalią, kupiną meilės dievybei vaišnavų ar šaivų *bhakti* tradiciją, kulminuojančią *Bhāgavata Purāṇoje*. Juk esmiškai dvasinis gnozis (*jñāna*), devocionalumas (*bhakti*) ir savirealizacija per savo socialinių priedermių (*svadharma*) atlikimą (*karma*) formavo ir tebeformuoja praktinio indų religingumo pobūdį. Indų religingumas yra daugiaplanis, be galo diferencijuotas, jame galime aptikti ir diametrialiai priešingų religinių praktikų bei teorinių filosofinių koncepcijų, nors visgi dominuoja devocionali praktika (*bhakti yoga*).

<sup>70</sup> C. G. Jung, „Psychology of Eastern Meditation“, in *Psychology and Religion: East & West* (C. W. Vol. XI), Para 910.

Šiame kontekste įdomus yra ir Jungo teiginys apie indų bei vakariečių psichinės konstitucijos skirtingumus ir perspėjimas apie pavojus ar net destruktivyvų poveikį individo psichės evoliucijai, praktikuojant Vakaruose jogą. Ekstravertiškam vakariečiui praktikuojant jogą, neišvengiamai pakinta „apsiverčia“ jo psichologinės funkcijos. Jungo nuomone, europiečio psichė patyrė kitokią psichinę evoliuciją. Savo laiške Oskarui Schmitzui, vienos pirmųjų lyginamųjų psichoanalizės ir jogos knygų „Psychoanalizė ir joga“<sup>71</sup> autoriui, Jungas paaiškina esminius skirtumus: indų psichė turėjo sveiką, nepertrauktą religinę raidą nuo pačių primityviausių (polidemonistinių ir politeistinių) formų ligi pačių aukščiausių dvasinių sąmonės būsenų, kai pirminės maginės praktikos transformuojamos į rafinuotus savikeitos metodus. Vakariečių psichė buvo pažeista per anksti susidūrusi su krikščionybės religine kultūra. Europiečių psichėje prajara tarp neišsivysčiusių kultūros ir religijos formų bei kur kas aukštesnės krikščionybės kultūros yra daug gilesnė dėl istorinės prigimtinio politeizmo priespaudos. Ši prajara tiek atitolino juos nuo senųjų šaknų, jog „vakariečių protas suskilo į tikėjimą ir pažinimą, o kiekvienas psichologinis sutrikimas irgi lūžta į dvi neatskiriamas priešybes.“<sup>72</sup>

Anot Jungo, vienintelis būdas pagydyti suluošintą ir kur kas primityvesnę europiečio psichę – pasistengti per konfrontaciją su nesąmoningumu (*unconscious*) paskatinti vystytis užspaus tą primityvią energiją, kad paspartėtų psichinio vitalumo šaltinio, libido, energijos tėkmė į sąmonę. Siekdami įveikti europietiškos psichės skilimą, „mes privalome kasti prie mūsų glūdinčio primityvumo, nes tik per civilizuoto žmogaus konfliktą su germanų barbaru mes pasieksime

<sup>71</sup> O. Schmitz, *Psychoanalyse und Yoga*, Darmstadt, 1923 m. – Šioje studijoje O. Schmitzas, remdamasis savo kelerių gyvenimo ir darbo Indijoje metų patirtimi, kategoriškai nesutinka su C. G. Jungo teiginiu, kad jogos pratybos yra pavojingos vakariečiams. Daugumas Jungo laiškų Schmitzui nėra įtraukti į Jungo laiškų dvitomį, bet išleisti leidinyje *Psychological Perspectives* (No. 6, 1975, p. 75–95), nors būtent jie nušviečia Jungo kritiškumą jogos atžvilgiu.

<sup>72</sup> C. G. Jung, „Yoga and the West“, in *Psychology and Religion: East & West*, (C. W. Vol. XI), Para 868.

tai, ko reikia: naują Dievo patyrimą.<sup>73</sup> Tačiau tai negali būti padaryta jogos metodais, kurie dvasinę žmogaus prigimtį atskiria nuo jo instinktyvaus patyrimo pasaulio ir tokiu būdu tik pagilina neurotinį sielos skilimą. Deja, dar labai daug žmonių, anot Jungo, darytų bet ką, bet kokį absurda, kad tik išvengtų atviro žvilgsnio į save.

Tad indams joga yra karališkas kelias į nesąmoningumą, o europiečiams ji neišvengiamai sustiprins valią ir, užuot išlaisvinusi neišvystytus, primityvius sąmonės turinius, juos represyviai užspaus. „Bandymas įžengti į Indijos protą neišvengiamai jį apnuodys, nes mums yra svetimos jų dvasinės idėjos bei religiniai simboliai“, – sako Jungas. Jis pabrėžia, kad joginės technikos nukreiptos tik į sąmoningą prada, todėl, užuot praktikavus joga, jis vakariečiams siūlo meditatyvią aktyvios vizualizacijos metodiką, išlaisvinančią vaizdinių ar fantazijų srautą, taip leidžiant nesąmoningam turiniui surasti kelią į sąmonę ir išvaduoti individą iš savo paties ribotos sąmonės kalėjimo. Vakarietiška psichoterapija ir pirmiausia jungiška psichoanalizė padės sėkmingai atskirti sąmoningą ego nuo nesąmoningumo, tuomet *anima / animus* laipsniškai liausis funkcionavęs kaip autonomiška asmenybė ir taps sąmonės ir sąmonės jungtimi<sup>74</sup>. Vadinasi, aktyviai dalyvaujant sąmoningam ego, galima sujungti dvasią su instinktu, civilizaciją su primityvumu ir pagydyti pažeistą europiečio psichę.

Manytume, jog toks schemiškas psichės struktūravimas yra pernelyg mechaniškas ir supaprastintas, ignoruojantis tiek indų psichės sampratą ir jų religinės praktikos įvairovę, tiek pačių vakariečių kontempliatyviąją krikščioniškąją praktiką. Savo kūriniuose Jungas faktiškai visai nemini ir neaptaria, sakykime, kontempliatyvios krikščioniškos praktikos, kurią itin išstobulino ankstyvieji dykumos tėvai ir ji tebėra išlikusi kaip sudedamoji esminė vienuoliškojo Rytų

<sup>73</sup> C. G. Jung *Letters*, ed. G. Adler & A. Jaffe, Princeton University Press, 1974, Vol. I. (1906–1950), p. 39–41.

<sup>74</sup> C. G. Jung „The Psychology of Transference“, in *The Practise of Psychotherapy*, (C. W. Vol. XVI), Para 293.



ortodoksų gyvenimo dalis<sup>75</sup>. Dažnai atkreipdamas dėmesį į Ignacio Lojolos *Exercitia Spiritualia*, Jungas ne sykį pabrėžia, jog vakarietiškos kontempliacijos formos mažai išvystytos, o kontempliatyvūs religiniai ordinai menkai gerbiami. Tačiau, matyt, daugiausia protestantiška Jungo klientūra lėmė jo empirinę patirtį ir formavo bendrą, pernelyg kategoriškų schemų kūrimą. Sugretindamas krikščionybę su indų religijomis, jis ne sykį pabrėžia, jog Rytų religijų praktikų tikslas yra tas pats, kaip ir Vakarų mistizmo: perkelti gravitacijos centrą nuo ego prie savasties, nuo žmogaus prie Dievo, o „tai reiškia, kad ego išnyksta savastyje, o žmogus – Dieve“. Rytų religijose Jungui buvo artima tai, kad jos yra grindžiamos eksperimentiniu savo sąmonės pažinimu, o ne aklu tikėjimu ar anapusine malone, kas būdinga Vakarų religijoms.

Ko gero, esminė tokio paaiškimo problema – jog tai grynai teorinis samprotavimas, nepagrįstas eksperimentiniais liudijimais, įrodančiais, kad jogos metodai suvaržo sąmonę. Šiandienos psichologų humanistų, transpersonalistų atliekami jogos ir meditacijos metodų taikymai eksperimentiškai neparemia šio Jungio teiginio<sup>76</sup>. Jungiškasis sąmonės ir antmonės sujungimas į bendrą kolektyvinę nesąmoningumą (*unconscious*), sulaukė labai aštrios šių mokyklų atstovų kritikos (pvz., K. Wilber), nes jie kur kas atviriau ir receptyviau nei Jungas yra nusiteikę Indijos ir apskritai Rytų religinių tradicijų atžvilgiu, neretai netgi remiasi jomis kurdami naujas sąmonės koncepcijas ir integruodami įvairius jogos metodus į psichoterapinę praktiką<sup>77</sup>. Transpersonalistai atskiria psichoterapinę darbą su ne-

<sup>75</sup> Pavyzdžiui, žr.: daugiatomį rinkinį *Philokalia* (rus. *Добротолюбие*), Jono Laiprininko, Simeono Naujojo Teologo, Igancijaus ir Kalisto, Ignacijaus Briančaninovo bei kitų Rytų orodoksų mistikų darbus.

<sup>76</sup> Žr.: *Meditation: Classical and Contemporary Perspectives*, ed. D. H. Shapiro, R. N. Walsh, N. Y., 1984; arba *The Meeting of the Ways: Explorations in East/West Psychology*, ed. J. Welwood, N.Y. 1979.

<sup>77</sup> Ken Wilber, „The Pre / Trans Fallacy“, in *Eye to Eye*, New York: Shambhala, 1983.

sąmoningu turiniu ir meditaciją kaip to turinio stebėjimą bei atsitapatinimą nuo jo, sakydami, jog sėkmingam meditaciniam darbui reikalingas pirmasis patyrimas. Kita vertus, Jungo pastabos apie europiečių psichės skilimą dabar dažniau naudojamos jogos apologetų Vakaruose kaip argumentas ją praktikuoti, ypač atsižvelgiant į gilų dvasingumo ir instinktyvumo ryšį religinėse indų disciplinose, kurio nėra krikščionių religijoje.

Pozityvus mediacinis psichės archetipų *anima* / *animus* vaidmuo primena guru funkciją tradicinėje indų psichinės raidos kultūroje. Neatsitiktinai sąmonė, *citta*, kaip ir *anima* Indijoje dažniausiai personifikuojama moteriškuoju pavidalu. Dvasinis mokytojas guru padeda pažinti, pamatyti klaidingą savęs suvokimą, kita vertus, atveria ir palaiko intuityvų savikūros procesą. Jungas pripažįsta ypatingą guru reikšmę ir svarbą Rytuose, kur „visada daugiau sąmoningas apvaisina mažiau sąmoningą, ir toks yra indų guru vaidmuo.“ Bet jis perspėja vakariečius dėl pavojų vadovautis indų guru, nes sekuliarizuotoje Vakarų kultūroje ši vaidmenį kaip kunigas turėtų atlikti psichoanalitikas<sup>78</sup>. Priežastis, anot Jungo, yra ta, kad vakarietis nesugeba visiškai pasiaukoti guru, kaip savo vidinės psichinės integracijos simboliui, atvedančiam į pilnatvinę sąmonės transformaciją (*vrddhi*). Todėl Jungas kalba apie būtinybę turėti vidinius „dvasios guru“, kurie, kaip jo paties Filemonas, reprezentuodami gilesnę įžvalgą, galėtų vesti individuacijos keliu. Tačiau toks vidinio guru panašumas į indų mokytojus yra daugiau formos nei turinio.

Žmogiškos gyvenimos natūralumą ir psichinio gyvenimo autentiškumą Jungas sieja su nesąmoningumu, kuris, jo nuomone, yra itin ryškus Indijos kultūroje, skirtingai nuo racionaliame sąmoningume gyvenančių vakariečių. Vienintelis būdas praktiškai realizuoti šį natūralumą – leisti pasąmonei pasiekti sąmoningą protą ir išlaisvinti jį iš sąstingio.

<sup>78</sup> C. G. Jung *Letters*, I. 237.

Europiečio užduotis – vėl atrasti natūralų žmogų, t. y. nesąmoningumą. Aš kiekvienam sakau: studijuoki jogą, tu daug iš jos sužinosi, tačiau nebandyk jos taikyti praktiškai, nes mūsų psichės sankloda yra kitokia [...] Ar tu žinai, kas tu esi ir kaip sudarytas? [...] Kadangi neįmanoma atsitapatinti nuo to, kame esi nesąmoningas, todėl vakarietis pirmiausia privalo pažinti subjektą. Tai Vakaruose vadinama nesąmoningumu. Jogos technikos ir metodai yra skirti vien sąmoningam protui ir valiai. Toks darbas vaisingas yra tik tuomet, kai pasąmonė neturi potencijos, ar kitaip tariant, kai joje neslypi didžioji asmenybės dalis.<sup>79</sup>

Tai gana keistas teiginys, nes klasikiniame jogos tradicijos tekste Patandžalio *Yoga sūtroje* aiškiai kalbama apie tai, jog visų joginių pasiekimų ir nušvitimo pagrindinė sąlyga – iškelti į sąmonės paviršių pasąmoninius išpaudus (*samskāras*), latentinius instinktus (*vāsanās*) ir karminius veiklos pėdsakus (*karmaśāyas*). Meditacijos metu aktyvinamos ir nurimdomos klešos (*kleśa*) – branduoliniai emociniai bei elgesį motyvuojantys veiksniai, kurie išspraudžia sąmonę į tam tikrą dinaminę struktūrą ir verčia atitinkamai jausti, norėti, mąstyti. Klešos yra keturių rūšių – snaudžiančios, prislopintos, persimainiusios ir išvešėjusios. Visas jas maitina neišmanymas (*avidyā*), kuris gali būti suvokiamas ne tik kaip nesąmoningumas, psichinė inercija, priklausomybė nuo pasąmoninių išpaudų, latentinių instinktų, karminių veiklos pėdsakų. Kita vertus, *avidyā* yra ir kryptingos egzistencinės motyvacijos nebuvimas. Patandžalio sūtoje aiškiai sakoma, kad „latentiniai teršalai pašalinami nurimdant proto veiklą“<sup>80</sup>. Tai reiškia, kad jogos pratybos nėra pasąmoninių teršalų

<sup>79</sup> C. G. Jung, „Yoga and the West“, in *Psychology and Religion: East & West*, (C. W. Vol. XI), Para 868.

<sup>80</sup> „te pratiprasavaheyaḥ sūkṣmāḥ“ – *Yoga sūtra*, II. 10. Iš fundamentalesnių *Yoga-sūtra* studijų rekomenduojamos: M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, Princeton Univ. Press, 1969; G. Feurstein, *The Yoga-Sutra of Patañjali: An Exercise in the Methodology of Textual Analysis*, London, 1979; S. Dasgupta, *The Study of Patañjali*, Calcutta, 1920; ir ypač Vakaruose beveik nežinoma knyga – Swamio Hariharanandos Aranyos, *Yoga philosophy of Patañjali*, University of Calcutta, 1981.

ar polinkių represyvus užspaudimas – priešingai nei teigia Jungas, pratybos ramina chaotišką sąmoningą pradą (*citta*) ir padeda iškelti į sąmonės paviršių pasąmoninius išpaudus siekiant juos nugesinti.

Čia reikėtų atkreipti dėmesį į tai, kad Jungas, kiek galime spręsti iš jo tekstų, visgi tyrinėjo pamatinius klasikinės jogos psichologijos postulatus. 1921 metais Curiche jis skaitė ciklą paskaitų, komentuo-damas Patandžalio *Yoga sūtrą* ir pabrėždamas, kad jogos praktika yra ir psichologinė, ir filosofinė<sup>81</sup>. Įvairios paralelės tarp Jungo psichės teorijos ir samkhjos jogos kosmopsichologijos postulatų leidžia ma-nyti, jog kurdamas savo archetipų koncepciją jis neabejotinai rėmė-si ir jogos psichologija. Trečiąjį dešimtmetį formuodamas savasties (*Self*) archetipo sampratą, jis labai domėjosi upanišadiška-vedantiška *ātman-brahman* koncepcija. Ši tradicinė hinduizmo koncepcija yra tiesioginis savasties archetipo analogas, sujungdamas išorybę su vi-dujybe šis simbolis tapo modeliu jungiškajai savasties teorijai. Įdo-mus yra ir samskarų koncepcijos vaidmuo, bei jos santykis su Jungo archetipų teorija. Pirmoje paskaitoje, skirtoje kundalini (*kunḍalinī*) jogai, jis sako: „Pasąmonėje egzistuoja turtingas archetipinių vaiz-dinių pasaulis; archetipai yra kūrybinės fantazijos veiksniai, dėsniai ar kategorijos, todėl galėtų būti laikomi psichologiniais samskarų ekvivalentais.“<sup>82</sup> Ketvirtoje paskaitoje į klausimą, ar samskaros yra archetipai, jis atvirai pripažįsta: „Taip.“<sup>83</sup>

Tačiau, nepaisant šio samskarų ir archetipų tapatumo pripaži-nimo, tarp jų egzistuoja ir esminių skirtumų. Pirma, Jungui arche-tipai kyla iš žmonijai bendros kolektyvinės sąmonės, o indams

<sup>81</sup> Barbara Hannah, *Notes on Lectures given at the Erdgenossische Technische Hoch-schule, Zurich, by Prof. C. G. Jung, 1938–1939.*

<sup>82</sup> C. G. Jung, „Psychological Commentary on Kundalini Yoga“, *Spring: Journal of Archetypal Psychology and Jungian Thought (1975–1976)*, p. 8. – Vėliau šie komentarai pasirodė atskiru leidiniu: *The Psychology of Kundalini Yoga: Notes of the Seminar given in 1932 by C. G. Jung*, ed. by S. Shamdasani, London: Routledge, 1992.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 30.

samskaros – daugybės individualių praeities gyvenimų suformuoti veiksniai, kurie giliomis meditacinėmis pratybomis gali būti išskelti į sąmonės paviršių ir priminti ankstesnius patyrimus. Antra, Jungas siūlo panaudoti archetipinę, niekad neišnykstančią atmintį tikrovei pažinti, o jogai siekia išvalyti psichę nuo tikrovės suvokimą iškreipiančio samskarų poveikio. Nušvitimą patyrusių jogų sąmonė yra visiškai išvalyta nuo nesąmoningų samskarų, ji yra totaliai atvira, *pratibhā*, čia ir dabar, tiesiogiai matydama reiškinius tokius, kurie jie iš tikrųjų yra (*yathābhūta*)<sup>84</sup>. Jungas pripažįsta ego pojūtį esant susijusį su atminties ir tapatumo jausmo tęstinumu, tačiau nesutinka su jogų teiginiu, kad ego pojūtis yra sudarytas iš samskarų ir kad šias sunaikinus gali išnykti ir pastarasis. Jo nuomone, toks teiginys yra vienpusiškai subjektyvus, atspindintis nekritišką spekuliatyvų indų požiūrį<sup>85</sup>. Archetipai yra amžini, kaip ir pats ego. Todėl Jungas atmeta indiškąją skaidrios, nuo samskarų filtro išvalytos percepcijos *pratibhā* sampratą. Jo supratimu, sensorinė percepcija prasideda nuo įprastinės, sąmoningos ir vėliau leidžiasi žemyn, į intuiciją, integruojant pasąmonės archetipų patyrimą. Jungui intuityvi percepcija visada yra sensorinė ir visada susijusi su pasąmoniniais archetipų raiškos procesais, todėl intuityvios pasąmoninės percepcijos terminą jis vartojo analizuodamas ir vadinamąją ekstrasensorinę percepciją (ESP). Tačiau indai pradeda nuo sensorinės samskarų nusplavintos percepcijos ir kyla aukštyn į vadinamąją skaidrią, sąmoningą joginę regą (*yogi-pratyakṣa*), nesusijusią nei su įprastine sensorine percepcija, nei su racionaliū mąstymu. Tikroji joginė percepcija yra objekto konvencionalaus konceptualizavimo ir vertinimo samskarų nesuteršta percepcija<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> Plačiau apie samskarų ir archetipų ryšį žr.: A. Beinorius, „The Mystery of Unconscious: Classical Yoga and Jungian Analytical Psychology“, *Brahmavidya: The Adhyar Library Bulletin*, India, 2009, Vol. 72–73, p. 173–205.

<sup>85</sup> C. G. Jung *Letters*, Vol. I, p. 11.

<sup>86</sup> Žr.: *Yoga sūtra* I. 43–44, 48–49; III. 34–35.

Iš visų Indijos filosofinių mokyklų tik materialistai čarvakai, ritualizmo egzegetai mimansakai ir višišta advaita vedantos atstovai atmets aukštesnę joginę percepciją ir kaip patikimą pažinimo šaltinį pripažįsta tik įprastinę percepciją. Visos kitos indų mokyklos – sankhja, joga, njaja, vaišešika, advaita vedanta, gramatikai, theravadas ir mahajanos budistai bei džainai pripažįsta antjuslinę joginę percepciją (*pratibhā, prajñā*), nors ir skirtingai ją interpretuoja<sup>87</sup>. Jungo nuomone, jei joginės percepcijos metu kognityvios ego sąmonės struktūros, conceptualus mąstymas ir sensorinė percepcija nefunkcionuoja, tuomet jogų patiriamas transas yra ne kas kita kaip visiškas nesąmoningumas. Ir nors indų mokslininkai teigia, kad joginės percepcijos koncepcija yra grindžiama autentišku jogų patyrimu, taigi yra empirinis liudijimas, Jungas jį laiko tik fantazijomis, liudijančiomis menkai išvystytą rytiečių intelektą<sup>88</sup>.

Šiame percepcijos problematikos kontekste neišvengiamai iškyla ir kitos svarbios indų koncepcijos – karmos ir persikūnijimo doktrinos. Kaip žinoma, persikūnijimo ar atgimimo (*punarjanma*) koncepcija, nors ir skirtingai traktuojama įvairių filosofinių religinių indų mokyklų, yra esminė ir neatsiejama visų indiškųjų mokymų doktrina, nuolat iškylanti bemaž visuose psichologiniuose jų samprotavimuose. Dar šio amžiaus pradžioje Vakarų rašytojai karmą ir persikūnijimą vaizdavo itin negatyviai, kaip beširdį fatalizmą<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> Apie įvairias *pratibhā* traktuotes klasikinėje Indijos filosofijoje žr.: Gopinath Kaviraj, „The Doctrine of Pratibha in Indian Philosophy“, *The Aspects of Indian Philosophy*, Calcutta, 1975; ir Jadunath Singha, *Indian Philosophy: Cognition*, Calcutta, 1958.

<sup>88</sup> Barbara Hannah, *Notes on Lectures given at the Erdgenossische Technische Hochschule, Zurich, by Prof. C. G. Jung, 1938–1939*, p. 134.

<sup>89</sup> Pvz.: gana populiarai, tačiau daugiau karikatūriška nei mokslinė 1913 metais paskelbta J. N. Farquharo studija *The Crown of Hinduism* (New Delhi: Oriental Publisher, 1971, p. 142). Skaitytojams rekomenduotume išsamią, pirminiais šaltiniais besiremiančią ir karmos koncepciją įvairiose tradicinėse Indijos mokyklose analizuojančią W. D. O’Flaherty knygą *Karma and Rebirth in Classical Indian Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1980).

Ir ši tema neliko be Jungo dėmesio. Nors jo mokiniai ir sekėjai, pavyzdžiui, J. Jacobi, nutyli karmos ir reinkarnacijos doktrinų įtaką Jungui, pats jis atvirai įvertina šių teorijų svarbą formuluojant savo archetipų raiškos koncepciją. Tačiau reikia pripažinti, kad Jungo požiūris į šias indų doktrinas patyrė sudėtingą raidą. Karmos samprata, anot jo, yra esminga siekiant giliau suvokti latentinio archetipo, kuris vėliau aktualizuojamas sąmonės patyrimo, prigimtį<sup>90</sup>. Ankstesniuose savo darbuose Jungas kategoriškai atmeta reinkarnacijos teoriją. Ši jo pozicija aiškiai atsispindi psichologiniuose „Tibeto mirusiųjų knygos“ komentaruose, parašytuose 1936 metais. *Sidpa Bardo* apibūdinęs kaip ugninį karmos vėją, kuris blaško žmogų tol, kol neatveda prie iščių vartų, o *Chonyid Bardo* – kaip karminių iliuzijų būseną, kurią sukelia ankstesnio gyvenimo psichiniai pėdsakai, Jungas tvirtina: „nei mūsų mokslinis pažinimas, nei blaivus protas negali palaikyti reinkarnacijos hipotezės, glūdinčios tibetiškojo budizmo Bardo karmos interpretacijoje.“<sup>91</sup> Karma yra psichinių savybių – polinkio į ligas, charakterio ypatumų, ypatingų sugebėjimų ir pan. – paveldėjimo teorija, grindžiama reinkarnacijos hipoteze. Ji egzistuoja, tačiau tik kaip kolektyvinis protėvių paveldas, kaip archetipų raiškos mechanizmas. Karma reprezentuoja individualiai diferencijuotą instinktyvaus elgesio modelio manifestaciją ir išreiškia individualiai modifikuotą archetipinį paveldą, glūdinti kolektyvinėje kiekvieno individo sąmonėje.

1940 metais, skaitydamas paskaitą „Apie atgimimą“, Jungas cituoja Budos daugelio gyvenimų patyrimą ir sako, kad jokių būdu dar nėra aišku, garantuojamas žmogaus asmenybės tęstinumas ar ne, tačiau egzistuoja karmos tęstinumas<sup>92</sup>. O 1946 metais savo laiške

<sup>90</sup> C. G. Jung, *The Psychology of Unconscious* (C.W. Vol. VII), Para 76.

<sup>91</sup> C. G. Jung, „Psychological Commentary on the Tibetan Book of the Dead“, in *Psychology and Religion: East & West* (C. W. Vol. XI), Para 517–518.

<sup>92</sup> C. G. Jung, „Concerning Rebirth“, in *The Archetypes and the Collective Unconscious* (C. W. Vol. IX), Para 113.

E. Bertine'i Jungas pažymi, kad mūsų gyvenimas nėra vien mūsų pačių sukurtas: „Didžioji jo dalis kyla iš šaltinio, kuris yra paslėptas nuo mūsų. Netgi kompleksai gali prasidėti šimtmetį ar daugiau prieš gimstant žmogui. Egzistuoja kažkas it karma.“<sup>93</sup> Tačiau, pripažindamas karmą kaip archetipų raiškos mechanizmą ir kaip pažinimo siekio motyvą, Jungas vis dėlto vengė savo tekstuose aktyviai vartoti pačią karmos sąvoką, kadangi ji neišvengiamai susijusi su metafizinėmis indų prielaidomis, kurios jam buvo nepriimtinos.

Kaip pats prisipažįsta, karmos bei reinkarnacijos tema jo neapleido visą gyvenimą, jis nuolat prie jos grįždavo. Vėlyvuose savo darbuose, pavyzdžiui, straipsnyje „Apie gyvenimą ir mirtį“ (*On Life and Death*), Jungas vėl mini indiškąją reinkarnacijos idėją ir sako, kad jam lieka neaišku, ar karma yra mano asmeniška, sukaupta ankstesniuose gyvenimuose, ar ji akumuliuota mano protėvių ir taip glūdi manyje archetipų pavidalais. Jis prisipažįsta atsakymo neturįs ir, jo nuomone, netgi Buda vienareikšmiškai į tai neatsakė.

Tikėjimas į asmeninę karmą ir reinkarnaciją man tėra tikėjimo fenomenas, o ne tikėjimo turinys – kad tai priimčiau, privalau turėti empirinių patvirtinimų. Bet ligi pastarojo meto aš neaptikau nieko, kas apie tai liudytų, nors dėmesingai žvelgiu į visus ženklus. Vis dėlto neseniai aš patyriau seriją sapnų, kurie, man regis, apibūdina pažįstamo mirusio žmogaus reinkarnacijos procesą. Tačiau niekad nesusidūriau su panašiais kitų žmonių sapnais, todėl neturiu medžiagos palyginti. Kadangi mano stebėjimai yra subjektyvūs ir unikalūs, esu linkęs tik užsiminti apie juos ir nesileisti giliau. Kartu tenka pripažinti, kad po šių patyrimų į reinkarnacijos problemą pažvelgiau nauju žvilgsniu, nors ir neturėdamas galimybių pareikšti galutinę nuomonę.<sup>94</sup>

Taigi, atrodo, Jungas yra linkęs sapno patyrimus laikyti empiriniu liudijimu ir kai kurios jo sapnų serijos galėtų būti už reinkarnaciją. Tačiau neturėdamas savo patyrimą patvirtinančių kitų žmonių

<sup>93</sup> C. G. Jung *Letters*, I. 463.

<sup>94</sup> C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, recorded and edited by Aniela Jaffé, New York: Random Press, 1989, p. 319.



liudijimų, savo sapnus jis laiko tik užuominomis, kurios visgi atvėrė jo mąstymą idėjai, kad persikūnijimas egzistuoja. Gyvenimo pabaigoje jo samprotavimai apie ankstesnius gyvenimus akivaizdžiai jį priartina prie tradicinės indų minties:

Aš puikiai galėčiau įsivaizduoti, jog gyvenau ankstesniais šimtmečiais ir susidūriau su klausimais, kurių nepajėgiau atsakyti; kad aš turėjau atgimti vėl, nes neįvykdžiau man duotos užduoties. Kai aš mirsiu, mano darbai seks paskui – taip aš dabar tai įsivaizduoju. Aš pasiimsiu su savimi viską, ką būsiu nuveikęs.<sup>95</sup>

Tačiau grįškime prie Jungo minčių apie jogą. Labai įdomiuose savo komentaruose tantrinei kundalini jogai (apie juos būtų galima kalbėti atskirai) Jungas pareiškia, kad europiečiui pašamonė yra žemiau, psichikos gelmėse, o indams pašamonė yra viršuje, virš galvos vainiko, todėl vakariečiai, anot Jungo, nesąmoningumą kompensuoja religiniu pakilimu aukštyn, o indai meditacija nerdami žemyn<sup>96</sup>. Žinoma, šie vektoriai „aukštyn“, „žemyn“ yra santykiniai, pernelyg schemiški, tačiau gali būti naudojami kaip transcendencijos-imanencijos poliškumo žymenys. Tantrinėje tradicijoje minimi energiniai centrai, čakros, pasak Jungo, yra simbolinis psichės ir jos procesų modelis. Tai simboliai, kurie į vientisą vaizdinį sujungia daugiaplanes idėjas, sudėtingus psichinius faktus, kurie, remiantis indų ištaromis, gali būti išskirti į tris aspektus: *sthūla* – įprastinis patyrimo lygmuo; *sūkṣma* – teorinio suvokimo, abstrakcijų lygmuo; *para* – transcendentinis lygmuo anapus juslinio patyrimo ir konceptualaus suvokimo. Pastarasis kaip metafizinis lygmuo Jungui visada kėlė didelių abejonių. Esminis vakarietiško ir rytietiško patyrimo skirtumas yra tas, kad Rytuose subtilusis (*sūkṣma*) aspektas laikomas realiu, substancialiu, o Vakaruose jis dažniau tėra teorija, hipotezė, reikalaujanti empirinių faktų. Todėl ir scientistinės Vakarų psichologijos dėmesys daugiau yra nukreiptas į *sthūla* – empirinį psichinių procesų lygmenį.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 319.

<sup>96</sup> *Psychological Commentary on Kundalini Yoga*, p. 12.

Siekdamas atskleisti savo mokiniams individuacijos proceso paraleles su kitos kultūros pavyzdžiais, Jungas gana radikaliai interpretuoja kundalini jogos psichoenergetinę simboliką apversdamas ją, tiesiogine to žodžio prasme, aukštyn kojom. Sakydamas, jog vakariečiai save aptinka sąmoningame plane, t. y. galvoje, *mūlād-hārą* kaip ego-sąmonės židinį jis lokalizuoja viršuje, galvoje, nors tradicinėje tantrinėje indų sistemoje tai ties uodegikauliu esantis ir su žemės energija susijęs psichinio stabilumo centras<sup>97</sup>. Seksualinės energijos centrą *svādhīsthānā* kaip nesąmoningumo (*unconscious*) židinį Jungas lokalizuoja dar žemiau. Širdies centras *anāhata* psichologiškai yra interpretuojamas kaip savasties židinytis ir būtent nuo čia prasideda individuacijos procesas, keliaujant nuo *mūlād-hāros* į *anahātą*. *Anahātos* sritis – tai nebe troškimų, o impersonalaus patyrimo, objektyvumo lygmuo, kuriame aptinkami pirmieji savasties blyksniai, pakylama iš gamtos iščių ir atitolstama nuo savo emocijų.

*Anahātoje* prasideda individuacija. Individuacija nereiškia, kad jūs tapate ego, tuomet būtumėte individualistas. Individualistas – tai žmogus, kuriam nepasisėkė individuacija, tai filosofškai distiliuotas egoistas. Niekas nežino, kas yra savastis, nes savastis yra tai, kas nesate jūs – tai ne ego. Laisvai susijungęs su savastimi, ego save jaučia kaip jos priedą. Ego visada glūdi *mūladhāroje* ir staiga kažką netikėtai pajunta *anahātoje*, ir tai yra savastis.<sup>98</sup>

Svarbias *ājños* ir *sahasrāros* čakras, kurios indų psichologijoje siejamos su aukštesniais dvasiniais sugebėjimais, antjusliniu patyrimu, Jungas atmeta kaip grynai teorinius indų samprotavimus, visai beverčius žvelgiant iš analitinės psichologijos perspektyvos. O pati *kuṇḍalinī* energija, anot Jungo, yra ne kas kita kaip *anima*<sup>99</sup>.

<sup>97</sup> Plačiau apie tradicinę tantrinę tradiciją žr.: Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition*, New York: Grove Press, 1970; ir A. Avalon, *The Principles of Tantra*, Vol. I–II, Ganesh and Co, 1992.

<sup>98</sup> *Psychological Commentary on Kundalini Yoga*, p. 31.

<sup>99</sup> *Op. cit.*, p. 14.

Šie Jungo komentarai aiškiai liudija, kad tradicines indų psichologines schemas jis interpretuoja itin laisvai, nuolat perkeldamas savo mokinius į jungiškos psichoanalizės kategorijų žemyną ir nepaisydamas, kad šitaip konvertuojant iškreipiami esminiai kundalini jogos principai. Komentarai gali būti vertinami ne kaip tiksli tantrizmo idėjų analizė, bet kaip jo asmenišką individuacijos proceso išvalgos, pagrįstos šiuo tekstu. Jo motyvas išlieka tas pats – nors Rytų idėjos yra labai patrauklios vakariečių mąstymui, tačiau mums jos yra svetimkūnis, *corpus alienum*, mažai suprantamos ir kliudo natūraliai mūsų psichės raidai. Todėl asimiliuojant esmines kundalini jogos idėjas „reikalingos herojiškos pastangos pasipriešinti šiems simboliams, kad apsisaugotume nuo jų poveikio.“ Tokia apversta kundalini jogos schema, paaiškina, anot Jungo, kodėl mechaniškas psichofizinių jogos metodų taikymas tik pagilintų neurotinį vakariečių psichės skilimą, vedantį prie nihilistinės F. Nietzsche's beprotybės.

Jungas pritaria empiristinei, realistinei jogiškosios psichės (*citta*) traktuotei, sakydamas, kad „psichė yra reali ir turi tokią pat vertę kaip ir empirinis pasaulis“<sup>100</sup>. Įdomu tai, kad Jungas metapsichologinę libido koncepciją tapatina su *prāṇa* ir *saguṇa brahman* – kūrybine, fenomenalia, personalia Absoliuto dimensija<sup>101</sup>, sakydamas: *ātman* yra instinktus eliminuojantis grynai dvasinis totalumas. Visa žmogaus galia kyla iš Brahmano. Priminsime, kad libido Jungui, skirtingai nei S. Freudui, nėra vien seksualinė energija, bet neutrali energija, kuri kanalizuojausi į įvairias išraiškas, ir viena jų yra seksualinis instinktas<sup>102</sup>. Kita, ne ką silpnesnė, libido raiška yra kūrybinė energija.

1939 metais skaitydamas paskaitą apie individuacijos procesą Jungas daug laiko skiria samkhjos ir jogos mokyklų *citta* sampratos

<sup>100</sup> C. G. Jung, „Commentary on the Secret of Golden Flower“, in *Alchemical Studies* (C. W. Vol. XIII), Para 51.

<sup>101</sup> C. G. Jung, *Psychological Types* (C. W. Vol. VI), Para 331–335.

<sup>102</sup> C. G. Jung, *Symbols of Transformation* (C. W. Vol. V), Para 139.

analizei. Pirmąsias materialumą, *prakṛti*, jis tapatina su nesąmoningumu, iš šio įvairiais pavidalais reiškiasi libido, kurį jis tapatina su indų gyvybine energija – *prāṇa*. Joga, pasak Jungo, tai metodas, kuriuo libido yra sistematiškai „nukreiptas į vidų ir išvaduo-  
tas iš priešybių pančių“ (*introverted and liberated from bondages of opposites*)<sup>103</sup>. Savo libido koncepcijos patvirtinimą jis regi jogiškoje trijų, nuolat kintačių gunų, ypač *rāja* gunos, koncepcijoje. Kaip jogoje be radža gunos neįmanomas joks dinaminis procesas, taip ir be libido energijos neįmanomas dinamiškas psichės funkcionavimas, įtampa tarp priešybių ir pats individuacijos procesas. Galima pritar-  
ti Jungo tyrinėtojo H. Cowardo minčiai, jog pažvelgę, kaip dažnai savo studijoje „Libido suvoktis“ jis kreipiasi į indiškąsias vedų, upanišadų simbolius, galime neabejoti, kad jungiškajai libido koncepcijai akivaizdžią įtaką turėjo indiškoji tradicija<sup>104</sup>.

Sąmonės teršalus, klešas, Jungas vadina natūraliomis, instinktyviomis libido raiškos iš sąmonės formomis, reprezentuojančiomis psichologinę energiją. Įdomu, jog tradicinį jogos penkių klešų sąrašą – neišmanymas, egoizmas, aistra, prisirišimas ar troškimas gyventi ir priešiškus – Jungas kundalini jogos komentaruose papildė dar viena, itin būdinga vakariečiams, kurią vadina intelektualinio pažinimo kleša. Ji aktyvina asmenybės savitumo, reikšmingumo, išskirtinumo poreikį. Šią klešą Jungas laiko reikšminga ir individuacijos procese. Tapaso, psichinius teršalus naikinančios askezės, metu koncentruojama psichė ir taip akumuluojama libido energija. Anot jo, joginis sensorinės percepcijos eliminavimas ir libido energijos atitraukimas iš visų sąmonės turinių sukelia sąmonės introversiją ir padeda aktyvinti sąmoninių, pirmąsias vaizdinių iškilimų į paviršių. Todėl tapasą jis vadina kūrybiniu perėjimu, inkubacija (*self-brooding*). Tačiau Jungas klysta *citta* tapatindamas su sąmonin-

<sup>103</sup> *Psychological Types*, Para 119.

<sup>104</sup> H. Coward, *Jung and Eastern Thought*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1991, p. 31.

gumu, nes samkhjos ir jogos mokyklose *citta* aprėpia visą lauką tiek sąmoningų, tiek nesąmoningų mechanizmų. Pavyzdžiui, Šankara, komentuodamas Patandžalio *Yoga sūtrą*, *citta* sieja būtent su nesąmongu lygmeniu. Kita vertus, Jungas vedantišką *Brahman*, kaip universalią Dvasią, tapatina su jogos mokyklos *puruša*, kuris iš tikrųjų yra individuali savastis. Drįstume smarkiai abejoti ir universalios joginės sąmonės taptinimo su nesąmoningumu (*unconscious*) teisingumu. Šiam patyrimui įvardyti labiau tiktų aukštesnės sąmonės, antmonės sąvoka.

Nemažai sąsajų galime išvelgti tarp jungiškosios kolektyvinės pasąmonės koncepcijos ir kai kurių indiškųjų mokymų. Pavyzdžiui, sankhos jogos tekstuose dažnai minimas sanskrito terminas *buddhitattva*, sugestijuojantis tyrą, universalią sąmonę, kuri ėima visas individualias sąmones. Dar artimesnė yra jogačaros budistinės mokyklos sąmonės saugyklos, *ālaya-vijñāna*, kategorija. Šioje saugykloje slypi visų žmonijos ir atskiro individo ankstesnių gyvenimų sukauptos patyrimo sėklos (*bījas*), kurios gali reikštis konkrečiomis nesąmoningomis tendencijomis arba latentiskai glūdėti iki tam tikro momento<sup>105</sup>.

Ištikimai laikydamasis Vakarų scientistinės metodologijos, Jungas reikalavo griežtai skirti empirinį kognityvinių procesų aprašymą nuo filosofinės šių kognicijų statuso traktuotės. Jis nepritarė filosofinių modelių redukavimui į psichologiją, kritiškai pareiškdamas, jog rytiečių vaizduotė yra „pernelyg toli sieianti“ (*far-reaching*). Jis sako, kad indai klydo, nes dar nepasiekė vakarietiško kritinio mokslo sąmoningumo lygmens. Straipsnyje „Šventi Indijos žmonės“ (*The Holy Men of India*) jis teigia, kad indai sureiškina ne Vakarams

<sup>105</sup> Apie jogačaros budistų „sąmonę saugyklą“ ar „kaupiančiąją sąmonę“ (*ālaya-vijñāna*) daugiau žr.: Audrius Beinorius, *Sąmonė klasikiniėje Indijos filosofijoje*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2002; bei Audrius Beinorius, „Понятие «сознание-хранилище» (*ālaya-vijñāna*) в йогачарских трактатах Васубандху“, in *Историко-философский ежегодник*, Российская академия наук, Институт философии, Москва, 2005, p. 149–167.

būdingą žmogaus ir Dievo, bet *ego* ir *self* prieštarą. Indijoje metafizinė žmogaus ir dievo santykio problema perkelta į psichologinį planą<sup>106</sup>. Vis dėlto indiškiosios *ahaṃkāra* (*ego*) ir *ātman* (*self*) koncepcijos yra ne tiek psichologinės, kiek metafizinės, tačiau indų samprotavimai apie išsivadavimą stokoja kritinės epistemologinės Kanto filosofijos perspektyvos (!). Indijoje nėra psichologijos tikrąja to žodžio prasme, Indija yra ikipsichologinė. „Rytų Azijoje nėra psichologijos, vertos šio vardo, tik filosofija, sudaryta iš to, ką mes galėtume vadinti psichologija.“<sup>107</sup> Jungo nuomone, Rytų psichologija – tai tik empirinio metodo stokojantys scholastiniai psichinių procesų aprašymai, „nuomonės, o ne faktai“. Tai labai keistas teiginys, sunkiai derantis su „kolektyvine introvertine Indijos nuostata“, – bent kiek daugiau susipažinus su indų filosofija tampa akivaizdu, kad indai nuo patyrimo, empirikos ar psichologijos žengia prie metafizikos ir visi jų samprotavimai turi akivaizdžiai psichologinę-epistemologinę starto aikštelę. Pavyzdžiui, samkhjos ir jogos ar ypač theravados budizmo mokyklos vengia bet kokių ontologinių spekuliacijų ir savo diskursą pradeda būtent nuo psichikos turinio ir kasdienio empirinio patyrimo analizės.

Atkreiptinas dėmesys į tai, kad Jungas kategoriškai nepripažįsta, kad gilioje nekognityvinėje (*asamprajñāta samādhi*) ekstazėje žmogaus psichės centras gali būti galutinai perkeltas į savastį ir taip sunaikinamas *ego*. Anot jo, *ego* niekad negali išnykti, nes be jo būtų neįmanoma ir paties *samādhi* patyrimo refleksija. Indams *mokṣa* reiškia galutinį išsivadavimą iš *dvandvų*, opozicijų įtampos, o Jungo nuomone, tai neįmanoma, nes be šios dinaminės įtampos nėra gyvenimo, „visiškas išsivadavimas reikštų mirtį“<sup>108</sup>. Nors nereflektivus *samādhi* plačiai aptariamas ir budistinėje theravados aukštesnių

<sup>106</sup> C. G. Jung, „The Holy Men of India“, in *Psychology and Religion: East & West* (C. W. Vol. XI), Para 956.

<sup>107</sup> C. G. Jung *Letters* II.438.

<sup>108</sup> *Ibidem*, I.251.

*jhnāna* praktikoje, Jungas visiškai atmeta *asamprajñāta samādhi* kaip grynai teorinį kūrybinės indų vaizduotės darinį. Laiške „Tibeto mirusiųjų knygos“ vertėjui W. Y. Evans-Wentzui, jis rašo:

Nesvarbu, koks gilus būtų sąmonės *ekstasis*, visada išliks suvokiantysis ego, kuris yra esmingas visoms sąmoningumo formoms [...] Absoliučiai neįmanoma pažinti to, kas patiriama, jei patiriantis ego daugiau neegzistuoja.<sup>109</sup>

Mūsų nuomone, toks teiginys yra grindžiamas tipišku vakariečių supratimu, jog be ego neįmanomas pažinimas ir pati sąmonė. Į savo draugo V. Subraamanyos Iyero pastabą, jog kelių tūkstančių metų daugelio indų jogų empirinė patirtis byloja, kad aukščiausiam *samādhi* patyrimo sąmonė egzistuoja be ego, Jungas atsako: „Aš manau, kad tai ne sąmonė, kurią mes turėtume. Net jei tokia sąmonė egzistuoja, tuomet mūsų nebėra.“<sup>110</sup>

Kalbėdamas apie Buda, Jungas sako, kad jis, kaip ir Kristus, įkūnija savastį, tačiau kitu būdu. Abu jie įveikia pasaulį, tik Buda – racionalia įžvalga (*prajñā*), o Kristus – iš anksto nulemta auka. Vėliau Buda patyrė tokią pačią kaip ir Kristus transformaciją, jis tapo savasties raišos, individuacijos proceso įvaizdžiu, modeliu, kurį žmonės privalo imituoti, juo sekti. Bet kokio mistinio patyrimo psichologinis pamatas – sąveika tarp ego ir savasties. Teorinis indų aukščiausio mistinio patyrimo rezultatas, atsispindintis ištaroje „aš esu Brahmanas“ (*ahaṃ brahmāsmi*), jo nuomone, radikaliai skiriasi nuo krikščionių mistikų ištaros „Kristus gyvena manyje“. Šiuo atveju individualus ego pajungiamas savasčiai ir tampa jos tarnu, o pirmasis reikalauja individualaus ego (*ahaṃkāra*) totalaus sunaikinimo. Todėl kryžiaus ir Kristaus kančios ant jo vaizdinys simbolizuoja ego kelionę į savastį, integruojant konfliktuojančias psichikos priešybes.

Neatsitiktinai Jungui kur kas artimesnė yra kinų simbolinė *ying* ir *yang* pradų amžinos sąveikos ir pusiausvyros koncepcija. Vakarų

<sup>109</sup> Ibidem, I. 262.

<sup>110</sup> Ibidem, I. 257.

kultūra, viduramžiais sureikšminusi dvasingumą ir intuityvumą, moderniaisiais amžiais metėsi į kitą kraštutinumą, vienpusiškai pervertindama racionalumą ir taip išbalansuodama psichinį individų stabilumą. Vienpusiškumas jam yra barbariškumo požymis, o darni priešybių pusiausvyra asmeninėje patirtyje liudija labai išvystytą ir stabilią kultūrą, kokią regime Rytų kraštuose. Tai nereiškia, kad vakariečiai turėtų atmesti išvystytą scientistinį intelektą, tereikia intuityviems ir jausminiams sielos funkcijų aspektams suteikti lygiavertę raidą ir taip sukurti kūrybinį sąmonės balansą. Vakarų kultūros istorijoje tokį balansą, anot Jungo, ryškiausiai įkūnija nūnai išnykusi gnostinė tradicija.

Kelionė į Indiją vertė Jungą skausmingai susidurti su savo pašąmone, jis nuolat sakydavo, kad jaučiasi it sapne (*dreamlike*). Straipsnyje „Ko Indija gali mus išmokyti“ Jungas rašo:

Kodėl Indija atrodo it sapnas? Nes pasijunti įmetamas į pašąmonę, į tą neišganytą, necivilizuotą, pirmąjį pasaulį, apie kurį mes galime tik sapnuoti, nes mūsų sąmonė jį neigia. Indija reprezentuoja kitokį žmogaus civilizavimo būdą – būdą be spaudimo, be prievartos, be racionalizmo. Didžiausio dvasingumo pavidale jūs išvelgiate gyvo primityvumo pėdsakus, o neišsilavinusio, pusiau nuogo kaimiečio melancholiškose akyse regite nesąmoningą slėpinių tiesų pažinimą.

Kitoje vietoje jis teigia:

Indai nemažsto sąmoningai kaip europiečiai, bet kaip laukiniai suvokia tarsi apreiškimu iš pašąmonės. [...] Aš atkreipiau dėmesį į savotišką faktą, kad indas nemažsto, bent jau taip, ką mes vadiname mąstymu. Jis greičiau suvokia (*perceives*) mintį ir šia prasme daugiau primena laukinį. Aš nesakau, kad jis yra laukinis, bet jo mąstymo procesas man primena primityvų mąstymo būdą. Primityvus mąstymas yra esmiškai nesąmoninga funkcija ir toks žmogus tiesiog suvokia jo rezultatus [...]. Indai nežvejoja paskirų detalių iš visatos, bet siekia visumos regmės.<sup>111</sup>

<sup>111</sup> C. G. Jung, „What India Can Teach Us“, in *Civilization in Transition* (C. W. Vol. X), Para 1007–1012.



Vis dėlto reikia pripažinti, kad Jungas dažnai itin palankiai kalba apie dvasinę Indijos patirtį. „Gyvenimas Indijoje dar nesusitraukė į galvos kapsulę“, kurioje lokalizuojamas vakariečių sąmoningumas: „Jie vis dar gyvena visu kūnu, nekeista, kad vakarietis čia jaučiasi it sapne, nes visavertis (*complete*) gyvenimas Indijoje yra kažkas, ką galima tik sapnuoti.“<sup>112</sup> Bet čia pat Jungas prideda: „Palyginti su indais, islamas atrodo aukštesnė, dvasingesnė ir pažangesnė religija, jos šventyklos tyros ir gražios, kaip ir visoje Azijoje.“<sup>113</sup>

Indai sukūrė psichologinę sistemą, įgalinančią sąmonę transcenduojančias intuicijas, todėl jų mentalumas neturi problemų išmintingai naudotis tokiomis koncepcijomis kaip prana. [...] Vakaruose, priešingai, siekis tikėti ir išvystyta scientistinė bei filosofinė kritika sukuria realią dilemą. Tad suskilęs vakariečių mąstymas negali adekvačiai realizuoti jogos intencijų. [...] Indai negali užmiršti nei kūno, nei proto, o europiečiai nuolat užmiršta vieną ar kitą. [...] Indai ne tik pažįsta savo prigimtį, bet ir žino, kad ir patys yra gamta, kurios nereikia nugalėti ir tapti jos valdovu. Vakariečiai stokoja sąmoningo menkumo prieš gamtiškumą savyje ir aplink save pripažinimo. Jei aš ir lieku priešiškas jogai, tai nereiškia, kad nelaikau šio rytiečių pasiekimo vienu iš didžiausių žmonių sukurtų reiškinių.<sup>114</sup>

Nors Indijos religijos, Jungo nuomone, yra vienas didžiausių iššūkių Vakarų psichologijai ir psichoterapijai, nes moko aukštesnio, gilesnio ir platesnio supratimo, jis visgi tikėjo, kad per kelis ateinančius amžius Vakarai sukurs savo joga, grindžiamą krikščionyste.

Pasąmonės turiniai Jungui yra empiriškai realūs, todėl susitikimas su savo sąmone, objektyvus psichologinis stebėjimas jam yra ne mistika, bet mokslinis eksperimentas. 1935 m. laiške Berlyno pastoriumi Jahnuui, jis rašo: „Jūs, atrodo, pamirštate, kad aš pirmiausia esu empirikas, Rytų ir Vakarų misticizmu besidomintis grynai iš

<sup>112</sup> C. G. Jung, „The Dreamlike World of India“, in *Civilization in Transition* (C. W. Vol. X), Para 987.

<sup>113</sup> *Ibidem*, Para 990.

<sup>114</sup> C. G. Jung, „Yoga and the West“, in *Psychology and Religion: East & West* (C. W. Vol. XI), Para 867–876.

empirinių paskatų. Neketinu imtis jogos ar tao technikų, tačiau at-  
randu labai daug paralelių su psichiniais procesais, kuriuos stebiu  
vakariečiuose.”<sup>115</sup> Jo teigimu, Rytų studijos yra prasmingos siekiant  
atskleisti visas psichines opozicijas sujungiančio gyvenimo galimy-  
bes, intelekto suderinimą su intuicija. Rytų tiesa yra ne pats rytiečių  
metodas, bet jo demonstruojama būtinybė parodyti intelekto ir intui-  
cijos, mąstymo ir jausmo dermę. Jungas pats naudodavo kai kuriuos  
jogos pratimus, tačiau siekdamas ne soteriologinių jogos tikslų, o tik  
nuraminti sąmonę, kad toliau galėtų dirbti su vidiniais vaizdiniais.

Tad apibendrinami galėtume daryti išvadą, kad Jungo santykis  
su religine, dvasine Indijos tradicija patyrė akivaizdžią sudėtingą  
evoliuciją. Jo domėjimasis joga sietinas su trimis veiksniais. Pirma,  
joga teikė liudijimus, patvirtinančius ar atitinkančius kai kuriuos  
paties Jungo patyrimus ir mokslines idėjas. Antra, jogoje jis matė  
patvirtinimą, kad sąmonės erdvė yra kur kas platesnė nei tipiškas  
vakariečių fiksavimasis ties moksliniu analitiniu intelektu. Trečia,  
abejonių nekelia ir tai, jog susitikimas su įvairiomis indų, tibetiečių,  
kinų jogos formomis darė Jungui didelę asmeninę ir kūrybinę įtaką,  
padėjo geriau pažinti save ir svarbiausia – suformuluoti esmingiau-  
sius savo mokymo principus. Neatsitiktinai artimas Jungo mokinys  
profesorius J. Hendersonas mano, kad Jungas yra itin skolingas In-  
dijai, nes daugelis tradicinės indų psichologijos principų padėjo jam  
kurti savo teoriją<sup>116</sup>. Jo santykis su Indijos dvasine tradicija buvo  
ambivalentiškas, dvireiškis: viena vertus – pripažinimas, aukštas  
jos įvertinimas, kita vertus – kritiškas, dažnai neobjektyviai skep-  
tiškas požiūris, gana radikaliai supriešinant Vakarų ir Rytų psichės  
sanklodas ir bandant reinterpretuoti jogos psichologiją per savo  
konceptijos prizmę ir jos kategorijomis, griežtai atskiriant analiti-  
nės psichologijos individuacijos procesą ir indų religinį patyrimą.

<sup>115</sup> C. G. Jung *Letters*, I.195.

<sup>116</sup> J. Henderson, „The Self and Individuation“, in *International Encyclopedia of Neurology, Psychiatry, Psychoanalysis and Psychology*, Vol. I, 1975.

Tačiau susidomėjimą joga Vakaruose Jungas laikė geru ženklu, bylojančiu, kad imama ieškoti intuityvaus elemento savyje:

Mes privalome Rytų vertybes gauti iš vidaus, ne iš išorės, jas atrasti savyje, pašamonėje. [...] Užuoat atmintinai mokantis dvasinių Rytų technikų ir imituojant jas krikščioniškuoju būdu – *imitatio Christi*, būtų kur kas prasmingiau atrasti savo pašamonėje introvertinę tendenciją, panašią į tą, kuri tapo vadovaujančiu dvasiniu Rytų principu.<sup>117</sup>

Pastarieji Jungo žodžiai gali būti laikomi jo mokslinės veiklos *motto* ir savotišku, asmenišką patyrimą išreiškiančiu testamentu visiems Rytai besidomintiems Vakarų kultūros žmonėms.

<sup>117</sup> C. G. Jung „On the Tibetan Books of the Great Liberation“, in *Psychology and Religion: East & West* (C. W. Vol. XI), Para 483.

### 9.3. MEDITACINĖS BUDIZMO PRAKTIKOS ŠIUOLAIKINĖJE VAKARŲ PSICHOTERAPIJOJE

*Suglaudęs delnus kreipiuosi į tuos, kurie siekia sergėti  
savo protą: nuolatinėmis pastangomis puoselėkite  
budrumą ir dėmesingumą!*

Iš IX a. Indijos budistų filosofo Šanti devos  
poemos *Bodhicaryāvatara* (V.23)

MODERNIOJE VAKARŲ KULTŪROJE žodis „dvasingumas“ vartojamas vis rečiau ir vis dažniau tenka aiškintis galimas šio termino konotacijas bei implikacijas, kurios, regis, buvo savaime suprantamos tradicinėje krikščioniškoje kultūroje. Kiekviena tradicinė kultūra turėjo (arba tebeturi) suformuotas savitas dvasingumo apibrėžtis ir sampratas, dažniausiai siejamas su tam tikromis soteriologinėmis nuostatomis ir etinėmis vertybėmis. Nesileisdami į vadinamųjų mistinių patyrimų epistemologinę analizę, šiame skyriuje pabandysime iš lyginamosios kultūrologijos perspektyvos pažvelgti į tam tikrus tradicinės budistinės dėmesingumo ar budrumo praktikos bei šiuolaikinės Vakarų psichoterapijos sąlyčio ir sąveikos taškus. Juk daugeliu atžvilgių budizmas yra suvokiamas kaip iššūkis krikščioniškajam religingumo suvokimui – kaip religija be Dievo, be individualios sielos ir be laisvos valios sampratų. Tai visą Aziją persmelkusi ir jau visą amžių į Vakarų mąstymą besiskverbianti (ir konfesiniais praktiniais, ir pasaulėžiūriniais aspektais) tradicija, kurioje net terminologiniu lygmeniu nėra dvasingumo sampratos. Vienas pamatinių budizmo etikos, psichologijos ir filosofijos terminų yra budrumas ar dėmesingumas (pali *sati*, sanskr. *smṛti*), kartais verčiamas ir kaip sąmoningumas (angl. *mindfulness*). Šiame skyriuje keliamas esminis klausimas – kaip šiuolaikinė Vakarų psichoterapija, įvairiais savo pavidalais ir mokyklomis priartėja, o dažnai

tiesiog atvirai perima budistinės budrumo meditacijos praktikos elementus? Galiausiai, kodėl kai kurie šiuolaikiniai mokslininkai iškelia vadinamųjų kontempliatyvių mokslų (*contemplative sciences*), tiriančių ne tik pakitusias sąmonės būsenas (*altered states of consciousness*), bet ir tradicinių religinių sistemų meditatyvias praktikas, formavimo būtinybę? Su kuo gali būti siejama šiuolaikinė psichoterapinė dvasingumo samprata? Į šiuos klausimus siekiama atsakyti pasitelkus komparatyvistinę metodologiją ir reikšmingiausių šia tema studijų kritinę analizę.

Kas yra *dvasingumas*? Dvasingumas, manytume, yra ne ką mažiau sudėtinga, polisemantinė ir įvairiai interpretuojama sąvoka nei sąmonės samprata. Šiuolaikiniuose sveikatos moksluose jis dažnai tapatinamas su giliu gyvenimo prasmės ir tikslo išgyvenimu, siejama ir su reikalingumo pojūčiu. Dvasingumas siejamas su pripažinimu, integralumu ir pilnatve. Pasak vieno apibūdinimo, „dvasingumo dimensija skatina būti daroje su visata, verčia ieškoti atsakymo į amžinuosius klausimus ir tampa ypač aktuali emocinės įtampos, fizinės bei psichinės ligos atvejais, išgyvenant netektį, išsiskyrimą, mirtį.“ Pilnatvės troškimas nėra intelektualinis pasiekimas (nes netgi mokymosi problemų turintys žmonės jį išgyvena), bet veikiau esminė žmogiškumo dimensija. Victoras Franklis, *Logoterapijos kūrejas*, teigė, jog žmogus pirmiausia yra motyvuotas savo egzistencijos prasmingumo paieškos, pastangų atrasti gyvenimo vertę ir tuo būdu kiek įmanoma daugiau išskleisti savo vertybines potencijas<sup>118</sup>. Šveicarų psichiatras Carlas Gustavas Jungas irgi manė, jog „neurozę reikėtų suvokti kaip sielos, neatradusios savo gyvenimo prasmės, kančią“<sup>119</sup>, o toji prasmė yra sielos ir jos lemties įsisąmoninimas. Pasak šiuolaikinio Šiaurės Amerikos psichologo Jefrey B. Rubino,

<sup>118</sup> Žr.: V. Frankl, *Psychotherapy and Existentialism*, London: Penquin Books Press, 1967, p. 74.

<sup>119</sup> C. G. Jung, „Psychology and Religion: East and West“, in C. G. Jung, *Collected Works*, Vol. 11, London: Routledge, 1958, para 497.

„subjektyvios tikrovės despiritualizavimas“ yra pagrindinė priežastis, kodėl tiek žmonių patiria „ontologinę vienatvę, psichologinius sutrikimus, sumaištį“ ir gilų susvetimėjimo jausmą, kuris itin suvešėjo Vakarų visuomenėje per pastaruosius kelis dešimtmečius<sup>120</sup>.

Todėl šiame skyriuje aptarsime ryšį tarp dvasingumo ir vienos esmingiausių sąmonės funkcijų – dėmesingumo; taip pat bandysime paanalizuoti sąmonės budrumo formas ir jų panaudojimą šiuolaikinėse medicinos praktikose, ypač psichoterapijoje.

Daugelis dvasinių tradicijų pateikia gaires kelio, vedančio nuo egocentrinės motyvacijos ir savanaudiškumo prie išskleistos empatiškos identifikacijos su kitomis gyvomis būtybėmis ir išaugusio savimonės ar sąmoningumo lygmens. Troškimas, kad dvasinės praktikos savaime galėtų būti panacėja visiems psichiniams kentėjimams, yra labai paplitęs. Tačiau dvasinės saviapgaulės paprastai įgauna galios tuomet, kai savivokos lygmuo smunka. Šiuolaikinė Vakarų psichoterapija dirba su kai kuriais dvasinio gyvenimo pavojais ir spąstais. Empiriniai tyrimai atskleidžia, jog dvasinės praktikos gali būti iš dalies motyvuotos slapto, narcisistinio noro būti ypatingam ar net viršesniame; neprieraišumo poza gali slėpti artumo baimę ar intymumo vengimą, baimę būti įskaudintam, pažemintam, sugėdintam, atstumtam ar paliktam. Dvasinės pratybos gali būti motyvuotos nenoro prisiimti atsakomybės ir atskaitomybės, siekio išvengti nemalonių emocijų ar jausmų, vengimo save pažinti ir priimti, slopinant baudžiančios kaltės apraiškas ir t. t.<sup>121</sup> Tai sietina su tuo, jog kai kurie mūsų dvasiniai motyvai gali būti sąmoningi, o kiti – nesąmoningi, už sąžiningos savivokos ribų, tačiau jie vieniškai veikia mūsų pasirinkimą, valios sprendimus, emocijas būsenas, nuotaikas ir visą elgseną.

<sup>120</sup> J. B. Rubin, *Psychotherapy and Buddhism, Toward an Integration*, New York: Plenum Press, 1996, p. 21.

<sup>121</sup> Žr.: J. Engler, „Promises and Perils of the Spiritual Path“, in *Buddhism and Psychotherapy: Across Cultures*, ed. by M. Unno, Boston: Wisdom Publication, 2006, p. 25–27.

Be to, mūsų nesąmoningi motyvai gali konfliktuoti su sąmoningais arba netgi su kitais nesąmoningais motyvais bei siekais. Be galo sunku atpažinti mūsų mąstymo įpročius ne tik todėl, jog jie tarsi oras, kuriuo mes kvėpuojame, bet dar ir dėl to, jog mes jais remiamės siekdami save apsaugoti; apsaugoti tiesiogine šio žodžio prasme nuo to, kam mes save atiduodame konkrečiu momentu. Dvasiniai ieškotojai, siekdami gyventi pagal savo iškilus idealus ir tapti kur kas daugiau nešališki, nekonfliktiški, nesavanaudiški ir gailestingi, nei jie iš tiesų yra, dažnai nepaiso savo tikrųjų jausmų, atsiriboja nuo savo kūniško vitalumo, asmeninės patirties ir taip išsižada galimybės patiems atrasti autentišką gyvenimo kryptį. Galbūt pati pavojingiausia saviapgaulė yra tikėjimas, jog žmonės yra laisvi nuo iliuzijų<sup>122</sup>.

Žvelgiant iš vadinamųjų kontempliatyvių mokslų (B. Alano Wallace'o terminas) perspektyvos, mūsų tikėjimai (religiniai, ideologiniai ar scientistiniai) lemia mūsų jautimus ir iškreipia tikrovės suvokimą. Pilnatvės paieška norom nenorom mus atveda prie savo asmeninio ir kolektyvinio šešėlio atpažinimo; šešėlio, kuris reiškiasi veidmainyste, pavydu, prievarta ir kitais mūsų kultūros nuokrypiais. Analitinėje C. G. Jungo psichologijoje šešėlis apibūdinamas kaip užspausti mūsų asmenybės elementai, kurie nepiimtini mūsų egocentrizmui, su kuriuo mes vengiame tapatintis. Kultūrinis šešėlis atsiranda tuomet, kai įvairiomis kultūros formomis užspaudžiama tai, ko individai nenori savyje matyti ir atpažinti. Todėl autentiškas dvasinis gyvenimas verčia nušviesti mūsų asmeninius ir kultūrinius šešėlius ir atrasti tai, ką jie slepia. Autentiškas dvasingumas neatskiriamas nuo suvokimo, kas mes esame kaip pilnatvės būtybės, – turint galvoje kūną, emocijas, mąstymą, sielą ar dvasią, – pasireiškiančias tarpasmeninių santykių ir sąveikos su žeme bei kosmosu tinkle. Pritartume C. G. Jungo teiginiui, kad mes nušvintame ne įsivaiz-

<sup>122</sup> Žr.: F. Vaughan, *Shadow of the Sacred: Seeing Through Spiritual Illusions*, Wheaton: Quest Books, 1995; E. Tylor, *Shadow culture: Psychology and Spirituality in America*, Washington DC: Counterpoint, 1999.

duodami šviesą, bet įsisąmonindami savo sielos tamsybes. Jackas Kornfeldas knygoje „Širdies kelias“ (*A Path with Hearth*) rašė:

Tik akylas dėmesys visam mūsų gyvenimui gali suteikti gebėjimą mylėti ir laisvai gyventi. [...] Jei mūsų dvasinės praktikos neįgalina mūsų išmintin-gai funkcionuoti, mylėti, dirbti ir patirti gyvenimo pilnatvę, tuomet priva-lome pasinaudoti tokiomis praktikos formomis, kurios kitais būdais gali gydyti mūsų problemas.<sup>123</sup>

Tad budrumas yra pamatas, iš kurio auga ir skleidžiasi esminės dvasingumo savybės – išmintis ir atjauta.

1890 m. psichologijos tėvas Williamas Jamesas parašė mūsų lai-kais dažnai cituojamą mintį:

Gebėjimas nuolatos sugrąžinti mūsų klajojantį dėmesingumą yra sprendi-mų, charakterio ir valios tikrasis pagrindas. Nė vienas, šio gebėjimo netu-rintis, nėra *compos sui*. Ugdymas, kuris padės tobulinti šį sugebėjimą, bus ugdymas *par excellence*. Tačiau kur kas lengviau išreikšti šią siekiamybę, nei pateikti praktinius jos įgyvendinimo patarimus.<sup>124</sup>

Iš tiesų, išsiblaškyimas, neatidumas nėra vien universitetų profe-sorių prerogatyva, tai mūsų laikų sudėtingo ir slegiančio gyvenimo būdo visuotinis negalavimas. Daugeliui paprastų žmonių atradimas, jog mūsų protas gyvena savarankišką gyvenimą, galbūt sukeltų net-gi šoką, bet tai būtų itin reikšmingas ir pozityvus atradimas. Saky-čiau, jog, žvelgiant iš meditacinės perspektyvos, ištisos visuomenės kenčia dėl dėmesingumo stokos. Tačiau W. Jamesas anuomet nieko nežinojo apie itin turtingą budizmo patirtį šiuo klausimu.

Anglų kalbos žodžiai *mindful* (dėmesingas) ir *mindfulness* (bu-drumas) kasdienėje kalboje vartojami bene 300 metų, jie turi pir-minę reikšmę, priešingą *mindlessness* (nedėmesingas), arba *acting unthinkingly* (elgtis nesąmoningai). Iš esmės šie žodžiai neturėjo

<sup>123</sup> J. Kornfield, *A Path with Hearth*, New York, Bantam Books, 1993, p. 249–250.

<sup>124</sup> Žr. W. James, *The Principles of Psychology*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981, p. 401. – Blaise'as Pascalis savo knygoje *Pensées* irgi teigė: „Visos žmo-gaus negandos kyla iš jo negebėjimo vienam sau ramiai sėdėti kambaryje.“



jokios didesnės svarbos oficialiuose kalbos mokslų diskursuose tol, kol prieš porą dešimtmečių jie pradėti vartoti su budistine konotacija. XX amžiuje budizmo teorijai ir praktikai sparčiai skverbiantis į Vakarų pasaulį, šie terminai įgavo specifinę reikšmę ir turinį. Moderniojoje psichologijoje ir psichoterapijoje plačiai vartojama sąvoka *mindfulness* dažniausiai yra perimta iš budistinės praktikos konteksto<sup>125</sup>. Psichologijoje ši sąvoka yra plačiai ir įvairiai konceptualizuojama, tačiau gali būti apibūdinama kaip nedetalizuojantis, nevertinantis ir į dabarties akimirką nukreiptas būdravimas, kai dėmesio lauke iškylanti kiekviena mintis, jausmas ar jutimas yra fiksuojami ir pripažįstami tokie, kokie jie yra savaime.

Nors dėmesingumas yra budistinės meditacinės praktikos kertinis elementas, tačiau jo esmė universali. Ankstyvojo pali budistinio kanono tekstas *Mahasattipathana sutta* išskiria keturias būdravimo sferas: kūno budrumas, pojūčių budrumas, minčių budrumas ir mąstymo objektų – kentėjimų, nepastovumo ir tuštumos – budrumas<sup>126</sup>. Budrumas siejamas su sugebėjimu tobulinti mūsų dėmesingumą, gilinti nepertraukiamą ir skvarbų akylumą, iš kurio kyla anapus minčių esančios, tačiau mąstymu artikuliuojamos išvalgos. Pagrindinis šių būdravimų tikslas – mokytis atskirti mūsų šešiomis joslėmis apčiuopiamus fenomenus nuo vėlesnių konceptualių projekcijų, kurias mes dažniausiai nesąmoningai ir nevalingai perkeliame į juslines apraiškas, įskaitant sąvokas, kategorijas bei emocijų reakcijų į jutimus sukliamas mintis.

<sup>125</sup> Žr.: W. Dryden, „Historical aspects of mindfulness and self-acceptance in psychotherapy“, *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy*, 2006, Vol. 24, No. 1. Prieiga per internetą: <<http://www.springerlink.com/content/132g3u8j3283133r/fulltext.pdf?page=1>>.

<sup>126</sup> Apie ankstyvojo budizmo minimus įvairius budrumo tipus ir funkcijas (paprastasis budrumas, apsauginis budrumas, introspektyvusis budrumas etc.) žr.: Tse-fu Kuan, *Mindfulness in Early Buddhism: New approaches through psychology and textual of Pali, Chinese and Sanskrit sources*, London and New York: Routledge, 2008.

Būdravimas nėra konkretus metodas ar technika, nes esama daugelio skirtingų jo ugdymo metodų ir būdų. Veikia jis galėtų būti apibūdinamas kaip sąmoningas buvimo būdas ar budraus stebėjimo būdas. Tai būdas per nuolatinę savistabą (*anupassati*) kaskart vis labiau suartėti su savo tiesiogine patirtimi. Jis aprėpia tikslinį gebėjimą sulaikyti savaiminį impulsą vertinti, analizuoti ir samprotauti apie savo tiesioginę patirtį. Visa, kas patiriama, yra priimama budriai, dėmesingai, be mentalinės vertinančios reakcijos. Tokios nuolatinės pastangos suteikia galimybę žengti anapus giliai įsišaknijusių nesąmoningų ir inertiškų mąstymo įpročių bei emocinių reakcijų. Tad budrumas nuima nuo mūsų patirties visas atminties, konceptualizavimo ir įprastinių reakcijų apnašas; jis dekonstruoja jas į atskiras dedamasias, iš kurių mes galime pažinti šių apnašų atsiradimą, nyksmą, jų nepastovumą ir sąveiką. Tokios praktikos formuoja objektyvų suvokimą, reiškinius priimant daugiausia tokius, kokie jie iš tikrųjų yra (*yathā bhuta*), dar iki suteikiant jiems asmeninius konceptualius apvalkalus, įvertinimus ir sprendimus.

M. Heideggerio vartotas terminas *Gelassenheit*, „leidimas būti“, atkleidžiantis esamybę, ko gero, yra kažkuo panašus į budistinį būdravimo mechanizmą. Pasak M. Heideggerio, „Pirmasis žingsnis [...] – tai žingsnis atgal nuo mąstymo, kuris tik reprezentuoja, t. y. aiškina, į mąstymą, kuris tik reaguoja ir konstatuoja.“<sup>127</sup> Priešingai įprastiniam reprezentaciniam ir kalkuliatyviam mąstymui, jis nėra loginis, konceptualus, įforminantis patirties sudaiktinimas, kuris įšaldo tai, ką jis pats vadina „technologiniu“ stebėjimu, kuriuo grindžiamas kasdienis patirties „įrėminimas“. M. Heideggerio sąvokos *Andenken* ir *Besinnung* (paprastai verčiamos kaip „meditacinis mąstymas“ ar „išsaugojimas atmintyje“), paprastai įvardijančios „atliepanti mąstymą“, ko gero, artimiausiai siejasi su budistine nedualistine, nekonceptualia įžvalga ar išmintimi (*prajñā*), kuri yra pagrindinis meditacinės

<sup>127</sup> M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and other Essays*, transl. by W. Lovitt, New York: Harper, 1977, p. 154.

lavybos tikslas. Gebėjimas stebėti tokiu atviru ir imliu būdu griaua stereotipines reakcijas, padeda dekonstruoti inertišką proto funkcionavimą, pirmiausia pažadinant budrumą, o jau tuomet išlaisvinant nuo nuolatinių ir kompulsyvių mąstymo įpročių. Iš tokio stebėjimo randasi tikrosios proto prigimties suvokimas, ir budrumas tampa įžvalga, kitaip tariant, atpažįstame ir tampame sąmoningi savo įprastiniams elgesio šablonams arba juos nutraukiame.

Pasak buvusio Nacionalinio mokslinių tyrimų centro Paryžiuje direktoriaus Francisco Varelos:

Tik kruopščiu ir disciplinuotu kiekvienos gyvenimo akimirkos būdravimu galima sutraukti automatinio elgesio pančius – nes neįmanoma savaime pereiti nuo troškimų motyvacijos prie stebėjimo ir kitų dalykų. Įprastinių elgesio ir mąstymo šablonų nutraukimas atveria medituojančiajam naujas būdravimo ir sąmoningumo galimybes ir galiausiai pažadina įžvalgą apie iškylančius ir nugrimztančius patirties reiškinius.<sup>128</sup>

Neatsitiktinai F. Varela, E. Thompsonas ir E. Roshas novatoriškame darbe „Įkūnytas protas“ teigia, jog būtent budrumas (*mindfulness*) ir dėmesingumas (*awareness*) yra tai, ko labiausiai stokoja kognityviniai mokslai ir tradiciniai psichoanalizės metodai<sup>129</sup>.

Kita vertus, būdravimas mus grąžina į dabartį, kuri, pasak žy-  
maus nūdienos Vietnamo budizmo mokytojo Thich Nhat Hanho,

<sup>128</sup> F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991, p. 115.

<sup>129</sup> Kultūrinės psichologijos požiūriu sąmonės procesai įvairiose kultūrose nėra identiški. Pavyzdžiui, psichologas Danielis Golemanas pažymi, jog vidinė patirtis Vakarų kultūroje nusakoma pirmiausia psichopatologiniais terminais, o tradicinės Azijos kultūros turi suformuotus sudėtingus žodynus pakitusioms sąmonės būsenoms aprašyti (*altered states of consciousness*) ir dvasinei patirčiai išreikšti. Be to, Vakarų psichologija tikrovę tapatina su mūsų įprasta kasdienės sąmonės būseną, ignoruodama ar nuvertindama tikrovės patyrimus kitose sąmonės būsenose. Kita vertus, Rytų tradicijos nuvertina fizikinį pasaulį kaip iliuziją, teigdamos, jog tikrovė negali būti apčiuopiama kasdiene sąmone ir įprastu būdravimu. Žr. D. Goleman, „Psychology, reality, and consciousness“, *Beyond Ego: Transpersonal Dimensions in Psychology*, ed. by R. Walsh and F. Vaughan, Los Angeles: Tarcher, 1980, p. 13–17.

primena mums, jog tai „vienintelis būdas, leidžiantis tiesiogiai patirti gyvenimą“<sup>130</sup>. Tai gali padėti mums pasveikti atitolus nuo mūsų pačių, nuo mūsų patirties ir supančio pasaulio bei sugrąžinti gyvenimo prasmę. Stebėjimas ir budrus suvokimas žadina meilę ir atjautą. Budriu stebėjimu ir išvalga į mūsų pykčio ištakas galime pykčio energiją paversti geranoriškumu ir atjauta. Tuo būdu galime priartėti prie mūsų dvasingumo sampratos su trimis jos raktažodžiais: priėmimas, integralumas ir pilnatvė. Be šių trijų yra itin lengva supainioti pre- ir transegocentrines būsenas. Neatsitiktinai meditacinės pratybos tradiciškai pradedamos nuo etinio elgesio ir psichologinio sveikatingumo pagrindo.

Garsiam VI amžiaus klasikinės theravados budizmo filosofijos, psichologijos ir praktikos kompendiume *Visudhimagga* Buddhaghoša pateikia detalias instrukcijas apie meditacijos objektus, aplinkybes ir konkrečius metodus, skirtus įvairių psichologinių tipų asmenims<sup>131</sup>. Jame randame ir detalius praktikos kelio aprašus, patyrimus, meditacinio sutelktumo pakopas (*jhānas*) ir joms būdingus ekstazinius išgyvenimus. Tačiau šie išgyvenimai budistinės meditacijos kontekste nėra savitiksliai – paprastai jie suvokiami kaip šalutinis vis gilėjančio susikaupimo, stiprėjančios sąmonės kontrolės bei išsivadavimo nuo prieraišumo rezultatas.

Be to, toliau pažengusieji meditacijos praktikoje mini kitą itin svarbų budrumo ir meditacinių pratybų aspektą. Meditacija yra kelias, vedantis į nedualistinį sąmoningumą, ir tokios pratybos padeda pažinti nesąlygotą Tikrovę giliaja šio žodžio prasme. Nedualistinis sąmoningumas yra nesusaisytas bet kuriai pažinimo formai sutei-

<sup>130</sup> Thich Nhat Hanh, *Transformation and Healing*, Berkeley: Parallax Press, 1990, p. 40. – Williamas Jamesas teigia panašiai: „Tikrovė yra ši akimirka, kurioje dalyvaujame.“ (*The Principles of Psychology*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981, p. 322.)

<sup>131</sup> Žr. *Visudhimagga: The Path of Purification by Bhadantācariya Buddhaghosa*, transl. from the Pali by Bhikkhu Ñāṇamoli (Fifth edition), Kandy: Buddhist Publication Society, 1991.

kiamo lingvistiškai ir konceptualiai įvilkto santykinumo. Nedualistinis sąmoningumas orientuotas ne į objekto suvokimą, bet į dėmesingumo ir budrumo akimirkos patyrimą skaidriu ir neužterštu protu. Atrandamas ne pažinimo totalumas, o dabarties esamybė, palaikanti ir nušviečianti sąveiką tarp subjektyvios tylos, būdravimu atveriamos plačios sąmonės erdvės ir objektyvios nesaties, kurią budistai vadina Tuštuma (*sūnyatā*). Gražiai tai apibūdino šiuolaikinė budizmo filosofijos tyrinėtoja Anna Klein: „Sutelkto dėmesingumo okeanas išlieka koherentus banguojančių patirčių kontekste.“<sup>132</sup>

Kuo ši budistinė būdravimo praktika gali būti naudinga šiuolaikinei medicinai ir psichoterapijai?

Būtent budistiniai būdravimo pratybų ir sąmonės lavybos metodai itin domina šiuolaikinę psichoterapiją. Garsus Indijos budizmo filosofas Šantideva daugiau kaip prieš tūkstantį metų kvietė savo mokinius sergėti protą. Panašiai ir šiandien mums teigiama, kad „laimė nepriklauso nuo išorės įvykių, bet nuo to, kaip mes juos vertiname“<sup>133</sup>. Jau 1920 metais Japonijos psichologas Shoma Morito sukūrė psichoterapijos sistemą, iš dalies grindžiamą budistinėmis meditacijos pratybomis. Jo terapija yra priešinga vyraujančiam Vakaruose požiūriui. Pasak psichologo, pacientai, užuot kovoję su psichologinių negandų simptomais, turi būti mokomi tuos simptomus priimti ramiai, budriai stebėjimu ir formuoti konstruktyvų sugyvenimą su jais<sup>134</sup>.

Daug vėliau – 1990 metais – psichologė Margaret Donaldson atsigrėžė į budizmą ieškodama naujų edukacinių individo vystymosi metodų, kurie Vakarų visuomenėje buvo nuvertinti arba nepakanamai įvertinti ir kuriuos ji pavadino „vertės pajautimais“ (*value-*

<sup>132</sup> A. C. Klein, *Meeting the Great Bliss Queen*, Boston: Beacon Press, 1995, p. 86.

<sup>133</sup> M. Csikszentmihalyi, *Flow. The Psychology of Optimal Experience*, New York: Harper, 1990, p. 2.

<sup>134</sup> Žr. D. K. Reynolds, *Morita Psychotherapy*, Berkeley: University of California Press, 1976.

sensing), sietiniais su jutimų afektais, priešingais intelektinei reakcijai<sup>135</sup>. Tad atrodytų, jog meditacinėje praktikoje glūdi ilgai Vakarų mokslo ignoruoti žmogaus raidos ištekliai. Pasak transpersonalinės psichologijos mokyklos lyderės Frances Vaughan, transpersonalinė psichologija yra:

[...] nuolatinė pastanga paspartinti žmogaus raidą ir išplėsti jo sąmoningumą už tradicinių Vakarų psichinės sveikatos sampratos suformuotų ribų. [...] Šiame darbe terapeutas gali pasiremti ne tik tradiciniais terapijos metodais, bet ir iš rytietiškų sąmonės disciplinų perimtomis meditacijos ir būdravimo technikomis.<sup>136</sup>

Pagrindinis transpersonalinės psichologijos tikslas – integruoti dvasinę patirtį į bendrą žmogaus psichės suvokimo erdvę. Ji siekia suformuoti dvasinių ir psichologinių psichės pažinimo metodų savotišką sintezę. Per pastaruosius 30 metų transpersonalistai C. T. Tartas, K. Wilberis, F. Vaughan, R. Walshas ir M. Washburnas daug nuveikė plėtodami dvasingumo suvokimą ir demonstruodami dvasinės individo dimensijos reikšmę klinikinei teorijai ir praktikai. Tai daroma ir gilinantis į pasaulio religinių tradicijų paveldą bei integruojant dvasines praktikas į psichologines teorijas.

Nūnai būdravimo meditaciniai metodai vis plačiau taikomi Vakarų psichoterapijoje, siekiant palengvinti įvairius mentalinius sutrikimus (valios, dėmesingumo, kognityvinius, afekto) bei fizinės negandas. Šiuolaikiniai klinikiniai ir moksliniai tyrimai rodo, kad būdravimo meditacijos, dėmesingumo praktikos ir intencijos spartina savęs pažinimą ir savęs priėmimą, darydamos trumpalaikį arba ilgalaikį poveikį žmogaus sveikatai ir jo gerovei. Itin populiaros terapinės praktikos, taikančios budistinės būdravimo praktikos metodikas, aprašomos Jon Kabat-Zinno veikale „Būdravimu grindžia-

<sup>135</sup> Žr.: M. Donaldson, *Human Mind*, London: Allen Lane, 1991, chapter 13.

<sup>136</sup> F. Vaughan, „Transpersonal Psychotherapy: Context, Content, and Process“, in *Beyond Ego: Transpersonal Dimensions in Psychology*, ed. by R. Walsh and F. Vaughan, Los Angeles: Tarcher, 1980, p. 182.

ma streso redukcija” (*Mindfulness-based Stress Reduction* – MBSR) ir Marshos M. Linehan „Dialektinė behavioristinė terapija“ (*Dialectical Behavioral Therapy* – DBT). Kiti plačiai žinomi budistine praktika grindžiami terapijos metodai yra Steveno C. Hayeso „Priėmimo ir atsidavimo terapija“ (*Acceptance and Commitment Therapy* – ACT) bei MBSR pagrindu sukurta Zindelio V. Segalo „Būdravimu grindžiama kognityvinė terapija“ (*Mindfulness-based Cognitive Therapy* – MBCT). Šios medicininės gydymo sistemos glaudžiai susieja budistines meditacines praktikas ir pasaulėžiūras su Vakarų psichologine epistemologija ir terapiniais procesais. Pavyzdžiui, J. Kabat-Zinnas rašo:

„Praktikuodamas ir mokydamas būdravimo meditacijos kitus, nuolatos išgirstu žmonių įsitikinimą, kad esu budistas. Paklaustas aš paprastai atsakau, kad nesu budistas, o tik budistinės meditacijos mokinyš, ir atsidavęs mokinyš, tačiau ne todėl, kad esu atsidavęs budizmui *per se*, bet todėl, kad atradau budizmo mokymus ir ypač jo praktikas esant įžvalgias ir universaliai pritaikomas, daug atskleidžiančias ir gydančias.<sup>137</sup>“

1951 metais Fritzo Perlso įkurta geštalto terapija (*Gestalt therapy*) irgi liudija akivaizdžią budistinės dėmesingumo praktikos įtaką, nors neretai ši įtaka yra marginalizuojama<sup>138</sup>. Joje taikoma budrumo metodika, kuria siekiama atskirti pirminį jutimą, jausmą ir veiksą nuo įprastines nuostatas taikančios interpretacijos, aiškimo ir vertinimo. Terapijos procese plėtojamas skirtumas tarp pirminės patirties ir antrinės (netiesioginės) interpretacijos. Klientai yra mokomi dėmesingai įsisąmoninti tai, ką jie jaučia bei daro psichologiškai ir kaip jie gali tai pakeisti. Tapdami atidūs savyje vykstantiems procesams ir transformuodami juos, jie plėtoja savivoką ir gebėjimą patirti „čia ir dabar“, netrikdomi praeities patirties naštos.

<sup>137</sup> J. Kabat-Zinn, *Coming to Our Senses: Healing Ourselves and the World Through Mindfulness*, Hyperion, 2005, p. 26.

<sup>138</sup> Plačiau apie geštalto terapiją žr.: F. Perls, R. Hefferline, P. Goodman, *Gestalt therapy: Excitement and growth in the human personality*, New York, NY: Julian, 1951.

Geštalto terapijos tikslas – padėti klientams ne tik įveikti ligų simptomus, bet ir visavertiškai, kūrybiškai gyventi, išsivadavus iš blogų ir neišspręstų problemų, temdančių visišką pasitenkinimą gyvenimu. Geštalto terapinėje literatūroje galime aptikti teiginių, jog dėmesingumo procesas geštalte yra „labai panašus į dzenbudistinę būdravimo praktiką [...], pradedamą kiekvienos patirties ar jutimo įvardinijimu: „dabar aš jaučiu“<sup>139</sup>. Psichologas C. Naranjo taip pat teigia, jog „į *čia ir dabar* nukreiptas dėmesingumas geštalto terapijoje artimas kitoms tradicinių psichologijų praktikoms, ypač budizmo“. Kita vertus, sąmoningas buvimas „čia ir dabar“ yra į asmenį orientuotos geštalto klientų konsultacijos pagrindas.

Kitas Vakarų priartėjimo prie būdravimo praktikos pavyzdys – Eugene'io Gendlino sutelktumo technika (*Focusing technique*)<sup>140</sup>. E. Gendlinas, vienas iš egzistencinės terapijos pradininkų, tvirtina, kad dėmesingumo pratybos gali mums atverti „patirtą pojūtį“ (*felt sense*), nepažinų patyrimą, kuris nėra grynai nesąmoningas ar anapus budrumo, tačiau kurio be praktikos mes nesuvokiame. Tai jis lygina su gyvūnų gebėjimu reaguoti ir veikti pagal bendrą situaciją, išorines aplinkybes, paskatas bei jų pačių sistemos sandaros fiziologinių ir elgesio procesų kompleksus. Šios sutelktumo technikos tikslas – suformuoti kūno sąmoningumą ir atvirumą patyrimui intuityviame ir kūniškame lygmenyse, nes pirmiausia būtent kūnas iš anksto sureaguoja į vidinius ir išorinius stimulus, kuriuos mes retai sąmoningai atpažįstame. Pasak E. Gedlino, šių stimulų budrus

<sup>139</sup> P. Clarkson, *Gestalt Counseling in Action*, London: Sage, 2004, p. 92. – Šiame kontekste verta paminėti tai, jog pats F. Perlsas, gyvendamas Japonijoje, praktiškai buvo susidūręs su dzenbudizmu. Akademinėje erdvėje seminaruose jau kelis kartus bandyta aptarti santykį tarp geštalto terapijos ir budizmo: 2008 m. Geštalto terapijos asociacijos organizuotame seminare Mančesteryje „Geštalto terapija ir budizmas: bendro pagrindo ir inspiracijos šaltiniai“ ir 2005 m. Rytų Vašingtono universitete (JAV) vykusioje konferencijoje „Budistinė psichologija ir geštalto terapija: diegiant būdravimą psichoterapinėje praktikoje“.

<sup>140</sup> Žr.: E. Gendlin, *Focusing-Oriented Psychotherapy*, New York: The Guildford Press, 1996.



įsisąmoninimas savaime sukelia pokyčius ir gilų asmenybės persitvarkymą.

Dar vienas Vakarų bandymas ištirti meditacinės sąmonės būsenas aprašomas vengrų kilmės JAV mokslininko Mihaly'io Csikszentmihályi'o darbuose. Jis jau nuo praėjusio amžiaus septintojo dešimtmečio stengėsi suformuluoti sąmonės kontrolės ir proto treniravimo metodus, derančius prie Vakarų kultūrinės aplinkos. Jis pats savo tyrimus apibūdina kaip „optimalaus patyrimo“ (*optimal experience*) būsenas, kurias pavadino srautais. Srauto būseną, pasak jo, patiriama, kai į sąmonės erdvę patenkanti informacija sutampa su jos tikslais ir atitinka individo veiklą. Svarbiausia srauto patyrimo yra veiksmo ir budrumo dermė, išsauganti optimalų savivokos lygmenį. Pasak M. Csikszentmihályi'o, vidinis pasitenkinimas ir sąmoninga savi-kontrolė pasiekiami tuomet, kai potencialiai netvarkingas patyrimas organizuojamas į dėmesingą srautą<sup>141</sup>. Jis teigia, jog norint pasiekti rezultatą būtini keturi veiksniai: iškelti sau tikslai, atsidavimas veiksmui, budrus dėmesingumas tam, kas vyksta, ir gebėjimas mėgautis procesu ar leidimas jam vykti. Tokio srauto patirčių rezultatai panašūs į meditacijos sukiamą dėmesingumą. Šios sistemos autorius pažymi, jog psichologijos istorijoje daug buvo pasiekta diferencijuojant sąmonę ir išryškinant individualumą, o psichologijos ateities raida neatskiriama nuo meditacinio integralumo įgūdžių lavėjimo. Taip atkartojamas klasikiniame budizme ir šiuolaikiniame psichologiniame diskurse akcentuojamas kvietimas žengti anapus egocentrizmo.

Panašus priartėjimas prie kūno ir mentalinių patirčių budrumo aptariamas ir Mauros bei Franklyno Sillsų 1984 metais sukurtoje „Esminio proceso psichoterapijoje“. Visa tai liudija theravados budistinės praktikos įtaką<sup>142</sup>. Matyti reiškinius, kokie jie iš tikrųjų yra,

<sup>141</sup> Plačiau žr.: M. Csikszentmihályi, *Op. cit.*

<sup>142</sup> Žr.: L. Donington, *Core Process Psychotherapy. Innovative Therapy*, ed. by D. Jones, Buckingham: Open University Press, 1994.

ar bent jau priartėti prie jų kiek įmanoma arčiau – tai esminis fenomenologinio proceso bruožas, itin svarbus egzistencinei psichoterapijai apskritai<sup>143</sup>.

Tačiau psichoterapijoje dėmesingumo praktikos labiausiai reikalingos rengiant naujus psichoterapeutus. Kad ir kokia kognityvine teorija ir praktinėmis technikomis būtų remiamasi, pirmiausia reikalaujama, kad psichoterapeutas padirbėtų su savo paties patirtimi, kad jis susipažintų su savo sąmonės būsenomis ir pasiektų tam tikrą darną. Meditacija yra reikšmingas metodas, padedantis atpažinti savo mentalinių ir emocinių būsenų kokybę bei kaitą, formuojantis būtiną balansą, leidžiantį suvaldyti savo paties išgyvenimus, netampant nekontroliuojamų reakcijų kaliniu. Tik pasiekęs savo sąmonėje tam tikrą darną ir bent santykinę ramybę, psichoterapeutas pajėgus pradėti analogišką darbą su savo klientais. Esminė psichoterapijos užduotis – išplėsti individo gyvenimo erdvę, pagilinti savęs suvokimą, integruojant užslėptas, užspaustas, ginamas ar suvokiamas kaip svetimas savo psichikos dalis. Norint to pasiekti, pirmiausia būtina dėmesingai atpažinti išstumtas psichikos sritis, su jomis susidraugauti ir pripažinti jų egzistavimą. Tuomet jų keliami įtampa – baimės, pykčio panašiai – sušvelninama, jų užspausta energija išlaisvinama.

Psichoterapeutas Johnas Welwoodas esminį meditacijos ir psichoterapijos bendrumą įvardija kaip neapribotą savo patyrimų, norų ir minčių santarvės jausmo, budistų vadinamo *maitri*, atskleidimą. Būdravimo meditacijoje mes mokomės būti kartu su savo patyrimais, atrasti stebėjimo būdą, tiesiog matydami ir užfiksuodami viską, kas iškyla, bet nebandydami nei nuslopinti, nei įsitraukti į būsenas, tuo nesustiprindami savy jų poveikio. Toks nekonfliktiškos dermės su viskuo, ką patiriame, su viskuo, kas nepažįstama mums, ugdymas turi neįkainojamos vertės terapiniame darbe su klientu. J. Welwoodas teigia: „Meditacija yra tiesioginis patyrimas pokyčių,

<sup>143</sup> Žr.: E. van Deurzen-Smith, *Existential Counselling in Practice*, London: Sage, 1988.

kuriuos lemia ne tai, ką mes stengiamės *daryti* tobulindami save, o tai, kaip mes *būname* su savimi.<sup>144</sup> Išmokę sutelkti dėmesį ir nuraminę konceptualizuojantį taušškėjimą, išmokstame tiesiogiai sąveikauti su savo patirtimi ir atsiliepiame į pojūčius iš visa apimančio sąmonės lygmens, iš kurio stebime savo kognityvinius procesus, nebūdami į juos įtraukti.

Transformacija, vykstanti terapijoje tarp dviejų žmonių, yra identiška vieno žmogaus meditacijos procesui. Būdravimo pratybose iškylant skausmingoms mintims ir emocijoms, mes jas tik fiksuojame, joms nusilenkiame, jas pripažįstame ir leidžiame išnykti, sutelkdami dėmesį į kvėpavimą, kuris yra apčiuopiamas atviros erdvės pasireiškimas. Šis įėjimo ir išėjimo iš meditacijos procesas ir lemia transformaciją. [...] Didžiausias darbo su savimi iššūkis ir yra platesnis atsivėrimas mūsų įšalusioms karminėms elgesio struktūroms. Mūsų būdravimas paprastai atsimuša ar gęsta dėl problemų, emocijų, reakcijų arba kai protas stengiasi atsiskirti ir laisvai pleventi vaizdinių, ateities planų ir prisiminimų erdvėje. Tačiau esama trečios alternatyvos – tiesiog būti su savo sustingusiomis mąstymo įpročių struktūromis, bet jas keičiant. Būtent tai yra psichoterapijos ir meditacijos pagrindas.<sup>145</sup>

Tačiau norint pasiekti tokį atvirumo ir receptyvumo lygmenį, būtina pasitelkti discipliną ir ugdyti gebėjimą peržengti savo įprastinius egocentrinius poreikius.

Pavyzdžiui, per pastaruosius dešimtmečius Italijoje vykdyti moksliniai eksperimentai su elektroencefalogramomis liudija, kad meditacinėse, pakitusiose sąmonės būsenose smegenų bangos net visiškai skirtingų individų akivaizdžiai sinchronizuojasi<sup>146</sup>. Šie eksperimentiniai tyrimai, naudojantys technines encefalografijos priemones, matuojančias vieno asmens kairiojo ir dešiniojo smegenų pusrutulių sinchronizavimą ar sinchronizavimą tarp dviejų asmenų, atskleidžia,

<sup>144</sup> *Awakening the Heart. East / West Approaches to Psychotherapy and the Healing Relationship*, ed by J. Welwood, Boston: Shambhala, 1983, p. XIII.

<sup>145</sup> J. Welwood, „Principles of Inner Work: Psychological and Spiritual“, *Journal of Transpersonal Psychology*, 1984, Vol. 16, No. 1, p. 71.

<sup>146</sup> E. Laszlo, *The Creative Cosmos*, Edinburgh: Floris Books, 1994, p. 186.

jog esant gilios meditacijos būsenai sinchronizuojami ne tik vieno asmens smegenų pusrutuliai, bet ir kartu medituojančių kitų dviejų asmenų. Amishi Jha ir Stepheno Kosslyno atlikti tyrimai rodo, kaip meditacija veikia kognityvines tiek pradedančiųjų, tiek pažengusiųjų meditatorių funkcijas. Pensilvanijos universitete A. Jha laboratorijoje atliekami itin reikšmingi kontempliatyvių praktikų kognityvinio poveikio tyrimai<sup>147</sup>. Jie patvirtina individų patyrimo teiginius, kad bendrose meditacinio būdravimo būsenose vyksta gelminis bendravimas, gydomi sutrikimai ir pažadinamos naujos išvalgos.

Pastaraisiais dešimtmečiais pasaulio laboratorijose atliekama daug meditacijos poveikio žmogaus psichikai mokslinių tyrimų ir eksperimentų. Nors tai nėra šio straipsnio tema, bet apibendrinant galima pasakyti, jog rezultatai dažnai įvairuoja ir nėra galutiniai, jie susiję su meditacinių metodų skirtumais, nevienodais meditatorių tikslais ir lūkesčiais, mažiau patyrusių meditatorių dažnu orientavimusi į trumpalaikius rezultatus. Asmeniškai aš nemanau, kad psichoterapija turėtų būti suplakama su formaliomis meditacinėmis praktikomis, taip supainiojant skirtingus meditacijos mokytojo ir psichoterapeuto vaidmenis bei uždavinius. Tačiau, žvelgiant iš esamos patyrimų perspektyvos, akivaizdu, jog budistinės būdravimo meditacijos itin naudingos efektyvesniam psichoterapeutų rengimui, suteikiant jiems galimybę praktiškai susipažinti su jų pačių mentalinių būsenų atpažinimo ir kontrolės metodais.

Nepaisant objektyvumo ir vertybinio nešališkumo deklaravimų, religijų ir žmogaus pažinimo tyrimų mokslininkai visgi neišsivaduoja iš subjektyvių nuostatų, kylančių iš jų kultūriškai nulemtos religijos suvokimo ir asmeninės patirties. Profesorius Haroldas D. Rothas, Browno universiteto (JAV) daoizmo ir religijų istorijos tyrinėtojas, prieš kelerius metus pradėjo naują magistrantūros studijų programą „Kontempliatyvios studijos“, kurių tikslas – atkurti

<sup>147</sup> Žr. P. Jha, J. Krompinger, M. J. Baime, „Mindfulness Training Modifies Subsystems of Attention“, *Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience*, 2007, No. 7, p. 109–119.

patyrimo ir tekstinio-istorinio aspektų dermę religijos studijose. Straipsnyje „Prieš kognityvinį imperializmą: Apie neetnocentrinę santykį kognityviniuose moksluose ir religijų studijose“<sup>148</sup> jis teigia, kad nereflektuotos teocentrinės ir etnocentrinės perspektyvos, grindžiamos abraomiškųjų tradicijų nuostatomis, formuoja nuolatinį šališką nusiteikimą prieš kontempliatyvių tradicijų studijas. Itin retai subjektyvių asmeninių mistinių patirčių duomenys tampa rimtu mokslinių studijų objektu akademinėse religijų katedrose, kurios kur kas palankiau nusiteikusios analizuoti teologų, sociologų ir istorikų darbus<sup>149</sup>.

Kyla naujas kognityvinių mokslų sąjūdis, kuris bando išsivaduoti iš vakarietiško epistemologinių pančių ir siekia pagrįsti nuostatą, kad žmogaus patirtis esmiškai yra asmeniška ir kartu intersubjektyvi. Pradedant garsiuoju neurologu Francisco Varela ir jo kolegomis Eleanora Rosch bei Evanu Thompsonu, šis sąjūdis stengiasi įrodyti, jog visoks žmogiškasis pažinimas esmiškai yra grindžiamas kūniškume įkalintos mūsų sąmonės subjektyviu patyrimu ir todėl yra subjektyvus ir objektyvus tuo pat metu. Sistemingas sąmonės treniravimas pasitelkus kontempliatyvias disciplinas yra būtina subjektyvumo patyrimo ir adekvataus jo suvokimo intersubjektyviame pasaulyje sąlyga. Tai, ką, pavyzdžiui, Evanas Thompsonas kalba apie kognityvinius mokslus, vienodai tinka ir kontempliatyvios patirties pasaulio religinėse tradicijose studijoms:

Aš tikiu, jog subrendęs sąmonės mokslas, tyrinėdamas subjektyvias būsenas, norom nenorom aktyviai integruos disciplinuotus individualaus patyrimo (*first-hand*) metodus su biologiniais ir bihevioristiniais mokslais. Individualaus patyrimo metodai – tai praktikos, didinančios individo jautrumą savo paties patyrimams, pasitelkus sistemingą dėmesingumą ir lavinimo bei emocijų reguliavimą. Atrodo, jog šis gebėjimas įdėmiai stebė-

<sup>148</sup> Harold D. Roth, „Against Cognitive Imperialism: A Call for a Non-Ethnocentric Approach to Cognitive Science and Religious Studies“, *Religion East and West*, October 2008, Vol. 8, p. 1–27.

<sup>149</sup> Žr.: [http://www.brown.edu/Faculty/Contemplative\\_Studies\\_Initiative/downloads/issue8\\_agt\\_cog\\_imp.pdf](http://www.brown.edu/Faculty/Contemplative_Studies_Initiative/downloads/issue8_agt_cog_imp.pdf)

ti patyrimą – ne tik tai, *ka* pats patiri (objektą), bet ir *kaip* jį patiri (procesą), – yra būdingas tik žmogui, o gyvūnai jo neturi. Individualaus patyrimo metodai, kuriais ugdomas šis gebėjimas, suformuoti tik kontempliatyviose pasaulio religijose, ypač budizme. Žmonijos istorijoje būtent religijos buvo kontempliatyvaus patyrimo, jo teorinio artikuliuojimo filosofinėmis ir psichologinėmis kategorijomis židiniai. [...] Tad religijos yra individualaus patyrimo metodų saugyklos; metodų, kurie gali atlikti itin reikšmingą ir kūrybinį vaidmenį šiuolaikiniuose moksliniuose tyrimuose.<sup>150</sup>

Anot E. Thompsono ir B. Alan Wallace'o, toks nuolatinis proto treniravimas, siekiant save tirti pačiam asmeniškai, labiausiai išplėtotas budistinėje sąmonės koncentracijos ir nuraminimo (*śamathā*) bei stebėjimo ir budrios išvalgos (*vipaśyanā*) praktikose. Abiejų šių mokslų atstovai yra įsitikinę, jog mūsų laikais šios praktikos iš išskirtinio vienuolynų konteksto gali būti perkeltos į akademinę sferą ir plėtojamos iš kontempliatyviųjų mokslų (*contemplative science*) perspektyvos<sup>151</sup>.

Alanas Wallace'as atsakyme H. Rothui pažymi, kad jei mes religinius reiškinius ir dvasines patirtis vertinsime tik kaip antgamtiškus ir imaginacinius, motyvuodami tuo, kad jos negali būti objektyviai įvertinamos ir aprašomos, tuomet privalėtume visą savo šio pasaulio patirtį irgi laikyti antgamtiška ir subjektyvia, nes visa, kuo mes remiamės, yra subjektyvūs mūsų juslių duomenys<sup>152</sup>.

Dėl to Šiaurės Amerikoje stengiamasi suformuoti naują kontempliatyvių patirčių akademinę tyrimo sritį. Nuo 1975 m. Naropos institute (Boulder, Kolorado valstija) jungtinėmis mokslininkų, psichologų ir budistinės meditacijos mokytojų pastangomis įgyvendinama magistrantūros studijų programa „Kontempliatyvioji psichoterapija“. Jos pagrindas – sėdimoji būdravimo / dėmesingumo meditacija. Jau minėta, kad prieš keletą metų įdiegta kontempliatyviųjų

<sup>150</sup> E. Thompson, „Empathy and Human Experience“, in *Science, Religion and the Human Experience*, ed. by J. D. Proctor, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 261–262.

<sup>151</sup> B. A. Wallace, *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*, New York: Columbia University Press, 2006.

<sup>152</sup> *Religion East and West*, October 2008, Vol. 8, p. 28–33.

studijų magistrantūros programa Brownio universitete (Providence), tyrinėjanti gausius metodus, kuriais įvairiose kultūrose ir skirtingais laikotarpiais buvo siekiama sutelkti, išplėsti sąmonę ir pagilinti kasdienį būdravimą. Tad kontempliatyvosios studijos tampa siekiniu, vienijančiu tiek mokslinius tyrimus, tiek praktinę taikomąją bei edukacinę veiklą. Vadovaujamosi nuostata, jog kontempliatyvos patirtys nėra vien religijų prerogatyva ir nuosavybė. Nors įvairūs meditatyvių sąmonės būsenų formavimo metodai iš tiesų plačiai taikomi religinėse tradicijose, tačiau tokios būsenos ir patirtys aptinkamos skirtingose nereliginėse praktikose, pavyzdžiui, muzikos klausymas ir jos atlikimas, šokis, vaidinimas, poezijos ar prozos kūrimas, tapyba, skulptūra ar net atidus gamtos procesų stebėjimas. Sekant novatoriškais Mihaly'io Csíkszentmihályi'o ir jo kolegų „optimalaus srauto“ patirties tyrimais<sup>153</sup>, kontempliatyvosios studijos siekia atskleisti kuo platesnį dėmesingumo, sutelktumo, budrumo ir įžvalgos diapazoną ir pademonstruoti, jog net šių pačių giliausių patirčių, neabejotinai ugdytų pasaulio religijų meditacinėse tradicijose, kokybė iš esmės nesiskiria nuo paviršutiniškų. Ištas tokių patirčių spektras gali būti lygiavertiškai racionaliai identifikuotas, moksliskai ištirtas ir subjektyviai patirtas.

Galima kalbėti apie šiuo metu sparčiai vykstančią Vakarų psichologijos budifikaciją, kuri savo ruožtu neatskiriama nuo kito šio reiškinio poliaus – budizmo psychologizavimo<sup>154</sup>. Kyla klausimas: ar įmanoma budizmo praktikos elementus atskirti nuo budistinės kultūros

<sup>153</sup> J. Kabat-Zinn, *Full Catastrophe Living*, New York: Delta, 1990; H. Benson, *The Relaxation Response*, New York: Harper, 1975; R. A. Baer, „Mindfulness Training as a Clinical Intervention: Conceptual Review“, *Clinical Psychology: Science and Practice*, 2003, Vol. 10, Iss. 2, p. 125–143; S. Bishop et al., „Mindfulness: A Proposed Operational Definition“, *Clinical Psychology: Science and Practice*, 2004, Vol. 11, Iss. 3, p. 230–241.

<sup>154</sup> Plačiau žr.: D. Brazier, „Buddhist Psychotherapy or Buddhism as Psychotherapy?“, in *The Psychology of Awakening: Buddhism, Science, and Our Day-to-Day Lives*, ed. by G. Watson, S. Batchelor, G. Cloxton, York Beach, Maine: Samuel Weiser, Inc., 2000, p. 216–224.

apskritai? Juk budizmas nėra vien meditacinė praktika ar rytietiška psichoterapija, kaip kartais teigiama; tai ir tam tikra filosofija bei pasaulėžiūra, kuria grindžiamos konkrečios praktikos formos. Šiuolaikinė tendencija akcentuoti sąmonės būsenas, psichologinę terapiją ir meditacijas palieka nuošalyje socialinius budizmo aspektus – ritualinę, filosofinę ir devocionalinę budizmo apibrėžtis. Kita vertus, kiekviena psichoterapijos forma ir metodika (atvirai arba ne) diegia vienokį ar kitokį gyvenimo būdo ir prasmės supratimą. Neabejotina, jog budizmas ir Vakarų modernioji psichoterapija gali vaisingai papildyti vienas kitą, ypač praktiniu lygmeniu, nes sąmonė skleidžiasi per sąryšį su pasauliu ir parodo santykį su visuma, ką Herbertas Guntheris įvardijo kaip „dvasingumą“<sup>155</sup>. Guy Claxtonas panašiai teigia, jog dvasingumas yra ne kas kita, kaip teisingas „pasaulio ir kūno, smegenų ir proto“ santykio ir neteisėto jų atskyrimo suvokimas<sup>156</sup>. Anot šiuolaikinės humanistinės psichologijos postuluojamos vidinio sveikumo sampratos, ydingos sąmonės būsenos sutrikdo mūsų mąstymą, sužadina priešiškus troškimų šablonus ir neigiamai paveikia dvasinę pusiausvyrą, kuri gydo mūsų egzistencinius kentėjimus<sup>157</sup>. Budrumas ir dėmesingumas leidžia atsiverti akivaizdžioms mentalinių sutrikimų pasekmėms ir įgaunama galimybė kontroliuoti protą. Nuolatinės praktikos padeda meditatoriui atpažinti savo proto prigimtį įvairiais lygmenimis – įprastų mąstymo šablonų, žodžiais neišreikštų pojūčių ir t. t. Tikroji būdravimo praktika yra pats gyvenimas, kai kasdienė rutina – vaikščiojimas, valgymas, bendravimas – tampa praktika. Meditacija atveria kur kas platesnius sąmoningumo matmenis ir atskleidžia žmogaus egzistencijos gelminį vientisumą. Atjauta visuomet buvo autentiško dvasingumo skiriamasis ženklas, kurio universalus pamatas yra vidinis fenomenologinis lygmuo. Autentiškas dvasingu-

<sup>155</sup> H. Guenther, *The Creative Vision*, Novato, Ca: Lotsawa, 1987, p. XIV.

<sup>156</sup> G. Claxton, *Noises from the Darkroom*, London: Aquarian, 1994, p. 12.

<sup>157</sup> G. Watson, *The Resonance of Emptiness: A Buddhist Inspiration for a Contemporary Psychotherapy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2001, p. 245.



mas suteikia vidinės laisvės, ramybės jausmą, gebėjimą mylėti, tarnauti ir jausti atsakomybę už pasaulį. Būdravimas turi daug matmenų, kurie gali giliai paveikti ne tik individų, bet ir institucijų gyvenimus. Dėl tokio būdravimo, kurį Gregory Batesonas pavadino „proto ekologija“<sup>158</sup>, mes galime pasiekti kur kas glaudesnę savo kūniškumo, savo aplinkos, savo kalbos ir savo tikėjimo, kuriuo vadovaujamės, sąmoningumą. Manychiau, kad įgyvendinti dėmesingą būdravimą, puoselėti sveikas sąmonės būsenas ir reiškia tapti dvasingam tikraja šio žodžio reikšme.

*Sabbe sattā bhavantu sukhittā!*

<sup>158</sup> Žr.: G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, London: Granada, 1973.