

AUDRIUS BEINORIUS

Vilniaus universitetas



KRIKŠČIONYBĖ INDIJOJE: KULTŪRINĖS IR TEOLOGINĖS TRANSFORMACIJOS

Christianity in India: Cultural and Theological Transformations

SUMMARY

Christianity has played a significant role during the centuries of Indian colonization. Indians have tried to understand Christian thought from various different perspectives. The present paper deals with the problems of enculturation of Christianity in India and Vedantic transformation of Christian theology. Our research problem is to identify the main attempts to construct Christian theology in relation to traditional Hindu theology and philosophy. In this research an author has adopted a descriptive-analytical and historical methods executed in terms of a study of the original writings of the Indian Christian thinkers (B. Upadhyaya, C. Keller R. de Smet, J.G. Arapura, B. Griffiths, Dom Henri Le Saux, and others) who constructed theology in the relation to the most influential Indian Advaita Vedanta philosophy. Three approaches in Indian Christian theology are segregated: reception or pluralistic inclusivism, reinterpretation or inclusivism, and rejection or exclusivism. Conclusion is made that modern interactions between Western and Indian forms of Christianity have brought new forms of theological reception and religious enculturation. Theological transformation of Indian Christianity at the same time displays an evident process of hinduization of Christian thought.

SANTRAUKA

Krikščionybė vaidino ypatingą vaidmenį kelių amžių Indijos kolonizavimo istorijoje. Krikščionybę indai stengėsi suprasti įvairiais būdais ir iš įvairių perspektyvų. Šiame straipsnyje analizuojama krikščionybės įdiegimo į kultūrą Indijoje ir krikščioniškos teologijos vedantiškos transformacijos problematika. Siekiama identifikuoti pagrindinius krikščioniškos teologijos konstravimo bandymus Indijoje siejant juos su hinduizmo teologija ir filosofija. Panaudojus aprašomąjį analitinį bei istorinį metodus bandoma pažvelgti į pirminius Indijos teologų (Brahmabadhavas Upadhyaya, Carlas Kelleris, Richardas de Smetas, Johnas G. Arapura, Bede Griffithsas, Dom Henri Le Saux ir kt.) tekstus, kuriuose juntama indiškos advaita vedantos filosofijos įtaka. Išskiriamos trys krikščioniškos teologijos kryptys: receptyvioji, reinterpretacinė ir ekskluzyvioji.

RAKTAŽODŽIAI: hinduizmas, krikščionybė, teologija, inkultūracija, kolonializmas.

KEY WORDS: Hinduism, Christianity, theology, enculturation, colonialism.

Daroma išvada, jog modernioji Vakarų ir indiškos krikščionybės pavidalų sąveika suformavo naujas teologinės recepcijos ir religinės įdiegimo į kultūrą formas. Teologinės indiškos krikščionybės transformacijos kartu liudija akivaizdų krikščionybės hinduizavimo procesą.

Jei krikščionybė pasirodytų esanti nepajėgi asimiliuoti indų dvasinio patyrimo, krikščionys išsyk prarastų teisę tvirtinti, jog krikščionybė – universalus išsivadavimo kelias. [...] Advaitiškas patyrimas yra žmogaus dvasinių siekių viršūnė. Jei krikščionybė atsisakytų ją integruoti, tai reikštų, kad krikščionių tikėjimas pripažįsta nesąs transcendentinis.

Swami Abhishiktananda (Dom Henri Le Saux)¹

Pradėti, matyt, vertėtų nuo retorinio klausimo, kodėl nuo pat pirmųjų apaštalo Tomo krikščionių laikų vykdant Indijoje aktyvų misionierišką evengelizavimą, bendras rezultatas liūdnas, neretai įvardijamas kaip fiasko? Juk per bemaž du tūkstančius evangelizacijos metų krikščionimis tapo tik 2,5 procentai Indijos gyventojų, t. y. apie 25 mln.

Reikia pasakyti, jog indai tikrai sten-gėsi iš įvairių perspektyvų suprasti krikščionybės doktrinas, mokymo principus ir juos praktiškai taikyti. Juk iki krikščionybės pasirodymo hinduizmas turėjo kur kas skausmingesnį kaimyną, bene nuo X a. bandydamas adaptuotis prie islamiškojo radikalizmo. Stengėsi ir ši kartą, o dabar skaitome spaudoje, jog jie netgi žudo Indijos kaimeliuose paslapčiomis evangelizuojančius krikščionių misionierius. Kodėl Indijoje, kurioje tris tūkstančius metų taikiai sugyveno nesuskaitoma daugybė religinių sąjūdžių ir benduomenių, kur prieglobsčio nuo persekiojimų ieškojo ir žydai ir persai, dabar prieš krikščionis nusistatė ne tik *Hindutva* (radikalūs, ortodoksali indai), bet ir liberaliau nusiteikusi indų visuomenė (*Hindu samaj*). Kas gi atsitiko? Kokie procesai vyko ir tebevyksta krikščioniškoje Indijos teologijoje? Kokios išryškėjo naujos kryptis ir tendencijos?

Trumpai sugrįžkime į praeitį. Kai 1498 m. Vasco da Gama išsilaipino Indijoje, drauge su juo pirmųjų dviejų portugalų misionierių asmenyse Bažnyčia įžengė į Indiją ir išsyk tapo ne tik kolonijinę galią palaikančia, ją atvirai reprezentuojančia, bet ir, svarbiausia, kolonijinį santykį su vietiniais ideologiškai legitimuojančia sistema². Senieji, vadina-mieji apaštalo Tomo krikščionys, atstovaudami didžia dalimi Sirijos ortodoksu teologijai, buvo glaudžiai suaugę su socialine Indijos sistema, tapę savotiška respektabilia hinduizmo kasta ir apibūdinami „kultūros atžvilgiu – indas, tikėjimo – krikščionis, garbinimo forma – siriečių otrodoksas (*Hindu in culture, Christian in faith and Syrian in worship*)“³.

Jėzuitų ir kitų misijų veikla Indijoje nuo XVI a. buvo glaudžiai susijusi su religiniais, intelektualiniais ir politiniais Europos sąjūdžiais. Ji atspindėjo ano meto diskusijas tokiomis temomis, kaip tikėjimo ir proto santykis, religija ir mokslas, bažnyčia ir valstybė ir pan. Itin arši polemika vyko tarp katalikų ir protestantų; pastarieji, beje, netgi teigė, jog ydingas katalikų ritualizmas yra paveiktas hinduizmo. Dominuojanti krikščionių misionierių pozicija buvo vienareikšmė ir Indijos religingumas buvo klasifikuojamas kaip viena daugialypės pagonybės

aprašų. Šios visa apimančios kategorijos nariai buvo vertinami kaip „šėtono vaikai“ ir dažniausiai Indijos religingumas apibūdinama kaip *nonobstant la plus grosse idolarie*⁴. Misijų santykis su indų religine kultūra apibūdinamas paprastai: patyčios, šaipymasis, ironija, šventų vietų išniekinimas, lokalių sakralinių ir pasaulietinių institucijų griovimas. Kaip neseniai yra pažymėjusi teologijos daktarė, Indijos teologų asociacijos narė Astrid Lobo Gajiwala:

„Indams krikščionių pasaulis yra dvasinio ir rasinio šovinizmo sinonimas. Jis nuolat aitrina senas kolonijinės religijos sukeltas žaizdas, ne tik atkirsdamas žmones nuo jų turtingo dvasinio paveldo ir sutrypdamas jų kultūrinės šaknis, bet ir sukurdamas pseudovesternizuotus indus, kurie iš aukšto žvelgia į primityvius „vietinius“ ir jų prietaringą, „stambeldišką“ religiją.“⁵

Panašiai teigia ir indų katalikų kunigas Georgas Soares-Prabhu SJ:

„Dvasiniame ir geografiniame Rytų ir Vakarų užkariavime [krikščionys] sukėlė nevaldomą prievartos ir destrukcijos bangą, neturinčią analogų žmonijos istorijoje. Religija maitino jų prievartą. Ji palaikė jų rasinę aroganciją, pateisino jų nepasotinamą godumą ir niokojimui suteikė tokių nuožmų žiaurumą, kokį gali sukelti tik religinis fanatizmas.“⁶

Neatsitiktinai vakariečių ir pačių indų tendenciją suvokti Indijos religingumą judėjų ir krikščionių religinės paradigmos kategorijų tinkle ar į jį įsisprausiti indų antropologė Veena Das apibūdino kaip religinės Indijos kultūros semitifikaciją (*semitification*), o aš pavadinčiau epistemine prievarta.

Tačiau europiečių misionierių žinios apie indų religinę kultūrą buvo ir tebėra itin menkos ar, netgi daugiau, karikatūrinės. Abejonių nekelia tai, jog krikščionių misionieriai troško skleisti Evangeliją, jie norėjo mokytis, o norint mokytis, reikėjo būti suprastam. Aktyvi kai kurių misijų atstovų, ypač jėzuitų Thomaso Stephenso, Henrique'o Henriqueso, Roberto de Nobili, J. F. Pons ir kitų, hermeneutika daug prisidėjo prie akademinės indologijos gimimo, esmiškai tai buvo misionierių bendradarbiavimo su pakrikštytais indų tradiciniais mokslininkais rezultatas. Buvo mokomasi vietinių kalbų ir pirmieji pasikrikštiję panditai, brahmanai mokomi graikų, lotynų kalbų, renkami ir studijuojami įvairūs tekstais. Pradžioje buvo aktyviai bandoma pritraukti kiek įmanoma daugiau brahmanų luomo atstovų, nes matydami reikšmingą jų vaidmenį religiniame gyvenime misionieriai tikėjosi, jog tai padės efektyvesnei krašto evangelizacijai. Tačiau tik pavieniai brahmanai pasikrikštijo, dalis jų vėliau atkrita, todėl juos imta demonizuoti, bažnytinei propagandai skelbiant išnaudotojišką elitinio brahmanizmo prigimtį⁷. Būtent todėl dabar didžioji dalis Indijos krikščionių yra iš neliečiamųjų (*outcasted, dalit*) sluoksniu, nors senieji Sirijos ortodoksų krikščionys gerai prisitaikę, pavyzdžiui, Keralos valstijoje jie laikomi aukšto rango kasta, su kuria bendraujama kur kas pagarbiau.

Pirmuoju receptyviu teologu Indijoje laikytinas jėzuitas Roberto de Nobili (1577–1650). Jis reprezentavo pozityvią hermeneutiką, kurios esmė – ne tik įterpti krikščionišką mokymą į svetimos tradicijos kontekstą ir horizontą siekiant

soteriologinių tikslų, bet ir ieškoti Indijoje „natūralios religijos“, priimant brahmanizmo mokymą ir skatinant indų filosofijos pažinimą. Taigi, diegimas į kultūrą prasidėjo kur kas anksčiau, nei Vatikanas oficialiai apie tai prakalbo. Ir šį procesą nuolat lydėjo ir tebelydi aštrus klausimas: ar nepažeidžiama krikščioniškoji tapatybė ir teologinis, pasaulėžiūrinis vientisumas? Juk teologinis lygmuo yra vienas ryškiausių religinės tapatybės sandų.

Vienas įdomiausių to paties Nobili principų – siekis traktuoti indų klajojančių vienuolių (sanjasų) tekstus upanišadas ir kitą brahmanų apreiškininę literatūrą kaip monoteistinio, nestabmeldiško Dievo išraišką. Jam tampa aišku, jog patys indai Vedų kanoną traktuoja kaip *śruti* – ne žmogaus rankų sukurtą (*apauruṣeya*) Apreiškimą. Remdamasis bažnyčios tėvų (Ambrosijaus, Hieronimo, Gregoro Nisiečio, Augustino) tekstais, Nobili giria brahmanų mokslus, sakydamas, jog nevalia jų vadinti tamsiais prietarais, nes juose esanti dieviškoji išmintis. Pasak jo, tai, kas indų religinėje tradicijoje savo prigimtimi yra žmogiška, reikėtų adaptuoti, o kas dieviška – konsoliduoti. Jo nuomone, nei socialinė religinė brahmanų luomo padėtis, nei įvairūs religiniai indų papročiai neprieštarauja krikščionybės dvasiai⁸.

Pats Nobili 1607 m. gavo savo vyresniųjų sutikimą dėvėti oranžinius indikųjų atsiskyrėlių (sanjasų) drabužius, priimti tam tikrus bendravimo, vegetarinės mitybos, elgsenos įžadus, kurių jis laikėsi iki pat mirties. Faktiškai jis sukūrė terminologinį karkasą visai vėlesnei Indijos krikščionių teologijai ir skelbė indams „Prarastąjį Įstatymą“, kaip jis pavadino Evangelijas.

Apskritai Europos misijų santykiyje su Indijos kultūra dominavo vienas modelis, išlikęs ligi šių dienų – tai kulminacijos ar atbaigimo (*fulfilment*) idėja, konceptualiai suformuluota 1913 m. indologo, misisionieriaus Johno Nicolo Farquharo knygoje *The Crown of Hinduism*⁹. Atbaigimo idėja reiškė, jog nereikia niekinti ar atmesti indų religinių sąvokų ir tikėjimo formų, jos veda į tobulumą, kurio patys indai, nepažadinti krikščionių, nepajėgia matyti. Beje, kaip paradoksalų krikščionybės diegimo į kultūrą Indijoje faktą derėtų paminėti 1778 m. pasirodžiusį skandalingą tekstą, pavadintą *Ezourvedam*. Tai buvo prancūziškas vertimas neva „užmirštos Vedos“, kurią, kaip vėliau tapo aišku, indų evangelizavimo tikslais sukūrė Pondicheryje dirbantys prancūzų jėzuitai, o dar po metų jis buvo išverstas į vokiečių kalbą, ne sykį cituotas su Bažnyčia aršiai kovojusio Voltero¹⁰.

Reikia pripažinti, jog indai, ypač išsilavinusieji, bandė suvokti krikščionišką dogmatiką pasitelkę įvairių klasikinių hinduizmo teologinių mokyklų formuluotes, pirmiausia personalistinės *vishishhta advaita vedantos*, ar vaišnaviškos *bhakti margos* kategorijas. Nors visgi dauguma indų į krikščionybę žvelgė ir tebežvelgia per vyraujančios mokyklos, Šankaros *advaita vedantos*, metafizinių kategorijų prizmę.

Nesigilinsime dabar į istorinius krikščionybės Indijoje raidos aspektus. Apžvelgiant vyraujančias XIX a. pabaigos–XX a. vidurio Indijoje teologines perspektyvas, galima apibendrintai išskirti tris krikščioniškos teologijos santykio su tradicine vedantiškąja teologija modelius: ekskluzyvųjį, receptyvųjį ir reinter-

pretacinį. Išsamiau aptarsime du pastaruosius modelius ir jų atstovus.

Pirmasis, ekskliuzyvusis, modelis esmiškai supriešina krikščionišką teologiją su vedantiškąja, skatindamas vengti ieškoti bet kokių galimų palyginimų ar sąsajų. Šiam modeliui atstovauja Paulis D. Devanandanas, Surjitas Singhas ir dauguma Indijos protestantų teologų¹¹. Devanandanas teigia, jog vedantiškoji teologija negali būti naujosios Indijos religinės antropologijos pamatas, jį suteikti gali tik Jėzaus įsikūnijimas, nes žmogus yra puolęs, o dieviškas išganymo planas universalus, kosminis. Tai, sakyčiau, daugiau ar mažiau tradicinis kristologinis modelis, kurio ištakos itin senos ir kuris, nors ir atstovaudamas konceptualiai nuosekliai neotomistinei teologijai, tik gilina įtampą tarp hinduizmo ir krikščionybės Indijoje Tomo Akviničio *Summa prieš pagonis* dvasia ir reprezentuoja episteminę prievartą.

Antrojo, receptyviojo modelio atstovai sąmoningai priima vedantos idėjas, suvokdami istorinę ir kultūrinę jų svarbą indų mentalitetui. Remiantis tomis idėjomis ir doktrinomis konstruojama naujoji indų krikščioniškoji teologija, kuri itin, o kai kurių Vakarų teologų požiūriu, pernelyg, peržengiant leistinas egzegezės ribas, priartėja prie neovedantos. Tai nėra vieninga ar nuosekli teologija, esama daug įvairių šio modelio kryptių ir savitų teologų, kurių kelis pagrindinius ir norėčiau paminėti.

Iš brahmanų kilęs vienas ankstyviausių Indijos teologų Brahmabadhav Upadhyaya (1861–1907) teigė, kad vedantiškoji Dievo samprata esmiškai yra tapati krikščioniškajai, kosminės iliuzijos, *maya*

konceptija geriausiai paaiškina sukūrimo doktriną, o vedantiška trijų Absoliuto hipostazių *sad-cit-ananda* („būtis, sąmonė, palaima“) koncepcija taikliau atskleidžia trejybės dogmą. Kitaip tariant, jis įsitikinęs, jog pagrindinės krikščionybės tikėjimo doktrinos vienais ar kitais pavidalais jau glūdi hinduizmo tradicijoje, o Dievo-žodžio įsikūnijimas Jėzaus Kristaus pavidalu tik padeda geriau suvokti Vedų apreiškimu grindžiamą vedantos teologiją. Todėl, anot jo:

„Vedanta privalo atlikti tokią paslaugą krikščionybei Indijoje, kokią Europoje atliko graikų filosofija. Tik nusivilkdama konceptualų graikišką europietišką apdarą ir asimiliuodama vedantos filosofiją, Bažnyčia sugebės kur kas adekvačiai nei scholastinės filosofijos pavidalais belstis į religinį indų mentalitetą“¹².

Anot Indijoje ilgai dirbusio vokiečių teologo Carlo Kellerio, vedanta sistemškai atskleidžia absoliučią Dievo transcendenciją (*param*) ir leidžia įsiskverbti į Biblijos slėpinius, kartu bylodama apie eschatologinę dievo Vienmę (*advaitam*) pasaulio pabaigoje. Pasak jo, advaita vedanta patvirtina krikščionišką kūrimo teologiją, nes „kaip jokia vakarietiška teologija negali atsiriboti nuo Vakarų filosofijos, taip privalo elgtis ir Indijos teologai. Mes privalome adaptuoti vedantos filosofines teorijas ir jų remdamiesi pabandyti įsiskverbti į Biblijos, t. y. Kristaus, paslaptis“¹³. Nes Kristus yra Dievas, atsigrežęs į regimybę, todėl krikščionys garbina ne kūniškąjį Jėzų, o transcendentinį Kristų, – sako Kelleris. O tai identiška vedantiškai kosminės regimybės (*maya*) ir Absoliuto (*Brahman*) santykio sampratai. Jis mano, kad vedanta Kristaus

Gerosios Naujienos studijoms suteikia parankesnę metodą, nes skirtingai nuo Vakaruose vyraujančios sekuliarios graikų ir renesanso pasaulėžiūros, remiasi religinio apreiškimo (*śruti*) egzegetika.

Kristocentrinė Kalagaros Subba Rao (1912–1981) teologija yra kitas indų teologijos pavyzdys, gimęs vedantiškos hermeneutikos kontekste. Jis nuvertina tikėjimo instituciją ir dogmatiką, ritualus ir denominacines kontraversijas, akcentuodamas Kristų, indiškai pavadindamas jį Gurudeva, kaip praktinės meilės ir didžio pasiukojimo (*mahayajna*) pavyzdį. Nuodėmė, pasak Rao, tai prigimtinis neišmanymas (*ajñana*) ir iš egocentrizmo kylantis būties dualumo santykis, kurio gnostinė įveika ir yra krikščionybės esmė. Tad žmonijos tikslas – išsižadant savęs, ir pirmiausia kūniškumo bei materialumo, tapti Kristumi, užuot buvus formaliu krikščionimi¹⁴. Tapimas Kristumi reiškia egzistencinį jo imitavimą, kuris veda į išsivadavimą iš neišmanymo ir sugrįžimą prie pirmapradžio pažinimo (*jñana*); tai ir yra amžinoji Dvasia (*paramatma*) bei aukščiausia tikrovė (*param*), Biblijoje vadinama „dangumi“. Faktiškai tokie jo teiginiai yra artimi neohinduizmo ir neovedantos apologetų, tokių kaip S. Radhakrishnanas, Swamis Vivekananda, Swamis Abhedananda ir kt., idėjomis, jog gyvenimo tikslas yra gnostinis mūsų dvasinės prigimties atpažinimas, tobulumo per savęs išsižadėjimą siekimas. Išganyto ir atpirkimo koncepcijai Rao teologijoje vietos nebelieka.

Belgų teologas Richardas de Smetas (1916–1997), daug metų dėstęs jėzuitų koledže Punoje (su kuriuo autorius turėjo galimybę prieš dešimtį metų bendrau-

ti ir susirašinėti Indijoje), yra įsitikinęs, kad krikščioniškoji teologija Indijoje gali būti suvokiama ir perteikiama tik garsaus indų metafiziko Šankaros (VIII a.) monistinės vedantos kategorijomis. Jis teigia, kad indiškos filosofijos kategorijos glūdi giliai indų sąmonėje, todėl siekiant perteikti Gerosios Naujienos esmę Indijoje svarbiausia teologų užduotis – išreikšti kristologines dogmas religinių hinduistinių samprotavimų sąvokomis. Šankara, anot jo, yra grynas teologas, nes jam aukščiausias autoritetas ir paskutinė instancija – dieviškas Vedų apreiškimas (*śruti*). Šiam klausimui buvo skirta ir Smeto disertacija *The Theological Method of Shankara* (Rome: Gregorian University, 1953). Savotiškai jis interpretuoja vedantišką impersonalaus *Nirguna Brahman* sampratą, anot jo, tai asmeninė būtis – Dievas, kuris yra ir totali pasaulio priežastis (*karana*). Kristaus inkarnacija yra regimybė (*vivarta*), naudojant advaitiškos epistemologijos sąvoką, nes absoliuti Brahmaniška jo prigimtis lieka amžinai nekintanti, dieviškas Logos yra tikroji žmogaus esmė (*atman*).

Vakarietiškus krikščioniškos teologijos pamatus kvestionuoja ir religijotyros profesorius, Sirijos ortodoksų teologas Johnas G. Arapura. Anot jo, esminis krikščionybės trukūmas, stabdantis jos sklaidą Azijoje, yra tai, jog Vakaruose susiformavusios fundamentalios krikščioniškos teologijos sąvokos yra išimtinai vakarietiškos.

„Krikščionių mąstymas yra apribotas šiomis kategorijomis ir viskas, kas nedera su jomis, vertinama kaip prakeiksmas (*anathema*). Todėl tokios sąvokos kaip Dievo asmuo, išganytojiškoji Dievo veikla isto-

rijoje – beje, irgi apribota specifiniais regionais ir siaurais laikotarpiais – yra vertinamosios aksiominės kategorijos, neturinčios jokių alternatyvų.”¹⁵

Todėl Arapura teigia, kad jo tikslas yra ne krikščionybės ar indiškios teologijos įvietinimas (*indigenisation*), bet veikiau suformavimas tokios teologijos, kuri nebūtų geografiškai ir kultūriškai apribota. Istorija liudija, kad dominuojantys krikščionybės veiklos būdai ir praktikos metodai yra devocionalus pasišventimas (*bhakti*) ir socialinė tarnystė (*karma*). Bet kaip savęs pažinimas (*atmajnana*)? – klausia jis. Aukščiausia tikrovė yra slėpinys (*rahasyam* ar *guhjam*), kurio vadinamojo objektyvaus pažinimo siekianti teologija negali aptikti, nes atsiremia į žmogaus mąstymui prigimtines neišmanymo (*avidya*) struktūras. Ir būtent monistinė indų filosofija gali suteikti lingvistinį ir metodologinį instrumentarijų dieviškai žmogaus esmei pažinti.

Dar vienas indų teologas Kalarikalas Alezas Kristų traktuoja kaip Dievo-Brahmano atspindį (*abhasa*) fenomenų pasaulyje, kaip Absoliuto raišką pavidalo ir formos (*namarūpa*) pasaulyje. Alezo konstruojamoje „dialoginėje jėzulogijoje“ Jėzus Kristus reprezentuoja dieviškąją malonę (*ananda*), visa persmelkiančią *Atmano* galią ir universalią etiką, kurią, pasak jo, regioninė judėjiška graikiška teologija įvilko į indams svetimą kategorijų ir sąvokų tinklą¹⁶. Jis atkreipia dėmesį į tai, jog konceptualiai sudėtingiausios ir hinduizmo tradicijai nepriimtinausios yra Dievo transcendencijos (o ne imanencijos), vieno gyvenimo, pirminės nuodėmės ar nuopuolio, išganymo Kristaus auka ir paskutinio teismo doktrinos, ku-

rias kai kurie iš indų teologų laiko velesnėmis Bažnyčios interpretacijomis.

Beje, gana dažnai šiuolaikinėje Indijoje bandoma skirti *Samaj dharmą* nuo *sadhana dharmos*, pirmąją traktuojant kaip socialinę hinduizmo sistemą, reglamentuojančią gyvenseną, mitybą, drabužius ir kasdienio gyvenimo papročius, o antrąją kaip individualią soteriologinę discipliną (*mokša dharmą*), kuri gali būti ir krikščioniška. Pavyzdžiui, modernioji Indijos konstitucija (25.2) budistus, džainistus, sikhus klasifikuoja kaip indus, o valstybiniame Indų vedybų akte, patvirtintame 1955 m., terminas „hindus“ apibrėžiamas kaip kategorija, aprėpianti ne tik budizmą, džainizmą, sikhizmą, bet ir visus kitus, kurie „nėra musulmonai, krikščionys ar žydai“. Todėl mūsų minėtas teologas Upadhyaya save apibūdina: „Aš esu indų katalikas (*I am a hindu catholic*)“. Tokia ideologinė simbiozė jau nuo religijotyros „tėvo“ Friedricho Maxo Müllerio laikų buvo vadinama vedantiška krikščionybe, arba krikščioniškąja vedanta, kurios link jis pats akivaizdžiai judėjo savo gyvenimo saulėlydyje¹⁷.

Trečiojo, reinterpretacinio modelio atstovai stengiasi įvairių vedantos mokyklų teologines koncepcijas, doktrinas priderinti prie krikščioniškosios. Tai tas pats mūsų minėtas kulminacijos ar atbaigimo (*fulfilment*) modelis. Protestantų teologo Stanley Jedidiah Samarthos žodžiais tariant, krikščionybės misija – padėti atgaivinti istorinį, socialinį ir personalistinių vedantos aspektus¹⁸. Įvairūs hinduizmo religinės kultūros, ir ypač teologinės tradicijos, netolygumai gali būti derinami hermeneutinėje tomistinės teologijos struktūroje, kaip teigė, pavyz-

džiui, belgų jezuitas Paul Johanns (1882–1955). Kartu jis griežtai atskyrė antgamtinį krikščionišką apreiškimą nuo natūralistinio hinduizmo, stokojančio ir reikšmingos sukūrimo *ex nihilo* doktrinos.

Kur kas įdomesnis ir perspektyvesnis, mūsų nuomone, tokio reinterpretacinio santykio aspektas yra daugiau kontempliatyvus, menčiau besidomintis teologinėmis subtilybėmis. Pasak benediktino Svamio Abhishiktanandos (prancūzų vienuolio Domo Henri Le Sauxo), nedualistinė, vedantiškoji dvasinio patyrimo „širdies slaptyste“ (*hrdiguhya*) teologija yra vienintelis galimas hinduizmo ir krikščionybės susitikimo taškas¹⁹. Pasak jo, krikščionybė, kaip ir Senojo Testamento Abraomo ir Mozės religija, savo esme yra žmogaus susitikimo su Dievu „akis į akį“ misterija. Tačiau advaitiškoje vedantoje apskritai nėra jokio susitikimo „akis į akį“ anei jokio dialogo. Sykį kažkas paklausė žymiausio XX amžiaus advaitos mokytojo, mistiko Šri Ramana Maharišo, kodėl Kristus savo mokinius ragino Dievą vadinti Tėvu. Šis atsakė: „O kodėl gi nesuteikus Dievui vardo, jei Dievas žmogui visada esti kažkas *kitas*“? Abhishiktananda teigia, jog Indija verčia krikščionis atpažinti dieviškąjį Aš ESU (*Aham asmi*) kaip Evangelijos esmę. Advaitos patirtis, jo nuomone, yra semitiško ABBA „tėve“ patyrimo atitikmuo.

Gimęs 1910 m. Prancūzijoje, jis, vos sulaukęs 19-os metų, įžengia į kontempliatyvų benediktinų vienuolyną, kuriame praleidžia apie 20 metų, visą tą laiką jausdamas širdyje kvietimą į misionierišką veiklą Indijoje. 1948 m. pagaliau gavęs ordino vadovybės sutikimą išvyksta ten ir drauge su bendraminčiu

ispanų kunigu Fr. Julies Monchaninu įkuria nedidelį krikščionišką ašramą Shantivaname. Jau nuo pirmųjų dienų Indijoje jis pajunta sąsajas tarp vedantiškosios asketinės atsižadėjimo tradicijos *sannyāsa* ir „dykumos balso“, aidėjusio pirmųjų krikščionių širdyse. 1961 m. jis išvyksta į Himalajus, kur netoli Gangos ištakų įkuria tradicinę atsiskyrėlišką Indijos asketų buveinę, kurioje ligi pat mirties 1973 m. artimai bendraudamas su Himalajų atsiskyrėliais, pasišvenčia kontempliatyviajam patyrimui²⁰. Visada išlikdamas giliai tikinčiu krikščionimi, jis kartu išgyvena „advaitiško patyrimo“ ir jo praktiškos išraiškos – sanjaso gyvenimo – autentiškumą. Jis rašo:

„Sanjasa yra galingas iššūkis krikščioniškajai sąžinei. Krikščionys, norėdami išlikti ištikimi Dievo Karalystės eschatologinei misterijai, negali atsainiai atmesti šio, jų širdies gelmes patikrinančio, totalaus išsižadėjimo, kuris pranoksta visus vardus, visus pavidalus ir net visas *dharmas* (religinius mokymus).“²¹

Milžinišką įspūdį ir lemtingą įtaką Le Sauxo gyvenimui padarė keli susitikimai su Arunačalos kalno išminčiumi Šri Ramana Maharišiu, kuris jam tapo gyvu advaitisto idealu. Priėmęs klajojančio atsiskyrėlio, sanjaso, įžadus ir Svamio Abhishiktanandos („Krikšto palaima“) vardą, jis ne teoriškai filosofuodamas, bet pasinerdamas į patyrimą ieškojo galimos hinduizmo ir krikščionybės sankalbos. Abi šios dvasinės tradicijos, kiekviena laikydama save teisingiausia, atrodo, „tarsi ietimi persmeigia viena kitos širdį“ ir, jo nuomone, tik autentiškas asmeninis kontempliatyvus išgyvenimas (*anubhava*) gali suteikti atgaivą

teologinių ginčų nuvargintoms galvoms. Nors jo paties dvasinio kelio įkvėpėju tapo vediškujų išminčių – rišių – advaitišką apšvietą atspindintys šventieji upanišadų tekstai, jis neapleido ir savo krikščioniškos tradicijos šaknų. Jis praktiškai ieškojo, kaip išsivaduoti nuo bet kokių prieraišumų, netgi iš šventraščių, kurie, anot upanišadų, dažnai tampa paskutiniaisiais ir skausmingiausiais išsivadavimo pančiais, trukdančiais patekti į anapus ženklų ir raštų glūdinčią tyros transcendencijos misteriją. Šių dvasinių paieškų refleksijos išliko negausiuose Abhišikatanandos kūriniuose, kurių jau patys pavadinimai atspindi ieškojimų kryptį: *Hindu-Christian Meeting Point in the Cave of the Hearth*, *Sacchidānanda: a Christian Approach to Advaitic Experience*, *The Secret of Arunachala: a Christian Hermit on Shiva's Holy Mountain*, *The Church in India: An Essay in Christian Self-criticism*. Po jo mirties Shantivanam ašramas Pietų Indijoje tapo kitų krikščionių piligrimų traukos centru.

Abhišikatananda atrado, jog advaitos patyrimas pranoksta bet kokių racionalų konceptualizavimą ir veda į atvirą *ekai-vadvityam* (vienatinį nedualumą), Savasties – Atmano – vienystę, ir, anot jo, galbūt „ši vienystė ir yra aukščiausia katalikybės forma“. Jo nuomone, neišduodami savo tikėjimo, bet kartu priimdami viską, kas yra pozityvaus vedantiškoje tradicijoje, krikščionys galės pagilinti dieviškųjų misterijų ir sakramentų kontempliaciją.

„Ko tikrai reikia visai Bažnyčiai, ir ypač Bažnyčiai Indijoje, – tai teologijos, kuri medituotų krikščioniško tikėjimo slėpinius ne kaip sąvokas – iš graikų pavaldė-

tu *ratio* būdu, – bet kaip slėpinius, gimstančius tiesiogiai patiriant Savastį; Savastį, kuri yra visų Indijos teologinių ir dvasinių tradicijų pamatas.“²²

Tik toks tylus vidinis kiekvieno sieloje vykstantis dialogas gali, anot jo, tapti autentiško dvasinio atgimimo – *metanoia* prielaida. Indų bhaktai, džnana, radža jogai dažnai kalba gana neįprastomis sąvokomis, kurios trikdo vakariečius: mums atrodo, kad jos paneigia jei ne patį Dievą, tai bent Dievo kaip asmens sampratą. Tačiau derėtų suvokti, jog mūsų pačių ištaros dažnai ne ką menkliau glumina indus, ypač dualizmas, kuris, anot jų, visiškai nedera su Dievo absoliutumu. Tačiau, pasak Abhišikatanandos, būtų neteisinga manyti, jog advaitiškoji patirtis visai svetima krikščioniui. Savo knygoje *Sacchidananda: A Christian Approach to Advaitic Experience* jis rašo:

„Žmogus, atsainiai *a priori* atmetęs vedantiškos tradicijos liudijamą gelmių patyrimą, taip parodo vien savo dvasios blankumą ir savo dvasinių išgyvenimų skurdumą. Advaitiškasis patyrimas yra žmogaus dvasinių siekių viršūnė. Jei krikščionybė atsisakytų jį integruoti, tai reikštų, jog krikščionių tikėjimas pripažįsta nesąs transcendentinis. Tai tolygu teiginiui, kad krikščionybė atspindi tik tam tikrą žmogiškosios sąmonės evoliucinę pakopą ir kad ji dvasiškai reikšminga tik konkrečiu istorijos periodu ir konkrečiame kultūri- niame kontekste.“²³

Abhishikatananda teigia, jog savo universalumą skelbianti krikščionybė privalo priimti monistinį vedantos iššūkį ir integruoti jos patirtį, o ne hinduizmo ar budizmo pateikiamas konceptualias tokio patyrimo formuluotes. Antraip ji taps eiline religine sekta, kuri istorijai

paliks tik prisiminimus „apie pastangas tenkinti religines reikmes vienoje pasaulio dalyje“. Panašiai mąsto ir kitas bendiktinų vienuolis, britas Bede Griffiths (1906–1993), sakydamas, kad krikščionybės žinia privalo būti naujai apmąstyta ir skelbiama Indijos žmonių mąstymo ir kalbos formomis. Jis pats, beje, *Logoso* sampratą glaudžiai sieja su vedantiška *Atman*, individualios dieviškos savasties koncepcija. Nuodėmė yra atitolimas nuo savo savasties, prie kurios sugrįžti Griffiths ir kviečia savo knygoje *Return to the Centre*²⁴.

Tad matome, jog Abhishiktanandos, Griffithso, Jules'o Monchanino ir kitų formuojamai naujai indų krikščioniškai teologijai mažiau rūpi grynai teologinės, scholastinės subtilybės; ji labiau siejama su kontempliatyvių grupių praktikomis. Naujieji kontempliatyvūs krikščionių sąjūdžiai, tokie kaip Johno Maino krikščioniškos meditacijos metodika, cistersų vienuolio Thomo Keatingo „Centering Prayer“ ir panašūs sąjūdžiai, padeda geriau pajusti dvasines ir psichologines indų vertybes. O tokie krikščionių ašramai, kaip *Shantivanam* Pietų Indijoje ar *Christa Prema Seva Ashram* Punoje, tiesiogiai prisideda kuriant kontempliatyvią, prie indiškos gyvensenos priderintą atmosferą. Visa tai leidžia kalbėti apie mistiniame patyrimo lygmenyje įmanomą ir jau realiai vykstantį dialogą. Nors, kita vertus, toks kontempliatyvus ir inkultūracinis indų ir krikščionių dialogas patinka anaip tol ne visiems. Pavyzdžiui, įtakingas indų tautininkas Sita Ram Goleis protestuoja prieš indų religinių simbolių, praktikų ir net aprangos panaudojimą sakydamas, kad tokie krikščionių

sanjasai yra tik apsimetėliai²⁵. Nepaisant augančio susidomėjimo lyginamąja teologija²⁶, ne vienas krikščionių teologas, ypač gyvenantis Indijoje, yra pareiškęs, jog indų nedomina teologinis krikščionybės ir hinduizmo dialogas. Kodėl? Nes daugelis jų tebėra įsitikinę, jog tarp religinio dialogo esminė intencija yra ta pati, kokia ji buvo kolonializmo klestėjimo amžiais, būtent – ruošti dirvą efektyvesniam evangelizavimui. Tai patvirtina ir Francis'o Arinze, vieno iš vyresniųjų Vatikano kardinolų, teiginys, jog pirminė katalikų Bažnyčios funkcija – atversti į tikėjimą. Jis sako: „Ar gali ką kitą daryti Bažnyčia? Ne. Visų žmonių evangelizavimas yra pagrindinė Bažnyčios misija. Svarbesnės užduoties ji neturi.“²⁷

Tačiau kyla klausimas, kas gi esmiškai kliudo krikščionybei skleistis Indijoje? Anglikonų pastorius pasakojo, kad sykį pas jį atėjo vietinis gyventojas ir paklausė: „Aš nusikirpau plaukus ir apsimoviau ilgas kelnes, ką gi man dar daryti, kad būčiau krikščionis?“ Kodėl sakoma, jog būti krikščionimi Šiaurės Indijoje reiškia dėvėti vakarietiškus drabužius, šnekėti angliškai ir valgyti jautieną? Krikščionių bendruomenės Indijoje gyveno vakarietiška, atsisakydamos bet kokių saitų su savo kultūra, dažnai jiems būdavo draudžiama skaityti indų religinę literatūrą, lankytis šventyklose ar dalyvauti festivaliuose. Bandantys domėtis senuoju protėvių palikimu sulaukdavo įvairių problemų ir atviro spaudimo. O didžioji dalis indų krikščionių materialiai priklausomi nuo savo misijų, tai itin apsunkina galimybę grįžti prie protėvių religijos kultūros. Esmiškai krikščionių misijos vykdė ir, su nedidelėmis išimti-

mis, tebevykdo indų denacionalizavimo ir nukultūrinimo politiką. Neatsitiktinai ortodoksaliaus indų bendruomenės naujai reglamentuoja ir propaguoja apšalyimo po krikščioniško užsiteršimo ritualus (*prayascitta*), kuriuos jau XIX a. pradžioje pradėjo kurti Swamis Dayananda ieškodamas būdų, kaip padėti konvertitams sugrįžti į hinduizmą.

Užbaigiant galima apibendrinti, jog tai, kas vyksta šiuolaikinėje Indijos krikščioniškoje teologijoje, mūsų giliu įsitikinimu, būtent ir yra spartesnis ar lėtesnis krikščionybės hinduizavimo procesas. Matėme, jog dažniausiai būtent iš Europos kilę teologai (Carlas Kelleris, Richardas de Smetas, Bede Griffitsas, Domas Henri Le Sauxas, P. Johansas, R. Pannikaras), apsigyvenę Indijoje ir susipažinę su jos religinės tradicijos ir filosofijos idėjomis, pradeda ieškoti tobulesnių krikščionybės diegimo į kultūrą būdų ir didžią dalimi prisideda prie krikščioniškos teologijos vedantizavimo ar hinduizavimo raidos. Kiekvienam, bent kiek susipažinusiui su senosios brahmaniškosios filosofijos ir teologijos kategorijomis, kurios naudojamas ir Biblijos vertimuose į Indijos šiuolaikinę kalbą (*parameshvara, pavirta atma, prabhu, paramatma, prema,*

mandira, anugraha, gurudeva), tampa aišku, kaip sudėtinga ne tik indui, bet ir Indijoje gyvenančiam vakariečiui teologui atitolti nuo tradicinio episteminio religinės indų semantikos lauko. Net Naująjį Testamentą hindi kalba skaitantis indų krikščionis išsyk įtraukiamas į hermeneutinį ar komparatyvinį lauką. Gera tai ar blogai, nederėtų skubėti vertinti, bet kad šie procesai yra grindžiami kur kas sudėtingesniais ir gilesniais kultūriniais ir psichologiniais mechanizmais nei primityvia binarine tiesos (krikščionybė) ir suklydimo (visi kiti) priešprieša, yra akivaizdu ir, manyčiau, reikėtų sveikinti dvasinės, kultūrinės tapatybės išsaugojimo pavyzdį, iš kurio ne vienai tautai derėtų pasimokyti. Pritariame Indijos kultūros tyrinėtojo Roberto Erico Frykenbergo teiginiui, jog krikščionių misionierių veikla buvo esminis kolonizavimo proceso veiksnys, lėmęs ne tik hinduistinės bendruomenės vienijimasi, bet ir prisidėjęs prie neohinduizmo renesanso XIX a.²⁸ Iš tiesų, indai puikiai išmoko teologinės apologetikos, misionieravimo, evangelizavimo metodus, kuriuos nuo XIX a. pabaigos jie pradėjo gana sėkmingai taikyti hinduizmo pasaulėžiūros ir praktikos sklaidai Vakaruose.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Swami Abhishikhananda (Dom Henri Le Saux). *Sacchidananda: A Christian Approach to Advaitic Experience*. – Delhi: I.S.P.C.K., 1997, p. 47. Šis ir kiti citatų vertimai iš anglų kalbos Audriaus Beinoriaus.
- ² Daugiau apie pirmųjų portugalų misionierių veiklą Indijoje žr. Stephen Neill. *A History of Christianity in India*. Vol. I – *The beginnings to AD 1707*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 88–134.

- ³ Apie ankstyvosios apaštalo Tomo bendruomenės istoriškumą Indijoje žr. Fr. Herman D'Souza. *In the Steps of St. Thomas*. – Poona: Yravda Pritson Press, 1964.
- ⁴ Maturin Veyssièrè de La Croze. *Histoire du Christianisme des Indes*. – The Hague: Vaillant & N. Prevost, 1724, p. 425.
- ⁵ Astrid Lobo Gajiwala. *Martyrdom – The Call for the New Millennium // The Examiner*. July 18, (1998), p. 2.

- ⁶ Cituojama iš A. Chowgule. *Christianity in India: The Hindutva Perspective*. – Mumbai: Hindu VIVEK Kendra, 1999, p. 1.
- ⁷ Plačiau apie misionierių veiklą Indijoje žr. Donald F. Lach. *Asia in the Making of the Europe*, Vol. I. // *The Century of Discovery*. Books 1–2. – Chicago: The University of Chicago Press, 1965.
- ⁸ Daugiau apie Roberto de Nobili žr. Willhelm Halbfass. *The Missionary Approach to Indian Thought // India and Europe*. – Delhi: Motilal-Banarsidass, 1990, p. 36–53.
- ⁹ John Nicol Farquhar. *The Crown of Hinduism*. – Milford: Humphrey, 1913.
- ¹⁰ Žr. *Ezourvedam. A French Veda of the Eighteenth Century*. Ed. by Ludo Rocher. – Amsterdam: John Benjamins, 1984.
- ¹¹ Plačiau apie šių teologų idėjas žr. Kalarikal Aleaz. *Christian Thought Through Advaita Vedanta*. – Delhi: ISPCK, 1996, p.189–198.
- ¹² Brahmabadhavas Upadhyaya. *The clothes of Catholic Faith // Sophia*, Vol. V, No 8, August 1898, p. 124.
- ¹³ Carl Keller. *The Vedanta philosophy and the message of Christ // The International Review of Missions*, vol. 42, 1953, p. 377–389.
- ¹⁴ Daugiau žr. Kalagara Subba Rao. *Three Letters: Become Christ. Don't Pray. Man Created God*. – Hyderabad: Hyderabad Reception Committee, 1965.
- ¹⁵ John G. Arapura. *The use of Indian philosophical Traditions in Christian thought // The Indian Journal of Theology*. Vol. 29 No. 2 April, 1980, p. 68.
- ¹⁶ Kalarikal Aleaz. *An Indian Jesus from Shankara's Thought*. – Calcutta: Punthi Pustak, 1996, p. 85.
- ¹⁷ Johan H.Voigt. *Max Müller – The Man and His Ideas*. – Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1967.
- ¹⁸ Stanley Jedidiah Samartha. *The Hindu Response to the Unbound Christ: Towards A Christology in India*. – Bangalore, Madras: Christian Institute for the Study of Religion and Society, 1974.
- ¹⁹ Swami Abhishiktananda (Dom Henri Le Saux). *Hindu-Christian meeting Point in the Cave of the Heart*. – Delhi: I.S.P.C.K., 1969, p.47.
- ²⁰ Daugiau apie Dom Henri Le Saux žr. Audrius Beinorius. *Kontempliatyvus krikščionybės ir hinduizmo susitikimas: Dom Henri Le Saux atvejis // Tomizmas ir filosofijos ateitis*, sudarė D. M. Stančienė. – Vilnius: Logos, 2002, p. 234–242.
- ²¹ Swami Abhishiktananda (Dom Henri Le Saux). *The Further Shore*. – Delhi: I.S.P.C.K., 1990, p. 72.
- ²² Swami Abhishiktananda (Dom Henri Le Saux). *The Church in India: An Essay in Christian Self-criticism*. – Delhi: I.S.P.C.K., 1971, p. 25.
- ²³ Swami Abhishiktananda (Dom Henri Le Saux). *Sacchidananda: A Christian Approach to Advaitic Experience*. – Delhi: I.S.P.C.K., 1997, p. 68.
- ²⁴ Bede Griffiths (Swami Dayananda). *Return to the Center*. – Templegate Publishers, 1976. Kiti reikšmingi jo darbai: *Vedanta and Christian Faith*. – Los Angeles, 1973; *Marriage of East and West*. – Collins, 1981.
- ²⁵ Žr. Sita Rama Goel. *Catholic Ashrams: Samnyasis or Swindlers?* – New Delhi: Voice of India, 1994.
- ²⁶ Puikus lyginamosios teologijos pavyzdys yra Francis Clooney. *Theology After Vedanta: Experiment in Comparative Theology*. – New York: State University of New York Press, 1993.
- ²⁷ Cituojama iš Mark Pattison. *Primary Mission is to Evangelise // The Examiner*, Oct. 18, 1997. Paradoksaliausia yra tai, jog kardinolas Francis Arinze 1984–2002 m. buvo pontifikacinės tarpreliginio dialogo tarybos prezidentas (*President of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue*), vienas iš artimiausių popiežiaus Jono Pauliaus II-jo patarėjų.
- ²⁸ Robert Eric Frykenberg. *Christianity in India: From Beginnings to the Present*. – Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 78.