



AUDRIUS BEINORIUS

Vilniaus universitetas, Orientalistikos centras

SIGMUNDAS FREUDAS IR INDIJA: TEORINĖS IR KULTŪRINĖS PSICHOANALIZĖS TRANSFORMACIJOS

Sigmund Freud and India: Theoretical and Cultural
Transformations of Psychoanalysis

SUMMARY

The question analyzed in this paper is: „Is psychoanalysis at all possible in a traditional non-Western society with its different family system, religious beliefs and cultural values?“. The current sharp increase in scepticism about the transcultural validity of psychoanalysis correlates with the rise of relativism in human sciences. S. Freud was not ready for an intercultural dialogue. He insisted on a one-sided monologue. Through Freud took little interest in India, India took an early interest in Freud. I show that psychoanalysis as a therapeutic method and as a cultural theory was not easily received in Indian culture with its rich philosophical and scientific traditions and religious beliefs. To this day, the focus of analysis on individual patients has deflected the attention of analysts from the cultural assumptions built into psychoanalytic theory as well as from the shared cultural characteristics of psychoanalytic patients.

I conclude that traditional psychoanalytic theory has been too bound up with Western individualism to take seriously the centrality of the group in the construction of Hindu forms of consciousness and self. Psychoanalysts must stop judging Indian culture by their own Western developmental assumptions and admit that India possess its own culturally distinctive psychological structures with their own pattern of normality and their own line of soul development and traditional forms of healing. If early psychoanalysts tended to use psychoanalysis as a colonial instrument for retooling Indians into the nineteenth-century Europeans, nowadays a new tendency becomes evident – a desire to refashion or reshape psychoanalysis itself in the light of Indian culture. Evidently, awareness of the cultural contexts of the new, comparative psychoanalysis will contribute to increasing the ken and tolerance of this discipline for the range of human variations.

RAKTAŽODŽIAI: Freudas, psichoanalizė, Indijos religija, lyginamoji kultūrologija.

KEY WORDS: Freud, psychoanalysis, India's religion, comparative cultural studies.

SANTRAUKA

Nuo 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? Staipsnyje keliami klausimai: koks buvo Freudų santykis su Indija ir jos kultūrinis paveldas? Kaip psichoanalizė buvo naudojama kolonijiniams Vakarų interesams pateisinti? Kaip interpretuojami įvairūs religinės hindų kultūros aspektai ir kokius iššūkius klasikinė psichoanalizė patiria susidūrusi su specifiniu indišku mentalitetu? Kokios atsiranda naujos teorinės ir kultūrinės interpretacinės psichoanalizės tendencijos? Kritiškai apžvelgiant ir įvertinant gausią psichoanalitinę literatūrą, susijusią su Indijos kultūros analize, straipsnyje siekama parodyti, jog psichoanalizė, kaip terapinis metodas ir kultūrinė teorija, sunkiai adaptuojama savitas religines ir filosofines tradicijas turinčioje Indijos kultūroje. O pokolonijiniu laikotarpiu išryškėja kitokia tendencija – pakeisti pačią psichoanalizę pritaikant ją prie Indijos kultūrinio savitumo.

Iš R. Rolando jis, matyt, pasiskolina ir Indiškos kilmės mistinio išgyvenimo terminą – „okeaninis jausmas“ (*un sentiment oceanique*), tačiau naudoja jį kaip beribio infantiliško narcisizmo referentą. Prie mistikos temos jis sugrįžta ir *Ivadinėse paskaitose į pasichanalizę*. Freudas pripažįsta, jog tam tikros mistinės patirtys gali perkeisti normalius ryšius tarp skirtingų sąmonės lygmenų taip, kad, pvz., juslės gali pradėti regėti tai, kas vyksta *ego* ir *id* gelmėse, kurios antraip yra nepasiekiamos. Tačiau kartu jis pareiškia didžiai abejojęs, jog šis kelias galėtų padėti pažinti išlaisvinančias tiesas. Anot jo, psichoanalizė, kaip interpretacinis ir kultūrinis mokslas, siekia paversti žmones labiau civilizuotais, o civilizaciją – labiau humaniška. O indiška mistika gal ir gali padėti giliau pažvelgti į *ego* ir *id* vykstančius procesus, tačiau ji nepadeda sustiprinti organizacinės *ego* struktūros ir įsisavinti *id* dalis, todėl mistinės išvalgos neišvengiamai tik pagilina individualias ir socialines negalias bei nepadidina socialinės adaptacijos. Nors „galime daryti prielaidą, jog psichoanalizės terapinės pastangos yra nukreiptos ta pačia linkme.“²¹

Neatsitiktinai kai kurie ankstyvieji Freudų mokiniai naudojo psichoanalizę kaip kolonijinį instrumentą „pertvarkyti indus į kanoninius devyniolikto amžiaus europiečius.“²² Netgi kolonijinė Indijos situacija ir priešinimasis jai buvo reflektuojami kai kurių Indijos psichoanalitinių draugijos narių britų (ypač C. D. Daly, O. Berkeley-Hill) iš radikalių rasistinių ir kolonijinių, paternalistinių perspektyvų. Pvz., asmeniškai psichoanalizę pas Freudą ir S. Ferenczi atlikęs britas Claud Dangar Daly teigė, jog politiniai indų aktyvistai, pvz., Mahatma Gandhis, kenčia nuo esminės psichologinės problemos – negebėjimo pripažinti tėvo, t.y. britų autoriteto, ir kad jie visi nori sugrįžti į pre-edipinę simbiozę su motina, ironiškai pridėdamas, „nors palaimingo mėgavimosi motinos krūtimi laikai seniai praėjo.“²³ Pasak Berkeley-Hill, klasikinė hindų liturgija, tokių dievybių kaip Agnis, Indra, Sūrja garbinimas aiškiai liudija „analinę-erotinę fiksaciją;“ apskritai, perdėtas brahmanizmo ritualizmas byloja apie pedantiškai kompulsyvias hinduizmo tendencijas.²⁴ Kai R. Tagorė gavo Nobelio premiją ir tapo Indijos nacionaliniu herojumi, psichoa-

nalitikas Rangin Halderas perskaitė pranešimą ir parašė straipsnį apie Edipo komplekso ir incesto troškimo atspindį mistinėje poeto kūryboje. Pirmoje savo knygoje *The Inner World: A Psychoanalytical Study of Childhood and Society in India* S. Kakaras imasi analizuoti žymaus Indijos religinio lyderio, naujosios Indijos tapatybės kūrėjo Swamio Vivekanandos vaikystės patyrimus, prierašumą prie motinos, vidinį konfliktą su tėvu, kas nulėmė mistines jo religingumo tendencijas ir istorinės savo misijos suvokimą. Nors tenka pripažinti, kad Kakaras neranda priežasčių Vivekanandą diagnozuoti kaip „klasikinės maniakinės depresijos atvejį“, tačiau yra įsitikinęs, kad nacionalistinės jo aspiracijos buvo nulemtos „archaiško hindų vaikystės narcisizmo.“²⁵ Analogiška kolonijinė nuostata daug prisidėjo formuojant deformuotos indų psichės „suskilusios savasties reprezentavimą,“²⁶ jos skilimą į dominuojančią, viršesnę britišką savastį ir nuolankią vietinę, žemesnę indų savastį.

Dažniausiai šie psichoanalitikai, analizuodami indų religinę kultūrą, ją vertino kaip vaikišką ir neurotinę darydami „logišką“ išvadą, jog indų psichologinis brandumas yra kur kas menkesnis nei europiečių, todėl kolonializmas yra pateisinamas. Pagrindinė liga, kuria sergais indai – tai jų „indiškumas“ (*indianness*).²⁷ Šie teiginiai tik patvirtina, kad psichoanalitikai irgi turi savo kultūrinę ir socialinę pasąmonę... Tokios pastangos, ypač atviras psichoanalitikų nesiškaišymas su socialiniu ir kultūriniu indų psichės cenzoriumi, dažnai sukeldavo rimtą indų pasipriešinimą ir buvo (dažnai ir tebėra) traktuojamos kaip kul-

tūrinės savimonės įžeidimas ir savęs suvokimo griovimas. Tačiau pokolonijiniu laikotarpiu išryškėja kitokia tendencija – pakeisti pačią psichoanalizę derinant ją su Indijos kultūriniu savitumu.

Ankstyvesnius Freudą, Bose, Daly tyrinėjimus nuo XX a. vidurio tęsė kiti Vakarų ir indų psichoanalitikai. Dažniausiai psichoanalitikų diskusijos hinduizmo tematika sukosi aplink vieną pamatinių Freudą koncepcijų – Edipo kompleksą. Indų autoriai, pvz., Gananath Obeyesekere mano, jog pats Freudas būtų kitaip žvelgęs į šią koncepciją, jei būtų turėjęs galimybių dirbti su indais pacientais. Graikų mitologiniai siužetai Indijoje neveiktų, o indų religinis simbolizmas yra „kultūrinės idiomos“ ar „kultūrinės reprezentacinės sistemos,“ per kurias reškiasi vyraujančios 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 tęsiasi ir brandžiam amžiuje. Anot Obeyesekeres, „prigimtinis indų biseksualumas“, psichinė simbiozė su motina, suformuoja jiems moteriškai minkštą požiūrį į tėvą ir atitinkamai priešišumą ir pavydą motinai.²⁸ 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, kai Amerikos – 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 tapatinimąsi su tėvu per paklusnumą. Gal todėl ilga Indijos istorija nežino atvejo, kad sūnūs būtų pasikėsinę į tėvą ir uzurpavę jo sostą, nors musulmoniškoje Indijoje tėvai ar broliai reguliariai nužudomi ar įkalinami artimuju, 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 klinikiniam darbe Indijoje sprendžiama šeiminei drama – kaip padėti jaunam vyrui (neretai neseniai vedusiam) išsivaduoti nuo hegemoniškos motiniškos globos, jį užvaldžiusio motiniško moteriškumo ir impotencijos baimės.

Todėl Edipo kompleksas Indijoje, anot Obeyesekeres, yra žymiai sudėtingesnis nei paprasti trinariai santykiai, kur sūnus nekenčia tėvo ir myli motiną. Jis yra negatyvus ar inversinis froidiškai Edipo sampratai, tačiau bendra hindų kultūrinė atmosfera, ypač mitiniai siužetai ir ikonografiniai vaizdiniai, padeda transformuoti ar pakreipti šį kompleksą sveikumo linkme. Tad nors pats Obeyesekere, suvokdamas glaudų kultūros ir tautinės psichės ryšį, siekė išlaisvinti psichoanalizę nuo kultūrinio šališkumo ir adaptuoti ją prie Pietų Azijos mentalinio savitumo, tačiau atrodo, kad jam nelabai pavyko atriboti nuo klasikinio psichoanalitinio universalizmo ir sveikumo normos sampratos.

Panašios nuomonės laikosi ir A. K. Ramanujanas, kuris teigia, jog Indijoje nepalyginamai silpniau užspaudžiamas

noras būti moterimi nei krikščioniškoje Vakarų kultūroje.²⁹ Ramanujanui pritaria ir Sarah Caldwell, kuri, pritardama Obeyesekeres minčiai apie galimą kitokį Freudo požiūrį į Edipo kompleksą įvertinus turtingą Indijos medžiagą, mano, jog indiškas Edipo kompleksas turėtų būti formuluojamas kaip tapatinimasis su motina ir atsidavimas tėvui, kas, savo ruožtu, lemia moteriškų savybių vyruose suvešėjimą. Ji mano, jog grėsmingosios Deivės Motinos simbolizmas nereprezentuoja 'fališkos motinos' ar tėvo penio introjekcijos, bet veikiau indų mitologijos erotizmo ir agresijos temos yra vyriškos transseksualumo fantazijos, atspindinčios intensyvią proedipinę fiksiaciją į motinos kūną ir išreiškiančios pirmą moteriškos tapatybės konfliktą.³⁰ Seksualinė impotencija tokiu būdu yra psichofiziologinis atsakas į simbolinę incesto problemą.

Tačiau kai kurie kiti tyrėjai, pvz., Wendy Doniger, teigia, jog žymiai išraiškingesnį nei Sofoklio *Karalius Edipas* užspautų edipinių troškimų pavyzdį pateikia senoviniai indų tekstai, tokie kaip *Vishu Purana*.³¹ 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 Doniger visus indų mitus vertina kaip troškimus išpildančius sapnus. Nors indų kultūra jau nuo senesnių laikų skyrė bene 8 sapnų kilmės teorijas, tarp kurių troškimus išpildantys sapnai tėra viena iš daugelio

kategorijų.³² Beje, Indijoje gerai žinomas pasakojimas apie dramblialgavį dievą Ganešą. Kartą jo motina deivė Parvatė paklausė, ką jis norėtų gauti iš žmonas? Šis atsakė: „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 (tai visai nebūdinga hindų panteonui). Seksualinių kūdikio fantazijų pavyzdys gali būti ir budistinėje embiologinėje tradicijoje minimas tėvų pasirinkimas dar prieš gimimą. Karmos vėjo vedama siela pritraukiama prie besimylinčių būsimų tėvų; juos regėdama siela pajunta troškimą savo motinai, jei jai lemta gimti berniuku, arba aistrą tėvui, jei gims mergaitė. Atitinkamai priešiškus tėvui arba motinai atsiranda dar prieš gimimą. Didelio psichoanalitikų intereso susilaukia ir falinė sakralaus hinduizmo simbolio lingamo semantika. Tokiu būdu Doniger siekia parodyti Edipo komplekso – froidiškos psichoanalizės vieno iš kertinių akmenų – universalumą ir pritaikomumą Rytų kultūrų tyrimams. Kita vertus, remdamasi Freudu teiginiu, jog simbolis visada slepia seksualinę reikšmę, ji teigia, 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 išplėtotą moteriškų 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 Deivės Motinos įvaizdžio dvipolį

skilimą į radikaliai mylinčią ir radikaliai piktą, demoniškai grėsmingą, atkreipia dėmesį į dvilypi motinos vaidmenį santykiuose su vaiku – ji ir begalo artima, visiškai atsivadusi, savotiška kūdikio vergė, tačiau kartu ir nepriklausoma, valdinga, baudžianti, aistringa. Ikonografiniai moteriškų deivių vaizdiniai, pasak jo, sietini su emociškai saugia ikiedipine raidos faze (iki 3 metų amžiaus), prieš prasidedant falinio seksualumo ir Edipo komplekso raiškai. Jis teigia, jog šis neišspręstas, neintegruotas skilimas iš vaikystės perkeliamas ir į suaugusio indo gyvenimą. Socialinė ramybė indų šeimoje yra apgaulinga, nes grindžiama pašamonių įtampų ir troškimų užspaudimu, berniukai neparuošiami brandžiam savarankiškam gyvenimui. Todėl, pasak jo, indų vyrų edipinio konflikto išraiška – paranoidinės reakcijos – veda į homoseksualią meilę savo tėvui. Gi asketinės hinduizmo tendencijos, kuomet seksualumas yra suvokiamas kaip kliūtis individų emocinei brandai, vitalinės gyvasties kondensato, spermės švaistymas, irgi „formuoja striprias indų vyrų homoseksualumo arba impotencijos tendencijas“³³. Carstairsas hinduizmo kultūrą linkęs vertinti kaip atliekančią itin stiprią super-ego funkciją, kuri apriboja individuacijos procesą.

Galbūt todėl J. M. Massonas, kuris Indiją apibūdina kaip unikalų regioną tyrinėti unikaliam seksualumo, misticizmo ir asketizmo deriniui, visgi budizmo praktiką vertina kaip viską apimančią gynybą nuo depresijos, o tantrizmą – kaip seksualinės išprovokacijos baimę.³⁴ Jam visi indų asketai yra tvirkinimo vaikystėje arba ankstyvos tėvų mirties aukos,

kas lemia „patologiškai perdėtą seksualinių jų poreikių apribojimą“, o asketizmas yra ne kas kita kaip gynybinė, mazochistinė kova su savo įniršiu dėl patirtų vaikystės traumų.³⁵ Prisiminkime ir kito garsaus psichoanalitiko Franzo Alexanderio kadaise pateiktą „garsųjį“ klinikinį budistinės meditacijos apibūdinimą: „tai grynas spermos narcisizmas“, nuosekliai pereinantis įvairias fazes – melancholiją, katatoninę ekstazę, apatiją ir, galiausiai, šizofreninę silpnaprotystę (*dementia*).³⁶ Budistinių pratybų motyvas, anot jo, tai bandymas regresyviai sugrįžti į gimdą.

Kyla natūralus klausimas: jei hindų kultūra generuoja ar aktyvina tai, ką šie psichoanalitikai vadina patologija, ar pati Indijos kultūra tuomet nėra psichologinės patologijos rezultatas?! Tokie teiginiai neabejotinai gali būti vertinami kaip siekis patologizuoti hindų religinę tradiciją ir kultūriškai ją priešpriešinti normatyviai Vakarų kultūrai.

Stanley Kurtzas teisingai pastebi, kad Carstairso pozicija atstovauja klasikinės psichoanalizės schemas ir yra grindžiama individualistiniais bipoliariniais modeliais, sureikšminančiais motinos ir sūnaus santykius bei ignoruojančiais kitų šeimos narių vaidmenį.³⁷ Juk vaikas auga gausioje hindų šeimoje, apsuptas ne tik brolių, seserų, bet ir daugybės tetų, dėdžių ir kitų giminaičių, todėl ne linijinis motino-vaiko, o grupiniai šeimos santykiai, anot jo, yra psichinę vaiko raidą lemiantis ir jo pašąmoninius troškimus formuojantis esminis veiksnys. Hindų motina savo kūdikio iki 3 metų amžiaus be maž nepaleidžia iš rankų, jis yra karalaitis, žindomas iki 4, kartais net ir 8 metų.

Jautriai derindama rūpestį vaikui su jo veiklos apribojimu, kitaip nei įprasta tradicinėje vakariečių šeimoje, motina nuo 2–3 metų amžiaus stumia vaiką nuo savęs į grupinę šeimos moterų, autoritetingo tėvo ir giminaičių globą, tokiu būdu anksti formuodama ne individualaus, o grupinio *aš* tapatybę.

Didžiai problemiškas yra ir siekis žvelgti į indų deivių panteoną tik per siaurą psichoanalitinės dichotomijos geras–blogas schemą ignoruojant deivių vienybinį multisemantiškumą, 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 santykių vaiko, kurio esminis požiūris į savo motiną yra priėmimas, nepaisant to, kokia baisi, abejinga, grėsminga ji bebūtų. Tik pripažinęs Kali kaip motiną, kas mums atrodo neįtikėtina, atsidavėlis tampa pajėgus suvokti Kali atveriamas tiesas, kurios jį, kaip tantros adeptą, išvaduoja iš baimių, kurias šios tiesos sukelia jas atmetusiems arba ignoruojantiems žmonėms. Atsiduodami deivei Kali jie susitaiko su mirtimi ir tikrove, kokia ji bebūtų; tik Kali akivaizdoje įmanoma tokia nedrumsčiama pusiausvyra.³⁸

S. Caldwell mano priešingai, jog deivės Kali simbolika yra priimtina ir suprantama seksualinės prievartos traumą patyrusioms ir seksualinę disfunkciją išgyvenančioms moterims.³⁹ 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 jos antrosios, globojančios, motiniškos funkcijos ir paverčiama vien edipinių, incestinių troškimų projekcija. Kiekviena kultūra į religinius simbolius perkelia savas psichologines, religines ir socialines problemas, kurios gali skirtis ir neabejotinai skiriasi nuo kitų kultūrų patirčių.

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

Kritikuodamas ir garsią Sudhir Kakaro frazę, jog dėl pernelyg didelio emocinio ir taktilinio motinų dėmesio vaikams „Indijoje daugiau būriuojamasi ties narcisistinėm pozicijom nei Vakaruose“,⁴⁰ Kurtzas pažymi, jog tokia nuostata neišvengiamai patologizuoja indus ir Indijos kultūrą. Ankstyvus motinos ir vaiko glaudžius ryšius vertinti kaip ekstremalią narcisizmo formą, ir atitinkamai, deivių kultą kaip perdėtą fiksavimąsi į motiną, yra pernelyg paprastas psichoanalitinis redukcionizmas. Abejotina, ar visuminį indišką misticizmą derėtų traktuoti kaip pirminį kūdikio, ku-

ris nejaučia ribų tarp savęs ir pasaulio, narcisizmo pasireiškimą, ir kildinti iš negebėjimo įveikti neišspręstą narcizinės vienybės su motina poreikį.

Keista, kad būtent tuo pačiu patologizavimu Kurtzą naujesnėje savo knygoje *Culture and Psyche* kaltina ir 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*, ypačingai nepatikli mūsų puoselėjamiems tikėjimams ir nepatikrintiems įsitikinimams, kuriuos atsinešame iš savo kultūrinės ir individualios praeities. Tačiau taip nubrėždamas ribą tarp kultūrinio reliatyvizmo ir psichoanalitinio universalizmo, Kakaras konceptualiai neišsprendžia šių dviejų polių įtampas.

Šioje knygoje Kakaras teigia, jog Indijoje individuacija irgi vyksta, nors ir kitokia, religine, o ne psichologine forma, todėl ji negali būti analizuojama remiantis vakarietiškais postšvietėjiškais terminais ir kategorijomis.⁴¹ Pasak jo, hindų kūnas, įvairiuose kultūrinuose tekstuose perteikiamas imaginaciniais augalų pasaulio vaizdiniais, ir yra žymiai 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 taip pat ir mirę protėviai, kitos dvasios bei daugybė kosmosą apgyvendinusių dievų ir dievybių.⁴² Hindai yra linkę tikėti, kad

individo liga gali išreikšti kokius nors sutrikimus vienoje iš šių gyvybės sferų, o ligos simptomai gali persikelti į kitus lygmenis. Žmogaus kūnas nepaliaujamai sąveikauja su aplinka. Tai reiškia, kad įvairiais sunkių sutrikimų atvejais indai priešasčių ieško keliuose hierarchiniuose būties lygmenyse ir socialinių santykių srityse.

Psichoanalitikų dėmesio susilaukė ir visoms Indijos religinėmis mokykloms

svarbi, kultūriškai normatyvinė ir instituciškai remiama karmos bei reinkarnacijos tematika, kuri esmiškai gali būti vertinama ir kaip socialinė, ir kaip filosofinė kategorija. Pats Freudas reinkarnacijos doktriną, kuri yra visų indiš-
kų religinių tradicijų pagrindas, traktavo kaip vaikystės užspausėtų patirčių kultūrinę talpą, o kosminės iliuzijos (*māyā*) koncepciją siejo su tikrovės derealizacija ir atminties falsifikacija.

Literatūra ir nuorodos

- ²¹ Sigmund Freud. New Introductory Lectures on Psychoanalysis. // *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, 22:181.
- ²² Ashis Nandy. *The Savage Freud: And Other Essays on Possible and Retrievable Selves*. – Princeton: Princeton University Press, 1995, p.139.
- ²³ Claud Dangar Daly. The Psychology of Revolutionary Tendencies. // *International Journal of Psychoanalysis*, 11, 1930, p. 138. Šie britų psichoanalitikai dažniausiai ir reprezentavo Indijos psichoanalitinę draugiją tarptautiniuose kongresuose, o patys indai ir nebuvo išgirsti Vakaruose.
- ²⁴ Owen Berkeley-Hill. The Anal-Erotic Character Factor in the Religion, Philosophy and Character of the Hindus. // *International Journal of Psychoanalysis*, 2, 1921, p. 311.
- ²⁵ Sudhir Kakar. *The Inner World: A Psychoanalytical Study of Childhood and Society in India*. – New Delhi: Oxford University Press, 1978, p. 180.
- ²⁶ P. Mehta. The import and export of psychoanalysis: India. // *Journal of the American Academy of Psychoanalysis* 25 (3): 455–471, p. 457.
- ²⁷ 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 1920 metais Freudui atsiųstame vieno indų dailininko nutapytame jo portrete, kuriame Freudas pavaizduotas kaip britų kolonijinis valdininkas.
- ²⁸ Gananath Obeyesekere. *Further Steps in Relativization: The Indian Oedipus revisited. The Work of Culture*. – Chicago: University of Chicago Press, 1990, p. 58. Kitos reikšmingos psichonalinės deivės sampratos analizei skirtos dvi jo studijos: *The Cult of the Goddess Patini*. – Chicago: University of Chicago Press, 1984; *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. – Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- ²⁹ A. K. Ramanujan. *The Indian Oedipus. Oedipus: A Folklore Casebook*. Eds. by Lowell Edmunds and Alan Dundes. – Garland Publishing, 1983, p. 235–261.
- ³⁰ Sarah Caldwell. The Bloodthirsty Tongue and the Self-Feeding Breast: Homosexual Fellatio Fantasy in South Indian Ritual. // *Vishnu on Freud's Desk: A Reader in Psychoanalysis and Hinduism*. Ed. T. G. Vaidyanath, Jeffrey J. Kripal. – New Delhi: Oxford University Press, 2002, p. 339–365.
- ³¹ Wendy Doniger. When the Lingam is just a Good Cigar: Psycho-analysis and Hindu Sexual Fantasies. // *The Psychoanalytic Study of Society*. Volume 18: *Essays in Honour of Alan Dundes*. Eds. By L. Bryce Boyer, Ruth M. Boyer and Stephen M. Sonnenberg, The Analytic Press, 1993, p. 81–103.
- ³² Apie aštuonias sapnų kilmės ir jų reikšmės teo-

- rijas Indijos kultūroje žr. Audrius Beinorius. Sapnų kilmės teorijos indų kultūroje. // *Liaudies Kultūra*, 1999, Nr. 3, p. 34–40.
- ³³ G. M. Carstairs. *The Twice-Born: A Study of a Community of High Caste Hindus*. – Bloomington: Indiana University Press, 1957, p. 152–169.
- ³⁴ J. M. Masson. Sex and Yoga: Psychoanalysis and the Indian Religious Experience. // *Journal of Indian Philosophy*, 2 (1974):307–320.
- ³⁵ J. M. Masson. The Psychology of Ascetic. // *Journal of Asian Studies*, 35, 1976, p. 611–625. Kitas psichoanalitikas Gustav 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 nepasiekiamą, todėl neverta siekti tolimų tikslų. Tokie ‚sprendimai‘ yra indiškose minties pagrindinis srautas.“ (Gustav Bychowsky. A Brief Visit to India: Observations and Psychoanalytic Implications. // *American Imago*, 25, 1968, p. 59–76, p. 72.
- ³⁶ F. Alexander. Buddhist Training as Artificial Catatonia. // *The Psychoanalytic Review*, 18, No 2, (1931):129–141.
- ³⁷ Stanley Kurtz. *All the Mothers Are One: Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*. – New York: Columbia University Press, 1992, p. 30.
- ³⁸ David Kinsley. *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. – Berkeley: University of California Press, 1986, p. 126–127.
- ³⁹ Sarah Caldwell. *Oh Terrifying Mother: Sexuality, Violence, and Worship of the Goddess Kāl.* –, New York: Oxford University Press, 1999, p. 228.
- ⁴⁰ Sudhir Kakar. *The Inner World: A Psychoanalytical Study of Childhood and Society in India*. – New Delhi: Oxford University Press, 1978, p. 130.
- ⁴¹ Sudhir Kakar. *Culture and Psyche*. – New Delhi: Oxford University Press, 1997.
- ⁴² Sudhir Kakar. *Shamans, Mystics, and Doctors: A Psychoanalytic Inquiry into India and Its Healing Tradition*. – New York: A. Knopf, 1982.

B. d.