https://doi.org/10.33918/H005-20251217
https://orcid.org/0000-0001-2345-6789

VILNIAUS UNIVERSITETAS
LIETUVOS ISTORIJOS INSTITUTAS

Laurynas Kudijanovas

Indijos kultūriniai vaizdiniai tarpukario Lietuvoje

DAKTARO DISERTACIJA

Humanitariniai mokslai,
Istorija ir archeologija (H 005)

VILNIUS 2025

Disertacija rengta 2021–2025 metais Lietuvos istorijos institute

Mokslinė vadovė– prof. habil. dr. Tamara Bairašauskaitė (Lietuvos istorijos institutas, humanitariniai mokslai, istorija ir archeologija, H 05)

Gynimo taryba:

Pirmininkas – dr. Dangiras Mačiulis (Lietuvos istorijos institutas, humanitariai mokslai, istorija ir archeologija, H 005).

Nariai:

prof. dr. Audrius Beinorius (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija, H 001),

dr. Norbertas Černiauskas (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, istorija ir archeologija, H 005),

doc. dr. Eligijus Raila (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, istorija ir archeologija, H 005),

dr. Viktorija Šeina-Vasiliauskienė (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, humanitariniai mokslai, filologija, H 004).

Disertacija ginama viešame Gynimo tarybos posėdyje 2025 m. gruodžio mėn. 17 d. 15 val. Lietuvos istorijos instituto posėdžių salėje. Adresas: Tilto g. 17, Vilnius, Lietuva, tel. +370 2614436; el. paštas istorija@istorija.lt

Disertaciją galima peržiūrėti Lietuvos istorijos instituto ir Vilniaus universiteto bibliotekose ir VU interneto svetainėje adresu:

https://www.vu.lt/naujienos/ivykiu-kalendorius

https://doi.org/10.33918/H005-20251217
https://orcid.org/0000-0001-2345-6789

VILNIUS UNIVERSITY
LITHUANIAN INSTITUTE OF HISTORY

Laurynas Kudijanovas

Indian Cultural Imaginaries in Interwar Lithuania

DOCTORAL DISSERTATION

Humanities,
History and Archaeology (H 005)

VILNIUS 2025

The dissertation was prepared between 2021 and 2025 at the Lithuanian Institute of History

Academic Supervisor – Prof. Habil. Dr. Tamara Bairašauskaitė (Lithuanian Institute of History, Humanities, History and Archaeology, H 005).

This Doctoral Dissertation will be Defended in a Public Meeting of the Dissertation Defence Panel:

Chairman –. Dr. Dangiras Mačiulis (Lithuanian Institute of History, Humanities, History and Archaeology, H 005).

Members:
Prof. Dr. Audrius Beinorius (Vilnius University, Humanities, Philosophy, H 001),
Dr. Norbertas Černiauskas (Vilnius University, Humanities, History and Archaeology, H 005),
Assoc. prof. Dr. Eligijus Raila (Vilnius University, Humanities, History and Archaeology, H 005),
Dr. Viktorija Šeina-Vasiliauskienė (Institute of Lithuanian Literature and Folklore, Humanities, Philology, H 004).

The dissertation shall be defended at a public meeting of the Dissertation Defence Panel at 15:00 on 17 December 2025 in meeting room of at the Lithuanian institute of History.
Address: Tilto St. 17, Vilnius, Lithuania
Tel. +370 2614436; e-mail: istorija@istorija.lt

The text of this dissertation can be accessed at the libraries of Lithuanian Institute of History and Vilnius university, as well as on the website of Vilnius University:
www.vu.lt/lt/naujienos/ivykiu-kalendorius

TURINYS

ĮVADAS 7
1. KULTŪRINIAI RYŠIAI TARP LIETUVOS IR INDIJOS – BENDRYSTĖ AR SAVOS TAUTOS DIDYBĖS DEMONSTRAVIMAS 55
1.1. Lietuvybės tolimajame Rytų krašte percepcija 57
1.2. Lingvistinės bendrystės su sanskritu nauda puoselėjant savo šalies tapatybę 71
2. ARCHAJIŠKOSIOS INDIJOS VAIZDINYS IR JO SUSIKŪRIMO PRIEŽASTYS 82
2.1. Senovės Indijos istorijos siužetų šlovinimas 84
2.2. „Gerųjų“ senovės Indijos tradicijų percepcija – nuo Mahabharatos iki nerūdijančios geležies 101
2.3. Lietuviškoji budizmo percepcija 119
3. HINDUIZMAS, KAIP IRACIONALIOS IR VAKARAMS NESUVOKIAMOS RELIGIJOS IŠRAIŠKA 135
3.1. Hinduizmo mitologijos percepcija krikščionių požiūriu 138
3.2. Lietuvių požiūris į mistiškąsias indiškąsias tradicijas 150
3.3. Fakyrai, mistikai bei jų vaizdinys 163
4. INDIJOS GAMTOS ĮSIVAIZDAVIMAS – NUO KULTŪROS SERGĖTOJOS IKI LAUKINIO PRIEŠO 173
4.1. Indijos gamtinių objektų, kaip grėsmės ar iššūkio vakarietiškumui percepcija 176
4.2. Indijos faunos, kaip nepažabotos laukinės energijos, vaizdinys 187
5. INDIŠKOJI RELIGINĖ PASAULĖŽIŪRA – SOCIALINIŲ PROBLEMŲ IR NELYGYBĖS IŠTAKOS 199
5.1. Kastinės sistemos ir neliečiamųjų vaizdavimas 200
5.2 Indžių moterų vaizdinys ir jo priežastys 213
6. ANTITEZĖ INDIJOS IRACIONALUMUI – INDIJOS NACIONALINIO IŠSIVADAVIMO PERCEPCIJA, KAIP ŽINGSNIS NUO KULTŪRINĖS STAGNACIJOS PRIE CIVILIZUOTO PASAULIO 225
6.1. Lietuvių percepcija į teisinę Indijos padėtį ir tautinį išsivadavimą 227
6.2. Nacionalinių Indijos herojų percepcija 242
IŠVADOS 260
SANTRUMPOS 267
ŠALTINIAI IR LITERATŪRA 268
Archyviniai šaltiniai 268
Skelbti šaltiniai 269
Periodinė spauda 269
Literatūra 270

SUMMARY 283
CURRICULUM VITAE 297
PUBLIKACIJŲ SĄRAŠAS 299

ĮVADAS

Europos požiūris į Indiją ilgą laiką buvo nulemtas to, ką istorikas Amitas Singhas apibūdino kaip kolonializmo ir imperializmo elementų nulemtą visumą, kuomet vaizduotė užima svarbesnį vaidmenį nei realybė.[1] Ilgainiui, gyvenant tokioje padėtyje, galima pradėti justi potraukį šiems fantazijų elementams, nuostatoms ar stereotipams, tai priimant ir suprantant kaip tikrovę.[2] Europiečiams, kurie į Indiją žvelgė per siurrealistinius akinius, tokia situacija visai tiko, ypač turint omeny, kad didelė dalis šių vaizdinių buvo paremti savų politinių, ekonominių, sociokultūrinių tikslų įgyvendinimu. Apie tai savo garsiojoje knygoje „Orientalizmas“ rašęs Edwardas Saidas išskiria, kad tokia konstruojamų žinių ir percepcijų, nuomonės apie Rytus, įskaitant Indiją, visuma atsirado norint patenkinti savo poreikius, kuriuos pirmiausia buvo užsibrėžusios kolonijinės valstybės, kaip D. Britanija ar Prancūzija.[3] Visgi vėliau šis reiškinys peržengė imperinių valstybių sienas ir pasklido po visą Europą, keisdamas visuomenių mąstymą apie Orientą[4] ir konstruodamas specifinį suvokimą apie tautas ar teritorijas, esančias toli nuo jų į Rytus. Ne išimtis buvo ir tarpukario Lietuva, kurioje Oriento interpretacijos, refleksijos ir percepcijų kūrimas skverbėsi į įvairias erdves – dvasininkų bendruomenę, mokslininkus ir spaudos formuojamą viešąją opiniją. E. Saidas pastebėjo, kad ilgainiui orientalistinė laikysena iš esmės tapo tarsi jungiančiąja grandimi tarp visų europiečių, kur skirtingos sritys, kaip politika, teisė, medicina, misionierystė atrasdavo bendrumus, kuomet kalba pasisukdavo apie Rytus.[5]

Europos visuomenės, įskaitant lietuvius, tarsi norėjo išpildyti vaizdinių apie Orientą kūrimo procesą, kur Indija tapo vienu svarbiausių taikinių tai atlikti. Tą puikiai iliustruoja indomanijos reiškinys, apėmęs Europą XIX a., kuris kiek atsilikdamas, XX a. pradžioje galiausiai pasiekė ir Lietuvą. Fantazijų kupinų vaizdinių apie Indiją populiarumą nulėmė stiprus orientalistinių ir imperialistinių bruožų turintis mąstymas, kuris suformavo naują viešąjį diskursą. Šio krašto

[1] SINGH Amit, „The Cultural Hegemony of Orientalism and India”, 2016, in: *Different Truths*, prieiga per internetą [žiūrėta: 2025-08-19]: <https://www.differenttruths.com/the-cultural-hegemony-of-orientalism-and-india/>.

[2] MORRISON Alexander, „Applied Orientalism" in British India and Tsarist Turkestan“, in: *Comparative Studies in Society and History*, 2009, Vol. 51, Nr. 3, p. 619.

[3] SAID Edward, *Orientalizmas: Vakarų požiūris į Rytus*, vertė Violeta Davoliūtė, Kazimieras Seibutis, Vilnius, Apostrofa, 2006, p. 51.

[4] Geografiškai Orientas laikomas didžiule , esančia į Rytus nuo Europos (Oksidento), pradedant Turkija ir baigiant Japonija. Terminas naudojamas apibrėžiant ir kultūrinius skirtumus, priešpriešą Vakarų civilizacijai, todėl dažnu atveju į tai įeina ir tokios šalys kaip Egiptas, Marokas.

[5] SAID Edward, *Orientalizmas: Vakarų požiūris į Rytus*, vertė Violeta Davoliūtė, Kazimieras Seibutis, Vilnius, Apostrofa, 2006, p. 78.

percepcijos konstravimą nulėmė daugybė priežasčių: pradedant didžiulėmis galimybėmis dėl esančios britų valdžios vykdyti archeologinius, gamtinius, geografinius tyrimus, kurie atnešė neregėtų rezultatų, kaip seniausios civilizacijos – Mohendžo Daro - atradimas, baigiant Indijos kultūros, istorijos, papročių, kaip puikaus kūrybinio įkvėpimo šaltinio panaudojimu. Tokie rašytojai, kaip Rudiardas Kiplingas, Edwardas Forsteris, Charlsas Montagu Doughty, Pierras Loti, ne tik prisidėjo prie Indijos patrauklumo kontūrų konstravimo ir orientalistinio diskurso, skirto formuoti vaizdinius, plėtros, tačiau tuo pačiu pasinaudojo Indijos kultūriniu potencialu, kurdami savo pasakojimus, kupinus egzotikos, kitoniškumo, kontrastų ir kitų vaizduotę skatinančių elementų.[6]

Europiečių norą kurti vaizdinius apie Rytus, ir ypač Indiją, atliepė ir jų troškimas savo rankose jausti kontrolę. Tačiau Indijai priklausant Britų imperijai, kitoms Europos tautoms, įskaitant lietuvius, kur kas svarbiau buvo šį orientalistiniu ir imperialistiniu mąstymu paremtą valdymo diskursą pajusti krašto suvokime/interpretacijoje ar net indų visuomenės ir jos tapatybės įprasminime. Aiškiausiai šią idėją paskleidė britų filosofas ir ekonomistas Johnas Stiurartas Millis, kuris teigė, kad naujosios XIX a. technologijos ir intelektualinė europiečių galia parodė, jog Indija iš esmės neturi politinės valios save valdyti ir yra pernelyg fragmentuota geopolitinė esybė.[7] Taip kuriamų vaizdinių dėka europiečių galios pozicija Indijoje ne tik įdiegiama, tačiau yra pateisinama.

Peteris Heehsas pastebėjo, kad europiečių orientalistinį ir imperialistinį požiūrį į Indiją galima suskirstyti į tris esminius vaizdinius formavusius veiksnius[8]: 1) Tėviškasis, kuris buvo skirtas kurti pasakojimą apie atsilikusią, iracionalią, naivią ir tarsi vaikišką Indiją, kuriai reikia civilizaciškai brandesnio pagalbos; 2) Egzotiškasis, kurio esmė buvo parodyti šio krašto magiškumą, netikėtumą, dalykus, kurių nesutiksi Europoje, tačiau trokši ir apie juos svajosi. Šis aspektas buvo reikšmingas nuotykių ieškotojams, avantiūristams ir menininkams, kurie Indija pasinaudojo kaip įrankiu kurti; 3) Nacionalistinis, kuris kaip atsvara britų kolonijinei valdžiai gimė Indijoje, visgi netrukus persimetė ir į Europą. Čia pradėta sieti šį kraštą su laisvės troškimu, gaivališku noru išsivaduoti. Šis Indijos vaizdinys buvo artimas tokioms valstybėms kaip Lietuva, kurios jautėsi neįvertintos Vakarų pasaulyje,

---

[6] Verta paminėti šias garsiųjų rašytojų knygas: KIPLING Rudyard, *Kim*, New York, Doubleday, Page & Company, , 1901, 463 p.; FORSTER M. Edward, *A Passage to India*, London, Edward Arnold, 1924, 325 p.; DOUGHTY Charles Montagu, *Travels in Arabia Deserts,* Cambridge, Cambridge University Press, 1888, 1072 p; LOTI Pierre, *L'Inde (sans les Anglais)*, Paris, Calmann-Lévy, 1903, 362 p.

[7] MILL John Stuart, *Considerations on Representative Government*, London, Parker, Son, and Bourn, 1861, p. 380–383.

[8] HEEHS Peter, „Shades of orientalism: paradoxes and problems in indian historiography“, in: *History and Theory*, 2003, Nr. 42, p.173–174.

norėjo priešintis didžiųjų galių, tokių kaip Britų imperija, dominavimui, arba siekė atrasti konkurencijos būdus.[9] Nacionalistiniai Indijos vaizdiniai buvo siejami ir su indų dvasingumu, kuris tapo atsvara, anot dalies Vakarų intelektualinių judėjimų, vertybiškai ir religiškai vis silpnėjančiai Europai.[10]

Nuo pat XIX a. Indija iš esmės tapo vienu populiariausių kraštų, kurio reflektavimas buvo skirtas atliepti tiek asmeninius, tiek tautinius ar imperinius norus, siekius, svajones ar net savo būties esmę. Kai kur visa tai susijungdavo į tolygią visumą – 11-asis Britų Indijos vicekaralius Georgas Curzonas tik medžiodamas Bengališkus tigrus centrinėje Indijoje teigė galintis pajusti pirmapradę savąją esybę: „Nieko šiame pasaulyje nėra labiau jaudinančio. Tu gali girdėti savo širdies dūžius, kai jis artinasi, vos matomai traškant lapus po savo didžiulėmis pėdomis.“[11] Pasinaudoti Indija ir savo sukurtais vaizdiniais gebėdavo ne tik aukščiausio titulo asmenys, tačiau iš esmės kiekvienas europietis, kuriam norint pajusti galią pakakdavo žinios, kad futbolo, polo ar kriketo žaidimas geriausiai atskleidžia vakariečių pranašumą prieš indus.[12] Nors šis procesas pirmiausia plito didžiųjų Europos valstybių visuomenėse, tarpukariu jis jau egzistavo ir Vidurio, Šiaurės ir Rytų Europos šalyse, pradedant iš pirmo žvilgsnio nekaltu moksliniu susidomėjimu Indijos kultūra, istorija ir kalbomis. Čia universitetuose pradėta dėstyti sanskrito ar bengali kalbas, leidžiama savų ir užsienio autorių literatūra, ypač kelionių aprašymai, kino teatruose rodomi filmai apie Eloros urvus, Himalajų kalnus, Bombėjaus ar Madraso šurmulį, maharadžų turtus ar dalitų skurdą. Atmetus egzotika paremtą susižavėjimą, didžioji dalis šių vaizdinių buvo sukonstruoti eurocentriniu principu, užsiimant kritika, komentavimu, diskusijomis apie būtinus pokyčius, kurių imsis, žinoma, patys europiečiai. Anot istoriko Amit Singh, šis kolonializmu dvelkiantis reflektavimo kelias dar kartą parodė vakariečių norą savintis viską, kas yra Indijoje.[13] Priešingai šiam procesui, tikrųjų Indijos kolonistų britų santykis su Indija ilgainiui darėsi vis labiau pragmatiškas, jame liko mažiau fantastiškų vizijų apie šventą misiją paversti šį kraštą moderniu ir vakarietišku. Galbūt ne veltui žymus britų keliautojas Robertas Byronas po apsilankymų Indijoje garsioje, 1931 m. išleistoje knygelėje „An Essay on India“ su nusivylimu ir pasipiktinimu apie šį kraštą rašė: „Ši prakeikta

[9] SINGH Gurjit, „The role of perceptions in India – Germany relations“, in: *Observer Research Foundation – Occasional paper*, 2022, Nr. 360, p. 5.
[10] WU Albert „Ernst Faber and the Consequences of Failure: A Study of a Nineteenth-Century German Missionary in China”, in: *Central European History*, 2014, Nr. 47, p. 7.
[11] *The Raj : an eye-witness history of the British in India,* Sud. Roger Hudson London, Folio Society, 1999, p. 538.
[12] Ibid., p. 541.
[13] SINGH Amit, „The Cultural Hegemony of Orientalism and India”, 2016, in: *Different Truths*, prieiga per internetą [žiūrėta: 2025-08-19]: <https://www.differenttruths.com/the-cultural-hegemony-of-orientalism-and-india/>.

šalis“ (eng. This bloody country).[14] Visgi naujajame laisvame Vidurio ir Rytų Europos regione šios idėjos tik įgavo pagreitį. Priešingai nei Britų imperijoje, kur, anot B. J. Mooro-Gilberto, Nuostabųjį Rytų vaizdinį pakeitė Indijos, kaip nuviliančios žemės, apibūdinimas, tokiose šalyse, kaip Čekoslovakija ar Vokietija, dominavo stiprus noras toliau konstruoti „tikrosios“ Indijos vaizdinį.[15]

Kaip jau buvo minėta, Lietuva šiame Indijos pažinimo ir įsivaizdavimo kelyje nebuvo išimtis ir taip pat prisijungė prie šio proceso. Lietuvių kultūrinėje erdvėje gimė savitų tolimojo Rytų krašto suvokimo segmentų: būdama nedidelė Vidurio Rytų Europos valstybė, neturinti kolonijų, tačiau pati patyrusi imperinės okupacijos gniaužtus, Lietuva suformavo tiek savitą požiūrį į Indiją, tiek pasiėmė Indijos percepcijai reikalingus elementus iš didžiųjų Europos valstybių. Čia susidūrė prancūzams būdingi egzotizavimo motyvai, Britų imperijos naudota tėviškoji laikysena, vokiečių išpopuliarintas nacionalistinis Indijos vaizdinys, kuriame lyginimosi tikslais atliepta senovės Indijos šlovė, sanskrito ir Europos kalbų panašumai bei indoeuropiečių protėvynės paieškos.[16]

Tarpukario Lietuvoje, nors ir nesusikūrė mokslo įstaiga, kuri užsiimtų Indijos įsivaizdavimo naratyvo plėtojimu, visgi tolimojo krašto percepcijos visuma, susidedanti iš daug smulkių detalių, pasirodė esanti plati. Nors šiuo laikotarpiu Lietuvoje ir nebuvo galimybių įgyti indologijos specialybę, tačiau beveik nuo pat Lietuvos universiteto įkūrimo čia buvo dėstoma sanskrito kalba, o gamtos, socialinių ir humanitarinių mokslų paskaitose buvo dažnai diskutuojama apie Indiją ir jos sociokultūrinius aspektus.[17] Vaizdiniai apie Rytų kraštą pasireiškė tokiuose dėstomuose dalykuose kaip tarptautinė teisė, psichologija, zoologija, botanika, Bažnyčios istorija, geografija, ekonomika ir t.t. Indijos vaizdiniai buvo reikalingi norint parodyti skirtumus nuo Lietuvos arba sudominti politiniais, kultūriniais ar ekonominiais įvairumais. Atsirado mokslininkų, intelektualų, kurie kaip niekad buvo suintriguoti Indijos kaip sociokultūrinio įrankio kurti diskursą patrauklumu.

Lietuvoje be mokslinės erdvės Indijos percepcijai svarbi buvo ir Katalikų Bažnyčios pozicija, o ypač – misionierystė ir jos reprezentavimas religinėje lietuviškoje spaudoje. Prie šio reikalo stipriai prisidėjo XX a. 4 deš. pradžioje Lietuvoje įsteigtos Tikėjimo platinimo sąjungos ir Dvasininkų sąjungos misijoms remti tarptautinių organizacijų skyriai, kurie skleidė žinias apie misionierystę, rašė

[14] BYRON Robert, *An Essay on India,* London, George Routledge & Sons, 1931, p. 11.
[15] MOORE-GILBERT J. Bart, „Gorgeous East' versus 'Land of Regrets”, in: *Orientalism: A Reader*, sud. Alexander Lyon Macfie, New York, New York University press, 2001, p. 275–276.
[16] HEEHS Peter, „Shades of orientalism: paradoxes and problems in indian historiography“, in: *History and Theory*, 2003, Nr. 42, p. 181.
[17] Mokslų metų darbų apyskaitos 1933-1938 m., in: LCVA, F-631, A-12, B-1109, l. 75.

apie misijų sritis, ten esančią kultūrą, politinę situaciją, kitas religijas, gamtą.[18] Lietuviškoje katalikiškoje spaudoje buvo ne tik pasakojama apie Indijoje darbus atliekančius užsieniečius vienuolius, daugiausia jėzuitus ir saleziečius – dėmesio susilaukė ir lietuviai, kurie išvyko į šį tolimą kraštą. Šie asmenys kaip niekad intensyviai rašė į įvairius lietuviškus laikraščius ir žurnalus, užsiėmė savo kuruojamų misijų sričių Indijoje reprezentavimu Lietuvoje ir diegė krikščioniškojo naratyvo būtinumo Indijoje idėją Lietuvoje. Bene daugiausia prie to prisidėjo salezietis Kun. Antanas Sabaliauskas, kuris Indijoje prabuvo 1933-1934 m..[19] Didžiausias šio vienuolio darbas yra 1939 m. išleista jo atsiminimų knyga „Tūkstančio paslapčių šaly“.[20] Antrasis salezietis buvo Prof. Kun. Juozas Gustas, Indijoje rezidavęs 1934-1938 m.[21] Kartu su J. Gustu į Indiją išvyko jaunasis klierikas Jonas Svirnelis, kuris Indijoje išbuvo ilgiausiai – 1934–1965 m.[22] Apie J. Svirnelio pasiryžimą skelbti „tikrąjį“ tikėjimą ir norą tapti moderniu apaštalu mena šiandien Asame išlikę jo rašyti laiškai, prašantys leisti jį į misijas Indijoje, kas rodo tarp katalikų vienuolių nusistovėjusį požiūrį apie būtiną kultūrinę transformaciją šiame krašte.[23]

Dažnu atveju misionieriai krikščionybę matė kaip vienintelį Indijos visuomenės kultūrinį išlaisvinimą. Toks kultūrinės kolonizacijos motyvas buvo naudingas iš esmės tiek europiečių valdžios institucijoms (kaip mechanizmas, skleidžiantis europietišką, racionalią tradiciją), tiek verslui, kas leido kontaktuoti su vienuoliais ir taip megzti prekybos tinklus. Šios priežastys reikalavo vis didėjančio susidomėjimo tolimuoju Rytų kraštu, kas skatino didesnį komunikavimą per spaudą, korespondencijas ir įvairių pasakojimų, vaizdinių apie Indiją kūrimą, kuris buvo reikalingas norint sukelti susidomėjimą.

Galiausiai Indijos vaizdiniai tarpukario Lietuvoje pasireiškė ir plačiausioje visuotinę sklaidą apimančioje erdvėje. Tai Indijos politinės, socioekonominės ir kultūrinės erdvės vertinimai ir pasakojimai, kurie buvo spausdinami įvairiuose žurnaluose ir dienraščiuose. Dalis autorių nusprendė pasiremti Indija rašydami romanus. Kelionių literatūroje ar biografinėse apybraižose stengtasi priartėti prie regimos tikrovės, tačiau Europoje, įskaitant ir Lietuvoje, dar vyraujančios

[18] „Naujienos“, in: *Misijos*, 1932, Nr. 2., p. 68; „Naujienos“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 8-9, p. 155; „Naujienos“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 10, p. 216; URBAITIS Petras, *Kinija – Azijos milžinas: tarp keturių okeanų visi mes broliai (kinų posakis),* Roma, Lietuvių saleziečių leidinys, 1974, p. 260.

[19] JUKNEVIČIUS Krizantas, *Lietuvių saleziečių istorija*, Kaunas, Orientas, 2000, p. 30–31.

[20] SABALIAUSKAS Antanas, *Tūkstančio paslapčių šalyje: (fakirų žemėje)*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugijos leidinys, 1939, 261 p.

[21] „Misijų žinios“, in: *Saleziečių žinios*, 1934, Nr. 7, p. 254.

[22] URBAITIS Petras, *Kinija – Azijos milžinas : tarp keturių okeanų visi mes broliai (kinų posakis),* Roma, Lietuvių saleziečių leidinys, 1974, p. 293.

[23] Jono Svirnelio raštas provincijos vyresniajam, 1934-1937, in: Lakhimpure, Guwahati Saleziečių provincijos archyvas, Indija. L. 4, 9, 11, 15, 16, 17.

orientalistinės, imperialistinės nuotaikos, vis sunkiau padėdavo atskirti realybę nuo vaizduotės. Lietuva taip pat intensyviai sekė įvykius, vykstančius Indijoje tarpukariu – Nacionalinis indų išsivadavimas iš Britų imperijos, įvairūs protestai, neginkluotas pasipriešinimas ir Mahatmos Gandžio vaidmuo vertė ne tik reaguoti, tačiau vertinti ir išgyventi šiuos įvykius patiriant tiek palaikančias, tiek prieštaraujančias mintis.

Tyrimo problematika

Tyrimo problematika yra aktuali dėl vis dar egzistuojančio mąstymo, kad imperialistinio ir orientalistinio naratyvo propagavimas ir iš to kylantys vaizdiniai apie Rytų kraštus buvo būdingi tik Vakarų Europos valstybėms. Iš to susidarė gana stipri nuostata, kad postkolonijinė teorinė prieiga gali būti taikoma nagrinėjant tų valstybių patirtis, kurios turėjo kolonijų, buvo sukūrusios imperinę valstybės struktūrą ir dažnu atveju paliko trauminių patirčių savo valdytose teritorijose, kaip kad Franco Fanono išgryninta Afrikos tautų sugniuždyta psichologinė būklė, privertusi vietinius savąją kultūrą dažnai iškeisti į vakarietišką.[24] Sprendžiant iš šios pozicijos, tokios valstybės kaip Lietuva nelabai patenka į postkolonializmo diskursą, nes jos susikūrė imperializmo epochai einant į pabaigą ir nekontroliavo kolonijų. Kyla klausimas, ar prancūzų, britų, belgų, olandų įsigalėjimas Azijos ir Afrikos teritorijose iš esmės nulėmęs Rytų interpretavimo, refleksijos ir specifinio įsivaizdavimo mechanizmus nebuvo taikomas niekur kitur, o tik didžiosiose imperialistinėse valstybėse? Ar tik Vakarų Europoje drauge su Oriento percepcija reiškėsi daugybė neigiamų aspektų – užvaldytojo pergalės jausmas, eurocentrizmas, rasizmas, krikščioniškasis konservatizmas, nuolatinis kultūrų lyginimas, kas įprasmino pavergtų tautų kultūrų ir tradicijų žeminimą bei savos kultūros iškėlimą? Kitaip sakant, ar tokiose šalyse, kaip Lietuva, visiškai nebuvo nieko bendro su orientalistinio, imperialistinio mąstymo naratyvu, jo bruožais, kuomet kalbame apie mūsų visuomenės santykį su tokiomis šalimis kaip Indija? Šią problemą jau pastebėjo mokslininkai, kaip Bernardas Lewisas, Robertas Irvinas ar Aleksandras Etkindas, kurie teigė, kad tiek E. Saidas (sietinas su orientalizmo sąvokos aktualizavimu), tiek dalis jo pasekėjų, dėl gilinimosi tik į Didžiąsias Vakarų valstybes visiškai ignoravo kitas Europos tautas ir galimus jų imperialistinius-orientalistinius naratyvus.[25] Jeigu Vokietijos, Rusijos ar Ispanijos tyrimai jau pasistūmėjo, darbų apie mažąsias Europos šalis ir jų santykį su imperializmu dar trūksta.

[24] FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952, 222 p; *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, Francois Maspero, 1959, 182 p.

[25] LEWIS Bernard, *Islam and the West*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 99–118; IRWIN Robert, *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*, London, Allen Lane, 2006, p. 282–284; ETKIND Aleksandr, *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*, Cambridge, Polity Press, 2011, p. 13–15.

Visgi daugiausia naujų perspektyvų ši mokslinė problema įgavo tuomet, kai imperializmo sąvoka pradėta taikyti ne tik politiniams bet ir sociokultūriniams reiškiniams. Šiuo požiūriu nebeliko būtinybės tirti šalis, kurios turėjo kolonijų ar vykdė tiesioginę imperinę politiką. Visa tai skatino kelti klausimus apie kitų Europos valstybių visuomenių Oriento refleksiją – ar semtasi įkvėpimo iš Vakarų Europos naratyvo, ar būta kitų, asmeninių paskatų užsiimti Oriento vertinimu ir interpretavimu? Iki šiandien daugiau analizuojama, kiek didžiųjų Europos imperijų naratyvas buvo perimtas ir pritaikytas tokiose valstybėse, kaip Lenkija, Čekoslovakija, Lietuva, o tyrimų apie tai, ar šios šalys turėjo savitą prieigą, vis dar trūksta.[26] Taip atsiveria dar vienas probleminis faktorius – ar be vakarietiško naratyvo sklaidos Vidurio, Rytų, Šiaurės Europoje, ypač XX a. pirmoje pusėje, santykis su Orientu egzistavo ir dėl kitų priežasčių, susijusių su nacionalinio identiteto įprasminimu, noru pasižymėti mokslinėje sferoje, verslo-populiarumo siekiais ir t.t?

Tekstai apie atskirų Rytų kraštų percepciją Europoje, pavienių asmenų patirtis Azijoje dar labiau pagilino tyrimų apie ne didžiųjų Europos valstybių santykio su imperialistiniu-orientalistiniu mąstymu problemiškumą ir svarbą.[27] Be kolonijų valdininkų, kurie tiesiogiai siejosi su imperine valdžia ir didžiosiomis Europos šalimis, tuo pačiu metu po įvairius Oriento kraštus keliavo, ten dirbo ar net gyveno daugybė europiečių, kurie su valdžia neturėjo tiesioginio ryšio. Žurnalistai, keliautojai-pramogautojai, misionieriai, karjeristai tapo ne ką menkesni trečiojo pasaulio šalių interpretuotojai, kūrę vaizdinius rašydami knygas, straipsnius ir taip įkvėpdami permąstyti Orientą savo valstybių visuomenes. Vokiečių mokslininkų indologija, vengrų inteligentijos susižavėjimas budizmu, skandinavų keliautojus po Tolimuosius Rytus – tai tik keletas pavyzdžių, rodančių įvairių tautų įsitraukimą į kolonijinių valstybių (nepriklausiusių joms) kultūros, tradicijų, istorijos refleksiją. Visa tai dar kartą aktualizuoja problemą, ar tikrai imperialistinio-orientalistinio diskurso paieškos turi apsiriboti tik tiesioginio kolonijinio valdymo patirtį

[26] WINROW Gareth, *Europe's Eastern Question: The Ottoman Empire and the Balkans in Western Political Thought*, London, Routledge, 1997, 236 p.; ZDANOWSKI Jerzy, Polskie studia orientalne i początki polskiego orientalizmu, Warszawa, Książka i Wiedza, 1984, 232 p.; ADLURI Vishwa, BAGCHEE Joydeep*, The Nay Science: A History of German Indology,* Albany, State University of New York Press, 2014, 514 p; KARTTUNEN K. J., „How Sanskrit Came to Sweden: The History of Swedish Indology until c. 1950,", in: *History of Indological Studies: Papers of the World Sanskrit Conference*, sud. K. Karttunen, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2015, Vol. 11, Nr. 2, p. 79–110; MCGETCHIN T. Douglas, *Indology, Indomania, and Orientalism: Ancient India's Rebirth in Modern Germany*, Madison, N.J, Fairleigh Dickinson University Press, 2009, 291 p.

[27] AHMAD Aijaz*, In Theory: Classes, Nations, Literatures,* London, Nre York, Verso, 1994, 358 p; SCHIMMELPENNINCK David, „The Curious Fate of Edward Said in Russia“, in: *Études de lettres*, 2014, Nr. 2-3, p. 81–94.

turinčiomis valstybėmis? Taigi, jeigu E. Saido postkolonijinė perspektyva aktualizavo orientalizmo reiškinį, tai konstruktyvi jos kritika tapo pagrindu kelti naujus probleminius klausimus apie ne Vakarų Europos valstybių, jų visuomenių perspektyvą ir įvairių Rytų kraštų percepcijų unikalumus.

Tyrimo problematikai reikšmingas ir kitas klausimas – kodėl tarpukario Lietuvoje būtent Indijos vaizdinių kūrimui buvo skiriama daugiausia dėmesio? Aptariamuoju laikotarpiu Europoje didysis indomanijos vajus ėjo į pabaigą, nors ir tada netrūko profesionalių orientalistų, kurie šalia Artimųjų Rytų ar Japonijos domėjosi Indija. Tarpukario Lietuvą pasiekdavo daugiausia britų, vokiečių mokslininkų darbai, lietuviai intelektualai gerai žinojo indologų Franco Boppo, A. W. Schlegelio, Carlo Riterio teorijas, kurias pritaikė ir Lietuvos interesams.[28] Žinios apie Indiją pasiekdavo Lietuvą per užsienio žiniasklaidos priemones: britų valdžios Indijoje krizė, Mahatmos Gandžio vaidmuo nacionaliniame judėjime, sociokultūriniai indų aspektai dažnai pasirodydavo kaip aktualijos pirmuosiuose spaudos puslapiuose ir didino bendrą susidomėjimą šiuo kraštu. Visgi kita informacija liudija, kad Lietuva negalėjo vien primityviai kopijuoti senojo žemyno žinių ir tendencijų ir vien remiantis tuo kurti savąjį naratyvą apie Indiją. Nors tarpukariu Lietuva neturėjo profesionalių indologų, kitų sričių specialistai, geografai, lingvistai, teisininkai ir kiti, įtraukė pasakojimus apie Indiją į savo disciplinas.[29] Indijos kultūra Lietuvos intelektualams, mokslininkams tapdavo puikiu tyrimo objektu ar net įrankiu norint pagrįsti savas idėjas - jie viešai skleisdavo įvairius požiūrius, skirtingas interpretacijas, vaizdinius apie šį kraštą. Tarpukario Lietuvos kontekste Indijos vaizdinio patrauklumą stiprino tiek bendra kultūrinė trauka egzotiškoms temoms, tiek Indijos kaip civilizaciškai kontrastingos, turtingą kultūrinį paveldą turinčios šalies įvaizdis. Turbūt nereikėtų pamiršti ir nuo XIX a. Lietuvą pasiekusios indoeuropiečių protėvynės paieškų teorijos, ir sanskrito ir lietuvių kalbų ryšių, kuriais domėjosi Jonas Basanavičius.[30] Nors tarpukario Europoje indoeuropiečių gimtinės paieškos Indijoje jau buvo kritikuojamos, visgi dalies rašiusių lietuvių, atsižvelgiant į istorinius šaltinius, toks požiūris nelabai tenkino. Jie tęsė K. Būgos pradėtą sanskrito ir lietuvių kalbos lyginimą, ieškodami panašiai skambančių žodžių, ir pagrindiniu to tikslu matė savo tautinio potencialo iškėlimą kuriant saitus su archajiškąja Indijos arijų istorija. Šį segmentą rašiusieji iš

[28] MARCHAND L. Suzanne, *German Orientalism in the Age of Empire, Religion, Race, and Scholarship*, Washington, Cambridge University Press, 2009, p. 123–125.

[29] Tarpukario Lietuvoje tikslinis orientalistikos mokslas iš esmės neegzistavo. Vienintelė profesionali orientalistė Marija Rudzisnkaitė-Arcimavičienė specializavosi senovės Egipto tyrimuose ir Lietuvos universitete tuo pačiu dėstė Senovės ir Rytų istoriją, kurioje, remiantis istoriniais šaltiniais, šiek tiek buvo kalbama ir apie Indiją.

[30] MICKEVIČIENĖ Diana, „Indoeuropiečių protėvynės idėjų sklaida“, in: *Acta Orientalia Vilnensia*, 2000, Nr. 1, p. 124.

esmės pasiėmė iš XIX a. Vokietijoje išpopuliarėjusios lyginamosios kalbotyros specialistų, kurie pirmieji iškėlė kultūrinių ryšių tarp indų ir dalies europiečių, įskaitant lietuvių, egzistavimą.[31] Šis procesas reikalavo kurti ir viešinti įvairius kultūrinius vaizdinius – jeigu Indijos senovė buvo perteikiama kaip vienas iš žmonijos aukso amžių pavyzdžių, tai dabartinė Indija buvo matoma kaip kultūriškai sustabarėjusi ir atsiliekanti nuo progresyvios Europos. Visa tai skatino domėjimąsi Indija ir užtikrino jos kultūrinių vaizdinių plėtrą. Šis aspektas iš esmės papildo primityvaus egzotiško patrauklumo idėją ir gali parodyti, kad lietuvių domėjimasis ir vaizdinių apie Indiją kūrimas buvo kompleksiškas reiškinys. Tai rodo ir faktas, kad Indijos vaizdinius kūrė ne tik mokslininkai, tai darė ir žurnalistai, misionieriai, menininkai ar kiti įvairių sričių specialistai. Vieniems tai buvo susiję su nuotykiais ir egzotika, kitiems su bendra europine krikščioniškąja misija, dar kitiems – su Lietuvos tautinio naratyvo vedamos idėjos įgyvendinimu. Atsakant į klausimą, kodėl atsirado lietuvių, kurie kūrė būtent Indijos kultūros vaizdinius, šiame darbe iškeliamas Indijos, kaip įrankio atrasti savo tautos kultūrinį potencialą, aspektas.

Tyrimo objektas

Šio tyrimo objektas yra tarpukario Lietuvos kultūroje susiformavę Indijos visuomenę, tradicijas, papročius, istoriją, geografiją ir sociokultūrinius aspektus nusakantys vaizdiniai. Šiame tyrime terminas „vaizdinys“ suprantamas kaip žmogaus ar visuomenės kultūrinėje sąmonėje nusistovėjęs arba kintantis supratimas apie konkretų dalyką, mūsų atveju Indiją. Toks termino „vaizdinys“ supratimas gimė postkolonializmo teorijoje, kurioje įgavo konkrečią į santykį tarp vakariečio imperialisto ir kolonizuoto rytiečio nukreiptą prasmę. Remiantis Edwardu Saidu, sąvoka „vaizdinys“[32], „įvaizdis“, „percepcija“ reiškia būdus, kuriais kolonizuotos tautos, kultūros ir visuomenės buvo reprezentuojamos Vakaruose – dažnai stereotipiškai – kolonijinių galių ir jų kultūrinės produkcijos akistatoje.[33]

---

[31] BOPP Franz, *Vergleichende Grammatik des Sanscrit, Griechischen, Latainischen, Gothischen, Alt- und Neuhochdeutschen, Englischen, Französischen, und Italienischen*, Vol. 1, Berlin, Reimer, 1833, p. 50–75; MÜLLER Max, *The Science of Language*, London, Longmans, Green, and Co., 1861, 2nd edition, p. 156–160.

[32] Edwardas Saidas savo darbuose kalbėdamas apie Vakarų santykį su Rytais, taip pat vartojo terminą „vaizdinys“ (eng. Image) kartu su terminu „reprezentacija“ (eng. Representation). Šis terminas jam buvo naudingas norint parodyti, kad Vakarai kūrė specifines reprezentavimo formas apie Rytus, kas buvo kaip įrankis lengvesniam *sau* priimtino naratyvo apie *kitą* įprasminimui. Sukurti vaizdiniai ar reprezentacijos leido savoje Vakarų erdvėje, o kai kuriais atvejais ir kolonijose, lengviau manipuliuoti auditoriją, tikslingai keisti supratimą, kas supaprastina pažinimo, kontrolės ir valdymo mechanizmus pačiai metropolijai ar valdantiesiems. Daugiau: SAID Edward, *Orientalizmas: Vakarų požiūris į Rytus*, trans. Violeta Davoliūtė, Kazimieras Seibutis, Vilnius, Apostrofa, 2006, p. 27–59, 197–216.

[33] SAID Edward, *Orientalizmas: Vakarų požiūris į Rytus*, vertė. Violeta Davoliūtė, Kazimieras Seibutis, Vilnius, Apostrofa, 2006, p. 47.

„Vaizdinys“ suprantamas kaip kultūriškai suformuota reprezentacija – kartais tai daugiau nei individualus įspūdis ar nuomonė, tai kolektyvinėje vaizduotėje įsitvirtinęs Indijos įsivaizdavimas, kuris (pa)veikdavo vis naujus asmenis ar asmenų grupes, kurie susipažino su šiomis reprezentacijomis. Reikia pabrėžti, kodėl tai kultūriniai vaizdiniai – tiriamos Indijos percepcijos tarpukario Lietuvos rašytinėje erdvėje yra kultūrinių bei ideologinių gairių nulemti reiškiniai, atspindintys tam tikrą vertybinę bei pasaulėžiūrinę sistemą. Šie vaizdiniai nėra objektyvus realių Indijos reiškinių aprašymas ar pateikimas, o greičiau reprezentacijos, formuotos kultūrinės aplinkos – jos ne tiek perteikė žinias apie Indiją, kiek atskleidžia, kaip šie vaizdiniai kultūriškai veikė visuomenės mąstymą apie tai, kas yra Indija ir koks yra jos santykis su šiuo kraštu. Šie įvaizdžiai literatūroje, mene, žiniasklaidoje ar mokslinėje veikloje atlieka lemiamą vaidmenį formuojant kolonizuotų „kitų“ suvokimą ir palaikant kolonijinės galios struktūras. Garsus indų mokslininkas Homi J. Bhabha teigia, kad įvairūs XIX – XX a. Europoje ir JAV susiformavę vaizdiniai nėra reali šių kraštų reprezentacija, o greičiau kolonijinio diskurso viena iš pagrindinių sudedamųjų dalių, konstruojanti primestinę rasinę ir kultūrinę tapatybę, kuri stiprina Vakarų dominavimą pasaulyje.[34] Jo manymu, vaizdinys šiame kontekste yra tarsi ideologinis tikslas, įteisinantis kolonijinį valdymą, stiprinantis stereotipus ir kuriantis nuostatas.[35] Būtent tokiu kampu ir šiame darbe yra nagrinėjami Indijos vaizdiniai Lietuvos rašytinėje/literatūrinėje erdvėje. Kita vertus, toks objekto apsibrėžimas gali ne visais atvejais pasiteisinti. Yra tikimybė, kad tyrimas parodys, jog ne visi Indijos vaizdiniai tarpukario Lietuvoje rėmėsi postkolonialistų teorijos apibrėžtais standartais ir netelpa į jos rėmus, jog buvo kuriami unikalūs ar net empatija paremti siužetai.

Suprantant Lietuvos kultūros, kaip labai plataus ir kintančio termino problemą, tyrimo objekto paieškos ir nagrinėjimas apsiriboja tik rašytine/literatūrine kultūros erdve, t. y. knygomis, žurnalais, dienraščiais, įvairiomis publikacijomis, išlaikant jau klasika virtusią E. Saido išpopuliariną literatūrologinę prieigą – kritinį literatūros metodą, tyrinėjant orientalizmą ir įvairias jo reiškimosi formas.[36] Šis pasirinkimas jokiu būdu neatmeta pozicijos, kad kitos kultūrinės erdvės, kaip dailė, muzika, filmai ar teatras yra mažiau prasmingi formuojant vieno ar kito Oriento krašto percepcijos formavimąsi visuomenėse. Tą yra puikiai įrodę Vakarų mokslininkai, kaip Johnas Mackenzie ar Christina Peltre, Mary Kelly, Homay King, kurie ne tik sugebėjo pažvelgti į Rytų reprezentavimą įvairiose meno rūšyse, bet viską sukonkretino iki specifinių Oriento regionų interpretavimo Vakaruose ar net

[34] BHABHA Homi, *Location of culture*, London, Routledge, 1994, p. 74–76.
[35] Ibid., p. 84.
[36] SAID Edward, *Culture and Imperialism*, New York, Alfred A. Knopf, 1993, 380 p.

pažvelgė į orientalizmą mene iš lyčių studijų perspektyvos.[37] Visgi šiame tyrime pasirinkimą likti prie kultūrinės erdvės, kurioje vaizdiniai apie Indiją skleidėsi per rašytinius šaltinius, nulėmė kelios priežastys: 1) skirtingų metodų taikymas, norint išgryninti, kaip skirtingose kultūrinėse erdvėse galėjo reikštis Indijos vaizdiniai; 2) rašytinių šaltinių, kaip literatūros, straipsnių žurnaluose, susijusių su Indijos percepcija, gausa, palyginus su kitomis istorinių šaltinių rūšimis. Nors atliekant tyrimą buvo rasta informacijos apie Lietuvoje sukurtus meno kūrinius, reklaminius paveikslėlius ar net kino juostų, tačiau jų kiekis pasirodė per mažas, norint daryti išvadas apie vizualines Indijos apraiškas; 3) tyrime norima apsiriboti tik lietuvių kūryba, kurioje atsispindi Indijos vaizdiniai. Dauguma filmų, teatro spektaklių ar kitų meno kūrinių buvo arba atvežti į Lietuvą iš užsienio, arba buvo tam tikros reprodukcijos, kurios greičiau atspindi kitų valstybių santykį ir požiūrį į Indiją, todėl jų šiame tyrime buvo atsisakyta. Galiausiai, būtina pažymėti, kad dėl minėto plataus Lietuvos kultūros sąvokos apibrėžimo šiame tyrime apsiribojama tik lietuviškais rašytiniais šaltiniais. Galiausiai, šiame tyrime apsiribojama vien tik lietuvių kalba spausdintu žodžiu kaip šaltiniu. Nesiekiant sumažinti tarpukario Lietuvai pažinti reikšmingų šaltinių lenkų, jidiš ar rusų kalbomis, tokių kaip periodika ar knygos, svarbos, tokį pasirinkimą lėmė lietuvių kalba parašytų dokumentų gausa ir rizika neaprėpti dar vieno, nors ir itin vertingo, šaltinių bloko. Vis dėlto ateityje būtų prasminga išsamiau ištirti šaltinius kitomis kalbomis, palyginti juos su lietuviškais ir taip atverti naujų perspektyvų bei, galbūt, papildyti Indijos vaizdinius Lietuvoje nusakančius rezultatus.

Tyrimo objektas šiame darbe atskleidžiamas per tris esmines sferas. Pirmiausia, tai mokslinė sfera, daugiausia apimanti tarpukaryje, 1922 metais, susikūrusį Lietuvos universitetą (nuo 1930 m. Vytauto Didžiojo Universitetas) ir jo įvairių sričių mokslininkų veiklą. Šalia to įtraukiama ir pavienių intelektualų, švietėjų, nesusaistytų su Lietuvos universitetu, kaip Vydūnas ar net Antanas Poška, indėlis kuriant vaizdinius apie Indiją.

Antroji sfera apima krikščioniškąją sklaidą, misionierius, kaip saleziečiai kun. Antanas Sabaliauskas, kun. Juozas Gustas ar kun. Jonas Svirnelis, ir Katalikų Bažnyčios veiklą, susijusią su misijomis Rytuose ir ypač Indijoje. Čia skiriamas dėmesys lietuviškai katalikiškai ir misijų spaudai, konkretiems misionieriams ir jų formuotai percepcijai apie indų kultūrą, papročius ir religiją. Lietuvos jėzuitų iniciatyva 4 deš. pradžioje Lietuvoje buvo įsteigti Tikėjimo platinimo sąjungos ir

[37] MACKENZIE M. John, *Orientalism: History, Theory and the Arts*, Manchester, Manchester University Press, 1995, 368; PELTRE Christine, *Orientalism in Art*, Abbeville, Abbeville press, 2005, 269 p; KELLY Mary, *French Women Orientalist Artists, 1861–1956: Cross-Cultural Contacts and Depictions of Difference*, Oxfordshire, Taylor and Francis, 2021, 246 p; KING Homay, *Lost in Translation: Orientalism, Cinema, and the Enigmatic Signifier,* Durham, Duke University press, 2010, 216 p.

Dvasininkų sąjungos misijoms remti tarptautinių organizacijų skyriai, o „Misijų“ žurnalo redakcija, tapo atsakinga už žinių apie misijas skleidimą Lietuvoje.[38] Šis aktyvus katalikiškų organizacijų ir vienuolijų įsitraukimas įprasmino vaizdinių apie Indiją Lietuvos katalikiškoje visuomenėje sklaidą, skatino domėjimąsi ir reflektavimą.

Galiausiai trečioji sfera apima sklaidą Lietuvos populiariojoje kultūroje, daugiausia kalbant apie grožinę literatūrą, skaitomiausių dienraščių straipsnius. Šie tekstai apie keliones, religijas, istoriją ir gamtą atspindi platų, tačiau tuo pačiu labiausiai visuomenę paveikusį Indijos vaizdinių spektrą, kuris nepriklausė nuo skaitančiųjų tikėjimo, politinių pažiūrų ar jo galimybių prieiti prie akademinių tekstų. Toks rašytinių šaltinių padalijimas pirmiausia yra skirtas parodyti tyrimo objekto vaizdavimo skirtumus ir panašumus priklausomai nuo to, kokiuose tekstuose buvo rašoma arba skelbiama apie Indiją. Tai formavo specifinius indų kultūros įsivaizdavimo modelius, kuriuos nulėmė tekstų autorių politinių aktualijų, religinis, kultūrinis ir kiti kontekstai.

Tyrimo tikslas ir uždaviniai

Tyrimo tikslas: Remiantis rašytiniais šaltiniais išgryninti kultūrinius Indijos vaizdinius, susijusius su šio subkontinento tradicijų, papročių, religijos, visuomenės ir gamtos interpretavimu tarpukario Lietuvoje, bei nustatyti pagrindinius kūrėjus ir jų motyvus.

Tyrimo uždaviniai:

1. Nustatyti, kokie svarbiausi Indijos kultūriniai elementai tapo pagrindu kuriant istorinės indų ir lietuvių bendrystės vaizdinį.
2. Atskleisti archajiškosios Indijos percepcijos ypatybes ir jos patrauklumą Lietuvos visuomenei priežastis.
3. Analizuoti tarpukario Lietuvoje besireiškusias interpretacijas apie hinduizmo mitologiją, papročius ir tikinčiuosius bei paaiškinti jų neigiamo požiūrio į tai priežastis.
4. Atskleisti lietuvių kuriamus vaizdinius apie tarpukario Indijos visuomenę ir aptarti aplinkybes, lėmusias indų socialinės struktūros kritiką.
5. Išnagrinėti, kaip ir kodėl indų nacionalinis išsivadavimas ir tautiniai herojai tapo priešprieša kritiškam Indijos iracionalumo vaizdiniui Lietuvos kultūrinėje erdvėje.
6. Apibūdinti Indijos gamtinio paveikslo percepciją ir nustatyti priežastis, lėmusias jo, kaip esminės priešpriešos vakarietiškos kultūros sklaidai subkontinente, įsivaizdavimą.

[38] KUDIJANOVAS Laurynas, „Indijos vaizdiniai 1927-1940 metų lietuviškoje katalikiškų misijų spaudoje”, in: *Lietuvos istorijos studijos*, 2023, t. 52, p. 66.

Aktualumas

Tyrimo aktualumas pirmiausia atliepia nuo XX a. pabaigos populiarėjančią kritiką kolonijiniu laikotarpiu susiformavusiam naratyvui apie trečiojo pasaulio šalis, kaip Indija, jų kultūrą ir istoriją. Šiandieninė geopolitinė padėtis ir globalizacijos paveikta pasaulio tvarka daro įtaką ir mokslui, kuris turi iš naujo peržvelgti Vakarų pasaulio santykį su Azija, Afrika, Lotynų Amerika, pamatyti esmines suvokimo apie šiuos kraštus klaidas, padarytas dėl imperialistinio, eurocentrinio ar apskritai vakarietiško mąstymo. Be kritiško požiūrio į tyrimus, atliktus iki pokolonijinių studijų atsiradimo, reikalingas ir empatiškesnis žvilgsnis į kultūras, kurios yra už Europos ribų ir su jomis vis dar bandoma susipažinti. Tyrimai, paprastai patenkantys po postkolonializmo metodologiniu stogu, ne tik padeda objektyviau suprasti kitų kultūrų esmę, sukurti tarp jų ryšį, bet ir atveria terpę transkultūriškumui. Dėka to susidaro didesnės galimybės atsirasti tarpkryptiškumui, bendradarbiavimui tarp mokslininkų iš skirtingų kultūrinių/civilizacinių erdvių ir skirtingų mokslo krypčių, kaip istorija, kultūrologija, psichologija, Azijos studijos, literatūrologija ir t.t. Tokie tyrimai leidžia panaudoti kitų disciplinų taikomas teorines prieigas, kitaip pamatyti jau, atrodytų, anksčiau pažintus tyrimo objektus, jų prasmę ir reikšmę tiek mokslui, tiek kasdienybei.

Šiuo tyrimu taip pat siekiama parodyti, kad Lietuvos istorijos mokslo galimybės neturėtų apsiriboti vien ryšiais su savu regionu ar Vakarų civilizacija. Norima atskleisti, kad, nepaisant pastarųjų reikšmingumo, Lietuvos istorijos santykis su kitomis kultūromis, ypač Azijos, padeda pažinti naujus mūsų visuomenės sociokultūrinius aspektus, parodo mūsų istorijos turtingumą ir įvairiapusiškumą. Atlikdami tyrimus, susietus su Lietuvos santykiu su Vakarais, ar nagrinėdami vien nacionalinę istoriją, įspraudžiame save į nenatūralius rėmus, kurie yra per ankšti norint pamatyti pilnutinį mūsų šalies istorijos ir kultūros vaizdą.

Šis tyrimas yra aktualus tuo, kad į santykį su tarpukario kolonijomis, šiuo atveju Indija, žvelgiama iš užgrobtų teritorijų neturėjusios valstybės, Lietuvos, perspektyvos, į ką mokslininkai ilgą laiką buvo neatkreipę dėmesio. Šis faktas iškelia idėją, kad ir tos valstybės, kurios nevykdė imperijoms būdingų praktikų Azijoje ar Afrikoje, visgi neišvengia dalies atsakomybės už bendras Vakarų nuodėmes trečiojo pasaulio šalyse. XXI a. atsiranda vis daugiau tyrimų, kurie tyrinėja Vakarų įtaką, tautines priežastis, prisidėjusias prie tokių kraštų, kaip Vidurio ir Rytų Europa, problemiško požiūrio į kolonijas tarpukariu.[39] Taigi ne tik didžiosios Vakarų valstybės, kuriose postkolonialinis diskursas jau egzistuoja ne vieną dešimtmetį, bet

[39] *Integration and Collaborative Imperialism in Modern Europe: At the Margins of Empire, 1800–1950*, sud. Bernhard C. Schär, Mikko Toivanen, London, Bloomsbury Academic, 2024, 248 p; IVÁNYI Márton," Orientalisms and Central European Approaches: A Nuanced Critique without Colonial Bias: Introduction to a Future Anthology", in: *Central European Cultures*, 2023, Vol. 25, Nr. 1, 8–31.

ir kiti Europos regionai pradeda kvestionuoti savo visuomenių mąstyseną, susijusią su Oriento kultūrų vertinimu. Lietuvai šioje vietoje svarbu žengti pirmuosius žingsnius ir iškelti klausimą, koks diskursas, susijęs su kolonijų įsivaizdavimu/suvokimu, figūravo mūsų atveju, turint omenyje, kad mūsų pačių regioną galime laikyti periferine ar net buvusia semikolonijine teritorija.[40] Šis postkolonialistinis žvilgsnis bandant atrasti Lietuvos vaizdinius apie Indiją gali vėliau padėti geriau suprasti priežastis, kodėl dalis didžiųjų Vakarų valstybių, iki šiandien reflektuodami Vidurio ir Rytų Europos regioną, jį orientalizuoja – ateities tyrimai galėtų sieti postkolonijinių ir posovietinių valstybių patirtis ir užsiimti lyginamąja perspektyva.[41]

Šiuo tyrimu norima nustatyti, ar tarpukario Lietuvoje egzistavo tik susidomėjimas Rytais, ypač Indija, ar šalia to reiškėsi ir kultūrinio negatyvizmo, kritikos tam, kas nėra artima, šaipymosi, smerkimo ir bandymo Rytams primesti savo kultūrą. Kuomet pasaulyje vyksta kultūrinis maišymasis, atsiranda vis daugiau susipriešinimo tarp skirtingų civilizacijų, ką dažnai sukelia trivialūs ar išankstinėmis nuostatomis sukurti vaizdiniai. Šiuo tyrimu yra siekiama prisidėti prie visuomenės kritinio vertinimo ugdymo, kalbant apie skeptišką požiūrį į daugiakultūriškumą, ir išankstinėmis nuostatomis apipintą mąstymą apie kitoniškumą. Tuo būdu aktualizuojama empatijos vertybė bandant parodyti, kad geriausias būdas suprasti kitą yra jo istorijos ar pasakojimo išklausymas, o ne vertinimas per savo kultūros prizmę. Šį aktualumą pagrindžia ir šiuolaikinis indų mokslininkas Homi Bhabha, kurio nuomone dar ir šiandieniniame pasaulyje išlieka labai daug neteisingo ir iškreipto įsivaizdavimo, paremto stereotipais ir išankstinėmis nuostatomis, kas dažnai nulemia galių pusiausvyrą pasaulyje, ypač kultūros, užsienio politikos vertinime, tų kraštų, kuriems yra uždedamos šios etiketės.[42]

Naujumas

Lietuvos ir Azijos kraštų, šiuo atveju Indijos, kultūrinių ryšių istoriniai tyrimai iki šiol lieka fragmentiški. Šiuo tyrimu siekiama juos išplėtoti. Šalia pagrindinio tyrimo tikslo, skirto analizuoti istorinį lietuvių santykį su Indijos kultūra ir pamatyti kokie vaizdiniai, žvelgiant iš postkolonijinės teorijos perspektyvos, buvo sukurti Lietuvoje, darbas taip pat tampa pirmu, pateikiančiu visuminį tarpukario

[40] SCHÄR Bernhard C., TOIVANEN Mikko, „Expansion alongside integration: A new history of imperial Europe", in: *Integration and Collaborative Imperialism in Modern Europe: At the Margins of Empire, 1800–1950*, sud. Bernhard C. Schär, Mikko Toivanen, London, Bloomsbury Academic, 2024, p. 3–4.

[41] ZARYCKI Tomasz*, Ideologies of Eastness in Central and Eastern Europe*, London, Routledge, 2014, 308 p; KULDKEPP Mart, „Western Orientalism Targeting Eastern Europe: An Emerging Research Programme", in: *Central European Journal of International and Security Studies*, 2023, Vol. 17 Nr. 4, p. 64–80.

[42] BHABHA Homi, *Location of culture*, London, Routledge, 1994, p. 66–80.

Lietuvos ir Indijos kultūrinių ryšių paveikslą. Įprasminant abiejų valstybių kultūrinius-istorinius saitus, pagaliau yra pažvelgiama plačiau nei buvo daroma tik lyginant lietuvių ir sanskrito kalbas, kuriant indoeuropiečių protėvynės teorinį naratyvą ar skelbiant keleto tautiečių, apsilankiusių Indijoje, refleksijas. Šiame tyrime, atsižvelgiant ir į minėtus aspektus, gvildenami dar netyrinėti klausimai, stengiamasi parodyti, kad šalia kultūrinių ryšių, bent iš Lietuvos pusės, taip pat buvo daug refleksijos, žinių ir pozicijų apie Indiją sklaidos, kas leidžia pažvelgti giliau nei tik į pavienių istorinių įvykių siužetą. Darbe atskleidžiamas visuminis Indijos matymas, suvokimas, kuris pasireiškia skirtinguose kultūriniuose pjūviuose. Darbas tuo pačiu gali pasitarnauti ir tuo, kad jame gausu iki šiol nenagrinėtų dokumentų, šaltinių, kuriuose atsiskleidė lietuvių požiūris į Indiją liečiančius aspektus. Tuo pačiu reikia pabrėžti, kad šis darbas yra vienas iš nedaugelio Lietuvoje, kuris remiasi postkolonializmo teorija ir E. Saido orientalizmo koncepcija tyrinėjant būtent mūsų šalies istoriją.

Nors E. Saidas ir daugybė po jo sekusių postkolonializmo teorijos puoselėtojų iš esmės nubraižė rėmus, kaip reikėtų tyrinėti Vakarų požiūrį į Rytus, iki šiandien atrandama naujų perspektyvų, naujų vaizdinių, kaip galima tyrinėti šį reiškinį. Dalis Indijos vaizdinių, kaip moterų, dalitų, senovės indų paveldo ar hinduizmo papročių percepcijos, nors Lietuvoje yra analizuojama pirmą kartą, visgi tarptautinėje erdvėje jau yra gerai ištyrinėti. Visgi šiame darbe be žinomų sociokultūrinių aspektų taip pat nagrinėjama mažai pasaulyje aktualizuoti Indijos gamtos vaizdavimo ypatumai. Šiuo darbu ketinama parodyti, kad gamta buvo ne tik vienas populiariausių vaizdavimo objektų tarpukario Lietuvoje, tačiau ir atskleidė naujus Indijos percepciją lėmusius eurocentrizmo, tautiškumo, krikščioniškojo koncervatyvizmo aspektus.

Šio darbo naujumas pasireiškia ir netradicinės prieigos panaudojimu analizuojant Katalikų Bažnyčios, o tiksliau – Lietuvos misionierių patirtis Indijoje. Šis aspektas yra ypač reikšmingas tyrimui, nes gvildenama nauja tarpukario Lietuvos Katalikų Bažnyčios veikla – misijos. Iki šiol daugiausia gilinantis į Katalikų Bažnyčios veiklą šalyje, buvo užmiršta, kad įvairios vienuolijos, ypač jėzuitai ir saleziečiai, užsiėmė didžiule sielovados tolimuose kraštuose sklaida ir viešinimu. Misionieriai ir misijų visuma darbe aptariama kiek įmanoma plačiau, ne tik per veikimą skleidžiant sielovadą kolonijose, bet ir visapusišką dvasininkijos įsitraukimą į kultūrinio imperializmo propagavimą ir vaizdinių apie Indiją kūrimą Lietuvoje, kurių gausa tyrėją ypač nustebino.

Šiuo tyrimu pirmą kartą panaudoti tarpukario Lietuvos rašytiniai šaltiniai, kurie pilnai arba iš dalies aptaria tai, kas rašiusių manymu yra Indija. Be dažnai istorikų naudojamų archyvinių dokumentų šiame darbe yra nagrinėjami pirminiais šaltiniais tapusios įvairaus pobūdžio knygos, pradedant grožine tarpukario literatūra,

baigiant mokslininkų monografijomis. Dalis minimų knygų dar nebuvo analizuotos istorikų, kaip įvairūs tarpukario botanikų, zoologų, psichiatrų ar astronomų darbai. Kitiems taikoma visiškai nauja tyrimo prieiga, ieškoma Indijos kultūros elementų teologų, teisininkų, istorikų tekstuose. Taigi šiuo darbu norima pažvelgti į orientalistinę perspektyvą kiek plačiau nei tik per humanitarinių mokslų disciplinas, taip pat tyrinėjamos ir kitos kryptys, kaip teisė, teologija, gamtos mokslai ar net matematika.

Tyrimo teorinė prieiga

Postkolonializmo teoretikai iki šiol diskutuoja apie orientalizmo reiškinį, kuris pirmiausia yra susijęs su užimtų kultūriškai svetimų kraštų kasdienybės ir tradicijų interpretavimu, vertinimu pagal europiečių imperialistų standartus. Tiek Indijos, tiek kitos Oriento kultūros buvo matomos taip, kad europiečiams būtų palanku, lyginama norint pabrėžti savos kultūros pranašumą prieš laike sustojusius Rytus, o kartais, kaip matysime, norint parodyti savo tautos kilmę iš archajiškojo Oriento aukso amžiaus. Šiame darbe tyrinėdami įvairių kultūrinių reiškinių ir žmonių mąstymo subtilybių nulemtų vaizdinių apie Indiją susikūrimo aplinkybes, turime atsižvelgti į tokių mokslininkų, kaip Edmundo Husserlio bei Martino Heideggerio, idėjas apie neišvengiamą žmogaus ar visuomenės prisirišimą prie subjektyvumo, iš ko kyla labai reikšminga interpretavimo paradigma.[43] Žmogus, kaip kūrėjas, nulemtas jį supančios aplinkos, įvairių idėjų, pasaulėžiūros, civilizacinių bruožų, iš dalies negali pasipriešinti subjektyvumui, išankstinėms nuostatoms ar stereotipams, kurie yra sukuri ar egzistuoja jo gyvenamuoju laikotarpiu. Orientalizmas, kas yra vakariečiui būdingas suvokimas/interpretavimas pagal jam priimtus standartus to, ką jis laiko Rytais, taip pat nėra atsiejamas nuo subjektyvumo. Tai pastiprina faktas, kad orientalistiniam mąstymui būdingas ne tik noras suvokti Orientą pagal savo nuostatas, bet iš to dar ir matyti ir tam tikrą naudą. Nors iš vienos pusės atrodytų, kad toks požiūris galimas tik kolonijas turintiems vakariečiams, kurie turėjo didžiausią santykį su Rytais, visgi ilgainiui tuo pradėta abejoti.

Remdamiesi E. Saido teorine prieiga, XX a pabaigoje mokslininkai pradėjo diskutuoti apie tai, kad ne Vakarų Europos visuomenės taip pat galėjo sukurti savuosius Rytų vertinimus ir percepcijas. Prie to prisidėjo ilgainiui susiformavęs imperinis mąstymas, kupinas eurocentrizmo, nacionalizmo, noro didinti savo tautos

[43] HEIDEGGER Martin, *What Is Called Thinking?,* vertė J. Glenn Gray. New York, Harper & Row, 1968, 272 p; HUSSERL Edmund, *Experience and Judgment*, sud. Ludwig Landgrebe, vertė James S. Churchill and Karl Ameriks, Evanston, Northwestern University Press, 1973. 443 p; HUSSERL Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, vertė David Carr, Evanston, Northwestern University Press, 1970. 405 p.

savivertę ir galios jausmą.[44] Imperialistinėje ir orientalistinėje Vakarų mąstysenoje pradėti kurti Rytų vaizdiniai plito į kitus Europos kraštus, kartais net sukurdami naujų šio reiškinio atmainų, jas pritaikant prie vietos kultūros, tendencijų.

Orientalistinei imperinei laikysenai reikšmingas kitoniškumo pojūtis prisidėjo ir prie Oriento suvokimo ir kontrolės mechanizmų įdiegimo, už ką atsakingi buvo kolonistai ar iš Europos atvykę karjeristai.[45] Tai, kas yra svetima, pirmiausia reikalauja racionalaus Vakarams priimtino sisteminimo – vykdomi statistikos tyrimai, pildomos demografinės lentelės, kuriamos Rytų kraštams nepažįstamos struktūros, administravimo vienetai, o vietos istorijos ir geografijos pažinimas vyksta remiantis savomis taisyklėmis. Anot indologo Audriaus Beinoriaus, šie procesai įvedė epistemine prievarta paremtą kolonizacijos formą.[46] Reikia pabrėžti, kad imperialistai šį Oriento susisteminimą laikė pionieriška šventa misija, kurios nesugebėjo atlikti patys šių kraštų gyventojai. Šis didžiųjų valstybių pradėtas „sakralus“ veiksmas ir jo propagavimas įgavo atgarsį visoje Europoje, pradedant Vokietija ir po Pirmojo pasaulinio karo susikūrusiose valstybėse. Jos ieškojo savo tautos įprasminimo tarptautinėje erdvėje idėjų ir matė, kad įsigilinimas ir kontrole paremtas imperialistinis mąstymas gali atnešti naudos net neturint kolonijų. Šiuo požiūriu mažųjų Europos tautų perimtoje eurocentrizmo percepcijoje Indija suvaidino išskirtinį vaidmenį, o kuriami vaizdiniai apie ją įprasmino tarp kraštų egzistuojantį santykį. Šį subkontinentą jos matė ne tik kaip gelbėtiną kraštą, bet ir kaip valdytiną, kontroliuojamą moderniųjų europiečių, kurie taip atneš ne tik tikrąjį tikėjimą, bet ir pažangią Vakarų civilizacijos kultūrą. Norą „išgelbėti“ Indiją skatino ir tai, kad ji buvo pagrindinė ir didžiausia vakariečių valdoma kolonija, taip pat šio Rytų krašto indoeuropietiška praeitis ir nuo XVIII a. išlikusi egzotiškumu paremta indomanija. Ilgainiui mokslininkų tarpe pradėta abejoti, ar reikia kalbėti apie konkrečią Europos valstybę ar imperiją, kuri valdo koloniją, ar apie bendrą europiečio, kaip svarbesnio žmogaus, poziciją pasaulyje, kuri įpareigoja valdyti arba pritarti kitos Europos tautos legitimumui kontroliuoti Orientą.

Tokia imperinė-orientalistinė minties plėtotė senajame žemyne vertė europiečius permąstyti kolonijų esmę, kurti įvairius vaizdinius ir ieškoti atsakymo į klausimą „kas yra Orientas, ar kas yra Indija?“. Tai tiek įsismelkė į europiečių

[44] SAID Edward, *Orientalizmas: Vakarų požiūris į Rytus*, vertė Violeta Davoliūtė, Kazimieras Seibutis, Vilnius, Apostrofa, 2006, p. 28.
[45] EWERTOWSKI Tomasz, „Imperial entanglements: Poles and Serbs in colonial East and Southeast Asia in the long nineteenth century”, in: *Integration and Collaborative Imperialism in Modern Europe: At the Margins of Empire, 1800–1950*, sud. Bernhard C. Schär, Mikko Toivanen, London, Bloomsbury Academic, 2024, p. 99.
[46] BEINORIUS Audrius, „Krikščionybė Indijoje: kultūrinės ir teologinės transformacijos”, in: *Logos*, 2012, Nr. 70, p. 115.

mąstymą, kad pradėjo reikštis ir latentiškai.[47] Europos valstybių visuomenės, veikiamos imperinio naratyvo apie Rytus, ne tik patikėjo sakomomis tiesomis, bet ilgainiui pradėjo nesąmoningai ir iškreiptai suvokti Oriento pasaulį.

Taigi, ar tikrai šią imperialistinę-orientalistinę laikyseną, specifinį santykį ir požiūrį į XIX–XX a. pirmos pusės kolonijas reikėtų taikyti kalbant tik apie didžiąsias Europos valstybes? Naujausi moksliniai tyrimai parodė, kad šį klausimą ilgą laiką blokavo tai, kad dauguma ankstesnių tyrimų, besiremiančių postkolonijinėmis metodologijomis, žvelgė į šį reiškinį vien tik iš politinės ir ekonominės perspektyvos.[48] Orientalistinė laikysena tokiuose tyrimuose pirmiausia yra vertinama kaip įrankis, tarnaujantis kolonializmo galios struktūroms.[49] Tas puikiai pasimato tyrimuose apie Indiją – žvelgiama į britų valdžios kolonijinio valdymo gaires, santykį su kolonizuotaisiais ir svarbiausia – ekonominio išnaudojimo ypatumus. Tačiau, prasidėjus XX a. 9-10 deš., mokslininkai, kaip Frederickas Cooperis ir Anna Laura Stoler, pradėjo kelti klausimus apie tai, kaip orientalizmas, kolonialistinė ir imperialistinė laikysena gali reikštis kitose, ne tik politikos ir ekonomikos srityse, bet ir kultūrinėje, socialinėje erdvėse.[50] Tai atvėrė galimybę pažvelgti ir į kolonijų neturėjusių valstybių santykį su imperialistine laikysena, požiūriu į Orientą ir jo vaizdavimo konstrukcijas. Perfrazuojant istoriką Piotrą Puchalski, pagaliau buvo atskirti kolonizacijos ir kolonializmo terminai, kur pastarajam apibūdinti nebereikėjo kalbėti vien tik apie politinę-teritorinę kontrolę.[51]

Šis lūžinis aspektas moksliniuose tyrimuose išplėtė imperializmo sampratos ribas, padėjo suprasti, kad ši ideologija ne tik atliepia konkrečius politinius veiksmus, bet ir kuria specifinę mąstyseną, kuri sulaukė populiarumo tarp įvairių Europos tautų, nepaisant to, ar jos turėjo užgrobtų Oriento teritorijų. Ši teorinė prieiga yra naudinga ir mūsų tyrimui, nes leidžia pažvelgti į lietuvius, kurie nebuvo pagrindinės imperinės jėgos ir konvenciniame imperijų istorijos naratyve tarsi

[47] SAID Edward, *Orientalizmas: Vakarų požiūris į Rytus*, vertė Violeta Davoliūtė, Kazimieras Seibutis, Vilnius, Apostrofa, 2006, p. 259.

[48] LÜTHI Barbara, FALK Francesca, PURTSCHERT Patricia, „Colonialism without Colonies: Examining Blank Spaces in Colonial Studies“, in: *National Identities,* 2016, Vol. 18, Nr. 1, p. 3.

[49] Anirudh V. Raghavan, British Orientalism in India: Nature and Impact on Indian Society (A Historiographical Survey) 2021: in: *academia.edu* prieiga per internetą [žiūrėta: 2025-09-19:
<https://www.academia.edu/2565126/British_Orientalism_in_India_Nature_and_Impact_on_Indian_Society_A_Historiographical_Survey_?utm_source=chatgpt.com>.

[50] COOPER Frederick, STOLER Ann Laura, *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 33–63.

[51] PUCHALSKI Piotr, *Poland in a Colonial World Order: Adjustments and Aspirations, 1918–1939*, Abingdon, Routledge, 2021, p. 19

užėmė tuščią vietą (eng. blank space) ar pilkąją zoną.[52] Teorinės įžvalgos, kad imperializmas ir iš jo išplaukiantis orientalizmas XIX-XX a. pirmoje pusėje tapo mąstymo būdu ir iš didžiųjų imperijų persimetė į tas Europos erdves, kurios iš pirmo žvilgsnio, atrodytų, neturėjo jokio ryšio su kolonijomis, šiam tyrimui suteikia galimybę ieškoti Indijos vaizdinių Lietuvos kultūroje, permąstyti, koks buvo žmonių santykis su šiuo kraštu ir kas darė didžiausią įtaką jo susiformavimui.[53]

Dalis mokslininkų sutinka, kad šiuose Europos regionuose tokios tendencijos dažnai buvo net ryškesnės nei kad didžiosiose Vakarų imperijų metropolijose, o vaizdiniai apie Orientą kuriami įvairesni.[54] Tą lėmė dar palyginus naujas šių Europos regionų santykis su Orientu ir vėliau nei didžiosiose Vakarų valstybėse atsiradusi ar kopijuojama imperialistinė ir europocentrinė laikysena. Remiantis Johno L. Hennessey tyrimais, tam įtakos turėjo ir transimperializmas, kurį įvardintume, kaip aptariamuoju laiku baltaodžiui žmogui iš kolonijų neturėjusių Europos regionų atsivėrusias naujas galimybes keliauti, dirbti, tyrinėti ir kitaip save realizuoti Azijos ir Afrikos kraštuose.[55] Ši teorinė prieiga šiai disertacijai yra naudinga tuo, kad leidžia pažvelgti ir į lietuvį, kuris dėl susiklosčiusių aplinkybių susipažino su kitokia pasaulėžiūra, pajuto kultūrinį šoką, kas skatino kurti savos ir svetimos erdvės dichotomiją, kuri buvo perteikiama įvairiais kultūriniais vaizdiniais. Jie išmoko jaustis kaip tikrieji reikšmingieji kolonistai, pradėjo tapatintis su iš metropolijų atvykusiais valdininkais, norėdavo jiems įtikti, kopijuodavo jų elgseną, būdą ir požiūrį į vietinius. Tokį reiškinį, kuomet ne kolonijinių valstybių gyventojai įsitraukė į imperines praktikas, Barbara Lüthi, Francesca Falk ir Patricia Purtschert pavadino kolonializmu be kolonijų.[56] Šis reiškinys sukūrė terpę ir lietuviams, kartu su kitais Vidurio ir Rytų Europos gyventojais XX a. pirmoje pusėje įsitraukus į translokalius, transnacionalinius ir transkultūrinius procesus, kuriuos iš esmės nulėmė imperializmo dominavimas pasaulyje, išplėtoti percepcijos apie Rytus kūrimą.[57]

---

[52] SCHÄR Bernhard C., TOIVANEN Mikko, „Expansion alongside integration: A new history of imperial Europe", in: *Integration and Collaborative Imperialism in Modern Europe: At the Margins of Empire, 1800–1950*, sud. Bernhard C. Schär, Mikko Toivanen, London, Bloomsbury Academic, 2024, p. 2.
[53] Ibid., p. 2.
[54] Ibid., p. 4.
[55] EWERTOWSKI Tomasz, „Imperial entanglements: Poles and Serbs in colonial East and Southeast Asia in the long nineteenth century", in: *Integration and Collaborative Imperialism in Modern Europe: At the Margins of Empire, 1800–1950*, sud. Bernhard C. Schär, Mikko Toivanen, London, Bloomsbury Academic, 2024, p. 99–108.
[56] LÜTHI Barbara, FALK Francesca, PURTSCHERT Patricia, „Colonialism without Colonies: Examining Blank Spaces in Colonial Studies", in: *National Identities,* 2016, Vol. 18, Nr. 1, p. 2.
[57] Ibid., p. 2.

Kita ne imperinių tautų įsitraukimo į imperialistinį diskursą priežastis, kurią savo tyrime mini Joanna Warsza ir Janas Sowa, buvo ilgalaikis trauminis patyrimas, vertęs jaustis „žemesniųjų“, „okupuotųjų“ ir „pralaimėtojų“ tarpe pačioje Europoje.[58] Toks nepilnavertiškumo kompleksas tapo priežastimi, lėmusia savos šlovės sugrąžinimo ieškoti pabrėžiant Azijos ir Afrikos gyventojų žemesnę socialinę vertę. Turėjusios panašią patirtį tokios tautos, kaip lietuviai, buvo išmokusios namų darbus ir žinojo, kaip galima savo vertę pakelti kitų sąskaita. Rytų ir Pietryčių Europos visuomenių išlikimas baudžiavinėse struktūrose iki pat XIX a. ir iš to atsiradę trauminiai patyrimai pavertė jas periferinėmis arba pusiau periferinėmis zonomis, turinčiomis specifinį santykį, emocinį ryšį su užjūrio kolonijomis ir Vakarų imperializmo naratyvu.[59] Matydami, kaip didžiosios Europos šalys savo tautinį potencialą sėkmingai grindžia pabrėždamos civilizacinį pranašumą prieš Oriento tautas, kolonijų neturintys europiečiai elgėsi labai panašiai, tikėdamiesi išgyti nuo šimtus metų trūkusių nelaimingų patirčių.[60] Tiek šių Europos regionų intelektualai, tiek platesnė visuomenė reprodukavo idėjas apie kultūrinius skirtumus lyginant su kolonizuotaisiais, o Oriento egzotizavimas, erotizavimas, nuvertinimas sukėlė jausmą, tarsi yra atsistojama greta racionalių, civilizuotų ir modernių kolonistų.[61] Tokios kolonijos kaip Indija puikiai tiko norint atliepti šį jausmą tiek dėl kultūrinių skirtumų, tiek dėl tipinės kolonijinės padėties, kurią buvo galima naudoti kaip argumentacijos įrankį, norint kiek sustiprinti paliegusią Vidurio ir Rytų europiečių savimonę. Nepilnavertiškumo kompleksas dažnu atveju skatino kurti dar keistesnius, stereotipais paremtus ir realybę mažai atitinkančius vaizdinius apie kolonijų gyventojus, jų kultūras nei kad Prancūzijoje ar D. Britanijoje, kur to dėl nusistovėjusių valdymo tradicijų, sukontroliuoto kolonijų gyvenimo ir anksčiau įprasminto orientalizmo paprasčiausiai nebereikėjo.[62]

---

[58] WARSZA Joanna, SOWA Jan, „Eastern European Coloniality without Colonies”, 2022 in: *POST, notes on art in global context*, prieiga per internetą [žiūrėta: 2025-09-19]: <https://post.moma.org/eastern-european-coloniality-without-colonies/>.

[59] QUIJANO Aníbal, „Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America,” in: *Nepantla: Views from South,* 2000*,* Vol. 1, Nr. 3, p. 533–580; WALLERSTEIN Immanuel, *The Modern World-System, Volume I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York, Academic Press, 1974, p. 97–98, 104–119;

[60] WARSZA Joanna, SOWA Jan, „Eastern European Coloniality without Colonies”, 2022 in: *POST, notes on art in global context*, prieiga per internetą [žiūrėta: 2025-09-19]: <https://post.moma.org/eastern-european-coloniality-without-colonies/>.

[61] LÜTHI Barbara, FALK Francesca, PURTSCHERT Patricia, „Colonialism without Colonies: Examining Blank Spaces in Colonial Studies“, in: *National Identities,* 2016, Vol. 18, Nr. 1, p. 2.

[62]WARSZA Joanna, SOWA Jan, „Eastern European Coloniality without Colonies”, 2022 in: *POST, notes on art in global context*, prieiga per internetą [žiūrėta: 2025-09-19]: <https://post.moma.org/eastern-european-coloniality-without-colonies/>.

Savęs įprasminimas per Rytų tautas kolonijų neturinčiose valstybėse buvo dar viena iš imperialistinės eurocentrinės laikysenos atsiradusi strategija, kuomet pasinaudojama kolonijiniais kraštais kaip įrankiu gauti sau naudos. Pamatinė idėja buvo savo tautos kultūrinio potencialo ieškojimas per archajiškuosius saitus su Orientu. Sussane L. Marchand iškėlė idėją, kad buvo bandoma atsiriboti nuo Vakarų Europoje užgimusio kultūrinio savęs priešpriešinimo Rytams ir ieškoma unikalaus, nuo britų ar prancūzų atribojančio būdo parodyti savo nacijos vertę.[63] Vokiečius galime laikyti šios teorinės prieigos pritaikymo pradininkais, kuomet XIX a. antroje pusėje sukūrę valstybę ir ieškodami vietos po saule jie norėjo ne tik teritoriniu požiūriu lygiuotis į Vakarų Europos valstybes, bet ir sukurti unikalią savo tautos identiteto genezę, kurią kildino iš senovės Indijos.[64] XIX a. būdingas diskursas, susijęs su archajiškosios Indijos aukso amžiumi, indoeuropiečių arba indogermanų protėvynės teorija, tapo įrankiu ir pretekstu ieškoti kultūrinių ryšių šio krašto praeityje. Kaip pastebi indų mokslininkai Vishwa Adluri ir Joydeep Bagchee, vokiečiai taip įkvėpė, paskatino ir kitas kolonijų neturinčias valstybes ir jų tautas artimiau domėtis ir tyrinėti šiuos ryšius – galbūt ir joms pavyks atrasti tam tikros didingos praeities pėdsakus.[65] Taip Indija ar bendrai Pietų Azija, kurioje prieš tūkstančius metų gyveno arijų tautos, tapo priemone išgryninti savo tautos didybę ją perkeliant už savo tautinių žemių ribų. Pradėti kurti vaizdiniai, pasakojimai, kuriuose fokusas buvo šlovingoji senovės Indija, didinga jos praeitis. Visgi Suzanne L. Marchand pastebi, kad šių Europos tautų noras save susieti su senovės indais taip pat prisidėjo ir prie dalinės tuometinės Indijos kultūros atstūmimo ir kritiškos percepcijos į dabarties indus.[66]

Dar viena priežastis, kuri nulėmė kolonijų neturėjusių valstybių imperialistines – orientalistines apraiškas bei vaizdinių apie Orientą kūrimą, buvo Katalikų ir protestantų bažnyčių veikla, kuri buvo susijusi su kultūrinės kolonizacijos veikimu. Janos ir Johno Comaroffų tyrimai atskleidė, kad Bažnyčia, naudodama misijas kaip įrankį, ne tik plėtė savo įtaką Azijos ir Afrikos kraštuose, bet tuo pačiu vykdė intensyvią vietinių sąmonės kolonizaciją ir prisidėjo prie europinių vaizdinių apie šiuos kraštus kūrimo.[67] Ryanas Dunchas taip pat manė, kad šalia prekybos ir karinių-valdžios institucijų religija buvo tarp reikšmingiausių

[63] MARCHAND L. Suzanne, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 123
[64] Ibid., p. 123.
[65] ADLURI Vishwa, BAGCHEE Joydeep, *The Nay Science: A History of German Indology*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 3–5.
[66] MARCHAND L. Suzanne, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 130.
[67] COMAROFF Jana, COMAROFF John, „Christianity and Colonialism in South Africa", in: *American Ethnologist,* 1986, Nr. 13(1), p. 1–22;

kultūrinio imperializmo, kas reiškėsi per vietinių tradicijų naikinimą arba performavimą, diegimo įrankių.[68] Didžiosiose Vakarų valstybėse Bažnyčia, kaip ir E. Saido aptarti mokslininkai, dažnu atveju veikdavo kartu su valdžia.[69]

Teigiamas ryšys tarp Bažnyčios ir valdžios buvo ne tik visapusiškai naudingas, bet ir reikalingas katalikų dvasininkijai. Tai buvo apskaičiuotas ir racionalus planas – norėdami išlaikyti tikėjimo plėtros galimybes imperijų valdose ir užsitikrinti pagarbą Europoje, dvasininkai turėjo derinti savo veiklą su pasaulietine valdžia, gauti leidimus veikti ir dažnu atveju pasijungti į propaguojamo imperinio ar eurocentrinio naratyvo vykdymą.[70] Bažnyčia nacionalinėse valstybėse prižadėdavo dėti pastangų ne tik sielovados skleidime, bet ir tautinės ar bendrai visos kultūriškai pažangios ir modernios Vakarų kultūros plėtrai kolonijose. Šie aspektai smarkiai prisidėjo prie savito Oriento suvokimo Europoje, nes dabar ir dvasininkija užsiėmė savo veiklų Rytuose refleksija visuomenėje. Tai padėjo Bažnyčiai didinti savo pajėgumus sąmonės kolonizacijai ir įtakai tolimuose kraštuose.

Tačiau nereikėtų galvoti, kad imperialistinis ir orientalistinis mąstymas, kupinas stereotipų, egzotizavimo ir svetimumo, egzistavo tik dėl apskaičiuoto bendradarbiavimo su valdžia. Aktyvi Katalikų Bažnyčios misijų platinimo veikla XIX–XX a. pirmoje pusėje, popiežių leidžiamos tai propaguojančios enciklikos[71] parodo, kad prie minėtos laikysenos prisidėjo to meto dvasininkijos mąstymo konservatyvumas, įtikėjimas savo religijos būtinumu žmonijai ir didžiulis noras plėsti savo įtaką pasaulyje nepriklausomai nuo imperijų. Dėl to Bažnyčia stengėsi paveikti naujai susikūrusių Europos valstybių tikinčiąją visuomenės dalį, įskaitant ir tarpukario Lietuvos.[72] Galingas bažnytinis aparatas rodo, kad visos krikščioniškojo

[68] DUNCH Ryan, „Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity", in: *History and Theory*, 2002, Vol. 41, Nr. 3, p. 308.

[69] CAREY M. H., *God's Empire: Religion and Colonialism in the British World, c.1801–1908*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 92.

[70] Ibid., p. 6, 11.

[71] Rerum Ecclesiae – 1926 m. popiežiaus Pijaus XI išleistas ediktas, kuriame nemažą dalį vietos užėmė idėja apie katalikiškų misijų sklaidos didinimą Trečiojo pasaulio teritorijose. Pagrindinis dėmesys buvo skiriamas evangelizacijai, katalikiškai edukacijai, dvasinės gerovės užtikrinimui ne katalikiškuose kraštuose. Popiežius taip pat pabrėžė misijų rengimo centrų svarbą, misionierių skaičiaus didinimą, ką galėtume laikyti svarbiu katalikų vykdomos kultūrinės-religinės kolonizacijos skatinimu. Daugiau: „RERUM ECCLESIAE", in: *the Holy see*, prieiga per internetą [žiūrėta 2025-09-19]: <https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_28021926_rerum-ecclesiae.html>.

[72] „Saleziečių žiniose", leistose 1927–1940 m. kas du mėnesius, vienos iš svarbiausių rubrikų buvo apie misionierystę, Rytų kraštų istoriją, dabartį ir kultūrą. Mėnesinio jėzuitų žurnalo „Misijos", leisto 1930–1940 m., tikslas buvo skatinti lietuvių susidomėjimą misijomis bei didinti misionierių moralinį ir finansinį palaikymą. Leidinys skelbė straipsnius apie misionierių patirtį, Rytų kraštų istoriją, kultūrą ir kasdienybę. Nuo 1932 m. „Misijų" redakcija buvo paskirta misijų palaikomuoju organu Lietuvoje. Daugiau: „Misijos – misijų sąjungos organas Lietuvoje", in: *Misijos*, 1933, Nr. 10, p. 216.

imperializmo ir orientalizmo idėjos turėjo didžiulę erdvę raiškai net ir mažose ir naujai susikūrusiose Europos valstybėse, kas prisidėjo ir prie Vakarų religijos įkvėptų vaizdinių apie Orientą kūrimo. Šios idėjos iš esmės turėjo daug panašumų su pasaulietinio kultūrinio imperializmo naratyvu. Net jeigu misionierius atsiribodavo nuo tautinės idėjos plėtotės, visgi šlovingosios Europos idėja, susijusi su priklausymu krikščioniškajai civilizacijai, tapo pagrindu diskutuoti apie kolonizuotųjų kultūrinį menkumą.[73] Heather J. Sharkey teigimu, šalia „tikrojo" tikėjimo skelbimo, nužeminant vietines Rytų religijas, latentiškai buvo vykdomas Vakarų kultūros aukštinimas.[74] Misionieriai savo provincijose, nepaisydami vietinių, aiškino apie vienintelį teisingą vakarietišką etiketą, drabužių dėvėjimą, elgesį, darbo principus ir t.t.[75] Toks sąmonės kolonizavimas, paverčiant unikalios kultūros ir tradicijų turėtojus panašiais į save, krikščionių buvo matomas kaip vienintelis kelias išgelbėti juos iš civilizacinės tamsybės. Vienu iš šios teorinės prieigos ir percepcijos kūrimo pradininkų galėtume laikyti misionierių Nicolą Farquharą ir XX a. pradžioje smarkiai nuskambėjusį jo veikalą „The crown of hinduism", kuriame jis skelbė apie vienintelį Indijai galimą išsigelbėjimo kelią – atgimimą krikščionybėje ir Vakarų kultūroje.[76] Šiuo požiūriu krikščionių dvasininkų atstovai, nepriklausomai nuo denominacijos, kaip ir pasaulietinė imperijų valdžia, jautė šventos misijos jausmą - padėti pasiekti iliuzinį išsivadavimą iš to, ką patys europiečiai vaizdavo kaip blogį. Indijos pasirinkimą šiame kontekste nulėmė krikščionių įtikėjimas, kad įgimtas indų dvasingumas gali padėti greičiau perimti Vakarų tikėjimą ar net pasiekti aukštesnį krikščionybės išpažinimo lygį nei kad Europoje.[77] Tai nulėmė ir ypatingai gausius dvasininkų kuriamus Indijos vaizdinius Europoje, kurie turėjo paveikti čia esančias visuomenes – dvasingi indai, nors užmigę kultūrinėje ir socialinė stagnacijoje, prašosi pagalbos iš progresyviųjų Vakarų. Į šį procesą buvo įtraukta visa Europos dvasininkija, nepaisant to, ar ji buvo iš imperinių centrų, ar iš kolonijų neturinčių valstybių. Vaizdiniai buvo reikalingi tiek paveikti visuomenes, tiek pritraukti daugiau vienuolių tapti misionieriais. Indijos percepcijos mechanizmas buvo ir priemonė didinant savo įtaką senajame žemyne, ypač naujai susikūrusiose valstybėse, ir pasekmė kultūrinio imperializmo nulemtų mąstymo gairių.

---

[73] PORTER N. Andrew, R*eligion Versus Empire – British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914*, Manchester, Manchester University Press, 2004, p. 281.
[74] SHARKEY J. H., *Cultural Conversions: Unexpected Consequences of Christian Missionary Encounters in the Middle East, Africa, and South Asia*, Syracuse University Press, 2013, p. 2.
[75] COMAROFF Jana, COMAROFF John, „Christianity and Colonialism in South Africa", in: *American Ethnologist,* 1986, Nr. 13(1), p. 2.
[76] FARQUHAR Nicol, *The crown of Hinduism*, Oxford, Oxford University Press, 1913, p. 50.
[77] Ibid., p. 27, 35.

Dvasininkijos imperialistinių bruožų turinti laikysena ir iš to atsirandantis Indijos ar kitų kolonijų kraštų vaizdavimas XX a. pradžioje buvo naudingas ir dėl Europoje egzistuojančios tikėjimo krizės, kurią Bažnyčia bandė visaip spręsti.[78] Valstybių atsiribojimas nuo Bažnyčios, nuo religinių normų atitrūkę įstatymų projektai, įvairios su katalikybe nieko bendro neturinčios ideologijos, kaip nihilizmas, teosofiniai judėjimai, skatino Europos visuomenes nebematyti prasmės senojoje religijoje. Misionierius privalėjo užsiimti savo darbu, šventos sielovados kolonijose viešinimu, taip tikint, kad abejingumu pasižyminti Europa iš naujo praregės. Čia Indijos percepcija vėl pasitarnavo – misionieriai vaizduodavo socialiai ir ekonomiškai sudėtingą jų darbo aplinką, aprašydavo pastangas, kurių reikia norint gerinti situaciją ir tuo pačiu lygindavo su esama padėtimi savo gimtinėje. Lyginimas turėjo atskleisti, kad geresnę Europos šalies, nesvarbu, ar tai kolonijų turintis kraštas, ar ne, padėtį ir galimybes išbristi iš bėdų galiausiai nulems progresyvi Vakarų kultūra, kurios epicentre yra krikščionybė.

Misionierių požiūris, kuris sklaidos dėka populiarėjo ypač jų gimtinėje, skatino kultūrinio krikščioniškojo imperializmo dvasią, kuri vienais atvejais dėl pranašumo jausmo kėlė pasišlykštėjimą, kitais – gailestį. Tačiau nereikėtų galvoti, kad dvasininkai visais atvejais buvo sąmonės kolonizatoriai ir nejautė noro padėti skurdo išvargintiems kolonizuotiesiems. Visgi dažnu atveju nuoširdus gailestis ėjo išvien su esmine nuostata, kad sunkumus sukėlė nenoras išpažinti Vakarų tikėjimo ir priimti civilizaciškai aukštesnę europietišką kultūrą. Misionieriai ir jų požiūriu besivadovaujanti visuomenė, nesvarbu, ar kilusi iš Vakarų imperinių valstybių, ar iš XX a. pradžioje susikūrusių naujų valstybių Vidurio ir Rytų Europoje, tiko atskleisti latentinio kultūrinio imperializmo ir orientalizmo bruožus. Priešingai nei su nacionaliniame lygmenyje besireiškiančiu kolonijų neturinčių valstybių kultūriniu imperializmu, krikščionybė sukūrė nuo valstybės ar tautos nepriklausomą kultūrinio imperializmo išraišką, kurios pagrindu tampa bendra europinė kilmė ir jos pamatus sukūrusios krikščionybės plėtra. Šis aspektas tapo esminiu akcentu konstruojant vaizdinius apie pasirinktą misijų ar kolonijinį kraštą.

Tyrimo metodai

Siekiant išgryninti tyrimui reikšmingą medžiagą ir išnagrinėti Indijos vaizdavimą tarpukario Lietuvoje visumą, darbe naudojamas aprašomasis metodas, kurio pritaikymą socialiniuose ir humanitariniuose moksluose įvedė Johnas Stiuartas Millis.[79] Šis metodas pasitarnauja siekiant aiškaus ir tikslingo įvairių istorinių faktų,

[78] ROODEN van Peter, „Nineteenth-century representations of missionary conversion and the transformation of western christianity“, in: Sud. Peter van der Veer, *Conversion to modernities: the Globalization of christianity,* London, Routledge, 1996, p. 84.
[79] MILL John Stuart, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. London, University Press of the Pacific, 1843, 644 p.

detalių, kurios buvo išgrynintos analizuojant įvairius šaltinius, tyrimo dėstomoje dalyje. Šis metodas sukuria tinkamą pagrindą kelti hipotezes apie Indijos vaizdinių susikūrimo priežastis ir aplinkybes, padeda geriau suprasti tyrime minimų su orientalizmu susijusių reiškinių, asmenų, įvykių prasmes, savybes aptariamuose istoriniame ir kultūriniame kontekstuose. Aprašomasis metodas taip pat padėjo apjungti skirtingas tyrime egzistuojančias, Indijos vaizdinius tarpukario Lietuvoje atliepiančias temas, atrasti tarp jų ryšį ir parodė, kaip įvairūs istoriniai įvykiai ar reiškiniai tarpusavyje kuria kultūrinę visumą.

Disertacijoje, ypač kur yra pristatomi ir analizuojami tarpukario Lietuvoje egzistavę vaizdiniai apie Indijos gyventojus, jų charakterį, būdo bruožus, santykį su religija, valstybe, buvo pasinaudota imagologijos metodu. Ši metodinė prieiga yra skirta rasti ir dekonstruoti įvaizdžius, stereotipus, kurie per įvairius tekstus kūrė kitų tautų ar valstybių reprezentaciją savose visuomenėse. Šis metodas neanalizuoja realių sociokultūrinių, etninių tautos bruožų, nenagrinėja realių faktų apie valstybę, tačiau gilinasi į tai, kaip ir kodėl rašytiniuose šaltiniuose buvo vaizduojama aprašoma šalis ir jos gyventojai. Kitaip sakant, imagologija padeda suprasti reprezentavimo diskursą, rašiusiųjų poziciją, o ne pačią vaizduojamąją visuomenę.[80] Imagologija atsiremia į du esminius įvaizdžių kosntravimus: 1) Auto įvaizdis, kuris atspinti savo(s) tautos vaizdavimo tekstuose ypatybes; 2) Hetero įvaizdis, kas parodo, kaip vienos tautos atstovai įsivaizduoja užsienio valstybes, jų gyventojus ir kultūras. Būtent antrasis imagologijos metodo pritaikymas ir yra pasitelkiamas šioje disertacijoje, kuris ne tik atkapsto esminius vaizdinius, bet juos dekonstravus padeda suprasti, kaip sudėtinga ir kiek pastangų reikia įdėti norint teisingai suprasti kitas tautas. Šiame darbe, kur analizuojami Indijos vaizdiniai tarpukario Lietuvoje, imagologijos metodas padėjo ne tik juos aptikti įvairiuose tyrinėtuose rašytiniuose dokumentuose, tačiau ir atsako į klausimą, kas suformavo būtent tokį reprezentacijos pasirinkimą – asmeninės rašiusiųjų patirtys ir įspūdžiai, ar, kaip teigia literatūrologė Laura Laurušaitė, visuomenės kolektyvinėje atmintyje jau iš anksčiau egzistuojančios stereotipinės suvoktys.[81]

Šis mokslinis instrumentas, tyrimuose pradėtas taikyti literatūrologų, tokių kaip Hugo Dyserinckas, tarptautinėje erdvėje atsirado XX a. antroje pusėje.[82] Metodas pradėtas taikyti analizuojant literatūrą, nes tikėta, kad būtent joje stereotipai

[80] LEERSSEN Joep, „Imagology: history and method“, in: sud. Joep Leerssen, Manfred Beller, *Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*, Amsterdam, New York, Rodopi, 2007, p. 11.
[81] LAURUŠAITĖ Laura, „Imagologija kaip instrumentas (e)migracinio identiteto specifikai tirti“, in: *Colloquia*, 2014, Vol. 32, p. 118
[82] Ibid., p. 119.

ir įvaizdžiai geriausiai skleidžiasi.[83] Į platesnę mokslo erdvę imagologijos metodą įvedė olandų mokslininkas Joepas Leerssenas, kuris iškėlė idėją, kad taikymo apibrėžtyje neįmanoma apsieiti be kitose humanitarinėse disciplinose suformuotų teorijų ir įžvalgų. Dėl to imagologijos metodas yra laikomas tarpkryptinis ir reikšmingas šiam darbui, kadangi yra susaistytas su istorija, kultūrologija, etnografija ir ypač poskolonijinėmis studijomis, kurioms tautų vaizdiniai, ypač formuoti Vakaruose ir nukreipti į Rytus, yra labai svarbūs – kaip įrodymai dėl eurocentrizmo, galios santykių koncepcijai, egzotizavimo ir ksenofobijos. Postkolonijinių studijų tyrimai kartu su imagologijos metodu aktualizavo dichotomiją tarp Rytų ir Vakarų, dekonstravo specifinius vakariečių įvaizdžius ir vaizdinius apie Azijos tautas. Santykyje su istoriniais tyrimais imagologija yra reikšminga nustatant rašančiųjų aplinkos, ideologijų, kultūrinio konteksto, asmeninių aplinkybių įtaką sukurtų įvaizdžių susiformavimui. Kita vertus, ir istorinės žinios yra būtinos norint taikyti šį metodą, nes literatūrinis tekstas negali būti analizuojamas be santykio su specifine erdve ir laiku. Galbūt ne veltui dalis mokslininkų šį metodą dar vadina užsimaskavusia kultūros istorija.[84]

Šio metodo pritaikymas yra išsiplėtęs ir dėl to, kad pereita prie įvairesnių rašytinių šaltinių, kaip periodika, mokslinės ir pažintinės knygos, rašytiniai dokumentai, kas dar labiau papildo imagologijos pritaikymą ne tik literatūrologijoje. L. Laurušaitės teigimu, XXI a. imagologijos teorinių kontaktų diapazonas vis labiau plečiasi, apimdamas publicistiką, tradicinio ir šiuolaikinio folkloro tyrimus, neformalią kasdienos kultūrą – etninius anekdotus, politinę retoriką ir kita, kas šioje disertacijoje suteikia galimybę metodą pritaikyti analizuojant įvairius rašytinius šaltinius.[85] Išsiplėtusios metodo pritaikymo galimybės suformavo naujų esminių klausimų, kurie pagelbėjo viso šio tyrimo metu: kokie tautos ar jos kultūros įvaizdžiai vyrauja, kaip žmonės suformavo vienokius ar kitokius įvaizdžius, kodėl žmonės turi šiuos įvaizdžius, kaip jie istoriškai yra susiję su aplinka ir kontekstu ir ką visa tai pasako apie pačius įvaizdžių kūrėjus, ir kokias funkcijas kuriančiųjų visuomenėje jie atlieka.

Šiam darbui reikšmingos teorinės prieigos pagrindą sudarančios pokolonijinių studijų ir orientalizmo teorijos dalies mokslininkų laikomos ne tik atskiromis metodologijomis, bet ir teoriniu rėmu, savyje apimančiu kelias metodines

[83] DYSERINCK Hugo, „Zum Problem der ‘images’ und ‘mirages’ und ihrer Untersuchung im Rahmen der Vergleichenden Literaturwissenschaft“, in: *Arcadia*, 1966, Nr. 1, p. 107–120; LEERSSEN Joep, „Imagology: history and method“, in: sud. Joep Leerssen, Manfred Beller, *Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*, Amsterdam, New York, Rodopi, 2007, p. 10.
[84] LAURUŠAITĖ Laura, „Imagologija kaip instrumentas (e)migracinio identiteto specifikai tirti“, in: *Colloquia*, 2014, Vol. 32, p. 120.
[85] Ibid., p. 122.

kryptis, tokias kaip istorinis kontekstualizavimas ar kritinis tekstų nagrinėjimas ir jau minėta imagologija.[86] Abi šios kritinės prieigos siūlo ne tik metodus, bet ir platesnius analitinius įrankius: įvairius šaltinius, tyrimo perspektyvas bei požiūrius į nagrinėjamą objektą. Dėl to į pokolonijinių studijų ir orientalizmo teorijas derėtų žvelgti plačiau nei vien į metodologiją ar metodus. Išsamesni jų principų bei aspektų aptarimai jau pateikti šio darbo teorinės prieigos dalyje (žr. 19 psl.).

Tyrimo probleminiai klausimai

Ar mažose ir kolonijų neturėjusiose valstybėse galima ieškoti kultūrinio imperializmo ir orientalizmo apraiškų ir iš to kylančių vaizdinių apie Rytus?

Kodėl Lietuvoje tarpukariu ieškota savasties arba panašumų su Indija, ypač jos senove?

Kodėl sanskrito ir lietuvių kalbos gretinimą galime laikyti kaip vieną iš pagrindinių įrankių, norint pabrėžti savo tautos reikšmę tarp kitų europiečių?

Kodėl lietuviams rūpėjo kurti žavingos Indijos senovės istorijos vaizdinius ir akcentuoti Europos indėlį į to suaktualinimą?

Ar pagarbus archajiškojo indiškojo budizmo vaizdinys Lietuvoje buvo susijęs su menama Vakarus ištikusia tikėjimo krize ir tapo įrankiu, padedančiu naujame dvasinių paieškų etape?

Kodėl hinduizmas ir iš to kylančios Indijos tradicijos buvo vaizduojamos kaip pagrindinės krašto kultūrinės degradacijos ir sunykimo priežastys?

Ar pasibjaurėjimas tuometine indų kultūra ir jos kritika reiškė europietiškos, lietuviškos kultūros išaukštinimą lyginant su indų kultūra?

Ar kuriami vaizdiniai apie indų socialinę padėtį buvo skirti pabrėžti sunkios realybės išvargintus dalitus ir moteris, ar buvo hiperbolizuojami, norint pabrėžti savos padėties kokybiškumą?

Ar Indijos socialinės padėties percepcija kolonijų neturinčiose valstybėse, šiuo atveju Lietuvoje, turėjo ryšį su europiečių vykdomos Šventos misijos naratyvu ir krikščioniškų misijų vykdoma kultūrine kolonizacija?

Kodėl Lietuvoje atsirado ir išpopuliarėjo vaizdiniai apie norinčią išsivaduoti ir Indiją, kuri yra verta laisvės?

Kodėl Lietuvoje ir į ją panašiose šalyse tokios asmenybės kaip Mahatma Gandis, Rabindranatas Tagorė buvo vaizduojami ne tik kaip nacionaliniai Indijos didvyriai, bet ir kaip moraliniai herojai?

Kodėl Indijos gamta tarpukario Lietuvoje tapo vaizdiniu, įkūnijančiu ne tik šio krašto grožį, bet ir pagal orientalizmo koncepciją tokias blogiausias Rytų

[86] SPIVAK Gayatri Chakravorty, „Can the Subaltern Speak?", :in *Marxism and the Interpretation of Culture*, Sud. Cary Nelson, Lawrence Grossberg, Urbana, University of Illinois Press, 1988, 271–313; BHABHA K. Homi, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994, 440 p.

savybes, kaip pasyvumas, pasidavimas, neryžtingumas, nenoras priimti to, ką siūlo „gerieji“ Vakarai?

Ar žiaurus Indijos gamtinių reiškinių vaizdavimas tapo įrankiu pagrįsti vakariečių, įskaitant lietuvių, nuožmią kovą prieš laukinę, barbarišką erdvę – Orientą?

Istoriografija

Tyrime naudotą literatūrą pirmiausia sudaro darbai, apimantys postkolonializmo ir ypač orientalizmo problematiką. Norint gerai suvokti Oriento vaizdinių susiformavimą bet kurioje valstybėje, reikalingas sąvokų ir koncepcijų išgryninimas bei jų taikymas tyrime. Čia ypač pravertė įvairūs žinynai , kaip Billo Ashcrofto ir kitų sudarytas „Key Concepts In Post-Colonial Studies“.[87] Šiose knygose buvo išgryninti pagrindiniai konceptai, reikšmingi atliekant postkolonializmo ir orientalizmo tyrimus. Apibrėžti kolonijinio diskurso, kaip Vakarų pozicijos, paaiškinančios geografinę ir kultūrinę Oriento visumą, eurocentrizmo, kaip universalios tiesos, ateinančios iš Europos, mimikrijos, kaip ambivalentiško poelgio, bandant prisitaikyti prie esamos tvarkos kopijuojant kolonistus, ar globalizacijos, kaip vietinių gyvenimus veikiančios ekonominės ir kultūrinės galios, terminai. Tyrimui vertingi ir postkolonializmo studijų žinynai, kurie apibrėžė teorijos susiformavimą ir sklaidą nuo XX a. vidurio iki dabar. Čia reikėtų išskirti Roberto J. C._Youngo veikalą apie kolonizuotųjų sąmonės pokyčius ir suvokimą apie Vakarų pasaulio politinę ir karinę įtaką žemių išnaudojimui.[88] Knygoje pateikiami konkretūs pavyzdžiai apie postkolonialistinio mąstymo susiformavimą, XIX-XX a. kolonializmo kritikos atsiradimą. „Companion of postcolonial studies“ reikšmingas dėl istorinės dalies, kur tekstą apie kolonializmo, imperializmo ir postkolonializmo terminų ir tuo pačiu procesų susidarymą aptarė Neilas Larsenas.[89] Čia esminiu akcentu tampa imperializmo ir kolonializmo skirtumų aptarimas. Imperializmas yra valdymo politika, kuri taikė kolonializmą, kaip savo politikos formą ar modelį. Kolonializmas, ypač XX a. pirmoje pusėje, tapo įrankiu apibūdinti valdymo priemonių visumą. Tai paskatino susiformuoti ir postkolonializmo idėją, ne tik kaip teorinį būdą apžvelgti įvykius, bet ir kaip priešpriešą kolonializmui, parodančią jo daromą žalą. Galiausiai Johno McLeodo sudarytas „The Routledge Companion To Postcolonial Studies“ leidžia suprasti

[87] *Encyclopedia of Postcolonial Studies*, London, Sud. John C. Hawley, Greenwood press, 521 p; *Key concepts in Post-colonial studies*, Sud. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Halen Tiffin, London, Routledge, 1998, 276 p.

[88] YOUNG J. C. Robert, Postcolonialism: a very short introduction, New York, Oxford University Press, 2003, 179 p.

[89] LARSEN Neil, „Imperialism, Colonialism, Postcolonialism, in: *A companion to postcolonial studies*. Sud. H. Schwarz, S. Ray, Malden, Blackwell, 2000, p. 23-53.

daugumos kolonializmą patyrusių Pietryčių Azijos valstybių padėties išskirtinumą postkolonializmo laikotarpiu.[90] Veikalas parodė, kad postkolonijinės minties formaciją nulėmė ne tik pasekmės ir praeities žaizdos, tačiau ir dekolonizacijos procesai, tarptautiniai santykiai, politinė ir ekonominė regiono situacija.

Antroji naudotos literatūros dalis apima tekstus, kuriuose gilinamasi į orientalizmo ir jo raiškos Vakaruose aspektus. Ši istoriografija analizuoja arba kvestionuoja E. Saido sukurtą koncepciją, gilinasi į orientalistikos mokslo istoriją, kritikuoja arba palaiko šią discipliną. Roberto Irwino monografijoje „For lust of knowing - The Orientalists and Their Enemies“ bandoma įrodyti, kad orientalistikos tikslas nėra vien tik noras sukonstruoti vakariečiams priimtiną įsivaizdavimą apie Orientą, tačiau stengiamasi objektyviai gilintis į Rytų istoriją ir kultūras.[91] Knygoje išanalizuota XIX-XX a. orientalistų, kaip Michael Jan de Goeje, Ignaz Goldziher, Theodor Nöldeke, profesinė karjera parodė, kad enciklopedijų rašymas, nuoseklus senųjų tekstų vertimas, išvykos diskutuoti su Rytų atstovais nėra orientalizmo prisotinto mokslo pavyzdžiai, o greičiau tikras noras pažinti tolimas kultūras. Prie E. Saido kritikų galėtume priskirti ir Bernardą Lewisą, kurio darbuose daugiausia dėmesio yra skiriama Vakarų ir Rytų, ypač islamiškų kraštų, ryšiams ir sąveikai išnagrinėti.[92] Mokslininkas teigia, kad orientalizmo reiškinys yra kur kas platesnis ir kompleksiškesnis nei gali pasirodyti – čia būtina atkreipti dėmesį į susipynusius senus nuo viduramžių egzistuojančius kultūrinių mainų ir priešpriešų aspektus, kurie transformavosi ir keitėsi, kol priėjo prie XIX–XX a. įvykių.

Šalia orientalizmo kritikų radosi orientalizmo koncepcijai pritariančių mokslininkų, besigilinančių į Vakarų supratimo, įsivaizdavimo ir interpretavimo apie Rytus problematiką. Johnas Mackenzie teigia, kad orientalizmas buvo sėkmingai vykdomas ir mene, kuomet dailininkai semdavosi inspiracijų naujiems kūriniams iš Rytų, taip kurdami naujas Oriento kraštų interpretacijas ir jas demonstruodami Vakarų visuomenėms. [93] Ianas Nettonas savo tyrimuose papildė orientalizmo ir menų, ypač dailės, santykių problemiškumą, teigdamas, jog tarp šių dviejų dimensijų dažnai slypėdavo žmogaus suvokimas apie Rytus, susiformavęs

[90] *The Routledge Companion To Postcolonial Studies,* Sud. John Mcleod, London, Routledge, 2007, 252 p.
[91] IRWIN Robert, *For lust of knowing - The Orientalists and Their Enemies,* London, Penguin books, 2007, 689 p.
[92] LEWIS Bernard, *Islam and the West*, USA, Oxford University Press, 1993, 240 p; *What Went Wrong?: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East,* USA, Harper Perennial, 2002, 208 p; *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, New York, Random House, 2003, 224 p.
[93] MACKENZIE John, *Orientalism: History, Theory and the Arts*, Manchester, Manchester University Press, 1995, 256 p.

įvairių kelionių metu.[94] Prisiminimai, nostalgija, įspūdis ar pasišlykštėjimas vėliau persikeldavo į meno kūrinį, kurį stebėdami žmonės formuodavo savo suvokimą apie Orientą. Geoffrey P. Nasho sudarytoje knygoje analizuojamos ilgametės orientalizmo grožinėje literatūroje tradicijos, pradedant nuo pasakų, Viktorijos laikų fantastinių romanų, kas prisidėjo prie realybę keičiančio suvokimo apie Rytus platesnėje visuomenėje.[95] Tai ypač veikė publiką, kuri neturėjo galimybės ir priemonių gilintis į labiau mokslišką Oriento supratimą. Robino W. Winkso ir kitų sudaryta knyga apie Azijos percepciją Vakarų literatūroje, kine, dailėje atskleidė dar vieną aspektą – imperializmo, kaip kultūrinio fenomeno, egzistavimą.[96] Studija parodė, jog Vakarai, remdamiesi populiariąja kultūra, sugebėjo pagrįsti ir įgyvendinti Azijos žemyno kolonizavimą savo visuomenėse. Įvairiose kultūros formose atsiradę Rytų vaizdiniai tapo įrankiais parodyti savo galią pastarųjų atžvilgiu taip, kad sava visuomenė tai priimtų kaip duotybę ir palaikytų šį imperinį naratyvą. Europiečių suvokimą apie Rytų religijas yra išanalizavęs Richardas Kingas.[97] Mokslininkas daugiausia tyrė Indijos, kaip iracionalaus krašto, vaizdinį ir jo susikūrimo priežastis. Indologo tyrimai atskleidė, kad religijos supratimo ir savęs įprasminimo žemiškajame pasaulyje kultūriniai skirtumai yra viena iš priežasčių, kodėl Vakarai Indiją mato kaip iracionalią. Krikščionybė, suteikdama žmogui vertybinę sistemą, aiškią išpažinimo prasmę, verčia kvestionuoti kitas religijas, kurios to neturi. Daugiausia šį Indijos svetimumo ir iracionalumo vaizdinį kūrė Katalikų Bažnyčia, vykdydama misijas, spausdindama misionierių tekstus ir viešai kalbėdama iš savo krikščioniškos-eurocentriškos pozicijos. Geografinės Rytų erdvės ir orientalizmo santykį analizavo Felixas Driveris, Lisa Zagumny ir Amanda B. Richey.[98] Mokslininkai pažvelgė į geografijos mokslo reikšmę ir jo įtaką Oriento kontrolei. Ekspedicijos, žemėlapių braižymas, veikalų rašymas pirmiausia kūrė vakariečiams taip reikalingą suvokimo ir pasisavinimo pojūtį, kuris vėliau peraugo ir į savų interpretacijų apie kelionėse pažintus kraštus diegimą visuomenėse. Jeigu gamtinė

[94] NETTON Ian, *Orientalism Revisited: Art, Land and Voyage*, London, Taylor and Francis, 2012, 320 p.
[95] *Orientalism and Literature*, Sud. Geoffrey P. Nash, Cammbridge, Cambride University Press, 2019, 388 p.
[96] WINKS W. Robin, *Asia in Western Fiction*, Manchester, Manchester University Press, 1989, 229 p.
[97] KING Richard, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and "The Mystic East"*, London, Routledge, 1999, 283 p.
[98] DRIVER Felix, *Geography Militant: Cultures of Exploration and Empire*, Oxford, Blackwell Press, 2001, 258 p; ZAGUMNY Liza, RICHEY B. Amanda, „Orientalism(s), world geography textbooks, and temporal paradox:
questioning representations of Southwest Asia and North Africa", in: International Journal of Qualitative Studies in Education, 2013, Vol. 26, Nr. 10, p. 1330–1348.

geografija daugiausia buvo skirta apibrėžti imperinių teritorijų ribas, nustatyti jų ypatybes, tai visuomeninė – konstravo valdomų objektų paveikslą.

Vienas populiariausių pjūvių, susijusių su orientalizmo koncepcijos tyrimais, apima krikščionių bažnyčios kuriamą vaizdinį, kas yra Orientas, ir bendrą Vakarų religijos santykį su Rytais. Prie to prisidėjo ir misiologijos studijos, kur mokslininkai atliko ne tik misijų istorijos tyrimus, bet ir kritiškai pažvelgė į savąją praeitį. Imperializmą tiriantys istorikai, kurių fokusas buvo krikščionių bažnyčios kolonijose, taip pat atliko didelį darbą išgrynindami Vakarų tikėjimo įtaką formuojant įsivaizdavimą apie Rytus. Brianas Stanley ir Andrew N. Porteris nagrinėjo protestantų misijų Azijoje raidą ir jų santykį su britų imperine valdžia.[99] Jų darbuose išnagrinėta, kad nors misionieriai ir matė daug kolonijinės valdžios ydų, kaip žmonių išnaudojimas, nesirūpinimas tradicijų išsaugojimu, visgi dvasininkai pripažino, kad be britų užimti kraštai greičiausiai pražūtų, o ir krikščionybės sklaida būtų beveik neįmanoma. Atvykę į Orientą dvasininkai įsiliejo į vakarietiškumo skleidimą: diegė europietišką švietimą, statė miestelius, plėtojo vakarietiškus amatus. Nepaisant empatijos kolonizuotiesiems, misionieriai savo darbą suvokė kaip baltojo žmogaus naštą. Šis krikščioniškasis eurocentrinis požiūris atsiskleidė ir tame, kad tikėjimo skleidimas buvo suvokiamas kaip vienintelis būdas išpirkti vietinių nuodėmes, kurios susikaupė per daugybę metų gyvenant tamsiosiose Rytų religijose. Nuo barbariškumo europietį gelbėja jo tikėjimas, kuo negali pasidžiaugti rytietis – tokiu naratyvu vadovavosi britų misionieriai Rytuose. Hilary M. Carey monografijoje misijų ir britų kolonijinės valdžios santykis aptariamas kaip dar glaustesnis ir iš principo neišvengiamas, norint plėtoti tikėjimą kolonijose.[100] Tyrime analizuojama Anglikonų Bažnyčia yra vadinama imperine bažnyčia, skirta stiprinti kolonizuotųjų lojalumą britų valdžiai. Tikėjimo sklaida yra laikoma sistemišku kolonizavimo būdu, o misionierių tikslai apima ir kalbos, vakarietiškų socialinių ryšių, tradicijų įprasminimą Rytuose. Autorius taip pat teigia, kad skirtingų Britų imperijos krikščionių bažnyčių misijos konkuravo tarpusavyje, siekdamos parodyti savo pranašumą prieš kitas. Tuo ypač pasižymėjo airių ir anglų Katalikų Bažnyčia, kuri neturėdama tokio didelio valdžios palaikymo kaip anglikonai, norėjo įrodyti savo vertę ir reikšmę imperijos statymo procese. Dana L. Roberts tyrinėjo, kaip krikščionių bažnyčia, dėka imperializmo ir kolonializmo, virto pasaulio religija.[101]

---

[99] STANLEY Brian, *The Bible and the flag: Protestant missions and British imperialism in the nineteenth and twentieth centuries*, Leicester, APOLLOS, 1990, 212 p; PORTER N. Andrew, *British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914*, Manchester, Manchester University Press, 2004, 373 p.

[100] CAREY M. Hilary, *God's Empire: Religion and Colonialism in the British World, c.1801–1908*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 421 p.

[101] ROBERTS L. Dana, *Christian mission: How Christianity Became a World Religion,* UK, Blackwell Publishing, 2009, 214 p.

Istorikė aiškina, kad pasaulietinės valdžios, bendradarbiaudamos su Bažnyčia, sugebėjo atskirų misionierių ar misijų veiklą pateikti kaip didžiausius žygdarbius, kurie gelbėja pasaulį nuo blogio. Pavyzdžiui, britų valdžia pavertė nacionaliniu herojumi Davidą Livingstoną, kuris nebuvo imperializmo šalininkas. Įtvirtinti krikščionių bažnyčios reikšmę pasaulyje padėjo ir socialinė veikla, kaip mokyklų ar ligoninių statymas, šios veiklos viešinimas – tokiu būdu krikščionybės nešėjai turėjo argumentų, įrodančių visapusę religijos naudą. Argumentai galėjo paslėpti ir ne pačias geriausias praktikas ar eurocentrinį požiūrį. Jeigu tarp britų valdžios ir krikščionių bažnyčios dar galime pastebėti nesutarimų, tai Jamesas P. Daughtonas ir Michelis Legrainas, tyrinėdami Prancūzijos jėzuitų misijas, pastebi Katalikų Bažnyčios norą eiti išvien su valstybe.[102] Misionierių veikla Rytuose, kolonijų socialinių problemų išryškinimas bei lyginimas su Europa tapo Bažnyčios galimybe atgaivinti krikščioniškąją tradiciją, vertybes nuo tikėjimo nutolusiose savose visuomenėse. Apie misijų darbo specifiką Azijos šalyse straipsniuose rašę Ambrose Mong ir Gary McKee parodė, kad krikščionybė turėjo labai skirtingų tikslų priklausomai nuo erdvės, kurioje veikė, ir socioekonominės krašto padėties.[103] A. Mong teigimu, Kinijoje krikščionių misijos siekė įsitraukti į prekybos plėtrą ir tuo pasinaudoti skleidžiant tikėjimą. XIX a. atvykę misionieriai pasižymėjo dideliu eurocentrizmu, nenorėjo vykdyti Popiežiaus įsakymų suteikti daugiau galios vietiniams kunigams, kas išprovokavo daugiau konfliktų su gyventojais. G. McKee tyrimas rodė, kad Indijoje vienas iš tikslų buvo kuo greičiau reformuoti senąsias krikščionių bendruomenes, nes bendrų tradicijų turėjimas paskatins lojalumą imperijai. Johno ir Jean Comaroffų tyrimai apie krikščioniškosios kultūros ir Oriento santykį bei vykdytą sąmonės kolonizaciją parodė, kad prie misionierių Rytų įsivaizdavimo prisidėjo jų siekis keisti vietinių pasaulėžiūrą, gyvenimo būdą kolonijose.[104] Noras diegti krikščioniškas-vakarietiškas vertybes vertė kritikuoti Orientą, kas prisidėjo ir prie konstruojamo vaizdinio apie tai, kas yra Rytai,

[102] DAUGHTON P. James, *An Empire Divided Religion, Republicanism, and the Making of French Colonialism, 1880– 1914*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 330 p; LEGRAIN Michel, *Un missionnaire français au coeur de la décolonisation*, Paris, Editions L'Harmattan, 2012, 396 p.

[103] MONG Ambrose, „Guns and gospel: a critical examination of Christian missions in China", in: *International Journal for the Study of the Christian Church,* 2016, Vol. 16, Nr. 3, p. 232–244; „Catholic missions in China: failure to form native clergy", in: *International Journal for the Study of the Christian Church*, 2019, Vol. 19, Nr. 1, p. 30–43; MCKEE Gary, Mission, „Empire, and the Ultimate Good: Colonel John Munro, Benjamin Bailey, and the Church Missionary Society "Mission of Help" to Travancore (1816–18)", in: *Mission studies*, 2020, Nr. 37, p. 218–241.

[104] COMAROFF Jean, COMAROFF John, *Of Revelation and Revolution – Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Vol. 1, Chicago, Chicago University Press, 1991, 414 p.

formavimo. Ryanas Dunchas pasiūlė misijoms būdingą kultūrinio imperializmo koncepciją.[105] Mokslininko tyrimas atskleidė, kad kultūrinis imperializmas, kurio metu yra keičiama vietinių kasdienybė, misionierius skatino ne tik įtikėti Vakarų pranašumu ar noru skleisti krikščionybę, bet ir iškreipė Oriento matymą, kad čia gyvenantys žmonės yra paskendę kultūrinėje tamsybėje, kupini nuodėmių, neturi vertybių sistemos, o pati gyvenamoji erdvė skatina juos degraduoti.

Dabar vertėtų aptarti tyrimus, kuriuose iš postkolonializmo ir orientalizmo perspektyvos buvo analizuojama Indija. Didžioji dalis mokslininkų seka E. Saido pėdomis ir nagrinėja, kaip didžiosios Europos valstybės, pirmiausia D. Britanija ir Prancūzija, konstravo Indijos paveikslą ir pateikė tai savoms visuomenėms. Ronaldas B. Indenas studijoje „Imagining India“ iš esmės ištyrė XVIII-XX a. pirmos pusės Vakarų visuomenėse egzistavusius Indijos įsivaizdavimo naratyvus, pradedant Indijos, kaip degraduojančios valstybės, ir baigiant jos, kaip kitiems dovanojančios kultūrinius lobius civilizacijos, vaizdiniu.[106] Mokslininkas teigia, kad Indijos vaizdavimą ir jo subtilybes iškreipė indologijos specifika ir noras klasifikuoti, racionalizuoti net ir metafizinius dalykus. Autorius aptaria garsių Europos mokslininkų, tokių kaip Hegelis, įtaką Indijos suvokimui Vakarų visuomenėse – indų sąmonė negali atskirti objekto nuo subjekto, vadovaujamasi ekstremumais, solipsistiniu misticizmu ir nihilistinio išpirkimo idėja. Viena iš to priežasčių buvo noras pabrėžti atskirtį nuo indų ir jų tradicijų, taip išryškinant savo stiprybes, kurios susiformavo nuo Antikos laikų. Ainslie T. Embree ir Marko Juergensmeyerio straipsnių rinkinyje „Imagining India: essays on Indian history“ yra abejojama, ar iš viso įmanoma priartėti prie realybės tyrinėjant Indiją nepasidavus pagundai kurti percepciją.[107] Šiame tyrime yra išskiriami keli didžiausią įtaką Indijos percepcijai Vakaruose darę veiksniai: europiečių įtikėjimas brahmanizmo reikšme visai Indijos civilizacijai; tendencingas valdžių žlugimas Indijoje ir baimė, kad tas pat nutiks ir britams; įsitikinimas, jog indus privaloma valdyti, kad šie išliktų. Šie aspektai kūrė bendrą Indijos vaizdą santykyje su Vakarų kultūra, pastarosios šventa misija skleisti progresą ir šlovę. Robino W. Winkso, Jameso R. Rusho straipsnių rinkinyje apie Azijos, ypač Indijos, įsivaizdavimą Vakarų kūryboje autoriai pristatė tris pagrindines XIX-XX a. percepcijas ir jas nulėmusias priežastis: 1) Romantiškasis Indijos vaizdinys, nulemtas romantizmo dvasios, kelionių ir egzotikos troškimo; 2) Ortodoksiškasis/tragiškasis vaizdinys, nulemtas pesimistiško požiūrio į Indiją dėl jos socialinių problemų ir skurdo. 3) Abejonių ir nusivylimo vaizdinys, susijęs su indų

[105] DUNCH Ryan, „Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity”, in: *History and Theory*, 2002, Vol. 41, Nr. 3, p. 301–325.
[106] Inden B. Ronald, *Imagining India*, Cambridge, Blackwell publishing, 1990, 298 p.
[107] EMBREE T. Ainslie, Imagining India: essays on Indian history, New York, Oxford University Press, 1989, 220 p.

nepriklausomybės siekiais, griūnančios imperijos prognozėmis.[108] Tyrime taip pat analizuojami įvairių, daugiausia britų, rašytojų, kaip R. Kiplingas, E. M. Forsteris, G. Orvelas kurti vaizdiniai, susiję ne tik su Indijos demonizavimu ir Rytų despotizmo raiška, bet ir su empatija, kylančia iš neapykantos imperializmo politikai.

Bene daugiausia tyrimų yra atlikta apie hinduizmo religijos percepciją Vakaruose, kuri perteikta katalikiškuose leidiniuose ir grožinėje literatūroje. Michaelo J. Altmano, Sharados Sugirtharajah ir Richardo Kingo tyrimai atskleidė daugybę indų tikėjimo vaizdavimo modelių, kurie priklausė nuo kūrėjo politinės, socialinės ir kultūrinės aplinkos.[109] Tyrimai parodė, kad hinduizmas dažniausiai buvo suvokiamas kaip religinis milžinas, diametraliai priešingas krikščionybei: kupinas bereikšmio garbinimo, neatperkamų mirčių ir siaubo vietoje grožio. Hinduizmas vaizduojamas kaip priežastis, atvedusi Indiją į nedoros kelią, privedusi prie stagnacijos. Monografijose analizuotos XIX a. indologų, tokių kaip Maxas Mulleris, indų religijos percepcijos atvėrė naratyvus apie šio tikėjimo pradžios tašką, Vedų laikus, kas buvo laikoma nekaltais pirmaisiais vaiko žingsniais, kas ilgainiui išsikraipė ir pavirto tuo, kas yra dabar. Dėl šios priežasties hinduizmą reikėtų grąžinti į pradinę stadiją ir iš jos su Vakarų pagalba kilti progreso laiptais. Mokslininkai sutinka, kad prie to prisidėjo ir indologų noras lyginti kultūras ir rasti savąją tapatybę Indijos istorijoje. Taip šio krašto dabartis yra smerkiama, o praeitis aukštinama. Raf Gelders bei S. N. Balagangadharos tyrimas atskleidė, kad dvasingos Indijos vaizdinį suformavo pirmųjų orientalistų teorijos, susijusios su visuomenės kasdienybės ir kultūros aiškinimu tik per senuosius religinius tekstus.[110] Helenos Halvorsen tyrimas parodė, kad sureikšmintas Indijos religingumas prisidėjo prie paslaptingo, mistiško ir sunkių religinių tradicijų apipinto moterų vaizdavimo.[111] Moterų paveikslas Indijoje būdavo kupinas kraštutinumų, kurių, nors ir būdavo, tačiau jie neatspindėdavo realybės. Autorės teigimu, šis vaizdinys tapo iškreiptas dėl vakariečių pasirinkimo domėtis tik labiausiai religingų indų, tai yra brahmanų, šeimyniniais santykiais. Indų filosofo Amartya Kumar Sen teigimu, visus Indijos

[108] WINKS W. Robin, RUSH R. James, *Asia in Western Fiction*, Manchester, Manchester University Press, 1989, 229 p.
[109] ALTMAN J. Michael, *Heathen, Hindoo, Hindu – American representations of India, 1721-1893*, New York, Oxford University Press, 2017, 175 p; SUGIRTHARAJAH Sharada, *Imagining Hinduism: A Postcolonial Perspective*, London Routledge, 2003, 164 p; KING Richard, Religion, *Theory, Critique: Classic and Contemporary Approaches and Methodologies*, New York, Columbia University Press, 2017, 672 p.
[110] GELDERS Raf, Balagangadhara N. S, „Rethinking Orientalism: Colonialism and the study of Indian traditions“, in: *History and religions*, 2011, Vol. 51, Nr. 2, p. 101–128.
[111] HALVORSEN Helena, *The Vassareddy succession dispute: female agency under the Company Raj. An exploration of south Indian womanhood*, Magistro darbas, Oslo University, 2008, 114 p.

vaizdinus galima sugrupuoti į tris kategorijas: egzotiškieji, pažintiniai ir autoriteto.[112] Mokslininko manymu, juose yra neišvengiamas subjektyvumas, tačiau jeigu egzotiškajame ir autoriteto vaizdiniuose dominuoja fantazijos arba užslėpti savanaudiški kėslai, tai pažintiniame vaizdinyje, kurį galiausiai nulemia interpretacijos, egzistuoja ir nuoširdus noras suprasti. Jukka Jouhki tyrimas atskleidė, kad Vakarai Indijai uždėjo ilgaamžio tradicionalizmo etiketę.[113] Išskiriami modernios Europos ir primityvios Indijos paveikslai, kurie ir sukuria dichotomiją tarp dviejų civilizacijų. Rajan Balachandra tyrimas dar sykį pagrindė, kad Indijos vaizdinių kūrimas buvo paremtas noru formuoti galią, skirtą Vakarų dominavimui ir savos civilizacijos tobulumui pagrįsti.[114] Garsus indų poetikos kritikas paskelbia naują indų kultūros vaizdinį Vakaruose – monstras, kuris priešinasi tobulėjimui. Indija yra nusipelniusi kritikos, nes ji nesivadovauja teisingais Vakarų nustatytais progresavimo principais. Tuo pačiu Indijos percepciją mokslininkas apibūdina kaip mąstymą, jog geriau yra papasakoti istoriją nei ją analizuoti. Tariq Jazeel ir Andrew Flack tyrimai apie geografijos mokslo ir zoologijos sodų svarbą Azijos, įskaitant Indijos, pažinimui parodė, kad šie dalykai Britų imperijoje atliko apskaitininko vaidmenį, susistemino regionus ir jų fauną, apibūdino kultūras ir apibrėžė teritorijas.[115] Šiurpus gyvūnų vaizdavimas yra sietinas su noru pritraukti skaitytoją arba, kaip teigia A. Flack, susijęs su pramogos ar intrigos išlaikymu. Galiausiai, Emily Leroque tyrimas atskleidė dar vieną Indijos įvaizdžio kūrimo būdą, kai senųjų indų tekstų vertimai į Europos kalbas tampa galimybe orientalizuoti Rytus.[116] Autorė tyrime parodė, kad tekstų vertimas ne tik iškraipo emocijas, išraiškas, sukuria kitas reikšmes, bet ir perkelia praeityje parašytų tekstų visumą į visai kitą laiko periodą, suteikia jam kitokį kultūrinį pavidalą. Vertimas, anot autorės, iš dalies tampa savo suvokimo ir supratimo apie kitą kultūrą atskleidimu tekste, kuriame senosios prasmės tiek dėl objektyvaus senumo, tiek dėl subjektyvaus vertėjo ir jo pasaulėžiūrą formuojančių veiksnių dažnai išsikreipia.

Tyrinėjant Indijos vaizdavimo apraiškas dažnai susiduriame su problema, kad jos apibūdina tik D. Britanijos, Prancūzijos ir kartais JAV atvejus. Šis aspektas tapo vienu pagrindinių E. Saido koncepcijos kritikos akcentų – Vakarai vertinami iš minėtų valstybių perspektyvos, o kitos Europos valstybės, ypač tos, kurios neturėjo

[112] KUMAR SEN Amartya, „Indian Traditions and the Western Imagination", in: *Daedalus*, 1997, Vol. 126, Nr. 2, p. 1–26.
[113] JOUHKI Jukka, „Orientalism and India" in: *J@RGONIA,* 2006, Nr. 8, p. 1–20.
[114] BALACHANDRA Rajan, *Under western eyes: India from Milton to Macaulay*, London, Duke University Press, 1999, 267 p.
[115] JAZEEL Tariq, „Postcolonialism: Orientalism and the geographical imagination", in: *Geography,* 2012, Vol. 97, Nr. 1, p. 4–11; FLACK Andrew, *The wild within: Histories of a landmark British Zoo,* Charlottesville, University of Virginia Press, 2018, 272 p.
[116] LEROQUE Emily, „Translating Representations: Orientalism in the Colonial Indian Province of Bengal (1770s-1830s)", in: *Constellations*, 2011, Vol. 3, Nr. 1, p. 31–39.

kolonijų arba tiesioginio ryšio su Rytais, liko neištirtos. Tai nulėmė mokslininkų susidomėjimą Rusijos ir Vokietijos orientalistikos tradicijomis ir jų konstruojamomis percepcijomis. Davidas Schimmelpenninck van der Oye savo tyrimuose parodė rusų orientalizmo formavimąsi nuo XVIII a. iki XX a. pradžios Kazanės, Sankt Peterburgo ir Maskvos universitetuose.[117] Jo tyrimai atskleidė, kad Rusijos imperijoje į visą Aziją buvo žiūrima sinologų akimis, kas iškreipdavo vaizdą tyrinėjant kitus Rytų kraštus. Indija rusus domino dėl sanskrito kalbos ir budizmo, visgi ir čia tyrimai buvo kitokie nei britų ar prancūzų, nes pagrindinis dėmesys buvo nukreiptas į Himalajų regioną ir ten iki šiandien egzistuojančias budizmo apraiškas. Rusijos mažą susidomėjimą Indija ir kitų šalių kolonijomis Azijoje pagrindė Alexandras Etkindas ir Vera Tolz, kurių manymu, rusų orientalizmas labiausiai atsiskleidė tyrinėjant savąjį Orientą.[118] Rusijai rūpėjo tyrinėti savųjų žemių egzotiką, parodant imperijos unikalumą. Kartvelai, kazachai, turkmėnai ir kitos tautos tapo tyrimo objektais pačios imperijos viduje, taip paliekant įsivaizdavimą apie Indiją tik keleto mokslininkų ar keliautojų reikalu. Visai kitokia situacija susiklostė Vokietijoje, kur indologijos mokslas pasiekė didelių aukštumų. Suzanne L. Marchand tyrime apie Vokietijos orientalistikos istoriją išskiria svarbiausius visų laikų vokiečių indologus, kaip Francas Boppas, Carlas Ritteris, Maxas Mulleris, ir parodo jų įtaką formuojant šį mokslą.[119] Mokslininkės teigimu, priešingai nei Prancūzijoje ar Anglijoje, sanskrito ir indų kultūros tyrimai Vokietijoje nuėmė romantizmo šydą ir įvedė sistemišką gilinimąsi į Indiją. Suvokimą apie šį kraštą formavo nauja mokslo šaka – lyginamoji kalbotyra, kurios pagrindu buvo analizuojami senieji indų tekstai ir juose ieškoma panašumų ir skirtumų su vokiečių, lietuvių ir kitomis kalbomis. Šis lyginimas prisidėjo prie didingos Indijos senovės vaizdinio sukūrimo ir savųjų šaknų ieškojimo. Atsirado distinkcija tarp šlovingos indų senovės ir degradavusios dabarties. Šių vaizdinių susiformavimą nulėmė ir XIX a. vidury vokiškoje indologijos mokykloje užgimęs arianizmas, kuris sutapo su liberalių pažiūrų asmenų norais atrasti kitą, ne krikščioniškąjį, kultūrinį veiksnį, kuris kurtų vokiečių tautos potencialą. Panašiai apie Indijos percepciją ir vokiečių orientalistiką savo tyrimuose kalbėjo Douglas T. McGetchin. Jo nuomone, jeigu britai gilinosi į Indiją norėdami ją geriau valdyti, prancūzai – vedini romantiškų

[117] SCHIMMELPENNINCK VAN DER OYE David, *Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*, New Haven, Yale University Press, 2010, 288 p.

[118] ETKIND Alexander, *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*, Cambridge, Polity Press, 2013, 264 p; TOLZ Vera, *Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*, Oxford, OUP Oxford, 2011, 216 p.

[119] MARCHAND L. Suzanne, *German Orientalism in the Age of Empire, Religion, Race, and Scholarship*, Washington, Cambridge University Press, 2009, 560 p.

inspiracijų, vokiečiams tai buvo mokslas, kurio objektas tapo įrankiu įrodyti savo tautos didybę.[120] Tyrimas parodė vokiečių sukurtas Indijos percepcijų variacijas: susižavėjimas ir empatija Indijai, pasišlykštėjimas krašto dabartimi, gyvenimas nutolusiose nuo realybės vizijose apie indų praeitį. Robertas Cowanas parodė, kad svarbų vaidmenį renkant informaciją ir konstruojant suvokimą apie Indiją Vokietijos orientalistų atveju padarė jų individuali patirtis, charakteris ir norai.[121] Tyrinėdamas XIX-XX a. vokiečių mokslininkų, tokių kaip Friedrichas Schlegelis ar Friedrichas Schellingas, veiklą jis parodė, jog įtikėjimas arijų mitu, išskirtinis istorijos, religijų vertinimas, rėmimasis tik specifiniais šaltiniais konstravo skirtingus akademikų pažinimo diskursus, pasiekdavusius platesnę auditoriją. Taip Vokietijos kuriamos percepcijos apie Indiją tapo tokiomis pat reikšmingomis kaip britų ar prancūzų. Jos išsiplėtė į kitas Vidurio ir Rytų Europos valstybes ir paskatino jas domėtis Indija bei ją interpretuoti. Nors tyrimų apie šių valstybių, neturėjusių kolonijų, situaciją interpretuojant Indijos kultūrą dar nėra daug, visgi jau esama vertingų darbų šia tema. Martino Hříbeko tyrime apie čekų indologijos reikšmę parodyta, kad XIX–XX a. pradžioje suvokimas, kas yra Indija, moksle buvo grindžiamas ne kitoniškumo ir nepilnavertiškumo, o tapatybės ir lygybės principais, kurie buvo žymiai naudingesni čekų nacionalinio identiteto konstravimo tikslams.[122] Šiuo požiūriu čekų indologija patirties ir suvokimo sėmėsi iš vokiškosios mokyklos, ieškodama savosios tautos didybės Indijos istorijos kloduose. Autorius taip pat įrodė, kad, nagrinėjant Indijos pažinimą ir jo interpretavimą, prasminga pažvelgti ir į geologijos, geografijos disciplinas. Király Attila savo tyrimu atskleidė, kad XIX-XX a. pradžioje Vengrijoje indologijos mokslas daugiausia tyrinėjo budizmą.[123] Indologijos populiarumas į šalį atėjo pagrinde iš Vokietijos, o šios studijos tapo nacionaliniu pasididžiavimu, kurį pirmiausia paskatino Alexander Csoma de Kőrös, vieno garsiausių budizmo studijų ir indologijos specialistų, iškilimas. Danutos Stasik ir Piotro Kłodkowskio tyrimai atskleidė, kad Lenkijoje, priešingai nei čekų ar vengrų atveju, susidomėjimas Indija ir jos istorijos ir kultūrų interpretavimas nebuvo susijęs su noru rasti savo tautos kultūrinį potencialą, bet buvo paremtas noru domėtis

[120] MCGETCHIN T. Douglas, *Indology, Indomania, and Orientalism: Ancient India's Rebirth in Modern Germany*, Madison New York, Fairleigh Dickinson University Press, 2009, 291 p; Sud. MCGETCHIN T. Douglas, PARK K. J. Peter, SARDESAI Damodar, *Sanskrit and "Orientalism": Indology and Comparative Linguistics in Germany, 1750–1958*, Delhi, Manohar, 2004, 386 p.

[121] COWAN Robert, *The Indo-German Identification: Reconciling South Asian Origins and European Destinies, 1765– 1885*, Rochester, Camden House, 2010, 225 p.

[122] Hříbek Martin, „Czech Indology and the concept of Orientalism", in: *Acta universitatis Carolinae – PHILOLOGICA*, 2011, Vol. 1, p. 45-56.

[123] ATTILA Király, „History of Hungarian Buddhism and the influences of Buddhism in Hungary until the 1920`s", in: *Journal of Central European Studies in Japan*, 2017, Nr. 3, p. 1-21.

tolimos civilizacijos subtilybėmis.[124] Mokslininkai ištyrė pagrindinius indologijos mokslo centrus, kaip Varšuvos, Krokuvos, Poznanės universitetai, bei pastebėjo, kad iki pat 1939 m. domėjimasis Indija daugiausia reiškėsi indų kalbų tyrimuose, senovės tekstų vertimuose.

Dar viena, ne itin gausi, istoriografijos grupė apima lietuvių autorių darbus, kuriuose tam tikrais aspektais buvo analizuojamos Vakarų ir Indijos kultūrų sąveikos, orientalistika ir orientalizmas bei indų civilizacinis indėlis į lietuvišką kultūrą. Daugiausiai šioje srityje yra nuveikęs Audrius Beinorius, kurio tyrimai apima Indijos ir Vakarų visuomenių santykius skirtingose sferose, indų teologines transformacijas, kurios susijusios su krikščionybės sklaida Rytuose.[125] Savo monografijoje apie Indijos ir Vakarų kultūrinių sąveikų pjūvius mokslininkas išnagrinėjo budizmo ir hinduizmo percepcijos Europoje susiformavimo subtilybes. Jo manymu, kolonializmo ekspansijos laiku Vakarai ėmė labiau domėtis kultūriniais Oriento slėpiniais, kas iššaukė būtinybę išryškinti Indijos kultūrų kitoniškumą ir lyginimą su normatyvine krikščioniškąja perspektyva. Tyrimas atskleidė, kad iškreiptą Indijos, ypač jos religijų, percepciją Vakaruose nulėmė nusistovėjęs Indijos religingumo vertinimas tik per rašytinius sanskrito tekstus ir noras suvokti dvasinę visumą, taikant krikščioniškąsias mąstymo tradicijas. Tuo pačiu hinduizmas buvo matomas tik iš brahmanų kastos perspektyvos, paliekant didžiulę indų visuomenės dalį nuošalyje. Kitas tyrimas apie krikščionybės poveikį kolonizuotose visuomenėse atskleidė, kad buvo vykdytas prievartinis arba savaiminis Vakarų tradicijų permetimas, prie kurio smarkiai prisidėjo misijas vykdę asmenys. Iš kitos pusės mokslininko tyrimai atskleidė, kad hinduizmą europiečiai vertino kaip vedantį į tobulumą, kurį suliejus su krikščionybe būtų galima pasiekti. Taip atsirado įvairios religinės sintezės, transformacijos, kurias pirmiausia vykdė iš Vakarų atvykę dvasininkai, siekę pakeisti ar pasukti hinduizmo tėkmę Vakarų krikščioniškąja linkme. Galiausiai monografijoje „Imagining otherness: postcolonial perspective to Indian religious culture“ mokslininkas parodė įvairias priežastis, dėl ko Vakaruose Indijos religijos kuria kitoniškumo ir svetimumo vaizdinius.[126] Tam įtakos turi ir jau minėtas brahmaniškasis religijos matymas, perdėtas mistifikavimas sulyginant Vakarų ir Rytų religines praktikas, krikščioniškosios pasaulėžiūros reikšmė.

---

[124] STASIK Danuta, „A Polish Perspective on South Asian Studies”, in: Sud. D. Stasik, Polish Contributions to South Asian Studies, Krakow, Archeobooks, 11–25; KŁODKOWSKI Piotr, „Story of the Clashing Images of the Country. The Case of India’s Image at Home and in Poland”, in: *Polish Sociological Review*, 2012, Nr. 178, p. 303–324.

[125] BEINORIUS Audrius, *Indija ir Vakarai: Kultūrų sąveikos pjūviai*, Vilnius, Vilniaus Universiteto leidykla, 2012, 460 p; „Krikščionybė Indijoje: kultūrinės ir teologinės transformacijos“, in: *LOGOS*, 2012, Nr. 70, p. 113–124.

[126] BEINORIUS Audrius*, Imagining otherness: postcolonial perspective to Indian religious culture*, Vilnius, Kronta, 2006, 215 p.

Valdo Jaskūno atliktas indų meno ir literatūros recepcijos ir jos kaitos Vakaruose tyrimas atskleidė, kad prie Indijos įsivaizdavimo modelių kūrimo ypač prisidėjo pirmųjų indų tekstų vertimai bei jų interpretavimas, leidęs orientalistams kurti naratyvą apie Indijos religiją, tradicijas ir intelektualinę istoriją, kartu konstruojant Vakarų kultūrinę hegemoniją.[127] Regimanto Tamošaičio literatūrologiniai tyrimai atskleidė ne tik būdingiausius indų filosofijos pagrindų reflektavimus Vakaruose XX a., bet ir konkrečių asmenybių, kaip antai V. Krėvės-Mickevičiaus ir Vydūno, Indijos kultūros ir religijos interpretavimus, rašytojų jaučiamą Rytų mąstysenos naudą tuometinėms Vakarų visuomenėms.[128] Orientalistinę Krėvės laikyseną ankstyvuoju kūrybiniu laiku savo magistriniame darbe yra nagrinėjusi Rita Bielskytė.[129] Vaclovas Bagdonavičius išanalizavo Vydūno kūryboje pasireiškusius brahmaniškojo tikėjimo modelius, naudotą terminologiją, pačio asmens ryšį su Rytų filosofijomis ir religijomis.[130] Indoeuropiečių kilmės teorijos reikšmę lietuviškoje kultūroje, pradedant dar nuo XVIII a. pabaigos, savo tyrime įrodė Diana Mickevičienė.[131] Tyrimas parodė, jog lietuviai, kitaip nei didžioji dalis kitų Europos tautų, ilgiau išlaikė indoeuropiečių protėvynės paieškos ir savęs siejimo su šia erdve aspektus, pirmiausia norėdami parodyti savo tapatybės archajiškumo ir reikšmingumo bruožus.

Kadangi disertacijoje svarbią vietą užima Katalikų Bažnyčios įtaka formuojant įvairius Indijos vaizdinius tarpukario Lietuvoje, būtina aptarti literatūrą, kurioje yra aprašomi įvairūs misionierių, pirmiausia saleziečių, istorijos, doktrinos ir jų santykio su misijų kraštais aspektai. Tai daugiausia mokslo populiarinimo, pažintinės knygos, kuriose kalbama apie misionierių veiklą, uždavinius ir patirtis tolimuose kraštuose. Apie saleziečių misijas Azijoje rašė kun. Krizantas Juknevičius.[132] Jis pateikė misionierių Indijoje biografijas, aptarė saleziečių leidinio „Saleziečių žinios“ raidą. Knygoje aptarti reikšmingiausi vienuoliai, kaip kun. Antanas Sabaliauskas, Jonas Svirnelis, kurie keliavo į Indiją ir ten dirbo. Apie

[127] JASKŪNAS Valdas, *Vizualiosios tapatybės. Indijos meno recepcija Vakaruose*, Vilnius, Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2005, 209 p.
[128] TAMOŠAITIS Regimantas, *Kelionė į laiko pradžią: indų idealizmas, Vydūnas, Krėvė*, Vilnius, Pradai, 1998, 293 p.
[129] BIELSKYTĖ Rita, *Lietuviškojo orientalizmo paieškos: Vincas Krėvė,* Magistro darbas, Klaipėdos Universitetas, 2013, 51 p.
[130] BAGDONAVIČIUS Vaclovas, *Filosofiniai Vydūno humanizmo pagrindai*, Vilnius, Mintis, 1987, 242 p; *Vydūno Etika*, Vilnius, Lietuvos filosofijos ir sociologijos institutas, 1999, 37 p.
[131] MICKEVIEČIENĖ Diana, „Indoeuropiečių protėvynės idėjų sklaida“, in: Acta Orientalia Vilnensia, 2000, Nr. 1, p.117–29; „Passage to India: Oscillating between love and hate. The emotional reception of India as the subject of Indian studies“, in: Acta Orientalia Vilnensia, Vol. 9, No. 2, p. 133–144.
[132] JUKNEVIČIUS Krizantas, *Lietuvių saleziečių istorija,* Kaunas, Orientas, 2000, 332 p.

bendražygių patirtis Indijoje tarpukariu rašė misionierius Kinijoje kun. Petras Urbaitis.[133] Studijoje aprašomi Lietuvoje leisti misijas propagavę periodiniai leidiniai, pagrindžiama jėzuitų įtaka formuojant pozityvų požiūrį į misijas, analizuojama „Tikėjimo platinimo sąjungos“ ir „Dvasininkų sąjungos“ susikūrimo reikšmė būsimų lietuvių misionierių ugdymui. „Saleziečių žiniose“ atsiskleidžiančią saleziečių sociokultūrinę veiklą tyrinėjo Regina Irena Merkienė.[134] Nors pagrindinį dėmesį autorė skyrė vienuolių tautiškumo palaikymui tiek Lietuvoje, tiek svetur, ji pastebi, kad ši aplinkybė prisidėjo prie kitų kultūrų vaizdinių pateikimo tėvynėje. Vaizdingi misijų kraštų aprašymai žurnale buvo skirti puoselėti dvasinį-kultūrinį tobulėjimą, kas tiesiogiai atliepė tautiškumo palaikymo siekius. Inesos Ratnikaitės tyrimas parodė, kokie kongregacijos tikslai atsiskleidė „Saleziečių žiniose“: informacijos apie vienuoliją skleidimas ir vertybių ugdymas.[135] Mokslininkė pastebi, kad dėka įkultūrinamos salezietiškos charizmos, paremtos meilingu įkvėptos dvasios veikimu, leidinyje buvo aprašomos labai įvairios socialinės problemos, kurias sprendė vienuoliai.

Paskutinė istoriografijos grupė apima kontekstinę literatūrą, kuri analizuoja pačios Indijos istoriją iš politinės, socioekonominės ir kultūrinės perspektyvų. Šioje literatūroje daug dėmesio skiriama Britų imperijos laikotarpiui, indų nacionaliniam judėjimui, tarpukario kultūrinėms ypatybėms, kas yra reikšminga norint suvokti besikeičiantį Vakarų įsivaizdavimą apie tų laikų Indiją. Hermanno Kulke ir Dietmaro Rothermundo monografijoje apie XIX a. Indijos kolonijinį laikotarpį analizuojami skirtingų Britų imperijos paskirtų Indijos generalinių valdytojų darbo aspektai.[136] Jeigu Warreno Hastingso laikotarpiu domėjimasis Indija ir krašto modernizavimas buvo vienas iš imperijos prioritetų, tai vėlesnių valdytojų, kaip Thomaso B. Macaulay, dėmesys buvo skiriamas subkontinento išnaudojimui. Nors tai sukėlė didelį indų nepasitenkinimą, visgi numalšintas 1857 m. sukilimas privedė prie dešimtmečius trūkusios tylos Indijoje, kuri pasižymėjo vietinių tradicijų keitimu britiškomis naujovėmis. Burtono Steino ir Davido Arnoldo politinėje Indijos istorijoje išanalizuotos aštriosios tarpukario nacionalinio judėjimo pusės, kurios parodė indų nepasitenkinimą ne tik britų valdžia, bet ir musulmonų padėtimi kolonijoje.[137] Studija atskleidė ir nacionalinio išsivadavimo politinių stovyklų ir jų

[133] URBAITIS Petras, *Kinija – Azijos milžinas: tarp keturių okeanų visi mes broliai (kinų posakis)*, Roma, Lietuvių saleziečių leidinys, 1974, 362 p.
[134] MERKIENĖ Irena Regina, „Lietuvos saleziečiai: sociokultūrinė veikla ir tautiškumas“, in: *Etninė kultūra*, Nr. 7, 2008, p. 47–67.
[135] RATNIKAITĖ Inesa, „Saleziečių charizmos įkultūrinimas ir pasišventimo apleistajam jaunimui ugdymo gairės "Saleziečių žiniose"“, in: *Inter-studia humanitatis*, Nr. 18, p. 37–56.
[136] KULKE Hermann, ROTHERMUND Dietmar, *A history of India*, London, Routledge, 2004, 423 p.
[137] STEIN Burton, *A History of India*, London, Blackwell, 2010, 444 p.

lyderių skirtumus: Jawaharlal Nehru ir jo posūkiai link komunizmo, Mahatmos Gandžio konservatyvi laikysena ir noras grįžti prie senųjų tradicijų suvienytoje ir laisvoje Indijoje bei Bhimrao Ramji Ambedkaro socialinių reformų ir žmogaus teisių laikymosi siekiai. Peterio Robbo studijoje atskleisti du esminiai aspektai: indų kultūrinis daugialypiškumas ir britų strategija modernizuoti kraštą, siekiant naudos imperijos centrui.[138] Indijoje vykdytos reformos tik paviršutiniškai kūrė gerosios imperijos vaizdą: statomi geležinkeliai, bet nesirūpinama šalies irigacija, įrengiami kanalai ,bet nekuriami projektai palaikyti švarų vandenį. Autorius pastebi, jog dėl britų vykdomos švietimo politikos indai išmoko mąstyti nacionalinėmis kategorijomis, kas paskatino siekti nepriklausomybės. Barbaros ir Thomaso R. Metcalfų studijoje tarpukaris yra aptariamas per Mahatmos Gandžio judėjimo prizmę.[139] Knygoje teigiama, kad paskutinės britų viltys, pasiūlant diarchinės valdžios modelį, jau nebetenkino nacionalinio judėjimo lyderių, kurie matė Indijos nepriklausomybę kaip visišką visuomenės transformaciją, suvokiant ne tik savo tautinę, bet ir dvasinę vertę. Williamo Gouldo monografijoje apie indų nacionalizmą XIX-XX a. yra išskiriama hinduizmo terminologijos, mitologijos ir naratyvų reikšmė judėjimo lyderių retorikoje.[140] Autorius ištyrė, jog toks pasirinkimas buvo nulemtas vienijančių veiksnių ieškojimo, kas apimtų didelę dalį indų visuomenės. Nacionalinio Kongreso mitingai vyko religinėse vietose, šventyklose, kas pritraukdavo daug lankytojų, o sakomos kalbos įgaudavo sakralinių atspalvių. Toks indų politikų pasirinkimas buvo nepastebėtas užsienio valstybių, kurios neįsigilinusios į aplinkybes dar labiau mistifikavo ir sakralizavo Indiją savame kultūriniame lauke. Arthur Llewellyn Basham knygoje apie kultūrinę Indijos istoriją grįžtama prie tradicijų maišymosi imperiniu laikotarpiu.[141] Tekste parodoma britų noras kištis, transformuoti, sistematizuoti, klasifikuoti Indijos kultūrinę visumą. To patyrimas privertė indus išmokti keistis teisinėje, administracinėje, edukacinėje sferose, tuo pačiu integruojant senuosius modelius ir jaučiant, jog poreikis priklausyti imperijai yra labai menkas.

Tyrimo šaltiniai

Tyrimo šaltinius sudaro trys stambios grupės: 1) archyviniai šaltiniai, kaip laiškai, telegramos, oficialūs dokumentai; 2) tarpukariu rašytos įvairaus pobūdžio knygos; 3) lietuviška periodinė spauda. Pirmą šaltinių grupę sudaro dokumentai iš

[138] ROBB Peter, *A History of India*, London, Palgrave Macmillan, 2002, 340 p.
[139] METCALF D. Barbara, METCALF R. Thomas, *A concise history of India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 321 p.
[140] GOULD William, *Hindu Nationalism and the Language of Politics in Late Colonial India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 301 p.
[141] BASHAM Llewellyn Arthur, *Cultural History of India*, Oxford, Oxford University Press, 1999, 606 p.

Lietuvos ir užsienio archyvų. Lietuvoje archyvinė medžiaga buvo rinkta keturiuose archyvuose: Lietuvos centriniame valstybės archyve, Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių bibliotekos Rankraščių skyriuje, Vilniaus Universiteto Rankraščių skyriuje ir Lietuvos Nacionalinės Martyno Mažvydo bibliotekos Rankraščių skyriuje. Ieškant naujos informacijos apie misionierių patirtis Indijoje, šiek tiek informacijos buvo rasta Lakhimpure, Guwahati Saleziečių prižiūrimoje provincijoje, Indijoje. Ši informacija yra apie 31 metus Indijoje dirbusį lietuvį salezietį Joną Svirnelį. Tai paskyrimo dokumentai, rekomendacijos, mokslų atestatai, keletas ataskaitų provincijolui ir situaciją parapijoje apibūdinantys laiškai. Lietuvos archyvuose daugiausia medžiagos surinkta apie mokslinę erdvę ir Indiją. Dokumentai apima mokslininkų susirašinėjimus su fakultetų ir rektorato vadovybe paskaitų vedimo, mokslinių darbų rašymo, kursų koregavimo ir studentų atestavimo klausimais. Informaciją, kad apie Indiją buvo dėstoma universitete, pagrindė ir paskaitų tvarkaraščiai, dėstomų dalykų planai bei medžiaga. Paminėti vertėtų neįgyvendintų paskaitų juodraščius, kaip Pasakų literatūros istorijos kursas, kurį dėstyti ir pristatyti indų tradicijas ruošėsi Mykolas Biržiška. Reikšminga išlikusi studentų, kaip Antanas Salys ar Zenonas Ivinskis, paskaitų konspektų medžiaga, kurioje atsispindi, kas buvo dėstoma kursų metu, kokie autoriai ir knygos jiems buvo rekomenduojami. Išlikęs vienintelis su Indija susijęs LU rašytas baigiamasis darbas, kurio autorius buvo Ričardas Mironas. Reikšmingi ir LU bibliotekos susirašinėjimai su užsienio mokslo įstaigų bibliotekomis, kitų valstybių arba Lietuvos diplomatinėmis atstovybėmis, knygų ar leidinių pasikeitimo ar pirkimo klausimais. Tarp gautų knygų buvo aptikta ir literatūros apie Indiją, kuri gali padėti atsekti tai, kas formavo percepciją apie Indiją iš kitų valstybių rašytojų perspektyvos. Yra šaltinių, kurie supažindina su Lietuvos universitetui priklausančių mokslo įstaigų, kaip zoologijos skyrius ar botanikos sodas, vienerių-penkerių metų apyskaita. Dokumentuose buvo aptarta, kokių faunos ar floros eksponatų, tyrimų objektų buvo gauta iš užsienio valstybių, tarp jų ir Indijos, kokiuose moksliniuose tyrimuose jie naudoti.

Dar viena archyvinių šaltinių grupė yra susijusi su pavienių keliautojų, tokių kaip Matas Šalčius ar Antanas Poška, nuotykiais Indijoje. Tai laiškai, rašyti į Lietuvą ar draugams užsienyje, prašymai pagelbėti kelionės metu, straipsnių ar pranešimų juodraščiai, kuriuos autoriai ketino publikuoti lietuviškuose ar užsienio leidiniuose. Dalis tekstų buvo publikuoti, kiti taip ir liko juodraščiais. Iš nepublikuotų straipsnių verta išskirti M. Šalčiaus straipsnius „Indijos judėjimas kryžkelėje“ bei „Apie ašramus“, kuriuose vertinamos Indijos politinės aktualijos, rašoma apie indų tradicinio švietimo peripetijas. Reikšmingi ir Antano Poškos rašyti laiškai iš Indijos į Lietuvą, kuriuose jis ne tik aprašo savo patirtis tolimame krašte, tačiau suteikia pagalbą mokslininkams, besidomintiems lietuvių senove santykyje su

indoeuropiečių papročiais. Čia galima paminėti laiškus Jonui Šliūpui, kur keliautojas komentuoja spaudai ruošiamą Lietuvos mitologijos studiją, bando pateikti indiškų tradicijų pavyzdžių, kurie sutampa su lietuviškuoju paveldu. Keliautojų laiškai, rašyti pažįstamiems iš užsienio, dažnai aptaria lietuvių ir indų kultūrinius ryšius, pristato indoeuropiečių prokalbės problematiką ir naujus klausimus.

Antros grupės šaltiniai, knygos, apima labai platų aptariamuoju laikotarpiu rašytų tekstų lauką. Pirmiausia tai mokslininkų, daugiausia Lietuvos universiteto (vėliau Vytauto Didžiojo Universitetas), rašyti veikalai, apimantys tyrimus nuo lyginamosios kalbotyros iki augalų taksonomijos ir medicinos istorijos. Tai publikuota paskaitų medžiaga, mokslininkų disertacijos, straipsniai ar kiti mokslo darbai. Kadangi indologijos mokslo šakos LU nebuvo, žinios apie Indiją dažniausiai įsiterpdavo į įvairias dėstomas disciplinas penkiuose LU fakultetuose: humanitarinių mokslų, matematikos-gamtos, filosofijos-teologijos, medicinos, teisių. Pirmiausia Indijos vaizdinių ieškota tų mokslininkų tyrimuose, kurie dirbo kalbotyros, literatūrologijos srityse. Čia reikėtų išskirti Kazimiero Būgos, Vinco Krėvės-Mickevičiaus, Antano Salio tekstus apie lietuvių ir sanskrito kalbų panašumus, kultūrinius ryšius.[142] Mokslinėje literatūroje siužetai apie Indiją įsiterpdavo paskaitose apie specialybių istoriją. Štai Jono Šliūpo paskelbtose Medicinos istorijos paskaitose senąją Indijos mediciną aptarė atskirame skyriuje apie archajiškas indų gydymo praktikas, apimančias vedų, brahmaniškąjį ir islamiškąjį periodus.[143] Petro Leono publikuotose teisės filosofijos paskaitose buvo paskirti du skyriai, vienas skirtas parodyti Manu kodekso apibrėžtos kastinės sistemos reikšmę visuomenės formacijoje, o kitas – atskleisti budizmo ir teisės santykį, kartu aptariant karaliaus Asokos ediktus.[144] Teisinius aspektus, susijusius tiek su hinduistiniu, tiek su budistiniu laikotarpiu, savo knygose aptarė Aleksandras Jaščenka ir Vladimiras Stankevičius.[145] Povilo Jakūbėno, Antano Aleknos knygose, skirtose Bažnyčios istorijai, Indija minima dviem atvejais: 1) kaip pirmųjų krikščionių bendruomenių

[142] *Rinktiniai raštai / K. Būga*, Sud. Zigmas Zinkevičius, Vilnius, Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, T. 1–3, 1958–1962, 2394 p; KRĖVĖ-MICKEVIČIUS Vincas, *Indoeuropiečių protėvynė*, Kaunas, Humanitarinių mokslų fakulteto leidinys, 1927, 146 p; *Raštai / Antanas Salys*, Sud. Petras Jonikas, Roma, Lietuvos katalikų mokslo akademija, T. 3, 1985, 531 p.

[143] ŠLIŪPAS Jonas, *Senovės ir viduramžių medicinos historija,* Šiauliai, Titnagas, 1934, 506 p.

[144] LEONAS Petras, *Teisės filosofijos istorijos paskaitos. Teisės filosofijos istorija: prof. Leono skaitytos 1925 - 1926 mokslo metais*, Kaunas, G. Macio ir M. Mikelkievičiaus spaustuvė, 1926, 93 p.; *Teisės filosofijos istorija: universiteto paskaitos,* Kaunas, Lietuvos Universiteto Teisių fakultetas, 1928, 429 p.

[145] JAŠČENKA Aleksandras, *Tarptautinės teisės kursas*, Kaunas, Vytauto Didžiojo universiteto Teisių fakultetas, 1931, 723 p; STANKEVIČIUS Vladimiras, *Didelės ir mažos valstybės*, Kaunas, Spaudos fondas, 1938, 128 p; *Pasaulinės istorijos dinamika*, Kaunas, Spaudos fondas, 1934, 328 p.

susikūrimo vieta; 2) misionierių veikla po didžiųjų geografinių atradimų ir imperializmo laikotarpyje.[146] Kun. Pranciškaus Būčio „Teologijos enciklopedijos kurse“ buvo aptartos pagrindinės Indijos religijos, kaip hinduizmas, zoroastrizmas, budizmas.[147] Kitur medžiaga apie Indiją įsiterpdavo aptariant Azijos ar šiltųjų kraštų situaciją bei norą palyginti Rytus su Vakarais. Štai ekonomisto Vlado Jurgučio knygose apie finansų mokslą Indija figūruodavo aptariant bendras Azijos valstybių ekonomikos tendencijas, o Simono Bieliackino studijoje apie baudžiamąją teisę – kaip pavyzdys, norint parodyti bausmių skirtumus tarp Rytų ir Vakarų.[148] Vlado Mačio studijoje „Apie šeimos santvarką ir moterų teisės senovėje“ yra lyginamos skirtingų civilizacijų, įskaitant Indijos, moterų padėtis istorijoje.[149] Tas pats matyti ir Albino Rimkos iniciatyva išverstoje Maxo Weberio „Ūkio istorijoje“, kur Indijos ekonominė padėtis ar azijinis ūkio modelis yra lyginamas su Vakarais.[150] Nors pastaroji knyga ir nebuvo parašyta lietuvio autoriaus, visgi pats vertimas atspindi, kokia medžiaga naudota studijuojant tarptautinę ūkio sistemą. Indijos gamtos vaizdinys atsiskleidė zoologų ir botanikų, kaip Tadas Ivanauskas, Pranciškus Baltrus-Šivickis, Konstantinas Regelis, darbuose apie įvairius Pietryčių Azijos gyvūnus ir augalus.[151]

Kaip tyrimo šaltinis naudojama tarpukariu išleista grožinė ir pažintinė literatūra. Šie tekstai iš dalies turėjo didesnę įtaką visuomenei, nes buvo spausdinami kur kas didesniu tiražu ir dėl savo priimtinumo ir įtaigumo pasiekdavo platesnę auditoriją. Iš viso buvo išleista apie penkiolika šio pobūdžio knygų. Jos priklausė tokiems įvairiems žanrams, kaip kelionių ir pažintinė literatūra, fantastiniai, detektyviniai romanai, pasakos, istorinės ir nuotykių apysakos. Pirmiausia juose

---

[146] JAKŪBĖNAS Povilas, *Senovės Bažnyčios istorija*, Vytauto Didžiojo universiteto Evangelikų teologijos fakulteto leidinys, 1934, 126 p; *Naujųjų amžių Bažnyčios istorija*, Vytauto Didžiojo universiteto Evangelikų teologijos fakulteto leidinys, 1936, 262 p.; ALEKNA Antanas, *Bažnyčios istorija*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugija, 1929, 240 p.

[147] BŪČYS Pranciškus, *Teologijos enciklopedijos kursas*, Marijampolė, Šešupė, 1925, 246 p.

[148] JURGUTIS Vladas, *Finansų mokslo pagrindai*, Kaunas, Teisių fakulteto leidinys, 1938, 490 p; *Bankai*, Kaunas: Teisių fakulteto leidinys, 1940, 582 p; BIELIACKINAS Simonas, *Baudžiamųjų bylų gynimas*, Kaunas, Lietuvos universiteto Teisių fakulteto leidinys, 1930, 111 p.

[149] MAČYS Vladas, *Apie šeimos santvarką ir moterų teisės senovėje*, Kaunas, Raidės spaustuvė, 1934, 340 p.

[150] WEBER Max, *Ūkio istorija: universalinės ūkio ir visuomenės istorijos bruožai*; *peržiūrėjo ir įvadą parašė A. Rimka*, Kaunas, Lietuvos universiteto Teisių fakultetas, 1929, 308 p.

[151] IVANAUSKAS Tadas, *Žmogus ir gyviai*, Kaunas, Mūsų rytojus, 1928, 128 p; ŠIVICKIS-BALTRUS Pranciškus, *Gyvoji gamta ir mes: gamtos mokslų populiarizacija*, Kaunas, Sakalas, 1940, 378 p; REGELIS Konstantinas, *Augalų sistematikos vadovėlis*, Kaunas, Spaudos fondas, 1934, 164 p; *Augalų sistematika*: *Thallophyta (gniužuliniai) ir cormophyta (stiebiniai) - archegoniata (archegoniniai)*, Kaunas, Vytauto Didžiojo universiteto Matematikos-gamtos fakultetas, 1935, 282 p.

Indija figūravo kaip pasakojimo erdvė, kurioje vyko veiksmas. Šiuo požiūriu reikėtų išskirti kelionių literatūrą – Antano Poškos knygas „Nuo Baltijos iki Bengalijos“ ir Mato Šalčiaus „Svečiuose pas 40 tautų“.[152] Kadangi abu asmenys lankėsi Indijoje, jie daug dėmesio skyrė šiam kraštui, kurdami naują, Lietuvai nepažįstamos erdvės vaizdinį. Indiškos erdvės aprašymui pasitarnavo ir kun. Antano Sabaliausko knyga, siekusi pristatyti salezičių misijų padėtį Indijoje.[153] Nors knygos tikslas buvo apibūdinti krikščionybės plėtrą Indijoje, autorius daug dėmesio skyrė erdvės aprašymams. Šiose knygose aptariama Indijos gamta, įvairūs miestai ir kaimeliai, istorinės-archeologinės vietos, šventyklos ir rūmai. Indijos erdvė pasitarnavo ir Petrui Ruseckui rašant knygą „Vandenyno spąstuose: mažo lietuviuko nuotykiai Indijos vandenyne“, kur buvo aprašyta mažiau literatūroje pasitaikanti subkontinentą supanti jūrinė erdvė.[154] Iš istorinės perspektyvos Indija aptarta ir Teodoro Šuravino pažintinėse knygelėse apie Vasko da Gamos keliones.[155] Indija tapo įrankiu ne tik sukurti pasakojimo erdvę, bet ir galimybe nukelti skaitytojus laiku į praeitį. Kituose kūriniuose Indija buvo svarbi ne tik erdvės požiūriu, bet ir dėl pagrindinių veikėjų kilmės iš šio krašto. Autoriai stengėsi sukurti pagrindinį veikėją, kuris mąstytų kitos kultūros kategorijomis, o jo charakteris atspindėtų lietuviui nebūdingą mąstyseną. Čia vertėtų išskirti Vinco Krėvės-Mickevičiaus „Pratjekabuda“, kur autorius sukūrė indo brahmano, priėjusio prie išvados, kad pasaulis yra žmogaus viduje, vaizdinį.[156] Veikiamas vakarietiškų, eurocentriškų interpretacijų apie indų dvasininką, Justinas Pilyponis parašė fantastinį romaną „Paslaptingas svetys iš Indijos“, kur jogas daro siaubingus nusikaltimus Pietų Europoje.[157] Vladimiro Stankevičiaus, Prano Mašioto ir Eugenijaus Sabaliausko kūriniuose Indijos aprašymas pirmiausia yra priemonė sukurti tam tikrą dvasinę, mistišką ir egzotišką jauseną.[158] Šiose knygose daug

[152] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, 216 p; ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, 272 p.

[153] SABALIAUSKAS Antanas, *Tūkstančio paslapčių šalyje: (fakirų žemėje)*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugijos leidinys, 1939, 261 p.

[154] RUSECKAS Petras, *Vandenyno spąstuose: mažo lietuviuko nuotykiai Indijos vandenyne*, Kaunas, Žaibo spaustuvė, 1938, 148 p.

[155] ŠURAVINAS Teodoras, *Pasakojimai apie didžiąsias keliones*, Marijampolė, Dirvos spaustuvė, 1931, 90 p; *Kelionės į nežinomus kraštus*, Kaunas, Sakalas, 1937, 106 p.

[156] KRĖVĖ-MICKEVIČIUS „Pratjekabuda“, in: V. Krėvė-Mickevičius, *Rytų pasakos*, Klaipėda, Rytas, 1930, 216 p.

[157] PILYPONIS Justinas, *Paslaptingas svetys iš Indijos*, Kaunas, Sietyno Spaustuvė, 1939, 189 p.

[158] STANKEVIČIUS Vladimiras, *Indijos karaliaus turtai*, Kaunas, Spaudos fondas, 1936, 325 p; MAŠIOTAS Pranas, *Šiltieji ir šaltieji kraštai*, Kaunas, Tulpės buveinės leidinys, 1930, 108 p; SABALIAUSKAS Eugenijus*, Indijos misijų apysaka (arumugamas)*, Kaunas, Pavasaris, 1940, 111 p.

dėmesio skiriama indų religijoms, mitologiniams pasakojimams, kultūriniams aspektams pateikti. Lietuvių grožinės literatūros apie Indiją tiražai variavo nuo kelių šimtų iki kelių tūkstančių egzempliorių. Tokių autorių kaip M. Šalčius ar V. Krėvė-Mickevičius, kurių žinomumas buvo didelis, knygos buvo populiaresnės nei mažiau žinomų P. Rusecko ar E. Sabaliausko darbai. Dalis šių kūrinių net ir po Antrojo pasaulinio karo buvo perspausdinti, kaip kun. A. Sabaliausko ar M. Šalčiaus, kas rodo išlikusį populiarumą tiek užsienio lietuvių tarpe, tiek Lietuvoje sovietmečiu.[159]

Trečią šaltinių grupę sudaro tarpukariu leista periodinė spauda. Daugiausia tai mokslo, kultūros ir katalikiški leidiniai. Mokslo žurnalus leido Lietuvos universitetas, kaip „Soter“, „Logos“, „Kosmos“, „Athenaeum“, „Darbai ir dienos“, „Gamta“. Kiti mokslo ir mokslo populiarinimo žurnalai, kaip „Akademikas“, „Tauta ir žodis“, buvo leidžiami už universiteto ribų, bet taip pat apžvelgdavo tam tikras temas, susijusias su Indija ir jos kultūra. Tyrimui, ypač kalbant apie indiškosios percepcijos vaizdinius platesnėje visuomenėje, labai pasitarnavo kultūrologiniai žurnalai, kuriuose Indija atsispindėjo iš įvairų perspektyvų: socioekonominės, kultūrinės, istorinės, politinės. Išskirtini tokie žurnalai, kaip „Kultūra“, „Jaunųjų pasaulis“, „Pasaulėžiūra“, „Židinys“. Lietuvos švietimo ministerija leido mėnesinį pedagoginį žurnalą „Švietimo darbas“, kuriame aptikta žinių apie tai, kiek dėmesio susilaukė švietimas Indijoje. Reikšmingą vietą tyrime, ypač analizuojant misionierių ir dvasininkų kuriamus vaizdinius apie Indiją Lietuvoje, užėmė katalikų žurnalai. „Misijos“ ir „Saleziečių žinios“ buvo reikšmingi dėl to, kad spausdino straipsnius iš misijų kraštų, įskaitant Indiją, aprašė misionierių darbą, jų santykį su juos supančia aplinka ir iš to išplaukiančią percepciją. Leidiniuose „XX amžius“, „Vilniaus aušra“, savo patirtis aptarė misionieriai Indijoje. „Šaltinis“, kuruojamas Marijampolės marijonų, nors ir neturėjo tiesioginio ryšio su Indijos misijomis, spausdino žinias apie lietuvių veiklą šiame krašte ir bendrą katalikybės padėtį Azijoje. Didžioji dalis kultūros žurnalų ilgai neišsilaikydavo, todėl jų leidyba nutrūkdavo po dvejų-trejų metų. Kartais informacija apie Indiją turėdavo būti tęsiama, tačiau dėl nutrūkusio finansavimo žurnalas nebebūdavo leidžiamas. Ilgiausiai išsilaikė katalikų ir moksliniai leidiniai. Tiek vieni, tiek kiti egzistavo daugiau kaip dešimt metų, jų leidyba nutrūko dėl prasidėjusios sovietinės okupacijos. Daugiausia informacijos buvo pateikta misijų žurnaluose, kur be straipsnių apie Indiją pasirodydavo ir

[159] Papildytas kun. A. Sabaliausko leidinys pristatyti savo misionieriavimo metus Indijoje, su papildimais apie sunkias patirtis Pietų Amerikoje išėjo 1951 ir 1958 m. pavadinimu „Nuo Imsrės iki Orinoko per fakirų žemę: lietuvio misijonieriaus atsiminimai, įspūdžiai, pergyvenimai Europoje, paslaptingojoj Indijoje ir Pietų Amerikoje”. Knygos buvo išleistos „Ventos” Spaustuvėje Niujorke ir Castelnuovo Don Bosco Saleziečių spaustuvėje Romoje. M. Šalčiaus knyga „Svečiuose pas 40 tautų“ buvo perleista ir sovietmečio pabaigoje, 1989 m. Vagos leidykloje, Vilniuje, o nuo 2023 m. yra naujai perleidžiama atskiromis dalimis Bonus Animus leidykloje.

nedidelės žinutės, nusakančios politinę, ekonominę ar socialinę Indijos padėtį, svarbiausius įvykius. Minėtų knygų autoriai būdavo ir žurnaluose publikuojamų straipsnių autoriai, kas rodo, kad rūpėta skleisti žinias apie indų kultūrą, istoriją, socialinė padėtį.

Viena iš problemų, susijusių su dalimi šaltinių, yra ta, kad jie perteikia ne tiesioginę autorių patirtį ar ryšį su Indija, bet reflektuoja iš kitų tekstų ir autorių – dažniausiai europiečių – perimtas žinias. Tą patį galima pasakyti ir apie indų rašytojų tekstus, kurie Lietuvoje buvo interpretuojami bei analizuojami ne originalo kalba, o rusų, anglų ar prancūzų vertimais. Tokiu atveju susiduriame su vaizdinių kūrimu, paremtu kalbinio skirtumo nulemtais kultūriniais iškraipymais ar pritaikymais prie savos auditorijos. Tai iš dalies formuoja antrinį Indijos kultūros vaizdinio interpretavimą, o ne pirminį pažinimą ir tiesioginę reakciją į jį. Vis dėlto, turint omenyje, kad orientalistinė laikysena apskritai susiformavo iš netiesioginio santykio su Rytais ir dažnai rėmėsi net į Aziją neišvykusių Europos mokslininkų ar rašytojų fantazijomis, šis aspektas nesumažina paties vaizdinio reikšmės bei jo įtakos Lietuvos visuomenėje.

Antroji problema susijusi su tuo, kad dauguma šaltinių iš karto perteikia patį Indijos vaizdinį, tačiau nesuteikia pakankamai informacijos apie priežastis, kodėl autoriai pasirinko būtent tokią perspektyvą savo percepcijai. Nežinant konteksto, kuriame jie veikė, tenka ieškoti priežastinio ryšio tarp tekste esančių vaizdinių ir autoriaus pasaulėžiūros. Šį ryšį gali patvirtinti tik papildomi šaltiniai, atskleidžiantys autoriaus asmenybę, biografinius pjūvius ir kitus aplinkybių aspektus.

Paskutinė problema yra susijusi su pačių šaltinių prieinamumu. Tarpukario Lietuvoje nebuvo leidinių, dedikuotų Indijai ar platesniam Orientui, o mokslinėje erdvėje nebuvo susiformavusi indologijos tradicija. Dėl to analizuoti iš pirmo žvilgsnio su Indija nieko bendro neturinčius leidinius, periodiką, universitetinių dalykų aprašus, baigiamuosius darbus, dažnai tik keliant hipotezę ar spėjant, kad vienoje ar kitoje vietoje gali pasitaikyti aktualių užuominų. Sunkumų kilo ir ieškant lietuvių misionierių rašytų laiškų, raportų ir kitų tekstų, kurie liko Indijoje, kur bažnyčių archyvai nėra sutvarkyti, nėra jokios centralizuotos sistemos, o dokumentai dažnai tiesiog guli lentynose. Siekiant rasti reikiamos medžiagos, reikia ne tik atgaminti konkrečias lokacijas bei spėti, kuriose parapijose galėjo išlikti dokumentai, bet ir radus juos perversti daugybę tyrimui visai nesusijusių bylų. Toks paieškos būdas neišvengiamai išryškina šaltinių neapibrėžtumą ir fragmentiškumą, o kartu ir ribotumą, nes dalis medžiagos galėjo likti nepastebėta. Vis dėlto ši situacija savaime tampa šaltinių kritikos dalimi, leidžiančia atskleisti, jog pats Indijos vaizdinys tarpukario Lietuvoje formavosi epizodiškai ir dažnai netiesioginiu būdu, todėl jo rekonstruavimas neišvengiamai reikalauja nuoseklios ir plačios analizės.

Darbo struktūra

Atsižvelgiant į pristatytas mokslinę, misijų ir visuomeninės sklaidos erdves, buvo nuspręsta disertaciją padalinti į šešias dalis, kuriose analizuojami ir pristatomi reikšmingiausi Indiją Lietuvoje reprezentuojantys vaizdiniai. Tai yra: 1) Lietuvos ir Indijos kultūrinio bendrumo nuojauta, kur kalbama apie dalies Lietuvos visuomenės norą patirti artimą santykį su ariškąja tradicija, paremta kalbų artimumu, kultūrinių panašumų paieškomis ar net bendromis lietuvių ir indų charakterio savybėmis; 2) Pagarba senajai Indijos istorijai, kuri tyrime analizuojama, kaip kertinis punktas, parodantis tarpukario Indijos civilizacinį nuosmukį; 3) Hinduizmas, kaip iracionalios religijos išraiška, kuri nėra suprantama Vakarams. Tyrime bandoma išsiaiškinti, ar tarpukario Lietuvoje šiai temai buvo skiriamas didelis dėmesys, ar hinduizmas buvo kupinas magiškumo, egzotiškumo, o galbūt buvo bauginantis, skirtas parodyti pagrindinį vertybinį ir mąstymo skirtumą tarp dviejų civilizacijų. Šiuo aspektu siekiama išsiaiškinti, ar Lietuvai taip pat buvo būdingas orientalistinis „kito“ apibrėžimas, ar negali būti gretinamas prie to, kas yra sava. 4) Indijos, kaip socialinių problemų persmelkto krašto vaizdinys. Tyrime analizuojamas eurocentriniu pagrindu sukonstruotas vaizdinys, skirtas parodyti esminius skirtumus nuo Vakarų. Per tai bandoma išsiaiškinti, kiek Lietuvai buvo būdingas savos erdvės modernumo, kultūrinės viršenybės, išskirtinumo ir pažangos iškėlimas, kuris grindžiamas Europos, kaip aukštesnės civilizacijos egzistavimu. 5) Antitezė Indijos kultūrinės stagnacijos ar nuosmukio vaizdiniui – nacionalinio Indijos išsivadavimo percepcija. Čia analizuojama, kaip vertinti indų išsilaisvinimo iš britų imperijos planai, ar juos palaikė, kaip apie šiuos įvykius atsiliepdavo spaudoje, knygose ar kituose tekstuose. Kas skatino Britų imperiją vertinti kaip Indijos okupantus, ar, autorių nuomone, indai buvo verti žmogiškos laisvės. 6) Galiausiai paskutinis nagrinėjamas vaizdinys tiriamas per požiūrį į Indijos gamtą ir jos akistatą su besiskverbiančia vakarietiška industrija ir modernia kultūra, kuri yra iš esmės skirta kontroliuoti laukinę erdvę. Šioje dalyje analizuojama, kaip gamtinis Indijos portretas buvo matomas rašiusiųjų, kaip jis buvo interpretuojamas – ar tai buvo daugiau egzotika, ar greičiau bauginantys dalykai, su kuriais reikia turėti kuo mažiau reikalų. Nepamirštas ir lietuvio, kaip vakariečio, mąstymas, kuriame gamta turi būti pajungta tarnauti žmogaus gerovei. Visi šie vaizdiniai sudaro bendrą lietuviškąjį Indijos matymo naratyvą.

1. KULTŪRINIAI RYŠIAI TARP LIETUVOS IR INDIJOS – BENDRYSTĖ AR SAVOS TAUTOS DIDYBĖS DEMONSTRAVIMAS

Tarpukario Lietuvoje egzistavo dar vis gajus iš XIX a. išlikęs tautinio atgimimo dvasios įkvėptas savo tapatybės ir jos reikšmės puoselėjimas. Dažniausiai tai pasireiškė LDK paveldo garbinimu, didvyrių, kaip kunigaikštis Kęstutis ar Vytautas, aukštinimu, tačiau kartais tai pakrypdavo į kitą pusę. Prisiminta J. Basanavičiaus trakų-frygų teorija dėmesį nukreipiant į indoeuropiečių protėvynės paieškas, lietuvių, ar tiksliau baltų genčių, kilmę ir jų santykį su Azijoje gyvenančiomis tautomis, ypač indais.[160] Reikia pastebėti, kad dalies lietuvių susidomėjimas indoeuropiečių protėvynės paieškomis neturėtų labai stebinti, nes bene visoje Vidurio ir Rytų Europoje XIX a. pab. – XX a. pradžioje egzistavo panašios idėjos, skelbiančios savų tautų ryšį su arijais, kurie 1800 – 1500 m. pr. Kr. įžengė į Indiją. Čia ypač pasižymėjo vokiečių lingvistai, kurie tyrinėjo europinių kalbų santykį su senosiomis indoeuropietiškos kilmės kalbomis, kaip sanskritas.[161] Francas Boppas XIX a. pirmoje pusėje įkūrė vokiečių lyginamosios kalbotyros mokyklą, kuri pateikė naują perspektyvą, analizuojančią kalbų reikšmę ieškant kultūrinių ryšių, ir atvėrė duris į sistemišką, lingvistika paremtą tokių kraštų kaip Indija tyrinėjimą.[162] Svarbiausia jo veikla galėtume laikyti beveik 20 metų leistą knygų seriją „Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litthauischen, Altslawischen, Gotischen und Deutschen“, kuri buvo skirta lyginamosios gramatikos studijoms ir įtvirtino teoriją apie indoeuropiečių kalbų giminingumą.[163] Dar XX a. pradžioje Lietuvos kalbininkai, kaip Kazimieras Būga, žinojo F. Boppo darbus, juos pristatė Lietuvos auditorijai ir jais remdamiesi plėtojo lietuvių ir sanskrito bei bendros indoeuropiečių prokalbės tyrimus.[164] Kalba visgi nebuvo apsiribota ir dalis mokslininkų pasuko prie kitų kultūrinių akcentų, kaip tautų migracija, tradicijos, papročiai, folkloras ir pan. Čia taip pat didelį indėlį paliko vokiečių kilmės mokslininkai, kaip Maxas Mulleris, Friedrichas Schlegelis ar Carlas Ritteris. Jeigu pastarieji du buvo visiški vokiškosios mokyklos atstovai, tai M. Mulleris iš Vokietijos dirbti išvyko į D. Britaniją, kur turėjo didesnę prieigą prie įvairių archajiškų Indiją menančių dokumentų, kurie jam padėjo atlikti savo

[160] VISOCKIS Albinas, *Jonas Basanavičius,* Vilnius, Šviesa, 1991, p. 85.
[161] MARCHAND L. Suzanne, *German Orientalism in the Age of Empire, Religion, Race, and Scholarship*, Washington, Cambridge University Press, 2009, p. 123.
[162] Ibid., p. 124–126.
[163] BOPP Franz, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litthauischen, Altslawischen, Gotischen und Deutschen,* Vol. 1–3 Berlin, F. Dümmler press, 1833, 1511 p.
[164] *Rinktiniai raštai / K. Būga*, Sud. Zigmas Zinkevičius Vilnius, Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, T. 1, p. 405.

tyrimus.[165] Reikia pastebėti, kad būtent šiuo laikotarpiu Vokietijoje iškilo arianizmo teorija, kuri sutapo su liberalių pažiūrų mokslininkų norais atrasti kažkokį kitą kultūrinį veiksnį, kuris kuria tautos potencialą, ne kaip krikščionybė.[166] Vokiečiai tapo vieni iš pirmųjų, kurie savo tautos didybės užuomazgų pradėjo ieškoti ryšyje su tautomis, kurios asocijavosi su indoeuropiečių protėviais arijais.[167] Nusistovėjusi arijų gyvenamoji erdvė buvo Indija, todėl sąsajos buvo kuriamos tarp indų ir savos tautos. Į šią kultūrinių ryšių paiešką nacionalizmo įkvėpti įsitraukė ir kiti europiečiai, tarp jų čekai, vengrai ir lietuviai.[168] XIX a. pabaiga Vidurio ir Rytų Europoje buvo pats tyrimų įkarštis, tačiau Lietuvoje tai vyko lėčiau ir užsitęsė iki pat tarpukario pabaigos. Kai Europoje pradėta diskutuoti apie indoeuropiečių protėvynę ne Indijoje, bet dabartinės Turkijos ar net Ukrainos teritorijoje, Lietuvoje vis dar dominavo nuostatos ieškoti savo šaknų toli Rytuose. Tarpukario Lietuvoje pasirodė keletas mokslinių tekstų, viešojoje erdvėje nuskambėjusių „projektų“ ir nemenkas kiekis spaudoje pasirodžiusių pranešimų apie Lietuvos ir Indijos kultūrinį susaistymą. Iš esmės šis reiškinys suformavo dar vieną labai reikšmingą kultūrinį vaizdinį apie Indiją – bendrysčių kupiną tolimąją Lietuvos giminaitę. Šiuo skyriumi norima parodyti, kad bendrysčių su indais paieškos atliepė valstybių, neturėjusių kolonijų, siekį bent kultūriniu būdu priartėti prie Rytų ir parodyti, kad Vakarų Europos imperialistinis-orientalistinis naratyvas nėra vienintelis kelias demonstruoti savo tautos didybę. Atvirkščiai nei britai, kurie kūrė priešpriešą tarp Vakarų ir indiškosios kultūros, lietuvių ar vokiečių atveju, Indija tapo įrankiu per bendrystę parodyti savą civilizacinį archajiškumą, kuris tiesiogiai siejosi su garbingumu ir šlovingumu. Čia imperialistiniai-orientalistiniai bruožai pasireiškė tuo, kad Indija kolonijų neturėjusioms Europos valstybėms tapo priemone, padedančia įgyvendinti tikslus, pirmiausia pasisavinant indų kultūros bruožus tarsi savus. Mūsų atveju, pagrindinis uždavinys, norint pasiekti šį tikslą, buvo sukurti visuomenėje įsigalėsiančią Indijos ir Lietuvos kultūrinių ryšių vaizdinių visumą. Šioje dalyje analizuosime du esminius aspektus, kuriais ir pasireiškė šio vaizdinio konstravimas. Pirmiausia, per stebimas Indijoje besireiškiančias įvairias tradicijas, kultūrines praktikas, kurios priminė Lietuva. Čia analizuosime rašiusiųjų asmenų pastebėtus tariamus lietuviškumo akcentus Indijoje, kurie intrigavo tai stebėjusius asmenis.

[165] ALLES G. D., „Max Müller", in: *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internet [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://www.britannica.com/biography/Max-Muller>.
[166] MARCHAND L. Suzanne, *German Orientalism in the Age of Empire, Religion, Race, and Scholarship*, Washington, Cambridge University Press, 2009, p. 130.
[167] Hříbek Martin, „Czech Indology and the concept of Orientalism“, in: *Acta universitatis Carolinae – PHILOLOGICA*, 2011, Vol. 1, p. 49.
[168] Ibid., p. 45–56; ATTILA Király, „History of Hungarian Buddhism and the influences of Buddhism in Hungary until the 1920`s”, in: *Journal of Central European Studies in Japan*, 2017, Nr. 3, p. 1-21.

Antra, bene svarbiausias tautinį kultūrinį archajiškumą grindęs bruožas – lietuvių ir sanskrito kalbos ryšys. Iš vienos pusės, tai atliepė norą matyti lietuvių kalbą kaip archajišką ir tuo pačiu unikalią lyginant su kitomis Europos kalbomis. Iš kitos pusės, nemaža dalis rašiusių teigė, kad šis ryšys gali pasitarnauti ir Indijai. Teigta, kad šiuo metu indų mokslininkai susiduria su nemažai problemų, aiškindamiesi dalies sanskrito žodžių reikšmę, ir būtent šioje vietoje jiems gali padėti lietuviai, kurių kalba atrakintų senosios Indijos kalbos paslaptis.[169]

1.1. Lietuvybės tolimajame Rytų krašte percepcija

Keliautojas A. Poška, beviešėdamas Indijoje ir vedamas visur jį persekiojančios minties apie Lietuvos kultūrinius ryšius su Indija, knygoje rašė: „Čia daug rasime panašumo, giminingumo su mūsų lietuvių liaudies dainų apdainuojamais medžiais, akmenėliais, kalnais ir ežerėliais... Indas tiki, kad viskas aplink jį gyvena tokį pat gyvenimą, kad ir akmuo, ir vanduo, ir kiti negyvi daiktai taip pat jaučia, kenčia, džiaugiasi, liūdi...Indas įrodinėja, kad tobulesnės gyvybės formos, pasireiškiančios augaluose jam suprantama mistiška kalba gali tarpusavyje kalbėtis, pyktis, bičiuliautis ir keršyti.“[170] Iš šio pasažo galime pastebėti du dalykus. Pirmiausia, tai Indijos vaizdinio idėja, kad tai yra kraštas, kuriame galime ieškoti savo praeities, folkloro ir kultūros pėdsakų. Dainos, padavimai, pasakos, kaip vėliau matysime, A. Poškai buvo vienas reikšmingiausių aspektų, norint atsekti giminystės ryšį su indais. Čia jaučiamas dar iš XIX a. pabaigos perimtas tautiškumo ieškojimo motyvas. Dažnas Lietuvos šviesuolis, savame krašte keliaudamas į kaimus, rinko tautosaką, fiksavo tarmes, žodžius ir kitą medžiagą, norėdamas išsaugoti savą kultūrą ir siekdamas parodyti jos archajišką didybę. A. Poškos atveju, tai tarsi buvo pastumta vienu žingsniu į priekį ir pereita prie Indijos, kur įžvelgta dar didesnė galimybė įtvirtinti savosios praeities šlovę. Jis sąmoningai pasitelkė Indijos vaizdinius kaip priemonę stiprinti tautinį naratyvą, ieškodamas kultūrinių paralelių tarp Lietuvos ir Indijos civilizacijų. Ši orientalistinė laikysena jam tapo ideologiniu pagrindu, leidusiu tvirtinti, kad lietuvių tapatybė yra ne mažiau kilminga nei kitų Europos tautų. Poškos veikla atliepė dar XIX a. Vidurio Europoje vykusias tendencijas, kai vokiečiai, čekai ar vengrai savo tautinį išskirtinumą grindė indoeuropietiškos kilmės paieškomis ir simbolinėmis sąsajomis su senosiomis civilizacijomis.

---

[169] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 202.

[170] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* Sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 152.

Antras momentas apima patį ieškomų kultūrinių komponentų turinį – egzotika, magija ir kiti Orientui priskiriami akcentai. Tikėtina, kad A. Poška norėjo parodyti savo tautos tarpinę kultūros padėtį, esančią tarp jautrios Rytų mistikos ir racionalaus Vakarų intelekto. A. Poškai įtaką galėjo daryti ir Stasio Šalkauskio idėjos apie Lietuvos, kaip tarpininko tarp dviejų civilizacinių blokų, uždavinį – sintezę.[171] Ne veltui S. Šalkauskis, tęsdamas Simono Daukanto, J. Basanavičiaus ir kitų tautinio sąjūdžio ideologų romantikų, ieškojusių tautos šaknų įvairiuose kraštuose, liniją, įžvelgė rytietiškos kilmės pėdsakus.[172] Pasak jo: „Lietuvių kalboje, mitologijoje ir tautosakoje Rytų pradas reiškiasi kaip tautinio būdo vyraujanti gaida, kuri ir šiandien juntamai ir akivaizdžiai rodo bendrą indoeuropiečių tautoms Azijos paveldą“.[173] Rytietiško prado buvimas jau priešistorėje filosofui buvo reikšmingas įrodinėjant nuolatinį lietuvių kultūros polinkį į sinkretizmą. S. Šalkauskį veikė krikščioniškojo idealizmo ir kultūrinio universalizmo idėjos, kurios formavo jo siekį apmąstyti Lietuvos kultūrinę tapatybę kaip susiklosčiusią Vakarų ir Rytų civilizacijų sankirtoje.[174] Remdamasis prielaida, kad lietuvių racionalumas ir pragmatiškumas yra paveldėtas iš Vakarų, o impulsyvumas, jausmingumas ir dvasingumas – iš Rytų, Šalkauskis Indiją traktavo kaip esminį dvasinės kultūros ir senosios filosofinės minties židinį. Tokios ideologinės nuostatos nulėmė ne tik jo paties domėjimąsi Rytų civilizacijomis greta Vakarų, bet ir skatinimą Lietuvos intelektualinei visuomenei atsigręžti į Rytus, ypač Indiją, kuri, jo įsitikinimu, įvairiais kultūriniais kanalais darė poveikį ir Lietuvos kultūrai. Ši ideologinė prieiga prisidėjo prie Indijos reflektavimo tarpukario Lietuvos viešojoje erdvėje ir orientalistinių vaizdinių apie ją konstravimo. Pačią sintezės koncepciją intelektualiai rėmė Šalkauskiui artimos Henri Bergsono bei Vladimiro Solovjovo filosofinės idėjos, akcentavusios dvasinio prado svarbą modernioje kultūroje.[175]

Taigi A. Poška, tikėtina, besivadovaudamas tokiomis idėjomis, išvykęs į Indiją norėjo praktiškai įrodyti šių panašumų, reikalingų pagrįsti vieną iš tautos tapatybės bruožų, ypač susijusių su jos archajiška ir didinga praeitimi, egzistavimą. Remiantis jo atsiminimais, ši idėja ilgai kirbėjusi galvoje, tačiau, vienos radijo laidos metu gavęs klausimą apie lietuvių ir indų kultūrinius ryšius, jis suprato, kad tai rūpi ir kitiems, todėl nusprendė imtis veiksmų.[176]

---

[171]ŠALKAUSKIS Stasys, *Raštai*, sud. Arūnas Sverdiolas*,* Vilnius, Mintis, 1995, T. 4*,* p. 6.
[172] Ibid., p. 8.
[173] Ibid., p. 8.
[174] ŠALKAUSKIS Stasys, *Raštai*, sud. Arūnas Sverdiolas, Vilnius, Mintis, 1991, T. 2, p. 102–115.
[175] ŠALKAUSKIS Stasys, *Raštai*, sud. Arūnas Sverdiolas*,* Vilnius, Mintis, 1995, T. 4 p. 21–39.
[176] POŠKA ANTANAS, *Mano gyvenimo pasaka*, Vilnius, Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2003, P. 40–41.

Šios įžangos tikslas iš dalies buvo parodyti, kad vienas pagrindinių Indijos, kaip lietuvybės raiškos krašto, vaizdinį formavęs asmuo buvo A. Poška. Pats pagrindinis jo tikslas 1929 m. išvykus į Indiją buvo atrasti šias lietuvybės apraiškas ir tuo pagrįsti indų ir lietuvių istorinį ir kultūrinį giminingumą. Vienas iš esminių aspektų šiame grandioziniame tyrime buvo susijęs su indoeuropiečių protėvynės kilmės paieškomis, kurios turėtų užsibaigti Indijoje. To reikšmę liudija ir keliautojo korespondencija su Lietuvos vyriausybės atstovais ir net prezidentu.[177] Laiškuose Antanui Smetonai ir Juozui Tubeliui, jis aptaria savo tyrimus apie indoeuropiečių kilmę, jų aktualumą, pristato įvairius šios srities specialistus indus ir užsimena apie tokių darbų reikiamumą Lietuvoje.[178] A. Poška ne tik siekė gauti užtarimą, tačiau, tikėtina, ir finansinę paramą, jeigu tokios kada prireiktų. Gyvendamas tolimajame Rytų krašte, jis gilinosi į arijų migraciją, Kalkutoje bandė ieškoti tarpukario laikotarpiu populiarių fizinės antropologijos įrodymų, liudijančių apie tautų panašumus.[179] Jis daug tokių darbų atliko Aurelijaus Steino ekspedicijos po Šiaurės Indiją metu, užsiėmė antropometrika, sistemino regione gyvenančių žmonių ūgio, kaukolių išmatavimus, taip pat aprašė vietinių temperamento subtilybes ir bandė jas palyginti su lietuvių.[180] Lietuvoje taip pat pasitaikė panašaus pobūdžio tekstų, svarstančių tiek protėvynės vietos, tiek rasinių, antropologinių ryšių tarp tautų, kaip kilusių iš arijų, klausimus. Labai panašius pastebėjimus apie archajiškąjį ryšį per išlikusias charakterio ypatybes išsakė M. Šalčius, kuomet lankydamasis Benareso mieste stebėjo vietinius: „jie taip pat lėti, pasyvūs, sentimentalūs, kaip ir lietuviai, jų artojai su savo poromis šėmų jautelių savo lėtais judesiais ir išvaizda primena mūsų artojus; ta pati sunkoka eisena, tas pat tylus darbingumas, net tokis pat tempo pypkės rūkymas, kaip pas mus <..>.“[181] Fizinės antropologijos mokslininkas Jurgis Žilinskas išleidžia knygą „Lietuvių protėviai“, kurioje kalba apie bendrą kilmę, ką, jo nuomone, liudija arijų kūno ir veido bruožai.[182] Kiek populiaresnis būdas atlikti paiešką buvo kultūrinis-lingvistinis, ką liudija tokių mokslininkų, kaip Eduardo Volterio, Prano Skardžiaus ar Kazimiero Būgos tekstai. Tai buvo susiję su tuo, kad minimi filologai stipriai simpatizavo XIX a. Vakaruose, ypač Vokietijoje, išpopuliarėjusiai lyginamai kalbotyrai (tam tikrais aspektais galima laikyti kaip

[177] A. Poškos susirašinėjimas su Lietuvos vyriausybe ir žymiais veikėjais, 1932, LMAVB RS, F-186, B-176, l. 1; A. Poškos laiškai A. Smetonai, 1930, LMAVB RS, F-186, B-189, l. 3.
[178] A. Poškos susirašinėjimas su Lietuvos vyriausybe ir žymiais veikėjais, 1932, LMAVB RS, F-186, B-176, l. 1
[179] KUBILIUS Augustas, „Antano Poškos biografijos metmenys“, in: *Antanas Poška*, Sud. A. Kubilius, Vilnius, Mintis, 2003, p. 36–37.
[180] Kelionių įspūdžiai, pateikti brėžiniai, vaizdai, žodynas, etnografinės detalės, 1933, LMAVB RS, F-186, B-263, l. 33–43.
[181] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 203.
[182] ŽILINSKAS Jurgis, *Lietuvių protėviai*, Kaunas, Spaudos fondas, 1937, p. 143.

ideologiją), kuri lingvistiniais principais bandė perprasti savosios tautos kilmę ir bruožus. K. Būga bene vienas pirmųjų Lietuvos mokslinėje erdvėje pradėjo ryškiau kalbėti apie lietuvių, kaip indoeuropiečių, giminystės ryšius su Azija.[183] Jis pastebi, kad arijai Azijoje ilgainiui išsiskyrė, tačiau visapusiškai artimiausi mums liko indai.[184] Visgi mokslininkui daugiausia rūpėjo lingvistiniai aspektai, kuriuos aptarsime kitame skyriuje. E. Volteris ne tik domėjosi indoeuropiečių protėvynės klausimu, rinko medžiagą, tačiau tai ir iškėlė tarptautinėje erdvėje.[185] Pranas Skardžius nuo 1933 m. VDU Humanitarinių mokslų fakultete (toliau HMF) turėjo atskirą kursą, pavadinimu „Indoeuropiečiai, jų kultūra ir proistorija“, kuriame pristatė Europos ir Azijos tautų bendrystes iš kultūrinės, lingvistinės ir istorinės perspektyvos.[186] Tirdamas moterų padėtį senovėje, teisininkas V. Mačys taip pat susidūrė su indoeuropiečių protėvynės reikšmingumu, bendra protėvių patriarchaline šeimos padėtimi.[187] Tikėtina, kad jį veikė noras perprasti, kiek ir kaip pasikeitė ir kokie bruožai iš teisinės pusės liko dabartiniame pasaulyje, jį lyginant su praeitimi. V. Mačio tyrimus įkvėpė ir besikeičiantis pasaulis, moterų teisių klausimas, kuris atvėrė naują terpę žvelgti į šio reiškinio raidą. Tikėdamas senovės Indijos kultūrine įtaka šiandieniam pasauliui, jis nevengė tai analizuoti, o savo svarstymus pateikti viešai. Bene visiems čia įvardintiems asmenims buvo būdingas vienas bendras aspektas, noras ne tik sugretinti lietuvius su indais, tačiau ir pagrįsti mintį, kad jų, kaip indoeuropiečių, pradinė susikūrimo vieta greičiausiai buvo Indija.

Kitokį požiūrį į indoeuropiečių praeitį ir jos reikšmę Lietuvai išsakė HMF dekanas Vincas Krėvė-Mickevičius 1927 m. išleistoje knygoje apie indoeuropeistikos tyrimus „Indoeuropiečių protėvynė“.[188] Pats V. Krėvė-Mickevičius turėjo ryšių su Orientu –religijotyros, sanskrito kalbos studijos Lvive, dėstyti persų literatūros, budizmo ir islamo kursai Baku.[189] Indija rašytojui tapo įkvėpimo šaltiniu, kuriant jau minėtas „Rytų pasakas“ ir ypač – „Pratjekabuddha:

[183]BŪGA Kazimieras, *Kalbų mokslas bei mūsų senovė*, Kaunas, Saliamono Banaičio spaustuvė, 1913, 25 p.; *Kalba ir senovė*, D. 1, Kaunas, Švietimo ministerijos leidinys, 354 p; BŪGA Kazimieras*, Raštai*, sud. Zigmas Zinkevičius, Vilnius, Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1961, T. 3, p. 584–585.

[184] BŪGA Kazimieras*, Raštai*, sud. Zigmas Zinkevičius, Vilnius, Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1961, T. 3, p. 584

[185] VOLTERIS Eduardas, „Aisčių kilmės ir protėvynės klausimas“, in: *Akademikas*, 1936, Nr. 13–14, p. 263.

[186] Skardžius Prano Indoeuropiečiai, jų kultūra ir proistorija-paskaitų tekstas, 1933–1943, LMAVB RS, F-63, B-29, l. 1–38.

[187] MAČYS Vladas, *Apie šeimos santvarką ir moterų teisės senovėje,* Kaunas, Raidės spaustuvė, 1934, p. 137.

[188] KRĖVĖ-MICKEVIČIUS Vincas, *Indoeuropiečių protėvynė*, Kaunas, Humanitarinių mokslų fakulteto leidinys, 1927, 146 p.

[189] ZALATORIUS Albertas, *Vincas Krėvė: nebaigta monografija*, Vilnius, Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2003 p. 157–236.

Šventųjų Gango vilnių pasaka“. Visgi knygoje „Indoeuropiečių protėvynė“ buvo išsakyta naujų įžvalgų apie indoeuropeistikos mokslą, jos autorius siekė sukritikuoti tėvynėje populiarų lietuvių ir indų kultūrų gretinimą. Mokslininkas pristatė XIX a. tyrimus paneigiančią teoriją – Indija nėra indoeuropiečių kilmės kraštas, o sanskritas nėra svarbiausia kalba bandant suvokti Europos kalbų susiformavimą.[190] Autoriaus manymu, apskritai nėra tikslinga kalbėti apie bendrą kilmę, nes tautų ir kalbų išsišakojimas vyko ne vienu etapu.[191] Jis mano, kad Lietuvos ir Indijos bendrystei įrodyti nepakanka vien kalbinių panašumų ar antropometrinių duomenų, bet reikalingi gamtininkų, kurie nustato domestifikuotų augalų ir gyvulių kilmę, tyrimai.[192] Autorius svarsto, kad Indijos gyventojai galbūt yra atvykėliai iš Rytų Europos, nes senuosiuose indų padavimuose aprašytų herojų išvaizda antropologiškai atitinka slavų ir keltų.[193] Savo samprotavimais autorius nusigręžia nuo vokiškosios tradicijos ir artėja link imperialistinės-britiškosios, kuri buvo linkusi minimalizuoti Indijos reikšmę Europos kultūrai. Skeptišką V. Krėvės-Mickevičiaus poziciją šiuo klausimu liudija ir jo požiūris į A. Poškos atliekamus tyrimus Indijoje. 1932 m. A. Poška siekė, kad pastarasis vadovautų jo darbams Indijoje iš VDU pusės, minėjo, kad turi surinkęs daug medžiagos, o dėl savo sugebėjimo skaityti sanskrito ir avestos kalbomis galėtų dar daugiau nuveikti.[194] Visgi V. Krėvės-Mickevičiaus priešinga pozicija indoeuropiečių protėvynės temoje buvo kertinis momentas, kuris nulėmė šio prašymo atmetimą.[195] A. Poška skundėsi J. Šliūpui, kad VDU neremia jo tyrimų, nesuteikia reikiamos pagalbos, kas jam asocijavosi su mažu universiteto ir ypač HMF suinteresuotumu.[196] Tą liudija ir VDU rektoriaus atmestas keliautojo prašymas suteikti jam stipendiją ar paskolą tyrimams.[197] Visgi dalis mokslininkų, kaip E. Volteris ar J. Šliūpas, labai palaikė A. Poškos darbus, parūpino jam prašytus J. Basanavičiaus, S. Daukanto, K. Būgos raštus, kuriais remdamasis, keliautojas konstravo savo Lietuvos ir Indijos istorinių-kultūrinių ryšių teorijas.[198] Nepaisant dalies mokslininkų kritikos indoeuropiečių protėvynės paieškoms Indijoje, platesnė visuomenė nuo to nenusigręžė. Reikia pripažinti, kad priešistorės ryšiai tarp baltų ir

[190] KRĖVĖ-MICKEVIČIUS Vincas, *Indoeuropiečių protėvynė*, Kaunas, Humanitarinių mokslų fakulteto leidinys, 1927, 12–14.
[191] Ibid., p. 9.
[192] Ibid., p. 26.
[193] Ibid., p. 144.
[194] A. Poškos susirašinėjimas su Lietuvos vyriausybe ir žymiais veikėjais, 1932, LMAVB RS, F-186, B-176, l. 1;
[195] A. Poškos susirašinėjimas su VDU, 1933, LMAVB RS, F-186, B-210, l. 1.
[196] A. Poška siunčia J. Šliūpui savo pastabas apie J. Š. „Mitologija“, 1932-1933, LMVB RS, F-186, B-195, l. 1–2.
[197]A. Poškos susirašinėjimas su VDU, 1933, LMAVB RS, F-186, B-210, l. 1.
[198] Pusės amžiaus kaleidoskopas. Straipsniai, informacijos, žinutės apie A. Pošką, 1931, LCVA, R-519, B-316, l. 8.

arijų, lietuvių ir indų skambėjo žavingai, savyje turėjo egzotiškumo elementą ir traukė publiką domėtis šiuo naratyvu. Galbūt ne veltui vyriausybė, kuri buvo orientuota į platesnę visuomenę ir vadovavosi tautiškumą plėtojančiomis kilmės teorijomis, 1933 m. suteikė A. Poškos tyrimams 1500 litų paskolą.[199]

Savo tyrimus ir paieškas A. Poška stengėsi pagrįsti ir pavieniais radiniais, kuriuos jis rinko keliaudamas po įvairias Indijos vietas. Štai lankydamasis Mandugare, ant apleistos ir kerpėmis apaugusios tvirtovės liekanų jis aptiko raitelio su kardu brėžinį, kuris jam atrodė kaip Vyčio ženklas Lietuvos herbe.[200] 1932 m. laiške J. Šliūpui jis rašo, kad Vyčio simbolių, išgraviruotų ant sienų ar net ant akmenų, jis rado ir kitose britų Indijos vietovėse, ypač Šiaurinėje jos dalyje prie Himalajų.[201] Keliaudamas po istorines skitų žemes Indijoje, jis pastebėjo, kad čia pilna žmogaus rankomis sukrautų kalvų, kurios jam asocijavosi su piliakalniais.[202] Apimtas nuostabos jis rašo, kad, remiantis šiais atradimais, kurie yra būdingi baltams, vertėtų kelti hipotezę apie senovinės lietuvių sostinės egzistavimą ne kur kitur, bet Indijoje.[203] Nors didžioji dalis jo idėjų dabar atrodo kaip labai miglotos prielaidos, visgi tarpukario Lietuvos publikai tai skambėjo žavingai ir tuo pačiu pagrindė žinomą tautų giminystės vaizdinį. Be A. Poškos tokio pobūdžio istorinius motyvus į viešumą iškėlė ir Lietuvos universiteto mokslininkas, ekonomistas A. Rimka. Rašydamas apie R. Tagorės santykį su Indijos šventraščiais, jis pastebi, kad čia daug kur užsimenama apie raitelio simboliką, kuri būtinai turi būti vaizduojama raudoname fone.[204] Panašius aspektus apie istorinę indoeuropiečių tėvynę, išlikusius paminklus išskiria ir P. Leonas, „Kultūros“ žurnale rašydamas straipsnių seriją, skirtą Indijai.[205]

Grįžtant prie A. Poškos veiklų, keliautojas įtarė, kad, norint pagrįsti savo darbus apie lietuvių ir indų ryšius, reikės įdėti daugiau pastangų, o svarbiausia rasti kultūrinių pavyzdžių. Tai išplėtė Indijos, kaip pažįstamos kultūros simbolių turinčio krašto, vaizdinį. Jo tekstuose susiformavo bendrysčių tarp tautų kupina atmosfera, kurią papildydavo pasakojimai apie aptiktus lietuviškus motyvus Indijoje. Pietuose,

[199] A. Poškos susirašinėjimas su švietimo ministerija, 1933, LMAVB RS, F-186, B-198, l. 1.
[200] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* Sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 40.
[201] A. Poška siunčia J. Šliūpui savo pastabas apie J. Š. „Mitologija“, 1932-1933, LMAVB RS, F-186, B-195, l. 5.
[202] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* Sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 41.
[203] Ibid., p. 40.
[204] RIMKA Albinas, *Rabindranath Tagorė: kaip žmogus ir rašytojas*, 1924, Kaunas, Varpo bendrovės leidykla, 1922, p. 80.
[205] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1935, Nr. 10, p. 563.

Malabaro mieste, jis mato gimtąją šalį primenančias išgraviruotas sūpuokles, vaikus, žaidžiančius tokį patį žaidimą kaip ritinys.[206] Keliaudamas po Kafirštano regioną jis pastebi, kad vietiniai čia kaip ir jo tautiečiai Velykų metu dažo kiaušinius, juos mušinėja pritardami dainomis, kurių melodijos skamba labai pažįstamai.[207] Lietuvybės vaizdinys Indijoje atsiskleidė ir A. Poškos aptiktų pastatų architektūroje. Taip ir neišleistoje knygoje, pavadinimu „Kelionių brėžiniai“, keliautojas aprašo Baltistano regione[208] aplankytus radžos rūmus, kurių stogą puošiančios arklių galvų ar paukštelių dekoracijos neįtikėtinai primena lietuviškus tautinius motyvus.[209] Budistinėje ir hinduistinėje architektūroje A. Poška irgi sugeba surasti panašumų su lietuvybe – Taksilos miesto monumentaliojoje architektūroje jis įžvelgia artimą simboliką, motyvus.[210] Etnografinius architektūrinius panašumus su Lietuva jis randa ir Dilvare, kur pagrindinės šventyklos vartai jam asocijuojasi su lietuviško svirno durimis.[211] Panašiai į indiškąją pastatų puošybą rašyta ir periodikoje, kur aptarta 1937 m. Londone vykusi technikos ir liaudies meno paroda.[212] „XX amžiuje“ išspausdintame pranešime pabrėžiama indiškų liaudies motyvų grožis tautodailėje, namų puošyboje ir viso to nenusakomas panašumas su lietuviškais.[213] Straipsnių autoriai tradiciniuose indų amatuose ir pagamintuose namų apyvokos daiktuose rasdavo lietuviškų liaudies motyvų, kas tik paskatindavo didesnį žavėjimąsi ir domėjimąsi.[214]

Keliuose kituose šaltiniuose aptinkami emociniais motyvais paremti lietuvybės Indijoje vaizdinio elementai. M. Šalčiaus knygoje ne kartą užsimenama,

---

[206] A. Poška siunčia J. Šliūpui savo pastabas apie J. Š. „Mitologija“, 1932-1933, LMVB RS, F-186, B-195, l. 5.

[207] Margi gyvenimo lapai. Straipsniai, laiškai, korespondencijos, atsiminimai, 1933, LCVA, R-519, B-315, l. 31.

[208] Baltistanas (dar vadinamas Mažuoju Tibetu arba Baltiyul) yra prie Karakorumo kalnyno esanti vietovė didžiojo Kašmyro regione, šiandien administruojamas Pakistano, tačiau išlieka vienu iš konfliktinių taškų tarp jo ir Indijos. Iki Indijos atsiskyrimo nuo Birtų imperijos 1947 m. ši teritorija priklausė monarchinei Jammu ir Kašmyro valstijai, buvusiai britų Indijos šiaurėje. Daugiau: LAMBAH Satinder Kumar, „The Tragic History of Gilgit-Baltistan since 1947”, in: *Indian Foreign Affairs Journal*, 2016, Vol. 11, Nr. 3, p. 227–237.

[209] Kelionių įspūdžiai, pateikti brėžiniai, vaizdai, žodynas, etnografinės detalės, 1933, LMAVB RS, F-186, B-263, l. 100–101.

[210] Margi gyvenimo lapai. Straipsniai, laiškai, korespondencijos, atsiminimai, 1933, LCVA, R-519, B-315, l. 45.

[211] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* Sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 136.

[212] „Indų meno giminystė su lietuviškuoju D. Britanijos parodoj“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 52, p. 7.

[213] Ibid., p. 7.

[214] Ibid., p. 7.

kad Indijos miškai, upės jam primena lietuviškas girias ar Nemuną.[215] Pasakodamas apie įspūdžius po pažinties su gudžarati žmonėmis[216], pastebi, kad šie nacionaliniame išsivadavime yra tarsi sūduviai tautiniame atgimime.[217] M. Šalčiaus mąstymas apie Indiją nebuvo vienalytis – jį formavo keli tarpusavyje persipinantys ideologiniai ir asmeniniai motyvai. Galime svarstyti, kad būdamas aktyvus tautininkas, didis savo tėvynės mylėtojas ir garsintojas užsienyje, jis Indijos vaizdinius sąmoningai siejo ir gretino su Lietuva, ką laikė svarbiu savo tautos kilmės įrodymu ir didybės bei garbės pagrindu. Šalia šio ideologinio motyvo jo rašymą veikė ir romantiško keliautojo mentalitetas – Indija jam buvo egzotinių potyrių erdvė, kurios pažinimą per tekstą jis siekė perteikti ir Lietuvos skaitytojui. Vis dėlto M. Šalčiaus poziciją neišvengiamai lėmė ir eurocentrizmo logika, leidusi jam veikti kaip privilegijuotam europietiškam stebėtojui; šie romantizmo ir eurocentrizmo aspektai detaliau analizuojami vėlesniuose disertacijos skyriuose, skirtuose jo formuotiems Indijos vaizdiniams. Kun. A. Sabaliauskas, susižavėjęs Goa miestu, įžvelgia jo raudonos architektūros panašumus su Vilniumi.[218] K. Pakštas 1928 m. straipsnyje „Ryžių geografinė padėtis“, norėdamas pagrįsti Indijoje apsodintų laukų grožį, tai prilygina smulkesnių lietuvių ūkininkų „šniūrams“.[219] Panašūs motyvai aptinkami ir grožinėje literatūroje. Pr. Ruseckas romane „Vandenyno spąstuose“ Indijos subkontinento karštį sulygina su lietuviška pirtimi, o Maldyvų salose gyvenančių merginų būdą, kaip lakstymas basomis po rasotą pievą, gėlių vainikų pynimas, prilygina nuostabiųjų lietuvaičių elgesiui.[220] Iš vienos pusės tai gali atrodyti kaip paprasčiausias rašančiųjų noras sukurti artimesnę atmosferą skaitančiajam, pažįstamus motyvus. Tačiau kita vertus tokie vaizdiniai Indijoje toliau konstruoja egzistencinio, kultūrinio ryšio liniją tarp dviejų tautų, kurios viena nuo kitos geografiškai nors ir nutolusios, tačiau dvasiškai viena kitą traukė.

---

[215] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 169.

[216] Gudžarati (eng. Gujarati) yra indo-arijų etnolingvistinė grupė, daugiausia reziduojanti Vakarinėje Indijoje, ypač Gudžarato regione. Iki Indiją užvaldant vakariečiams, gudžaračių žmonės valdė didžiausius ir svarbiausius Vakarų Indijos uostamiesčius, kaip Diu, Suratas, Mandavi. Grupė turi savo kalbą, didelę jainizmo pasekėjų visuomenės dalį. Iš Gudžarati yra kilęs ir Mahatma Gandis. Daugiau – „Gujaratis“, in: *World Culture Encyclopedia*, prieiga per internetą [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://www.everyculture.com/wc/Germany-to-Jamaica/Gujaratis.html>.

[217] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 130.

[218] SABALIAUSKAS Antanas, *Tūkstančio paslapčių šalyje: (fakirų žemėje)*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugijos leidinys, 1939, p. 245.

[219] PAKŠTAS Kazys, „Ryžių geografinė padėtis“, in: *Kosmos*, 1928, Nr. 4, p. 174.

[220] RUSECKAS Petras, *Vandenyno spąstuose: mažo lietuviuko nuotykiai Indijos vandenyne*, Kaunas, Žaibo spaustuvė, 1938, p. 103, 134.

Architektūra, kultūriniai simboliai ar pavieniai sentimentalūs sulyginimai pagražino ryšių konstravimo vaizdinį, tačiau tai aprašinėjusieji ieškojo kažko stipresnio, atskleidžiančio platesnes gijas tarp dviejų tautų, kurios kurtų visumos potyrį. Čia puikiai pasitarnavo tautosaka, kuri daugelio buvo laikoma kaip svarbiausias šiuos saitus atskleidžiantis aspektas.[221] Daugiausia ir čia savo idėjų pateikė A. Poška, kuris atkreipė dėmesį, kad Indijoje gausu legendų apie kunigaikščius, kurių vardai skamba labai pažįstamai: Ramguli, Žemguli, Vaiguli, Karguli, Damli.[222] Labiausiai jam įstrigo pasaka apie Gilgito regiono kunigaikštį vardu Trakeni, kuris jam asocijavosi tiek su J.Basanavičiaus Trakų-frygų kilmės teorija, tiek su istoriniais Trakais.[223] Rašydamas laišką J. Šliūpui jis užsimena, kad pasakojimuose apie Pancialų gentis[224] yra girdėjęs, jog vietiniai savo žynį vadindavo kriviu.[225] Tame pačiame laiške jis rašo, kad Indijoje gausu padavimų apie įvairius gamtos reiškinius, kuriuose galime aptikti labai daug lietuviškų motyvų.[226] Knygoje „Nuo Baltijos iki Bengalijos“ jis pateikia indiškų pasakų motyvus, kurie jam primena Lietuvą: sesuo keliauja ieškoti savo brolių, rupūžėmis arba varlėmis paverstos karalaitės, paukštis, kuris nusilaužė sparnus per daug kildamas link saulės ir t.t.[227] Visgi įtikinamiausią įrodymą apie bendrus pasakų motyvus skaitytojams pateikė laikraštis „Šaltinis“, paskelbdamas, kad Indijoje yra garsus padavimas apie merginą, ištekančią už gyvačių karaliaus – „Tulisa“.[228] Laikraščio redaktoriai net išspausdina visą šią pasaką, galbūt tikėdamiesi, kad auditorija pati įsitikintų tautosakiniais ryšiais tarp dviejų tautų.[229] Šią idėją pakartoja ir M. Šalčius, kuris knygoje taip pat rašo apie „Eglės žalčių karalienės“ atitikmenį indų padavimuose.[230] Didžiausia A. Poškos ir

[221] A. Poška siunčia J. Šliūpui savo pastabas apie J. Š. „Mitologija“, 1932-1933, LMVB RS, F-186, B-195, l. 3.
[222] Margi gyvenimo lapai. Straipsniai, laiškai, korespondencijos, atsiminimai, 1933, LCVA, R-519, B-315, l. 31.
[223] Ibid., p. 31.
[224] Tikriausiai A. Poška rašydamas turėjo galvoje Panni arba Parmi gentį, gyvenančią dabartinėje Pakistano teritorijoje ir kilusią iš Paštūnų gentinio tinklo Pietų ir Pietvakarių Azijoje. Yra žinoma, kad dalis genties atstovų vėliau persikėlė gyventi ir į Pietų Indiją, Bangladešą ir net Afganistaną. Daugiau – sud. ROSE Horace Arthur, *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*, Bagthala, Nirmal Publishers, 1997, p. 573.
[225] A. Poška siunčia J. Šliūpui savo pastabas apie J. Š. „Mitologija“, 1932-1933, LMVB RS, F-186, B-195, l. 2.
[226] Ibid., l. 5.
[227] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 45.
[228] „Tulisa“, in: *Šaltinis*, 1933, Nr. 43, p. 629–631.
[229] Ibid., p. 629–631; „Tulisa“, in: *Šaltinis*, 1933, Nr. 44, p. 652–653.
[230] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 203.

kitų rašiusių klaida, padaryta šiuose gretinimuose buvo ta, kad nebuvo gerai susipažinta su bendra Europos folkloro istorija ir neišanalizuoti kultūriniai persipynimai tarp skirtingų senojo žemyno tautų. Didžiulė dalis tų pačių pasakų motyvų egzistuoja ne tik Indijoje ir Lietuvoje, tačiau ir kitose Europos ar Azijos valstybėse. Kita vertus, užrašytos Indijos pasakos į Europą pateko dar viduramžiais, kas liudytų jų galimas transformacijas ir atėjimą į Lietuvą tuo laiku. Galbūt tai galėtų būti ilgus šimtmečius trūkęs kultūrų maišymasis, o ne indoeuropietiškosios tradicijos išlikimas per tūkstančius metų dviejose tautose.

Tas pats pasakytina ir apie A. Poškos, M. Šalčiaus pastebėjimus apie senąsias, arijų laikus menančias indų dainas, kurių motyvai vėlgi traukė prie gretinimo su lietuviškomis. M. Šalčius knygoje rašo: „Gieda ir dainuoja indusai taip pat liūdnai ir melodingai kaip ir mūsų senovės žmonės. Vienas jų iš Bengali provincijos man padainavo savo dainą, kurios gaida nuostabiai primena mūsų rugiapjūtės dainos „Vai tu rugeli, žiemkentėli“ gaidą.“[231] Ne tik dainos melodija, tačiau ir pats dainos pritaikymas kasdienybėje keliautojui sudarė įspūdį, kad indai turi labai daug bendro su lietuviais. Tačiau reikia suprasti, kad A. Poškos ir kitų rašiusių ši faktinių žinių sintezė plačiajai Lietuvos visuomenei atrodė gana įtikinamai. Didelė dalis skaitytojų šių Europos kultūrinių-tautosakinių panašumų nežinojo ir manė, kad lietuviški pasakų ar dainų motyvai yra visiškai unikalūs. Tas smarkiai prisidėjo prie to, kad A. Poškos konstruojamas Indijos vaizdinys būtų vertinamas ir domintų publiką.

Šis A. Poškos ir keleto kitų autorių kuriamas lietuviškumo vaizdinys Indijoje buvo viešinamas labai plačiai: rašomos knygos, straipsniai dienraščiuose ir žurnaluose, kas signalizuoja apie plačios auditorijos pasiekiamumą. Tautiniais principais besivadovaujančioje Lietuvoje tokios idėjos turėjo būti sutiktos gana palankiai, ypač jei kalbėsime ne apie mokslinę erdvę. Visų pirma, tai suteikė skaitytojams egzotiškų ir unikalių motyvų, parodančių, kad sava kultūra nėra vien mažoje valstybėje užsisklendęs reiškinys. Antra, tai įkvėpė dalį žmonių įžvelgti savos kultūros archajiškumą, didybę, paplitimą, labai seną tautos istoriją, migraciją tarp žemynų ir būvimą kažkuo reikšmingesniu tarp didžiųjų Europos valstybių. Iš vienos pusės, A. Poškos žinutės sužadino skaitytojų pasitikėjimą ir pagarbą savajai istorijai, o iš kitos pusės - kiek nuramino praeities traumų paveiktas tautiečių širdis. Šis aspektas tuo pačiu atskleidžia ir europines tendencijas, ir priskiria Lietuvą prie tų šalių, kurios ryšius su Indija naudojo kaip įrankį savo tautos didybei ir kultūriniam potencialui įrodyti. Prancūzijoje Indijos vaizdiniai konstruoti dėl romantizuoto smalsumo, noro atrasti, pajusti egzotiką, įgyvendinti troškimą atkapstyti bendras tolimosios žmonijos praeities paslaptis. E. Saidas prancūziškąjį požiūrį įvardina taip: „Orientas jiems – tai atsiminimai, įtaigūs griuvėsiai, pamirštos paslaptys, slaptingos

[231] Ibid., p. 203.

sąsajos ir kone virtuoziškas gyvenimo stilius.“[232] Prancūzai įkvėpė Europą Indijos ar bendrai Oriento kultūrą paversti mados dalimi, skatinusia parsivežti, pirkti ir kolekcionuoti įvairius rytietiškus aksesuarus.[233] Prancūzai Indijos iš esmės savo nacionaliniams tikslams niekaip nepanaudojo, nes tai nebuvo jų valdomos kolonijos. Indija kaip ir senovės Egiptas šiai šaliai greičiau buvo kaip savųjų gebėjimų tirti, nagrinėti senovės raštus, kultūrą ir istoriją išbandymo vieta, o ne įrankis iškelti savąją tautą tarp kitų.[234] Britiškasis naratyvas populiariojoje kultūroje pirmiausia reiškėsi per skirtumų paieškas – parodant, kuo Indijos kultūra yra nepanaši, tuo pačiu atskleidžiant, kad savoji kultūra yra tobulesnė, reikšmingesnė.[235] Tuo pačiu turime kalbėti apie brito, kuris į Indiją žiūri kaip į savo imperijos žemes, valdomą teritoriją, kurią jis nori transformuoti.[236] Britams, kaip ir prancūzams, Indija buvo puiki erdvė išbandyti naujas metodikas tyrimams, įprasminti savo humanitarinių mokslų plėtrą, bet tuo pačiu metu - vieta įrodyti savo britiškąjį dominavimą pasaulyje. Lietuvos atvejis buvo panašesnis į vokiečių tyrimus, kur buvo kalbama apie norą parodyti savo tautos didybę per santykį su Indija. Tai nulėmė tiek palyginus ne ilgas nacionalinių šalių gyvavimas, tiek mažas arba neegzistuojantis kolonijų turėjimas. Kadangi jau buvo žinoma apie senovės Indijos galybę, istorinį turtingumą, norėta parodyti, kad savos kultūros ryšiai su tolimuoju Rytų kraštu gali atnešti naudos kuriant tautinį pasitikėjimą sava valstybe.

Iškyla klausimas, kaip į šį lietuvybės apraiškų vaizdinį žiūrėjo dvasininkai? Kadangi misionieriai, dvasininkai stipriai prisidėjo prie Indijos reprezentacijos Lietuvoje, galbūt ir šioje vietoje buvo tam tikrų akcentų. Visgi dainų, drožinių ar pasakų lyginimų aptikta tik keletas – kun. J. Gustas viename iš savo straipsnių rašo, kad indai kaip ir lietuviai jau ilgus amžius naudoja gūnias, tik tikriausiai jų paskirtis yra kiek kita.[237]. Nepaisant to, katalikų dvasininkų rašytuose tekstuose yra kalbama apie kitokį lietuvybės egzistavimą Indijoje, kuris nėra nuo indoeuropiečių laikų menami kultūriniai, tradicijų ar istoriniai ryšiai. Dvasininkai ir misionieriai, vadovaudamiesi svarbiausiu savo tikslu - skleisti „tikrąjį“ tikėjimą Indijoje, skatino, kad lietuvybė čia atsirastų šalia indų kristianizacijos. Krikščionybės sklaida buvo prilyginama ir lietuvybės sklaidai misijų kraštuose. Tokie misionieriai Azijoje kaip kun. Jonas Svirnelis, kun. Petras Urbšaitis ar sesuo Barbora Juškaitytė rašė, kad

[232] SAID Edward, *Orientalizmas: Vakarų požiūris į Rytus*, vertė Violeta Davoliūtė, Kazimieras Seibutis, Vilnius, Apostrofa, 2006, p. 220.
[233] MCCABE Baghdiantz Ina, *Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism, and the Ancien Régime*, Tufts, Berg Publishers, 2008, p. 134.
[234] SAID Edward, *Orientalizmas: Vakarų požiūris į Rytus*, vertė Violeta Davoliūtė, Kazimieras Seibutis, Vilnius, Apostrofa, 2006, p. 110.
[235] Ibid., p. 217.
[236] Ibid., p. 220.
[237] GUSTAS Juozas, „Susitikimas su R. Tagore“, in*: XX amžius*, 1939, Nr. 44, p. 7.

jiems svarbu kartu su katalikybe Oriente pasodinti ir lietuviškumo daigą.[238] Visi misionieriai Rytuose, o mūsų atveju Indijoje, buvo laikomi lietuvybės skleidėjais, svarbiais Lietuvos visuomenėje. Spaudoje didžiuotasi ne tik jau minėtais kun. A. Sabaliausku, kun. J. Svirneliu ar J. Gustu, tačiau paminėta, kad iš JAV 1939 m. dirbti į Indiją išvyko sesuo Alma Lalinskaitė, kuriai redaktoriai linkėjo kuo didžiausios sėkmės ir skleidžiant katalikų tikėjimą, ir lietuvybę.[239] Galbūt dėl šios priežasties „Misijų“ žurnale pasirodė keletas kvietimų platinti žinią tarp Indijoje, Persijoje, Kinijoje ir kituose misijų kraštuose gyvenančių tautiečių, kad šie vienytųsi, būtų aktyvūs misijų rėmime ir nepamirštų paskleisti savo tautiškumo.[240] Sunku pasakyti, kiek atsiliepė į šį „Misijų“ redakcijos laišką žmonių, tačiau įvairiuose Lietuvos laikraščiuose kartais pasirodydavo žinių apie lietuvių sėkmingą verslą, kilnų darbą pas maharadžą ir t.t.[241] Kun. J. Gustas pasakojo ir ne tokį laimingą lietuvybės Indijoje atvejį, kuomet jis aptiko, kad viename iš turtingo indų musulmono hareme gyvena iš Lietuvos atvykusi moteris.[242] Misionierius rašė, kad bandė ją iš ten išvaduoti, tačiau ši turėjusi mažą sūnų ir dėl jo bijojo išvykti.[243] Šiuo siužetu galime matyti ir nesėkmingą lietuvybės atvejį, tačiau tuo pačiu ir tautiečio, dvasininko Indijoje, kaip gelbėtojo, kuris trokšta padėti varge esantiems, portretą. Tokie siužetai ir katalikų dvasininkų siekis suvienyti lietuvius Indijoje rodo norą netolimoje ateityje pamatyti savo tautinės kultūros, pirmiausia per krikščionišką tikėjimą, atsiradimą šiame tolimame Rytų krašte. Šis principas irgi nebuvo taikomas tik misionierių, tačiau greičiau perimtas iš jau praktikuojamos katalikų bažnyčios ir nacionalinių kolonijinių valstybių valdžios bendradarbiavimo strategijos.[244] Britų, prancūzų misionieriai jautė poreikį vykdyti šventąją ir tuo pačiu tautinę misiją plėtojant savąją kultūrą kituose kraštuose ar performuojant žmonių sąmonę, taip kuriant savų tradicijų ir papročių kolonijines saleles kituose žemynuose.

Šiuo požiūriu Indijos, kaip lietuviškumo raiškos vaizdinys dar buvo tik projektas, kurio buvo siekiama kartu su katalikybės sklaida. Tikėtina, kad minėti dvasininkai nenorėjo atsilikti nuo kitų Europos tautų vykdomos krikščioniškosios sąmonės kolonizacijos, norėjo pasėti savąją kultūrą Rytuose, kad ši egzistuotų ir toli nuo tėvynės. Tą liudija ir pastovūs straipsniai, kuriuose pabrėžiama Europos valstybių misijose dalyvaujančių asmenų statistika ir dalinis rašančiųjų nusivylimas,

[238] „Pirmi lietuviai saleziečiai misionieriai“, in*: Saleziečių žinios*, 1931, Nr. 6, p. 176–177.
[239] „Amerikos lietuvė Indijoje“, in: *Misijos,* 1939, Nr. 2, p. 43.
[240] „Redakcijos pranešimas“, in: *Misijos*, 1934, Nr. 2., p. 1–2.
[241] „Lietuvos pilietis – Indijos maharadžos meno reikalų patarėjas“, in: *Lietuvos žinios*, 1931, Sausio 17, p. 1.
[242] GUSTAS Juozas, „Kauno studentė Kalkutos hareme“, in; XX amžius, 1939, Nr. 44, p. 6.
[243] Ibid., p. 6.
[244] DAUGHTON P. James, *An Empire Divided Religion, Republicanism, and the Making of French Colonialism, 1880– 1914*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 14, 18.

kad mes dar labai atsiliekame.[245] Jeigu ne tiesiogine prasme, tai lietuviškumas Indijoje buvo skatinamas pasireikšti per misionierių finansavimą, kad šie, kaip lietuvių tautybės, būtų žinomi tarp vietinių, vertinami ar net garbinami.[246] Šalia nuoširdaus noro padėti vargstantiems ir aukojimo misijoms buvo kuriamas ir organizacinis Lietuvos misionierių aparatas, įsteigiamos misijų rėmimo organizacijos, kaip Unio Crergi, jų padaliniai skirtinguose Lietuvos miestuose ar net būreliai mokyklose, kurie turėjo domėtis misijomis, kurti pagalbos planus ir plėsti lietuvybę Rytuose, įskaitant Indiją.[247] Lietuvoje atsirado konkretūs planai, kaip galima finansiškai padėti misijoms, specializuotų pašto ženklų pirkimas, rinkliavos parapijose, mišių metu ir t.t.[248] Toks katalikiškos lietuvybės skleidimas Indijoje geriausiai užfiksuotas 1938 m. J. Bružiko straipsnyje „Kristaus kareivi marš į Indiją“, kuriame įvardijamos konkrečios galimybės, kaip galima tapti misionieriumi, kaip remti lietuviškas misijas ir jų sklaidą viską reziumuojant garsiąja Biblijos citata „Pjūtis didelė, o darbininkų maža“.[249] Apie šį reikalą daug „Misijose“ rašė Eduardas Petrelevičius, kuris skatino nuo pat mažens mokyklose pradėti mokyti apie misijų reikšmę, skatinti jaunuolius rinktis misionieriaus kelią ir tuo pačiu puoselėti Lietuvos kaip misionieriško krašto vardą.[250] Jeigu nėra galimybės vykti pačiam, tai reikia aukomis remti misijų organus Lietuvoje, kurie tiesiogiai perduoda pinigus misionieriams, kas duodavo naudos kuriant lietuvybės apraiškų vaizdinį Rytuose. Kaip pavyzdį galime paminėti „Saleziečių žiniose“ 1930 m. pasirodžiusį pranešimą, kuriame pasakojama istorija, kaip Turine, lietuvių saleziečių būstinėje, vienas iš vyriausiųjų, kun. Antanas Skeltys, susitiko savo studijų draugą, italų kun. Pasotti, ir perdavė keleto piliečių iš Lietuvos skirtą auką misijų prižiūrimiems našlaičiams Siame.[251] Pastarasis taip apsidžiaugė gautais pinigais, kad paprašė tučtuojau pasakyti šių geradarių vardus ir pavardes, mat juos padarysiąs našlaičių krikšto tėvais.[252] Taip pat vaikams bus suteikti lietuviški vardai ir šelpėjų pavardės.[253] Taip netikėtai 1930 m. Bankoke prie Menamo upės pakrantės galėjai sutikti Mykolą Xa-om Šleževičių, Pranciškų Xalat Kalėdiną, Joną Xalong Valikonį ir Igną Aran Kilčiauską.[254] Tokiais pačiais principais buvo vadovaujamasi visose Trečiojo pasaulio kraštuose esančiose

[245] „Moteris – misijų minties skleidėja“, in: *Misijos*, 1937, Nr. 10, p. 196.
[246] „Misijų diena“, in: *Misijos*, 1936, Nr. 10, p.
[247] „“, in: *Misijos*, 1932, Nr. 3, p. 68.
[248] PETRELEVIČIUS Eduardas, „Ištieskime gelbstančią ranką“, in: *Misijos*, 1930, Nr. 3, p. 38–40.
[249] BRUŽIKAS Jonas, „Kristaus kareivi, marš į Indiją“, in: *Misijos*, 1938, Nr. 1, p. 1–2.
[250] PETRELEVIČIUS Eduardas, „Ištieskime gelbstančią ranką“, in: *Misijos*, 1930, Nr. 3, p. 38–40.
[251] „Kur baltuosius dramblius garbina“, in: *Saleziečių žinios*, 1930, Nr. 3, p. 80–81.
[252] Ibid., p. 80.
[253] Ibid., p. 80.
[254] Ibid., p. 81.

misijų srityse, įskaitant Indiją. Nors dvasininkai skundėsi, kad kolonijų neturėjimas, būvimas gana jauna valstybe apsunkina krikščioniškosios ir lietuviškos dvasios sklaidą, visgi tai neatleidžia nuo pareigos tai daryti, ką liudija anksčiau paminėti pavyzdžiai.[255] Dar kartą reikia patvirtinti, kad šioje vietoje susipynė du vienas už kitą svarbesni aspektai – nuoširdus, tikėjimu grįstas noras padėti sunkiau gyvenančių kraštų gyventojams ir sistemiškas savosios krikščioniškosios kultūros diegimas, kartu su tautiniu naratyvu pulsuojančia lietuvybės tradicija. Apibendrinant galima teigti, kad šis dvasininkų, ir ypač misionierių, projektas matyti daugiau savosios kultūros Indijoje ir kituose misijų kraštuose užsiėmė naujo lietuvybės vaizdinio Oriente konstravimu, kuris, jeigu ne įvykusi pirmoji sovietinė okupacija, galbūt būtų tapęs realybe. Ne veltui tokie misijų atstovai kaip kun. J. Gustas, dalyvaudamas susitikimuose su įvairiais indų visuomenininkais, stengdavosi skleisti žinią apie Lietuvą, kartais sugiedodavo „Tautišką giesmę“, kad bent žinojimas tarp žmonių būtų tas krislelis besireiškiančio lietuviškumo tolimajame Rytų krašte.[256] Tautinėje dvasioje auklėtas ir domėjęsis ne tik pastoracine, bet ir kultūrine veikla, kun. J. Gustas rinko duomenis apie Indijos istoriją, kalbas bei papročius ir šiuos kultūrinius klodus mėgo lyginti su lietuviškais. Pasitaikius progai, jis taip pat stengėsi Indijoje skleisti žinias apie Lietuvą. Tačiau nei ši kultūrinė veikla, nei bandymai per katalikybę įtvirtinti tam tikrus lietuviškumo elementus kun. J. Gusto bei kitų lietuvių misionierių, kaip kun. A. Sabaliauskas ar kun. J. Svirnelis, tekstuose netapo dominuojančiu naratyvu formuojant jų pasaulėžiūrą apie Indiją. Vyravo kritiškas požiūris į Indiją, formuotas krikščioniškos pasaulėžiūros, eurocentristinių nuostatų, teologijos studijų ir misionierystės pagrindų. Šie veiksniai skatino Indiją suvokti kaip religinį, kultūrinį ir civilizacinį „kitą“ – dar nepasiekusį Vakarams būdingos modernumo stadijos, dažnai vaizduojamą kaip svetimą, egzotišką ar net žemesnę. Toks požiūris būdingas visame Vakarų misionierystės diskurse, kuriame Rytų religijos bei socialinės struktūros, tokios kaip kastų sistema ar moters statusas, buvo vertinamos pagal civilizacinio progreso skalę, matuojamą krikščioniškosios Europos normomis. Šios temos, kaip jos atsiskleidžia misionierių tekstuose, bus išsamiau nagrinėjamos vėlesniuose disertacijos skyriuose.

Indijos, kaip lietuviškumo apraiškų krašto, vaizdinys daugiausia buvo viešinamas visuomenininkų, keliautojų, kuriems didžiulę įtaką darė kultūrinės-istorinės bendrystės su Indija teorija ir indoeuropiečių protėvynės paieškos. Bene svarbiausią vaidmenį šiame vaizdinio konstravime suvaidino A. Poška, kurio straipsniai, pranešimai, o vėliau knygos tapo pagrindu reprezentuoti savo idėjas Lietuvos visuomenėje. Nors kai kurie mokslininkai, kaip E. Volteris ar J. Šliūpas, palaikė jaunojo keliautojo vizijas išsiaiškinti Lietuvos ir Indijos kultūrinės savasties

[255] „Moteris – misijų minties skleidėja“, in: *Misijos*, 1937, Nr. 10, p. 196.
[256] GUSTAS Juozas, „Susitikimas su R. Tagore”, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 29, p. 7.

paslaptis, visgi dalis jas ir atmetė. Geriausiai tai atskleidžia Leipcigo universiteto profesoriaus Jurgio Gerulio laiškas A. Poškai, kuriame matyti didžiulis nepasitenkinimas tokio pobūdžio teorijomis: „<...> Tamsta nuklimpsti į fantazijas! Dėl to patariame mest tokį „Aušros“ laikų romantizmą ir išsižergus studijuoti sanskritą ir bendrai indologiją.“[257] Visgi nepaisant dalies mokslininkų kritikos, Lietuvos visuomenė ir net valdžia į tokias idėjas žiūrėjo gana teigiamai, nes tai iš esmės tilpo į tautinio naratyvo rėmus ir suteikė galimybę istoriškai ir kultūriškai įrodyti savo tautos archajišką civilizacinį potencialą. Kitokią prieigą kuriant lietuvybės Indijoje vaizdinį paėmė dvasininkai ir misionieriai, kuriems lietuviškumas turėjo išsiplėtoti kartu su tolimajame Rytų krašte skleidžiama krikščionybe. Tai buvo tautiškumo plėtros projektas, kuriame Indija ar kitas misijų kraštas tapo įrankiu tai pasiekti. Neatmetant nuoširdaus noro padėti kitų kraštų gyventojams, šalia to reiškėsi katalikiškosios bendruomenės Lietuvoje pasididžiavimas savu misionierių darbu, aukos, skirtos plėtoti lietuviškas misijas Rytuose, kurių būdu žinios apie gimtąjį kraštą taptų pirmuoju savos kultūros apraiškų Indijoje ženklu.

1.2. Lingvistinės bendrystės su sanskritu nauda puoselėjant savo šalies tapatybę

Anot Dianos Mickevičienės, XIX a. europiečius prie savos tautos praeities ieškojimo Indijoje vedė keletas romantizmo aspektų: grįžimas prie savo šaknų, domėjimasis savo istorija ir kartu tautinių ribų peržengimas, siekis būti laisvu pasaulio piliečiu.[258] Romantišką dvasią įkvėpė galimybė savąją tapatybę pritraukti prie paslaptingų šventųjų indų raštų, kurių kalba būtent šiuo laikotarpiu buvo pradėta lyginti su europinėmis.[259] Iš to iškilo bendro indoeuropietiško prado, vertybių ir protėvynės idėjos, kas paskatino suvokimą, kad Europos horizontai išsiplėtė, o dalelė Rytų yra vakariečiuose.[260] Nepaisant atkaklaus noro surasti kultūrinį indoeuropiečių ryšį, XIX a. mokslininkams, intelektualams ar tiesiog visuomenininkams geriausiai sekėsi bendrystę pagrįsti per kalbinę prizmę. Sanskrito kalbos aktualumas iškilo labai greitai, kuomet XVIII a. pabaigoje britas Williamas Jonesas iškėlė šios kalbos giminystės su graikų, keltų ir persų kalbomis hipotezę.[261] XIX a. viskas dar labiau išsiplėtė dėka lyginamųjų kalbotyros tyrimų, pradedant F. Boppo, M. Mullerio, Vero

[257] KUBILIUS Augustas, „Antano Poškos biografijos metmenys“, in: *Antanas Poška*, Sud. Augustas Kubilius, Vilnius, Mintis, 2003, p. 32.
[258] MICKEVIČIENĖ Diana, „Indoeuropiečių protėvynės idėjų sklaida“, in: *Acta Orientalia Vilnensia*, 2000, Nr. 1, p. 122.
[259] Ibid., p. 122.
[260] Ibid., p. 122.
[261] FRANKLIN, J. Michael, *Orientalist Jones: Sir William Jones, Poet, Lawyer, and Linguist, 1746-1794*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 216

Gordono Childės darbais, kurie nelabai atsiejami nuo indoeuropeistikos ir indoeuropiečių protėvynės paieškų. Kalba tapo patikimiausiu šaltiniu. Tokio pobūdžio tyrimai išplito ne tik Vokietijoje ar D. Britanijoje, tačiau pasiekė ir kitus Europos regionus, ką liudija Danijoje dirbusio Rasmuso Rasko darbai.[262] XIX a. Lietuvoje taip pat būta pavienių atvejų, kur kalbėta apie lietuvių ir sanskrito kalbos gimininguma, bendrą indoeuropinę kilmę, tautos archajiškumą, o žmonės užsikrėtė „dvasinio artumo“ idėja su indais.[263] Tuo žavėjosi ir Joachimas Lelevelis, ir Dionizas Poška, vėliau Adomas Mickevičius ar Teodoras Narbutas, kuris savo lietuvių tautos istorijoje pateikė kalbinius įrodymus, pavyzdžiui, hinduistinius elementus lietuviškoje mitologijoje.[264]

Europoje iškilus nacionalizmui, indoeuropiečių protėvynės pradėta ieškoti savo teritorijoje, kas XX a. pradžioje iš dalies išstūmė sanskrito ir Vakarų kalbų lyginimą iš viešosios erdvės. Visgi Lietuvos atveju šie saitai su senąja indų kalba pasitarnavo ir tautinės valstybės konstravimo naratyvui. Čia nuo pat Nepriklausomybės pradžios dalis kalbininkų, pvz., K. Būga, skelbė, kad norint atsekti savo tautos didybę reikia žvelgti į kalbos istoriją, sąsajas su išnykusiomis kalbomis, kaip sanskritas.[265] Tarpukario Lietuvoje kalba buvo vienas stipriausių tapatybę formuojančių variklių, kas, tikėtina, paskatino kalbotyros, humanitarinių mokslų, lietuvių kalbos puoselėjimą. Tą pagrindžia visuomenininko Antano Vireliūno pagyrimai tiems, kurie buvo linkę šalyje įkurti draugiją kalbai ginti.[266]

---

[262] Kalbant apie indoeuropeistikos ir lyginamosios kalbotyros pradžią Europoje būtina paminėti ir danų mokslininką Rasmusą Raską (1787–1832). Nors savo mokslinį darbą jis pradėjo nuo islandų kalbos tyrinėjimų, visgi vėliau gilinosi į Europos ir sanskrito ar parsi kalbų ryšius. Esminis, apdovanojimo sulaukęs darbas, kuris buvo išleistas 1814 m. pavadinimu „Undersøgelse om det gamle Nordiske eller Islandske Sprogs Oprindelse“ (liet. Senosios skandinavų ir islandų kalbos kilmės tyrimai), stipriai papildė XIX a. plėtotą idėją apie germanų, baltų, slavų kalbų gimininguma su Azijoje esančiomis kalbomis, kas tuo pačiu papildė hipotezę apie bendras indo-arijų kalbų ir kultūrų susiformavimo aplinkybes. 1820–1823 m. mokslininkas savo tyrimus papildė nauja medžiaga, kuomet apsilankė Indijoje ir Ceilone (dab. Šri Lanka), kur tyrinėjo indoeuropiečių kalbas remiantis įvairiais senaisiais zoroastrizmo ir hinduizmo tekstais. Dėka jo Kopenhagos universitete atsirado daugybė autentiškų šaltinių iš Indijos, Persijos ir Ceilono, o pats R. Raskas įsirašė kaip vienas iš iškiliausių indoeuropeistikos ir lyginamosios kalbotyros pradininkų šalia F. Boppo ar F. Schlegelio. Daugiau – BASBØLL Hans, JENSEN Eva Skafte, „Rask: a linguistic giant between the 18th and 20th century“, in: *Historiographia Linguistica*, 2015, Nr. 42 (1/2), p. 1–31.

[263] MICKEVIČIENĖ Diana, „Indoeuropiečių protėvynės idėjų sklaida“, in: *Acta Orientalia Vilnensia*, 2000, Nr. 1, p. 123.

[264] Ibid., p. 123–124.

[265] BŪGA Kazimieras, *Aisčių praeitis vietų vardų šviesoje*, Kaunas, autoriaus leidinys, 1924, p. 3.

[266] VIRELIŪNAS Antanas, „Mūsų kalbos ugdymas“, in: *Švietimo darbas*, 1924, Nr. 11, p. 1009.

Tikėtina, kad tą paskatino ir XIX a. antroje pusėje egzistavęs lietuvių spaudos draudimas, įvairiausi bandymai tautinio atgimimo metu užtikrinti kalbos išlikimą. Visgi iškelsime hipotezę, kad Europoje išgvildentos ir lingvistika paremtos teorijos apie indoeuropietišką dalies europiečių kilmę taip pat prisidėjo prie lietuvių kalbos, kaip įrankio įprasminti savo tautos reikšmę tarpukariu atsiradimo. Norėdami didžiuotis savimi šalia kitų Europos tautų, dalis rašiusių tęsė gimtosios ir sanskrito kalbų lyginimą, kylantį iš XIX a. K. Būga 1924 m. išleistoje knygoje „Aisčių praeitis vietų vardų šviesoje“ rašo: „Kalba, būdama ne šios dienos žmonių kartos padaras, turi savo praeitį. Kadangi viena pati kalba be žmogaus negyvuoja, tai kalbos praeitį tirdami tuo-patim jau mes tiriame ir tąja kalba kalbančio žmogaus gyvenimo istoriją. Kalba prityrusiam kalbininkui yra tikras istorijos šaltinis, nes šių dienų kalboje atspindi praeitasis žmogaus gyvenimas, visa jo senovė.“[267] Šiais žodžiais kalbininkas tarsi įprasmina savą darbą, kur gausu ne tik iš savęs kylančio lietuvių kalbos prasmingumo, bet ir reikšmės ieškojimo svetur – archajiškąją kilmę padės atskleisti sanskritas. Čia iškyla kultūrinis vaizdinys, kad senoji indų kalba yra tarsi priemonė, formuojanti lietuvių kalbos, susaistytos su tauta, archajiškumą ir didybę.

Pirmiausia, norint šį vaizdinį įprasminti ir paveikti Lietuvos visuomenę, reikėjo įrodyti, kad šie lingvistiniai tyrimai ir teorijos yra solidžiai pagrįstos. Taip lietuviškoje kultūrinėje erdvėje pradėjo sklisti žinios apie sanskritologijos mokslą, garsius XIX-XX a. pradžios šios srities ekspertus. Tokiuose žurnaluose kaip „Švietimo darbas“, „Soter“, „Logos“ pasirodė žinios apie garsių Europos kalbininkų, tyrinėjančių indoeuropiečių prokalbę, kalbų lyginimą, sanskritą, darbus.[268] Aptikta net rašytų recenzijų, kas pagrindžia šių temų aktualumą.[269] Buvo svarbu parodyti, kad Vakaruose yra kalbama apie išskirtinį lietuvių kalbos panašumą su sanskritu. Noras pagrįsti šios temos aktualumą, remiantis Vakarų mokslininkais, Lietuvoje išliko iki pat 1939 m., ką liudija „Darbai ir dienos“ pasirodžiusi daktaro disertacija apie lituanistinį sąjūdį XIX a.[270] Darbe primenamos iškilių XIX a. Europos mokslininkų, kaip vokiečių orientalistas Peter van Bohlen, išsakytos pastabos apie neįtikėtiną kalbų ryšį: „Lietuvių kalba esanti panašesnė į sanskritą kaip graikų kalba; beveik dvi trečiosios jos žodyno dalys galinčios būti išvestos iš indų kalbos; panašus į sanskrito esąs ir lietuvių kalbos linksniavimas ir t.t. Lyginamosios kalbotyros

[267] BŪGA Kazimieras, *Aisčių praeitis vietų vardų šviesoje*, Kaunas, autoriaus leidinys, 1924, p. 3.
[268] GERULIS Jurgis, „Sanskritologas Becenbergeris“, in: *Švietimo darbas*, 1921, Nr. 5–6, p. 87.
[269] BŪGA Kazimieras, „Indogermanische grammatik. Teil Il. Der Indogermanische Vokabsmus von Hermann Hirt. Heidelberg, 1921“, in: ,“Švietimo darbas“, 1921, Nr. 1–2, p. 80.
[270] MACIŪNAS Vincas, „Lituanistinis sąjūdis XIX amžiaus pradžioje“, in: Darbai ir dienos, 1939, Nr. 8, p. 3–344.

mokslas pripažino sanskritą ir lietuvių kalbą tos pačios indoeuropiečių kalbų šeimos šakomis.“[271] Toje pačioje disertacijoje rašoma, kad šių kalbų panašumu žavėjosi ir pats Aleksandras von Humboldtas.[272]

Iš kitos pusės, pati šių kalbų lyginimo tradicija Lietuvoje jau buvo laikoma vertybe, parodančia, kiek patiems tautiečiams rūpi tautos tapatybė ir istorija. A. Poška savo tekstuose mini, kad už šią tyrimų tradiciją tyrinėti turėtume būti dėkingi J. Basanavičiui ir J. Šliūpui, kurie tarsi įkvėpė mus pažvelgti giliau į savo šalies kultūrą ir jos formavimąsi.[273] Autorius pastebi, kad dėka realių indų ir lietuvių kontaktų, kaip Jivanji Jamshedji Modi ir Juozo Kazakevičiaus susitikimas traukinyje į Peterburgą, atsirado dar daugiau tų, kurie įkvėpti užsiimti kalbų lyginimu.[274] Šis kalbinis ryšys tarp tautų tarsi įgauna mitologinių atspalvių – atlikti šiuos tyrimus yra ne tik mokslinis interesas, bet ir idėjinis pašaukimas, kova už savo tautos garbę, o netikėti susitikimai su indais, įkvėpę patį tautos patriarchą, gali būti laikomi nulemti paties likimo.

Šalia vertybiškai įprasminančios atmosferos pasirodė tiek moksliniai, tiek publicistiniai lietuvių bei sanskrito kalbų lyginimo darbai. Moksle svarbiausią vaidmenį suvaidino VDU universiteto kalbininkas K. Būga, o vėliau keletas jo studentų. Nors mokslininką dauguma žino dėl žodyno leidimo, tačiau kaip lyginamosios kalbotyros ekspertas, jis taip pat daug dėmesio skyrė lietuvių ir kitų kalbų, ypač sanskrito, komparatyvistiniams tyrimams.[275] Sprendžiant iš K. Būgos raštų, jam rūpėjo per sanskrito kalbą atskleisti lietuvių ir didingų senovės tautų, kaip keltai, ilirai, graikai, ryšį.[276] Pagrindiniu argumentu mokslininkas laikė kilmę iš bendros indoeuropietiškosios prokalbės.[277] K. Būga buvo gerai susipažinęs su XIX a. Vakarų mokslininkų lyginamosios kalbotyros darbais, žinojo, kad vokiečiai, čekai, graikai ir kitos tautos siekė pagrįsti savo lingvistinę giminystę su senovės Indija.[278] Siekiant išskirtinumo, vien įrodymo, kad lietuvių kalba yra gimininga sanskritui, nebetenkino tautinės visuomenės, todėl buvo bandoma įtikinti, kad čia panašumų yra daugiausia. K. Būga netgi pateikia argumentų, kad šioje srityje dirbę vokiečiai neturi

[271] Ibid., p. 117.
[272] Ibid., p.104.
[273] Pusės amžiaus kaleidoskopoas. Straipsniai, informacijos, žinutės apie A. Pošką, 1931, LCVA, R-519, B-316, l. 8, 17.
[274] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* Sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 13.
[275] BŪGA Kazimieras, *Lietuvių kalbos žodynas*, *Sąs.1, LXIV*, 1924, Kaunas, Švietimo ministerija, LXIV, 80 p.
[276] BŪGA Kazimieras*, Raštai*, sud. Zigmas Zinkevičius, Vilnius, Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, T. 1 p. 404–405.
[277] Ibid., p. 404.
[278] Ibid., p. 405.

šansų rasti stipresnių lingvistinių ryšių: „Ir tolimiausias rytietis indas savo kalba kur kas yra artimesnis lietuviui, negu jo kaimynas vokietis. Indų žodis šun- „šuo“ yra labiau panašus į lietuvių šunį, negu į vokiečių hund‘ą.“[279] Šiam akcentui pagrįsti buvo kalbama apie pačią svarbiausią lietuvių kalbos savybę – jos mažą kitimą ilgajame laikotarpyje. Priešingai, vokiečių, britų, prancūzų kalboms, kurios dėl kultūrinių procesų, spartaus visuomenės modernėjimo, smarkiai transformavosi, lietuvių kalba išlaikė daug įvairių archajiškų savybių. K. Būga ne viename savo tekste pateikia konkrečių panašumų tarp šių kalbų, kaip minkštojo k egzistavimas, atsiradimas ir t.t.[280] K. Būga, tuo pačiu, ne viename savo tekste pristatė senąją indų kalbą, taip siekdamas, kad skaitantieji geriau pažintų tai, su kuo sietina jo gimtoji kalba.[281] Bene visuose garsiausiuose savo darbuose, „Kalbų mokslas bei mūsų senovė“, „Kalba ir senovė“, mokslininkas dalį teksto skirdavo indoeuropiečių lingvistinėms detalėms įvardinti, išskirdavo sanskrito kalbą, ją lygino su lietuvių ir taip stengėsi pagrįsti jos archajiškumą.[282] Nors viename iš savo darbų jis teigė, kad senoji indų kalba pirmiausia yra svarbi, nes atskleidė bendrą kalbų gimiringumą, visgi niekada neatsiribojo nuo minėtų kalbų lyginimo.[283] Reikia pabrėžti, kad K. Būgos atlikti tyrimai šioje srityje nebuvo vien paremti romantiniu noru atrasti ryšį tarp lietuvių ir indų kalbų, jo tekstuose buvo paskelbta daug tikslios informacijos, konkrečių sanskrito gramatinių ir morfologinių aspektų, faktais pagrįstos komparatyvistikos. Reikia suprasti, kad, vedamas XIX a. užgimusiomis idėjomis, mokslininkas bandė suderinti realius ir objektyvius, metodais paremtus kalbų lyginimo tyrimus su romantiška lietuvių kalbos iškėlimo vizija.

Sanskrito, kaip įrankio pagrįsti savos kalbos archajiškumą, vaizdinio egzistavimą iš dalies pagrindžia ir šios senosios kalbos dėstymas LU.[284] Tai, kad sanskrito kalba yra dėstoma universitete, tarsi neturėtų stebinti, tačiau žinant, kad čia nebuvo jokių orientalistikos studijų, šis faktas tampa kiek subtilesnis ir reikalauja gilesnio paaiškinimo. Čia senosios indų kalbos mokymasis buvo siejamas su lyginamosios kalbotyros katedros įkūrimu ir tyrimais, susietais su lietuvių kalbos istorijos, indoeuropiečių prokalbės studijomis.[285] Nors nėra aišku, kiek dėmesio buvo

[279] Ibid., p. 406.
[280] Ibid., p. 586.
[281] *Rinktiniai raštai / K. Būga*, Sud. Zigmas Zinkevičius, T. 3, Vilnius, Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1962, p. 383–387.
[282] BŪGA Kazimieras, *Kalbų mokslas bei mūsų senovė*, Kaunas, S. Banaičio spaustuvė, 1913, 22 p; *Kalba ir senovė*, Kaunas, Švietimo ministerijos leidinys, 1922, 354 p.
[283] BŪGA Kazimieras, *Raštai*, sud. Zigmas Zinkevičius, T. 1, Vilnius, Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 404
[284] Mokslų metų darbų apyskaitos 1933-1938, LCVA, F-631 A-12 B-1109, l. 75.
[285] Įvairių fakultetų posėdžių protokolai, 1928, LCVA, F631, A -1,B- 17, l. 42; Humanitarinių mokslų fakulteto tarybos posėdžių protokolai, 1931, LCVA, F-631, A-12, B-544, l. 12; Įvairių

skiriama šios kalbos studijoms K. Būgos laiku, visgi išlikę studentų užrašai rodo, kad dėstoma tikrai buvo.[286] Nuo 1933 m. šveicarų kilmės lietuvių ir lotynų kalbų žinovas Francas Brenderis taip pat po valandą per savaitę dėstė sanskritą.[287] Vienas iš K. Būgos pasekėjų, domėjęsis senovės indų kalba, buvo Pranas Skardžius, nuo 1930 m. pradėjęs eiti docento pareigas HMF, kur dėstė kalbos istoriją ir istorinę gramatiką.[288] Daugiau dėmesio Indijai jis skyrė nuo 1933 m., kuomet kartą per savaitę skaitė indoeuropiečių kultūros ir proistorės kursą.[289] Daugiausia remdamasis savo mokytojo K. Būgos darbais ir kito garsaus baltisto, sanskritologo Jurgio Gerulio, tyrimais, jis lygino sanskrito ir lietuvių kalbas, nagrinėjo žodžių sandarą ir stengėsi pagrįsti kalbų ir tautų kultūrinius panašumus.[290] Sekdamas senąja lyginamosios kalbotyros mokykla, pirmiausia remdamasis savo mokytojo K. Būgos pavyzdžiu, paskaitų Lietuvos Universitete metu, jis kalbiniu pagrindu plėtojo vaizdinį apie Indijos ir Lietuvos ryšius. Jis buvo idėjiškai įtikėjęs, kad, toliau kuriant sanskrito ir lietuvių kalbų panašumų bei Indoeuropiečių kilmės vaizdinius, galima aktualizuoti lietuvių kalbos ir kultūros turtingumą.

Labai vertingi išlikę būsimo mokslininko, kalbininko, eksperimentinės fonetikos pradininko Lietuvoje Antano Salio užrašai iš 1924 m. klausyto sanskrito kalbos kurso, greičiausiai dėstyto paties K. Būgos. Šiame kurse buvo daugiausia gilinamasi būtent iš komparatyvistinės perspektyvos, pristatomi atlikti indoeuropeistikos darbai, garsiausi vokiečių, anglų kalbomis išleisti sanskrito žodynai.[291] Užrašuose fiksuojama įvairių raidžių, garsų panašumai su kitomis kalbomis, pabrėžiama jų tartis ir gramatinės subtilybės.[292] Studentams buvo rekomenduojami garsiausi XIX a. Vakarų Europos sanskritologijos ir indoeuropeistikos mokslininkų: F. de Saussure‘o, R. Meringerio, S. J. Speyerio,

fakultetų mokslo personalo metinių darbų apyskaitos, 1932–1934, LCVA, F-631, A-12, B-632, l. 20.

[286] Graikų kalba (ir sanskritas) Studentiški užrašai, 1924, LNMMB RS, F-111, B-56, l. 11–16; Paskaitų ir kitų užrašų sąsiuvinis, Sanskrito paskaitų užrašai ir bibliografija, 1924, LNMMB RS, F-111, B-61, l. 8–13.

[287] Mokslų metų darbų apyskaitos, 1933–1938, LCVA, F-631, A-12, B-1109, l. 75.

[288] DAMBRIŪNAS L, „Pranas Skardžius“, in: *Aidai*, prieiga per internetą [Žiūrėta: 2025-09-19]:
<https://www.aidai.eu/index.php?view=article&catid=150%3A197602&id=1715%3Ami&option=com_content&Itemid=169>.

[289] Skardžius Pr., Indoeuropiečiai, jų kultūra ir proistorija-paskaitų tekstas, 1933, LMAVB RS, F-12, B-1174, l. 38.

[290] Ibid., l. 6.

[291] Graikų kalba (ir sanskritas) Studentiški užrašai, 1924, LNMMB RS, F-111, B-56, l. 14–16

[292] Ibid., l. 11–12.

C.C. Uhlenbecko, darbai.[293] Studentai iš esmės buvo ruošiami toliau plėtoti lietuvių ir senosios indų kalbos lyginimus, kurie buvo reikalingi ne tik mokslui, bet ir plačiajai visuomenei bei jos tapatybės formavimui. A. Salio užrašuose taip pat fiksuojama, kad šalia sanskrito buvo supažindinta ir su Avestos kalba, aptarti jų panašumai.[294] Čia galime išskirti autoriaus pasibrauktą Z. H. Gray'o „Indo-Iranian phonology with special reference to the middle and new Indo-iranian languages" bei A. V. Williams Jacksono „An Avesta Grammar in comparison with Sanskrit".[295] Norint, kad studentai neatsiliktų nuo naujausių mokslinių tendencijų, buvo rekomenduojami įvairūs moksliniai žurnalai, kurie supažindina su senųjų Rytų kalbų specifika: „Journal asiatique on Recenil de memoires relatifs a l'historie", „Societe Asitique", „Journal of the American Oriental society".[296] A. Salio kruopščiai atlikti užrašai iš esmės atliepia jo ankstyvą susidomėjimą šiuo mokslu ir tuo pačiu K. Būgos darbų tęsimą, kuomet jis pats tampa mokslų daktaru. A. Salio požiūrį į indoeuropeistiką bei K. Būgos idėjų tęstinumą iš dalies lėmė jo studijos Leipcigo universitete (1925–1929 m.), kuriame jau buvo įsitvirtinusi vokiškoji lyginamosios kalbotyros mokykla. Ši akademinė aplinka skatino toliau plėtoti kalbinių ryšių tarp sanskrito ir lietuvių kalbų analizę bei prisidėti prie vaizdinių apie archajiškus tautų kultūrinius ryšius ir senąją indoeuropiečių protėvynę formavimo Lietuvoje. Galbūt neatsitiktinai jam buvo pavesta lietuviškoje tarpukario enciklopedijoje aprašyti indologijos mokslą, Indijos kalbas, indoeuropeistiką ir t.t.[297]

Lietuviškąja tarpukario lyginamąja kalbotyra domėjosi ir užsienio mokslininkai, netgi bandė įsidarbinti LU ir čia užsiimti sanskritologijos tyrimais. Remiantis 1923 m. universiteto vadovybės susirašinėjimais, į juos per savo gimines Lietuvoje kreipėsi Teodoras Aleksandrovas, Novorosijsko universiteto bei Liaudies švietimo instituto lyginamosios kalbotyros ir sanskritologijos skyriaus vedėjas.[298] Jis teigė, kad tyrinėtų jam artimos lietuvių kalbos ryšį su sanskritu, jeigu universitetas teiktųsi jį priimti.[299] Visgi universiteto vadovybė atmetė šį prašymą teigdama, kad šios pareigos šiuo metu jau yra užimtos.[300] Tokiam sprendimui paaiškinti galimi keli

[293] Paskaitų ir kitų užrašų sąsiuvinis, Sanskrito paskaitų užrašai ir bibliografija, 1924, LNMMB RS, F-111, B-61, l. 10; Graikų kalba (ir sanskritas) Studentiški užrašai, 1924, LNMMB RS, F-111, B-56, l. 16.
[294] Paskaitų ir kitų užrašų sąsiuvinis, Sanskrito paskaitų užrašai ir bibliografija, 1924, LNMMB RS, F-111, B-61, l. 13.
[295] Ibid., l. 13.
[296] Ibid., p. 8.
[297], *Raštai / Antanas Salys*, Sud. Petras Jonikas, T. 2., Roma, Lietuvos katalikų mokslo akademija, 1985, p. 72, 487–490.
[298] Arturo dukters Konstantos susirašinėjimas su LU vadovybe, 1923, LCVA, F-631, A-12, B-77, l. 20.
[299] Ibid., l 20.
[300] Ibid., l. 18.

būdai: pirmiausia, tai asmuo, sietinas su Sovietų Sąjunga, kuri 1923 m. Lietuvai turėjo asocijuotis su pavojumi; antra, tik ką įkurto universiteto vadovybė paprasčiausiai neturėjo pakankamai lėšų išlaikyti dar vieną etatą dirbant lyginamosios kalbotyros srityje; trečia, universitetas siekė lyginamąją kalbotyrą palikti saviems ekspertams ir taip ugdyti savo šalies studentus.

Šiandien suskaičiuoti studentus, kurie tarpukariu nagrinėjo šią temą, yra gana sudėtinga, tačiau išlikęs 1933 m. R. Mirono baigiamasis bakalauro darbas, pavadinimu „Sanskrito ir lietuvių kalbos daiktavardžių linksniavimo bendrybės“ liudija, kad bent vienas tekstas tikrai buvo.[301] Pats autorius teigė, kad darbą būtų galima paversti mokslo populiarinimo veikalu, pavadinant jį „Kuo lietuvių kalba yra panaši į sanskritą?“, taip išpildant temos aktualumą visuomenėje.[302] R. Mironas įžangoje rašo, kad nors sanskrito populiarumas Lietuvoje yra susijęs su noru įprasminti savo kalbą, tačiau priduria, kad tam pagrindo visgi tikrai yra.[303] Jis pastebi panašumus ne tik žodžių skambesyje, tačiau ir ilgų bei trumpų balsių rašyboje, š raidės vartojime ar net nosinių raidžių vartojime.[304] Visgi savo darbo tikslu jis laiko išnagrinėti daiktavardžių linksniavimo panašumus.[305] Nors stengiamasi būti objektyviu, tyrėjui nepavyksta išvengti panegirikos sanskrito kalbai: ji gramatiškai ir morfologiškai labai turtinga, gali pilnai atskleisti senovės indų dvasią.[306] Visgi į kalbinius panašumus darbe žiūrima objektyviai ir metodiškai, o romantizuoto noro iškelti savo kalbos didybę beveik nejaučiama. Prie to, tikėtina, prisidėjo darbo vadovas V. Krėvė-Mickevičius, kuris buvo vienas iš nedaugelio mokslininkų, į indoeuropeistikos, sanskritologijos tyrimus žiūrėjęs gana kritiškai, siekęs neužklimpti praėjusio amžiaus teorijose. Tyrimo objektyvumą liudija ir tai, kad R. Mironas rėmėsi tokiais mokslininkais kaip Karlas Brugmannas ir Albertas Thumbas, kurie pasižymėjo analitiniais sanskrito kalbos nagrinėjimais, žodžių darybos tyrinėjimais, o ne bandymais pasinaudoti šia kalba kaip įrankiu įrodyti savo tautos didybę.[307] Taigi, R. Mirono tekstas tampa liudijimu, kad ši tema buvo vis dar populiari ir domino dalį visuomenės. Taip pat tyrimas parodo, kad Lietuvos mokslinėje srityje tautiniai siekiai ar noras iškelti savo kalbą buvo susipynę su grynai analitiniu būdu paremtais lyginamosios kalbotyros darbais. Vėliau jis išvyko tęsti lyginamosios kalbotyros ir sanskritologijos studijų į Sorbonos universitetą, kur toliau

[301] Ričardo Mirono studijų Kauno Vytauto Didžiojo Universiteto baigimo diplomas, 1933, VUB RS, F-128, B-1, l. 1
[302] Mironas Ričardas, Lingvistinio darbo apie sanskrito ir lietuvių kalbos panašumą pratarmė, 1933, LNMMB RS, F-133 B-48, l. 1.
[303] Ibid., p. 1.
[304] Ibid., p. 2.
[305] Ibid., p. 3.
[306] Ibid., p. 5.
[307] Ibid., p. 5–6.

gilinosi į senąją indų bei papildomai į kitas Oriento kalbas, ką liudija išlikę jo paskaitų Paryžiuje užrašai.[308]

Sanskrito, kaip įrankio parodyti lietuvių kalbos didybę, vaizdinys tarpukariu pasimatė ir populiariojoje kultūroje, spaudoje. XIX a. sukurtas naratyvas neapleido dalies visuomenininkų sąmonės, ką puikiai atskleidžia straipsniai, kuriuose teigiama, kad kalbų ryšiai vis dar domina žmones. Vienas žymiausių atvejų - tai A. Poškos lankymasis Indijoje, kurio tikslu jis išskyrė ir šių kalbų gimininго įrodymų rinkimą.[309] Įvairi Lietuvos spauda domėjosi jaunuolio kelionėmis ir jo atliekamais tyrinėjimais, laukdavo laiškų, kuriuos perspausdindavo. Analizuojant informaciją, kuri buvo pateikiama apie A. Pošką populiariojoje spaudoje, akivaizdu, kad didžiausio susidomėjimo sulaukė indiškosios egzotikos aprašymai, indų nacionalinis judėjimas ir – lietuvių ir sanskrito kalbų ryšio įrodymai.[310] 1931 m. lietuviui jau esant Indijoje, „Lietuvos aidas“ išspausdina tokius keliautojo žodžius: „Su šios tautos žmonėmis, gerai įsiklausius į jų kalbą, galima net lietuviškai susikalbėti. Daugelis jų kalbos žodžių yra labai panašūs į mūsų kalbos, pav. jų tak reiškia mūsų taką, para mūsų para, dum dūmai, zem žemė, agni ugnis ir t.t. Galbūt šios tautelės kalba į mūsų kalbą liko tokia panaši todėl, kad ji per visą savo istoriją gyveno labai uždaroj kalnuotoj vietoj, kur ne tiek pakliūdavo svetimos įtakos. Šios tautelės pasakos, padavimai, audiniai, drožiniai labai panašūs į mūsų. Jų dainos, nors melodijos arabiškos, bet skamba panašiai į lietuvių dainas.“[311] Dienraštyje rašoma, kad yra sanskrito kalbos žodynų, kuriuose bene 40 proc. visų žodžių turi bendras šaknis su lietuviškais, kas rodo neapsakomą kalbinį panašumą.[312] A. Poška dažnu atveju tiesiog ieškojo panašių žodžių, juos fiksuodavo, užsirašydavo, o vėliau laiškuose ar spaudos pranešimuose juos pateikdavo kaip liudijimą apie kalbų giminystę. Laiške J. Šliūpui jis vardija Š. Indijos gyvenviečių pavadinimus, kurie jam primena lietuviškus žodžius: Baltorius, Skardus, Skardius, Gilius, Ladakas, Kriausis, Kurgilis, Baltakruva, o Pamyras, jo įsitikinimu, reiškia pamarį.[313] Panašiai elgėsi ir kitas keliautojas M. Šalčius, kuris savo knygoje paskyrė visą skyrių kalbų panašumų

[308] Ričardo Mirono ranka rašyti turkų, sanskrito žodynėliai, 1936, VUB RS, F-128, B-17, l. 27.
[309] Dviejų lietuvių žurnalistų kelionė į Indiją (Apybraiža), 1930, LNMMB RS, F-189, B-44, l. 1.
[310] Pusės amžiaus kaleidoskopas. Straipsniai, informacijos, žinutės apie A. Pošką, 1931, LCVA, R-519, B-316, l. 17.
[311] „Pasikalbėjimas su lietuviu, apkeliavusiu pusę pasaulio“, in: Lietuvos žinios, 1937, Sausio 26, p. 6.
[312] Ibid., p. 6.
[313] A. Poška siunčia J. Šliūpui savo pastabas apie J. Š. „Mitologija“, 1932-1933, LMVB RS, F-186, B-195, l. 5.

kilmei iš Indijos pagrįsti. Jis pastebi, kad iš sanskrito susiformavusiose dabartinėse Indijos kalbose yra daug panašumų su lietuvių kalba.[314]

Tiek A. Poška, tiek M. Šalčius savo tekstuose rašė, kad tuometiniams indų tyrimams Benareso universitete lietuvių kalba gali labai pasitarnauti, nes ši gali atskleisti daug nežinomų aspektų apie sanskritą, ypač tam tikras žodžių reikšmes.[315] Čia mes turime apverstą kultūrinį vaizdinį, kuriame sava kalba tampa reikšmingu įrankiu, galinčiu padėti tyrinėti senąją indų kalbą ir atskleisti iki šiol nepajėgtas atsakyti jos paslaptis. A. Poška rašo, kad dėl šios priežasties jis buvo kviečiamas vesti paskaitas universitetuose apie lietuvių kalbą įvairiems indų profesoriams.[316] M. Šalčius irgi neatsiliko ir rengė viešas paskaitas, M. Gandžiui pristatė lietuvių kalbą, populiarino savo kraštą ir įtaigiai sugebėjo žerti argumentus apie lietuvių kalbos naudingumą tyrinėjant sanskritą.[317] Taigi kalbinis ryšys tapo puikia prieiga garsinti savo šalį ir kultūrą užsienyje. „XX amžiuje“ pasirodė keletas straipsnių, kuriuose net buvo kalbama, kad šis aspektas turėtų būti laikomas lietuviškąja egzotika, galinčia sužavėti svetimtautį, kuris iki šiol nieko nežinojo apie Lietuvą.[318] Kun. J. Gustas tuo pasinaudodavo susitikimuose Indijoje, kuriuose dalyvaudavo svečiai iš įvairių šalių.[319] Kalbų panašumų dėka jis viename iš pokylių sugebėjo užmegzti ryšį su R. Tagore, kuris vėliau misionierių, kaip lietuvį, pristatė ir kitiems dalyviams.[320] Taigi sanskrito, kaip įrankio lietuvių kultūrai iškelti, vaizdinys kartais turėdavo ir praktinę reikšmę, ne tik susijusią su paties asmens pasitikėjimu savąja tapatybe, bet ir jos reprezentavimu tarptautinėje erdvėje.

Reikia pripažinti, kad nors ir atsirasdavo pavienių straipsnių, kuriuose būdavo suabejojama tokiu sanskrito ir lietuvių kalbos artimumu, visgi jų autoriai pripažindavo, kad platesnėje visuomenėje tuo buvo tvirtai tikima. Visuomenininko D. Morkevičiaus tekste, išspausdintame 1939 m. „Kultūroje“, yra pastebima, kad šiuo kalbų ryšiu, atskleidžiančiu kultūrinę ir istorinę bendrystę, neabejoja ne tik Lietuvoje, bet ir užsienyje: „Kartą vienas aukštas lietuvių valdininkas man girdint reiškė nuomonę, kad bet kuri lietuvė virėja galinti suprasti sanskritų kalbą jos visai

[314] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 128–131.
[315] Ibid., p. 202; POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 15.
[316] Ibid., p 15.; „Pasikalbėjimas su lietuviu, apkeliavusiu pusę pasaulio“, in: Lietuvos žinios, 1937, Sausio 26, p. 6; Margi gyvenimo lapai. Straipsniai, laiškai, korespondencijos, atsiminimai, 1931, LCVA, R-519, B-315, l. 42.
[317] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 151.
[318] DAULIUS J. „Lietuvos egzotika užsienyje“, in: *XX amžius*, 1938, Nr. 237, p. 6.
[319] GUSTAS Juozas, „Susitikimas su R. Tagore“, in: XX amžius, 1939, Nr. 29, p. 7.
[320] Ibid., p. 7.

nestudijavusi, toks esąs didelis panašumas <...>. V. Ivanovas savo studijoj apie K. Čiurlionį irgi mini tų dievų kalbų panašumą. N. Vorobjovas tai pakartoja savo neseniai Kaune išleistoj monografijoj apie Čiurlionį. Anri de Monfort, Aukštųjų Tarptautinių studijų mokyklos Paryžiuje profesorius, nedvejodamas tą panašumą nurodė š. m. Gegužės 25 d. viename susirinkime, paskirtame Lietuvos klausimui Paryžiaus Sorbonoje. Sereiskis, kalbininkas, tokią panašumo nuomonę reiškia savo lietuvių kalbos vadovėlio įžangoje.“[321] Įdomu, kad autorius, nors ir bando parodyti, kad šis panašumo ir kultūrinio ryšio naratyvas yra kiek prasilenkiantis su realybe, galiausiai pats nukrypsta į kitą kraštutinumą, teigdamas, kad lietuvių kalba yra dar senesnė ir archajiškesnė nei sanskritas.[322] Autoriaus tekste pasireiškė dar didesnis tautinio naratyvo propagavimas, kuriame senoji indų kalba tapo tik priemone, skirta parodyti, kad galbūt savoji yra artimiausia indoeuropiečių prokalbei. Tuo pačiu tekste jau skelbiama kita, būtent Vakarų Europai tarpukariu būdinga teorija, kad Indija nėra indoeuropiečių kilmės vieta, o jos reikėtų ieškoti Europoje. Nors tekste tiesiogiai apie tai nėra užsimenama, tačiau autorius implikuoja, kad dėl lietuvių kalbos archajiškumo galbūt ir protėvynės reikėtų paieškoti kažkur netoliese Lietuvos.[323]

Sanskrito, kaip įrankio atsekti lietuvių kalbos ir kultūros reikšmingumą, vaizdinys tarpukariu buvo vienas iš ilgiausiai veikusių ir dominusių aspektų Lietuvos visuomenėje. Jis buvo stipriai susijęs su šiuo laikotarpiu svarbią vietą užėmusia nacionaline lietuvybės ideologija, o pradėtas plėtoti dar XIX a. tautinio atgimimo metu. Nors gramatinių, morfologinių ir kitų ryšių su senąja indų kalba būta, visgi šiuo atveju svarbiausias yra aktyvus noras šiuos bendrumus visuomenėje pristatyti kaip labai reikšmingus ir paaiškinančius archajišką lietuvių tautos didybę. Tekstuose, paskaitose, diskusijose buvo pasinaudota sanskritu siekiant įtikinti visuomenę dėl savos kalbos senumo, vertingumo ir tuo pačiu pritraukti didesnį susidomėjimą užsienio auditorijoje. Jeigu Lietuvos mokslininkai kėlė šį klausimą iš įvairių perspektyvų, nesibaimino apžvelgti ir šią teoriją kritikuojančių aspektų, tai populiarioje publicistikoje parašyti straipsniai tęsė XIX a. būdingus romantizmo ir egzotikos siužetus. Galbūt dėl užsitęsusios Rusijos imperijos aneksijos vėluojančios kultūrinės idėjos tarpukario Lietuvoje labiau priminė tai, ką prieš 60-70 metų vykdė Vidurio Europos šalys, ypač Vokietija, siekdamos per senąją indų kalbą iškelti savosios vertę. Dėl šios priežasties lietuvių tarpe populiarumo nesulaukė naujos idėjos apie indoeuropiečių kilimą iš Rytų Europos ar Rusijos stepių. Kur kas naudingiau buvo propaguoti senąsias idėjas apie sanskrito didybę, kas tiesiogiai atliepė norus per senąją indų kalbą matyti savąjį potencialą.

[321] MORKEVIČIUS D. „Sanskritas ir lietuvių kalba“, in: *Kultūra*, 1939, Nr. 11, p. 655.
[322] Ibid., p. 656.
[323] Ibid., p. 657.

2. ARCHAJIŠKOSIOS INDIJOS VAIZDINYS IR JO SUSIKŪRIMO PRIEŽASTYS

Noras pažinti archajiškąją Indiją, jos praeities kultūrą užgimė XIX a., kuomet bendrai istorijos mokslas patyrė nematytų aukštumų. Ištobulinami tyrimo metodai, archeologinių ekspedicijų finansavimas leido vykti į tolimus kraštus, kuriuose buvo vykdomi kasinėjimai, šifruojami paslaptingi raštai, bandoma atrasti pirmųjų civilizacijų pėdsakus ir jų įtaką šiandieniam pasauliui. Prie to prisidėjo ir romantikams būdingas egzotikos troškimas, kuris sukūrė nenumaldomą žavėjimąsi išnykusia indo civilizacija, arijų atėjimo į Indiją istorija ar net vėlesniais laikais, kuomet Mogulų[324] dinastijos valdovai pastatė architektūrinius šedevrus kaip Raudonasis fortas. Tą atliepia ir indų filosofas Amartya Kumar Sen, kurio teigimu, Vakarų visuomenių įsivaizdavimą apie Indijos senovę įkvėpė dvi esminės prieigos – kuratoriškoji, kuri yra susijusi su idėjiniu moksliniu užsidegimu atrasti tai, kas yra nepažinta; egzotiškoji, paremta fantazijos įkvėpta sąmone, kurioje kuriami įvairūs nebūtinai su realybe susiję vaizdiniai.[325] Šios kryptys nulėmė, kad dalis Vakarų inteligentijos pradėjo žavėtis pranykusia Indija, senaisiais indų menais, filosofija, tyrinėjo indų matematikų, astronomų tekstus. Tačiau šiame skyriuje aptarsime ir kolonijų neturėjusiose valstybėse pasireiškusį šlovinimo kupiną senovės Indijos vaizdinį, kuris, kaip ir Vakarų Europoje, buvo paremtas imperialistiniu-orientalistiniu naratyvu. Čia išskiriamas imperialistinis šventos misijos jausmas, kad būtent europiečiai vieninteliai gali atrasti ar grąžinti archajiškosios Indijos didybę. Tačiau jas interpretuoti ir vaizduoti reikia suprantamais vakarietiškos istorijos ar kultūrologijos modeliais. Senovės Indijos šlovinimas nėra vien tik susižavėjimas, tačiau ir kultūrinės kontrolės mechanizmas, noras parodyti, kad tik europiečiai gali atskleisti ir disponuoti tuo, kas šimtmečius buvo užmiršta. Antra, šlovingas indų praeities vaizdinys yra tiesiogiai susijęs su vienu iš orientalizmo diskursų - dabartinė Indija yra kultūriškai atsilikusi, o skirti jai laiko yra neprasminga. Susikūrė keistas paradoksas, kuomet dabartinė Indija tapo erdve, kuri net kenkia senovės Indijos įvaizdžiui. Anot Samo Millerio, geriausias kelias to išvengti buvo paprasčiausiai ignoruoti šiandieninės Indijos sociokultūrinę padėtį taip, kaip klasikiniai filologai

[324] Mogulų dinastija (eng. Mughal dinasty), tai turkų-mongolų kilmės didikų giminė, valdžiusi didžiąją dalį Indijos nuo XVI iki XVIII a., o kontrolę tam tikrose vietose išlaikiusi iki pat XIX a. vidurio. Mogulų valdžia pasižymėjo aukšto lygio karinio ir civilinio administracinio aparato sukūrimu, hindų ir musulmonų religinės tolerancijos palaikymu ir imperijos išplėtimu nuo pat Afganistano iki Bengalijos įlankos. Daugiau: T. Editors of Encyclopaedia, „Mughal dynasty.", in: *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internetą, [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://www.britannica.com/topic/Mughal-dynasty>.

[325] KUMAR SEN Amartya, „Indian Traditions and the Western Imagination", in: *Daedalus*, 1997, Vol. 126, Nr. 2, p. 4.

ignoruoja moderniąją graikų literatūrą.[326] Dėl šios priežasties didžiausias Indijos kontrastas susiformavo jos vaizdinių kūrime – tobuloji praeitis ir kritikuotina dabartis. Vienintelė išeitis indams - būti kontroliuojamiems Vakarų ir tyrinėtojų dėka žavėtis tuo, kas liko istorijos puslapiuose. Galiausiai, senovės Indija daliai europiečių rūpėjo dėl anksčiau aptartų ryšių su arijais ar bendra indoeuropiečių istorija. Gerbti indų praeitį - reiškė puoselėti savo istorinę tapatybę. Šiais naratyvais puikiai naudojosi ir tos Europos tautos, kurios kolonijų neturėjo. Kurti senovės Indiją šlovinančius vaizdinius, neatsižvelgiant į dabarties indus, tapo prestižo reikalu, tęstiniu indomanijos reiškiniu, leidusiu šioms šalims nors kultūriškai imituoti imperialistinių valstybių stilių.

Panaši situacija susiformavo ir tarpukario Lietuvoje, kur iš Vakarų atėjusios idėjos nulėmė žavėjimąsi Indijos senove. Čia egzistavo idėja, kad tolimasis Rytų kraštas ilgus amžius buvo izoliuotas nuo išorinio pasaulio, išlaikė savo kultūrinį unikalumą, kas prisidėjo prie didingo indų senovės vaizdinio puoselėjimo.[327] Kita dalis autorių pabrėžė ir senovės Indijos civilizacinę įtaką Eurazijos kontinentui, kas tarsi iššaukė europiečių pareigą užsiimti šio krašto tyrimais.[328] Taigi Lietuvoje senovės Indijos vaizdinio formavimas nebuvo vienalytis: jame susipynė nepažinto egzotiškumo troškimas, kultūrinio išskirtinumo paieškos ir jaučiama atsakomybė už būtiną tyrinėjimą. Kita vertus, žavėjimasis archajiškuoju Indijos periodu, kuris dažnai neturėjo aiškių laiko ar erdvės rėmų, buvo tapę tam tikru prestižo ženklu. Vakarų Europos mokslininkai, kaip britas W. Jonesas ar vokietis M. Mulleris ar prancūzas Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, jau neturėtų stebinti, tačiau tokio lygio tarptautinių, nacionalinių žvaigždžių galime aptikti Vidurio ir Rytų Europoje. Vengrija turi Alexanderą Csoma de Kőrös, kurio dėka plėtotos idėjos apie magyarizacijos ir budizmo ryšį, Rusija – Fyodorą Shcherbatskojų, kurio įtakoje atsirado didelio susidomėjimo Europoje sulaukusios budizmo koncepcijos, Čekoslovakija – Vincenc Lesný, kuris 1923 m. išvyko į Santiniketaną dirbti pas Rabindranatą Tagorę, kur dėstė vokiečių kalbą ir rinko medžiagą apie senovės indų kalbas, istoriją ir kultūrą.[329] Galbūt ne veltui V. Stankevičius savo romane sukūrė

[326] MILLER Sam, *A strange kind of paradise: India through foreign eyes*, London, Penguin UK, 2015, p. 260.
[327] Gyvybė, gyvybės kilmės teorijos, gyvūnija ir gyvatės, 1940, LMAVB RS, F-300, B-121, l. 4.
[328] BLAŽYS JUOZAS, *Tolerancija kaip kultūros principas,* Kaunas, Spaudos fondas, 1936, p. 73–74, 199.
[329] ATTILA Király, „History of Hungarian Buddhism and the influences of Buddhism in Hungary until the 1920`s", in: *Journal of Central European Studies in Japan*, 2017, Nr. 3, p. 10; „Theodor Stcherbatsky", in: *Buddha-Nature*, prieiga per internetą [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://buddhanature.tsadra.org/index.php/People/Stcherbatsky,_T.>; „Višvabhárati - duchovní brána do Indie", in: *Kronika Horácka*, prieiga per internetą, [Žiūrėta: 2025-09-19]:

lietuvio indologo, kuris tampa pasaulinės reikšmės mokslininku, tarptautinio bestselerio autoriumi, vaizdinį, taip išreikšdamas savo svajonę, kad ir realybėje tai įvyktų Lietuvoje.[330] Kita vertus, indų senovės šlovinimu Lietuvoje užsiėmė įvairūs visuomenininkai, žurnalistai, keliautojai ar mokslininkai, kurie specializavosi visai kitose srityse. Vakaruose vyraujantis archajiškosios Indijos glorifikavimas iš esmės paveikė net konservatyviuosius katalikus, ką pagrindžia šiuo klausimu nuosaiki Lietuvos dvasininkų pozicija. Taip galime prieiti prie keleto neatsakytų klausimų – kaip Lietuvoje reiškėsi senovės Indijos vaizdinys, kokią vietą jis užėmė lietuviškoje kultūroje ir kokie ryšiai jį siejo su kitų Europos valstybių percepcijomis.

2.1. Senovės Indijos istorijos siužetų šlovinimas

Pedagogas, rašytojas T. Šuravinas savo knygelėje aprašydamas Vasko da Gamos atvykimą į Indiją, pristato garsųjį portugalą pasitinkantį ispaniškai mokantį vietinį, kuris prabyla: „Sveiki gyvi! Linkiu jums daug laimės ir brangiųjų akmenų. Padėkokite Dievui, kad Jis atvedė jus į turtingiausią žemės kraštą.“[331] Skaitytuose tekstuose atsivėrę vaizdiniai apie Indijos praeitį pasižymėdavo šlovingumu ir grožiu bei skatino europiečių troškimą geriau pažinti šį kraštą. Visuminiu požiūriu, Indijos, kaip didingos kultūros tvirtovės, egzistavimas, kuris dabar tegali jaudinti besidominčius įvairių vaizdinių pavidalais, liko praeityje. Čia pasižymėjo ir praeitį tyrinėjantys mokslininkai, Indijoje lankęsi keliautojai, rašytojai, kurie sėmėsi energijos vaizduotei iš senųjų indiškų motyvų. Įstabi šio krašto senovė taip pat tapo įrankiu papasakoti apie Vakarų civilizacijai reikšmingus pasiekimus ar dar subtiliau – parodė, kad praeities kultūriniai susiliejimai tarp europiečių ir indų sukūrė įspūdingus žmonijos istorijos kūrinius. Taip, kiek perfrazuojant Aamir R. Mufti žodžius, lietuviškoje erdvėje per egzotizuotos, romantizuotos ir tekstualizuotos senovės Indijos kūrimą pasireiškė dar viena indiškojo orientalizmo forma.[332]

Garbingosios senovės Indijos vaizdinys neturi aiškių chronologinių rėmų arba yra konstruojamas atsižvelgiant į Vakarams reikšmingus įvykius, kaip Aleksandro Makedoniečio žygis, Vasko da Gamos kelionė, Šv. Pranciškaus Ksavero misionierystė ir t.t. Kartais tai paprasčiausiai įvardijama kaip keli tūkstančiai metų atgal arba susiejama su Rytų religijų formacija. Pabrėžiama, kad minimas didybės laikotarpis jau ištirpo istorijos platybėse nepaisant to, ar kalbama apie Mogulų ar

<https://web.archive.org/web/20200729065901/http://www.kronikahoracka.cz/vyzna mne-osobnosti/vincenc-lesny.html>.

[330] STANKEVIČIUS Vladimiras, *Indijos karaliaus turtai*, Kaunas, Spaudos fondas, 1936, p. 98.

[331] ŠURAVINAS Teodoras, *Kelionės į nežinomus kraštus*, Kaunas, Sakalas, 1937, p. 48.

[332] MUFTI R. Aamir, *Forget English!: orientalisms and world literatures,* London, Harvard University Press, 2016, p. 102.

portugalų periodą Indijoje. Visgi rekonstruojant vaizdinį apie Indijos praeities galybę išsigrynino du aspektai: istorija iki jūrų kelio atradimo ir pirmieji šimtmečiai jį atradus. Abiem atvejais matysime Lietuvoje rašiusiems įspūdį kėlusių dalykų, kurie susiję tiek su išskirtinai indiškąja patirtimi, tiek su tarpkultūrinėje integracijoje atsiradusia istorija.

Istorinio Indijos vaizdinio unikalumas pirmiausia grindžiamas tuo, kad šalis ilgą laiką turėjo mažai kontaktų su išorine Azija.[333] V. Mačys rašo, kad Indija dėl savo geografinės padėties daugybę metų buvo izoliuota nuo likusio pasaulio ir turėjo savitą išskirtinę kultūrą.[334] Šiuo aspektu ypač žavėjosi A. Poška, kuris keliaudamas po Indiją aplankė ir Indo civilizacijos pėdsakus menantį Mohendžo Darą. Jis rašo, kad archeologinių tyrimų dėka galime žavėtis sienose ir lentelėse išgraviruotais išnykusių gyvūnų atvaizdais, paslaptingu neiššifruotu raštu, gyvenviečių infrastruktūros projektais, kas byloja apie didingos pirmosios civilizacijos egzistavimą dar iki indoeuropiečių atsiradimo.[335] Apie domėjimąsi šia tema liudija ir „Kultūros“ žurnale pasirodę straipsniai apie žymius Indo civilizaciją tyrinėjusius mokslininkus, archeologinius kasinėjimus Indijoje, kur rasta įspūdingos ypač senos medžiagos, pasakojančios apie išnykusią kultūrą.[336] Apie Indo slėnio civilizaciją, kaip praeities reliktą, buvo kalbama ir LU HMF, kur senovės Rytų istoriją dėstė Marija Rudzinskaitė-Arcimavičienė ir Jonas Yčas.[337] 1931 m. pastarasis universiteto vadovybės prašė išrūpinti leidimą vykti į archeologo J. Richerto organizuojamą ekspediciją į Aziją.[338] Dėl archyvinių šaltinių stokos liko neaišku, ar ši išvyka turėjo siekti Indiją, tačiau J. Yčas savo prašyme teigė, kad tai būtų naudinga gilinant žinias apie Didžiąsias Rytų civilizacijas.[339] Minėti pavyzdžiai rodo, kad į indologų neturinčios Lietuvos interesų lauką vis tiek pateko Vakaruose atliekami tyrimai apie šį kraštą. Vakarų indomanija pasiekdavo ir Lietuvą, formavo europietišką santykį su senąja Indijos kultūra ir skatino lietuvius neatsilikti bent jau naujienomis apie radinius ir teorijas. Iš kitos pusės, tokie tyrimai galėjo pasitarnauti ir kaip įrankis mokslininkams parodyti jų pro vakarietiškumą, kur Indija yra tinkamas objektas pademonstruoti išsilavinimą ir naujienas sekančio intelektualo statusą.

---

[333] MAČYS Vladas, *Apie šeimos santvarką ir moterų teisės senovėje*, Kaunas, Raidės spaustuvė, 1934, p. 134.
[334] Ibid., p. 134.
[335] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* Sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 73–78.
[336]
[337] Humanitarinių fakulteto tarybos posėdžių protokolai, 1931, LCVA, F-631 A-12 B-544, l. 3, 11– 12.
[338] Ibid., l. 11.
[339] Ibid., l. 12.

Arijų įsiviešpatavimo Indijoje laikotarpį aprašę autoriai taip pat vaizdavo su pagarba. Pirmiausia tai nulėmė domėjimasis indoeuropiečių prokalbe ir bendrystėmis su gimtąja kalba. Analizuojant kalbininko Pr. Skardžiaus paskaitas apie indoeuropiečių kultūrą, pastebėta, kad jis ypač vertino senovės Indijos palikimą ne tik dėl galimybių atskleisti krašto praeities paslaptis, bet ir lietuvių kalbos formavimosi ypatumus.[340] Galbūt reikšmingos Indijos praeities vaizdinys čia yra kuriamas ir dėl to, kad tame yra matoma nauda savai tautai. Panašias hipotezes galime kelti žvelgdami į A. Poškos atliekamus tyrimus Indijoje, kuomet, norėdamas gauti paramą iš Bombėjaus universiteto, jis pristato savo rengiamą disertaciją, pavadinimu „The culture of the Aryans and their migrations“.[341] Nors šis paslaptingas mokslinis darbas nėra rastas, tačiau A. Poška kituose tekstuose išskiria, kad jis nagrinėjo Arijų kelionę tarp Indijos ir Europos, kalbų bendrystes.[342] Senovės indai rašiusiųjų vaizduojami kaip karingi, tačiau turintys subtilią, aukštą kultūrą – sanskrito kalbą, pirmuosius šventraščius Vedas.[343] V. Mačio raštuose užsimenama, kad būtent dėl senųjų Indo ir Arijų tautų susimaišymo šiame tolimame laikotarpyje ir užgimė pagarbos verta Indijos civilizacija, kuri prisidėjo prie bendros indoeuropiečių plėtros.[344] Filosofas, religijotyrininkas Pranas Dovydaitis 1927 m. straipsnyje, išspausdintame „Soter“, rašo, kad būtent Arijų kultūros didybė ir suviliojo Europos mokslininkus XVIII-XIX a. pradėti išsamius tyrimus, kurti draugijas Azijai pažinti, versti šventraščius ir gilintis į senovės Indiją.[345] Jis tikėjo, kad tokie mokslininkai, kaip britas Williamas Jonesas, vokiečiai Maksas Mulleris, Theodoras Aufrechtas ar prancūzai Augustas Barthas, Charles-Joseph de Harlez de Deulinis, tik pagrindžia didelį šios senovės tautos reikšmingumą pačiai Indijai ir tuo pačiu europiečiams, turintiems bendryščių su aptariamu kraštu.[346] Šiuo straipsniu Pr. Dovydaitis tarsi bando pademonstruoti, kad didžiųjų Europos valstybių indologijos perspektyvos darė įtaką požiūrio į senovės Indiją formacijai tarpukario Lietuvoje. Kita vertus, ir jo paties senovės Indijos percepciją formavo tiek, kaip religijotyrininko, sukauptos žinios apie Rytų religijas ir kultūras, tiek nuoseklus domėjimasis jų interpretacijomis XIX–XX a. Vakarų akademinėje tradicijoje. Nors įvairiai vertinęs europiečių mokslininkų taikytas prielaidas, Dovydaitis nemaža

[340] Skardžius Pr. Indoeuropiečiai, jų kultūra ir proistorija – paskaitų tekstas, 1933, LMAVB RS, F-63, B-29, l. 1.
[341] Bombėjaus universiteto raštai A. Poškos reikalais, 1932, LMAVBRS, F-186, B-146, l. 8.
[342] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 43.
[343] MAČYS Vladas, *Apie šeimos santvarką ir moterų teisės senovėje*, Kaunas, Raidės spaustuvė, 1934, p. 135.
[344] Ibid., p. 135.
[345] DOVYDAITIS Pranas, „Religijų lyginimas seniau ir dabar“, in: *Soter*, 1927, Nr. 2, p. 130.
[346] Ibid., p. 130–131.

dalimi rėmėsi Vakarų indologų autoritetu ir iš dalies perėmė jų konstruotą senovės Indijos didingumo vaizdinį. Tokia mokslinė laikysena leido jam ne tik reflektuoti europinės minties raidos tendencijas, bet ir aktyviai prisidėti prie senovės Indijos kultūros aktualumo artikuliavimo Lietuvos intelektualinėje aplinkoje.

Pr. Dovydaitis rašė, kad būtent Arijų Vedos paskatino dar didesnį susidomėjimą ir kitomis šio regiono senosiomis religijomis ir ypač kitų šventųjų tekstų, kaip Avestos, vertimais.[347] Indijoje nuo VIII a. egzistuojantys Avestos zoroastrizmo išpažinėjai sudomino ir dalį rašiusių, kurie manė, kad šio tikėjimo ir kultūros atstovai gali dar daugiau atskleisti apie arijų ir indoeuropiečių kilmę. 1931 m. M. Šalčiaus laiškas Modi Jivanji Saklatvala liudija, kad lietuvis taip pat buvo įstojęs į vieną iš Avestos tyrinėtojų draugijų ir tikėjosi geriau pažinti bendrus protėvius, Indijos parsių kultūrą ir istoriją.[348] Savo knygoje žurnalistas rašo: „Parsių šventasai raštas „Zenda Vesta“ ir kiti yra labai svarbus šaltinis lietuvių tautos praistorijai pažinti. <...> tie aprašymai duoda galimumo nustatyti labai svarbius mūsų praeičiai metus ir vietas, iš kurių galima bus daug kas iki šiol neaiškaus iš mūsų praeities nušviesti.“[349] Bendrai, zoroastrizmo vaizdiniai buvo vaizduojami labai pagarbiai. Tam įtakos turėjo tiek religijoje egzistuojantys monoteizmo bruožai bei tuo pačiu tam tikri aspektai, kurie galėjo priminti savosios praeities pagonybę – ugnies, vandens, oro ir žemės garbinimas. Tą nulėmė ir pagarba ilgaamžėms tradicijoms, kurios, anot rašiusių lietuvių, priešingai hinduizmui nebuvo kažkaip neigiamai veikiančios žmogaus civilizacinį tobulėjimą. P. Leonas zoroastriečius Indijoje vaizduoja kaip išsilavinusius, pasiturinčius, darbščius, dorus žmones, turinčius nemažą įtaką visuomeniniame gyvenime.[350] Dvasininkų požiūris buvo taip pat taktiškas. Kun. A. Sabaliauskas, lankydamasis Bombėjuje, matė zoroastriečių paplūdimyje garbinamą saulę ir teigė, kad dalis apeigų yra išlikusios nuo pat Darijaus ir Aleksandro Didžiojo laikų.[351] Tikėtina, kad saleziečiui imponavo religijos nepalūžimas per daugiau kaip du tūkstančius metų įvykusias kultūrines ir politines suirutes. LU dėstęs kun. Pranciškus Būčys teologijos enciklopedijos kurse irgi išreiškė simpatijas zoroastrizmui, nes, priešingai hinduizmui, jo visą religinį turinį sudaro tyras filosofinis pradas.[352] Vienintelis dalykas, kuris ir domino, ir šokiravo rašiusius – senoji parsių laidojimo tradicija tylos bokštuose. M. Šalčius knygoje aprašo, kaip mirusiųjų kūnai yra paliekami bokšto viršuje grifams sudraskyti: „kai

[347] Ibid., p. 131.
[348] Modi Jivanji Saklatvala susirašinėjimas su M. Šalčiumi, 1931, LNMMB RS, F-189, B-480, l. 4.
[349] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 110.
[350] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 1, p. 16.
[351] SABALIAUSKAS Antanas, „Su gėlės žiedu į amžinybę“, in: *XX amžius*, Nr. 51, p. 5.
[352] BŪČYS Pranciškus, *Teologijos enciklopedijos kursas,* Mariampolė, Šešupė, 1925, p. 49.

kurie jų pasičiupę kokį gabalą, mėgina pabėgti, nuskrisdami su juo. Pasitaiko, kad kartais jie tokius gabalus beskraidydami ir išmeta žemyn. <...> Vienur lavono gabalas nukritęs per pietus stačiai ant stalo. Kitur pasitaikęs į vežimėlį su kūdikiu gatvėj."[353] A. Poškai tokia archajiška praktika nesukėlė daug pasišlykštėjimo ir jis tai vertino grynai iš religinės pusės – zoroastrizme kiekvienam gamtos elementui esant šventam, taip švariai yra pašalinamas žmogaus kūnas.[354] P. Leonas tai dar labiau išplečia ir aprašo visą žmogaus kūno išnykimo procesą nuo grifo maitinimo iki saulėje sudūlėjančių ir dulkėmis pavirstančių kaulų.[355] Kun. A. Sabaliauskui, nors ir esant konservatyviam kunigui, visgi atrodo, kad viskas čia, remiantis ilgaamžėmis tradicijomis, puikiai suorganizuota, niekas iš pašalinių nemato šio proceso, o darbą atlieka pati gamta.[356]

Senovės Indijos vaizdinyje taip pat pasirodydavo ir konkretūs siužetai apie istorines asmenybes, kurios patvirtindavo šio krašto praeities didybę. Kaip pavyzdį galime paminėti bene visą Indiją III a. pr. Kr. suvienijusį karalių Ašoką. Bene daugiausia Lietuvoje Ašoka domėjosi baudžiamosios teisės dėstytojas LU Vladimiras Stankevičius, kuris, apjungęs teisę ir istoriosofiją, savo darbuose bandė permąstyti gyvenimo prasmės ir teisingumo sampratų jungtį įvairiuose kultūriniuose kontekstuose. Jo idealistinė ir egzistencialistinė pasaulėžiūra skatino ieškoti istorijoje asmenybių, kurios, jo nuomone, darė pasaulį geresnį per dvasinę ir teisinę pažangą. Tokia figūra jam tapo karalius Ašoka – Indijos suvienytojas, budizmo skleidėjas ir senovinės teisinės sistemos kūrėjas. Savo viziją V. Stankevičius geriausiai atskleidė romane „Indijos karaliaus turtai", kur kūrė išraiškingą, idealizuotą Ašokos vaizdinį, taip aktualindamas senovės Indijos civilizacinę reikšmę Lietuvos kultūrinėje sąmonėje. Knygoje kuriamas siužetas, kaip Vokietijoje dirbantis indologas Vladas Stonis paslaptingų siužetinių vingių dėka ne tik tampa žinomiausiu pasaulyje karaliaus Ašokos žinovu, tačiau jam tenka uždavinys atrasti Indijoje paslėptus milžiniškus šio valdovo turtus.[357] Knyga nėra tik istorinis-detektyvinis romanas, tačiau siekia skaitytojus supažindinti su Indijos karaliumi ir jį šlovinti. Tekste dažni specialiai integruoti dialogai, kuriuose veikėjai diskutuoja apie Ašokos indėlį į Indijos kultūrą, teisę, religijos sklaidą ir visuomenei diegtą vertybių sistemą.[358] Tai puikiai parodo vienas iš skyrių, kur Vladas Stonis skaito paskaitą apie

[353] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 107.
[354] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 100.
[355] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo", in: *Kultūra*, 1936, Nr. 1, p. 16.
[356] SABALIAUSKAS Antanas, „Su gėlės žiedu į amžinybę", in: *XX amžius*, Nr. 51, p. 5.
[357] STANKEVIČIUS Vladimiras, *Indijos karaliaus turtai*, Kaunas, Spaudos fondas, 1936, p. 70.
[358] Ibid., p. 23, 206.

kosmopolitizmo ir universalizmo idėjos kilmę, kurią priskiria Indijos valdovui.[359] Čia atsiskleidžia knygos autoriaus siekis kurti didingo senovės Indijos valdovo vaizdinį, kurio įtakoje, anot autoriaus, susikūrė pirmosios bendražmogiškumo, pacifizmo, visuotinės religijos užuomazgos pasaulyje. V. Stankevičius savo knygoje rašo, kad nei Platonui, nei Sokratui ar Aristoteliui nebuvo būdingos minėtos idėjos, tačiau jas per savo pasiuntinius į antikinę Graikiją atnešė būtent Ašoka, pirmiausia pas Makedonijos karalių Antigoną Gonatą.[360] Romane autorius kuria viziją, kaip atrodytų Europa, jeigu ji masiškai susidomėtų šio karaliaus istorija. Kūrinyje vaizduojama, kaip Europos miestuose dar kartą atgimsta XIX a. indomanija – bibliotekoje šluojamos visos su senovės Indija susijusios knygos, spaudoje pilna straipsnių šia tema, o parduotuvių lentynose atsirado cigaretės „Karalius Ašoka“, šokoladas „Ašoka“, kvepalai, biskvitas ir daugybė kitokių dalykų šio valdovo vardu.[361] V. Stankevičius visgi spėja, kad materializmo kupinas pasaulis nesugebėtų įvertinti tikrųjų šio herojaus nuopelnų, kaip minėta vertybių visuma. Šiuo požiūriu romano herojui ir tuo pačiu autoriui senovės Indijos didybės ir karaliaus Ašokos vaizdinys pirmiausia yra susijęs su dvasiniais, ne materialiais pasiekimais, kurių šiandieniniame pasaulyje labai trūksta. Kitu savo kūriniu, „Pasaulinė istorijos dinamika“, jis toliau plėtoja gerojo valdovo Ašokos vaizdinį papildydamas istoriniais tyrimais apie jo visuotinio dorumo ir gerumo idėją, rūpinimąsi ne tik svetimais kraštais.[362] Autorius stebisi, kad būtent senovės Indijoje užgimė nuolankaus valdovo kaip valstybės tarno idėja: „O Asoka ir pats savo ir savo palikuonių vardu urbi et orbi paskelbė išorinio viešpatavimo nereikšmingumą ir efemeriškumą ir valdžią laikė tik tiek vertą, kiek ji įgalina tarnauti Dorumo reikalui ir jo pažintai Tiesai.“[363] Čia mes matome jau kitokią įstabiosios senovės Indijos vaizdinio dalį, kuo yra pasiremiama kuriant gerovės visuomenės utopijos variantą.

Karaliaus Ašokos vaizdinys buvo pristatytas ir psichologo, psichiatro J. Blažio knygoje „Tolerancija kaip kultūros principas“.[364] Čia Indijos valdovas tapo pavyzdžiu, kaip iš karingo ir žiauraus karaliaus, patyrusio daug pergyvenimų, tampama vienu pirmųjų, pradėjusių viešai kalbėti apie religijų sugyvenimą, dorovės įprasminimą viešame ir privačiame gyvenime.[365] Psichiatras pristato Ašokos išleistus įstatymus, kuriuos jis pavadina tolerancijos ediktais.[366] J. Blažys, kaip ir

[359] Ibid., p. 97.
[360] Ibid., p. 97
[361] Ibid., p. 128–131.
[362] STANKEVIČIUS Vladimiras, *Pasaulinės istorijos dinamika*, Kaunas, Spaudos fondas, 1934, p. 39–41.
[363] Ibid., p. 42.
[364] BLAŽYS Juozas, *Tolerancija kaip kultūros principas,* Kaunas, Spaudos fondas, 1936, p. 73–74.
[365] Ibid., p. 73.
[366] Ibid., p. 73.

V. Stankevičius, vadovaudamasis Vakarų mokslininkų darbais, rašo, kad Ašoka šiuos įstatus liepė per pasiuntinius išsiųsti už valstybės ribų.[367] Mokslininko nuomone, esėjų[368] bendruomenės praktikuota judaizmo išraiška ir gyvenimo būdas, panašus į Indijos valdovo vertybinę sistemą, rodo tai, kad pasiuntiniai įstatus greičiausiai buvo atgabenę iki Palestinos.[369] Galiausiai J. Blažys užbaigia savo kuriamą vaizdinį idėją, kad šio karaliaus įtaka turėjo būti jaučiama ir krikščionybės formavimosi pradžioje.[370] Tokios autoriaus mintys gali būti interpretuojamos dvejopai – pirmiausia, norint parodyti nuo senovės egzistuojančią Oriento ir Oksidento civilizacijų kultūrinį mainymąsi ir antra, kad Vakarams nereikėtų laikyti krikščionybės kaip absoliutaus vakarietiško produkto.

Apie Senovės Indijos įtaką antikiniam graikų pasauliui kalbėjo ir Pr. Dovydaitis. Jis savo straipsnių serijoje apie Rytų religijų istoriją, 1927 m. išspausdintoje žurnale „Soter“, teigia, kad Antikoje domėtasi Indija, ypač Aleksandro Polyhistorio iš Mileto, kuris I am. pr. Kr. buvo parašęs tam tikrų kūrinių apie tolimosios šalies kultūrą.[371] Tai, kad senovės Indija kultūrine verte neatsiliko nuo Vakaruose viešpatavusios Antikos, autorių nuomone, parodo šių dviejų civilizacijų junginiai. Šis reiškinys buvo aptariamas kalbant apie Aleksandro Makedoniečio imperijos laikotarpį ir helenistinės kultūros išraiškas Indijoje. 1931 m. „Židinyje“ pasirodžiusiame straipsnyje apie archeologinius radinius Baktrijoje ir Pendshabe yra rašoma, kad skirtingų religijų ir meno formų sintezė šiuose Indijos regionuose susiformavo nuo IV a. pr. Kr..[372] Straipsnyje rašoma: „Šita ritierių (tocharų)[373] tauta prisiėmė budizmą ir kartu pavergtosios maišytos tautos

[367] Ibis., p. 74.

[368] Esėjai (eng. Essenes) buvo viena iš religinių žydų bendruominių, susikūrusių II a. pr. Kr. Esėjai pasižymėjo uždarumu, asketiškumu, koservatyviomis pažiūromis į religiją ir gyvenimą. Pagrindine jų atsiradimo priežastimi galėtume laikyti bandymą priešintis neteisingam žydų atžvilgiu romėnų valdymui, netinkamai karalių valdžiai ir vertybinei sistemai, kuri nesirėmė dorumo ir bendražmogiškumo principais. Apie šią bendruomenę yra išlikę labai mažai rašytinių šaltinių, kurių pagrindą sudaro Filono Aleksandriečio ir Plinijaus Senojo raštai. Net ir šiuose šaltiniuose informacija apie esėjus skiriasi, kas rodo greičiausiai, nevienalytį bendruomenės gyvenimą, skirtingus papročius ir požiūrį į religiją. Daugiau: T. Editors of Encyclopaedia. „Essene”, in: *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internet, [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://www.britannica.com/topic/Essene>.

[369] BLAŽYS JUOZAS, *Tolerancija kaip kultūros principas,* Kaunas, Spaudos fondas, 1936, p. 74.

[370] Ibid., p. 74.

[371] DOVYDAITIS Pranas, „Religijų lyginimas seniau ir dabar“, in: *Soter*, 1927, Nr. 1, p. 34–35.

[372] VIZGINTAS P., „Naujieji archeologiniai laimėjimai”, in: *Židinys*, 1931, T. 13, Nr. 2, p. 173.

[373] Tocharai arba tocharianai (eng. Tocharians) buvo iranėnų kilmės gentis, priklausanti tocharianų kalbų grupei (įeina į bendrą indoeuropiečių prokalbę), kurios atstovai I a. išplėtė savo valdomas teritorijas nuo Baktrijos per visą Šiaurės Vakarų Indiją. Būtent šioje

graikiškąją kultūrą, ir <...> sukūrė savotišką religinį meną. Apolono ir Dionizo statulos virto Buddhomis, kurie iki šiol tebeina pavyzdžiu budistų kraštams, nes šitas savotiškas menas pasiekė ir apvaisino ne tik Indijos meną, bet, per Turfaną, kartu su budizmu, atėjo ir į kinus, pažadindamas šių meną iš primityvaus snaudulio.“[374] Šiai idėjai pritarė ir Pr. Dovydaitis, kuris rašė apie Aleksandro Makedoniečio žygius Indo pakrantėmis, kur buvo platinama nauja indiška-graikiška civilizacija didžiojoje Šiaurės Rytų Indijos dalyje.[375] Kultūrinius junginius T. Ivanauskas išskiria aprašydamas dramblio ir žmogaus ryšį Indijoje, kur jis mini, kad būtent iš šio krašto garsusis graikų valdovas pradėjo naudoti šiuos gyvūnus įspūdingai atrodančiuose žygiuose, kelionėse ir kitur.[376] Tikėtina, kad jungtys iš vienos pusės zoologui asocijavosi su užkariavimo istorija, kultūrinių elementų pavergimu, o iš kitos - su tradicijų integracija, persipynimu ir įvertinimu. Tuo besidominčius asmenis žavėjo toks civilizacinis susijungimas, tam tikrų formų perėmimas tiek iš Indijos, tiek iš Helenistinės Graikijos. Galime kelti hipotezę, jog gana dažnai pasitaikęs noras jausti bendrystę tarp Lietuvos ir šio tolimojo Rytų krašto tik padidino simpatiją šiai dviejų civilizacijų sintezei.

Kuriant didingos senovės Indijos vaizdinius Lietuvoje, tam puikiai pasitarnavo ir įvairių miestų ir šventyklų istorinis kontekstas. Analizuojant M. Šalčiaus tekstus, galime pastebėti, kad svarbiausi istoriniai-kultūriniai taškai Indijoje, kuriuos turi aplankyti kiekvienas, besilankantis šioje šalyje, yra Delis, Bombėjus ir Kalkuta.[377] Iš esmės tam pritarė ir A. Poška, kuris didžiąją dalį savo studijų praleido būtent šiuose miestuose. Apie Delį M. Šalčius rašo, kad tai yra miestas, kuris, nors ir ne kartą suniokotas, visuomet kaip feniksas pakyla iš pelenų.[378]

---

teritorijoje buvusi heleniškoji kultūra pateko į naujųjų užkariautojų rankas, kurie, priėmę budizmo religiją, perėmė ir iš Vakarų kilusį paveldą, kurio pavidalą galėtume perteikti graikišku stiliumi statomas Budos skulptūras. Tocharianai ilgainiui susijungė su kitomis regiono gentimis, kalbėjusiomis tos pačios kalbų grupės kalbomis, kaip Kušanai, Yuezhi ir sudarė bendrą valstybinį darinį, kuris buvo pavadintas Tocharianų karalyste, o vėliau Kuchano imperija Šiaurės Indijoje. Imperijos pagrindinė religija buvo budizmas, naudojama religine kalba tapo sanskritas, o administracine – prakritas. Tuo pačiu metu Indijoje pradėjo plėtotis ir brahmaniškieji raštai, kas rodo įvairių kultūrų maišymąsi ir integravimąsi. Daugiau: RHIE Marylin Martin, *Early Buddhist Art of China and Central Asia, Volume 2 The Eastern Chin and Sixteen Kingdoms Period in China and Tumshuk, Kucha and Karashahr in Central Asia,* Vol. 2, 2019.

[374] VIZGINTAS P., „Naujieji archeologiniai laimėjimai”, in: *Židinys*, 1931, T. 13, Nr. 2, p. 173.

[375] DOVYDAITIS Pranas, „Krikščionybė ir budizmas“, in: *Soter*, 1927, Nr. 1, p. 70.

[376] IVANAUSKAS Tadas, „Drambliai (elefantiales)“, in: *Lietuviškoji enciklopedija*, 1936, T. 6, p. 1394.

[377] Dviejų lietuvių žurnalistų kelionė į Indiją (Apybraiža), 1930, LNMMB RS, F-189 B-44, l. 1.

[378] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 163.

Keliautojas rašytuose straipsniuose miestą vaizduoja kaip didingos istorijos įrodymą, kur yra išlikę rūmai, fortai, plačios gatvės, seni parkai, mauzoliejai, turgeliai.[379] Vaizdinį papildo ir idėja, kad ilgaamžę Delio istoriją atspindi žinios apie miesto perstatymą ir atnaujinimą prie kiekvienos naujos valdžios.[380] M. Šalčiaus kuriamame Delio paveiksle nemažai dėmesio yra skiriama Mohulų dinastijos laikotarpio pradžiai, kuri beveik sutapo su portugalų atvykimu į Indiją. Čia autorius kuria įstabumu alsuojančius pasažus apie XVI a. mieste įkurtus Mohulų rūmus ir jų sales, kurių vidus išauksuotas, ten stovėjusiu iš dramblio kaulo ir aukso padarytus sostus, papuoštus deimantais, rubinais, smaragdais.[381] M. Šalčius nepamiršta raudonojo smiltainio ir marmuro, kurių kombinacija dominuoja Delio panoramoje, didžiulių ir nuostabių šventyklų, mauzoliejų, minaretų, kaip garsusis Kutabo bokštas, ir kitų pastatų, kurie mena 400 metų laikotarpį.[382] Bendrai Indijos senovė siejosi su klestėjimu ir prabanga, ką gerai apipavidalina V. Stankevičiaus romano veikėjų patekimas į urvą, kuriame vienas iš indų didikų buvo nuo seno slėpęs savo turtus: „Indijos uolų urvai Reginai atrodė, kaip tūkstančio ir vienos nakties rūmai. Ten pat gulėjo įvairų senoviškų ginklų: Kardų su brangiomis rankenomis ir inkrustacijos, kirvių, iečių, strėlių, mėtyklių. <...> Regina negalėjo atsigrožėti brangiais akmenimis. Bet labiausiai jos akis patraukė nuostabaus gražumo ir didumo rubinas. Galimas daiktas, kad jis buvo didžiausias už visus pasauly esančius rubinus.“[383] Vėliau romane veikėjai nutaria, kad indai nuo seno turi magišką ryšį su prabanga ir turtingumu.[384]

Senosios Indijos vaizdiniui įkvėpimo suteikė ir Benareso miestas. Nors kai kurie pasakojimai apie šį miestą buvo susiję su hinduizmo apeigomis, visgi jo archajiškumo ir didybės nenuneigė net patys aršiausi indų religijos kritikai – krikščionys dvasininkai. 1935 m. išspausdintame straipsnyje „Misijose“ kun. A. Vainauskas kuria ilgaamžio miesto kultūrinį portretą: „Pasauly mažai yra miestų, kurie galėtų su juo susilyginti amžiumi. Padavimai siekia toli į priešistorinius laikus. Daugelis žymiausių Azijos įvykių atsitiko ant šventos Benareso žemės. Kiek milijonų sielų priklauso savo jausmais ir nusistatymais nuo tos vietos? Nėra Azijoj miesto, kuris per visus amžius turėjęs tokios įtakos tautos ir net tautų gyvenimui.“[385] Toks dvasininko požiūris nėra kažkokia naujiena Europinėje tradicijoje – Samo

[379] ŠALČIUS Matas, „Didingų miestų miestas Delhi“, in: *Lietuvos aidas*, 1932, Nr. 171, p. 4.
[380] Ibid., p. 4.
[381] Ibid., p. 5.
[382] Ibid., p. 4.
[383] STANKEVIČIUS Vladimiras, *Indijos karaliaus turtai*, Kaunas, Spaudos fondas, 1936, p. 268–269.
[384] Ibid., p. 293.
[385] VAINAUSKAS Antanas, „Benaresas – šventasis indų miestas“, in: *Misijos,* 1935, Nr. 8, p. 154.

Millerio teigimu, bene kiekviename kelionių vadove po Indiją būdavo parašyta, kad Banaresas yra senesnis už istoriją, už tradicijas ir už legendas ir atrodo dvigubai senesnis nei minėtus dalykus sujungus į vieną.[386] Tai mus parodo, kad lietuviškajam naratyvui vakarietiškas tikrai darė didelę įtaką. Nors vėliau autorius nukrypsta prie pasakojimo, kaip šiandien miestas atskleidžia indų degradaciją, visgi didinga praeitis jam yra nenuginčijama. Kun. A. Vainauskas šioje percepcijoje nemato didelės Benareso meninės vertės, nes jis labai chaotiškai pastatytas, kvartalai ir namų išdėstymas neturi sistemos, šventyklos riogso visiškai nereikšmingose vietose, tačiau miesto aura, jo istorija leidžia suprasti, kad ne fiziniame grožyje slypi reikšmingumas.[387] Dvasininko negalėjimas mėgautis Benareso architektūriniu paveldu gali būti paaiškinimas jo pripratimu prie Europos miestų, jų krikščioniškosios architektūros, konkrečių ir sistemiškų stilių, kaip gotika ar barokas, ko indų miestuose nepamatysi. Remiantis Samu Milleriu, pasauliečiai, atvažiavę iš Europos į šią dvasinę šventovę, žavėjosi tiek senais mūriniais pastatais, tiek šventyklų bokštais ar net savotiškai romantišku chaotišku gatvių išdėstymu.[388] Kituose straipsniuose taip pat rašoma, kad šalia Delio, Kalkutos ir Bombėjaus privalu nukeliauti ir į Benaresą, kas padarys kelionę Indijoje kur kas prasmingesnę.[389] A. Poška apie Benaresą, kuris anksčiau vadintas Khaši, pirmiausia atsiliepia kaip apie senosios išminties miestą, kuriame galima sužinoti apie garbingąją tarp realybės ir mitologijos susipynusią Indijos praeitį.[390] Straipsnyje „Indijos studentai, mokyklos ir mokslai“ jis rašo: „Senoji Varnaprasta Visvavidjala greit išaugo į Khaši miestą. Khaši ir buvo hinduizmo Roma, iš kurios dvasios susikūrė Vedantinė Indija. Kurį laiką Islamas buvo ją nuslėgęs, bet vėl greit Khaši iškilo Benares vardu.“[391] Benareso sulyginimas su Roma tik dar kartą parodo pagarbų santykį su senovės Indija ir tuo pačiu atskleidžia, kokią reikšmę Vakarų standartais jis suteikia šiam miestui. A. Poškos teigimu, čia kas metai apsilanko virš 20 milijonų piligrimų, kurie Gango upėje nusiplauna savo nuodėmes.[392] Čia svarbiausia yra tradicijų tęstinumas ir išlikusi paties miesto reikšmė per šimtus metų, ką ir pastebi autorius. Benaresas yra įsišaknijęs į žmonių sąmonę ne tik dėl savo

[386] MILLER Sam, *A strange kind of paradise: India through foreign eyes*, London, Penguin UK, 2015, p. 305
[387] VAINAUSKAS Antanas, „Benaresas – šventasis indų miestas“, in: *Misijos,* 1935, Nr. 8, p. 154–155.
[388] MILLER Sam, *A strange kind of paradise: India through foreign eyes*, London, Penguin UK, 2015, p. 305.
[389] TAHIR M., „Mano kelionės po 75 šalis įspūdžiai”, in: XX amžius, 1937, Nr. 80, p. 5.
[390] POŠKA Antanas, „Indijos studentai, mokyklos ir mokslai“, in: *Akademikas*, 1937, Nr. 5, p. 118.
[391] Ibid., p. 118.
[392] Ibid., p. 118.

religinės reikšmės hinduizmui, tačiau ir kaip simbolis, jungiantis indų tautą dėl joje išlaikytų ilgaamžių tradicijų ir papročių.

Analizuotuose tekstuose pasirodė ir daugiau pasakojimų apie miestus ar šventyklas, kurie tampa įrankiais, kuriant ilgaamžės didingosios Indijos vaizdinį. Šie pavieniai tekstai perteikdavo keletą aspektų, kaip miesto praeities reikšmę paaiškinančios legendos, istorinio paveldo objektų vertė ir svarbūs istoriniai įvykiai, kurie įprasmina objekto identitetą. Taip sukurtas Agros miesto ir jame stovinčio Tadžmahalo vaizdinys. Teisininkas P. Leonas, nupasakojęs garsiąją statybų istoriją,[393] šį mauzoliejų vadina meilės paminklu ir laiko aukščiausio lygio šedevru.[394] Įtikėjęs Rytų egzotika besivadovaujančių vakariečių tekstais, jis teigia, kad nėra pasaulyje kitos vietos, kur menas ir gamta būtų taip susijungę ir kartu sukūrę tokią tobulybę, kokia yra šis garsusis mauzoliejus.[395] Nors Tadžmahalą aplankęs A. Poška ir teigia, kad dalį grožio statiniui sukuria reklama, jis pripažįsta, kad vakare, kuomet patekėjęs mėnulis apšviečia marmurines mauzoliejaus kolonas, vaizdas atrodo magiškas.[396] Apie Agrą ir jo garsųjį statinį rašė ir M. Šalčius, kuriam jis dar kartą tapo įrodymu, kad Indijos praeitis yra pilna šlovės ir turtų – tai yra nerealus statinys, kuris padaro pasaulį gražesnį ir įkvepia meilės.[397] Dalies besidominčių lietuvių simpatijas ir romantišką jauseną išpildo siužetas V. Stankevičiaus romane, kuomet pagrindinis veikėjas su savo mylimąja čia patiria išskirtinius jausmus ir gauna įkvėpimo toliau pažinti didingą Indijos praeitį.[398] Neišvengiamai čia veikė romantizmo ir bendro romantiškumo aspektas, kurį suformavo vakariečių keliautojų tekstai, darytos fotografijos, siųsti atvirukai.

[393] Pasakojimas apie Tadžmahalo pastatymą apima šacho Jahano ir vienos iš jo žmonų Mumtaz Mahal meilės istoriją ir sielvartą, kurį išgyveno Mohulų imperijos valdovas po to, kai jo žmona mirė gimdydama keturioliktąjį vaiką, princesę Gauharą Begum. Remiantis išlikusiais šaltiniais, kurie laviruoja tarp istorinių faktų ir literatūrinio braižo, yra teigiama, kad šachas iš visų žmonų labiausiai mylėjęs būtent Mumtaz Mahal: savaitę atsiribojo nuo imperijos tvarkymo reikalų, dvejus metus atsisakė nuo bet kokių pasilinksminimų ir t. t. Būtent šios imperatorienės garbei valdovas nusprendė pastatyti nepriekaištingai nuostabų mauzoliejų, kuris simbolizuoti jos grožį ir didžiulę jo meilę savo buvusiai žmonai. Tadžmahalo vieta taip pat buvo pasirinkta neatsitiktinai, nes imperatoriui Agros apylinkės pasirodė tokios nuostabios, kaip ir jo velionė žmona. Daugiau: T. Editors of Encyclopaedia, „Taj Mahal," in: *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internetą, [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://www.britannica.com/topic/Taj-Mahal>.

[394] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: Kultūra, 1935, Nr. 10, p. 567.

[395] Ibid., p. 567.

[396] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 161.

[397] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 172–174.

[398] STANKEVIČIUS Vladimiras, *Indijos karaliaus turtai*, Kaunas, Spaudos fondas, 1936, p. 257.

Tadžmahalas turėjo vieno iš naujųjų pasaulio stebuklų įvaizdį, prestižą, žinomumą, kas skatino aplankyti ar bent jau pažinti šią vietą tiek pat kiek Eifelio bokštas, Romos koliziejus ar kiti panašaus garsumo statiniai. Prie to dar prisidėjo orientalistiniam naratyvui būdingas egzotiškumo motyvas, paslaptinga, Rytams būdingų jausmų kupina istorija, kuri skatino norą pamatyti šį statinį.

„Šaltinyje“ taip pat pasirodė straipsnių apie kitas budizmo ir hinduizmo šventyklas, kaip pavyzdžiui, netoli Birmos ant uolos stovinti pagoda, kuri, anot legendos, laikosi ant vieno Budos plauko.[399] Kita Shui-Dagon esanti šventykla taip pat susijusi su Buda – joje yra saugomi trys šio religinio veikėjo plaukeliai, kurie kasmet pritraukia daugybę atvykstančių žmonių.[400] Šventyklos aprašytos kaip nepaprasto grožio statiniai, su didžiuliais bokštais, o aplink jas stovi miestai, menantys ilgą šių vietovių istoriją.[401] Straipsniuose rašoma, kad mistiškumo ir grožio šioms vietoms prideda tai, kad šventyklos buvo pastatytos nuostabios gamtos apsuptyje, atokiau nuo didmiesčių ar civilizacijos centrų.[402] Tokie tekstai buvo skirti pritraukti skaitytojų dėmesį tuo, ko nerasi artimoje aplinkoje. Egzotiškumo elementas čia susijungė su senosios Indijos didybe, kas sukūrė dar įstabesnį vaizdinį. Priešingai nei dalyje kitų atvejų kalbant apie orientalistinę percepciją, čia kitoniškumas ir mistiškumas tapo įrankiu sudominti žmones, įtikinti juos minėtų vietų vertingumu ir prasmingumu.

Apie tai, kad Indijos senovės didybę pripažino ir dvasininkai, liudija misionierių straipsniai apie keliones po įvairius Indijos istorinius centrus. Salezietis kun. J. Gustas „XX amžiuje“ parašė tekstą apie Muršidabadą, kurį pavadina seniausiu Indijos didmiesčiu, savo laiku buvusiu reikšmingesniu net už Kalkutą.[403] Autorius pasakoja apie musulmoniškos ir persiškos kultūros centrą, menantį Mohulų ir Afganų laikus, su nuostabaus grožio rūmais, kurių interjerui neprilygsta net esantys Delyje.[404] Kun. J. Gustas pripažįsta, kad mieste esančios mečetės ar hindu šventyklos yra išskirtinio architektūrinio grožio, mena labai senas tradicijas ir puošia miesto panoramą.[405] Šie lietuvių keliautojų, žurnalistų ar dvasininkų pasakojimai tik dar kartą pagrindžia, kad, nepaisant tikėjimo ir civilizacinių skirtumų, didingosios senovės Indijos vaizdinys buvo reikšmingas visiems. To priežastimi galėtume laikyti ir faktą, jog tai yra laike labai nutolę įvykiai, neturintys didelės įtakos šiandieniniam pasauliui, kultūrų varžymuisi, todėl galbūt leidžia lengviau ir be įsipareigojimų simpatizuoti šiems dalykams. Dvasininkų atveju reikėtų paminėti ir bendrą

[399] „Įvairios žinios iš svetur“, in: *Šaltinis,* 1932, Nr. 50, p. 709.
[400] „Kur garbinami trys Budos plaukai“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 42, p. 6.
[401] Ibid., p. 6.
[402] Ibid., p. 6.
[403] GUSTAS Juozas, „Seniausiame Indijos didmiesty“, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 28, p. 6.
[404] Ibid., p. 6.
[405] Ibid., p. 6.

katalikybei būdingą grožio ir estetikos vertinimo aspektą, kuomet nepaisant civilizacinių skirtumų kultūrinis paveldas yra laikomas vertybiškai reikšmingu.

Atskirai reikėtų aptarti, kaip istorinis periodas, apimantis didžiuosius geografinius atradimus ir pirmųjų misionierių keliones į Indiją, papildė didingosios senovės Indijos vaizdinį. Iš vienos pusės tai gali pasirodyti keista, nes kalbame apie metą, kada Vakarai pradėjo diktuoti savo taisykles Indijos subkontinentui. Visgi čia svarbiau ne aptariamų asmenų įžvalgos apie pakeistą kultūrinę aplinką Indijoje, bet europiečių atrastų ir pamatytų dalykų vaizdinys, kurį Hegelis iš esmės yra apibūdinęs kaip duodančiąją civilizaciją.[406] Ne veltui nagrinėdami europiečių keliones XV-XVI a. dalis lietuvių autorių teigė, kad buvo pasiektas turtingiausias kraštas pasaulyje. Kalba ėjo apie produktus, kurie priklausė indams. Priešingai nei kalbant apie Arijus ar Indo civilizaciją, XV-XVI a. Indijos didybės vaizdinį kūrė jos materialiniai turtai. Pr. Dovydaičio tekste rašoma, kaip Naujųjų amžių europiečiai troško nukeliauti į šį pasakišką kraštą ne mokslo, bet ūkio tikslų vedami: „ieškoti perlų, aukso, brangakmenių, o labiausiai gardumynų, uždarų (skaninių).“[407] Galime kelti hipotezę, kad rašiusieji bandė pajusti emocinį skirtumą tarp praeities ir dabarties. Tarpukariu tiesiai iš Indijos per Roterdamą ar Hamburgą į Lietuvą atvykdavo cinamonas, juodieji pipirai, gvazdikėliai, bananai ir kitos gėrybės, o seniau Europa tik svajojo apie saugias ir garantuotas galimybes atsigabenti tai į savo žemyną.[408] Siužetas, kuomet 1934 m. Konsularinis sekretorius Olandijoje J. Žmuidžinas laišku teiraujasi Prekybos ir Pramonės rūmų Kaune, ar nebūtų daugiau lietuviškų įmonių, kurios norėtų iš Roterdamo gabenti prekes, atkeliavusias iš Britų Indijos, tik pagrindžia, kiek senosios Indijos egzotiškumo, nepasiekiamumo ir turtingumo priduodavo pasakojimai apie pirmąsias keliones ir pasiektus Indijos krantus, lyginant su tarpukario galimybėmis.[409]

---

[406] HEGEL G. W. Friedrich, *The Philosophy of History*, vertė J. Sibree, New York, Dover; 1st publisher, 1899, p. 142.

[407] DOVYDAITIS Pranas, „Pirmoji kelionė aplink žemę prieš 400 metų“, in: Kosmos, 1920, sąs. 1, p. 43.

[408] Pilnas indiškų prekių sąrašas, remiantis 1934 m. Konsulinio skyriaus vedėjo J. Žmuidzino raštu Lietuvos prekybos ir pramonės rūmams Kaune: Į importą iš Britų Indijos į Lietuvą įeina – paukštiena, ryžiai, pomidorai, artišokai, šparagai, kalafiorai, pupelės, Briuselio kopūstai, žirniai, melionai, kriaušės, bananai, apelsinai, citrinos, vynuogės, džiovinti vaisiai ir uogos, razinos, riešutai, migdolai, žalios ir skrudintos kavos pupelės, kakava, arbata, pipirai, cinamonas, gvazdikėliai, sago, oda, trąšos, įvairios augalų dalys, džiovintos vaistažolės, sėklos, guma ir derva, džiovinta arabiška guma, rauginimo medžiaga, stibis, medvilnė, kanapės, kakavinis sviestas, magnio chloridas, cinko chloridas, mediena, parafinas, cheminiai ir farmacijos produktai, lagaminai, dėžės, kuprinės, virvės, laidai, natūrali šilko medžiaga, džiutas, mašinų padangos, kietosios gumos gaminiai, etc. In: Britų firmos siųstos prekės iš savo imperijos žemių į Lietuvą per Roterdamą arba Hamburgą, 1934, LCVA, F-648 A-1 B-427, l. 257.

[409] Ibid., p. 104–105.

Kalbininkas ir visuomenininkas Antanas Vireliūnas, norėdamas akcentuoti Indijos vertę europiečių akyse, žurnale „Kosmos“ rašo, kaip Gerosios Vilties iškyšulio atradėjas Bartalomėjus Diasas suvokė šį kraštą: „Jis matė Indiją, nelyginant Mozė pažadėtinę žemę, tačiau jon įžengti negalėjo. Sopama širdim jis grįžo namo.“[410] Bendrai kelio į Indiją atradimo istorija pristatoma tarsi fantastinis epas, kuriame drąsūs ir ryžtingi vyrai, varžydamiesi tarpusavyje, bando pasiekti išsvajotąją šalį. T. Šuravinas savo knygoje apie keliones kuria atmosferą, pilną būtų ir nebūtų sunkumų, kuriuos įveikti padėjo didžiausias jų troškimas pasiekti išvajotą Oriento kraštą.[411] Jo teigimu, įstabiąją „Pipirų žemę“ ilgą laiką europiečiams pasiekti trukdė pats likimas, tarsi saugodamas šalies sakralumą.[412] Šiuo atveju, nors Indija ir vaizduojama kaip nuostabi turtų karalystė, visgi iš europiečių perspektyvos ji yra ir kaip įrankis, atskleidžiantis jų drąsumą, ištvermę, sumanumą. Indijos pasiekimas yra galutinė vakariečių pergalė, o tai šioje istorijoje yra kulminacija. Šią perspektyvą papildo ir Pr. Dovydaičio tekstas apie Magelaną, kuriantis vaizdinį, kad kelionės aplink pasaulį projektas buvo skirtas parodyti, kiek daug ryžto ir užsibrėžimo turi europiečiai, norintys atrasti kitus galimus kelius į išsvajotąją Indiją.[413] Taigi kuriamo vaizdinio visumoje susipina ir Oriento pasakiškumo, ir vakarietiško ryžtingumo/kilnumo siužetai.

Tačiau ne visuose kurtuose pasakojimuose apie šį laikotarpį dominavo europiečių pergalė atradus jūrų kelią į nuostabiąją Indiją. Nors jūrų kelio atradimas ir buvo vertinamas teigiamai, visgi veiksmai, kuriuos R. Indenas pavadino troškimų žemės užvaldymu, buvo vertinami gana nevienareikšmiškai.[414] Pavyzdžiui, T. Šuravino manymu, Vasko da Gama poelgis grasinti patrankomis indams vien už tai, kad šie dvejojo dėl prekybos ryšių pradėjimo, buvo paprasčiausiai negarbingas.[415] A. Vireliūnas taip pat žiūri su panieka ir teigia, kad gražiosios Indijos patekimas į portugalų rankas visiškai neatitinka krikščioniško pasaulio dėsnių.[416] „Kultūroje“ taip pat pasirodė straipsnis, kuriame buvo tarsi sielvartaujama, kad taikūs Indijos gyventojai pakliuvo į plėšikiškų tautų nasrus, kurie grobstė šio krašto turtus kaip tik norėjo.[417] Žinoma, apie tai rašę lietuviai nesigilino į to laikotarpio istorinį kontekstą, vakariečių mąstyseną ir to meto politikos-užkariavimų tendencijas ar egzistuojančią priešpriešą tarp Rytų ir Vakarų pasaulių. Visgi šis aspektas dar

[410] VIRELIŪNAS A. „Vasko da Gama“, in: *Kosmos*, 1925, Nr. 2, p. 109.
[411] ŠURAVINAS Teodoras, *Kelionės į nežinomus kraštus*, Kaunas, Sakalas, 1937, p. 29, 35.
[412] Ibid., p. 29.
[413] DOVYDAITIS Pranas, „Pirmoji kelionė aplink žemę prieš 400 metų“, in: Kosmos, 1920, sąs. 1, p. 44–51.
[414] Inden B. Ronald, *Imagining India*, Cambridge, Blackwell publishing, 1990, p. 70.
[415] ŠURAVINAS Teodoras, *Kelionės į nežinomus kraštus*, Kaunas, Sakalas, 1937, p. 53.
[416] VIRELIŪNAS A. „Vasko da Gama“, in: *Kosmos*, 1925, Nr. 2, p. 112.
[417] G-DIS J, „Šis tas apie senovės ir dabarties indus“, in: *Kultūra*, 1928, Nr. 9, p. 373.

labiau papildo praeityje buvusios didingos Indijos vaizdinį, jai suteikdamas tam tikrą sakralumo atspalvį ir nepaliečiamumą. Tekstuose jaučiamas žlugęs noras išlaikyti tokią nuostabią turtų šalį nepažeistą kolonijinių kėslų. Tai buvo iš dalies priešprieša požiūriui į dabartinę Indijos padėtį, kur dalis rašiusiųjų pritarė lordo Georgo Nathanielo Carzono žodžiams, kad Indijos buvimas kolonija yra nutikęs iš geros britų valios, kurie čia atvyko kaip Dievo apvaizda, pavesta paties likimo ir siekianti ne tik pakelti šį kraštą iš ją užgriuvusios ilgaamžės stagnacijos, bet ir padėti milijonams žmonių rasės atstovų.[418]

Visgi dalis aspektų pataisė šį europiečių sudrumstos Indijos didybės vaizdinį ir suteikė jam naujų spalvų, sujungus Vakarų ir Rytų kultūrinius polius. Straipsnius rašantys lietuviai vaizdžiai perteikė portugalų įkurtus ar atnaujintus indų miestus, kuriuose puikiai susiliejo dviejų skirtingų architektūrų bruožai, žmonių tradicijos ir gyvenimo ypatumai. Kolombo[419] miestu ypač žavėjosi iš Filipinų pro čia į Europą laivu „Fulga“ plaukęs Pranciškus Baltrus-Šivickis.[420] Jis pastebėjo, kad didžiausio grožio šiam miestui prideda būtent indiškų ir europietiškų motyvų koegzistavimas – pavyzdžiui, šalia cinamonų parko ir senų budistų šventyklų stovi modernus europietiškas meno muziejus.[421] P. Baltrui-Šivickui pasirodė įdomus ir architektūrinis budistų šventovės išpildymas, kuris iš dalies jam priminė cerkvę.[422] „Šaltinyje“ 1928 m. pasirodęs tekstas apie Kolombo ir bendrai Ceiloną mini, kad tai nuo senovės arbata garsėjantis kraštas, kuris pritraukė europiečius užsiimti rimta prekyba.[423] Galbūt ne veltui „XX amžiuje“ buvo išspausdintas indų keliautojo tekstas, kuriame apie Ceiloną yra rašoma, kad tai ne tik indiškos kultūros, tačiau visos Azijos istorinis pasididžiavimas – Rytų perlas.[424] Dar vienas miestas, kuris papildo didingosios senosios ir iš dalies portugališkos Indijos vaizdinį yra Goa. Nostalgiškai norėdamas parodyti šio miesto įkūrimo ir klestėjimo laikotarpį, apie šiandien matomą vaizdą atsiliepia A. Poška: „ Kur olos stūkso, virš putojančių bangų, sudarydamos tartum sienas su eilėmis gracingų palmių, ten riogso sugriuvusios sienos, milžiniški vartai – senovės portugalų tvirtovės liekanos. Tarp tų irstančių sienų, dar vienas kitas bažnyčios bokštas tebestypso apkabintas, kaip

[418] *The Raj: an eye-witness history of the British in India*, Sud. Roger Hudson, London, Folio society, 1999, p. 533.
[419] P. Šivickis konkrečiai lankėsi Ceilone (Šri Lanka), Kolombo mieste. Nors ši sala turėjo atskiros Britų kolonijos statusą, bet dėl gamtinio ir kultūrinio panašumo ir mažai siekiamo tikslumo lietuviai apie ją dažnai kalbėdavo sugretindami su Indija.
[420] 1965 m rašyti prisiminimai iš 1928 m. vykusios kelionės laivu “Fulga” Iš Filipinų į Lietuvą: Singapūras, Ceilonas, Kolombo muziejuje esanti reta jūros bestuburių faunos kolekcija ir t.t., 1965, LMAVBRS, F-144, B-1157, l. 8–9.
[421] Ibid., p. 9.
[422] Ibid., p. 11.
[423] GAILIUS J., „Arbata“, in: *Šaltinis*, 1928, Nr. 33, p. 525.
[424] TAHIR M., „Mano kelionės po 75 šalis įspūdžiai”, in: XX amžius, 1937, Nr. 80, p. 5.

numirėlio kaulėtų pirštų, aukštai augančių medžių šakų. Seniau čia krikščionybė, vietoje Višnos ir Šivos viešpatavo.“[425] Jeigu Kolombo buvo žavimasi dėl kultūrų maišymosi, tai Goa buvo žavimasi, tarsi jis būtų Viduržemio jūros regiono viduramžinis miestas. Čia portugalai pristatė daugybę bažnyčių, savo rezidencijų, pirklių namų ir nuostabių prieplaukų, kurios išliko iki pat tarpukario. Kun. A. Sabaliauskas, atvykęs į Goa, stebisi, kad matomas vaizdas jam primena XV a. Ispanijos pusiasalio miestą ar net Vilnių Šv. Kazimiero laikais.[426] Šiandien sunku spręsti, ar panašumai išties buvo tokie dideli, ar lietuvį veikė gerai pažįstamos Europos išsiilgimas. Visgi, nepaisant susižavėjimo pažįstamais architektūriniais sprendimais, Goa rodo misionieriaus susižavėjimą Indijos praeitimi. Tam įtakos turėjo ir tai, kad Goa buvo ankstyvųjų misijų centras, kuriame lankėsi ir dirbo Šv. Pranciškus Ksaveras. Turint galvoje, kad tekstuose pateikiama daug informacijos apie XVI a. pasisekimus vykdant krikščioniškas misijas Indijoje, galima daryti prielaidą, kad rašiusiems dvasininkams senoji Indija atrodė kaip labiau suvokianti Vakarų religijos reikšmę nei kad tarpukariu, kuomet pasipriešinimo tam nestigo. Galbūt dėl tos priežasties išspausdintuose pasakojimuose apie misionierystę XVI a. Indijoje bendras krašto vaizdinys nebuvo pateikiamas tragiškas, kaip kad pasakojant apie situaciją tarpukariu. Nuo 1936 m. „Misijose“ pradėjusi eiti straipsnių serija apie Šv. Pranciškų Ksaverą perteikia atmosferą, kuomet tiek Indijos kaimai, tiek miestai gyvena darniai, netrūksta maisto ar būtiniausių kasdienių reikmenų. Ypač išryškėjo Goa miesto vaizdas, kuomet garsusis jėzuitas pirmą kartą čia atplaukė: „ Netrukus dešinėje pasirodė miesto mūrai ir bokštai, laivų statymo dirbtuvės ir arsenalai, vice karaliaus rūmai, katedra, pranciškonų vienuolynas ir koplyčios. Ant kranto stovėjo daugybė baltų, kavinių, juodų žmonių išvaizdų, dėvinčių baltus strėnų rūbelius, vilkinčius ilgais durtiniais, nešiojančių turbanus; čia buvo matyti visas Rytų įvairiaspalvis puošnumas.“[427] Šalia suprantamo europietiškumo išryškinimo tekste taip pat matyti pagarba kitai kultūrai, nepaisant to, kad rašoma iš krikščioniškosios-vakarietiškosios perspektyvos. Čia galėtume svarstyti apie senosios Indijos vaizdinio patrauklumą dvasininkams, kurie į jį žiūri kaip į tam tikrą lauką, kuriame kažkada veikę jų herojai, pirmieji misionieriai labai darniai sugyvenę su vietiniais ir sklandžiai vykdę savo darbą. Senųjų laikų indai vaizduojami ne tokie konservatyvūs, atviresni Vakarų tikybai, išklausantys ir uoliai priimantys naują religiją. A. Alekna savo „Bažnyčios istorijoje“ rašė, kad tokia palanki situacija XVI a. susikūrė tiek dėl tokių šventųjų kaip Šv. P. Ksaveras, tiek dėl Indijos gyventojų geranoriškumo,

[425] Margi gyvenimo lapai. Straipsniai, laiškai, korespondencijos, atsiminimai, R-519, B-316, l. 74.
[426] SABALIAUSKAS Antanas, *Tūkstančio paslapčių šalyje: (fakirų žemėje)*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugijos leidinys, 1939, p. 242, 245.
[427] „Indijos ir Japonijos apaštalas“, in: *Misijos*, 1936, Nr. 11, p. 250.

vertybinio prado, kuris kažkur pradingo šiais laikais.[428] Autorius pastebi, kad šiuo periodu kaip niekad pagausėjo krikščionių skaičius, labai greitu tempu buvo statomos bažnyčios ir ligoninės.[429] Kun. Justino Staugaičio „Bažnyčios istorijoje“ paminima tokie asmenys kaip Roberto de Nobili, kuris sugebėjo Indijoje prisitaikyti prie esamos hinduistinės praktikos, rasti joje gerųjų aspektų ir sukurti sintezę tarp jos ir krikščionybės, taip pritraukiant daugiau tikinčiųjų.[430] Pr. Dovydaičio manymu, R. de Nobili, iš esmės sugebėdamas įžvelgti brahmanizme gerųjų idėjų, tradicijų, sugebėjo pakeisti indų nusistatymą, kad krikščionybė yra tik neliečiamųjų religija, ir pritraukti prie evangelijos aukštesniųjų kastų atstovus.[431] Apskritai apie Indijos istoriją Naujųjų amžių rėmuose dvasininkai ir teologai atsiliepė gana pagarbiai – tai laikas, kuomet vyko labai reikšmingas darbas, o žmonės buvo pasijungę į kultūrinio keitimosi kelią. Priešingai nei kalbant apie tarpukario Indijos vaizdavimą, čia ne hinduizmas buvo matomas kaip didžioji Indijos dėmė, o senieji Indijos krikščionys – Sirų Malabarų tikintieji[432], dar kitaip vadinami Šv. Tomo krikščionys.[433] P. Jokūbėnas savo knygoje rašo, kad šimtus metų palikti be priežiūros jie išplėtojo Nestorijaus mokslą, vykdė neteisingas apeigas, kas iškreipė tikėjimą.[434] Tikėtina, kad rašę lietuviai atliepė visuose katalikiškuose Vakaruose jaučiamą lengvą kaltės jausmą, kad Indijos krikščionys buvo apleisti, neprižiūrėti, todėl dabar turi imtis veiksmų ir sugrąžinti juos į tiesos kelią. Pasakojimai apie XVI a. kuriamas misijų stotis, statomas bažnyčias, puikų santykį su vietiniais tik pagyvino teigiamą šio periodo vaizdinio kūrimą tarpukario Lietuvoje. Galime kelti hipotezę, kad krikščioniškasis naratyvas tarpukario Lietuvoje, kaip ir visuose Vakaruose, kalbant

[428] ALEKNA Antanas, *Bažnyčios istorija*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugija, 1929, p. 170.
[429] Ibid., p. 170.
[430] STAUGAITIS Justinas, *Bažnyčios istorija*, II leidimas, 1922, Kaunas, p. 138.
[431] DOVYDAITIS Pranas, „Religijų lyginimas seniau ir dabar“, in: Soter, 1927, Nr. 2, p. 126.
[432] Sirų Malabarų Bažnyčia yra viena iš senųjų Rytų krikščionių bažnyčių, turinčių tradicijas, siekiančias Šv. Tomo laikus (I a.), kuomet šis tikėjimas buvo pristatytas Indijoje, Malabaros srityje, dabartinėje Keralos valstijoje. Atliekamos Rytų sirų (chaldėjų) apeigos, istoriniai saitai su nestorianizmu, apeigose gausu simbolikos, apimančios Jeruzalę ir judėjų kultūrą. Dėl klimatinių sąlygų eucharistijai naudojama ryžių duona ir palmių vynas. Iki pat Vasko da Gamos atvykimo į Indiją sirų Malabarų krikščionys neturėjo jokio ryšio su Europos tikinčiaisiais. Prasidėjusi Bažnyčios lotynizacija Indijoje, indų dvasininkų kalinimai ir persekiojimai privedė prie vietinių krikščionių atsiskyrimo nuo Romos, vidinių schizmų ir daugybės skirtingų bendruomenių susikūrimų. XVII-XVII a. siųsti karmelitai sugebėjo sugrąžinti dalį indų tikinčiųjų į Rytų katalikybės pusę, tačiau iki šiandien vadinamieji Šv. Tomo krikščionys yra susiskaldę tarp Rytų katalikų, protestantų ir Rytų Ortodoksų Bažnyčių. Daugiau: MOCKUS Vitalijus, „Ernakulamo ir Angalio Sirų Malabarų Didžioji Arkivyskupija“, in: *Visuotinė lietuvių enciklopedija*, prieiga per internetą [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://www.vle.lt/straipsnis/ernakulamo-ir-angalio-siru-malabaru-didzioji-arkivyskupija/>.
[433] STAUGAITIS Justinas, *Bažnyčios istorija*, II leidimas, 1922, Kaunas, p. 137.
[434] Ibid., p. 137.

apie XVI a. portugalų laikų Indiją, skelbė, kad katalikybė buvo greičiau papildymas esamos jau ir taip geros ir kokybiškos Indijos kultūros, nei kad tarpukariu, kuomet, kaip vėliau pamatysime, buvo kalbama apie Vakarų religijos būtinumą, norint atgaivinti kraštą iš ilgaamžės stagnacijos.

Senovės Indijos didybės vaizdinys pagrinde pasireiškė dviem etapais. Pirmiausia, per laiko erdvėje pasiklydusius senovės istorijos siužetus, pradedant Indo civilizacija ir Arijų atvykimu, baigiant kultūrinėmis sintezėmis tarp indiškosios ir heleniškosios kultūrų. Šį periodą autoriai idealizavo dėl pačios Indijos civilizacinės didybės, tokių herojų kaip Ašoka egzistavimo ir taip pat – dėl galimybės rasti ryšius su Europos ir tuo pačiu Lietuvos kultūra. Sekančiame skyriuje aptarsime konkrečias tradicijas ir pasiekimus, kurie Indijos kultūroje ypač žavėjo tautiečius. Jie taip pat daugiausia bus orientuoti į praeities didingąjį indų kraštą, tačiau dažnu atveju jie išliko iki tarpukario. Antrasis etapas, kuriame įžvelgta Indijos nuostabumo bruožų, buvo susijęs su Didžiaisiais geografiniais atradimais ir pirmųjų misionierių kelionėmis. Čia atlikta šaltinių analizė parodė, kad labiausiai lietuviai išryškino Indijos turtingumą, kurio tuo pačiu taip troško Naujųjų amžių pradžioje gyvenę europiečiai. Jaudino ir faktas, kad Indijos gyventojai tuo periodu galėjo bene vieninteliai kas dieną mėgautis įvairiais savo turtais, o ypač prieskoniais ir kitomis maistinėmis gėrybėmis. Tyrimas atskleidė, kad XVI a. Indijos vaizdinyje nebuvo jaučiamas priekaištas jau tuo metu pilnai įsišaknijusiam hinduizmui ir iš to išplaukiančiai indo pasaulėžiūrai. Priešingai – tekstuose minimo laikotarpio indai vaizduojami kaip supratingi, nevaržomai ieškantys įvairiuose tikėjimuose geriausių vertybių ir savęs išpildymo, o krikščionybė greičiau yra pristatoma kaip papildymas esamai kokybiškai Indijos realybei, nei kad būtinybė ją keisti.

2.2. „Gerųjų“ senovės Indijos tradicijų percepcija – nuo Mahabharatos iki nerūdijančios geležies

Šalia Indijos praeities vaizdinių kūrimo ir žavėjimosi jais Lietuvos kultūrinėje erdvėje galime aptikti nemažai tekstų apie archajiškąsias indiškąsias tradicijas arba praktikas, kurios vertos pagarbos. Tai neišvengiamai papildė bendrą įspūdingos Indijos istorinę visumą, suteikiant jai kūrybinio pirmumo nuopelnus tam tikrose srityse. Kitur buvo pristatomas senovės indų intelektualinis potencialas, to išpildymas meno ir mokslo srityse paminint faktą, kad tai pasireiškė tuomet, kai Europoje neegzistavo jokia ryškesnė kultūra. Galbūt dėl to XIX-XX a. pradžioje Vakarų intelektualai, kalbėdami apie Indiją, nors ir pabrėždavo dabartinį jos ne progresyvumą, visgi archajiškąjį periodą vadino kultūrinės imperijos laikotarpiu.[435] Šiuo požiūriu rašę lietuviai irgi pripažino savo ir bendrą Vakarų kultūrinį atsilikimą

[435] Inden B. Ronald, *Imagining India*, Cambridge, Blackwell publishing, 1990, p. 32.

senovėje ir sutiko su tuo, kad dalį idėjų yra perėmę iš Rytų, ypač Indijos. Rašiusieji dažnai dėl to susimąstydavo, kodėl dabartinė Indija, lyginant su Vakarais, yra taip smarkiai sunykusi ar stagnacijos fazėje. Dalis asmenų, neturėdami atsakymo į šį klausimą, nesivėlė į sudėtingas diskusijas ir pasilikdavo fantazijose apie senovės Indiją, kur mąstydavo apie jos pasiekimus ir tolimuose istorijos puslapiuose likusią kultūrą.

Pirmas aspektas buvo susijęs su rašytine kultūra. Nors ekonomistas, vienas ryškiausių R. Tagorės kūrybos žinovų, A. Rimka ir teigė, kad Indijoje raštas niekada nebuvo toks reikšmingas ir paveikus kaip sakytinė kultūra, kuomet asmenys atmintinai mokėsi įvairių padavimų, religinių mantrų, visgi iki tarpukario išlikę tekstai vakariečiams tapo įrodymu apie kultūrinę to reikšmę ar net sakralumą.[436] A. Poška pastebi, kad kalbant apie senuosius Indijos tekstus susiduriama ir su kita problema – nors gausu epopėjų, folkloro tekstų, išlikę šventraščiai, šie tiesiogiai nepasakoja apie realius praeities įvykius.[437] A. Poška greičiausiai omenyje turėjo tai, kad, priešingai Vakarų raštijai, indiškoji daugiausia paremta pasąmoniniais, mistiniais aspektais, kuriuos, norint pritaikyti lukštenant Indijos filosofiją ir pasaulio suvokimą, reikia vadovautis visai kita strategija, nes kitaip ji liks neteisingai įvertinta. Dėl to dalis asmenų atsiribojo nuo gilesnio senovės Indijos raštų tyrinėjimo ir juos vertino tik paviršutiniškai – kaip bet kokį kitą archajišką tekstą. Visgi, ar tai būtų šis, ar sudėtingesnis būdas, Lietuvoje tarpukariu jau egzistavo vaizdinys, kad Indija pasižymi senosios rašytinės kultūros paveldu, o jį tyrinėti, daryti vertimus, skaityti yra vienas iš kelių į intelektualinį pasaulį. Tai Lietuvą pasiekė pirmiausia iš Vakarų, daugiausia iš Vokietijos, kur XIX a. atsirado stipriausia senųjų indų tekstų vertimų ir tyrinėjimų mokykla visoje Europoje.[438] Tokie mokslininkai, kaip K. Būga ar P. Dovydaitis, puikiai žinojo vokiečių kaip M. Mulleris atliktus tyrimus ir patys skaitė jų atliktus darbus ar indiškų tekstų vertimus.[439]

Daugiausia lietuviai aprašė ir visuomenei pristatė indų šventraščius Vedas, kurdami prieš tūkstančius metų savo esybę juos supančiame pasaulyje apmąsčiusių Indijos gyventojų vaizdinį. Šį procesą iš esmės paskatino dar XIX a. romantizmo aplinkoje užaugę Europos, ypač Prancūzijos, intelektualai, kurie laikė visą indų

[436] RIMKA Albinas, *Rabindranath Tagorė: kaip žmogus ir rašytojas*, 1924, Kaunas, Varpo bendrovės leidykla, 1922, p. 10–12.
[437] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 81.
[438] MARCHAND L. Suzanne, *German Orientalism in the Age of Empire, Religion, Race, and Scholarship*, Washington, Cambridge University Press, 2009, p. 123–126.
[439] DOVYDAITIS Pranas, „Religijų lyginimas seniau ir dabar“, in: *Soter*, 1927, Nr 2., p. 135; BŪGA Kazimieras, *Kalbų mokslas bei mūsų senovė*, Kaunas, Saliamono Banaičio Spaustuvė, 1913, p. 7.

filosofiją, kosmologiją ir rašytinį paveldą vertą studijuoti ir nagrinėti.[440] Be to, kad Vedos buvo pristatytos kaip svarbiausi indų pasaulėvaizdį ir pasaulėžiūrą formuojantys tekstai, dalis autorių pastebėjo, kad šis sofistikuotas kūrinys turėjo specifinę parašymo, o vėliau ir unikalią komentarų sistemą.[441] Ekonomistas A. Rimka teigia, kad Vedos yra raktas į praeities indų pasaulį, kuris, nors ir turi mažai bendro su dabartimi, visgi gali padėti suprasti tam tikrus šiandienos sociokultūrinius ypatumus.[442] Šiam aspektui suteikta išskirtinės vertės pirmiausia dėl jo ilgaamžio veikimo, nepakeičiamumo, įtakos, kurią jis per tūkstančius metų išlaikė indų visuomenėje. Kitas momentas yra minėtas unikalus teksto parašymas, kuriame egzistuoja logika, darna, harmonija, kurią pirmiausia reikia išmokti pajausti, o tik tada galima suprasti. Vedomis ypač žavėjosi ir jų recepciją Lietuvoje plėtojo psichoterapeutas ir visuomenininkas Napoleonas Indrašius[443], pasižymėjęs laisvamaniškomis pažiūromis ir skepsiu abraomiškosioms religijoms. Žurnale „Pasaulėžiūra“ jis išspausdino pora straipsnių, kuriuose aptarė garsųjį indų šventraštį. Čia autorius kuria vaizdinį, kad nors indų šventraščio ir nereikėtų laikyti paskutiniu išminties žodžiu, visgi jis yra kur kas tobulesnis už Europai įtaką dariusius Torą ar Bibliją.[444] N. Indrašius straipsnyje pateikia keletą verstų ištraukų iš indų šventraščio teigdamas, kad tai tekstas savo dvasios prakilnumu lenkiantis evangelijas.[445] Jo manymu, šio šventraščio išmintis slypi tame, kad savo vertės reikia ieškoti ne išoriniame pasaulyje, bet savyje pačiame, kad išsvajota būtis slepiasi mumyse – ją tik reikia atverti.[446] Akivaizdu, kad indų religinio teksto aukštinimas iš dalies buvo paremtas minėta Vakarų religijos kritika. Atsiremdamas į indų šventraštyje dėstomas idėjas, jis skeptiškai žvelgia į krikščionybę, dvasininkų materialistiškumą, neklaidingumą Vakarų tikėjimo dėsniuose.[447] Jo manymu, senieji indų tekstai atsako į klausimą, kad klaidų nedaro tik gamta-visata, kuri veikia pagal

[440] Inden B. Ronald, *Imagining India*, Cambridge, Blackwell publishing, 1990, p. 67.
[441] BALDAUSKAS Juozas, „Brahmanizmas“, in: Lietuviškoji enciklopedija, T. 4., Sąs. 4, 1935, p. 2–3.
[442] RIMKA Albinas, *Rabindranath Tagorė: kaip žmogus ir rašytojas*, 1924, Kaunas, Varpo bendrovės leidykla, 1922, p. 80.
[443] Napoleonas Indrašius (1905–1984) – neurologas, psichoterapeutas, vienas pirmųjų Lietuvoje pradėjęs psichoterapijos taikymą gydyme. Tarpukariu baigė Vytauto Didžiojo universitetą, redagavo žurnalus „Pasaulėžiūra“ ir „Sveikata“. Savo pažiūromis priklausė prie laisvamanių ar net pagoniškųjų religijų palaikytojų. Rašė straipsnius, susijusius su budizmo, hinduizmo religijų skirtumais nuo krikščionybės, ieškojo praktinių Rytų religijų patarimų, galėsiančių padėti žmonėms atsisakyti priklausomybių, sumažinti psichologines problemas ir pan.
[444] INDRAŠIUS Napoleonas, „Senovės tautų rankraščiai“, in: *Pasaulėžiūra*, 1934, Nr. 2, p. 1
[445] INDRAŠIUS Napoleonas, „Indų šventraštis“, in: *Pasaulėžiūra*, 1934, Nr. 3, p. 8.
[446] Ibid., p. 8.
[447] Ibid., p. 8.

nustatytą tvarką.[448] Autoriui suponuoja ir tezės, kad būtent teisingas ir kryptingas galvojimas yra geriausia malda, o nuoširdus darbas atitinka aukos vaidmenį – čia jis dar kartą remdamasis indų filosofine išmintimi bando ieškoti priekaištų krikščioniškajam tikėjimui.[449] N. Indrašiaus pastabos kelia šiek tiek dvejonių dėl jo nuoširdaus įtikėjimo indų šventraščių vertingumu, nes didžiąją laiko dalį jis užsiima ne pasakojimu apie tekstą, o Vakarų tikėjimo kritika. Vedos tampa įrankiu jam užsiimti savo antikrikščioniška pasaulėžiūra, pagrįsti savo idėjas ir nepasitenkinimą tarpukario Lietuvos visuomenėje dominuojančia Katalikų Bažnyčia. Nepaisant to, kad ir kokios buvo paskatos, visgi pagarbus senųjų Indijos tekstų vaizdinys čia yra neišvengiamai matomas. Visuomenės grupė, kuri vadovavosi panašiomis idėjomis kaip N. Indrašius, paskaitę tokį tekstą greičiausiai turėjo pritarti tokiai nuomonei ir padidinti tokio Vedų paveikslo egzistavimą.

Kiek subtilesnis ir skepsiu Vakarų tikėjimui neparemtas Indijos šventraščių vaizdinys buvo kuriamas P. Dovydaičio, kuris „Kosmos“ žurnale 1933 m. išleido straipsnį, pavadinimu „Pasaulivaizdžio istorija iki Koperniko“.[450] Religijotyrininkas kiek objektyviau žvelgė į indų religinius tekstus ir pristatė visai kitas priežastis, kodėl juos turėtume suvokti kaip vertingos indų praeities liudijimus. Mokslininkas pastebi, kad šio rankraščio reikšmė pirmiausia slypi jo visapusiškume, neišvengiamame gebėjime paaiškinti įvairias tiesas žmogaus gyvenime.[451] Tuo pačiu Vedos, anot religijotyrininko, davė pagrindą Indijoje ištobulėti įvairioms mokslo sritims kaip astronomija, kuri buvo susaistyta su astrologija.[452] Šimtai metų atgal indai jau sugebėjo sekti žvaigždžių judėjimus, mėnulio pokyčius, dalinti metus į dienas ir sekti saulės poveikį vis kitais metų laikais.[453] Nors tai buvo apipinta įvairiais mitologiniais siužetais, P. Dovydaitis teigia, kad tai yra tik paviršiniai pavidalai, po kurių rūbais slypi sukaupta išmintis.[454] A. Poška taip pat pastebi, kad būtent Vedų himnuose galima atsekti daugybę detalių, kurios atskleidžia, kaip astronomija nulėmė žmogaus gyvenimą senovėje.[455] Nors jis ir teigia, kad čia būta daug netikslumų, visgi pripažįsta, kad tokios sudėtingos pasaulio aiškinimo sistemos sukūrimas tolimoje praeityje atskleidžia egzistuojantį gilų žmonių mąstymą ir bandymą suprasti savojo buvimo esmę.[456] Atskiromis Vedų dalimis studijų laikais domėjosi etnologas Juozas

[448] Ibid., p. 8.
[449] Ibid., p. 8.
[450] DOVYDAITIS Pranas, „Pasaulivaizdžio istorija iki Koperniko“, in: *Kosmos*, 1933, Nr. 7–12, p. 166–168.
[451] Ibid., p. 167.
[452] Ibid., p. 167.
[453] Ibid., p. 167.
[454] Ibid., p. 167.
[455] POŠKA Antanas, „Indijos studentai, mokyklos ir mokslai“, in: *Akademikas*, 1937, Nr. 4, p. 93.
[456] Ibid., p. 93.

Baldauskis, kurio išlikusiuose sąsiuviniuose galima aptikti išsamius konspektus iš M. Vintermitso veikalo "Indų literatūros tyrinėjimai".[457] Autorius išskiria, kurios Vedų dalys jam atrodo reikšmingiausios, sistemiškai nagrinėja Rigvedos skaitymo, žodžių skiemenavimo ypatumus, kad pasiektų tikresnį suvokimą.[458] Iš konspektų galime pastebėti, kad didžiausią įtaką jam darė vokiečių mokslininkų darbai, atlikti Indijos šventraščių interpretacijos ir vertinimas. Tuo remdamasis jis išryškina, kad Vedos yra raktas į praeityje egzistavusią ir nuo šiandienos smarkiai besiskiriančią senąją hindu religiją ir jos įtaką žmonėms.[459] J. Baldauskio atveju, indų religinių tekstų vaizdinys yra susijęs su numanomais didingosios senosios Indijos sociokultūrinės sistemos bruožais. Kitaip sakant, sugebėjimas išnarplioti po fantastiniais siužetais apie įvairius dievus esančias tiesas galėtų padėti suprasti tikrąją Indijos būtį, o tam tikrais aspektais, sprendžiant iš XIX a. Vakaruose išpopuliarėjusių idėjų, ir savąją indoeuropietišką tapatybę.[460] J. Baldauskio žavėjimąsi Indijos tradicijomis, ypač vedomis, iš dalies galima sieti su jo etnologijos specializacija ir polinkiu domėtis senosiomis civilizacijomis – šie aspektai ryškiai atsispindėjo ir disertacijoje, kurioje pirktinių vestuvių fenomenas analizuotas nuo archaiškųjų Oriento tradicijų ištakų iki jų raiškos lietuviškoje kultūroje.[461] Intelektinė orientacija, grindžiama plataus spektro Vakarų mokslininkų darbų pažinimu, formavo siekį Indijos kultūrą pristatyti patrauklia forma, išryškinant jos civilizacinį gilumą. Reikšmingą vaidmenį šiame procese suvaidino studijų metais patirtas V. Krėvės-Mickevičiaus poveikis – jo dėka J. Baldauskis susipažino su Indijos mitologija, sanskritu ir vedomis, kas paskatino ne tik akademinį susidomėjimą, bet ir gilesnį Indijos tradicijų kultūrinį permąstymą.[462] Galima kelti prielaidą, kad greta etnologinio požiūrio bei daugiakalbystės – ypač sanskrito kalbos mokėjimo – J. Baldauskio kuriamas Indijos tradicijų vaizdinys Lietuvos kultūriniame diskurse buvo ne tik idealizuojantis, bet ir jautriai išreiškiantis rūpestį dėl šios kultūros likimo, ypač kolonijinės politikos kontekste.[463]

---

[457] J. Baldausko išrašai iš M. Vintermitso M. Veikalo "Indų literatūros tyrinėjimai", 1926, LMAVBRS, F-12 B-1172, l. 1–10.
[458] Ibid., l. 3.
[459] Ibid., l. 10.
[460] MARCHAND L. Suzanne, *German Orientalism in the Age of Empire, Religion, Race, and Scholarship*, Washington, Cambridge University Press, 2009, p. 134.
[461] BALDŽIUS Juozas*, Rinktiniai raštai: etnologijos ir tautosakos baruose.*, Vilnius, Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2005, p.23–109 .
[462] SKRODENIS Stasys, „Primirštas etnologas*", in:* Juozas Baldžius*, Rinktiniai raštai: etnologijos ir tautosakos baruose.*, Vilnius, Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2005, p. 11–20.
[463] BALDAUSKAS Juozas, „Kolonijų filmos ir kolonijų poetika", in: *Kultūra*, 1934, Nr. 3, p. 186.

Teisininko Petro Leono požiūris į indų šventraščius rėmėsi jo giliu domėjimusi pasauline teisinės minties raida ir siekiu atskleisti įvairių civilizacijų indėlį į universalias teisės sampratas. Jo asmeninis ryšys su Orientu, susiformavęs 1893–1905 m. dirbant Turkestano teismuose ir prokuratūroje, iš dalies galėjo nulemti jo gilų susidomėjimą senųjų Rytų civilizacijų teisine mintimi ir paskatino ieškoti jos sąsajų su moderniąja Vakarų teise. P. Leonas pritarė minčiai, kad teisė nėra vien formaliai užfiksuotų normų visuma, bet platesnė socialinio gyvenimo raiška – gyvas tradicijų, papročių ir vertybių tinklas, kuris skirtinguose civilizacijos raidos etapuose įgauna skirtingas formas ir raiškos būdus. Būtent šiuo požiūriu jis vertino ir senovės Indijos praktikas, kur esmines gyvenimo normas ir teisingumo principus įtvirtino šventraščiai, tapę ne tik religinio, bet ir teisinio autoriteto šaltiniu. Šis kultūrinis ir teisinis reiškinys, P. Leono įsitikinimu, turėjo būti įprasmintas ir pristatytas Lietuvos intelektinėje erdvėje kaip svarbi pasaulinės teisės raidos dalis. Jo manymu, per šiuos šventraščius galima susipažinti su praeities indų gyvenimiškais iššūkiais ir laimėjimais: giesmės prišaukti lietų, padidinti derlių, atnešti laimę ir t.t.[464] Mokslininkas tikėjo, kad Vedos turėjo praktinę prasmę, kuri slypi po magišku apipavidalinimu. Jis taip pat pastebi, kad šių šventraščių paraštėse galima atkapstyti indų filosofinio gilinimosi į dalykus strategiją. Lietuvis išskiria, kad Vedos supažindina žmogų su keturiais pažinimo būdais: tyrinėjimu, žinojimu pagal apreikštąsias Vedas, ūkio menu ir krašto valdymo menu.[465] Šitai padėjo pagrįsti mintį, kad senieji tekstai davė pradžią teisinės minties formacijai Indijoje, kas taptų įrodymu senovės indų kultūros pažangumui pagrįsti. Taigi skirtingų sričių specialistai, kaip teisininkai, kalbininkai, religijotyrininkai – visi sugebėjo atrasti Indijos šventuose tekstuose tam tikros reikšmės ir naudos, kas prisidėjo prie garbingo ir didingo senovės Indijos tradicijų vaizdinio kūrimo.

Užsiminus apie archajiškus indų tekstus ir teisinės minties santykį, neįmanoma nepakalbėti apie tai, kas buvo rašyta apie garsųjį Manu kodeksą. „Lietuvos aide“ pasirodęs tekstas apie seniausius žmonijos teisės paminklus Manu teisyną pastatė šalia Hamurabio kodekso ir pabrėžė jo universalumą.[466] Asmenys, rašę apie šį įstatų rinkinį, pabrėžia, kad jis yra puikiausias praeities liudininkas, atskleidžiantis daugybę žmonėms svarbių sričių, kaip dora, teisė, papročiai, sveikata, technika ir t.t.[467] Manu reikšmė išskiriama ir kalbant apie kastų atsiradimą ir įtvirtinimą Indijoje. Nors V. Mačys teigia, kad Manu kodeksas yra greičiau taisyklių rinkinys nei teisynas, visgi kalbant apie I-III amžius, tai vis tiek yra laikytina kaip

[464] LEONAS Petras, *Teisės filosofijos istorija: universiteto paskaitos 1927/8 m.*, Kaunas, LU teisės fakulteto leidykla, 1928, p. 75.
[465] Ibid., p. 74.
[466] „Žymiausieji istoriniai teisės paminklai“, in: *Lietuvos aidas*, 1930, Nr. 92, p. 5.
[467] Ibid., p. 5.

aukštos kultūros darbas, siekiantis apibrėžti visuomenės gyvenimą specifinėmis gairėmis.[468] Norėdamas parodyti Manu kodekso svarbą psichologas V. Mačys taip pat pastebi, kad jame jau yra užsimenama apie bausmes prasikaltus, apie moterų padėtį, kuri visiškai skiriasi nuo sunkios dabartinės situacijos Indijoje.[469] Tokie teiginiai atsirado iš noro lyginti tarpukario ir senovės Indiją, parodyti, kaip skaudžiai degradavo šiandieninė visuomenė, kuri užmiršo savo protėvių darbus, nesekė jų pėdomis ir nepuoselėjo civilizacinių pasiekimų. Manu kodekso, kaip istorinio-teisinio monumento, vertinimą pagrindžia ir P. Leono Teisės filosofijos istorijos paskaitos, kuriose mokslininkas skyrė visą temą šio teisyno analizavimui, o baigiantis kursui studentai turėjo parašyti rašto darbą iš duotų temų, tarp kurių buvo susijusių su kodekso reikšme senovės Indijai, pirmiausia gilinantis į visuomenės tvarkos ir kastinės sistemos ypatumus.[470] Atsakyti į klausimą, kodėl daliai lietuvių, kaip ir kitiems europiečiams, toks reikšmingas buvo Manu įstatymas, nėra taip paprasta. Iš vienos pusės, jo svarba buvo susijusi su archajiškumu, jo, kaip istorinio artefakto, galinčio domintį kiekvieną, kuriam rūpi žmonijos praeitis, būtimi. Tačiau iš kitos pusės galime mąstyti apie kodeksą kaip racionalų, discipliną visuomenėje apibrėžiantį dokumentą, kurio reikšmė siejosi su tuo, kas yra būdinga ir vertinama Vakarų kultūroje – logika, sistema, kuri užtikrina bendrą tvarką. Visi senovės reliktai, primenantys tai, kas aptariamuoju laikotarpiu vertinama Europoje, žavėjo tiek lietuvius, tiek vakariečius. Čia suveikė ir bandymai ieškoti bendrysčių su indoeuropiečiais. Manu kodeksas rodė tam tikrus senovės indų vertybinius ir mąstymo panašumus su teisinę sistemą vertinančia Europa, įskaitant Lietuvą. Atvirkščiai dabartinei Indijai, kuri yra užmiršusi savo protėvių nuopelnus ir dabar tvarką pažįsta tik dėka Britų imperijos, senovėje ji turėjo daugiau panašumų su Europoje vertinamais aspektais. Tikėtina, kad tokie asmenys kaip P. Leonas norėjo parodyti, kad Manu įstatymas, sietinas su Vakarų pasaulio teisinės sistemos modeliu, atskleidžia indoeuropiečių (savų protėvių) civilizacinį tobulėjimą. Iš to išplaukia ir garbingųjų Indijos praktikų, kaip raštija, teisinė sistema vaizdinio formacija, kuri buvo reikalinga šiam progresui pagrįsti. Indijos senovės pasiekimai, nuo kurių atsispyrę indoeuropiečiai progresavo, tapo pradžios tašku. Tą iš dalies pagrindžia jau minėti ir indų valdovo Ašokos ediktai, kurių reikšmę europinei kultūrai ypač išskyrė V. Stankevičius.[471] Jie ne tik kaip istoriniai šaltiniai nusako karaliaus nuveiktus darbus, bet ir apibūdina išleistus įsakymus, doros ir gėrio siekimą savame ir

[468] MAČYS Vladas, *Apie šeimos santvarką ir moterų teisės senovėje*, Kaunas, 1934, p. 141.
[469] Ibid., p. 143, 150.
[470] P. Leono Paskaitos – teisės filosofijos istorija (paskaitų metmenys. Teisės filosofijos literatūra, programa, temos, teisės filosofijos istorijos turinys), 1933-1935, LMAVBRS, F-117 B-1241, l. 33.
[471] STANKEVIČIUS Vladimiras, *Pasaulinės istorijos dinamika*, Kaunas, Spaudos fondas, 1934, p. 39–41.

svetimuose kraštuose, bendros tvarkos ir bendrystės sklaidą už Indijos ribų.[472] Kitaip sakant, bent keleto rašiusiųjų vaizduotėje senovės Indijos paveiksle buvo vietos ir teisinės sistemos pradžios akcentui.

Kita tekstų dalis buvo senoji indų epinė literatūra, lyrika ir išlikęs rašytinis folkloras. Pirmiausia daugiausia dėmesio buvo skiriama garsiajam Mahabharatos veikalui, kurio tam tikros dalys buvo išverstos ir į lietuvių kalbą. 1930 m. Gabrielės Petkevičaitės-Bitės iniciatyva buvo išverstas ir išspausdintas fragmentas iš šio garsiojo epo – „Nalis ir Damajantė“.[473] Rašytoja įžangoje rašo, kad šis kūrinys yra vienas seniausių ir gražiausių pasaulinės literatūros paminklų.[474] Autorė teigia, kad Indija yra didinga tuo, jog yra pirmoji, kuri šalia religinių tekstų žiloje senovėje turi ir epinį kūrinį, kuris tam tikrais aspektais gali priminti antikinės Graikijos „Iliadą“.[475] Svarbu pabrėžti, kad Europoje buvo gana populiaru ieškoti bendros indoeuropiečių rašymo tradicijos, todėl panašumų ieškojimas mūsų atveju neturėtų stebinti. Nors yra atliktų tyrimų, kad indų literatūroje galime matyti tam tikrų sutampančių bruožų su europiniais tekstais, visgi stiliumi ir forma Rytų krašto kūriniai yra gana unikalūs.[476] Tai nulėmė maži tarpusavio kontaktai, skirtingos rašymo tradicijos ir laikas, kuomet šie kūriniai buvo sukurti.

Toliau G. Petkevičaitė-Bitė pereina prie panegirikos konkrečiam verstajam fragmentui, kurį vadina meilės ir ištikimybės, stipresnės net už pačią mirtį, įrodymu.[477] Galiausiai autorė užbaigia įvadą tokiais žodžiais: „Giliomis ir rimtomis Bagavatgitos sąvokomis, kaip ir be galo tauriais moterų tipais, „Mahabharata“ aukštai iškyla pasaulinėje literatūroje. Tai liaudies lūpomis ir širdimi išdainuotas karžygių epas, kurio grožio neprigesino nesunaikino nė tūkstančiai nuplaukusių metų.“[478] Rašytojos pasakymą galime interpretuoti kaip dar vieną įrodymą, kodėl senovės Indiją turėtume laikyti didybės kraštu. Šiuo atveju yra tapomas paveikslas apie indų literatūrinį pajėgumą, subtilumą, gebėjimą net ir prieš tūkstančius metų sukurti aukštos vertės meninius kūrinius, kurie reikšmingi ir šiandien. Iš kitos pusės, rodoma senovės indų kūrybinė galia, meninė siela. Tai, kad šis aspektas buvo reikšmingas, liudija ir „Švietimo darbe“ dar 1919 m. išspausdintas rekomendacinis pranešimas, teigiantis, kad Mahabharatos ir Ramajamos ištraukas reikia plačiau

[472] Ibid., p. 39.
[473] Nalis ir Damajantė: fragmentas iš indų Mahabharatos epo, Panevėžio gimnazisčių vertimas iš rusų kalbos, taisytas G. Petkevičaitės ir St. Dabušio, Kaunas, Dirva, 1930, 91 p.
[474] Ibid., p. 7.
[475] Ibid., p. 8.
[476] SCHWARZ Henry, Writing cultural history in colonial and postcolonial India, Philadelphia, University of, Pennsylvania Press, 1997, p. 7.
[477] Ibid., p. 9.
[478] Ibid., p. 9.

versti ir įtraukti į literatūros pamokas mokyklose.[479] Tikėtina, kad tai išgirdusi G. Petkevičaitė-Bitė ir užsibrėžė prisidėti prie minėto „Nalio ir Damajantės“ vertimo. Gabrielės Petkevičaitės-Bitės indėlis į gerųjų indiškųjų tradicijų vaizdinio formavimą glaudžiai siejasi su jos pastangomis skleisti universalių humanistinių vertybių sampratą Lietuvos švietimo erdvėje. Inicijuotas „Nalio ir Damajantės“ – fragmento iš Mahabharatos – vertimas ir publikavimas aiškiai parodo jos tikėjimą Rytų literatūros, kaip ugdomojo ir kultūriškai praturtinančio šaltinio, svarba. G. Petkevičaitė-Bitė buvo įsitikinusi, kad jaunoji karta, susipažinusi ne tik su Vakarų literatūriniu palikimu, ugdysis platesnį akiratį ir kultūrinį atvirumą. Pasirinkimas publikuoti būtent „Nalį ir Damajantę“ yra susijęs ir su jos vertybiniu jautrumu moters vaidmeniui visuomenėje – šiame pasakojime išryškinama moters dvasinė stiprybė, ištikimybė, meilė ir pasiaukojimas, o tai tiesiogiai siejasi su pačios G. Petkevičaitės-Bitės feministine veikla ir jos siekiu ugdyti vertybiškai sąmoningą, savarankišką moterį. Šis senosios indų literatūros kūrinys jai tapo ne tik aukštosios literatūros pavyzdžiu, bet ir reikšmingu švietimo bei moralinio ugdymo įrankiu-vaizdiniu, perteikiančiu pavyzdingo elgesio, ryžtingumo, meilės ir dvasinio tvirtumo idealus. Be to, yra žinoma, kad G. Petkevičaitė-Bitė domėjosi Indijos moterų padėtimi – viena vertus, ją žavėjo jų šokiai, apranga ir tradicijos, kita vertus, ji jautriai reagavo į šių moterų patiriamą socialinę neteisybę, spaudoje analizavo to priežastis ir kėlė klausimą, kokių veiksmų galėtų imtis, siekdama prisidėti prie padėties gerinimo.

Be „Mahabharatos“ dėmesio susilaukė ir Bengalų regiono praeities literatūra, kurią pavadino pagrindine Indijos rašytinės kultūros šaka, pasižyminčia išskirtine forma ir dvasia.[480] Pastebima, kad šios literatūros šaknys siekia XIV a., o joje gausu daug epinių kūrinių, lyrikos, kuri apima ne tik religinius himnus, bet ir įvairių legendinių herojų gyvenimus, žmonių kasdienybę ir t.t.[481] J. Baldauskis, suprasdamas šios rašytinės kultūros svarbą, savo studijų metais nagrinėjo XVI-XVII a. poeto Tulsidaso darbus, ypač jo lyrinius tekstus, skirtus šlovinti garsiojo indų herojaus Ramos žygdarbius.[482] 1929 m. „Lietuvos aido“ straipsnyje akcentuojama, kad laikui bėgant senoji bengalų literatūra sunyko, buvo užmiršta ir tik Vakarų indologų nuoširdaus susidomėjimo dėka buvo atgaivinta.[483] Čia dar sykį galima įžvelgti norą lyginti senąją Indiją su dabartine, kuri pamiršo savo praeities šlovę, jos nevertina, o būtent vakariečiai yra jos tiesioginiai pasekėjai, puoselėtojai. Tekstuose jaučiama nuotaika, kad tarpukario Indija dėl stagnacijos nėra labai

[479] MAŠIOTAS Pranas, „Lietuvių ir visuotinės literatūros leidimo reikalu”, in: *Švietimo darbas*, 1919, Nr. 1, p 5.
[480] ATOS, „Šis tas apie Bengalų literatūrą“, in: *Lietuvos aidas*, 1929, Nr. 49, p. 3.
[481] Ibid., p. 3.
[482] Indijos poezijos klasiko, XVI a. poeto Tulsi Das’o poemos “Ramajana” santrauka, atlikta Juozo Baldausko, 1926, LMAVBRS, F-12, B-1174, l. 1–12.
[483] ATOS, „Šis tas apie Bengalų literatūrą“, in: *Lietuvos aidas*, 1929, Nr. 49, p. 3.

nusipelniusi savo senųjų kultūrinių turtų, todėl geriau jų saugojimą palikti būtent europiečiams.

Užrašytas folkloras, pasakos buvo dar vienas aspektas, kuris įsiterpė senųjų Indijos praktikų vaizdinyje. Nors Lietuvoje daug apie tai nebuvo kalbėta, visgi verta išskirti, kad Mykolo Biržiškos planuose buvo idėja sukurti paskaitų ciklą apie visuotinę pasakų istoriją.[484] Remiantis išlikusiais archyviniais dokumentais galima matyti, kad mokslininkas numatė pradėti dėstyti būtent nuo senovės indų pasakų, nes įžvelgė jų reikšmę gausiam Azijos ir Europos fantastiniam folklorui.[485] M. Biržiška ypač daug dėmesio paskaitų projekto juodraštyje skyrė Pančatantrai[486], sanskrito kalba parašytai indiškųjų pasakų rinktinei iš II a. pr. Kr..[487] Mokslininkas buvo susirinkęs jau egzistuojančią užsienio literatūrą, kurioje yra pristatoma indų pasakų istorija, ketino aptarti jų genezę, reikšmę Vakarų folklorui ir bendrą kultūrinę reikšmę.[488] Lietuvių misionieriai taip pat būdami Indijoje rinko folklorą, kurį vėliau populiarinimo tikslais publikuodavo spaudoje. Štai „Saleziečių žiniose“ 1931 m. pasirodė dvi indų pasakos – pirmoji buvo apie povą, kuris anksčiau gyveno saulėje, nusileido pasivaikščioti ant pievos žemėje, bet taip daugiau ir nebesugebėjo pakilti.[489] Jo spalvotos ir blizgančios plunksnos liko kaip įrodymas, jog anksčiau šio nuostabaus paukščio būta saulėje.[490] Kita pasaka buvo skirta parodyti indų supratimą, kaip šuo būtent per apgavystę tapo geriausiu žmogaus draugu ir jam buvo leista miegoti tame pačiame pastate kaip ir jo šeimininkas.[491] „Lietuvos aide“ pasirodžiusioje recenzijoje, skirtoje indų rašytojo D. G. Mukerdži verstai knygai

---

[484] Pasakų literatūros istorija, Mykolo Biržiškos juodraštinės pastabos įvadinės mintys, išrašai, rinkta medžiaga “Pasakų literatūros istorija”, 1930, LMAVBRS, F-12, B-1284, l. 1–8.

[485] Ibid., l. 8.

[486] Pančatantra (eng. Panchatantra) tai sanskrito kalba parašytos senosios Indijos pasakų rinkinys, kuriame pilna persipinančių istorijų apie įvairius gyvūnus. Išlikęs rankraštis parašytas apie II a. pr. Kr., tačiau, mokslininkų manymu, žodinė šių pasakų tradicija siekė kur kas senesnius laikus. Europą šios pasakos pasiekė dar XI a., o XVI a. jau buvo išverstos į daugybę senojo žemyno kalbų. Pančatantrą sudaro rastos penkios knygos, kuriose yra tam tikrų tematikų pasakų rinkiniai, kuriuose dominuoja tam tikros pamokančios, moralizuojančios idėjos, kaip neskubėjimas daryti sprendimų, pastovi būtinybė būti budriam ir t.t. Viena iš garsiųjų Pančatantros pasakų tapo įkvėpimo šaltiniu ir Radiardo Kiplingo trumpajai novelei „Rikki-Tikki-Tavi“. Daugiau - BHATTACHERJEE Urnesha, "Panchatantra", in: *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internetą, [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://www.britannica.com/topic/Panchatantra-Indian-literature>.

[487] Pasakų literatūros istorija, Mykolo Biržiškos juodraštinės pastabos įvadinės mintys, išrašai, rinkta medžiaga “Pasakų literatūros istorija”, 1930, LMAVBRS, F-12, B-1284, l. 1.

[488] Ibid., p. 8.

[489] „Iš mūsų misionierių surinktos indų tautosakos“, in: *Saleziečių žinios*, 1931, Nr. 1, p. 15–16.

[490] Ibid., p. 15.

[491] Ibid., p. 16.

„Dramblys karys“, taip pat pastebima, kad iš indų folkloro kilę kūriniai pasižymi aukšta kultūrine verte ir moralinių tiesų puoselėjimu.[492] Recenzijoje rašoma, kad turtinga senoji Indija kaip niekas kitas pasižymi gausybe legendų, padavimų, pasakų, per kurias mes galime ir pažinti šią kūrybinę dvasią pasauliui davusią šalį.[493] Šiais atvejais senųjų tradicijų didingumo vaizdinys pirmiausia pasireiškia per indų kūrybos įtaką pasauliniam folklorui, įskaitant Europos. Norima parodyti, kad Indija bene pirmoji pradėjo dokumentuoti šį kultūrinį paveldą ir padėjo pamatus bendram pasakų išsiplėtojimui, kaip reiškiniui. Tuo pačiu senosios indų pasakos buvo vertinamos dėl savo polinkio ugdyti vertybes, dorumą žmoguje ir jautrią sielą. Kita vertus, dalis lietuvių, įtikėję indoeuropiečių kilmės teorijomis ir kalbų panašumais, galėjo įžvelgti tam tikrus ryšius ir čia – indiškosios pasakos galėjo priminti XIX a. pab. – XX a. pradžioje tiek sureikšmintą savą folklorą, tiek jo paieškas. Tikėtina, kad skaitant indų pasakas buvo ieškoma tam tikrų panašumų su savomis, taip norint pagrįsti svarbią Indijos ir Lietuvos kultūrinių ryšių idėją, apie kurią plačiau kalbėsime kituose skyriuose. Svarbu paminėti, kad indų pasakose pagrinde buvo vaizduojama gamta, gyvūnai, kurie metaforų principu perteikdavo žmogiškąsias patirtis. Šis gamtinis elementas veikė iš dviejų pusių – pirmiausia nematyti ir paslaptingi gyvūnai asocijavosi su egzotiškumu ir nepatirtais nuotykiais, kurie Lietuvoje gyvenantį žmogų galėjo nuteikti romantiškai ir mistiškai. Antra, lietuvių tautosakoje taip pat egzistuojant svarbiam gamtiniam naratyvui indų folkloras galėjo būti ne toks svetimas, bent jau iš kūrybinės perspektyvos. Tai galėjo lemti tam tikrą patrauklumo ir savumo emociją, kuri skyrėsi tik pačių gyvūnų išvaizda – jeigu lietuviškoje pasakoje bus lapė ar vilkas, tai indiškoje bus tigras.

Panašią reikšmę rašiusieji išskyrė indams ir dėl to, kad šie daugiausia prisidėjo prie numeracijos atsiradimo ir plitimo visame pasaulyje. 1922 m. „Švietimo darbe“ pasirodė publicisto ir žurnalisto Prano Dailidės straipsnis, kuriame buvo aukštinama senovės indų logika ir filosofija, kurios pagrindu buvo sukurti iki šiandien naudojami skaičiai.[494] Nors iš pirmo žvilgsnio senovės indų praktikų vaizdinyje čia svarbiausias yra pats dešimties ženklų-skaičių sistemos sukūrimas, visgi visuomenininkas teigia, kad garbės indams daugiausia suteikia pačių skaitmenų loginis pritaikymas ir sugebėjimas juos integruoti į įvairias mūsų gyvenimui reikšmingas apibrėžtis.[495] P. Dailidė išskiria vieną istoriją, kuria jis nori parodyti, kaip indai senovėje puikiai sugebėjo vadovaudamiesi skaičių sistema interpretuoti įvairius dydžius, matmenis ir aplinką – už princesės ranką indas turėjo sugalvoti

[492] „Dramblys karys – recenzija“, in: *Lietuvos aidas*, 1931, Nr. 126, p. 3.
[493] Ibid., p. 3.
[494] DAILIDĖ Pranas, „Kaip yra kilusi dabartinė numeracija?“, in: *Švietimo darbas*, 1922, Nr. 3–6, p. 318.
[495] Ibid., p. 321.

mažiausią ilgio mato dalį, kokią jis tik gali apibūdinti.[496] Pasakoje pagrindinis veikėjas išskyrė tokią dalelę, kuri skaičiais būtų išreikšta trilijoninėmis vieneto dalimis.[497] Istorijos tikslas buvo parodyti ne tik indų sumanumą, tačiau ir pačių indų pasididžiavimą savo skaičiavimo sistema, loginėmis įžvalgomis, kurios buvo taip vertinamos, kad galėdavo pelnyti valdovų malonę. Šis akcentas rodo, kad senovės indai skaičiavimą plačiai naudojo, populiarino, kad tai vėliau išplito iki pat Europos. P. Dailidė taip pat kurdamas šį vaizdinį pastebi, kad tokioje skaičių sistemoje yra labai daug racionalumo ir praktiškumo: kiekviena skaičiaus dalis turėjo vieną unikalų ženklą, skaičių kombinacijos buvo paremtos logika, o didesni skaitmenys rašomi remiantis žemesniųjų simboliais.[498] 1928 m. „Švietimo darbe“ pasirodžiusiame straipsnyje „Šis tas iš skaičių istorijos“ taip pat pastebima, kad senovėje būtent indai pasižymėjo didesniu pažangumu ir yra laikomi algebros išradėjais.[499] Čia pastebimas skirtumas nuo graikų ir egiptiečių, kurie yra laikomi geometrijos pradininkais – jeigu šios kultūros žvelgė į aplink esantį pasaulį ir bandė jį išmatuoti, suvokti, tai indų skaičiavimas yra daugiau paremtas žvilgsniu į save, spekuliatyvumu ir idealizmu.[500] Galime teigti, kad straipsnyje aiškinama algebros esmė yra giliųjų prasmių nagrinėjimas, nematerinio būvio išraiškų išgryninimas skaičiais, kurie gali siekti nuo mažiausios dalelytės iki milžiniškų vienetų. Tikėtina, kad straipsnio autorius šį matematinį mąstymą pirmiausia suvokė kaip tam tikrą filosofijos rūšį, kuomet skaičiavimas gilinasi į išorėje nematomus dalykus, kas gali būti net sudėtingiau negu realių dalykų tyrinėjimas. Algebra yra pristatoma vos ne kaip tam tikra metafizikos rūšis, kurios pradininkai yra V-VI a. indų filosofai, kaip Brahmagupta ar Aryabhata.[501] Vien faktas, kad Lietuvoje buvo žinomi tokie senieji indų mokslininkai, rodo tam tikrą pagarbų šių senųjų Indijos praktikų vertinimą. Teigiamai paveikė ir faktas, kad tiek arabai, tiek europiečiai perėmė šią skaičių sistemą, kas rodo tuometinį įvertinimą ir pasitikėjimą nauju matematiniu dariniu. Straipsnyje minima, kad perimti buvo ne tik skaičiai, bet ir pati indų skaičiavimo dvasia.[502]

Lietuvių kuriamame vaizdinyje apie senąsias indų praktikas garbingą vietą užėmė ir menai, kaip muzika, šokiai, teatras. A. Poška pastebi, kad Vedų laikais, kuomet kastinė sistema dar nebuvo įsigalėjusi Indijoje, įvairūs menai patyrė klestėjimo periodą.[503] Jis kiek nuliūsta, kad, iškilus brahmanizmui, muzika ir kita

[496] Ibid., p. 318.
[497] Ibid., p. 318.
[498] Ibid., p. 324.
[499] MAČERNIS M., „Šis tas iš skaičių istorijos“, in: *Švietimo darbas*, 1927, Nr. 791.
[500] Ibid., p. 791.
[501] Ibid., p. 791.
[502] Ibid., p. 792.
[503] POŠKA Antanas, „Tamaša džiunglėse“, in: *XX amžius*, 1938, Nr. 223, p. 5.

kūryba buvo nustumta į paribį, o centrinę vietą užėmė religinės apeigos ir liturginiai ritualai.[504] Praradęs savo reputaciją menas išliko žemosiose kastose, ką A. Poška tyrinėjo Indijos džiunglių gyventojų ar šokėjų tarpe. Misionieriai, ypač J. Gustas, taip pat susidūrė ir aprašė indų meną, o tai nulėmė jų santykis su žemųjų kastų atstovais ir dalitais, kurių gyvenime dainos, muzika, įvairūs instrumentai įsiterpė į kasdienybę. Archyviniai dokumentai liudija, kad tarpukariu dalis indų aukštuomenės taip pat grįžo prie muzikos ir net skelbė apie ją Europoje ir Š. Amerikoje.[505] Lietuvoje, kaip ir Vakaruose, buvo populiaru dalyvauti iš Indijos atvykstančių artistų, kurie linksmindavo publiką neįprastais šokiais ir muzika, pasirodymuose. 1932 m. į Kauną atvyko Uday Shankar[506] ir Simkie, kurie kartu su indų orkestru pristatė unikalų meninį pasirodymą, 1937 m. atkeliavo ledi Menaka, išgarsėjusi visame pasaulyje kaip ryškiausia tradicinių indų šokių žvaigždė, o 1939 m. Lietuvoje viešėjo Krishna Narain Swamy –muzikantas, muzikologas, kuris siekė prikelti šį „švelnųjį dieviškąjį meną“ aukštųjų kastų tarpe.[507] Iš dalies tikėta, kad senosios indų tradicijos tinkamų žmonių rankose gali pakeisti tokias įsisenėjusias indų problemas kaip kastinė sistema, kuri, anot Vakarų, iškreipia gėrį, teisybę ir grožį.

Indijos menai, pirmiausia muzika, domino kaip turinti labai senas archajiškas šaknis, pasižyminti kitonišku, nepažįstamu skambesiu, kas iššaukdavo egzotiškumo aspektą. „XX amžiaus“ žurnalistų imtame interviu iš Krishna Narain Swamy buvo domimasi indų muzikos kilme, ryšiu su gamta, hindu religija.[508] Žurnalistai stebėjosi, kad indų muzika turi ryškų pėdsaką žmogaus santykyje su jį supančiu pasauliu – skirtingos giesmės yra giedamos vis kitu paros metu, taip apibrėžiant kiekvieno momento prasmę kasdienybėje.[509] Straipsnyje buvo atkreipiamas dėmesys į indų muzikos sudėtingumą – joje yra per du šimtus penkiasdešimt skirtingų ritmo variacijų.[510] Lietuviams indiškoji muzika buvo bene vienintelis egzistuojančios mistikos elementas, kuris buvo vertinamas teigiamai. Net katalikiškoje spaudoje buvo pastebima, kad senoji Oriento, ypač Indijos, muzika turi magišką poveikį ne tik žmonėms, bet ir gyvūnams – rašoma apie gyvates, šokančias grojant indiškai fleitai, paukščius, ramiai sutūpusius prie skambinančių muzikantų,

[504] Ibid., p. 5.
[505] PN., „Indų profesorius apie indų muziką ir Gandhį“, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 131, p. 8.
[506] Uday Shankar (1900-1977), indų šokėjas, choreografas, vienas iš europinių teatrinių kompozicijų ir tradicinių indų šokių jungimo ir kombinavimo pionierių. Jis taip pat yra laikomas modernių indiškų šokių vienu iš kūrėjų, gavusių tarptautinių apdovanojimų Indijoje, Europoje ir Š. Amerikoje.
[507] PN., „Indų profesorius apie indų muziką ir Gandhį“, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 131, p. 8.
[508] Ibid., p. 5.
[509] Ibid., p. 5.
[510] Ibid., p. 5.

ar tigrus, kurie letenomis trypinėdami mušė į taktą.[511] Misionierius J. Gustas pastebi, kad indų muzika yra ne tik viena seniausių šio krašto meno išraiškų, bet ir buvo paremta mokslu.[512] Dvasininko teigimu, nenutoldama nuo Vedų religijos pagrindų, muzika buvo susaistyta su tiesos ir grožio idealais, o nusivylusį žmogų galėjo sugrąžinti į šviesą.[513] J. Gustas rašė, kad senovėje indų dainos buvo susietos su žyniais, išminčiais, kurie: „sugebėjo suprasti santykį tarp kosmoso ir žmogaus ir kaip tik dėl to sugebėjimo galėjo išreikšti savo himnuose gyvenimo vienybę.“[514] Dvasininkui klasikinė indų muzika imponavo pirmiausia dėl to, kad kaip ir krikščionybėje ji buvo susaistyta su dieviškąja apvaizda, žmogaus vertybėmis, o dėl kompleksiškumo buvo sietina ir su mokslu, logika ir prasme. Indijos muzikos vaizdinyje svarbų vaidmenį užėmė pagyros už tai, kad ši stipriai susijusi su mus supančiu pasauliu: „Žiniai atsidėję stebėjo gamtą, jos grožį, jos apraiškas, jos garsus ir ant šio pagrindo kūrė visą Indijos muzikos statybą.“[515] Net kalbant apie tarpukariu išpopuliarėjusį radijo aparatų veikimą, yra pastebima, kad būtent senovės indai pirmieji suprato, kad tam tikri virpesiai, atmosferos padėtis gali padėti skleisti vis kitokius garsus.[516] J. Gustas rašo, kad suprasdami, kaip gamtiniai reiškiniai gali nulemti skirtingą skambesį, senovės indai sukonstravo sistemą, nulėmusią, kokios melodijos ar instrumentai geriausiai skamba skirtingais metų laikais – tai, jo manymu, yra moksliniai pasiekimai.[517] Iš dvasininko pastebėjimų galime spręsti, kad indų muzikos vaizdinys jį imponavo pirmiausia ne dėl melodijos patrauklumo, bet dėl išminties, esančios šalia šio meno. Tai, kad senovės indai turėjo suvokimą apie garso sklidimą, jo fizikines savybes, jam priminė aukštos kultūros apraiškas, kurias vakariečiai išsiaiškino tik po daugybės metų. Rašiusiems žavėtis indų muzikine kultūra netrukdė susaistymas su jiems svetima religija ar papročiais, nes anksčiau paminėti aspektai tiesiog nusverdavo neigiamus bruožus.

Panašiai buvo žiūrima ir į senovės Indijos šokio ar teatro tradiciją. Nors, dvasininkų nuomone, šokio tradicija yra kuklesnė nei muzikavimo, tačiau reikia nepamiršti, kad tuomet viskas vykdavo už uždarų durų, pro kurias europiečiams būdavo sunku prasiveržti. Prie indų šokių ir teatro vaizdinio kūrimo prisidėjo A. Poška, kuris dalyvavo ekspedicijose po įvairias Indijos džiunglių vietas, kur, anot jo, yra išlaikytos pačios seniausios ir įspūdingiausios, Vedų laikus primenančios

[511] „Muzika ir gyvuliams patinka“, in: Šaltinis, 1936, Nr. 1, p. 9; „Apie muziką legendose ir mitologijoje“, in: *Švietimo darbas*, 1922, Nr. 12, p. 490–491.
[512] GUSTAS Juozas, „Indų muzika ir jos pagrindinės ypatybės“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 206, p. 5.
[513] Ibid., p. 5.
[514] Ibid., p. 5.
[515] Ibid., p. 5.
[516] Ibid., p. 5.
[517] Ibid., p. 5.

meno formos. Jis teigia, kad Indijoje yra išlikę gražiausios pasaulyje dramos, kaip „Shakuntala“[518], „Raguvanša“[519], kurias dabar atlieka žemųjų kastų atstovai.[520] Visgi senovėje šie meno paminklai buvo sukurti iki atsirandant kastoms, o jų paskirtis buvo pamaloninti gana išlepintą meninį skonį turinčią visuomenę.[521] Senovės indų šokiai ir teatras turėjo nepaprastai didelį pasisekimą ir aukštą kultūrinę vertę, ką atskleidžia jų formų ir pastatymų pasklidas po kitas archajiškas Pietų ir Pietryčių Azijos karalystes.[522] Tai, kad vėliau Indijos aukštuomenė atsisakė pripažinti šių meno kūrinių vertę, liūdina lietuvį keliautoją, kuris pabrėžia, kad tai atskleidžia senovės, kaip tikrojo aukso amžiaus, lyginant su dabartimi, būtį.[523] Šiandien indų intelektualai, kurie pagaliau suprato savo padarytą klaidą, turi ieškoti savo praeities lobių kitų kraštų istoriniuose šaltiniuose, kurie mena perimtus šokius ar teatrą.[524] A. Poškos išskirta problema neišnyko ir vėliau, nes XX a. antros pusės Indijos tyrinėtojai, norėdami susipažinti su kiek įmanoma išbaigtesniu krašto istorijos, kultūros, meno paveikslu, privalėjo ieškoti kitose valstybėse, ypač Kinijoje, esančių archajiškų dokumentų.[525] Šis sunkus darbas keliautojui atrodo kaip dar vienas

[518] Shakuntala – yra indų poeto Kalidasa IV-V a. sanskrito kalba parašyta poema apie žynio Kanva užaugintą merginą Shakuntalą. Poemos siužetas apima meilės istoriją tarp Shakuntalos ir karaliaus Dushyanta. Likimas pakrypsta nelaiminga linkme, kuomet ją prakeikia žynys Durvasa – iki kol ji neparodys savo pamesto sužadėtuvių žiedo savo vyrui, šis jos visiškai neprisimins. Neturėdama, kaip įrodyti Dushyantai tiesos, ši su sūnumi Bharata palieka karaliaus rūmus ir grįžta gyventi pas Kanvą į džiungles. Poema baigiasi, kuomet praėjus ne vieneriems metams karalius Dushyanta keliaudamas miške pamato savo sūnų, žaidžiantį su liūtais, ir stebuklo dėka prisimena tiek jį, tiek savo žmoną Shakuntalą. Kūrinys apima tokius meninius ir vertybinius aspektus kaip meilė, ištikimybė, negailestingas likimas, nepasidavimas ir karma. Shakuntala iki šiandien yra viena populiariausių poemų Indijos kultūroje, turinti operos, baleto, filmo, literatūros ir kitus pastatymus. Daugiau - T. Editors of Encyclopaedia. „Shakuntala", *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internetą, [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://www.britannica.com/topic/Shakuntala>.

[519] Raghuvaṃśa - yra indų poeto Kalidasa IV-V a. sanskrito kalba parašyta 19 dalių poema apie garsiąją Raghu dinastiją. Raghuvamsoje yra pasakoja apie šios dinastijos garsiųjų valdovų šeimos dramas, kovas su priešais, dievais ir demonais. 19 dalių galima padalyti į tris blokus, kurių pirmas pasakoja laikotarpį iki gimstant Ramai, antrasis apie jo gyvenimą ir žygdarbius, daugiausia remiantis Ramayana, ir laikotarpį po to, kai Rama iškeliauja į dangų. Poemoje daug informacijos apie senovės Indijos gamtą, geografiją, netgi tam tikras Indiją supančias teritorijas, ten gyvenančias priešiškas gentis, kaip hunai ar kombodžai. Daugiau - T. Editors of Encyclopaedia, „Raghuvamsha", *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internetą, [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://www.britannica.com/topic/Raghuvamsha>.

[520] POŠKA Antanas, „Tamaša džiunglėse“, in: *XX amžius*, 1938, Nr. 223, p. 5.
[521] Ibid., p. 5.
[522] Ibid., p. 5–6.
[523] Ibid., p. 5.
[524] Ibid., p. 6.
[525] Sud. SINOR Denis, *Orientalism and history*, London, Indiana University Press, 1970, p. 37.

pagrindimas, rodantis, koks didžiulis civilizacinis atsilikimas susiformavo Indijoje per šimtmečius. Tačiau analizuotuose tekstuose aptinkama ir vilties, liudijančios, kad senovėje egzistavęs indų meninis išprusimas ir talentas net ir po daugybės metų neišgaravo iš sąmonės. J. Gustas pastebi, kad indai iki šiandien pasižymi muzikalumu – norint juos kuo greičiau išmokyti katekizmo, geriausia išeitis yra sukurti melodiją, giesmes, kas pagerina mokymosi kokybę.[526] Kitur rašoma, kad katalikiškose apeigose labai gražiai yra integruojami tradiciniai indų instrumentai, kaip būgnai, cimbolai ir t.t.[527] Rašę lietuviai taip pat džiaugiasi, kad šita senovės tradicija randa populiarumo Vakaruose, kur menininkai iš Indijos gali parodyti savo kultūrinį paveldą. Lietuvos spaudoje kaip niekad gražiai buvo pristatyta indų šokėja Menaka – viena įžymiausių egzotiškų Rytų šokėjų, kurios šokis Pasaulinėje parodoje gavo pirmąją premiją.[528] Lietuvoje ne tik buvo stebimi šios šokėjos pasirodymai, tačiau atliekami interviu apie įvairių archajiškųjų menų grįžimą į užsitarnautą vietą. Tiek tai, tiek pilnos salės žiūrovų kelių dienų programoje parodė teigiamą šių kultūrinių-pramoginių veiklų vertinimą.[529] Bendrai Indijos senovė tarpukario Lietuvoje buvo siejama su šokiu, nes pasirodžiusiuose tekstuose dažnai pasitaikydavo nors keletas intarpų apie egzotiškus moterų pasirodymus, spalvingus sarius ir hipnotizuojančius judesius. Kurdamas fantastiškosios senovės Indijos vaizdinį tuo pasinaudojo ir V. Krėvė-Mickevičius, kurio „Pratjekabudoje“ pasirodė žavingi nuostabaus grožio moterų-šokėjų, Rati deivės garbintojų, vaizdiniai.[530] Čia susilieja tiek svetimas ir kiek nepriimtinas erotiškojo krašto ir įmantrus senųjų, meniškųjų senovės Indijos praktikų vaizdinys.

Dar vienas senovės Indijos aspektas, kurio vaizdinį savo tekstuose kūrė dalis lietuvių, buvo susijęs su indų amatais ir meistrų nagingumu. Čia ypač pasižymėjo iš praeities ateinantis vietinių sugebėjimas sukurti tokius įspūdingo grožio daiktus, kaip statulėlės, baldai, papuošalai. Čia įžvelgta keletas vertybių, kurios imponavo rašiusiems, kaip darbštumas, stropumas, preciziškumas ir tradicinių amatų išlaikymas. Čia buvo kalbama, kad visos šios savybės ateina iš gilios praeities – susiformavę įpročiai išliko iki šių dienų ir žavi su Indija susipažįstančius žmones. Didelį postūmį žavėjimuisi senaisiais amatais Indijoje prideda ir egzotikos elementas, kurį sukuria rašančiojo plunksna. Štai misionierius J. Gustas aprašo apsilankymą nuostabaus grožio medienos gaminių parduotuvėje, kur visos prekės

[526] GUSTAS Juozas, „Buddos šventykloj Himalajų papėdėj“, in: *XX amžius*, 1939 Nr. 27, p. 6.
[527] „Kristaus karaliaus triumfas Indijoj“, in: *Saleziečių žinios*, 1938, Nr. 6, p. 147.
[528] „Menaka šoks Kaune“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 268, p. 6.
[529] “Menakos ir indų baletas“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 272, p. 2.
[530] KRĖVĖ-MICKEVIČIUS Vincas, „Pratjekabuda“, in: V. Krėvė-Mickevičius, *Rytų pasakos*, Klaipėda, Rytas, 1930, p. 38-39.

yra rankų darbo šedevrai.[531] Jis rašo: „Pirmiausia krinta į akis aukštoje lentynoje sukrautų įvairiausio didumo dėžių ir dėžučių bokštai, kiekviena iš jų tikras meno kūrinys. <...>Ypač visų mėgstami raudonmedžio dirbiniai; raudonmedis gabenamas iš Mysorės ir Surato Sričių. Iš jo yra dirbamos dėžės, peiliai popieriams raižyti, lentynėlės knygoms, skėčių kotai ir daug kitų dalykų.“[532] Salezietis įžvelgia, kad giliau pasidomėjus įvairių raudonmedžio, juodmedžio, dramblio kaulo ar kitų darbinių raižiniais, galima susipažinti su slėpininga senąja Vedų mitologija. Vaikščiodamas po parduotuvę, jis pastebi ant dėžučių dangčių dailiai išraižytus gyvybės davėją Narajaną, septyngalvį žaltį Nagą, turtingumo deivę Laksmę ir šimtus kitų paveikslų ar net mitinių siužetų iš Mahabharatos ir Ramajamos epų.[533] Kun. J. Gustas prisipažįsta ne visai suprantantis tokių paveikslų ant įvairių rankdarbių prasmę, bet neslepia, kad grožiu šiuos objektus sunku pralenkti. Jį ypač sužavėjo aptiktas arbatos stalelis, kurį puošė dramblių motyvai: „Kūriniai, kuriuose dramblio paveikslas yra puikiausiai išdirbtas, yra Maduro arba juodmedžio staleliai. Keturi dramblio šnipai yra kojų vietoje, kurių galvos tikrai artistiškai išdailintos.“[534] Sprendžiant iš 1937 m. „XX amžiuje“ išspausdinto straipsnio apie Britų imperijos meno parodą, žurnalistai tikrai tikėjosi sudominti skaitytojus indišku menu ir ypač medžio drožiniais su gamtos motyvais.[535] Prie to prisidėjo ir pastebėjimai, kad lietuviai tradiciniuose indų amatuose ir pagamintuose namų apyvokos daiktuose rasdavo pažįstamų liaudies motyvų, kas tik paskatindavo didesnį žavėjimąsi ir domėjimąsi.[536] Tai, kad indai pasižymėjo labai dailiais dirbiniais ir precizišku gebėjimu juos dailiai padaryti, liudija ir Lietuvos prezidentūros padėka Delyje esančiam miniatiūrų muziejui Derulfalah, kuris prie asmeniškai Antanui Smetonai dedikuoto laiško pridėjo grūdelio dydžio knygelę, kurioje išgraviruotos net 377 raidės.[537] Lietuvos prezidentas skyrė muziejui padėką ir nedidelę pinigų sumą, ką nulėmė tiek susižavėjimas dovana, tiek noras neatsilikti nuo Lenkijos, kurios valdžia taip pat gavo panašią knygelę ir skyrė auką įstaigai Delyje.[538] Galiausiai, šalia senosios Indijos darbštumo buvo pabrėžiama, kad senovės Indija taip pat pasižymėjo ir techniniais išradimais, kurie glumino tarpukario mokslininkus. „Lietuvoje aide“ 1930 m. pasirodžiusiame straipsnyje „Senovės technikos paslaptys“ dėmesys skiriamas Kutubo kolonai, kuri per daugybę amžių sugebėjo išlikti visiškai

[531] GUSTAS Juozas, „Indijos dirbinių krautuvėje“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 51, p. 6.
[532] Ibid., p. 6
[533] Ibid., p. 6.
[534] Ibid., p. 6.
[535] „Indų meno giminystė su lietuviškuoju Dž. Britanijos parodoj“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 52, p. 7.
[536] Ibid., p. 7.
[537] Dokumentai apie Lietuvos vidaus ir užsienio politiką, 1938, LCVA, F-383, A-7, B-2150, l. 84.
[538] Ibid., l. 83, 85, 87.

nesurūdijusi.[539] Šiandien jau yra žinoma, kad senovės indai sugebėjo integruoti fosforo daleles į geležies rūdą, taip užtikrinant antikorozinius elementus kolonoje, tačiau tarpukario tyrėjams tai atrodė kaip paaiškinimo neturintis precedentas. Autoriai, kalbėdami apie senovės Indijos gyventojų techninį sumanumą, nevengdavo įvelti į pasakojimus ir realybės neatitinkančių elementų, taip norėdami dar labiau pabrėžti indų išradingumą. Kitame „Lietuvos aido“ straipsnyje „Senovės technikos stebuklai“ yra skelbiamos senovės indų rankraščių ištraukos, kuriose rašoma apie oro laivus, kurie gabendavo karius į mūšius.[540] Nors galima nujausti, kad tokie magiški pasakojimai nesusilaukė daug patikėjimo, visgi žavingas ir mistiškas vaizdinys skaitytojus traukė arčiau senovės Indijos, nepaisant, ar šios istorijomis būtų tikros, ar ne.

Rašę lietuviai žavisi tuo, kad indams iš praeities yra įskiepyta vertinti grožį, ką puikiai liudija jų gebėjimai išpuošti savo kūną ar rakandus. Tai atskleidžia kun. A. Sabaliausko žodžiai: „Visas indų turtas, tai jų žiedai, auskarai ir brangakmenių papuošalai.“[541] 1939 m. „XX amžiaus“ straipsnyje apie indų kultūrą rašoma, kad jeigu europietis vestų indę moterį, kuri neturi namų, žemės, ji vis tiek bus turtingesnė už dažną vakarietę, nes ant jos kūno esantys papuošalai yra didžiulės vertės.[542] Šis segmentas atskleidžia du svarbius aspektus apie aptariamąjį vaizdinį. Pirma, supratimas apie grožį galėjo atskleisti praeityje likusios kultūros aukso amžiaus egzistavimą. Antra, net ir gyvendami kolonijos sąlygomis ir, anot vakariečių, užmigusioje kultūroje, vietiniai (ne visi) nepamiršo ir nori parodyti savo tautos istorijos turtingumą, kurį gali padėti priminti žiedai, apyrankės ar karoliai. Šiuo požiūriu papuošalas tampa indo, ypač moters, pasididžiavimo savo kultūriniu paveldu įrodymu tiek sau, tiek svetimiems. Pasakodamas apie indų norą demonstruoti grožį J. Gustas pastebi, kad moterys įpratusios išsisiuvinėti savo skaras gamtiniais ar mitologiniais motyvais.[543] Misionierius teigia, kad garsiausi siuvinėjimo darbai yra kilę iš Kašmyro, Mizarpuro, Jaipuro ir Bangaloro, o siužetuose dominuoja paukščiai ir žvėreliai.[544] Autoriaus teigimu, vietiniai taip gražiai suderina siuvinyje spalvas, kad „rodos, dainuote įdainuoja į juos savo dvasią.“[545]

Garbingos Senovės Indijos vaizdinio kūrime rašę lietuviai įterpė nemažai siužetų apie indiškas kultūrines tradicijas. Archajiškoji indų raštija, įvairios meno

[539] „Senovės technikos paslaptys“, in: Lietuvos aidas, 1929, Nr. 28, p. 2.
[540] “Senovės technikos stebuklai“, in: *Lietuvos aidas*, 1932, Nr. 139, p. 3.
[541] SABALIAUSKAS Antanas, „Mes nepripažįstame nei kojinių, nei šakučių“, in: *XX amžius*, 1936, Nr. 152, p. 5.
[542] GUSTAS Juozas, „Indai – skalpų medžiotojai“, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 26, p. 6.
[543] GUSTAS Juozas, „Indijos dirbinių krautuvėje“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 51, p. 6.
[544] Ibid., p. 6.
[545] Ibid., 6.

išraiškos, indų techniniai gabumai prisidėjo prie to, kad tolima šio krašto istorija buvo matoma kur kas įspūdingesnė nei dabartis, (priešingai Vakarams). Iš dalies senųjų Indijos kultūrinių praktikų puoselėjimas, besidomėjusių asmenų nuomone, yra vienas iš būdų, kaip galima grąžinti Indijai jos prarastą vertę. Iš kitos pusės, žavėjimasis aptartais aspektais tik dar labiau pagilino vyraujantį įsitikinimą, kad praeityje tolimasis Rytų kraštas pasižymėjo išskirtiniais civilizaciniais pasiekimais. Čia, kaip ir kalbant apie bendrą senovės Indijos istoriją, orientalistinis svetimumas iš dalies prisidėjo prie didingo vaizdinio kūrimo – tai, kas buvo nepažįstama, tolima, tačiau egzotiška ir paslaptinga, buvo vertinama teigiamai. Kita vertus, kultūrinės veiklos dažniausia buvo labai neutralios, nevertė lygintis su Vakarų pasiekimais, nedirgino krikščioniškosios ir europietiškos laikysenos, o aptarė dalykus, kurie buvo bendražmogiški – muzika, pasakos, juvelyrika. Lietuvos atveju žavingumo suteikė ir aspektas, kurį jau aptarėme – panašumai su lietuvių kultūra, liaudies motyvais, tautosaka. Galbūt, bendrai apjungus šiuos akcentus, kultūrinis senosios Indijos praktikų svetimumas ir artimumas tapo vienu iš aspektų, privertusių į tai žiūrėti išskirtinai teigiamai.

2.3. Lietuviškoji budizmo percepcija

Kalbant apie Indijos senovę ir pabrėžiant jos didybę, Lietuvos kultūrinėje erdvėje ne kartą pasirodė ir budizmo religijos vaizdinys. LU dėstytojas ir teisininkas V. Stankevičius savo knygoje “Didelės ir mažos valstybės” apie budizmą ir jo pradininką Sidhartą Gautamą rašo: „kaip bežiūrėsi į jį, kaip besuprasi jį, kokius tekstus iš jo milžiniškų kanonų laikysi tikrais ir senais, vis tiek ten viskas yra nepaprasta, nauja, savotiška, viliojamai – žavinga ir nejučiomis pavergia mūsų mintį ir vaizduotę. Konfucijaus pasekėju europietis gali būti tik dėl savo keistumo. Bet europietis, kuris žino Gotamo mokslą, negali jo nevertinti.“ [546] Akivaizdu, kad autoriui atrodė, jog budizmo religija ne tik turi teigiamų savybių, tačiau gali pagelbėti europiečiui, formuoti teisingą požiūrį. Reikia pabrėžti, kad kalbama yra apie senąjį budizmą, kuris Indijoje gyvavo mažiausiai prieš 2000 metų. Dabartinė jo išraiška, aprašiusių nuomone, smarkiai nukrypo nuo savo tiesų, prikūrė įvairių nereikalingų ritualų ir sukūrė hierarchinę sistemą, kas asocijavosi su autoriteto siekiančia organizacija.[547] Tam įtakos turėjo Katalikų Bažnyčia, kuri šiandien Azijoje veikiantį budizmą matė kaip vieną iš savo konkurentų. Eurocentriškai ar etnocentriškai nusiteikusi publika sunkiai suprato įvykusias budizmo

[546] STANKEVIČIUS Vladas, *Didelės ir mažos valstybės,* Kaunas, Spaudos fondas, 1938, p. 57.
[547] BRUŽIKAS Jonas, „Kas yra budizmas?“, in: *Misijos,* 1937, Nr. 10, p. 202; G-DIS J, „Šis tas apie senovės ir dabarties indus“, in: *Kultūra*, 1928, Nr. 9, p. 373.

transformacijas iki tarpukario, todėl ir žavėjosi senuoju Indijos budistiniu naratyvu. Nors turime išimčių tiek katalikų, tiek visuomenininkų gretose, daugiausia Lietuvoje budizmu domėjosi ir konstravo jo vaizdinį mokslininkai. Teisės filosofijos istorijos paskaitose LU P. Leonas taip pat diskutavo apie budizmą, parodė sąsajas su teisingumo sąvoka ir šios religijos rėmuose ieškojo senovės Indijoje egzistavusios tvarkos sistemos apibrėžčių.[548] P. Būčys teologijos enciklopedijos kurse užsiėmė budizmo principų lyginimu su kitomis religijomis, kaip zoroastrizmas, hinduizmas ar krikščionybė.[549] Kultūros filosofijos įvade filosofas Antanas Maceina, kalbėdamas apie dualistinės pasaulėžiūros priešpriešas ir kultūrinio negatyvizmo susiformavimą Rytuose, taip pat neapsiėjo be budistinės religijos ir filosofijos pagrindų.[550] Tam įtakos turėjo jam artimos S. Šalkauskio idėjos, skatinusios žvelgti ne tik į Vakarų, bet ir į Rytų kultūrų bei filosofijos paveldą. Šiame kontekste A. Maceina atkreipė dėmesį į budizmą, jį lygino su paties suformuota kultūros samprata – kaip žmogiškosios kūrybos forma, susijusia su metafiziniu žmogaus pašaukimu ir reiškiama vidine bei išorine, subjektyvia ir objektyvia dimensijomis. Visgi, turbūt daugiausia dėmesio budizmui iš lietuvių mokslininkų skyrė P. Dovydaitis, kuris universitete, remiantis išlikusiomis teologijos-filosofijos fakulteto paskaitų apyskaitomis, dėstė religijų istoriją, senovės istoriją bent po 2 valandas per savaitę.[551] Sprendžiant iš išlikusių dokumentų, būta net ir baigiamųjų studentų darbų, kuriuose buvo analizuojama budistinė laikysena, religijos filosofinis pradas, daugiausia lyginamuoju požiūriu budizmą gretinant prie krikščionybės ar bendrai Vakarų kultūros.[552]

Prieš pradedant kalbėti apie budizmo percepciją Lietuvoje, svarbu būtų įsisąmoninti, kad tiek LU studentai, tiek mokslininkai turėjo prieigą prie dalies Vakarų ir Rytų literatūros apie budizmą. Kiek ši medžiaga realiai prisidėjo prie vaizdinio formavimo, yra sunku pasakyti, nes rastuose tekstuose vyravo

[548] P. Leono Paskaitos – teisės filosofijos istorija (paskaitų metmenys. Teisės filosofijos literatūra, programa, temos, teisės filosofijos istorijos turinys), 1933–1935, LMAVB RS, F-117, B-1241, l. 44; LEONAS Petras, Filosofijos istorija: Universiteto paskaitos, Kaunas, Lietuvos universiteto Teisių fakultetas, 1928, p. 83–88.

[549] BŪČYS Pranciškus, *Teologijos enciklopedijos kursas*, Marijampolė, Šešupė, 1925, p. 49, 85, 98.

[550] MACEINA Antanas, *Kultūros filosofijos įvadas*, Kaunas, Vytauto Didžiojo universitetas, 1936, p. 149–151.

[551] Sprendžiant iš išlikusių apie LU Teologijos ir Filosofijos fakulteto paskaitų aprašų, religijų istorija, senovės istorija buvo dėstoma realiai visą nepriklausomos Lietuvos laikotarpį. Jas bent jau nuo 1925 iki 1937 m. visuomet dėstė Pr. Dovydaitis. Daugiau: Teologijos-filosofijos fakulteto paskaitos, 1925 m. LCVA, F-631 A-12 B-204, l. 10; Teologijos-filosofijos mokslo reikalais susirašinėjimas 1931, LCVA, F-631 A-12 B-562, l. 41; Teologijos-filosofijos fakulteto reguliaminas, 1937, LCVA, F-631 A-12 B-1022, l. 8–9.

[552] V. M. Mankeliūnas „Kultūros ir religijos santykiai“ – disertacija, 1938, LCVA, F-631 A-18 B-12, l. 1–33.

paviršutiniškumo, apžvelgiančio tik pačius populiariausius šios religijos aspektus, ir kiek subtilesnių detalių, tikslių sąvokų vartojimo mišinys. Visgi LU siūlomą arba turimą medžiagą galima atsekti iš paskaitų, kuriose dėstytojai studentams rekomenduodavo knygas, skirtas budizmo koncepcijai išgryninti. Čia daugiausia dominavo vokiečių, ir britų, kaip Ernsto Johanno Eitelio, Willo Hayeso, Vincento Arthuro Smitho ir kitų literatūra, tačiau taip pat patarta analizuoti indų ir kinų autorių, tokių kaip Manecki Nusservanji Dhalla, Rashakumud Mookerji ar Wang Ching Tao veikalai.[553] Visgi pagrindinė knyga, kuri buvo rekomenduota paskaitų apie budizmą metu, greičiausiai dėstant P. Dovydaičiui, buvo Maxo Mullerio 1888 m. išleista „Studies in Buddhism“, kas rodo pirmenybę vakariečių ir ypač D. Britanijoje dirbančių mokslininkų atliktiems tyrimams ir jų pasiūlytai percepcijai.[554] Sprendžiant iš LU bibliotekos susirašinėjimų su užsienio leidyklomis ir mokslo įstaigomis, lentynas kartas nuo karto papildydavo naujos knygos apie Rytų religijas, konkrečiai budizmą, ar lyginamuosius tyrimus.[555] Visgi, kalbant apie budizmo reprezentaciją Lietuvoje, nesinori apsiriboti vien tik moksline erdve, nes apie tai šiek tiek rašė ir žurnalistai, keliautojai. Jų vaizdinio apie pagarbųjį budizmą konstravimą nulėmė keletas aspektų, kaip kosmopolitiška pasaulėžiūra ar iš užsienio spaudos ateinančios žinios apie Vakaruose plintantį žavėjimąsi archajiškąja budizmo mąstysena, ką liudija tokių asmenų kaip Fiodoro Shcherbatskojaus, Sergejaus Oldenburgo, Louiso de La Vallée-Poussino ar Carolinos Rhys Davids populiarumas tarpukario Europoje.[556] Žurnalistų, tokių kaip M. Šalčius požiūrį veikė ir jo paties kelionės, apsilankymai šventyklose, bendravimas su budistų vienuoliais. Panašia patirtimi gali pasidalinti ir misionieriai, kurie dalį savo laiko skyrė susipažinimui su kitais tikėjimais ar jų atstovais. Kartais tai buvo atliekama iš bendro smalsumo, noro išgryninti nepažįstamą, o kartais tai buvo daroma iš išskaičiuoto noro rasti tam tikrų priešpriešų arba panašumų su Vakarų tikėjimu, kas duotų naudos plečiant savąjį tikėjimą Oriente, šiuo atveju Indijoje.

Visgi kaip ir kiti šiame skyriuje aptariami Indijos aspektai, taip ir pagarba budizmui buvo konstruojama tik per praeitį fiksuojančius akinius. Tam įtakos davė dar XIX a. pabaigoje susiformavusi britų ir amerikiečių mokslininkų mokykla,

[553] Konspektai apie budizmą anglų ir vokiečių kalbomis, 1937, LCVA, F-631 A-1 B-250, l. 3–49.
[554] Ibid., l. 1.
[555] Evangelikų teologijos fakulteto knygyno katalogas, 1926–1931, LCVA, F-631 A-13 B-148.
[556] ATTILA Király, „History of Hungarian Buddhism and the influences of Buddhism in Hungary until the 1920`s”, in: *Journal of Central European Studies in Japan*, 2017, Nr. 3, p. 10; GUZEL F. Mrathuzina, „Russian Indology: Periodization, Science and Education Organization, Problematics and Specialization”, in: Journal of Sustainable Development, 2015, Vol. 8, Nr. 4, p. 15–23; GANGODAWILA Chandima, *A Critical Appraisal of the Contribution of Germany and France to Sanskrit Studies,* Sri Lanka, 2010, 111 p.

kurios pagrindą sudarė senųjų Pali kanonų tekstų nagrinėjimas.[557] Čia iškilo idėja traktuoti senąjį Budos laikų tikėjimą kaip tyrą, vertybiškai ir moraliai teisingą, be prietarų, mitų, dogmų, kuo negali pasidžiaugti vėlesnė ir dabar egzistuojanti budizmo religija.[558] Tarpukario padėtis nelabai ir leido patirti kitokių variantų, nes Indijoje budizmas turėjo smulkų išpažinėjų ratą, kuris bazavosi Šiaurinėje krašto dalyje. Dėl šios priežasties, ieškant atsakymo, kas yra budizmas, tekdavo žvelgti arba į kitus kraštus, kaip Tibetas ar Japonija, arba į archajiškuosius Indijos laikus. Beje, klausimų buvo ir daugiau – kodėl būtent Indijoje užgimė šis paslaptingas tikėjimas, kodėl jis taip išplito Tolimuosiuose Rytuose ir kodėl tarpukariu jis taip populiarėja Vakaruose?

Vaizdinį apie budizmą Lietuvos kultūrinėje erdvėje pirmiausia formuodavo pasakojimai apie šios religijos ištakas, susikūrimo pradžią. Tai tolygiai pasireiškė tiek mokslinėje literatūroje, tiek publicistikoje ar kelionių aprašymuose. Net katalikiškoje misijų spaudoje nebuvo apsieita be siužeto, kaip VI a. pr. Kr. Šiaurinėje Indijoje ties Himalajais, Lumbinio vietovėje, Kosala karalystėje, gimė princas Sidharta Gautama, kuris, nors ir vedė, turėjo sūnų, tačiau nepajėgdamas ištverti gyvenimiškų sunkumų apleido savo valdas, pasirinko atsiskyrėlio gyvenimą ir ieškojo atsakymo į kasdienių kančių įveikimą.[559] Po ilgų klajonių jis džiunglėse prie figos medžio medituodamas patyrė nušvitimą, vadinamą Nirvana. Jis grįžo į savo karalystę ir pradėjo dalintis gerąja žinia, kaip galima išsivaduoti nuo gyvenimiškų kančių ir koks turėtų būti pagrindinis žmonių tikslas. Pasakojimas, kaip Sidharta Gautama tapo Buda, buvo vienas iš kertinių taškų, nuo kurio atsispyrę autoriai savo tekstuose pristatydavo budizmą. Vincui Krėvei-Mickevičiui ši asmenybė tapo vienu įkvėpimo šaltinių – kurdamas „Pratjekabuda“ novelę, iš esmės pagrindinį veikėją apvilko Gautamos rūbu. Kaip ir Buda, Atipranaprijas apie neišvengiamas gyvenimo kančias susimąsto pamatęs ligotą, seną ir prie mirties slenksčio esantį karalių, kuris visiškai nebespindi savo didybe kaip anksčiau.[560] Nežinodamas, kaip išvengti gyvenimo sunkumų, jis kaip ir Buda išvyksta klajoti po tyrus ir ieškoti tikrosios tiesos ir išsivadavimo iš kančių.[561]

Domėjimąsi senuoju budizmu dažniausiai žadino keli akcentai, iš esmės susiję su Budos istorija ir jo, kaip pradininko, portretu, kuris savaime atskleidžia tiek jo, tiek šio tikėjimo išskirtinumą, išmintingumą ir dažnu atveju – sakralumą. Rašiusieji jautė pagundą gretinti Budą su Jėzumi taip parodydami šios asmenybės

[557] BEINORIUS Audrius, *Budizmo kultūros raida, pirma dalis*, Vilnius, Vilniaus universitetas, 2010, p. 8.
[558] Ibid., p. 8.
[559] „Apšviestasis“, in: *Misijos*, 1931, Nr. 12, p. 268.
[560] KRĖVĖ-MICKEVIČIUS „Pratjekabuda“, in: V. Krėvė-Mickevičius, *Rytų pasakos*, Klaipėda, Rytas, 1930, p. 35.
[561] Ibid., p. 35.

didybę. N. Idrašius 1934 m. išspausdintame tekste „Buda“ net nukrypsta nuo tradicinio pasakojimo apie Gautamos buvimą vienos iš Indijos karalysčių princu ir rašo apie jo antgamtišką gimimą iš nekaltos mergelės Maiyos, naujos žvaigždės danguje atsiradimą ir išmintingųjų karalių atvykimą jo pagerbti.[562] Rašydamas tekstą, jis teigia, kad remiasi ne tik indų, bet ir kinų senaisiais raštais, kuriuose yra aprašytas Budos išmintingumas nuo pat mažens, jo gebėjimas ginčuose laimėti prieš žynius ir brahmanus, kas veda link autoriaus noro parodyti Rytų religijų ir filosofijų ryšį ir ilgaamžiškumą.[563] Sąsajos su krikščionybe yra skirtos parodyti religijų panašumus ir tuo pačiu kelti prielaidą apie padarytus idėjų perėmimus, ką, anot P. Dovydaičio, XIX-XX a. darė dalis vokiečių, prancūzų mokslininkų, kurie tyrė budizmą.[564] 1931 m. „Misijose“ pasirodžiusiame straipsnyje „Apšviestasis“ rašoma, kad Gautama nuo pat mažens išsiskyrė iš jaunimo: būdamas kšatrijų kasto atstovu, jis visiškai nesidomėjo karyba ir didingais žygiais, jo nejaudino linksmybės ir merginos, o pagrindinė jo veikla buvo kontempliacija ir ilgi apmąstymai.[565] Tekste rašoma, kad būsimasis Buda atsisakė turtų, pasirinko atsiskyrėlio gyvenimą, tačiau ir čia nerado ieškomos tiesos – brahmaniškasis savęs kankinimas ir išsižadėjimas sukelia kitų kančių, kurių žmogaus vidujybėje netrūksta.[566] Šis aspektas, kurį taip išryškino „Misijų“ leidėjai ir laikė teisinga, verta dėmesio budizmo įžvalga, nebuvo pagrįstas vien empatišku kitos religijos supratimu, tačiau rėmėsi ir praktiškais sumetimais. Pasakojimuose Gautama vaizduojamas kaip nesuprantantis ir nepritariantis tuo metu Indijoje viešpataujančiam brahmanizmui, dvasininkų kulto garbinimui, jų sukurtai religinei praktikai. Taigi budizmo įkūrėjo lūpomis iš esmės atsiskleidė ir katalikų dvasininkų pozicija, nukreipta prieš hinduizmą. Tą pagrindžia ir kitame 1931 m. straipsnyje „Azijos budizmas“ išsakytos mintys apie tai, kodėl budizmas senovės Indijoje sugebėjo nors kažkuriam laikui įveikti brahmanų tikėjimą: „Mat, bramanizmo askezės griežtumas, visokių prierašų eilės, kurios lydi bramaną nuo užgimimo iki mirties, mokslas apie sielų keliavimą, vis naują ir naują užgimimą, be pertraukos, lyg amžinai, daugeliui nepatiko.“[567] Pabrėžiama, kad ir mirties samprata hinduizme buvo mažiausiai nepatogi, nes, nežinant į kokią gyvybės formą bus atgimstama, tarp tikinčiųjų įkvėpė didžiulę baimę.[568] Kuomet Buda pradėjo skleisti savo išmintį, jis paneigė tiek kūno askezę, tiek sielų persikėlimo idėją, o svarbiausia - atsimetė nuo kastinės sistemos būtinumo visuomenėje, kas,

[562] INDRAŠIUS Napoleonas, „Buda“, in: *Pasaulėžiūra*, 1934, Nr. 11, p. 6.
[563] Ibid., p. 6.
[564] DOVYDAITIS Pranas, „Krikščionybė ir budizmas“, in: *Soter*, 1927, Nr. 1, p. 74, 82.
[565] „Apšviestasis“, in: *Misijos*, 1931, Nr. 12, p. 270.
[566] Ibid., p. 271.
[567] „Azijos budizmas“, in: *Misijos*, 1931, Nr. 12, p. 274.
[568] Ibid., p. 274.

katalikų dvasininkų nuomone, buvo viena iš didžiausių Indijos sociokultūrinių pragaiščių.[569]

Šią mintį propagavo ne tik dvasininkai, tačiau ir pasauliečiai, kuriems žmogaus gerovė buvo aukščiausia vertybė, nepriklausomai nuo religijos. V. Stankevičius tai išskiria savo knygoje, kur giria Budą už pasirinkimą eiti vidurio keliu – nei žiaurios askezės išraiškos, nei didžiuliai turtai, kurie iš žmogaus išsunkia savastį.[570] „Kultūros“ žurnalo straipsnyje „Šis tas apie senovės ir dabarties indus“ irgi pabrėžiama, kad budizmas padėjo kuriam laikui senovės Indijai išsivaduoti iš visuomenę kaustančio brahmanizmo.[571] Tyrime vėliau aptarsime kastinės sistemos vaizdinį, tačiau ir dabar galima matyti, kad tai buvo neigiamai vertinama visų apie tai rašiusių asmenų. Tas tapo dar viena priežastimi, kodėl budizmas, susietas su visuotine lygybe ir nepriklausymu nuo dvasininkų, rašiusių nuomone, buvo pagarbos vertas tikėjimas. Šis lygybės modelis, sukurtas dar 500 metų iki mūsų eros pradžios, V. Stankevičiui suponavo apie pirmąją egalitarinę kosmopolitinę organizaciją arba universalią religiją, kuri paremta ėjimu link apšvietimo per pažinimą ir tuo pačiu noru skleisti šią žinią ne tik artimiesiems.[572] P. Dovydaitis pastebi, kad tokiame atsiribojime nuo kastos senasis indų budizmas jau tūkstančiai metų atgal išgrynino idėją apie individualizmą, gilinimąsi į save ir mažesnę hierarchijos reikšmę visuomenėje.[573] Šis individualistinės kultūros iškilimas žavėjo dėl tarpukariui būdingos asmeninės laisvės, galios priimti sprendimus ir autonomiškumo. Nors P. Dovydaitis ir įžvelgė pavojų taip tarsi nusigręžiant nuo krikščionybės, visgi sutiko, kad tai buvo svarbus veiksnys, privertęs europietį vadovautis teisingo ir kryptingo senojo indų budizmo percepcija.

Siužetai apie Gautamą tapo pagrindu sukurti ir pamatinį budizmo principų vaizdinį. V. Stankevičiaus knygoje „Pasaulinės istorijos dinamika“ yra kuriama percepcija apie Budos suvokimą dėl nesibaigiančios gyvenimiškosios kančios egzistavimo ir galimybių tai sustabdyti.[574] Autorius, nors ir neįvardina, tačiau greičiausiai referuoja į Keturias tauriąsias tiesas (Dukkha, Samudaya, Nirodha ir Marga), kurios atsirado archajiškojo budizmo eroje ir skelbė sekėjams idėją, kaip

[569] MAGRINI Luciano, „Indijos kastų pančiai ir parijų būklė“, in: *Misijos*, 1934, Nr. 7-8, p. 149.
[570] STANKEVIČIUS Vladas, *Pasaulinės istorikos dinamika*, Kaunas, Spaudos fondas, 1934, p. 20.
[571] G-DIS J., „Šis tas apie senovės ir dabarties indus“, in: *Kultūra*, 1928, Nr. 9, p. 372.
[572] STANKEVIČIUS Vladas, *Pasaulinės istorikos dinamika*, Kaunas, Spaudos fondas, 1934, p. 33, 43.
[573] DOVYDAITIS Pranas, „Krikščionybė ir budizmas“, in: *Soter*, 1926, Nr. 1, p. 100.
[574] STANKEVIČIUS Vladas, *Pasaulinės istorikos dinamika*, Kaunas, Spaudos fondas, 1934, p. 20, 23.

veikia šis nesibaigiantis gyvenimo ir mirties ciklas.[575] Čia jis pristato ir jau minėtą terminą Nirvana, apibūdindamas kaip būseną, kurioje nėra nei gimimo, nei mirties, o dėl to ir gyvenimiškųjų kančių, pradedant senatve, ligomis, netektimis ir t.t.[576] Pasiekus šį pamatinį principą ir yra tampama Buda, kuris, išvertus iš sanskrito kalbos, reiškia pabudusį.[577] P. Leonas mano, kad vienintelis kelias tai pasiekti yra budizmo kanono įtvirtintais būdais atsisakyti troškimų, kurie žmogui sukelia didžiausias kančias.[578] Geriausiai įsivaizdavimą galime išskirti J. G-džiu pasivadinusio autoriaus, rašiusio „Kultūroje“, žodžiais: „O elgtis jis turi taip, kad nusikratytų visokiais norais ir aistromis, tomis grandimis, kurios laiko žmogų amžino sūkurio nelaisvėj, ir tokiu būdu pasiektų trokštamą tikslą: galutinį išsivadavimą nuo antro gimimo, vadinasi gyvenimo kančių, kurias tenka pergyventi.“[579] Rašę lietuviai išskyrė XIX – XX a. pr. Vakarų indologams būdingą tezę, kad Nirvanos būsena yra iš dalies susijusi su nieko nedarymu, su išoriniu pasyvumu.[580] Toks *niekis*, kurį A. Maceina pavadina neveiklumo padėjimu,[581] gali atvesti žmogų prie atsiribojimo nuo geismų ir nuo juos lydinčios kančios. Ramybė ar jos siekimas buvo vienas iš pamatinių akcentų, kuo buvo domimasi – to trokšta žmogaus siela, tačiau mus supantys materialiniai ir kultūriniai mechanizmai nuo to atitolina. „Kultūros“ žurnale minimas Gautamos suvokimas, kad kančias ir ramybės troškimą nulemia pastovi kaita gyvenime: „Pagal jo mokslą gyvenime vyksta amžinas kitimas, atsiradimo, buvimo ir pranykimo. Tą kosmogonišką mokslą Buda pritaikė ir žmogui. Šio gyvenimo likimas esąs jam nulemtas pirmiau pragyventojo

[575] Keturios tauriosios tiesos yra archajiškojo budizmo laikotarpio tekstuose suformuoti ir aprašyti teiginiai, dažnai vadinami kaip pirmieji mokymai, kuriuos savo sekėjams pasakė Buda. Tekstuose rašoma, kad tai yra tiesos, kurios teisingai suprastos yra pagrindinis ir išgrynintas pasaulio suvokimas, vedantis prie išsilaisvinimo. Pirmasis yra *Dukka* (kančia), reiškiantis pamatinę transcendentinę būseną, kurioje nieko nėra amžino ir viskas yra kančios. Antrasis yra *Samudaya* (kilmė, priežastis), reiškiantis kančiomis paremtą žmogaus prisirišimą prie nemalonaus laikinumo. Trečiasis yra *Nirodha* (baigtinis įkalinimas), reiškiantis egzistuojančią galimybę išsivaduoti iš kančių dėl žmogaus prisirišimo prie laikinumo. Ketvirtasis yra *Marga* (kelias), apibūdinantis svarbiausius budizmo vertybinius ir teisingą žmogaus gyvenimą apibrėžiančius siekius, kuriais vadovaujantis, galima išsivaduoti iš mirties ir gimimo ciklo bei Dukka paleidimo. Daugiau: LOPEZ, D. S., „Four Noble Truths", in: *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internetą, [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://www.britannica.com/topic/Four-Noble-Truths>.

[576] STANKEVIČIUS Vladas, *Pasaulinės istorikos dinamika*, Kaunas, Spaudos fondas, 1934, p. 34.

[577] BRUŽIKAS Jonas, „Kas yra budizmas?“, in: *Misijos*, 1937, Nr. 10, p. 200.

[578] LEONAS Petras, Filosofijos istorija: Universiteto paskaitos, Kaunas, Lietuvos universiteto Teisių fakultetas, 1928, p. 88.

[579] G-DIS J., „Šis tas apie senovės ir dabarties indus“, in: *Kultūra*, 1928, Nr. 9, p. 373.

[580] DOVYDAITIS Pranas, „Krikščionybė ir budizmas“, in: *Soter*, 1926, Nr. 1, p. 99.

[581] MACEINA Antanas, *Kultūros filosofijos įvadas – Introduction a la philosophie de la culture*, Kaunas, Vytauto Didžiojo universitetas, 1936, p. 150.

gyvenimo. Nėra jokio blogo darbo be bausmės ir jokio gero be dovanos. Gyvenimas – kančios.“[582]

Atrodytų, kad tokiame lietuviškame budizmo esmės išrišime apie nesibaigiančią kaitą, kančias, sunkų darbą, siekiant visapusiško išsilaisvinimo, buvo daug negatyvizmo ir liūdesio. Juk ši Indijoje užgimusi religija iš esmės atsiriboja nuo laikinumo, kaip materialiniai dalykai, kultūriniai pasiekimai, kurie negali suteikti amžinos laimės ir tikrojo pažinimo. Vakariečiams kaip tik turėtų rūpėti apibrėžti dalykai, racionalumas ir pagrįstumas, tam tikros gyvenimiškos gairės, rezultatai, kurie rodytų civilizacijos pažangą per šimtus ar net tūkstančius metų. Visgi analizuojant tarpukario dokumentus aptikta, kad ne vienas Budą ar patį budizmą apmąstęs lietuvis žavėjosi šia koncepcija ir tuo pačiu buvo nusivylęs realia Vakarų kultūra. Dar XX a. 3 deš. tai pastebėjo ir P. Dovydaitis, kuris, nors ir nepritarė tokiai pozicijai, visgi teigė suprantantis tokio mąstymo priežastis. Pirmiausia jis išskyrė jau minėtus budizmo ir tarpukario europiečių savasties panašumus, kaip individualizmas, dieviškojo prado atmetimas, ne krikščioniškosios sampratos apie sielą priėmimas.[583] P. Dovydaitis pastebi ir dar vieną aspektą, kuris labai vilioja europiečius, įskaitant ir dalį lietuvių – tai naujos kultūrinio reliatyvizmo idėjos Vakaruose, kad mūsų nuomonę nulemia skirtingi požiūriai ir racionalumai, kurioms teisingumo sąvoka negali būti taikoma. Su tuo rezonuoja ir Šopauskio pastebėjimas, kad Budos suformuotą *niekį* galime apibūdinti ir kaip tam tikrą efektą, kuomet žmogus įtiki, jog visi mūsų jausmai, mintys yra tik reakcijos, percepcijos, o ne tikrovė.[584] Budistinis pasyvumas, nulemtas nežinomybės pripažinimo ir atsisakymo nuo pasaulio siūlomų tiesų, buvo sugretintas su minėtu vakariečių nusivylimu savosios kultūros neliečiamybe. Dar vienas aspektas, vertęs vakarietį tarpukariu žvelgti į budizmą pozityviai, buvo antropocentrizmas. Anot religijotyrininko, budistinėje sampratoje Dievui vietos nelieka, nes pagrindinį išsilaisvinimą iš žemiškumo suteikia paties žmogaus ėjimas link to. P. Dovydaitis tai vadina ir individualistiniu požiūriu, tačiau sutinka su žmogaus galios perimti pagrindinį dieviškąjį pažadą patrauklumu – išsivadavimą, kuris iš esmės gali būti sulyginamas su rojumi.[585] Tam pritaria ir Šopauskis, kuris straipsnyje „Senųjų amžių pasaulėžvalgos“ teigia, kad didžiausia budizmo pergalė yra tai, kad laimė yra pasiekiama ne tikėjimu į Dievą, o savąja išmintimi.[586] Šioje vietoje reikėtų pastebėti, kad minėti lietuviai, kaip ir didžiulė dalis budizmu besidominčių vakariečių, žiūrėjo į šią religiją per bent jau dalinę egzistencialistinę perspektyvą. Pristatydamas

[582] G-DIS J., „Šis tas apie senovės ir dabarties indus“, in: *Kultūra*, 1928, Nr. 9, p. 373.
[583] DOVYDAITIS Pranas, „Krikščionybė ir budizmas“, in: *Soter*, 1926, Nr. 1, p. 100.
[584] ŠOPAUSKIS, „Senųjų amžių pasaulėžvalgos“, in: *Kultūra*, 1926, Nr. 2, p. 75.
[585] DOVYDAITIS Pranas, „Krikščionybė ir budizmas“, in: *Soter*, 1926, Nr. 1, p. 100.
[586] ŠOPAUSKIS, „Senųjų amžių pasaulėžvalgos“, in: *Kultūra*, 1926, Nr. 2, p. 75.

žymaus filosofo Sartro įžvalgas, indologas A. Beinorius teigia, kad egzistencializmas buvo susietas su visiška žmogiškąja sfera, dar tiksliau, su jai būdinga pasirinkimo laisve.[587] Visgi, mokslininko teigimu, budizme visos gyvos būtybės yra karmiškai determinuotos, priklausomos nuo savo ankstesnių veiksmų, kas yra priešinga antrocentrinei egzistencialistinei perspektyvai.[588] Taigi bent jau iš dalies tarpukariu budizmo patrauklumas buvo aiškinamas kaip kylantis iš individualistinės, antropocentrinės žmogiškosios būties, kas prasilenkė su realybe ir atskleidė sąmoningą ar latentinį Rytų religijos pritaikymą prie Vakarų suvokimo ir lūkesčių.

Tekstuose dažnai išskirta, kad žaibiškai progresuojantis Vakarų pasaulis, pastovus žmonių judėjimas, lėkimas siekiant savo tikslų ir nesibaigiantys vargai taip pat prisideda prie nusivylimo kapitalistine kultūra ir privedė žmoniją prie chaotiškos padėties.[589] Šis kultūrinis triukšmas Europoje išvargino žmones, privertė juos susimąstyti apie krikščionybės nesugebėjimą padėti jiems pajusti pilnatvę. Galbūt ne veltui „Židinyje“ 1927 m. išspausdintame pranešime „Indų dvasios misija Europoje“ yra pristatomos austrų profesoriaus, ekonomisto Eugeno Schwiedland‘o įžvalgos apie tai, kad Vakarų visuomenė ir jos kultūra yra išsekusi, pavargusi, o atgimusi Indijos dvasioje surastų savyje ramybę.[590] 1938 m. LU rašytoje V. M. Mankeliūno disertacijoje „Kultūros ir religijos santykiai – Sisteminis problemos sprendimas apreiškimo ir proto šviesoje“ šiai problemai yra skiriama nemažai dėmesio, analizuojant ir budistinės laikysenos ypatybes.[591] Nusivylus esama, šiuo atveju Vakarų, kultūra, žmogus ieško kažko, kas galėtų ją nugalėti ar užimti jos vietą. Tam puikiai gali tikti religija, tačiau įsitikinus, kad krikščionybė nebesugeba atliepti žmogaus poreikių, ateina noras ieškoti to kitur.[592] Budizme jaučiama religijos ir kultūros atskirtis nusivylusiam žmogui suteikia galimybę pasinerti į tikėjimą.[593] Disertacijoje analizuojamas budistiniame naratyve vyraujantis kultūros, kaip žmogaus ir gamtos bendro veikimo atvejis, kuris nesiderina su religija, apimančia aukštesnius paviršutiniškai nepaaiškinamus, tačiau link tikrojo pažinimo ir pilnatvės vedančius dalykus.[594] Dėl to, nusivylus racionalia regimybe Vakaruose ir jos nesugebėjimu išlaisvinti žmogų nuo jo vidinių kančių, pažvelgta į šį Rytų misticizmą, tikint idėja – *ex Oriente lux*.[595] A. Maceina pastebi, kad dėl šių priežasčių

[587] BEINORIUS Audrius, *Samvada – filosofiniai pokalbiai su Indija*, Vilnius, VU leidykla, 2024, p. 62
[588] Ibid., p. 62.
[589] DOVYDAITIS Pranas, „Krikščionybė ir budizmas“, in: *Soter*, 1926, Nr. 1, p. 100.
[590] „Indų dvasios misija Europoje“, in: *Židinys*, 1927, T. 5. Nr. 3. p. 239.
[591] V. M. Mankeliūnas „Kultūros ir religijos santykiai“ – disertacija, įvadas, 1938, LCVA, F-631 A-18 B-12, l. 1–33.
[592] Ibid., l. 33.
[593] Ibid., l. 23.
[594] Ibid., l. 23.
[595] Ibid., l. 33.

Europoje nuo pat XIX a. gausėja antroposofijos, neobudizmo, teosofijos išpažinėjų, kurie, remdamiesi senąją budistine praktika, renkasi kitokią, ne vakarietišką laikyseną.[596] Taigi galime matyti, kad ne visais atvejais būdavo siūloma, anot Nicolo Farquharo, Indijai atgimti Vakarų kultūroje ir tikėjime[597], bet atvirkščiai – nusivylimas vakarietiškumu keitė europiečių percepciją ir traukė pajusti senojo budizmo dvasią.

Dalį asmenų žvelgti į budizmą teigiamai pritraukė tai, kad pastarieji jį laikė ne religija, o filosofija. Drįsčiau kelti hipotezę, kad toks autorių pasirinkimas buvo bent jau iš dalies nulemtas pragmatizmo, pasvertas ir redukuotas pagal tai, ar toks supratimas yra bent kiek naudingas. Jei tai yra dvasininkai, automatiškai sumažinama priešprieša ar pavojus savo tikėjimo sklaidai, jeigu tai yra pasauliečiai – leidžiama ar rekomenduojama laisva ir nevaržoma valia tai savaip apmąstyti, kritikuoti ar net keisti. Ši įtaka traktuoti budizmą per filosofinę prizmę pirmiausia susiformavo XIX a. Rusijos imperijoje, vadinamojoje Peterburgo mokykloje, kuri veikiama neokantizmo idėjų išryškino šį Rytų tikėjimo aspektą ir teigė, kad budistinė ontologija, filosofinė sistema yra budizmo pagrindas ir Buda kovojo su religiniu dogmatizmu.[598] Nors rusų mokslininkai, kaip Fiodoras Ščerbatckojus, daugiausia užsiėmė Tibeto budistinės atšakos tyrimais, mūsų analizuojamuose tekstuose įžvelgiama, kad būtent čia galime geriausia atsekti senojo indiškojo budizmo motyvus.[599] Štai kun. P. Būčys teigia, kad senajame indiškajame budizme bene visą religinį turinį sudarė specifinė filosofinė sistema.[600] Apeigos ir praktikos čia sudarė tik papildinį mąstymui ir minties išgryninimui, kurį puoselėjo budistai.[601] Anot kunigo, ši filosofija, nors remiasi intuicija ir širdimi, visgi atliko prasmingą ir sveikintiną gyvenimiškąjį procesą.[602] P. Dovydaitis taip pat linkęs manyti, kad budizmą reikėtų vertinti labiau kaip filosofiją, pirmiausia dėl to, kad jos tikslas yra susijęs su savęs išgryninimo ir išsilaisvinimo teorijomis.[603] Čia nėra vietos Dievui ar aukštesnėms būtybėms, telieka žmogus ir percepcijos į aplinką. Jas suvokus kaip filosofijos dėmenį, yra ugdomas žmogaus kritiškumas, atsparumas ir tiesos troškimas. Reikia pabrėžti, kad Europoje egzistavo ir priešinga pozicija, kuri pasireiškė dėl krikščioniškocentrinės budofobijos, taip įvardintos A. Beinoriaus,

[596] MACEINA Antanas, *Kultūros filosofijos įvadas – Introduction a la philosophie de la culture*, Kaunas, Vytauto Didžiojo universitetas, 1936, p. 151.
[597] FARQUHAR J. Nicolas, The *Crown of Hinduism*, London, Oxford University Press, 1913, p. 51.
[598] BEINORIUS Audrius*, Budizmo kultūros raida*, pirma dalis, Vilnius, Vilniaus universitetas, 2010, p. 9.
[599] ČERK. K. „Tibetas ieško Dalai Lamos“, in: *XX amžius*, 1936 Nr. 134, p. 6.
[600] BŪČYS Pranciškus, *Teologijos enciklopedijos kursas*, Marijampolė, Šešupė, 1925, p. 49.
[601] Ibid., p. 49.
[602] Ibid., p. 98.
[603] DOVYDAITIS Pranas, „Krikščionybė ir budizmas“, in: *Soter*, 1926, Nr. 1, p. 94.

nulemtos baimės prarasti Dievą, nihilizmo ir pasaulį atmetančios filosofijos.[604] Visgi iš esmės tai tik paspartino diskusijas apie budizmą ir pritraukė daugiau mokslininkų diskutuoti, ar tikrai apie budizmą reikėtų kalbėti kaip apie viską atmetančią žmogaus mąstymo sistemą.[605] Tikėtina, kad rašiusiųjų poziciją daugiausia ir nulėmė šie viešumoje iškilę debatai.

Budizmas kaip filosofija vertintas ir diskutuojant apie Vydūno raštus. Šiuo atveju aptariamas Rytų tikėjimas buvo matomas kaip įrankis ar idėja, įgalinanti žmogų kurti mąstymo naratyvus ar sistemą. Šiame kontekste Vydūno filosofinę laikyseną itin veikė panteistinis pasaulio suvokimas, artimas tiek indiškajam vedantizmui, tiek budistinei pasaulėžiūrai. Jo mąstyme dievybė suprantama ne kaip personalizuota būtybė, bet kaip imanentiška, visatą persmelkianti dvasinė tikrovė – absoliuti egzistencijos visuma, „Didysis Slėpinys“, išreiškianti save per gamtą, žmogų ir kosmosą. Tokia metafizinė pozicija leido Vydūnui organiškai integruoti budizmo idėjas, ypač žmogaus vidinio tobulėjimo, savistabos ir sąmoningo buvimo principus. Šias sąsajas dar labiau sustiprino teosofijos ir ypač jos atšakos – antroposofijos, kurios pradininku laikomas XX a. pradžios austrų filosofas Rudolfas Šteineris, – idėjos.[606] Abi kryptys, daug sėmusios iš Rytų religijų bei filosofijų, skatino žmogų ieškoti dvasinės kilmės bei egzistencijos prasmės. Vydūno filosofijoje žmogaus sąmonė suvokiama kaip dvasinio absoliuto – Didžiojo Slėpinio – savimonės apraiška jo paties sukurtame pasaulyje. Anot filosofo, šios sąmonės polinkis ieškoti savo prado ir egzistencijos pagrindo yra esminė religinės patirties ir pasaulėžiūros formavimosi prielaida.

Tokiu principu Vydūno tekstuose pasireiškė ne vienas budistinis aspektas, kaip Nirvanos ar ramybės būtyje koncepcija, kuriai jis paskyrė nemažai dėmesio.[607] Anot Vinco Mykolaičio Putino, Vydūno aptarta pasikartojanti žmogaus prisikėlimo interpretacija skelbia galimybę pasiekti aukščiausią savo būtį, tobulumą.[608] Nirvana filosofui nėra svarbi vien tik dėl siekiamybės išsivaduoti iš amžinų kančių – jam reikšmingiausias procesas, kaip link to yra einama. Čia filosofinį pradmenį sudaro idėja, kad atgimdamas žmogus kas kartą turi labiau puoselėti vertybes, teisingą gyvenimą. Šiuo atveju Vydūno požiūris į pasirinktus budizmo akcentus tik

---

[604] BEINORIUS Audrius, *Budizmo kultūros raida*, pirma dalis, Vilnius, Vilniaus universitetas, 2010, p. 7

[605] Ibid., p. 7.

[606] GARNER Richard, „The Big Question: Who was Rudolf Steiner and what were his revolutionary teaching ideas?“, in: *Independent*, prieiga per internetą, [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://www.independent.co.uk/news/education/education-news/the-big-question-who-was-rudolf-steiner-and-what-were-his-revolutionary-teaching-ideas-433407.html>.

[607] VYDŪNDAS, *Mūsų uždavinys*, Klaipėda, Eglės leidykla, II leidimas, 2010, 190 p.; *Sąmonė*, Tilžė, Rūta, 1936, 199 p.

[608] PUTINAS-MYKOLAITIS Putinas, „Vydūno dramaturgija”, in: *Darbai ir dienos,* 1935, Nr. 4, p. 17.

pagrindžia idėją, kad priklausymas specifiniam kultūriniam laukui nulemia žmogaus mąstymo principus ir ypač filosofinius diskursus.[609] Išsiugdęs vakarietiškoje aplinkoje, jis negalėjo interpretuoti jau egzistuojančių Rytų religijų taip, kaip nebūdinga jo aplinkai – čia Vydūnas sukuria savos ir jo erdvei priimtinos budizmo ir kitų religijų akcentų samplaikos modelį. Nors ir nepriklausant visiškai tradicinei krikščioniškajai pusei, Vydūnas ir jo Rytų išmintimi paremta filosofija buvo pagarbiai vertinama ir dalies katalikų dvasininkų. Šie suprato, kad minėta Vydūno idėja apie žmogaus turėjimą eiti tiesos, doros ir gėrio keliu neprieštarauja katalikiškajam požiūriui.[610] Budizmu, kaip filosofine prieiga, vadovavosi ir V. Krėvė-Mickevičius, rašydamas savo Rytų pasakas. Jam šis tikėjimas buvo kaip galimybė atskleisti kitus racionalumus, parodyti nevakarietiškas prasmės aiškinimo perspektyvas, kaip žmogaus buvimą tik maža dalele absoliučios visumos, ar tuo pačiu vidujybėje turimo savito žavingo ir paslaptingo pasaulio egzistavimą, kurį reikia pažinti.[611] Ekonomistas A. Rimka panašius kūrybos principus įžvelgė ir kalbėdamas apie indų rašytoją Rabindranatą Tagorę ir laikė tai ne religiniu, bet budistiniu-filosofiniu šio asmens-genijaus pagrindu.[612]

Iš kitos pusės, teigiamą percepciją į budizmą, kaip filosofiją, lėmė ir joje apčiuopiamas gerųjų vertybių ugdymas, kuris priminė humanistinę sampratą ar net pažįstamus krikščioniškus motyvus. Ne veltui teisininko V. Stankevičiaus romane europiečių ieškomi paslėpti Budos pasekėjo karaliaus Asokos turtai yra ne auksas ar brangakmeniai, o vertybinis budizmo pamatas, kuris padėtų iš naujo pažinti bendrystę ir sąžinę.[613] Aptardami senąjį indiškąjį budizmą, rašę asmenys pristatė jiems imponuojančias doros normas-tiesas, kuriomis vadovavosi pats Gautama. M. Šalčius savo knygoje nurodo Budos skelbimą apie gero elgesio, nuoširdžios visuotinės meilės, pagarbos vyresniesiems, svaigalų nevartojimo pagalbą išsivaduojant iš pergyvenimų.[614] Taip pat pridedama, kad visų aistros ir geismai, kuriuos sukelia materialus turtas, taip pat turi būti užmiršti, nes: „netrokšti nieko, reiškia, turėti viską“.[615] Atkreipkime dėmesį, kad vertybinė sistema vėl siejama su Buda, kaip esminiu pavyzdžiu. V. Stankevičius aprašė budistiškąjį Gautamos idealą:

[609] BEINORIUS Audrius, *Samvada – filosofiniai pokalbiai su Indija*, Vilnius, VU leidykla, 2024, p. 53.
[610] SL. J., „Vydūnas“, in: *Šaltinis*, 1928, Nr. 26, p. 408–409.
[611] KRĖVĖ-MICKEVIČIUS „Pratjekabuda“, in: V. Krėvė-Mickevičius, *Rytų pasakos*, Klaipėda, Rytas, 1930, p. 9–12.
[612] RIMKA Albinas, *Rabindranath Tagorė: kaip žmogus ir rašytojas*, 1924, Kaunas, Varpo bendrovės leidykla, p. 78.
[613] STANKEVIČIUS Vladimiras, *Indijos karaliaus turtai*, Kaunas, Spaudos fondas, 1936, p. 70, 302–303.
[614] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 219.
[615] Ibid., p. 219.

gailestingas, kupinas meilės, vengiantis melo, neliežuvaujantis, stiprinantis vienybę, nuolat kartojantis tuos žodžius, kurie veda į taiką, visada malonus, kalbantis tik džiaugsmą ir nuraminimą teikiančius žodžius, nekalbantis tuščiai, išliekantis tikslus.[616] Šiuo pasažu teisininkas-rašytojas kuria savo įsivaizduojamą budisto portretą, kuris galėtų atitikti jo viziją apie tobulą šiuolaikinę dvasingą visuomenę. P. Leonas, pristatydamas budizmo vertybinį pradą, su pagarba žvelgia į Budos suformuotus aštuonis gyvenimo principus: teisingą matymą, teisingą norą, teisingą kalbą, teisingą veiksmą, teisingą gyvenimą, teisingą siekį, teisingą jausmą ir teisingą palaidojimą.[617] Čia autorius greičiausiai galvoje turi archajiškame Indijos budizme atsiradusį Taurųjį aštuoneriopą kelią[618], kuris veda link dorovės, mažina gyvenimiškų kančių patyrimą ir priartina prie Nirvanos. Tačiau pristatytų asmenų supratimas apie tai buvo kiek paviršutiniškas. Rašę lietuviai neįsigilina, kad šie principai turi būti vykdomi gana artimame kūno ir minčių būvio santykyje, kuomet yra taikomos įvairios tai apibrėžiančios praktikos, kaip savęs varžymas, savistaba, pastovi atjauta ir empatija tiek sau, tiek kitam. Kun. P. Būčys vienas iš nedaugelio nujautė, kad šis Taurusis aštuoneriopas kelias nėra vien tik vertybių rinkinys, bet ir tam tikra askezės forma.[619] Aprašydamas šias sąvokas, jas suprato gana tiesiogiai, kaip gerą būdą būti doru žmogumi, o ne kaip strategiją siekiant išsivadavimo iš nesibaigiančio gyvenimo ir mirties ciklo. Šis Tauriojo aštuoneriopo kelio racionalizavimas ar pritaikymas buvo laikomas daugiau ugdymosi įrankiu puoselėti žmogiškąją būtį. Šis lietuviškas budizmo vaizdinys yra praėjęs suprantamumo ir pritaikomumo atranką – kuriamas empatiškesnės ir doresnės visuomenės variantas. Čia iš esmės pasireiškia vakarietiškasis praktiškumas, bandymas pritaikyti budizmą savoms reikmėms, ką puikiai savo darbuose aprašė britų mokslininkai, kaip Caroline Rhys-Davids, kurių teigimu, budizmas gali pagelbėti žmonėms įvairiais socialiniais ir psichologiniais klausimais.[620] Taigi bendrai budizmas, nors ir pagarbiai

[616] STANKEVIČIUS Vladas, *Pasaulinės istorikos dinamika*, Kaunas, Spaudos fondas, 1934, p. 25.
[617] LEONAS Petras, *Filosofijos istorija: Universiteto paskaitos*, Kaunas, Lietuvos universiteto Teisių fakultetas, 1928, p. 88.
[618] Taurusis aštuoneriopas kelias (eng. Noble eightfold path), tai senojo indiškojo budizmo laikotarpiu suformuota praktikų visuma, kurios pagrindu yra išsivaduojama iš samsaros arba nesibaigiančio gimimo ir mirties ciklo. Šis kelias yra ne tik vertybinis pamatas, tačiau meditatyviniu principu paremtas gyvenimas, vadovaujantis specifinėmis praktikomis. Archajiniame budizme buvo tikima, kad žmogaus kūnas ir mintys pradžioje veikia neteisingu ar net užterštu būdu, tačiau Taurusis aštuoneriopas kelias gali atvesti žmogų į teisingą, žinojimo ir pažinimo siekiančią erdvę, kurioje jis ir turėtų likti. Daugiau: BREKKE Torkel, „The Religious Motivation of the Early Buddhists", in; *Journal of the American Academy of Religion*, 1999, Vol. 67, Nr. 4, p. 860.
[619] BŪČYS Pranciškus, *Teologijos enciklopedijos kursas*, Marijampolė, Šešupė, 1925, p. 85.
[620] BEINORIUS Audrius, *Budizmo kultūros raida*, pirma dalis, Vilnius, Vilniaus universitetas, 2010, p. 8.

vertinamas, visgi buvo suprastas gana iškreiptai arba pagal savus poreikius. Štai „Misijų“ žurnale 1932 m. pasirodžiusiame straipsnyje Miškų Juozu pasivadinęs autorius rašo, kad budizmas yra labai praktiška religija – ji skatina žmonėse norą daugiau išgyventi laimės valandų ir padeda kantriai nešti visus vargus, kurie kankina žemės keleivius.[621] Tame pačiame straipsnyje yra teigiama, kad budizmas yra vertingas ir kitų religijų atstovams, nes Buda mokė elgtis pagarbiai su visais žmonėmis, nediskriminuoti pagal pasirinktą tikėjimą.[622]

Grįžkime prie to, kad budizmo, atvirkščiai nei hinduizmo, vaizdinys dvasininkų tekstuose dažniausiai buvo žymiai pagarbesnis ir kur kas rečiau kritikuojamas. Pirmiausia tai lėmė ne kartą pabrėžtas galimas šių religijų panašumas, galbūt net perimti elementai. Kun. J. Bružikas 1937 m. straipsnyje rašo, kad, nors budizmas jam yra greičiau filosofija, visgi tam tikrų panašumų su krikščionybe, bent jau išorinių, galima atsekti.[623] Čia jis rašo apie 10 Budos draudimų, kurių penki paskutiniai skirti vienuoliams: užmušti gyvą, vogti, svetimoteriauti, meluoti, gerti svaigiuosius gėrimus, valgyti nepaskirtu laiku, naudotis pasaulio linksmybėmis, puoštis, minkštai gulėti ir priimti pinigus.[624] Suprantama, kad kun. J. Bružikas panašumus įžvelgė su pačia 10 įsakų sistema, kurių dalis sutampa su esančiais krikščionybėje. Visgi autorius pastebi, kad esminis skirtumas yra kančios sampratoje – jeigu Buda siekia jų išsižadėti, tai Kristus kalba apie priėmimą ir sugebėjimą suprasti, kad viskas gyvenime yra svarbu.[625] Turbūt būtų keista rasti katalikų dvasininko tekstą, kuriame visiškai nebūtų užsimenama apie savojo tikėjimo pranašumus, tačiau tekstų tonas, dėstomų minčių subtilumas, teigiami pastebėjimai apie budizmą rodo, kad kunigai nejautė jam didžiulės priešpriešos ir su tam tikru smalsumu bandė pažinti jo esmę ar net rasti sąryšio taškų. Šis bruožas bendrai europinėje erdvėje buvo būdingesnis liberalesnių pažiūrų protestantų teologams, kurie siekė įvairiais būdais senąjį budizmą gretinti su archajiškąja tyrąja krikščionybe.[626] Tikėtina, kad dalis tokios perspektyvos galėjo pereiti į platesnę erdvę ir iš dalies paveikti ir pačių katalikų pažiūras į budizmą. Kažką panašaus galima aptikti ir kalbant apie misionierių pagarbą budistų dvasininkams Indijoje tarpukariu. Saleziečio kun. J. Gusto straipsnyje yra rašoma apie jo apsilankymą Šiaurinėje Indijoje esančiame budistų vienuolyne, nuoširdų bendravimą su

[621] MIŠKŲ Juozas, „Budizmas ir protestantizmas Japonijoj“, in: *Misijos*, 1932, nr. 7–8, p. 154.
[622] Ibid., p. 155.
[623] BRUŽIKAS Jonas, „Kas yra budizmas?“, in: *Misijos*, 1937, Nr. 10, p. 200.
[624] Ibid., p. 201.
[625] Ibid., p. 202.
[626] BEINORIUS Audrius, *Budizmo kultūros raida*, pirma dalis, Vilnius, Vilniaus universitetas, 2010, p. 8.

vienuoliais ir tarpreliginio dialogo paieškas stebint vietinių atliekamas apeigas.[627] Nepaisant to, kad dauguma rašiusiųjų sutinka su dabartinio budizmo nutolimu nuo senųjų mąstymo tradicijų, visgi keletas autorių pastebi, kad kartais jos yra išsaugotos kitose tikėjimo formose. Marijonas kun. Stasys Mažeika 1928 m. „Šaltinyje“ aprašo Kaodai[628] religiją, kurią jis įvardina kaip archajiškojo budizmo, krikščionybės ir konfucionizmo mišinį.[629] Jis išskiria būtent senojo budizmo tiesų reikšmę, Budos, kaip vieno iš šventųjų šioje religijoje kartu su Jėzumi, svarbą.[630]

Kiek išsamiau į religijų ryšį pažvelgė P. Dovydaitis savo dviejų dalių straipsnyje „Krikščionybė ir budizmas“, išspausdintame „Soter“ žurnale 1926–1927 m. Būdamas religijotyrininkas, tačiau tuo pačiu metu aiškiai prijaučiantis katalikybei, jis turėjo gana sąlygotą santykį su kitomis religijomis, šiuo atveju budizmu. Visgi jis išlaikė pagarbą budizmui, net bandydamas įrodyti, kad budizmo idealai nėra visiškai tinkami europiečiams, o šios religijos ryšys su krikščionybe yra greičiau paviršutiniškas. Tarp panašumų autorius taip pat išskiria žmogaus dorovės formaciją, įsakymų ar draudimų sistemos įdiegimą, taip pat pastebi ir Budos kaip ir Jėzaus siūlymą giliai tikintiems atsisakyti išorinių pagundų, eiti į vienumą, tapti vienuoliais ir šiais būdais siekti aukščiausių religinių tikslų.[631] Autorius išskiria Vakaruose populiarią teoriją, kad monoteistinės religijos motyvai, atgabenti žydų pirklių į Indiją VI a. pr. Kr., ir jų migracija po Antrosios šventyklos sugriovimo galėjo duoti idėjų Indijoje puoselėtam budizmui.[632] Autorius šiuo požiūriu bando pagrįsti, kad iš tam tikros perspektyvos galime kalbėti apie abraomiškųjų religijų įtaką budizmo formacijoje. Atvirkščiai tam, autorius nenori sutikti su vokiečių ir

---

[627] GUSTAS Juozas, „Buddos šventykloj Himalajų papėdėj“, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 27, p. 6.

[628] Kaodai – 1926 m. prancūzų Indokinijos kolonijoje (dabartiniame Vietname) įkurta sinkretinė religija, kuri susidėjo iš konfucionizmo, krikščionybės ir budizmo principų, kartu perimant ir tam tikrus vietnamiečių liaudies apeigų motyvus. Religijos pagrindinis simbolis - trikampyje esanti akis, reiškiantis visagalio visa ko matymą ir supratimą. Kaodai religijoje egzistuoja religinis dualizmas, perimtas iš kiniškosios jin ir jang pusiausvyros, taip pat svarbią vietą sudaro pagrindinio Dievo Tėvo į gyvųjų pasaulį siųstų pranašų/šventųjų, kaip Gautama, Jėzus ar Konfucijus, mokymai. Religijoje yra daugybė šventųjų, nemirtingųjų ir Budų, kurie visokiais būdais prisideda prie žmonių gyvenimo. Kaodai kosmologijoje egzistuoja rojus ir pragaras, sudaryti iš specifinių erdvių, į kurias žmogus patenka pagal savo gyvenimą, vertybių laikymąsi ir pan. Įdomu, kad Kaodai išpažinėjai vertina ir teosofines pasaulio mokyklas, todėl savo pranašais laiko naujausiųjų laikų asmenybes kaip Viktorą Hugo, pirmąjį Kinijos respublikos prezidentą Sun Yat-sen ir vietnamiečių „Nostradamą“ - Trạng Trình. Daugiau – HOSKINS Janet, „God's Chosen People: Race, Religion and Anti-Colonial Struggle in French Indochina“, in: *Asia Research Institute Working Paper Series*, 2012, Nr. 189, p. 1–25.

[629] MAŽEIKA Stasys, „Kaodaizmas“, in: *Šaltinis*, 1928, Nr. 36, p. 584.

[630] Ibid., p. 584.

[631] DOVYDAITIS Pranas, „Krikščionybė ir budizmas“, in: *Soter*, 1927, Nr. 1, p. 82.

[632] Ibid., p. 70.

prancūzų mokslininkų teorijomis, kad budizmas galėjo daryti įtaką atsirandant krikščionybei.[633] Nepaisant kritikos, išsakytos vokiečių mokslininkui Wilhelmui Koppers'ui, jis sutinka, kad tokių akademikų idėja apie budizmo įtaką krikščionybės formacijai Romos imperijos laikais tarpukariu išlieka gana stipri.[634] Nors prieštaraudamas, lietuvis pripažįsta, kad šie mokslininkai padarė didelį darbą sukurdami mitinį budistinės sistemos įgalinimo sklisti dabartinėje Europoje vaizdinį, kuris egzistuoja ir Lietuvoje. Šis aspektas iš dalies prisideda prie visuomenėje egzistuojančio pagarbaus žvilgsnio į budizmą. Drįsčiau kelti hipotezę, kad tuo pačiu vakariečiai sukūrė pagrindą jausti budizmo pasisavinimo galimybę, nes ši susaistyta su indoeuropietiškumu, menamais saitais su krikščionybe ir europiečiui patrauklia vertybine sistema. P. Dovydaitis teigia, kad ryšio tarp religijų būta, tačiau tai nereiškia, kad viena yra kitos kopija ar tuo labiau reikėtų kalbėti apie kartais visuomenėje iškylantį vienos iš jų atmetimą.[635]

Senojo indiškojo budizmo vaizdinys, kurio viršūnėje buvo Budos asmenybė, jo mokymas ir suformuotos filosofinės ar tikėjimo tiesos, tarpukario Lietuvos atveju buvo paremtas pagarba ir susidomėjimu. Jeigu, vertindami šiandieninę budistinę kultūrą, rašiusieji teigė, kad tai yra iškreiptų formų, tradicijų ir papročių mišinys, tai archajiškoji šios religijos percepcija tapo įrankiu atliepti dvasiškai ir kultūriškai nusivylusių europiečių lūkesčius ir troškimus. Kuriamas Budos įžvalgų apie gyvenimą naratyvas buvo pristatomas kaip filosofinė sistema, kurią jie suprato kaip tam tikrą logišką minčių seką, skirtą išbristi iš kasdienių kančių. Tekstų analizė parodė, kad autoriams šioje religijoje svarbiausia buvo siūlomas vertybinis pagrindas. Nors dalis asmenų ne iki galo suprato budizme reikšmingą proceso, siekimo prasmę, visgi gerosios idėjos ir jų vykdymas buvo priimtas teigiamai. Galiausiai yra jaučiamas ir tam tikras noras ar bent jau suvokimas apie tai, kad budizmą galima bent jau iš dalies pasisavinti ir pritempti prie Vakarų. Čia reikšmingi bandymai lyginti jį su krikščionybe, jausti tam tikrą artumą su naujomis individualizmo, antropocentrizmo idėjomis ir t.t. Budizmas dalinai tapo alternatyva, kitoks pasaulio matymas, kuris, lietuvių akimis, neturėjo intencijų ir noro gadinti taip svarbų Vakarų progresą.

[633] Ibid., p. 82.
[634] Ibid., p. 73.
[635] Ibid., p. 82.

3. HINDUIZMAS, KAIP IRACIONALIOS IR VAKARAMS NESUVOKIAMOS RELIGIJOS IŠRAIŠKA

Vienas pagrindinių imperialistinių-orientalistinių bruožų Vakaruose, pasireiškiančių kalbant apie Rytus, įskaitant Indiją, buvo kritika paremtų vaizdinių kūrimas. Kritikuojant buvo bandoma tiek pažeminti svetimą kultūrą, identifikuoti jos netobulumus, tiek pabrėžti savąją vertę. Šis Vakaruose užgimęs naratyvas sukūrė *svetimo versus savo* akistatą tokiuose aspektuose kaip religija, teisė, žmonių santykiai ir t.t. Viena ir populiariausių temų - pasibaisėjimas žiauria, misticizmu ir iracionalumu persmelkta indiškąja realybe. Hinduizmas čia užėmė svarbų vaidmenį – tiko diskutuojant apie indų trūkumus mąstyme, pasaulėžiūroje, kurie stabdo gyvenimą, ir taip pat pabrėžė modernaus humaniško europiečio-krikščionio egzistavimą. Taip kritika paremti hinduizmo vaizdiniai atliepė emocinį Europai būdingos imperialistinės dvasios modelį, kuris šiuo atveju susiliejo su eurocentrizmu. Orientalizmas čia buvo ir prieiga, ir įrankis, padedantis jaustis galingesniu, reikšmingesniu nei vietiniai Indijoje. Kolonijų neturinčiose valstybėse, kaip Lietuva, kur savivertės stiprinimas buvo ypač reikalingas, šis būdas suteikė naujų galimybių. Ypač įtaką darė krikščioniška laikysena ir noras jaustis visaverčiu Vakarų civilizacijos atstovu. Šiuo atveju noras būti europiečiu krikščionimi tapo jėgomis, suteikusiomis lietuviams, rašiusiems apie Indiją, įkvėpimą kurti eurocentrizmu paremtus vaizdinius apie Indiją, kur imperialistinė laikysena pasireiškė kaip kritika indų kultūrai, ypač hinduizmui. Garbingą senosios Indijos praeities vaizdinį persmelkė degradavusios dabarties, kur kiekviename žingsnyje indas įžvelgia magijos ir Dievų daromą įtaką jo gyvenimui, perspektyva. Lietuvos atveju didelę dalį kritikos indiškajam pasauliui sukūrė įsitikinimas, kad realybė šiame tolimame Rytų krašte yra suvokiama iracionaliai, joje trūksta pragmatiškumo, noro tobulėti ir progresuoti, kas, anot R. Inden, sustabdė jos galimybes vadintis civilizacija.[636] Kaltė dėl to dažniausiai būdavo užmetama per amžius Indiją kontroliavusiam hinduizmui.[637] Hindu religija tiek orientalistų, tiek eilinių europiečių buvo vaizduojama ir suvokiama kaip kontroliuojanti visapusį žmogaus gyvenimą, pradedant nuo mąstymo, baigiant politine ir socioekonomine šalies padėtimi.[638] Čia buvo kuriami pasakojimai apie šiurpius aukojimus ir predestinacinę nuovoką, indų įtikėjimą Dievų įtaka ir egzistavimu juos supančioje aplinkoje. Šis iracionalumas, įgimtas magijos troškimas Indijoje buvo vaizduojamas tarsi naivus,

[636] Inden B. Ronald, *Imagining India*, Cambridge, Blackwell publishing, 1990, p. Inden B. Ronald, *Imagining India*, Cambridge, Blackwell publishing, 1990, p. 32.
[637] Ibid., p. 4
[638] Ibid., p. 85.

nelabai suprantantis ką daro ir negalintis įvertinti savo veiksmų vaikas.[639] Dėl šios priežasties Europa, įskaitant Lietuvą, jautė tam tikrą suaugusiojo vaidmenį, akstiną paaiškinti „tikrąją“ gyvenimo esmę, kritiškai paneigti hinduizmo paveiktą Indijos mąstyseną, dėl kurios ilgainiui indai tapo žemesnio rango ir pralaimėjo Vakarams pasaulio dominavime.[640] Iš esmės toks požiūris tapo viena iš pagrindinių priežasčių, privedusių prie iškreipto Indijos mistiškumo vaizdavimo – racionaliai suvokti ir paaiškinti religiją, kuri vadovaujasi pasąmonine, transcendentine, kosmologine visuma. Indiškasis misticizmas, hindu religija dažnai būdavo aiškinama per jai nebūdingas formas, analizuojama netinkamais metodais ir būdais. Tą liudija ir A. T. Embree, sakydama, kad dėl kultūrinio ir geografinio tolio nei tuo metu, nei dabar priartėti prie objektyvaus Indijos tikrovės suvokimo vakariečiams yra beveik neįmanoma.[641]

Lietuvių kultūrinėje erdvėje domėjimasis hinduizmu užėmė svarbią vietą, pradedant nuo konkrečių religiją apibūdinančių aspektų, kaip dievybių vaizdavimas, baigiant tuo, kaip tikėjimas formuoja indo pasaulio suvokimą ar tradicijas. Lietuvoje, kaip ir visoje Europoje, pagrindinės žinios apie hinduizmą atėjo iš XIX a. didžiųjų valstybių mokslininkų išverstų indų šventraščių bei jų analizių. Dalis šių tekstų buvo verčiama ir į lietuvių kalbą, ką liudija G. Petkevičaitės-Bitės atliktas „Nalio ir Damajantės“, apysakos iš „Mahabharatos“, vertimas ir pritaikymas gimnazijos klasėms.[642] LU HMF taip pat yra randama įrodymų, jog buvo domėtasi senaisiais indų šventraščiais – J. Baldauskio studijų užrašai apie M. Vintermitso veikalą “Indų literatūros tyrinėjimai“, kuriame daug dėmesio skirta Vedų ir indų mitologijos analizei.[643] Lingvistas studijuodamas taip pat užsiėmė ir „Ramajanos“ dalių vertimu į lietuvių kalbą tam, kad kiti galėtų geriau pažinti vieno iš Višnu avatarų Ramos gyvenimo mistiniame Indijos pasaulyje subtilybes.[644] A. Poška, gyvendamas ir dirbdamas Indijoje, taip pat rašė taip ir neišleistą veikalą apie senųjų Vedų laikų pasaulėžiūrą, hindu dievybes ir jų ryšį su žmogumi.[645] Žurnale „Pasaulėžiūra“ indų šventraštis Bhagavad Gita ir jame išreikštos idėjos, kaip tikrasis nušvitimas slypi

[639] MILLER Sam, *A strange kind of paradise: India through foreign eyes*, London, Penguin UK, 2015, p. 285.
[640] Inden B. Ronald, *Imagining India*, Cambridge, Blackwell publishing, 1990, p. 5.
[641] EMBREE T. Ainslie, Sud. JUERGENSMEYER Mark, Imagining India: essays on Indian history, New York, Oxford University Press, 1989, p. 5.
[642] Vertė BITĖ-PETKEVIČAITĖ Gabrielė, *Nalis ir Damajantė: fragmentas iš indų Mahabharatos epo*, Kaunas, Dirvos buveinės leidinys, 1930, p. 91.
[643] J. Baldausko išrašai iš M. Vintermitso veikalo “Indų literatūros tyrinėjimai“, 1926, LMAVB RS, F-12, B-1172, l. 1–10.
[644] Indijos poezijos klasiko, XVI a. poeto Tulsi Das’o poemos “Ramajana” santrauka, atlikta Juozo Baldausko”, 1926, F-12, B-1174, l. 1–12.
[645] Seniausieji žmonijos atsiminimai Rigvedose. Vedos, komentarai, žodynėlis, 1932–1983, LCVA, R-159, A-1, B-1, l. 1.

mumyse, pilnatvės pasiekimas yra aistrų atsisakyme, buvo pasitelkiamos parodyti tam tikrus trūkumus krikščionybės lauke.[646] Iš vienos pusės, galime mąstyti, kad jaučiamas svetimumo ir tolimumo hinduistiniam pasauliui pojūtis daliai lietuvių kaip tik padidino norą domėtis mitologija, religinėmis tradicijomis ar indų mistikų praktikomis, ieškoti jose prasmių. Šio pojūčio pradžią galėtume datuoti XIX a., kuomet M. Mulleris išreiškė idėją, kad senieji indų šventraščiai yra kaip pradinės žmonijos stadijos palikimas išsivysčiusiai Vakarų civilizacijai, ką turėtume studijuoti norėdami siekti tobulinti dabartį.[647] Galbūt ne veltui poetas Antanas Rimydis vieną iš savo poezijos rinkinių pavadino „Mano vedos“, kuriame siurrealistiškai interpretuota ir ieškota inspiracijų Indijos magiškame pasaulyje.[648] Jo kūryboje indiškosios kultūros įtaka gali būti interpretuojama dvejopai: viena vertus, jo avangardistinė poetika, išsiskirianti neįprastu eiliavimu, gausiomis metaforomis ir semantiniu eksperimentavimu, natūraliai dera su XX a. pirmosios pusės Vakarų menininkams būdingu polinkiu ieškoti įkvėpimo Rytų, ypač Indijos, kultūrose. Kita vertus, galima manyti, kad Rimydis šias kultūrines apraiškas veikiau naudojo kaip kūrybinį instrumentą – egzotišką, simboliškai turtingą metaforų lauką, padedantį įgyvendinti jo intelektualiai ambicingą poetinę viziją. Jo siekis peržengti lokalios kultūros ribas atspindi pastangas įtraukti įvairias civilizacines tradicijas kaip priemones parodyti daugiakultūrės vaizduotės ir poetinio mąstymo galią.

Visgi, jeigu vieniems hinduizmas buvo įdomus ir žavingas, tai kitiems jis reprezentavo pavojus, prietaringumą ir išsigimimą.[649] Taip kur kas didesnė dalis rašiusiųjų apie hinduizmą ir iš to išplaukiančias tradicijas užsiėmė aršia šios religijos kritika. Tai pasireiškė pirmiausia tuo, jog lietuviams, kaip ir didžiajai daliai europiečių, hinduizmas buvo priešingybė krikščioniškai Vakarų civilizacijai - joje trūko aiškumo, prasmės ir pritaikomumo.[650] Kaip teigia J. Altman, čia net religinė, su dievybėmis susijusi muzika buvo interpretuojama kaip neharmoninga ir nemelodinga.[651] Taip Indijos religija buvo vertinama per Vakarų vertybinę sistemą, kas ne tik neleido apčiuopti esminių hinduizmo tikslų, bet ir kūrė iškreiptą indų pasaulėžiūros vaizdą. Kitas svarbus aspektas, kad žinios apie indiškąją religiją pasiekdavo tik per antrinius šaltinius ir dažnu atveju – parašytus dar XIX a. Šiuo požiūriu hinduizmą buvo bandoma suvokti kaip nedalomą visumą, jos blogąsias

[646] INDRAŠIUS Napoleonas, „Indų šventraštis“, in: *Pasaulėžiūra*, 1934, Nr. 3, p. 8.
[647] SUGIRTHARAJAH Sharada, *Imagining Hinduism – A Postcolonial Perspective*, London, Routledge, 2003, p. 41–42.
[648] Rimydis Antanas, *Mano vedos*, Kaunas, Jagomasto („Lituanijos“) leidinys, 1924, p. 44.
[649] WINKS W. Robin, RUSH R. James, *Asia in Western Fiction*, Manchester, Manchester University Press, 1989, p. 59;, [649] ALTMAN J. Michael, *Heathen, Hindoo, Hindu – American representations of India, 1721-1893*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 30.
[650] Inden B. Ronald, *Imagining India*, Cambridge, Blackwell publishing, 1990, p. 38, 92.
[651] ALTMAN J. Michael, *Heathen, Hindoo, Hindu – American representations of India, 1721-1893*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 36.

savybes įžvelgti visose religinio gyvenimo erdvėse.[652] Šis europiečių, ypač britų, įsitikinimas buvo toks stiprus, kad buvo integruotas į dalies Europoje besimokiusių ar keliavusių indų sąmonę.[653] Tas iš dalies sukūrė ne tik europiečių kritiką hinduizmui ir iš to išplaukiančiam iracionalumui, tačiau ir pačių indų nusivylimą savąja kultūra ir tikėjimu. Taigi šioje dalyje aptarsime, kaip ir kodėl rašę lietuviai įsivaizdavo ir tuo pačiu kritikavo hinduistinę sistemą Indijoje, įvairias iš to išplaukiančias tradicijas ir papročius bei galiausiai bene labiausiai intrigavusį indų fakyrų-mistikų vaizdinį.

3.1. Hinduizmo mitologijos percepcija krikščionių požiūriu

Keliautojas A. Poška apie indų religijos ir mitologijos reikšmę šalyje atsiliepė sakydamas: „Nuostabiausiomis legendomis apipintos visos jos pilys, upės, versmės, šventyklos, uolos ir akmenys. Iš tų legendų trykšte trykšta animizmas ir misticizmas pinasi su senovės istorijos faktais, ir viskas susilieja amžinybės ūkuose...“[654] Dauguma aprašę Indijos tikėjimo subtilybes įvairiuose lietuviškuose tekstuose sutiko, kad šios šalies gyvenimas nuo senovės iki šiandien yra paremtas tikėjimu antgamtiškumo reikšme kasdienybėje. Hinduizmas domino mokslininkus, ką pagrindžia LU dėstomose Religijų istorijos, Senovės Rytų istorijos paskaitose, diskutavimas apie indų tikėjimą, ypač Vedų laikotarpį.[655] P. Leono Teisės filosofijos istorijos kurso aprašyme yra nurodyta, jog VII tema yra „Indija. Indijos filosofijos vedamoji mintis“.[656] Šioje temoje buvo kalbama apie hinduizmą, brahmanizmą, hindu mitologiją, rigvedų himnus, net konkrečius dievus, kaip Indra, Agni, Višnu, Brahas-pati, Varuna, jų bruožus ir santykį su žemiškuoju pasauliu.[657] Akivaizdu, jog ir etnologijos, ir kalbotyros kursuose turėjo būti kalbama apie indų mitologiją, nes išlikusiuose etnologo J. Baldausko paskaitų užrašuose yra užfiksuoti svarbiausi hindi literatūros ir mitologijos tekstai, kaip Rigveda, Upanišados, o taip pat ir Vakarų autorių veikalai, kuriuose yra analizuojami pastarieji religiniai kūriniai.[658] Šį

[652] EMBREE T. Ainslie, Sud. JUERGENSMEYER Mark, *Imagining India: essays on Indian history*, New York, Oxford University Press, 1989, p. 10.
[653] Ibid., p. 16.
[654] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* Sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 152.
[655] Teologijos-filosofijos fakulteto reguliaminas, LCVA, 1937, F-631, A-12, B-1022, l. 15.
[656] P. Leono Paskaitos – teisės filosofijos istorija (paskaitų metmenys. Teisės filosofijos literatūra, programa, temos, teisės filosofijos istorijos turinys), LMAVBRS, 1933–1935, F-117, B-1241, l. 44.
[657] Ibid.
[658] J. Baldausko išrašai iš M. Vintermitso M. Veikalo “Indų literatūros tyrinėjimai“ Skyrius apie vedas ir indų mitologiją, LMAVBRS, 1926, F-12 B-1172, l. 3-10.

suinteresuotumą indų religija ir mitologija iš dalies paskatino dar XIX a. Vokietijoje atsiradęs ir į Vidurio ir Rytų Europą pasklidęs domėjimasis ne tik senosiomis indų kalbomis, bet ir tuo, kas tomis kalbomis buvo rašyta – religiniai epiniai tekstai.[659] Tuo pačiu J. Baldauskas savo studijų laikais parašė epinio kūrinio apie hinduizmo dievų nuotykius „Ramajana“ ir XVI a. indų poeto Tulsi Daso darbų santraukas.[660] Hinduizmo mitologijos vaizdiniai taip pat skleidėsi ir tarpukario spaudoje bei literatūroje. Straipsniai apie indų religiją pasirodydavo įvairiai auditorijai skirtuose laikraščiuose ir žurnaluose: jaunimo, katalikiškoje, kultūros ir mokslo populiarinimo ar tiesiog kasdienių aktualijų spaudoje. Vienuose hinduizmas ir jo mitologija buvo pateikiami kaip egzotiškas ir fantastinis pasaulio suvokimas, kituose - kaip svetimumą ir tolumą nuo Vakarų civilizacijos atskleidžiantis aspektas, o dar kituose - kaip pavojus ar grėsmė europiečiams ir ypač jų religiniam mąstymui.

Pirmiausia vertėtų aptarti, kaip lietuviai interpretavo iš hinduizmo išplaukiantį indų pasaulėvaizdį. Dauguma rašiusių šia tema buvo linkę vakarietiškai struktūruoti indų religinį pasaulio suvokimą fiksuodami jo kaitą laike. Štai P. Dovydaitis manė, jog indų pasaulio įsivaizdavimas gali būti matuojamas laikotarpiu iki ir po Vedų sukūrimo.[661] Jo straipsnyje apie pasaulio suvokimą senovėje atskleidžiama, kad svarbiausia indų sąmonėje buvo kosmologinė pasaulio struktūra, žmogaus būtis joje ir priklausomumas nuo įvairių Dievų, kurie kontroliuoja visatą.[662] Jis išskiria Saulės ir Mėnulio reikšmę žmogaus gyvenimui, jų personifikavimą ir bendrai žmogiškojo ir mitologinio mąstymo susiliejimą į visumą. Tiek praeityje, tiek šiandien indo santykis su jį supančiu pasauliu yra paremtas aukštesnių galių veikimu, ką liudija ilgaamžis mąstymas apie aukščiau debesų esantį tikrąjį dangų, dievo Varunos rankomis, kaip jaučio oda, paklotą žemės paviršių ir pan.[663] A. Poška apie hinduistinį pasaulėvaizdį yra rašęs savo neišleistoje knygoje apie seniausius žmonijos prisiminimus Rigvedose, kur taip pat pastebi gamtinių reiškinių, įsiterpiančių į žmogaus kasdienybę, mistinę, mitologinę reikšmę.[664] Anot keliautojo, klimatiniai reiškiniai, kaip lietus, karštis, sausra arba yra patys Dievai, arba tai yra jų galios išraiškos, visaip veikiančios žmonių gyvenimus.[665] Tam antrina ir Šopauskis savo straipsnyje „Kultūroje“, kur rašoma apie hinduistų įtikėjimą

[659] MARCHAND L. Suzanne, *German Orientalism in the Age of Empire, Religion, Race, and Scholarship*, Washington, Cambridge University Press, 2009, p. 133.
[660] Indijos poezijos klasiko, XVI a. poeto Tulsi Das'o poemos "Ramajana" santrauka, atlikta Juozo Baldausko", LMAVBRS, 1926, F-12, B-1174, l. 1-12.
[661] DOVYDAITIS Pranas, „Senųjų indų pasaulivaizdis“, in: *Kosmos*, 1933 Nr. 7-12, p. 166–168.
[662] Ibid., p. 166.
[663] Ibid., p. 166.
[664] Seniausieji žmonijos atsiminimai Rigvedose. Vedos, komentarai, žodynėlis 1932–1983, LCVA, R-519, A-1, B-1, l. 34–37.
[665] Ibid., l. 201.

gamtos jėgomis, ugnies, šaltinio, vėjo egzistuojančia mistine galia ir įtaka žmogaus aplinkai.[666] A. Poška vėlgi daug dėmesio skiria Saulei ir Mėnuliui, kurie yra vadinami dangaus akimis, stebinčiomis žmonių pasaulį.[667] Bene visi minėti autoriai, galbūt išskyrus ekonomistą A. Rimką, mano, jog Vedos suformavo iki pat XX a. 3-4 deš. išlikusį indo pasaulėvaizdį, kuris yra paremtas Dievų kišimusi į kasdienybę.[668] Indijoje kiekvienas įvykis, reiškinys yra nulemtas antgamtinių galių, virš sąmonės egzistuojančios jėgos, o žmogus yra tik makro ir mikro kosmosų susijungimo dalelė. Nors rašiusiųjų apie tai, kaip indai supranta mirtį, nebuvo daug, hinduistinę reinkarnaciją jie interpretavo kaip tam tikrą savotišką buhalteriją, kuri apskaičiuoja, kiek tinkamo ir netinkamo pagal religiją atlikai savo gyvenime.[669] Apskaičiavus gėrio ir blogio lygius žmogaus gyvenime, priklauso, kuo jis atgims sekančiame gyvenime.[670] Šis pavyzdys vėlgi rodo, kad indo santykį su mirtimi aprašę lietuviai bandė suvokti ir po to vaizduoti savomis kategorijomis.

Hinduistinės pasaulėžiūros vaizdinys iš dalies buvo formuojamas skaitant ir interpretuojant Vydūno tekstus, kuriuose pabrėžiama ilgaamžė ir nekintanti indų kultūra bei jos reikšmė. V. Mykolaitis-Putinas tekste apie Vydūno kūrybą indų pasaulėžiūrą pristato kaip siekimą visagalės astralinės šviesos, kuri yra anapus regimosios materialinės gamtos ir sudaranti antrąjį, aukštesnį visumos laipsnį.[671] Vydūno filosofija padėjo suformuoti percepciją, jog indams visa, kas yra regima, esą tiktai ženklas, simbolis to, kas neregima aname astraliniame plane.[672] Sugebėjęs save pajusti šiame lygyje, žmogus gali labiau dalyvauti sapnuose, atlikti telepatiją, turėti ryšį su dvasiomis, demonais ir dievais.[673] Tiek Vydūnui, tiek indams žmogaus kūnas, dvasia nėra vieninteliai elementai, sudarantys asmens visumą, o žemiškasis ir

---

[666] ŠOPAUSKIS, „Apie senųjų žmonių pasaulėžiūrą“, in: *Kultūra*, 1926, Nr. 2, p. 70.
[667] Seniausieji žmonijos atsiminimai Rigvedose. Vedos, komentarai, žodynėlis 1932-1983, LCVA, R-519, A-1, B-1, l. 40.
[668] A. Rimka savo knygoje apie Rabindranatą Tagorę užsimena ir apie seniausiųjų indų tekstų Vedų, Upanišadų kilmę bei reikšmę Indijai. Jo manymu, tai, kas buvo rašyta šiuose šventraščiuose, šiandien yra žymiai pakitę, nes perrašymuose, kuriuos atliko Indijos brahmanai, buvo atlikta nemažai korekcijų, pritaikymų ir t.t. Jo manymu, Vedose galima aptikti daugybę skirtingų gyvenimo aspektų, kas yra dabartinėje Indijoje, pradedant gamtos aprašymais, Dievų vaizdavimais, kosmoso jėgų įtakos žmogaus gyvenimui reikšme ir t.t. Autoriaus manymu, Vedos labiau atskleidžia senųjų indoeuropiečių pasaulėžiūrą nei kad dabartinės Indijos, kuri tiek dėl laiko, tiek dėl erdvės pokyčių negali būti tokia pati. Daugiau: RIMKA Albinas, *Rabidranath Tagore: rašytojas ir žmogus*, Kaunas, Varpo bendrovės leidinys, 1924, p. 80.
[669] G-DIS J, „Šis tas apie senovės ir dabarties indus“, in: *Kultūra*, 1928, Nr. 9, p. 375.
[670] Ibid., p. 375.
[671] PUTINAS-MYKOLAITIS Putinas, „Vydūno dramaturgija”, in: *Darbai ir dienos,* 1935, Nr. 4, p. 14.
[672] Ibid., p. 14.
[673] Ibid., p. 15.

pomirtinis pasaulis turi daugiau pereinamųjų etapų.[674] Tokiu požiūriu indų pasaulėvaizdis ir jo percepcija pasiekė naują tarp proto ir fikcijos pasiklydusį lygį, kuriam paaiškinti ieškota įvairių priežasčių. A. Poška pastebi, jog indams būdingas pasaulio supratimas ir to fiksavimas tekstuose, himnuose ir eilėse buvo paremtas haliucinacijomis, geriant Somos augalo ekstraktą.[675] Taip, anot jo, buvo kuriama visa mitologija, visi tarp realybės ir fantazijos pasiklydę dalykai, kurie tiek senovėje, tiek dabar rūpi indams. Tai galėtume paaiškinti lietuvių noru išskirti indų pasaulėvaizdžio komplikuotumą ir iracionalumą, kurį nulėmė nesąmoningai atlikti veiksmai, apsunkinę realybės suvokimą. Europiečiui toks pasaulio suvokimas kėlė nemažai baimės, nes tai griovė Vakarų mokslo esmę – empiristinis savo epistemologijoje ir realistinis savo ontologijoje, jis turi privilegijuotą prieigą prie tikrovės.[676] Kita vertus, asmenys, kurie lankėsi Indijoje, patys iš dalies pakliuvo į to iracionalumo pinkles ir patikėjo jo reikšmingumu. M. Šalčius savo knygoje pats stebisi savo pajautimu, jog makrokosmosą nuo mikrokosmoso skiria tik jo, kaip žmogaus, mintys, kurių atsisakius, būtų galima pajusti visumos egzistenciją ir asmens susiliejimą su ja.[677] A. Poška atsiliepia, kad lankydamasis Dilvaros šventykloje tikrai pajuto, kad legendomis yra daug lengviau patikėti negu tikrove: „Ir galbūt jeigu nebūčiau parsivežęs nuotraukų, ir pats netikėčiau, kad tai buvo iš tikro realybė, o ne sapnas.“[678] Taip indiškasis pasaulėvaizdis, kaip yra pasakęs R. Indenas, yra prilyginamas sapnui, kurio žmogus negali kontroliuoti, sustabdyti ar pakeisti.[679] Indų mitologiją rašiusieji pristato kaip realybės susipynimą su pasakomis. Perfrazuojant V. Stankevičiaus romano pagrindinio veikėjo žodžius apie Indijos misticizmą – čia legendos atrodo kaip tikrovė, o tikrovė primena legendas.[680] Galbūt dėl šios priežasties Denisas Sinoras teigė, jog vakariečiui suprasti Indijos kultūrinę visumą yra beveik neįmanoma.[681] Tuo pačiu lietuvių kūryba parodė jaučiamus civilizacinius skirtumus, kur Vakarų pasaulėžiūroje svarbiausia yra visa paaiškinti galintis protas, logika ir žmogaus, kaip individo vertė, o Indijoje reikšmė suteikiama iracionaliajai, antgamtiškajai pusei, kur įvairių materialių dalykų prasmė nėra esminė. R. Ideno

[674] Ibid., p. 15.
[675] Seniausieji žmonijos atsiminimai Rigvedose. Vedos, komentarai, žodynėlis 1932-1983, LCVA, R-519, A-1, B-1, l. 203.
[676] Inden B. Ronald, *Imagining India*, Cambridge, Blackwell publishing, 1990, p. 40.
[677] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 208.
[678] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 141.
[679] Inden B. Ronald, *Imagining India*, Cambridge, Blackwell publishing, 1990, p. 2.
[680] STANKEVIČIUS Vladimiras, *Indijos karaliaus turtai*, Kaunas, Spaudos fondas, 1936, p. 316.
[681] *Orientalism and history*, Sud. Denis Sinor, London, Indiana University Press, 1970, p. 35.

teigimu, taip susikirto įsivaizduojamo Vakarų, kaip vyriškojo, ir Indijos, kaip moteriško, pradai, kurie simbolizuoja skirtingas vertybes.[682]

Visgi daugiausia dėmesio, kalbant apie hinduizmą, buvo skiriama įvairiems Dievams. Jeigu hinduistinio pasaulėvaizdžio ir bendro Indijos mistiškumo aprašymuose dar buvo galima aptikti nuoširdaus smalsumo, bandymo įsigilinti ir suprasti to esmę, ką indų filosofas A. Kumar Sen yra pavadinęs kuratorine Indijos vaizdavimo prieiga, tai hinduizmo dievybių panteonas, jų epiniai nuotykiai ir reikšmė indų gyvenime dažniausiai buvo aštriai kritikuojami.[683] Tai rodė orientalizmo laikysenos nulemtą europiečių mąstymą, kas yra teisinga, o kas ne.[684] Buvo kritikuojama hinduizmo dievų išvaizda, kuri, anot tekstų, buvo ne tik kelianti šiurpą ir atbaidanti, tačiau ir laikoma pertekline. Štai, kaip apie dievybių vaizdavimą Madūros šventyklos paveiksluose savo pažintinėje knygelėje „Šiltieji ir šaltieji kraštai“ pasisakė P. Mašiotas: „Čia matai žmonių papurtusiais veidais, aptinusiomis kojomis – <...> dievų, demonų, žmonių su gyvulių galvomis ir gyvulių su žmonių galvomis, visokių prasimanytų baidyklių keturiomis kojomis, aštuoniomis rankomis, penkiomis galvomis. <..> Kažin koks proto ir jausmų sumišimas“.[685] Šokiruojanti dievybių išvaizda vertė tarsi atsitraukti nuo bandymo gilintis, kodėl vieni ar kiti dievai yra vaizduojami būtent taip, ir iš karto pereiti prie atmetimo reakcijos. Toks hinduistinių dievų vaizdavimas galimai yra sietinas su paties P. Mašioto intelektine pozicija, kurią formavo jo racionalus, loginį pagrįstumą vertinantis mąstymas ir konservatyvi europietiška pasaulėžiūra. Būdamas aktyvus švietimo idėjų puoselėtojas bei matematikas pagal išsilavinimą, P. Mašiotas į religinius ar mitologinius reiškinius žvelgė per racionalaus pažinimo prizmę, todėl Rytų religijų mitologiją jis vaizdavo kaip perteklinę, loginio paaiškinimo stokojančią ir civilizuotam Vakarų žmogui nepriimtiną. Vertęs tokias knygas kaip D. Defoe "Robinzonas Kruzas" ar J. Swifto "Guliverio kelionės", Mašiotas skatino jaunuolių vaizduotę ir domėjimąsi pasauliu, tačiau kartu pabrėžė būtinybę skirti fantastiką nuo tikrovės. Hinduizmas jo tekstuose dažnai pristatomas kaip egzotiškas, tačiau iš esmės fantastiškas ir civilizuotam, išsilavinusiam skaitytojui nepriimtinas Rytų kultūros reliktas - vertas pažinimo, bet ne sekimo.

Šis nesupratimo jausmas pasireiškė ir kitų lietuvių, rašiusių šia tema, tekstuose, ką galėtume įvardinti kaip britų kolonijinės valdžios suformuoto naratyvo,

---

[682] Inden B. Ronald, *Imagining India*, Cambridge, Blackwell publishing, 1990, p. 4.
[683] KUMAR SEN Amartya, „Indian Traditions and the Western Imagination”, in: *Daedalus*, 1997, Vol. 126, Nr. 2, p. 8.
[684] SUGIRTHARAJAH Sharada, Imagining Hinduism_ A Postcolonial Perspective, London Routledge, 2003, p. 9.
[685] MAŠIOTAS Pranas, *Šiltieji ir šaltieji kraštai*, Kaunas, Tulpės buveinės leidinys, 1930, p. 33.

paremto svetimumo jausmu, įprasminimu.[686] Štai „Jaunųjų pasaulyje“ išspausdintame straipsnyje apie Indijos dievų panteoną yra pateiktas siaubingas deivės Kali aprašymas: „Juodas veidas, trys akys, kurių viena mato praeitį, antra – dabartį ir trečia – ateitį. Iškišusi seilėtą liežuvį rodo tikintiesiems. Turi keturias rankas. Vienoj laiko kruviną žmogaus galvą, kitoj – kardas, kuriuo kapoja galvas, trečioj laiko dubenį su krauju, ketvirtą perspėjančiai ištiesus ant nelaimingos aukos.“[687] Nepaisant to, kad šis hindu deivės aprašymas iš esmės atitinką realų jos vaizdavimą, visgi esminis momentas yra autorių pasirinkimas perteikti būtent tuos dievus, kurie galėtų labiausiai sukrėsti skaitytojus. Tikėtina, kad dėl noro parodyti kultūrinį skirtingumą, straipsnio autorius pabrėžė, jog dar prieš šimtą metų Indijoje Kali garbei buvo aukojami žmonės.[688] Kūrėjai savo tekstuose pasirenka aprašyti būtent karo, audrų, mirties, baudimo, žiaurumų ir kitų sukrėtimus sukeliančių reiškinių dievus, atmesdami arba specialiai ignoruodami daugybę tų, kurie simbolizuoja gėrį, darbą, harmoniją, mokslą, laimę ir t.t. Ir net jeigu aprašyti pasirinktas dievaitis yra laikomas teigiamų dalykų globėjų, yra aptariami būtent tie, kurių išvaizda šokiruotų skaitytoją. To pavyzdžiu galėtume įvardinti Ganešą, sunkumų įveikimo ir laimės dievą, kurį M. Šalčius šaržuodamas pavadino „dramblianosiu dievuku.“[689]

Pastebėta, kad analizuotuose tekstuose taip pat populiaru buvo aprašyti tris didžiuosius hinduizmo dievus: Brahma, Višnu ir Šiva. Šiems dievams buvo skiriama nemažai dėmesio dėl jų svarbos pačioje hinduizmo mitologijoje. Šiva pateikiamas, kaip dievas naikintojas, kurį indai garbina iš baimės, nenorėdami užsitraukti jo nemalonės. Višnu, pasaulio sergėtojas, daugiausia yra perteikiamas kalbant apie vieną iš jo avatarų, Krišną. Šiam dievui dėmesys daugiausia skiriamas dėl pasakojimų apie jo egzistavimą žemiškajame pasaulyje. P. Leono straipsnyje „Indijos tikybos“ Krišna pristatomas ne tik kaip mergišius, bet ir kaip moterų užtarėjas dėl tokių neteisingų indų papročių, kaip ankstyvos ir tėvų nulemtos vestuvės, gyvenimas paklūstant vyrų norams ir pan.[690] Nepaisant, atrodytų, teigiamų šio dievaičio aprašymų, ir jam buvo surasta tam tikrų neigiamų pusių, kurios kelia nerimą – pritaikydami jam vakarietiškus epitetus, jie jį įvardina kaip piemenių užkalbėtoją, žigolą, donžuaną, kuris grodamas dūdele vilioja jaunas moteris į

[686] SAID Edward, *Orientalizmas: Vakarų požiūris į Rytus*, vertė Violeta Davoliūtė, Kazimieras Seibutis, Vilnius, Apostrofa, 2006, p. 55.
[687] „330000000 Dievų!“, in: *Jaunųjų pasaulis,* 1930, Nr. 9-10, p. 2.
[688] Ibid., p. 2.
[689] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 210.
[690] LEONAS Petras, „Indijos tikybos“, in: *Kultūra,* 1935, Nr. 12, p. 715.

seksualinę sueitį.[691] Pristatomi ir vieni seniausių Rigvedose aprašytų dievų, kaip penkių nesugriaunamųjų gamtos elementų Dievai: Agni, Vayu, Apas, Prthvi ir Akasa.[692] Čia, tikėtina, lietuvius domino savos kalbos ir sanskrito lingvistiniai panašumai, kuomet Agni buvo ugnies dievas, o Vayu – vėjo. Tą patį aprašydamas Rigvedos ir R. Tagorės ryšį išskiria ir A. Rimka, kuris pastebi, kad „Rudra su Maruts – tai mūsų Perkūnas, Ušas- Arušas – tai mūsų Aušra-Aušrinė, Sūrya – mūsų saulė.“[693] Nepamirštas buvo ir Indra, kuris tekstuose pristatytas kaip karo, dangaus, vyriškumo dievas baudėjas.[694] A. Poška, aprašydamas Indrą, pamini, jog tai yra despotiškas valdovas, skiriantis pačias didžiausias bausmes jam nepaklūstantiems.[695] Visi indų dievai yra vaizduojami kaip žiaurūs, laisvai naudojantys savo antgamtinę jėgą visaip sujaukti žmogaus gyvenimą ir dažnai piktnaudžiaujantys savo galia. Analizuotuose tekstuose indai vaizduojami kaip tik Dievų įrankiai, žaislai, su kuriais pastarieji gali elgtis kaip nori. Tą puikiai iliustruoja V. Krėvės-Mickevičiaus pasakoje „Pratjekabudda“ pristatytas maro ir negandų dievas Mritrija, kuris visaip vilioja žmogų, gundo jį pasukti prieš savo įsitikinimus ir vertybes.[696] Panašiai vaizduojami ir šalčio demonas Ahi ir vaiduokliai Rakšasai, kuriuos savo rankraštyje aprašė A. Poška.[697] Tai arijų baudėjai, turintys didžiulį poveikį žmogaus kasdienybei, sukeliantys sausras, panaikinantys vandenį šuliniuose ar skleidžiantys įvairias ligas.[698] Toks mitinių būtybių pateikimas atskleidžia specifinį hinduizmo vaizdinį: žiauri ir žmogui negailestinga religija, kurioje indai yra nelaisvi žmonės, neturintys savos valios ir galios veikti. Net ir krikščioniškąja pasaulėžiūra nesivadovaujantis J. Šliūpas jau minėtoje „Senovės medicinos istorijoje“ išreiškia priešiškumą vediškajam požiūriui į juos supantį pasaulį, žmogaus įtikėjimą dieviškąja lemtimi, karma, manymu, jog ligas ir negandas žmogus užsitraukia dėl neteisingo gyvenimo būdo.[699] P. Leonas panašius dalykus įžvelgia aptardamas Indijoje susiformavusią

[691] Margi gyvenimo lapai. Straipsniai, laiškai, korespondencijos, atsiminimai [A. Poška], LCVA, R-519, A-1, B-315, l. 69.
[692] LEONAS Petras, *Filosofijos istorija: Universiteto paskaitos*, Kaunas, Lietuvos universiteto Teisių fakultetas, 1928, p. 77.
[693] RIMKA Albinas, *Rabidranath Tagore: rašytojas ir žmogus*, Kaunas, Varpo bendrovės leidinys, 1924, p. 81.
[694] J. Baldausko išrašai iš M. Vintermitso M. Veikalo “Indų literatūros tyrinėjimai“ Skyrius apie vedas ir indų mitologiją, LMAVBRS, 1926, F-12 B-1172, l. 10.
[695] Seniausieji žmonijos atsiminimai Rigvedose. Vedos, komentarai, žodynėlis 1932-1983, LCVA, R-519, A-1, B-1, l. 206.
[696] KRĖVĖ-MICKEVIČIUS „Pratjekabuda“, in: V. Krėvė-Mickevičius, *Rytų pasakos*, Klaipėda, Rytas, 1930, p. 57.
[697] Seniausieji žmonijos atsiminimai Rigvedose. Vedos, komentarai, žodynėlis 1932-1983, LCVA, R-519, A-1, B-1, l. 257.
[698] Ibid., 267.
[699] ŠLIŪPAS Jonas, *Senovės ir viduramžių medicinos historija,* Šiauliai, Titnagas, 1934, p. 66, 73.

žmogaus teisinės filosofijos mintį, jos dėsnius. Jis mano, kad indas privalo gerai pažinti ir paklusti fantastiniams dėsningumams ir santykiams tarp jų, taip pat kosminių dieviškųjų įvykių raidai, nes tai gali užkirsti kelią nesėkmėms šiame ar anapusiniame pasaulyje.[700] V. Krėvė-Mickevičius savo pasakoje rašo: „Ką žmonės vadina pažinimu – melas yra; ką žmonės vadina tiesa – klaida yra; ką žmonės vadina teisybe – skriaudos bjaurybė yra; ką žmonės vadina laime – apgavimas ir nusiminimo šaltinis yra.“[701] Balachandra Rajan visa tai įvardino kaip monstriškosios Indijos percepciją, kuri, anot vakariečių, atlieka nesuprantamus ir iš dalies neleistinus veiksmus – naikina ir atskiria tuos dalykus, kurie yra logiškai susaistyti, o tai, kas yra visiškai kultūriškai ir vertybiškai nesusiję - jungia.[702]

Pasirinkimą vaizduoti hinduizmo dievybių despotiškumą liudija ir spaudoje, ir knygose pasirodę mitologiniai siužetai apie tai, kaip neišvengiamai religija įtraukia žmones į savo visagališką sūkurį. A. Poška pasakoja legendą apie Indijos princesę, kuri panorėjo nuostabiausių rubinų karolių, paaukotų Šivai.[703] Įsakiusi pavogti šiuos karolius, karalaitė buvo prakeikta šio dievo naikintojo, o prakeiksmą panaikinti yra įmanoma paaukojus tūkstantį nuostabaus grožio mergelių.[704] Kitame tekste, išspausdintame „Židinyje“, pasakoja apie milžiną Praradą ir jo siaubingą tėvą, kuris buvo įsakęs jį nužudyti dėl tikėjimo į Višnu. Praradas turėjo ištverti įvairius kankinimus kaip įrodymą Višnu, jog jo tikėjimas yra tikras.[705] M. Šalčius savo knygoje aprašė pasakojimą apie beždžionių dievą Hanumaną ir kaip šis su uždegta uodega sugebėjo sudeginti visą miestą.[706] Iki šiandien prisimenant šį mitinį įvykį, Indijoje yra švenčiama šventė, deginami žibintai, netyla linksmybės. Tokie autorių pasakojimai yra skirti sukurti groteskiškos ir žiaurios indų mitologijos percepciją. Bausmės žmonėms, ištikimybės įrodymai, chaotiškos išdaigos – visa tai yra hinduizmo pamatas. Tekstuose tarsi vengiama pažvelgti į Europoje egzistavusias iki krikščioniškąsias religijas, jose buvusį dieviškąjį despotizmą, aukojimus ir kitą politeistinį pradą. Tikėtina, jog tai nulėmė tiek įsivaizdavimas, jog vakariečiai yra tobulesni dėl savo perėjimo prie krikščionybės, tiek nenoras pamatyti tam tikrų

[700] LEONAS Petras, Filosofijos istorija: Universiteto paskaitos, Kaunas, Lietuvos universiteto Teisių fakultetas, 1928, p. 74.
[701] KRĖVĖ-MICKEVIČIUS Vincas „Pratjekabuda“, in: V. Krėvė-Mickevičius, *Rytų pasakos*, Klaipėda, Rytas, 1930, p. 103.
[702] BALACHANDRA Rajan, *Under western eyes: India from Milton to Macaulay*, London, Duke University Press, 1999, p. 148.
[703] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 54.
[704] „Prarada-Indų legenda“, vertė Kirvelaitis, in: *Židinys*, 1927, T. 5, Nr. 3, p. 174-183.
[705] „Prarada-Indų legenda“, vertė Kirvelaitis, in: *Židinys*, 1927, T. 5, Nr. 3, p. 178.
[706] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 161.

kultūrinių panašumų, kurie tik ilgainiui išsiskyrė. Galbūt dėl to garsus XIX a. vokiečių filologas ir archeologas Friedrichas Creuseris, vedamas susimaišiusių romantizmo idėjų ir svetimumo jausmo, teigė, kad galbūt Antikos Dievai atėjo iš Indijos, o nėra europietiškos kilmės.[707]

Dar vienas sukrėtęs hinduizmo aspektas buvo susijęs su paties dievybių panteono gausa. Straipsnyje, išspausdintame „Jaunųjų pasaulis“, yra teigiama, kad Indijoje yra virš trijų šimtų milijonų dievų, kai žmonių yra apie du šimtus milijonų.[708] Dalis dievų priklauso šeimoms, yra išpažįstami tik artimoje aplinkoje. Kiekvienas menkas dalykėlis žemėje turi savo dievą ar deivę. Štai J. Šliūpo medicinos istorijos paskaitose buvo kalbama apie vedų laikais sukurta hinduistinę mitologinę ligų aiškinimo praktiką.[709] Kiekviena liga turėjo savo dievą, kaip raupų nešėja Sitala, o skirtingos gydymo technikos taip pat turėjo savo globėjus, kaip sergėtojas nuo klimato sukeliamų lygų Rudra, kuris atnešė žinią apie gydymą šventųjų karvių šlapimu.[710] Nors šioje vietoje teoriškai nenutolstama nuo Vedose pateikiamos informacijos, visgi vaizdavimo akcentai atspindi krikščioniškąją eurocentrinę pasaulėžiūrą, kur politeizmas yra vertinamas kaip atsilikusios kultūros bruožas. Kita vertus, A. Rimka savo skaitytojams pateikia ir tokią idėją, kad dievybių gausa Indijoje visuomet priklauso nuo to, kokios hinduizmo atšakos ar net grupės žmonių apie tai paklausi: „vieniems tas pats dievas reprezentuoja ugnį, o kitiems saulę, vieni išpažįsta kelis tūkstančius Dievų, o kiti teigs, kad yra tik vienas Dievas, tačiau turintis daug pavidalų.[711] Mokslininkas pastebi, kad ieškant teisingo atsakymo reikia nepamiršti ir Pragapati-Praamžio egzistavimo, kuris Vedų laikais dažnai buvo laikomas vienatiniu Dievu, dažniausiai pasireikšdavusiu kvėpavimo-dvasios pavidalu, o visa kita tai yra jo sukurti reiškiniai ir gyvybės formos.[712] Taigi aptariamuoju laikotarpiu Lietuvoje nebuvo vientiso vaizdinio apie hinduizmo panteoną, o vyravo skirtingos pozicijos, kurias formavo aprašiusiųjų pažiūros, rėmimasis vis skirtingais Vakarų ir Rytų filosofais ir mokslininkais, skirtingų pasaulio kraštų kultūrinė pasaulėžiūra į Indiją. Kita vertus, lietuvių, aprašiusių Indijos mitologiją ir ypač Dievus, suvokime dažnai pasiklysdavo per tūkstančius metų besikeičiantis indų tikėjimas, įvairios atsirandančios ir išnykstančios jo formos. Todėl dažnu atveju, kuomet buvo pristatomi hindu Dievai, jie iš įvairių tekstinių ir

[707] MILLER Sam, *A strange kind of paradise: India through foreign eyes*, London, Penguin UK, 2015, p. 258.
[708] „330000000 Dievų!”, in: *Jaunųjų pasaulis,* 1930, Nr. 9-10, p. 2.
[709] ŠLIŪPAS Jonas, *Senovės ir viduramžių medicinos historija,* Šiauliai, Titnagas, 1934, p. 66.
[710] Ibid., p. 66.
[711] RIMKA Albinas, *Rabidranath Tagore: rašytojas ir žmogus*, Kaunas, Varpo bendrovės leidinys, 1924, p. 98–99.
[712] Ibid., p. 99.

žodinių pasakojimų būdavo suplakami į vieną visumą. Tam įtakos turėjo ir kokybiškų tyrimų visuose Vakaruose stoka, ir paprasčiausias europiečio kultūrinis skirtingumas, kuris iššaukė įvairias kliūtis įsigilinti į Indijos kosmologinę pasaulio sampratą.

Ir visgi didžiausią įtaką hinduizmo percepcijai Lietuvoje padarė krikščioniškoji pasaulėžiūra ir jos suformuotos nuostatos apie teisingą ir kryptingą tikėjimą. Analizuojant misionierių rašytus tekstus ar katalikiškosios krypties straipsnius spaudoje, pasimatė dvi pagrindinės kryptys, kurios veikė indų mitologijos vaizdinį. Pirmoji buvo susijusi su visiškuoju atmetimu ir aršia kritika. Be priešpriešos daugybės Dievų išpažinimui čia dar sykį pasikartodavo pasišlykštėjimas jų išvaizda ir charakteriais, akcentuojama, jog tikėjimas tokiomis būtybėmis tik stabdo tautos progresavimą ir vysto tautos kultūrinį atsilikimą. Kun. Antanas Vainauskas, kalbėdamas apie Banareso miestą, pastebi, jog po gražiais šventyklų stogais slepiasi ilgametės indų nuodėmės ir kultūrinis sustingimas.[713] Marijonas kun. Vladas Mažonas stebisi, kaip galima progresuoti tautai su tokia religija, kuri garbina palmių šakeles kaip didžiausius Dievus.[714] Tekstų autoriai dažnai supaprastindavo hinduizmą iki pačių primityviausių apibūdinimų, ko tikslas buvo parodyti jo prastumą Vakarų krikščionybės atžvilgiu.[715] Autoriai stebisi, kaip galima garbinti tokius augalus kaip bananai, laukinės obelys ir įvairios klevų rūšys.[716] Dar labiau visa ko garbinimu stebisi salezietis kun. A. Sabaliauskas: „Žmogus, ten lenkiasi visiems tvariniams. Kareivis atsiklaupęs garbina savo kardą, žemdirbys arklą, barzdaskutys – skustuvą, dirbtuvės darbininkas – mašiną, raštvedys savo viršininko rašalinę. <...> Vienu žodžiu, indas visoje jį apsupančioje gamtoje ir aplinkumoje mato begales dievų, sielų ir velnių.“[717] Taip kritikuojama religijos ir jos Dievų primityvumas, neturintis kultūrinio tobulėjimo galimybių: visą gyvenimą vaikščiojama aplink medį sakant jam maldas, atnašaujant ir žemai lankstantis.[718] Atmetimo reakcija skatino pabrėžti ir pačiais baisiausiais epitetais aprašyti Dievų garbinimo apeigas įvairiose Indijos šventyklose. Saleziečio kun. J. Gusto straipsnyje „XX amžiuje“ yra paminima, kad baisingieji Dievai yra garbinami pačiais šlykščiausiais būdais, kaip pavyzdžiui, šaktizmo išpažinėjai šventyklose užsiiminėja

[713] VAINAUSKAS Antanas, „Benaresas – šventasis indų miestas“, in: *Misijos,* 1935, Nr. 8, p. 155.
[714] MAŽONAS VLADAS, „Tikroji religija gali būti tik viena“, in: *Šaltinis,* 1928, Nr. 37, p. 599.
[715] STANLEY Brian, *The Bible and the flag: Protestant missions and British imperialism in the nineteenth and twentieth centuries*, Leicester, APOLLOS, 1990, p. 160.
[716] GUSTAS Juozas, „Keisti Indijos papročiai“, in: *XX amžius,* 1938, Nr. 100, p. 5.
[717] SABALIAUSKAS Antanas, „Čia negalima teirautis apie žmonos sveikatą“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 3, p. 9.
[718] GUSTAS Juozas, „Keisti Indijos papročiai“, in: *XX amžius,* 1938, Nr. 100, p. 5.

orgijomis, girtuokliavimu, lytiniu amoralumu.[719] Autorius kritikuoja ir menką pamaldų kanoniškumą, neaiškią liturginę eigą, kur kiekvienas atėjęs į šventyklą savaip meldžiasi vienam iš daugybės Dievų.[720] Kritika, žinoma, yra susijusi su religijų susikirtimu, o vertinimą formavo pažįstamos krikščioniškos tradicijos. Hinduizmas, ypač misionierių tarpe, taip pat buvo matomas kaip stabdis krikščionybės ir Vakarų kultūros sklaidai Indijoje. Ieškota įvairių argumentų, kurie įrodytų hinduizmo ir jame garbinamų Dievų žalą žmogui, pradedant neadekvačios teisinės sistemos įprasminimu visuomenėje, gašlumu, pavojinga medicinine praktika ir t.t. Visgi krikščionių denominacijos, veikusios Indijoje aptariamuoju laikotarpiu, suprato, jog taip lengvai pakeisti tikėjimo nepavyks. Dėl šios priežasties nuo hinduistinės mitologijos kritikos buvo pereita prie antrojo vaizdinio kūrimo, susijusio su tarpreliginiu dialogu arba tikėjimų suderinimu, kurių pradininku laikomas XVII a. misionierius Indijoje Roberto de Nobili.[721] Šis italų kilmės jėzuitas teigė, kad tai, kas hinduizme yra žmogiška, reikia adaptuoti, o kas dieviška, konsoliduoti.[722] XX a. pradžioje krikščionių bažnyčios tarsi atgaivino šią idėją su tam tikrais pokyčiais. Čia reikėtų išskirti N. Farquharą, kuris savo įtakingoje knygoje „Crown of hinduism“ išreiškė idėją, jog Indija pasižymi dideliu dvasingumu, kuris šiuo metu kenčia nuo neteisingų interpretacijų ir stagnuojančių hinduizmo tradicijų.[723] Vienintelis būdas sugrąžinti indų dvasingumą į teisingą kelią yra prikelti jį krikščionybėje.[724] Hinduizmas ir jo Dievai nebegali patenkinti milijoninės tautos vertybinių ir tikėjimo poreikių. Lietuvos dvasininkai, kurie vadovavosi šia idėja, taip pat skelbė, jog vienintelė indų išeitis atgauti dvasinę pilnatvę yra krikščionybės perėmimas, kuris įprasminančio tikėjimo skalėje užima aukštesnę vietą nei hinduizmas, ir jis galės sugrąžinti visapusį indų tautos dvasinį potencialą.[725] 1931 m. „Misijų“ leidinyje katalikybės reikšmė indų dvasingumui aiškinama taip: „Religija teiktų žmogui maža, jei ji terodytų jam aukštus dorovės idealus; ji turi nurodyti priemones, kaip reikia tuos idealus įvykdyti.“[726] Taigi Indija yra dvasingas kraštas, tačiau jo praktikos, tikėjimas į Šivą, Kali ar kitus dievus, laikomos nebetinkamomis

[719] Ibid., p. 5.
[720] Ibid., p. 5.
[721] PRABHU Mahesh, „The Christian Swami: Tale of Roberto de Nobili”, in: *Indiamahesh*, prieiga per internetą, [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://www.indiamahesh.com/2015/05/the-christian-swami-forgotten-tale-of-roberto-de-nobili-a-k-a-tattva-bodhakar/>.
[722] BEINORIUS Audrius, „Krikščionybė Indijoje: kultūrinės ir teologinės transformacijos“, in: *Logos,* 2012, Nr. 70, p. 116.
[723] FARQUHAR J. Nicolas, The *Crown of Hinduism*, London, Oxford University Press, 1913, p. 447.
[724] Ibid., 51.
[725] „Misijų žinios – Indija“, in: Misijos, 1931, Nr. 10, p. 237; T. J. Beleckas, „Religinga Indija ir katalikybė“, in: *Misijos*, 1932, Nr. 9, p. 193-196.
[726] „Misijų žinios – Indija“, in: *Misijos*, 1931, Nr. 10, p. 237.

naujai pasaulio tvarkai, kurią diktuoja Vakarų pasaulis. Tokie aspektai, kaip gyvenimas įtikėjus Dievų įsikišimu į kasdienybę, noras suvokti mikro ir makro kosmosų neišvengiamą ryšį pamirštant mus supančią realybę, negali padėti indų visuomenei pasiekti tai, ką yra pasiekę Vakarai. Švietimo siekiai, darbo kultūra, vakarietiškas etiketas, racionalus mąstymas, vertybės, turinčios praktinę reikšmę, ateina kartu su krikščioniškąja tradicija, kurią ir siūlo priimti religingai Indijos visuomenei.

Katalikai šią hinduizmo transformaciją bandė taip pat pateikti per religijotyrininkų įrodymus, jog tarp hindu Dievų ir krikščionybės tikėjimo tradicijos jau yra daug ryšių. „Kultūroje“ pasirodžiusiame straipsnyje „Krikščionybė ir mitologija“ yra atkreipiamas dėmesys, kad indai paėmė pasakojimą apie Kristaus gimimą ir jį pritaikė kurdami Krišnos legendą.[727] J. Ilgūno straipsnyje pristatomi kiti Kristaus ir Krišnos panašumai, kaip tai, kad juos pagimdė nekalta mergelė, abu buvo mirę ir prisikėlė, turėjo specifinį mokinių skaičių ir t.t.[728] Tuo pasinaudoję katalikų dvasininkai, misionieriai, įskaitant lietuvius, tai dar labiau išplėtė. Štai J. Belecko 1933 m. tekste rašoma apie indų jau suvokiamą išganymo paradigmą, apie tai, jog daug kur Kristus yra tapęs vienu iš garbinamų dievybių šalia Šivos, Višnaus, Brahmos ir kitų.[729] Kituose straipsniuose pristatomas palankus Švč. Mergelės Marijos priėmimas vietinių indų tarpe, kas ypač atveria duris į tikėjimą tiems, kurie senosiose Vedų religinėse tiesose nerasdavo sau vietos.[730] Šie aspektai liudija apie vaizduojamus indus kaip labai nesunkiai prisitaikančius prie naujos religijos ir visgi galinčius, einant teisinga kryptimi, atsisakyti hinduizmo ir jo didžiulio Dievų panteono.

Lietuvoje pasirodydavę pasiūlymai, jog galbūt ir Europa turėtų šį tą perimti iš hinduizmo, greitai katalikų būdavo užginčijami, ką liudija „Židinyje“ pasirodęs straipsnis apie indologijos profesoriaus E. Schwiedlando ir jėzuito kun. Juozapo Dahlmaro susikirtimą dėl Vokietijoje išleistos Liliramo Vasvani knygos „Indų raštai“.[731] Čia buvo aptarti visi minėto dvasininko argumentai, kodėl Europa neturėtų taip elgtis: fanatiškas gyvulių garbinimas, karštas erotizmas ir pornografijos kiekis literatūroje, dorinis ištižimas ir plikas gyvenimiškas realizmas.[732] Straipsnyje pridedama: „Vakarų Europos kultūra, pastatyta ant Jeruzalės, Atėnų ir Rymo uolų, nors ir jaunesnė už Indijos, bet stipresnė, gilesnė ir dvasiškesnė. Jeruzalės

[727] K-tis J., „Krikščionybė ir mitologija“, in: *Kultūra*, 1927, Nr. 11-12, p. 469.
[728] ILGŪNAS Jonas, „Apie tikėjimą, apeigas ir Jėzų Kristų ant Kryžiaus“, in: *Kultūra,* 1930, Nr. 12, p. 655.
[729] T. J. Beleckas, „Išganymas pagal hinduizmo idealą“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 8-9, p. 184-186.
[730] „Šventovė Madu girioje“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 5, p. 100.
[731] „Indų dvasios misija Europoje“, in: *Švietimo darbas*, 1927, T. 5. Nr. 3. p. 239.
[732] Ibid., p. 239.

monoteizmas davė pasauliui tikrąją religiją, Atėnai meną, mokslą, Rymas – įstatymus. Indijos dvasia tokių laimėjimų nėra davus“.[733] Straipsniu tarsi yra norima panaikinti visas dvejones tų, kurie galvoja, jog iš Indijos ir hinduizmo galima kažko pasimokyti.

Aptartuose tekstuose sukurta hinduizmo mitologijos ir ypač joje minimų Dievų percepcija iš esmės atspindėjo šiurpią ir iracionalumais valdomą antgamtišką aplinką. Žmogus šioje erdvėje neturėjo pasirinkimo laisvės, buvo varžomas savo pasaulėžiūros, kurią konstravo įtikėjimas Dievų įtaka kiekviename gyvenimo žingsnyje. Dievai dažniausiai buvo vaizduojami ypač žiaurūs, žaidžiantys su žmonių likimais, reikalaujantys siaubingų aukų ir ištvirkavimų šventyklose. Tokį vaizdavimą nulėmė eurocentriška perspektyva, noras sumenkinti svetimą ir nesuprantamą kultūrą ją lyginant su savąją, prie kurios yra įprasta ir saugu. Prie to taip pat prisidėjo ir krikščioniškoji pasaulėžiūra, kurią ypač atspindėjo dvasininkija, misionieriai, ne tik kritikavę indų tikėjimą ir mitologiją, tačiau ir jautę pareigą ją transformuoti. Visgi rašiusieji iš dalies suprato, jog tai pakeisti yra sudėtinga, nes hinduizmas yra įsišaknijęs Indijos žemėje. Perfrazuojant vieną V. Stankevičiaus romano herojų, profesorių Pavlovą, Vakaruose svarbiausia vertybė yra šaltas protas, o Rytuose didžiausias lobis yra mistika ir magija.[734]

3.2. Lietuvių požiūris į mistiškąsias indiškąsias tradicijas

VDU dėstytame Kultūros filosofijos įvade A. Maceina išreiškė tokią mintį apie Rytų kultūras ir jų išraiškas: „Rytų gyvenimo centras yra potencialioje būtyje. Rytų kontempliacijos siekia pirmykštę, originalią būtį, o ne tą, kuri yra apsireiškusi ir aktualizuota. Aktas parodo būtį aprėžtą. Tuo tarpu potencija yra būties begalybės išraiška. Vakarai žavisi tuo, kas yra apipavidalinta. Rytai kontempliuoja tai, kas yra be ribų. <...> Potencijos, kaip būties turiningumas ir begalybės išraiškos koncepcija yra pagrindinė Rytų gyvenimo filosofijos idėja.“[735] Šis filosofo teiginys iš esmės atskleidžia du labai svarbius aspektus, susijusius su Rytų, o mūsų atveju Indijos, tradicijų matymu ir interpretavimu Europoje. Pirmiausia, tai esminis skirtumas tarp Vakarų ir Rytų suvokimo, kas yra įvairūs papročiai ir kaip jie turi būti įprasminami. Jeigu Europoje tai yra įvairūs apčiuopiami dalykai, kurie turi turėti labai aiškią, racionalią reikšmę, tai, Indijoje viskas, ką galėtume pavadinti tradicijomis, turi tam tikrą mistišką ir virš sąmonės egzistuojantį pradą. Antras aspektas yra susijęs su šių

[733] Ibid., p 239.
[734] STANKEVIČIUS Vladimiras, *Indijos karaliaus turtai*, Kaunas, Spaudos fondas, 1936, p. 86.
[735] MACEINA Antanas, *Kultūros filosofijos įvadas*, Kaunas, Vytauto Didžiojo universitetas, 1936, p. 43.

skirtumų vertinimu iš Vakarų perspektyvos. Tai kuria ne tik svetimumo jausmą, bet ir mažina galimybes suprasti Indijos tradicijų reikšmę, nes ji nebūtinai yra susijusi su apčiuopiamais ir praktiškais dalykais. Dėl šios priežasties Vakarų žmogui tai galėdavo sukelti tam tikrą atmetimo ar net pasišlykštėjimo pojūtį, iš ko išplaukia orientalizuota minėtų kultūrinių praktikų percepcija.[736]

Vakariečiams, įskaitant lietuvius, indų tradicijos egzotiškumą dažniausiai persmelkdavo svetimumo ir atgrasumo jausmai. Ieškodami šių papročių ištakų, jie tai susiedavo su ilgaamžiu hinduizmu, mitiniu pasauliu ir Dievų įtaka žmogaus pasaulėžiūros formacijai. Šie dalykai buvo neatsiejami nuo indų kultūrinių praktikų, kurias bandyta įvairiai interpretuoti. Specifinę percepciją minimiems dalykams nulemdavo panašūs aspektai, kaip ir į hinduizmo mitologiją – krikščioniškoji pasaulėžiūra ir eurocentrinė laikysena, kurią iš įvairių pusių labiau veikė tai vokiškoji, tai britiškoji, tai prancūziškoji perspektyvos. Štai, jeigu pažvelgtume, kaip įvairius su magija ir mistika susijusius Rytų, ypač Indijos, ritualus ir papročius vertino lietuviškoji mokslo erdvė, kurią pagrinde sudarė VDU, tai, tikėtina, rastume daugiausia prancūziškojo modelio, ką atspindi universiteto bibliotekoje esančios knygos, kaip E. Levi „Dogme et rituel de la haute magie“.[737] Prancūziškajam modeliui buvo ypač būdingas Rytų tradicijų egzotizavimas ir kartais net perteklinis jų mistifikavimas, naujų ritualinių formų sukūrimas ar esamų netikslus interpretavimas.[738] Anot B. Rajan, šis modelis atspindi XIX a. pabaigos dalies orientalistų mąstyseną, kad geriau yra įdomiai papasakoti istoriją, nei tiksliai ją išanalizuoti.[739] Nors tai ne visada kurdavo negatyvų šių tradicijų vaizdinį, visgi daliai vakariečių tai vis tiek galėdavo sukelti priešišką reakciją.

Lietuvos kultūroje vienas populiariausių indiškųjų hinduistinių tradicijų vaizdinių buvo susijęs su karvės, kaip švento gyvūno garbinimu. Karvės vaidmuo hindu mitologijoje lietuviams, net ir netyrinėjantiems indų mitologijos, buvo gana pažįstamas. VDU universitete įvairiuose kursuose vis būdavo prieinama ypač prie Indijos senovės ir ten egzistavusių raguočių garbinimo ir mistiko vaizdavimo percepcijų. Indijos ir karvių vaizdiniai kartais pasireikšdavo net pačiuose netikėčiausiuose dėstomuose dalykuose kaip civilinė teisė. Štai kalbėdamas apie senovės indų socialinę padėtį, kylančią iš skirtingų Dievų santykio, teisininkas

[736] ALTMAN J. Michael, *Heathen, Hindoo, Hindu – American representations of India, 1721-1893*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 31.
[737] Susirašinėjimas su Vidaus ir Užsienio knygų leidyklomis ir bibliotekomis Universiteto bibliotekos knygų fondų papildymo ir mainymo reikalais, 1934-1935, LCVA, F-631, A-12, B-780, l. 144.
[738] MCGETCHIN T. Douglas, *Indology, Indomania, and Orientalism: Ancient India's Rebirth in Modern Germany*, Madison New York, Fairleigh Dickinson University Press, 2009, p. 47.
[739] BALACHANDRA Rajan, *Under western eyes: India from Milton to Macaulay*, London, Duke University Press, 1999, p. 185.

Vl. Mačys rašo: „Be saldaus svaiginančio gėrimo, be riebių valgių perkūnas negalėtų nuveikti sausumos šėtono ir negalėtų išmelžt lietaus iš debesų karvių dideliais speniais“.[740] Karvės indų mitologijoje buvo vaizduojamos ne tik kaip Dievų pagalbininkės ar jų sargai, bet ir transformacijos debesyse, jūroje, ugnyje ir pan.[741] Visgi svetimumo jausmas šiam aspektui lietuvių kultūroje buvo susijęs ne tiek su gyvulio šventumo, kiek dėl indo ir karvės santykio kasdienybėje. Keliautojas M. Šalčius stebisi, kaip indai garbina ir džiaugiasi, kai karvės su jais bendrauja: „Jos prieina prie grūdų pirklio, įkiša snukį į maišą su grūdais ar miltais ir glemžia jų, kiek nori. Pirklys laiko sau garbe ir laime, kad tos karvės jo grūdų paragavo. Prie kai kurių namų yra įtaisyti marmuro loviai, visuomet pilni švaraus vandens joms atsigerti. Aikštėse yra dailių pastogių, kur jos gali pasislėpti nuo vidudienio karščių. Neapsakomas karvių garbinimas!”[742] Vėliau jis pasakoja, jog karvės mušimas ar dar baisiau – paskerdimas, yra laikomas didesniu nusikaltimu nei žmogžudystė.[743] P. Leono straipsnyje įvardijama, kad karvės kultas yra vienas iš labiausiai Indiją ir hinduizmą apibūdinančių bruožų.[744] Straipsnyje „Britų Indija“ teisininkas aprašo, kaip žmonių gyvenimą veikia tokie papročiai: didžiulių miestų gatvėse, kur pilna žmonių, visi sustoja praleisti praeinančią karvę, visuomet jai suteikia pirmenybę, prie namų padeda saujelę grūdų, kad šios galėtų gyventi taip, kaip nori.[745] Hinduizmas ir jo tradicijos dažniausiai yra vaizduojamos kaip įkalinančios indą į įtikėjimo į ritualų visumą, o karvės turi teisę jaustis laisvesnėmis nei pats žmogus. Visgi psichologas J. Blažys savo knygoje apie toleranciją kaip kultūros reiškinį teigia, kad nereikėtų į karvės kultą žiūrėti kaip į pašaipos vertą keistenybę.[746] Jo manymu, karvė Indijoje yra garbinama dėl savo svarbos ir reikšmės gyvenimui tiek kaip žmogaus draugas, tiek kaip jo gerbūvio šaltinis.[747] Jis teigia, kad žmogaus ir galvijo santykis gali parodyti pasaulyje egzistuojančias skirtingas tolerancijos išraiškas ir, cituodamas prancūzų rašytoją Romainą Rolaną, pastebi, kad tai yra hinduizmo dovana visam pasauliui.[748]

Visgi didžioji dalis rašiusiųjų išlieka skeptiški šiam gyvulio garbinimui, kas ypač matosi paskaičius dvasininkų ir misionierius tekstus. Straipsnyje, išspausdintame 1938 m. „Saleziečių žiniose“, yra piktinamasi karvės garbinimu ir iš

[740] MAČYS Vladas, *Apie šeimos santvarką ir moterų teisės senovėje*, Kaunas, 1934, p. 137.
[741] Ibid., 137.
[742] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 97.
[743] Ibid., 97.
[744] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 5, p. 334.
[745] LEONAS Petras, „Britų Indija“, in: *Kultūra*, 1935, Nr. 11, p. 644.
[746] BLAŽYS JUOZAS, *Tolerancija kaip kultūros principas,* Kaunas, Spaudos fondas, 1936, p. 199.
[747] Ibid., p. 199.
[748] Ibid., p. 199.

to sukuriamu iškreiptu žmogaus ir gyvulio santykiu: „iš 380 milijonų indų daugiau kaip septynioms dešimtims tūkstančių trūksta paprasto kasdienio maisto – ryžių lėkštės, o „šventosios karvės“, kurios laisvai slinkinėja visų gerbiamos Indijos miestų gatvėmis, gražios, riebios, vos paneša paliaukius.“[749] Neįvertinant hinduizme šimtmečius išsilaikiusios karvių šventumo tradicijos, katalikų dvasininkui sunku susilaikyti nepergalvojus esamų socialinių problemų, kurias galėtų išspręsti tam tikri pokyčiai visuomenės mąstyme. Panašiai į šią tradiciją atsiliepia ir salezietis misionierius kun. A. Sabaliauskas, kurio manymu, karvių garbinimas prisideda prie iškreiptos socialinės padėties tiek privačioje, tiek viešoje erdvėje ir dalies žmonių gyvenimo nepritekliuje.[750] Jo manymu, nusistovėjusi tradicija garbinti karvę taip pat parodo asmens Indijoje bevertiškumą, kai gyvulys pagarbos skalėje stovi aukščiau už žmogų.[751] „Šaltinyje“ pasirodžiusiame straipsnelyje karvė yra vadinama „Indijos rykšte“.[752] Žmogus dėl įsitikinimų ir tradicijų ne tik turi kentėti nuolatinį pasėlių trypimą ir javų šlamštimą, tačiau dėl nuklydimų į laukus, ši prikviečia įvairių plėšriųjų gyvūnų, kurie dažnai, anot autoriaus, užpuola ir žmones.[753] Noras parodyti Vakarų pranašumą Indijos atžvilgiu priveda prie išvados, kad jeigu Europoje būtų tokie kiekiai skerdžiamų karvių, kiek džiaugsmo tai atneštų žmonėms.[754] „Dėde misionieriumi iš Krišnagaro“ pasivadinęs dvasininkas „“Saleziečių žiniose“ rašo, jog jeigu karvių garbinimas dar yra toleruotinas dėl ramaus ir draugiško paties gyvulio būdo, tai jaučių šventumo Indijoje jis visiškai negali suprasti.[755] Jis pateikia du pavyzdžius, kuomet laisvai mieste besibastantys raguočiai vos nesužalojo dvasininko ir su juo einančių mokinių.[756] Apie sutiktą indišką bulių jis rašo: „Tiems bjaurybėms reikėtų tokių virvių, kur garlaivius prie kranto prikabina... Visi jie pikčiai, bet šito matyt būta ypatingo antiklierikalo. Vos tik jis pamatė mano baltą sutaną – kad pradės šnypšti ir žemę kasti!“[757] Misionieriaus aprašytas ir apipavidalintas siužetas parodo hinduizmo tradicijų pavojingumą civilizuotam vakariečiui Indijoje. Karvė ar bulius, kurie Indijoje simbolizuoja laimę, harmoniją ir ryšį su dieviškuoju pasauliu, europiečiui ir ypač krikščioniškąją pasaulėžiūrą prijaučiančiam asmeniui yra greičiau grėsmės ir pavojaus simbolis. Taip dar sykį

[749] „Devyni mėnesiai tolimuosiuose Rytuose“, in: *Saleziečių žinios*, 1938, Nr. 3, p. 59.
[750] SABALIAUSKAS Antanas, *Tūkstančio paslapčių šalyje: (fakirų žemėje)*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugijos leidinys, 1939, p. 77.
[751] Ibid., 45.
[752] MATUKAS Matas, „Šalis, kur gyvuliams geriau negu žmonėms“, in: *Šaltinis*, 1939, Nr. 4, p. 52.
[753] Ibid., p. 52.
[754] Ibid., p. 52.
[755] Dėdė misionierius iš Krišnagaro, „Iš Indijos“, in: *Saleziečių žinios*, 1931, Nr. 5, 152.
[756] Ibid., p. 152-153.
[757] Ibid., p. 153.

susikerta lietuviškas-vakarietiškas ir indiškasis pasaulis, ko epicentre įsiterpia hinduistinė karvės garbinimo tradicija.

Dar vienas analizuotų tekstų autorius emociškai dirginęs hinduistinės tradicijos aspektas buvo susijęs su vestuvių ir laidotuvių minėjimu Indijoje. Keliautojas A. Poška savo straipsnyje „Indijoj nėra jaunuomenės“ teigia, kad religiniai ir kastiniai ramsčiai yra sukaustę visuomenę ir priverčia ją laikytis keistų meilės ir jausmų neturinčių vestuvių tradicijų.[758] Jis teigia: „Mūsų akimis žiūrint į indų jaunuomenę, į jų naujus idealus, atrodo, kad jie amžini vergai, bailiai, fanatikai ir šimtus kitų atributų galima jiems prikergti.“[759] Tame pačiame straipsnyje keliautojas pasakoja apie savo pažįstamo brahmano gyvenimą, kurio žmona buvo parinkta dar jam negimus, o kada jis gimė, ši jau mokėjo jį nešioti ir bučiuoti.[760] Jo manymu, dėl tokių tradicijų, vos gimus ir pradėjus kurti fikcinę šeimą, žmogus praranda jaunystę – nuo vaikystės iš karto peršokama prie suaugusiojo gyvenimo. Šioje vietoje dar sykį kaltinamas hinduizmas. Kalbėdamas apie teisės, kylančios iš teokratinio valdymo ir mitologijos, formaciją senovės Indijoje, S. Bieliacikas pastebi, tokių tradicijų ir papročių naudą kilmingiesiems.[761] Tokiu požiūriu ankstyva santuoka buvo reikšminga brahmanams tėvams ir seneliams dėl giminės tęsimo, nustatytos tvarkos laikymosi, iš ko išplaukia pagarba pačiai šeimai ir jos įvertinimui visuomenėje. Tai atspindi esminę vaizdavimo klaidą, kurią darė dauguma autorių, komentavusių šį ankstyvos santuokos fenomeną – viskas buvo vertinama tik iš aukščiausios kasto perspektyvos, tai yra brahmanų.[762] Tai nulėmė žinių atėjimas iš XIX a. vokiečių indologų studijų, kuriose buvo gilinamasi į Indiją tik iš aukštuomenės perspektyvos. Taip nutiko dėl rėmimosi vien tik svarbiausiais indų rašytiniais dokumentais, šventraščiais, kurių principais gyveno tik aukštųjų kastų asmenys.[763] Šis iškreiptas vaizdas neatspindėjo realybės, žemųjų Indijos kastų, kurios neturėjo galimybės net prisiliesti, o tuo labiau skaityti ir sekti šventųjų knygų siūlomų gyvenimo normų.

Pati vestuvių šventė, kuri masiška savo dalyvių skaičiumi, vertinta labai neigiamai, kaip sukurianti daugybę problemų. Kun. A. Sabaliauskas, kurdamas vestuvių tradicijų vaizdinį, spaudoje išreiškia tokių papročių nepraktiškumą ir

---

[758] SABALIAUSKAS Antanas, „Indijoj nėra jaunuomenės“, in: *Jaunųjų pasaulis*, 1934, Nr. 1, p. 5.
[759] Ibid., 5.
[760] Ibid., 5.
[761] BIELIACKINAS Simonas, *Baudžiamųjų bylų gynimas*, Kaunas, Lietuvos universiteto Teisių fakulteto leidinys, 1930, p. 23-24.
[762] KING Richard, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and "The Mystic East"*, London, Routledge, 1999, p.
[763] HALVORSEN Helena, *The Vassareddy succession dispute: female agency under the Company Raj. An exploration of south Indian womanhood*, Magistro darbas, Oslo University, 2008, p. 17-18.

iracionalumą. Jis teigia, kad vestuvės Indijoje turi būti švenčiamos, nesvarbu, ar piniginė yra išsipūtusi, ar subliuškusi, o papročiai įpareigoja žmogų tai vykdyti: „Vargas būtų tam, kurs nukryptų nuo pranokėjų tūkstantmetinių tradicijų.“[764] Salezietis piktinasi, kad neišvengiamai reikia aprūpinti visą kaimą ryžiais, rauginta palmių sula, skolintis pinigų iš maharadžos ir „patekti į tikrą medžiaginį skurdą ir dažnai visą gyvenimą neišmanyti nė kaip verstis, bemokant aukštus procentus.“[765] Šios vestuvių tradicijos tuo pačiu yra vaizduojamos kaip atskleidžiančios ydingą indų elgesį ir nedėkingumą Vakarams. Vestuvių metu visos svečių šeimos su savo manta net keletą savaičių išvyksta į varginančias keliones, kas reikalauja daug išlaidų. Kun. A. Sabaliauskas teigia, kad, anglams nutiesus geležinkelį, indai įprato be bilieto slapta keliauti traukiniais ir taip sutaupyti tiek laiko, tiek pinigų.[766] Autorius pastebi, kad sugauti kontrolierių jie „indiškai“ apsimeta nieko nežinoję, o išlaipinti iš traukinio džiaugiasi galėję nemokamai nuvažiuoti nemažą kelio atkarpą link vestuvių vietos.[767] P. Leonas nepraktiškų indiškų vestuvių vaizdinį perteikia siužetu apie maharadžos santuoką, kur kilmė įpareigoja sukurti ypač prabangią šventę, po ko šie prasiskolina ir iki mirties nesugebėję išsimokėti nusigyvena.[768] Tą privalomą vestuvių prabangą autorius apipavidalina pasakojimu apie šventės procesiją: „Drambliai, apkloti aksomu ir auksu padabintomis galvomis, nešė savo šeimininkus – didikus. <...> Važiavo daugybė automobilių, išpuoštų gėlėmis, lyg kokie aukurai. Juose sėdėjo blizgą auksuotais rūbais princai, kurių galvų padengimas buvo papuoštas plunksnomis.“[769] Nors P. Leonas ir simpatizavo Indijai, visgi tekste jaučiamas tik dalinis tokių šventinių tradicijų supratimas. Tikėtina, tai nulėmė lyginimas su vakarietiškų ar lietuviškų vestuvių tradicijomis, kur nei paauksuotų dramblių, nei spalvingų paradų nepamatysi. Ką jau bekalbėti apie vestuvių šventės metu atliekamus ritualus, kurių racionalios prasmės jie taip ir nerasdavo. Galiausiai, etnologas J. Baldauskas aprašė tam tikrą iš senovės Indijos ateinantį paprotį prieš vestuves pagrobti nuotaką.[770] Nors autorius gana moksliškai bando pateikti šio fenomeno egzistavimą Indijoje, transformaciją laike ir jo pasklidimą po įvairias indogermanų tautas, visgi neišvengta tam tikrų detalių, kurios dar labiau komplikuoja indiškųjų vestuvių percepciją Lietuvos kultūrinėje erdvėje. Autorius užsimena apie šiurpias kolektyvines moterų vogimo tradicijas, tėvų neprieštaravimą šiam aktui bei keistą įprotį tikėti, jog vesti moterį iš to paties kaimo yra netinkama.[771]

[764] SABALIAUSKAS Antanas, „Indijos moterys“, in: *Vilniaus aušra,* 1939, Nr. 12, p. 5.
[765] Ibid., p. 5.
[766] Ibid., p. 5-6.
[767] Ibid., p. 6.
[768] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 2, p. 96.
[769] Ibid., p. 97.
[770] BALDAUSKAS Juozas, „Vogtinės vestuvės“, in: *Darbai ir dienos*, 1940, Nr. 9, p. 1.
[771] Ibid., p. 89-91.

Lietuvos kultūrinėje erdvėje taip pat buvo vaizdinių apie indų laidotuves, kurios šokiruodavo skaitytoją. Kun. A. Sabaliauskas „XX amžiuje“ išspausdintame straipsnyje aptarė apeigas, atliekamas asmeniui prieš mirtį: „Visiems kitiems bekalbant „Matramas“, t. y. burtų žodžius, kuriais, sako, apvaloma siela nuo nuodėmių, jis pražiodinęs merdėjantį, įpylė jam į burną kelis gurkšnius pandžio – galvijų srutų. Po to įvedė už durų stovinčią jau tam tyčia atvestą vainikais pakaišytą karvę, pastatė ją gale galvos ir su šiuo pasauliu besiskiriančiajam įbruko į rankas jos uodegą“.[772] Kunigui visa tai atrodė apgailėtina, ką jis pavadino „zababonais“.[773] Autoriaus pasakojimas kupinas kritikos, kurią jis išreiškia įvairiai įterpdamas tam tikrus palyginimus su gražia ir tyra krikščioniškąja tradicija atliekant paskutinį sakramentą. Misionieriaus požiūrį paveikė ir tai, jog jis nesuprato visų hinduistinių ritualų prasmės. Jam tame trūko racionalumo, logikos, kodėl tam tikri veiksmai yra apskritai atliekami. Pasakojimas vėlgi buvo apie mirštantį brahmaną, kas neatspindėjo visos realybės, egzistuojančios Indijoje. Autorius ypač ryškiai aprašė tai, kaip reagavo aplink mirštantįjį buvę žmonės, kurie visi šaukė, klykė, laužė rankas, draskė plaukus ir drabužius.[774] Tokį žvėrišką žmonių reakcijos į mirtį aprašymą galėtume laikyti kaip kunigo norą parodyti hinduizmą, kaip niekingą ir netinkamą religiją. Čia autorius pasigenda vakarietiškų vertybių ir jausmų, kaip pagarba mirštančiajam, rimtis ir susilaikymas, esant tokioje situacijoje, ir galiausiai – nuoširdi malda Dievui. Autoriaus krikščioniškoji laikysena neišvengiamai vertė jį lyginti dvi religijas ir ieškoti kuo daugiau neigiamų hinduizmo aspektų.

A. Poška, M. Šalčius ir kun. A. Sabaliauskas savo knygose paskyrė po atskirą skyrelį, kuriame nupasakojo, kaip vyksta pilnutinė laidojimo procesija. Kiekvienas iš jų pridėdavo vis kitokių egzotiškų ir mistiškų detalių: velioniui į ranką įdedamas pinigėlis išsipirkti pomirtinę kelionę, ant dantų uždedamas geležies gabalėlis, karstas užkeliamas ant milžiniško bokšto, kūnas nubarstomas ryžiais ir t.t.[775] Šios variacijos liudija ne tik galimų skirtingų praktikų egzistavimą hinduizme, tačiau ir pačių rašiusių norą pagražinti, paįvairinti savo pasakojimus, kad šie atrodytų įdomesni ar dar labiau šokiruotų. Paveikumo faktorius nebuvo susijęs vien su noru pritraukti daugiau skaitytojų, tačiau atspindėjo autorių siekį paveikti žmonių nuomonę pagal savo susikurtą požiūrį į minimas tradicijas. Dauguma pasakojimų apie laidojimą buvo konstruojami aprašant indų miestą Benaresą (dabar Varanasi),

[772] SABALIAUSKAS Antanas, „Paslaptingosios indų pagodos“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 43, p. 6.
[773] Ibid., p. 6.
[774] Ibid., p. 6.
[775] SABALIAUSKAS Antanas, *Tūkstančio paslapčių šalyje: (fakirų žemėje)*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugijos leidinys, 1939, p. 126; POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 183.

kurį kun. A. Vainauskas yra pavadinęs Indijos Roma ir visos Azijos religiniu centru.[776] Čia tekanti Gangos upė buvo ir yra esminis sakralinis taškas, kur po mirties įmetami ugnies apdeginti žmonių kūnai. Absoliučiai visi, rašę apie hinduistinę laidojimo tradiciją, vaizdavo ją, kaip nežmonišką. Pirmiausia susikirto religinių tradicijų skirtumai, kur krikščioniškoje buvo įprasta kūną laidoti po žeme. Nors lietuviai, įskaitant dvasininkus, dažnai pastebėjo sielos nemirtingumo ir kūno laikinumo sampratos atitikmenis abiejose religijose, visgi hindu praktika deginti kūną ant didžiulio aukuro jiems asocijavosi su nepriimtinomis pagoniškomis senovės apeigomis.[777] A. Poška, nors ir dažnai būdavo tolerantiškas įvairioms indų šventėms, visgi šią deginimo praktiką laiko nežmoniška ir neteisinga.[778] A. Vainausko straipsnyje apie šventąjį Benaresą rašoma, kad čia pasimato visos hinduizmo silpnybės, ką pirmiausia atspindi toks žmogaus kūno negerbimas.[779] Antra priežastis, dėl kurios laidotuvės vaizduojamos kritiškai, buvo susijusios su faktu, kad kūnai metami į upes, ežerus ir kitus vandens telkinius, kuriuose vanduo naudojamas gėrimui. P. Mašiotas buvo pakraupęs dėl tokių dalykų: „Iš tos pačios upės, Šventosios upės, semiasi vandens gerti, nešasi akims plauti. Iš to plinta įvairios apkrečiamos ligos“.[780] Antisanitarinės sąlygos labai erzino – ypač keliavę po Indiją matė savo akimis, kaip žmonės Gangoje, Bramaputroje ar Inde maudosi šalia plaukiančio apdegusio lavono.[781] Pasakojimuose taip pat dominuoja gana siurrealistinis vaizdas, kuomet šventoje upėje maudosi karvės, plaukia žmogaus kūnas, o šalia ant kranto vaikai siurbčioja vandenį norėdami numalšinti troškulį. Štai viename straipsnyje „Šaltinyje“ yra pasakojama, kaip po 27 metų buvo leista atlikti nuodėmių išsivalymo ritualą Gangos upėje, į kurią, pagal britų paskaičiavimus, atvyko pusantro milijono maldininkų, kurie maudėsi kartu su apdegusiais lavonais.[782] Tokia orientalizuota Indijos percepcija buvo tarsi keleto kraštą reprezentuojančių nuotraukų koliažas, kuris neatskleidžia visumos, bet sukuria įsivaizdavimo ir tariamo supratimo jausmą. Skaitantieji, kurie neturėjo galimybės

[776] VAINAUSKAS Antanas, „Benaresas – šventasis indų miestas“, in: *Misijos,* 1935, Nr. 8, p. 155.
[777] SABALIAUSKAS Antanas, *Tūkstančio paslapčių šalyje: (fakirų žemėje)*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugijos leidinys, 1939, p. 126
[778] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 183.
[779] VAINAUSKAS Antanas, „Benaresas – šventasis indų miestas“, in: *Misijos,* 1935, Nr. 8, p. 155.
[780] MAŠIOTAS Pranas, *Šiltieji ir šaltieji kraštai*, Kaunas, Tulpės buveinės leidinys, 1930, p. 33.
[781] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 183.
[782] „Nuodėmių skandinimo šventė Indijoje“, in: *Šaltinis*, 1935, Nr. 13, p. 146.

susipažinti su kitu, kur kas mažiau šokiruojančiu pasakojimu apie indų papročius, susidarydavo iškreiptą ir realybės neatitinkantį vaizdą, jog viskas Indijoje yra tik upėje plaukiojantys lavonai, juos ėdantys krokodilai ir šalia besimaudantys žmonės. Kitaip sakant, nebuvo net galimybės, kaip teigia S. Miller, pasirinkti, ar aš noriu mylėti tokius hinduizmo papročius, ar jų nekęsti.[783]

Galiausiai vertėtų aptarti tai, kaip rašę lietuviai vaizdavo iš hinduizmo išplaukiančias sveikatingumo ir su medicina susijusias tradicijas. Lietuvos mokslinėje erdvėje būta žinių apie indų vediškąją ir brahmaniškąją mediciną. J. Šliūpo dėstomoje medicinos istorijoje studentai sužinodavo ne tik apie tai, kokiomis ligomis daugiausia sirgdavo senovės indai, tačiau ir apie tai, kokios medicinos praktikos buvo naudojamos.[784] Mokslininko išleistoje „Senovės medicinos historijoje“, kuri paremta jo paskaitų medžiaga, yra pasakojama, kaip hindu gydytojas praktikuodavosi atlikti įvairius gydymo veiksmus: Chirurgija išbandoma ant įvairių vaisių, skarifikacija ant ištemptos dar plaukuotos odos, kraujo nuleidimas ar dantų rovimas ant negyvų gyvulių, zondavimas ant išpuvusių medžių ir t.t.[785] Mokslininkas pateikė vaizdinį, kaip brahmaniškuoju laikotarpiu turėjo atrodyti gydytojas: „Nusikirpk plaukus ir nagus trumpai, laikyk kūną švariai, dėvėk baltą drapaną, užsimauk čeverykus ir rankon pasiimk lazdą ar skėtį. Tavo išvaizda tegul bus nužeminta, o tavo nuotaika gryna ir be klastos“.[786] Nors iš pirmo žvilgsnio J. Šliūpas gana pozityviai žvelgia į šią hinduizme užgimusią gydymo praktiką, visgi jis pastebi, kad jos pagrindinė problema yra netobulėjimas laiko perspektyvoje. Šioje medicinoje ilgainiui pritrūko laisvės ir kritiško žvilgsnio į žmogaus kūną, bijota paneigti įtikėjimą karma, Dievų įsikišimą ir įsisenėjusias praktikas, kurios liko scholastiniame suakmenėjime.[787] Neišvengta ir eurocentrinės pasaulėžiūros detalių, teigiant, jog reikia dėkoti britams, kurie, atnešę modernią Vakarų mediciną, sumažino nebetinkamo indų gydymo naudojimą visuomenėje.[788] Didžiausią kritiką hinduistinei medicinai J. Šliūpas išsako kalbėdamas apie gydytojų priklausymą nuo keistų papročių: leidimas gydyti tik tam pritarus aukštesnių kastų asmenims, negalėjimas bendrauti su moterimis, draudimas slaugyti medžiotojus, paukščių gaudytojus ir išmestuosius iš kastos, nepriimtinas, iracionalus šio amato mokymasis.[789] Jo nuomone, indų mokymosi sistema, kur guru gali turėti tik iki šešių

[783] MILLER Sam, *A strange kind of paradise : India through foreign eyes*, London, Penguin UK, 2015, p. 305.
[784] ŠLIŪPAS Jonas, *Senovės ir viduramžių medicinos historija,* Šiauliai, Titnagas, 1934, p. 61-83.
[785] Ibid., p. 68-69.
[786] Ibid., p. 69.
[787] Ibid., p .82.
[788] Ibid., p. 82.
[789] Ibid., p. 68.

mokinių, mokomasi atmintinai žodžiu, negalima specializuotis į vieną sritį, yra neteisinga.[790] Apie mažus pokyčius indų mokymesi yra rašęs ir A. Poška, kurio nuomone, tikrąją pažinimo ir lavinimosi prasmę čia pakeičia keisti ritualai ir bereikalingos taisyklės.[791] Fokusavimasis į metafizinius reiškinius, pasąmoninę erdvę praktiniuose specialybės dalykuose ilgainiui neduoda jokios pridėtinės vertės ir stabdo tobulėjimą.[792] Anot A. Poškos, viskas atsiliepia į žodinę tradiciją, šventųjų raštų mokymąsi atmintinai ir kontempliavimą.[793] Nors jis pastebi, kad Indijoje tarpukariu jau yra nemažai universitetų, kuriuos įkūrė britai, misionieriai ar Vakaruose išsilavinę indai, visgi tradicinė indų mokymosi sistema dar labai gyvuoja, o žmonių mąstymas, kas yra mokslas ir išsilavinimas, dar mažai pasikeitęs.[794] Pasišaipymai iš senosios indų medicinos ypač išryškėja katalikiškoje spaudoje, kur norima pabrėžti, kokią naudą šiam kraštui atnešė misionieriai ir jų atgabenta vakarietiška medicina. Dvasininkai nesupranta, kaip XX a. dar vis galima gydyti kobrų įgėlimą be jokių medikamentų, vien tik iščiulpiant nuodus iš žaizdos, o įvairias vidaus organų ligas – neaiškių žolelių užpiltinėmis.[795] Tas iš dalies yra paaiškinama indų konservatyvumu aptariamuoju laiku, ką A. Poška įvardina kaip Indijos gyventojų nenorą pripažinti Vakarų tradicijų, labiausiai medicinos.[796]

VDU universitete taip pat buvo mokomasi apie hinduistinėje tradicijoje užgimusią jogos praktiką, ką liudija 1940 m. medicinos fakulteto studentų užrašai.[797] Konspektai liudija, jog į jogos, kaip kūno ir sielos lavinimo praktiką, buvo žiūrėta gana plačiai – čakrų atvėrimo ir išvystymo metodikos, jų skirtumai nuo eterinių žmogaus centrų, skirtingos jogų mokyklos, iš kurių dalis rūpinasi individo jėgų atbudinimu, regėjimo ir girdėjimo ištobulinimu.[798] Studento užrašuose užfiksuota detalė, jog jogos praktikavimas gali padėti ne tik geriau jaustis, bet ir sukuria galimybę savo valios pastangomis valdyti visus savo kūno raumenis, kaulus ir organus.[799] Joga VDU universitete buvo vertinama gana teigiamai, ką liudija tam tikrų mokslininkų domėjimasis šia sritimi ir net jos praktikavimas. Be Vydūno, joga

[790] Ibid., p. 68.
[791] POŠKA Antanas, „Indijos studentai, mokyklos ir mokslai“, in: *Akademikas*, 1937, Nr. 4, p. 91-93.
[792] Ibid., p. 92-93.
[793] Ibid., p. 93.
[794] POŠKA Antanas, „Indijos studentai, mokyklos ir mokslai“, in: *Akademikas*, 1937, Nr. 5, p. 118-119.
[795] BARS Emanuelis, „Iš Indijos – tai bent dantukai“, in: *Saleziečių žinios*, 1931, Nr. 2, p. 52.
[796] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 57.
[797] Neišaiškinto medicinos fak. Studento užrašai, 1940, LMAVBRS, F-12, B-1090, l. 1-10.
[798] Ibid., p. 4, 7, 9.
[799] Ibid., p. 9-10.

užsiiminėjo ir St. Šalkauskis, kuris savo tekste „Fizinis lavinimas ir jo tikslai“ užsimena, kad tai padeda žmogui pajusti tikrąją kūno reikšmę ir atlieka jo tobulinimo funkciją.[800] Tai parodo, jog kūnas yra dvasios šventovė, ir rūpinimasis tuo iššaukia tikslą ugdyti aukštesnes žmogaus pajėgas.[801] Nors mokslininkas pirmiausia išreiškė jogos naudą dvasiai, jis pastebi, kad tai puikus būdas gerinti savo fizinę sveikatą.[802] Būtent šis aspektas labiausiai ir žavėjo rašiusius – joga kaip dar viena, gana įdomi ir neįprasta kūno lavinimo rūšis ar sportas kultivuoti sveikatingumą. „Pasaulėžiūros“ žurnale pasirodė straipsnis, kuriame kalbama apie kvėpavimo jogos naudą, norint atsikratyti priklausomybės rūkymui, alkoholiui ar net išgydyti džiovą.[803] Čia matomas racionalus mąstymas, kur hinduistinėse tradicijose yra ieškoma praktinių ir pragmatiškų aspektų. Ten, kur hinduistinė tradicija yra aiški, turinti realią pritaikomą prasmę, ji yra vertinama ir giriama. K. Pakštas atsiminimuose apie S. Šalkauskį teigia, kad šis ir jį buvo pritraukęs prie domėjimosi tokiomis indų praktikomis, ypač hatha joga, kurios tikslas yra nukreipti arba išlaikyti gyvybinę energiją įvairiose kūno vietose.[804] Visgi pilnutinis jogos įtraukimas į kasdienybę buvo jaučiamas kaip perteklinis. Tą liudija A. Poškos pavyzdys, kuomet gyvendamas Indijoje jis buvo priverstas praktikuoti jogą, kaip kasdienę gyvenimišką discipliną. Čia jau atsiskleidžia jogos, kaip nepraktiškos ir nesuprantamos hinduistinės tradicijos vaizdinys. Keliautojas turėjo kiekvieną dieną be jogos pratimų taip pat atlikti ilgas meditacijas, daug laiko praleisti tiesiog poilsiaudamas ir kontempliuodamas, maudydamasis ir grodamas, net jeigu muzikuoti iš viso nemoki.[805] Nelikus praktiškumo ir daug dėmesio skiriant vidujinei ir pasąmoninei energijai, joga buvo jaučiama kaip beprasmiška ir svetima. Čia galėtume įžvelgti R. Indeno taip vadinamą Indijos tradicijų ir praktikų vertinimą per gamtos mokslų prizmę.[806] Viskas yra bandoma racionalizuoti, objektyvizuoti, o jeigu nepavyksta – atmetama kaip nepavykęs eksperimentas. Taip ir su joga – jeigu yra jaučiama jos praktiška reikšmė, ji yra priimama, jeigu pajuntamas jos nepastovumas, antgamtiškumas, iš karto atmetama.

Tai, kad dvasiškoji jogos reikšmė jau kėlė abejonių daugumai, atskleidžia bendrą požiūrį, jog hinduistinis misticizmas įvairiose indų praktikose turėtų būti

[800] ŠALKAUSKIS Stasys, „Fizinis lavinimas ir jo tikslai“, in: *Švietimo darbas*, 1926, Nr. 10, p. 1025–1026.
[801] Ibid., p. 1025.
[802] Ibid., p. 1025.
[803] INDRAŠIUS Napoleonas, „Kvepavimo gimnastika“, in: *Pasaulėžiūra*, 1934, Nr. 4, p. 8.
[804] PAKŠTAS Kazys, „Filosofo Stasio Šalkauskio brangiam atminimui“, in: *Aidai,* 1957, Nr. 5, p. 107.
[805] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 24.
[806] Inden B. Ronald, *Imagining India*, Cambridge, Blackwell publishing, 1990, p. 16.

vertinamas skeptiškai. Dėl to dauguma kitų aspektų, susijusių su materialaus ir astralinio kūno sąsajomis indų mitologijoje, buvo dažnai kritikuojami, kaip iki galo neišbaigti. Dauguma tokių dalykų buvo matoma kaip iš pagoniškųjų laikų ateinančios praktikos, kurios su realybe neturi nieko bendro. Štai A. Poška pasakoja, kaip jį priėmęs indas Dr. Tuti skundėsi prasta dvasine savijauta ir tikėjo, jog dėl to kalti demonai, kurie naktį triukšmaudami jam neduoda miegoti.[807] Šis iškvietęs brahmanus, kurie užsiėmė sielos gydymu ir piktųjų dvasių išvarymu: „ Prasidėjo įvairiausi būrimai. Po figos medžiu buvo pakastos trys raudonų gaidžių galvos. Kiekviename daržo ir namų kampe buvo padegta po kamparo gabaliuką. Buvo kalbamos ilgos maldos ir pagaliau iškilmingai pareikšta, kad kenčiančios sielos išsilaisvino nuo užkeikimo.“[808] A. Poška ironiškai prasitaria, jog pagrindinė šio dvasinio nuovargio priežastis buvo naktimis po namus slampinėjančios ir miegoti neduodančios katės, kurias jis nuolatos vaikydavo.[809] Panašiai autorius šaiposi ir iš fizinę ir dvasinę sveikatą tvarkančio sandu driežų eliksyro, kuris gydo meilės sužeistą širdį, padeda susirasti darbą, grąžina lytinį pajėgumą ir pritraukia blondines.[810] Praktikos, kurios buvo susijusios vyro energijos ir jėgos atgaivinimu, konservatyvius lietuvius ypač šokiruodavo. Tam tikrų siužetų apie tokią dvasinio gaivinimo praktiką savo kūrinyje „Pratjekabuda“ rašė V. Krėvė-Mickevičius, kur pagrindinis veikėjas savo sielos gydymą buvo atidavęs į meilės ir gaivališkos aistros rankas.[811] Tiek dvasininkai, tiek pasauliečiai, aprašę įvairias meilės praktikas, Kamasutros įtaką Indijoje ir Devadasi[812] interpretavimą, vaizdavo tai iš susikirtimo su santūria krikščioniškąja-vakarietiškąja vertybine sistema perspektyvos. Komentuodamas M. Weberio veikalą apie ūkio istoriją, A. Rimka teigia, kad Indijoje prostitucija yra sakrališkai reguliuojama, ritualinė.[813] Moterys čia - maldyklų vergės,

[807] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 28.
[808] Ibid., p. 28.
[809] Ibid., p. 28.
[810] Ibid., p. 60.
[811] KRĖVĖ-MICKEVIČIUS „Pratjekabuda“, in: V. Krėvė-Mickevičius, *Rytų pasakos*, Klaipėda, Rytas, 1930, p. 38–39.
[812] Devadasi – indės moterys paskyrusios savo gyvenimą prižiūrėti ir sergėti hinduizmo šventyklas. Jų pamatinis principas mokytis šventuosius šokius ir įvairius religinius ritualus Britų imperijos laikais pranyko ir jos pradėtos sieti su prostitucija ir orgijomis. Britų valdžia Indijoje uždraudė Devadasi praktiką įstatymais, tačiau didžiausia problema išliko faktas, jog tikrosios šventyklų sergėtojos europiečių dažnai nebuvo atskiriamos nuo paprastų gatvės šokėjų. Plačiau: COLUNDARUL Nash, „Devadasis are a cursed community“, in: *The Guardian*, prieiga per internetą [2025-09-19]: <ttps://www.theguardian.com/lifeandstyle/2011/jan/21/devadasi-india-sex-work-religion>.
[813] WEBER Max *Ūkio istorija: universalinės ūkio ir visuomenės istorijos bruožai*; *peržiūrėjo ir įvadą parašė A. Rimka*, Kaunas, Lietuvos universiteto Teisių fakultetas, 1929, p. 44.

kurios turėdavo dalyvauti ritualinėse orgijose, o ir šiaip kiekvienam atsiduoti privalėjo, ką nulėmė sakralinis pradas, seksualinio pobūdžio animistiniai burtai – ekstazė, burto finalas.[814] Turbūt vienintelis A. Poška hinduistinę meilės išraišką įvardino kaip tam tikrą filosofijos kryptį, o ne pornografijos rūšį, iškrypimą ar nešvankybes.[815] Žinoma, iš dalies tai yra suprantama įvertinus to meto Vakarų visuomenę, kurioje diskusijos apie lytinius santykius, meilės išraiškas buvo dar pradžios stadijoje.[816] Europoje tai buvo tarsi paslaptis už uždarų durų, ko niekas negali sužinoti ir pamatyti. Daliai visuomenės tai buvo smalsu ir įdomu, tačiau visuotinės normos tarsi priversdavo jausti pasibjaurėjimą ar pasipiktinimą. Europos ir Indijos skirtumus šioje srityje geriausiai išreiškia Vokietijos žydų kilmės mokslininko Magnuso Hirschfeldo darbas po to, kai jam buvo uždrausta gyventi savo gimtinėje.[817] Laikydamas fašizmą, kaip pernelyg konservatyvios europietiškos visuomenės vaisių, jis skelbė išsigelbėjimą ir laisvę būtent indiškoje meilės išraiškoje ir nevaržomame liberaliame gyvenime.[818]

Hinduistinės indų tradicijos, kaip karvės garbinimas, įvairios šventės ar senoji medicininė praktika, lietuvių kultūroje buvo dažniausiai kritikuojamos, nes neatitikdavo vakarietiškų pasaulėžiūros standartų. Visi papročiai buvo vertinami kaip svetimi dėl Indijoje vyraujančios religijos ir įtikėjimo, jog ji valdo visą žmonių pasaulį. Tokį mąstymą, jog tikėjimas yra pamatinis žmonių gyvenimus formuojantis veiksnys, liudija M. Romerio aprašyta idėja, jog visos žmogaus proto funkcijos, dorovė, mokslas, kūryba ir to skleidimas yra atėję iš tikybos.[819] Būdami krikščioniškos-vakarietiškos civilizacijos atstovai, jie neišvengiamai susidūrė su noru užsiimti priešingos, svetimos religijos ir jos tradicijų kritika. Komentuodamas Rytų ir Vakarų kultūrinius skirtumus St. Šalkauskis apie tai sakė, jog Indija, kaip niekas kitas, remiasi ir konstruoja savo pasaulį ant magijos.[820] Ji sunkiai priima išprotavimu pagrįstus mokslus, suvokia idėjas, nes jie vadovaujasi pirmykščiu žinojimu ir intuicija ir pasaulį suvokia per vaizdinius: „Argi surakintas erelis, norėdamas pakilti į orą, trokšta aerostato. Ne, jam reikia tiktai, kad sutrūkinėtų

[814] Ibid., p. 44.
[815] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 191.
[816] WATERS Chris, „Sexuality And The Social Body Between The Wars", in: *History and Theory*, 2003, Nr. 42, p. 127 - 137.
[817] FUECHTNER Veronica, „Indians, Jews, and Sex: Magnus Hirschfeld and Indian Sexology", in: sud. V. Fuechtner, M. Rhiel, *Imagining Germany Imagining Asia: Essays in Asian-German Studies*, Vol. 136. London, Boydell & Brewer, 2013, p. 111.
[818] Ibid., p. 111.
[819] ROMERIS Mykolas, Valstybė ir jos konstitucinė teisė, II dalis, Kaunas, VDU Teisių fakulteto leidinys, 1939, p. 153.
[820] ŠALKAUSKIS Stasys*, Raštai*, sud. Arūnas Sverdiolas, Vilnius, Mintis, 1995, T. 4, p. 39.

grandinės.“[821] Iš dalies dėl tos priežasties, jeigu tarp hindu praktikų buvo randama kažko tokio, kas yra priimtina, racionalu ar praktiška vakarietiškumui, tas būdavo bandoma integruoti į savo kultūros lauką. Visgi tokių atvejų nebuvo daug, o visuma skirtumų ne tik kėlė svetimumo jausmą, bet ir iššaukė norą užsiimti savų tradicijų aukštinimu ir garbinimu.

3.3. Fakyrai, mistikai bei jų vaizdinys

Vienas populiariausių siužetų, susijusių su hinduizmu ir jo iracionaliomis išraiškomis, buvo apie indų fakyrus. Tarpukario Lietuvoje fakyrų apibūdinimų būta daug, tačiau bene geriausiai tai buvo aprašyta „Kultūros“ žurnale, kur, cituojant prof. Dobrovolskį, buvo išskirtos trys jų kategorijos: fakyrai, kaip tarpininkai, kurie vykdo nurodymus tarp kunigų ir liaudies; fakyrai, kaip darantys įvairiausius triukus ir įbauginantys publiką; fakyrai, kaip religiniai fanatikai, dažniau vadinami jogais, kurie atlikdami stebuklus klajoja po Indiją.[822] Platesniame Indijos vaizdinių kūrimo diskurse šios trys kategorijos dažnai susipindavo ir buvo traktuojamos kaip bendri magijos, misticizmo ir iracionalumo įrodymai indų kultūroje. Prie to prisidėjo neišvengiamas svetimumo jausmas visoms fakyrų atliekamoms veikloms, nesugebėjimas suprasti jų praktikų prasmės, kuri savyje turėjo mažai logikos, žvelgiant iš Vakarų mąstymo perspektyvos. Europai būdingas noras daugelyje gyvenimo aspektų jausti praktiškąją reikšmę stabdė supratimą apie tai, kas yra įvairios indiškojo misticizmo išraiškos.[823] Tačiau nepaisant to, pasakojimai apie indus, kurie atlieka protu nesuvokiamus dalykus, visada viliojo ir skatino tai interpretuoti Lietuvos auditoriją.

Prie fakyrų vaizdinių Lietuvoje populiarumo prisidėjo ir retkarčiais pasirodydavę iš Indijos atvykę mistikai. 1930 m. kauniečiai buvo kviečiami pamatyti iš tolimojo krašto atvyksiantį ir stebuklus darysiantį fakyrą Rha Chmu Tho Ali, kuris Europoje darė savo pasirodymų turą.[824] Biržuose 1935 m. indų jogų sekėjas Ali-Bei taip pat „demonstravo savo antžmogišką valią“.[825] Susidomėjimą fakyrų triukais liudija ir tautiečio Antano Pilkausko pasiskelbimas jogu Ben-Ali, renginiuose

[821] Ibid., p. 40.
[822] G-DIS J. „Fakyrai ir jų stebuklai“, in: *Kultūra*, 1928, Nr. 9, p. 377.
[823] SAID Edward, *Orientalizmas: Vakarų požiūris į Rytus*, vertė Violeta Davoliūtė, Kazimieras Seibutis, Vilnius, Apostrofa, 2006, p. 67.
[824] Ekstra telegrama. „Rengkites progai pamatyti XX amž. stebuklą garsaus tarptautinio Indijos fakirą Rha-Chmu-Tho-Ali …“: [skelbimas], Panevėžys, N. Feigenzono spaustuvė, 1930, 2 p.
[825] Sensacija! Sensacija! Nematyta ir negirdėta sensacija! „Biržų m. gaisrininkų salėje 1935 m. gruodžio m. 16 d. lygiai 8 v. v. žinomas Indijos jogų sekėjas V.-J. Ali-Bei demonstruos savo antižmogišką valią …“: [skelbimas], Biržai, Biržų spaustuvė, 1935, 1 p.

atliekami kvapą gniaužiantys jo pasirodymai.[826] Visgi didžiausią įtaką percepcijos kūrime padarė įvairūs tekstai, pradedant spaudoje pasirodančiais straipsniais, knygomis, kurias rašė keliautojai į Indiją, misionieriai ir dvasininkai ar tiesiog plačiau Indija besidomintys asmenys. Dėl egzistuojančio žmonių smalsumo nesuprantamiems ir nepažintiems dalykams tekstų autoriai nujautė galimą savo kūrinių populiarumą ir tuo iš dalies naudojosi. Tuo pačiu čia susipynė dvi pamatinės indų fakyrų vaizdavimą įtakojusios perspektyvos. Pirmiausia, tai bendra Indijos, kaip viliojančio egzotiško ir mistiško krašto, percepcija, kuri reikalavo atitinkamų įrodymų tai pagrįsti. Tuo puikiai galėjo pasitarnauti magija užsiimantys indų mistikai. Antra, egzistavęs eurocentrizmas vertė autorius ieškoti įrodymų pagrįsti savo racionalios kultūros pranašumą, kritikuojant svetimus ir, iš Vakarų perspektyvos žvelgiant, nelogiškus dalykus Oriento kultūrose, šiuo atveju Indijos. Abu šie aspektai tarpusavyje maišėsi ir kūrė tam tikrą prieštaravimo įtampą, reikalaujančią platesnio paaiškinimo. Iš vienos pusės, dalis rašiusiųjų žavėjosi ir smalsiai žvelgė į Indijos fakyrų veiklą, jautė tame magiškumo krislelius, tačiau, iš kitos pusės, mąstydami vakarietiškais standartais nenorėjo priimti to, kas yra iracionalu, ir užsiėmė šio misticizmo kritika.

Tikėtina, jog toks vidinis konfliktas tik aktualino ir skatino viešojoje erdvėje dar labiau kurtis įvairiems vaizdiniams apie Indijos fakyrus. Tą liudija ir tai, jog tarp laikraščių reporterių užduodamų klausimų tiems, kurie lankėsi Indijoje, visuomet iškildavo tema apie fakyrus.[827] Pirmiausia į akis krenta noras kuo vaizdžiau apibūdinti fakyro išvaizdą, kuri nuo pirmų sekundžių pritrauktų skaitytojo dėmesį. „Kultūroje“ išspausdintame straipsnyje „Fakyrai ir jų stebuklai“ pastarieji yra apibūdinami kaip visad pusnuogiai, nudegę ir išdžiūvę – vieni kaulai ir oda.[828] Kardinaliau apie fakyrų išvaizdą atsiliepia krikščioniškąją pasaulėžiūrą išpažįstantys tekstų autoriai, pirmiausia dvasininkai. Štai kun. St. Neverdausko straipsnyje yra rašoma, jog dauguma fakyrų iš viso rūbų nenešioja, o kūną išsitepa karvių mėšlu ir pelenais, taip apsisaugodami nuo karščio ir uodų.[829] Kun. A. Sabaliauskas straipsnyje taip pat išreiškia pasipiktinimą, jog šie nederamai apsirėdo arba iš viso nenešioja jokių rūbų, neprisižiūri plaukų, po kojomis pasitiesia tigro kailį, o aplink prisidėlioja neaiškios paskirties, galbūt ritualinių, daiktų.[830] J. Piliponis savo fantastiniame

[826] „Pirmas fakiriškas vakaras Chicagoje. Garsusis fakiras Ben Ali Pilkauskas rodis įdomius fokusus ir magiškus triksus Chicagos lietuviams ketvirtadienyje lapkričio-Nov. 1 d., 1934 …“ : [skelbimas] / kviečia visus Fakiras Ben Ali - Antanas Pilkauskas, Čikaga, 1935, 1 p.
[827] „Pasikalbėjimas su lietuviu, apkeliavusiu pusę pasaulio”, in: Lietuvos žinios, 1937, Sausio 27 d. p. 18.
[828] G-DIS J. „Fakyrai ir jų stebuklai“, in: Kultūra, 1928, Nr. 9, p. 378.
[829] NEVERDAUSKAS Steponas, „Indijos fakirai ir jų stebuklai“, in: *Misijos,* 1938, Nr. 11, p. 227.
[830] A. Sabaliauskas, „Indija“, in: *Misijos*, 1935, Nr. 7-8, p. 175

kūrinyje apie Europoje siaučiantį indų fakyrą jam skiria bene baisiausią aprašymą: „Degančios akys su pasišiaušusiais antakiais. Plona, mėlyna ir lavoniška nosis išpūstomis šnervėmis... Iškreiptos lūpos, pro kurias matėsi dideli, pageltę iškraipyti dantys <...>.Apšepusių balzganų plaukų likučiai aplink smakrą, ir nepaprastai plonas, raukšlėtas kaklas, skeletiškas kaklas, drebąs nenulaikąs milžiniškos galvos.“[831] Nors knygos siužetas nulėmė siaubingą fakyro aprašymą, visgi tai nesumažina visuomenėje kuriamo vaizdinio apie indų mistikus įtakos. Iš principo visuose pasakojimuose vyrauja sunykusio, šiurpaus, nešvaraus, ligoto ir apsinuoginusio žmogaus paveikslas, tačiau priklausomai nuo aprašančiojo pasaulėžiūros atsispindi jo prieštaringumo lygis. Daliai rašiusiųjų apie fakyrus tokia pastarųjų išvaizda kėlė mistiškumo jausmą, nesupratimą, kodėl žmogus savu noru pasirenka taip atrodyti. Kitiems tai būdavo atgrasu, o neatitikimas vakarietiškų normų sukurdavo svetimumo pojūtį.

Fakyro išvaizda buvo tik pradžia, nuo kurios atsispyrus buvo pereinama prie jo veiklų percepcijos konstravimo. Pirmasis aspektas, kur susidurdavo viliojanti egzotika ir kritika iracionalumui, buvo susijęs su savęs žalojimo ar net marinimo praktikomis, skirtomis pagilinti savo dvasinį prisirišimą prie įvairių hinduizmo atšakų. Iš tekstų galime matyti, kad autoriai sunkiai įstengė suvokti fakyrų atliekamus veiksmus, pradedant vaikščiojimą ant žarijų ir baigiant durklų rijimu ar nugaros plakimu pjautuvais. Žurnalistas M. Šalčius savo knygoje stebisi tokiais indų atliekamais veiksmais: „fakiras ryja dideles stiklo šukes, vinis, liepsną, duoda skaldyti kūju akmenis ant krūtinės, badosi smailiais virbalais kūną, rodo, kad jam nuo to visai nebėga kraujas.“[832] Pr. Mašiotas rašo: „Tų žmonių vieni meldžiasi, ištiesę rankas į saulę, nuo ryto ligi vakaro, kiti akis pastatę murma be paliovos – skaito kasdien ligi 30-50 tūkstančių, o štai vienas stovi ant vienos kojos, stovi jis po 6 valandas kasdien ir taip daro per 6 metus – tokį yra padaręs prižadą.“[833] Autoriai bando ieškoti racionalių paaiškinimų, kaip tokius veiksmus galima padaryti pernelyg savęs fiziškai ir psichologiškai nesutraumuojant, tačiau neradę argumentų stebisi šių asmenų ištverme ir pripažįsta mistiškos auros egzistavimą. J. Dagio tekste apie mirtį ir gyvybę yra rašoma apie fakyrus, kurie gali keletą savaičių būti užkasti po žeme, užrišti sandariame maiše, o atlikus specifines procedūras įmanoma juos prikelti iš mirties.[834] Nors autorius, pateikęs konkrečių keliautojų ir Indijos žinovų pasakojimų pavyzdžių apie laikiną mirtį, išreiškia tam tikrą abejonę, visgi teigia, kad teorinė

[831] PILYPONIS Justinas, *Paslaptingas svetys iš Indijos*, Kaunas, Sietyno Spaustuvė, 1939, p. 83.
[832] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 101.
[833] MAŠIOTAS Pranas, *Šiltieji ir šaltieji kraštai*, Kaunas, Tulpės buveinės leidinys, 1930, p. 32.
[834] Dagys J. „Tarp gyvybės ir mirties“, in: *Kultūra*, 1926, Nr. 9, p. 266.

galimybė, jog tai gali būti tiesa, egzistuoja. Jo kuriamas vaizdinys yra iš dalies susijęs su noru tikėti, jog pasaulyje yra daugybė nepažintų ir suprasti neįmanomų dalykų, kurie gali pamaloninti žmogaus vaizduotę. Galbūt tai nulėmė nusistovėjusio europiečių gyvenimo standartazacija, kas iš dalies galėjo sukelti nuobodulį ar nusivylimą kasdienybe. Ne veltui A. Poška savo knygoje rašė, jog Indijos mistiškumas, fakyrų magija yra pačių europiečių vaizduotės vaisius – noras tikėti, jog tokia egzotiška realybė egzistuoja.[835]

Krikščioniškojo eurocentrizmo pasaulėžiūros išpažinėjai, ypač dvasininkai, visgi nenorėjo pripažinti šių savęs žalojimo praktikų ir tai vadino nederama askeze. Tekstų autoriai asketizmą pristato kaip fanatizmo išraišką, tačiau tuo pačiu pamini, jog jų gyvenimo būdas gali įkvėpti atgailos meilę, jei bus teisingai nukreiptas.[836] Tikėtina, jog čia nenorima užmiršti asketiškumo tradicijų, kurios yra žinomos ir krikščionybės istorijoje, kuomet atsisakymas žemiškųjų gėrybių privesdavo prie dvasinės pilnatvės. Nepaisant to, katalikų dvasininkams, aprašantiems siužetus apie fakyrų atliekamus savęs žalojimo ar marinimo ritualus, tai pasirodė pernelyg drastiška ir nesuprantama. Tokią asketizmo išraišką kun. A. Sabaliauskas savo knygoje įvardino kaip bėgimą nuo nuodėmių, darant kitas nuodėmes.[837] Jo manymu, šių žiaurių praktikų, kaip pastovus deginimasis prieš kaitrią Indijos saulę, mirkimas valandų valandas vandenyje ar šliaužimas kruvinais keliais į šventyklą, viešas demonstravimas gali sukelti neigiamą poveikį tai stebintiems, o galiausiai tokia veikla, neturint tvirto krikščioniškojo religinio pagrindo, yra beprasmė.[838] Apskritai, krikščioniškąja pasaulėžiūra besivadovaujantiems lietuviams tokioje indų fakyrų askezėje trūko racionalumo, kurio jie dažnai ieškodavo analizuodami įvairias indų asketų veiklas. Jėzuitas kun. St. Neverdauskas straipsnyje „Indijos fakirai ir jų stebuklai“ bandė paaiškinti šią Indijos dvasingumo išraišką, remdamasis keletu asketų atliekamų ritualų, kaip pasikabinimas žemyn galva ant medžio šakos visai dienai, vienos rankos iškėlimas į viršų visam gyvenimui ar delnų sunėrimas taip, jog per keletą mėnesių užaugę nagai pradeda skverbtis gilyn per pačią rankos odą.[839] Toliau bandydamas suvokti šių ritualų praktinę-racionalią prasmę, jis tai susieja su hinduizme egzistuojančia reinkarnacijos idėja – nebenorėdamas kęsti amžino prisikėlimo, žmogus turi atsisakyti visko, kas yra žemiška, ir taip pasiekti

[835] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 56.
[836] St. Neverdauskas, „Indijos fakirai ir jų stebuklai“, in: *Misijos*, 1938, Nr. 11, p. 227.
[837] SABALIAUSKAS Antanas, *Tūkstančio paslapčių šalyje: (fakirų žemėje)*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugijos leidinys, 1939, p. 223.
[838] Ibid., p. 39.
[839] St. Neverdauskas, „Indijos fakirai ir jų stebuklai“, in: *Misijos*, 1938, Nr. 11, p. 228-229.

išsivadavimą iš užburto gyvenimo rato.[840] Visgi beprasmiškumo idėjos jėzuitas neapleido, nes antrąja žiaurios atgailos priežastimi jis įvardino puikybę ir fanatizmą.[841] Kitame „Misijų“ straipsnyje yra aiškinama, jog ekstremalių hinduizmo išpažinėjų praktikos, atsisakant žemiškų gėrybių, būdavo atliekamos dėl noro priartėti prie to, ką galėtume pavadinti dieviškojo-dvasinio gyvenimo idealu.[842] Nors ir nepritardamas vykdomoms asketų praktikoms, autorius pabrėžia, jog tai, anot hinduizmo religijos, yra vienintelis būdas parodyti, jog žemiškojo pasaulio vertybės nebėra siektinos.[843] Visgi straipsnio autorius galiausiai priėjo išvados, jog katalikų tikėjimas siūlo kur kas racionalesnį kelią link dvasinės pilnatvės be radikalaus žemiško gyvenimo išsižadėjimo.[844] Kritika, nukreipta į fakyrų askezę, buvo ne tik skirta atskleisti indų dvasingumo ydas, bet ir tuo pačiu parodyti katalikybę kaip kur kas tinkamesnę religinę alternatyvą. Nesuvokiančio krikščionio reakciją į hinduizmo ritualus galime paaiškinti pamatine pastarojo religijos racionaliąja esme, ką plačiau yra aptaręs R. Kingas.[845] Krikščionybė bene nuo pat savo susikūrimo pradžios visuomet rėmėsi noru pagrįsti savo tikrumą ir apibrėžtumą.[846] Pradedant Jėzaus Kristaus vaikščiojimu tarp mirtingųjų šioje žemėje, baigiant šventųjų buvimu paprastais žmonėmis, ši religija rėmėsi patikimumu, artimumo jausmu ir gebėjimu paaiškinti savąsias prasmes. Tuo tarpu hinduizmui niekada nebuvo būdingas teologinis aiškinimas esant artimu žmogiškajam pasauliui. Dėl šios priežasties fakyrai ar brahmanai savo elgesiu nori priartėti prie dieviškojo pasaulio, kuris yra iracionalus, nesuvokiamas ir neaprėpiamas. Šis skirtingas religijų traktavimas sukūrė tam tikrą akistatą tarp fakyro ir kataliko dvasininko, bandančio logiškai paaiškinti tam tikras indų mistikų praktikas.

Be askezės pasakojimuose apie fakyrus taip pat vyravo vaizdiniai, susiję su jų keistais magiškais gebėjimais ar daromais triukais, kaip žmogaus pakilimas keletą metrų virš žemės, staigus augalo daigo išauginimas ar greitas ligos išgydymas. Tokie indų mistikų veiksmai rašiusiųjų yra vadinami stebuklais, tačiau dažnai uždedant kabutes, norint pabrėžti įtarumą. Visgi dalis tekstų, kurie buvo išspausdinti Lietuvoje, tokias fakyrų veiklas laikė kaip įrodymą neišsenkamam žmogaus sumanumui stulbinti publiką. „XX amžiuje“ išspausdintame straipsnyje, kuriame remiamasi mokslininkės, keliautojos David Niel percepcija apie Indijos mistikus, yra rašoma, jog nežinia, ar tai yra apgaulė, ar antgamtinė jėga, tačiau pats triukų

[840] Ibid., p. 229.
[841] Ibid., p. 229.
[842] Miškų Juozas, „Indų asketų paslaptis“, in: *Misijos*, Nr. 4, 1934-04, p.75.
[843] Ibid., p. 76.
[844] Ibid., p. 76.
[845] KING Richard, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and "The Mystic East"*, London, Routledge, 1999, p. 36.
[846] Ibid., p. 37–39.

atlikimas yra vertas dėmesio.[847] Tekste aprašyti du pasirodymai, kuriuos kareivinėse stebėjo britų karininkai – indo kybojimas ore pasiremiant tik bambukine lazdele ir didžiulės patrankos judinimas telekinezės pagalba.[848] Nors straipsnyje jaučiamas nuoširdus žavėjimasis indų triukais, visgi neišvengta vakariečiams būdingo noro juos logiškai paaiškinti. Kyboti ore leido išlavinti ir sukietinti raumenys, o patrankos judėjimą nulėmė fakyro atliekama hipnozė.[849] Straipsnyje „Fakyrai ir jų stebuklai“, kuomet kalbama apie stebuklus, yra išskiriami jogai, kurių atliekamose veiklose mistiškumas pasireiškia per kokybiškos jogos, kaip darnaus proto ir kūno lavinimo, naudą.[850] Kaip jau buvo aptarta, kuomet analizavome jogos vaizdinį Lietuvos kultūroje, jos praktikų-jogų atliekami veiksmai labiau priminė tam tikrą filosofiją, kuri, aiškindama žmogaus egzistencijos netobulumą, padeda eiti darnos keliu ir leidžia pasiekti kūnišką ir dvasinį išbaigtumą.[851] Taip dalis aprašiusių fakyrų veiklas gebėdavo atskirti, kur yra tikras jogas, kurio žinios leidžia jam atlikti žemiškus stebuklus, ir kur yra asmuo, kuris iš triukų atlikimo tiesiog nori pasipelnyti. M. Šalčius savo knygoje pristato dykynėse sutiktus atsiskyrėlius jogus-fakyrus, kurie praktiškai bando suprasti gyvybės slėpinius.[852] Šie jogų atliekami metodai, kaip širdies plakimo kontroliavimas, raumenų sukietinimas M. Šalčiui atrodo kaip keista magija, kurią sunku racionaliai suvokti. Didžioji dalis autorių, net ir Indijoje dirbę misionieriai, į tokius jogus ir jų atliekamas dvasios ir kūno lavinimo praktikas žiūri gana pagarbiai ir svarbiausia – nemato tame daromos blogos įtakos kitam. Jeigu paties veiksmo prasmė ir nėra visuomet suvokiama, visgi lietuviai tolerantiškai žiūri į šio žmogaus pasirinkimą taip daryti. Štai net ir misionierius salezietis kun. J. Gustas išskiria jogus-sanyasi, kurie yra nekenksmingi seni žmonės, užsiimantys keista veikla, tačiau dažnai pritraukiantys kitus mylėti artimą aplinką ir savo astralinį kūną, todėl atlieka tarsi mokytojo, filosofo, vedlio vaidmenį indų kultūrose.[853] Nepaisant šio supratimo, tekstuose išlieka tam tikras įtarumas šiomis praktikomis, kuris pasireiškia tokiais pareiškimais, kad nuo kokybiškos jogos iki išprotėjimo yra tik vienas žingsnis.[854]

Kita jogų atliekamų triukų ar magijos percepcija tarpukario Lietuvos kultūroje daugiausia yra siejama su bandymu pakenkti, apgauti ar apmulkinti vakarietį. Šis požiūris atsiranda iš pastovių bandymų išsiaiškinti atliekamų triukų

[847] „Paslaptingoji Indija“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 101, p. 6.
[848] Ibid., p. 6.
[849] Ibid., p. 6
[850] G-DIS J. „Fakyrai ir jų stebuklai“, in: *Kultūra,* 1928, Nr. 9, p. 377.
[851] Ibid., p. 337
[852] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 140.
[853] GUSTAS Juozas, „Nuo Maduros iki Pešavaro – Indija pilna burtininkų“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 41, p. 6.
[854] G-DIS J. „Fakyrai ir jų stebuklai“, in: *Kultūra*, 1928, Nr. 9, p. 382.

esmę – suprasti jų logiką. Kuomet triukas išnarpliojamas ir yra racionaliai suvokiamas, tuomet vakarietis, šiuo atveju lietuvis, jaučiasi saugiau nuo svetimo ir mistiško akto, kurio nežinomybė baugina. Štai A. Poška „Lietuvos žinių“ reporteriui pasakojo, jog didžioji dalis fakyrų tiesiog naudojasi Indijos klimatu ir čia susiformavusiais fiziniais pranašumais.[855] Fakyrui lengva vaikščioti per degančias žarijas, nes šis basas visuomet vaikšto po saulės įkaitintą Indijos žemę, o užkasimas po žeme dažniausiai būna ten, kur yra drėgna, kas suteikia galimybę lengviau kvėpuoti.[856] Apie daiktų pradanginimą, levitavimą ore jis atsiliepia kaip apie kaitros ir drėgmės sukeliamą hipnozę, kuomet žmonės pasidaro mažiau pastabūs ir nuovokūs.[857] A. Poška teigia, jog fakyrai-apgavikai savo triukus atlieka tik vakariečiams, nes supranta, kad vietiniai žmonės jais nepatikės.[858] Savo knygoje keliautojas aprašo, kaip vienas indų fakyras stengėsi apmulkinti britų aristokratą, kad neteko kojos, kai europietis netyčia jį nutrenkė automobiliu.[859] Indas mistikas po drapanomis slėpė koją iki kelio, kad tik gautų iš išsigandusio brito didelę pinigų kompensaciją.[860] A. Poška teigia, kad būnant Indijoje privaloma išlikti budriu, nes tokie apsimetėliai fakyrai taip ir taikysis apgauti nesusipratusį vakarietį. Panašiai apie triukus su vakariečiais atsiliepia ir kitas keliautojas - M. Šalčius, kuris laiko fakyrus gudriomis asmenybėmis, mokančiais pasinaudoti naiviais europiečiais. Jis pasakoja, kaip gatvėje jam po kojomis fakyras slapčia numetęs kobrą tik paskutinę minutę ją čiupo, apsimesdamas, jog mistiškomis technikomis ją sukontroliavo.[861] Triuko esmė buvo už išgelbėtą gyvybę pasipelnyti iš keliautojo. Ši lietuvių, aprašiusių fakyrus, pozicija visuomet analizuoti triuką tuo pačiu kuria ir tam tikrą priešpriešą patiems indams mistikams – jų norui visuomet apgauti ir pasipelnyti iš vakariečių. Taip sukuriamas fakyro, kaip apgaviko, pasinaudojančio hinduistine laikysena, vaizdinys, kuris kuria įtampą tarp Rytų ir Vakarų kultūrų. Fakyras reprezentuoja apgaule ir išnaudojimu besivadovaujantį Orientą, o vakarietis – vertybes ir logiką ginančius ir puoselėjančius Vakarus. Dar ryškiau tai pasimatė, kuomet apie indų mistikų triukus straipsniuose rašė dvasininkai ir misionieriai Indijoje. E. Sabaliausko „Indijos misijų apysakoje“ fakyrai yra kritikuojami dėl

[855] „Pasikalbėjimas su lietuviu, apkeliavusiu pusę pasaulio”, in: *Lietuvos žinios*, 1937, Sausio 27 d. p. 17.
[856] Ibid., p. 18.
[857] Ibid., p. 18.
[858] Ibid., p. 18.
[859] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 89.
[860] Ibid., p. 89.
[861] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 102.

bandymo gyvačių šokiais pagydyti maharadžos sūnų ir iš to pasipelnyti.[862] Tekste iš karto nuteikiama, jog tik vakarietiška medicina, atgabenta katalikų kunigo, o ne rytietiški užkalbėjimai gali pagelbėti ligos atveju.[863] Apysakoje šis magiškas ritualas ne tik kad nesuveikia, tačiau sergančio valdovo sūnus pasijunta dar blogiau. Iš šio siužeto galima matyti, jog fakyrų magija yra vaizduojama ne tik kaip apgaulės ir pasipelnymo įrankis, tačiau ir kaip galimas pavojus civilizuotam pasauliui. Kita vertus, vakarietiškumas, pirmiausia krikščionių misionieriaus išmintis ir žinios, yra pateikiama kaip galimybė išsaugoti civilizaciją ir kultūrą. Apgaulės ir pavojaus pavyzdį aprašė vienas misionierių, salezietis kun. J. Gustas. Jis teigė matęs nežmoniško žiaurumo triuką, kur du fakyrai, pagavę mažą rėkiančią mergaitę, ją įdėjo į pintinę, kurią pervėrė kardu.[864] Pro kraštus pasipylęs kraujas sukrėtė aplink susirinkusią minią, kuri stebėjo šią egzekuciją.[865] Tačiau netrukus paversta pintinė pasirodė tuščia, o iš minios galo pasirodė ir visiškai nesužeista mergaitė.[866] Nepaisant laimingos pabaigos, straipsnio autorius yra pasipiktinęs tiek demonstruojamais žiaurumais, tiek žmonių mulkinimu, ką jis laiko tik pigiais, tačiau fanatiškais pokštais. Šios baisybės yra laikomos pavojumi Vakarų skelbiamai kultūrai, vertybių sistemai, tikrajam tikėjimui, kurį puoselėja misionieriai Indijoje. Misionierius kun. A. Sabaliauskas viename savo tekstų aprašė matytą situaciją, kuomet fakyras, neįleistas už dyką važiuoti traukiniu į Tanjorės šventyklą, atsisėdęs ant bėgių priešais traukinį jį užkerėjo, jog šis nepajudėjo iš vietos.[867] Traukinį pavyko užvesti tik leidus asketui važiuoti nemokamai.[868] Nepaisant keistos situacijos, pats misionierius aiškina skaitytojams: „Tai visa suprantama, išaiškinama apgaule, vikrumu ir akių apdūmimu. Užtat šiuos pastaruosius užuot fakirais teisingiau būtų pavadinus „monininkais“, nes jiems į terbelę krenta auksinukai daug malonesni už visus knygų Vedų aštrios atgailos darymo įsakymus.“[869] Šiame siužete galime įžvelgti ir fakyro konfrontaciją su Vakarų civilizacijos išradimu – traukiniu, kas rodo dar vieną įtampą tarp skirtingų kultūrų. Kaip ir praeituose pavyzdžiuose, taip ir šiame autoriai stengiasi arba dekonstruoti šių burtų atlikimą, arba bent jau pateikti racionalų ir kritišką žvilgsnį į įvykį. Tokiu būdu tarsi numalšinama baimė prieš rytietišką fakyrų misticizmą ir parodoma racionalios krikščioniškosios Vakarų civilizacijos galia prieš pastarąją. Visgi bene šiurpiausias indo fakyro vaizdinys yra sukuriamas rašytojo

[862] SABALIAUSKAS Eugenijus*, Indijos misijų apysaka (arumugamas)*, Kaunas, Pavasaris, 1940, p. 9-10.
[863] Ibid., p. 18.
[864] GUSTAS Juozas, „Nuo Maduros iki Pešavaro – Indija pilna burtininkų“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 41, p. 6.
[865] Ibid., p. 6.
[866] Ibid., p. 6.
[867] A. Sabaliauskas, „Indija“, in: Misijos, 1935, Nr. 7-8, p. 175.
[868] Ibid., p. 175.
[869] Ibid., p. 176.

J. Piliponio, kuris savo romane „Paslaptingas svetys iš Indijos“ magiškomis galiomis apginkluotą jogą perkelia į Veneciją.[870] Vienas iš knygos veikėjų su siaubu pasakoja apie tai, kas yra šis jogas: „Mane pagauna siaubas, prisiminus tas vaikiškas pasakas... Pasakojama, kad Indijoje esama jogų, kurie savo jėga nugali visus gamtos dėsnius ir patį Dievą... Esama jogų, kurie gyvena jau ištisi šimtmečiai, kurie atgimsta tam tikrais laikotarpiais iš naujo dar su didesne jėga ir jaunystės energija, kad pasijuoktų iš gamtos dėsnių. Juk tai visa baisu, neįmanomai baisu!... Ir jeigu vienas toks jogas pakliuvo Europon?“[871] Šis pasakojimo pasažas perduoda keletą idėjų apie tai, kaip autorius pristato ir įsivaizduoja, kas yra indų mistikas. Pirmiausia, tai tarsi antgamtinė būtybė, kuri prieštarauja logikai, gamtos dėsniams, tam, kas yra išgryninta Vakarų civilizacijos. Antra, jis geba nugalėti Dievą, kurio galią ir amžinumą krikščioniškoje kultūroje supranta ir jaučia dauguma europiečių. Tai, kad svetimas ir pavojingas asmuo yra kažkur arti, pažįstamoje vakarietiškoje teritorijoje, sukuria baimės ir pavojaus jausmą, jog tai, kas yra sava, gali būti pažeista. J. Piliponio fantastiniame romane šis indų fakyras, vardu Zigzagas, geba atlikti įvairiausius žiaurus burtus, užhipnotizuoti žmones, sustabdyti jų kvėpavimą ar viduryje Šv. Morkaus aikštės iškviesti danguje skrajojantį milžinišką skeletą.[872] Pavojų Vakarams ir neabejojimą fakyrų galiomis, kurių negali sustabdyti europietiška logika, pagrindžia vieno iš pagrindinių veikėjų pasakojimas apie jo apsilankymą Indijoje: „Taip, aš mačiau, kaip jogai užhipnotizuodavo paprastai šaltų ir abejingų, netikinčių anglų minią. Mačiau, kaip jie savo burtais užkerėdavo narsius dramblių ir liūtų medžiotojus. Ne vieną daktarą psichiatrą <...> taip pat užbūrė.“[873] Viskas, kas demonstruoja vakarietišką modernumą, žmogaus protą ir iškilimą aukščiau laukinės gamtos, nunyksta prieš indų mistikų magiją. Knygos pabaigoje fakyro taip niekas ir nenugali, o jis pats nusprendžia pasitraukti iš Europos savo noru. Autorius tarsi išreiškia savo nuogąstavimą, jog civilizacijų susidūrimas neatneša nieko gero, o tik pavojų susikurtam Vakarietiškam gerbūviui. Žvelgiant postkolonialistų akimis, šis kūrinys parodo savosios kultūros sureikšminimą, kaip vertybiškai teisingos, draugiškos žmogui ir gyvajam pasauliui, tuo pačiu atskleidžiant Oriento misticizmo grėsmę tam, kas yra laikoma gėriu. Kita vertus, toks knygoje konstruojamas indo fakyro vaizdinys yra tik dar vienas britiškojo orientalizmo konstrukcijos vaisius – kuriantis atskirtį tarp Rytų ir Vakarų, verčiantis į Rytus žiūrėti svetimumo kupinu žvilgsniu. Tikėtina, kad autorius buvo paveiktas šios europietiškos Indijos percepcijos, formuotos egzotizuojančios Vakarų literatūros

[870] PILYPONIS Justinas, *Paslaptingas svetys iš Indijos*, Kaunas, Sietyno Spaustuvė, 1939, p. 54-55.
[871] Ibid., p. 80.
[872] Ibid., p. 80.
[873] Ibid., p. 92.

ir kino, kurie perteikė stereotipinį, dažnai realybės neatitinkantį Rytų pasaulio įvaizdį. Kita vertus, būtina atsižvelgti į tai, kad J. Pilyponis laikomas vienu iš fantastinio, detektyvinio ir mistinio žanro pradininkų Lietuvoje – tad egzotiški jogų motyvai jo kūryboje veikė kaip sąmoninga literatūrinė priemonė kurti paslaptingą, įtampą keliančią atmosferą. Nepriklausomai nuo to, ar šie vaizdiniai atspindėjo autoriaus įsitikinimus, ar buvo pasirenkami kaip skaitytoją intriguojantys elementai, Indijos jogų figūra tampa efektyviu naratyviniu įrankiu, leidžiančiu išryškinti magijos, mistikos ir egzotiškumo temas.

Siužetai apie Indijos fakyrus tarpukario Lietuvos kultūroje išliko vienu iš labiausiai interpretuojamų ir kvestionuojamų vaizdinių. Analizuojami tekstai atskleidė, kad jų autorius traukė ši egzotiška ir nepažinta mistika, kuri tuo pačiu kėlė ir tam tikrą priešiškumo jausmą svetimos kultūros formoms. Šis dvilypumas tik dar kartą parodė, jog lietuviai, vertindami indų dvasinę kultūrą ir jos aspektus, stipriai remiasi į britiškąjį kolonijinį orientalistinį naratyvą, paremtą svetimumo jausmo iškėlimu, pavojaus pojūčiu moderniai Vakarų civilizacijai ir kultūrų lyginimu, kuris buvo labai panašus į R. Hudsono aprašytus britų kareivių santykius su indų fakyrais.[874] Prie to prisideda ir noras dekonstruoti mistikų praktikas, jas racionaliai paaiškinti – tai liudija apie iš Britų imperijos ateinantį norą susisteminti, išgryninti ir apskaičiuoti viską taip, kad būtų aiškiai suprantama Vakarų civilizacijoje. Viskas, kas yra nepažįstama ir svetima, tuo pačiu ir vilioja, ir baugina.

[874] *The Raj: an eye-witness history of the British in India*, Sud. Roger Hudson, London, Folio Society, 1999, p. 547.

4. INDIJOS GAMTOS ĮSIVAIZDAVIMAS – NUO KULTŪROS SERGĖTOJOS IKI LAUKINIO PRIEŠO

Pagrindinis kolonijinių vaizdinių principas yra tas, kad jie savaime neegzistuoja, bet yra padaromi matomais.[875] Gamta, geografija, gyvūnija, augalija tapo vienais iš objektų, padėjusių plėtoti šį percepcijų kūrimą XIX–XX a. kolonijiniame naratyve. Pačios kolonijinės ambicijos buvo taip pat stipriai susijusios su geografija ar paremtos gamtos užvaldymo, kontroliavimo aspektais.[876] Užimtos teritorijos Oriente greitu metu pradėtos sisteminti, klasifikuoti, remiantis mokslininkų, daugiausia kartografų, zoologų, botanikų ir kitų gamtamokslių metodais.[877] Indijos atveju, šie projektai prisidėjo prie imperijai naudingų duomenų apibrėžimo ir sukūrė tai, kas aptariamuoju laikotarpiu buvo vadinama Indostanu arba Britų Indija.[878] Kitaip sakant, gamtos mokslai padėjo įtvirtinti Oriento žemių, kaip Vakarų kontroliuojamo subjekto legitimaciją. Mums ypač svarbu, kad toks vaizdinys apie Rytų gamtos pasisavinimą buvo visiškai priimtas ir kolonijų neturėjusiose valstybėse. Iš dalies pasididžiavimą kėlė vien faktas, kad Oriento gamta yra kontroliuojama Vakarų civilizacijos. Taip pat nusistovėjo požiūris priimti imperialistinį Rytų gamtos matymą: eurocentrinis geografinių objektų pervadinimas, ekspedicijų laikymas kaip europiečio pergale prieš laukinį Orientą. Lietuvoje taip pat džiaugsmingai buvo sutinkamos žinios apie europiečių įveiktas keliones po Himalajus ar Pamyrą, o didžiausią susidomėjimą ir pasididžiavimą keldavo netikėti asmenų, kaip A. Poška, prisijungimai dalyvauti ekspedicijose po Šiaurės Indiją. Nors ir menkai, tačiau Indiją apmąstę lietuviai galėjo jaustis užkariaujantys Azijos gamtos platybes.

Ryšys tarp kolonializmo ir gamtos mokslų taip pat sukūrė reikšmingus Rytų kraštus apibūdinančius vaizdinius. Net Oriento apibrėžtis yra tik žmogaus sukurtas vaizduotės konstruktas, kuris savyje, dėka kolonialistinio ir eurocentrinio mąstymo, turi specifišką, Vakarams reikšmingą konotaciją.[879] Dėl šios priežasties Azijos gamta ir jos reprezentavimas Vakaruose taip pat turėjo paskirtį – atskleisti įsivaizduojamą visapusę Rytų tapatybę. Istorikas A. Flackas tam pagrįsti pasitelkia gyvūniją, kuri, jo manymu, prisidėjo prie žmonių kultūros reprezentacijos – medžioklė kaip

[875] ZAGUMNY, Lisa, RICHEY Amanda, „Orientalism(s), World Geography Textbooks, and Temporal Paradox: Questioning Representations of Southwest Asia and North Africa", in: *International Journal of Qualitative Studies in Education,* 2012, Nr. 26 (10), p. 1334.
[876] JAZEEL Tariq, „Postcolonialism: Orientalism and the geographical imagination", in: *Geography,* 2012, Vol. 97, Nr. 1, p. 6.
[877] Ibid., p. 7.
[878] Ibid., p. 7.
[879] Ibid., p. 5.

imperializmo ikona, zoologijos sodai, kaip faunos kolonizacija ir t.t..[880] Imperializmo periodu fauna niekuomet nebuvo reprezentuojama kaip tik savaime įstabus objektas, su unikaliais bruožais ir poreikiais, tačiau visuomet susiejamas su žmonėmis ir kultūromis.[881] Gyvūnas tapo priemone reprezentuoti kultūrinę žmogaus būseną ne tik iš jo religinės, mitologinės, bet ir iš kolonijinės perspektyvos. Taip Indijos kobros ar barškuolės tapo egzotikos ir paslaptingumo simboliais, tigras, kaip įrankis parodyti vakariečio medžioto galią, o sugautas ir dresuojamas dramblys – sukontroliuotos chaotiškosios Oriento gamtos simboliu. Reikia pabrėžti, kad kolonijų neturėjusiose valstybėse, kaip Lietuva, šie aspektai buvo ypač svarbūs, nes, būdami daug menkiau susipažinę su Oriento gamta nei kad britai ar prancūzai, lietuviai savo tekstuose kūrė dar labiau mistifikuotą, eurocentrišką ir imperialistinio-orientalistinio naratyvo paveiktą vaizdinį. Tigro medžioklė, dramblio sutramdymas tai įsivaizduojančiam lietuviui turėjo reikšti didesnę vakarietiškumo pergalę prieš laukinę erdvę nei kad britui, kuriam, jau iš dalies pripratusiam prie tokių reiškinių, tai pirmiausia kėlė asmeninį pasididžiavimą, pramogos jausmą. Visi šie aspektai apie Rytų gyvūniją ar kitus gamtos aspektus, kaip augalai, upės, kalnai kūrė iškreiptą jų vaizdavimą, dažniausiai žiauresnį, paslaptingesnį ir labiau svetimą nei jis buvo iš tikrųjų.[882] Tokia reprezentacija, iš vienos pusės, buvo reikalinga pateisinti kolonijinį naratyvą, išreikšti pasididžiavimą savo veikla, o iš kitos - kurti pramogą, egzotišką susižavėjimą tuo, ko nėra Europos visuomenėse.[883]

Tarpukario Lietuvos atveju, kaip ir didžiosiose Vakarų valstybėse, Indijos gamta tapo priemone konstruoti įvairius Indijos vaizdinius. Jų kūrimas buvo savotiškai reikalingas norint parodyti mąstymo ryšio tarp kolonijų neturėjusios valstybės ir Vakarų gijas, ypač imperialistinių-orientalistinių bruožų turinčio naratyvo, ir tuo pačiu - kultūrinius skirtumus lyginantis su Orientu. Iš vienos pusės, geografija, biologija, zoologija tapo įrankiu tikslingai ir latentiškai parodyti dalies asmenų simpatijas kolonijiniam naratyvui. Iš kitos pusės, imperinis eurocentrinis diskursas sukūrė galimybių ir Lietuvoje plėtotis gamtos pažinimui. Jeigu ne vakariečių privilegijos laisvai įžengti į bet kurį žemės kampelį, neaišku, ar būtų taip lengvai įvykusi K. Pakšto kelionė aplink Afriką, T. Ivanausko ekspedicija po Brazilijos džiungles ar A. Poškos nuotykiai Indijos miškuose.[884] Specifinį susidomėjimą Indijos gamta ir iš to išplaukiančius orientalistinius vaizdinius liudija

[880] FLACK Andrew, *The wild within: Histories of a landmark British Zoo,* Charlottesville, University of Virginia Press, 2018, p. 6.
[881] Ibid., p. 6.
[882] Ibid., p. 5.
[883] Ibid., p. 5–6.
[884] PAKŠTAS Kazys, *Aplink Afriką: nuo Kapštato per Palestiną iki Kauno*, Kaunas, Spaudos fondas, 1936, 264 p; IVANAUSKAS Tadas, *Trys mėnesiai Brazilijoje: gamtininko užrašai*, Kaunas, Mūsų rytojus, 1932, 179 p.

ir nuo kolonialistinio naratyvo neatsiribojantys straipsniai apie dramblių medžiokles, dresavimus ir to vertingumą.[885] Galiausiai vakariečių nesukontroliuojamos musoninės liūtys ar žemės drebėjimai dažnai buvo vertinami ne kaip neišvengiamos gamtinės katastrofos, bet kaip chaotiško Rytų pasaulio išraiškos, kurioms nėra pažįstama vakarietiška disciplina.

Lietuvoje rašiusiems Indijos gamta buvo kaip magiška ir chaotiška erdvė, kurią vakariečiai bando suprasti, suvaldyti ir įvykdyti kultūros ir civilizacijos įvedimo misiją, tačiau ši, siekdama išsaugoti savo krašto ypatybes, tam nepasiduoda. Tai yra dar vienas imperialistinio-orientalistinio mąstymo bruožas, kuomet kuriant mistinius vaizdinius apie Rytų gamtą yra bandoma europiečius parodyti kaip pagrindinius herojus, bandančius pasiekti kilnius tikslus. Tarpukariu Lietuvoje atsirado asmenų, kurie bandė prisidėti prie šio proceso, rašydami apie egzotinių augalų klasifikaciją, straipsnius apie tautiečiams nematytus gyvūnus, drąsuolių ekspedicijas į Everestą ar bent jau išreiškė palaikymą tam, ką daro kiti vakariečiai. Šiam reikšmingam Vakarų kultūros skverbimuisi ir dominavimui prieš paslaptingą gamtą pasitarnavo ir priešistorinę florą ir fauną tyrinėjantys mokslai. LU paleontologiją, paleontobiologiją ir paleontogeografiją dėstę M. Krašninas-Samarinas ir Česlovas Pakuckas Indiją iškėlė kaip tinkamą erdvę plėsti šių disciplinų tyrimams.[886] 4 deš. paleontologijos mokslui pasistūmėjus į priekį, Indijoje vyko ypač daug kasinėjimų, kuriuos organizavo daugiausia vokiečiai ir britai, buvo rastos iki tol nematytos naujų dinozaurų genčių, kaip *Indosaurus, Indosuchus, Laveisuchus*, fosilijos.[887] Susidomėjimą šiais tyrimais rodo ir LU užsakyti paleontologijos žurnalai „Memoires“, „Bulletin“ bei knygos, kaip Briuselio gamtos muziejaus veikalas „Resultats scientifique du Voyage aux Indes Orientales Neerlandaise de LL. AA. RR. Le Prince et la Princesse Leopold de Belgique“.[888] Informaciją apie paleontologinius tyrimus, kaip pavyzdžiui, megafaunos *Baluchitherium Grangeri* radimo britų Indijoje ataskaitą, spausdino ir LU leidiniuose.[889]

Šalia egzistuojančio objektyvaus Rytų pažinimo Lietuvoje pasitaikydavo ir labai aiškių imperializmą palaikančių darbų, kaip M. Kaveckio veikalas „Kolonialinė politika ir mineralų ištekliai“, kas priminė ir kitų užjūrio kolonijų

[885] „Laukinių gyvūnų gaudymas ir jaukinimas“, in: *Kultūra*, 1925, Nr. 4, p. 183–184.
[886] VDU rektoriaus ir Matematikos-gamtos mokslų fakulteto dekano susirašinėjimas, 1932, LCVA, F-631, A-1, B-23, l. 15; Matematikos-gamtos mokslų fakulteto paskaitų tvarkaraščiai, 1937, LCVA, F-631, A-12 B-1109, l. 5.
[887] HUENE, von Frederich, MATLEY, Charles, „Cretaceous Saurischia and Ornithischia of the Central Provinces of India”, in: *Paleontologia Indica*, 1933, Nr. 21, p. 1–74.
[888] Susirašinėjimas su užsienio universitetais ir vietos įstaigomis, mokslo konferencijomis, 1933, LCVA, F-631, A-12 B-721, l. 10–14.
[889] DOVYDAITIS Pranas, „Baluchitherium Grangeri, visų laikų didžiausias žemynų žinduolis“, in: *Kosmos*, 1925, Nr. 4, p. 220.

neturinčių valstybių kūrėjų, kaip čekų geologo-geografo Ottokar Feistmantel veikalus apie britų imperinės valdžios reikšmę mineralogijai Indijoje.[890] Taigi šiame skyriuje plačiau panagrinėsime idėją apie tai, kad kuriami Indijos geografijos, faunos ir floros vaizdiniai taip pat atitiko imperialistinį-orientalistinį kolonijinėse valstybėse sukonstruotą naratyvą, išplėsime mintį, kad ši percepcija buvo paremta Vakaruose egzistuojančiomis kolonialistinėmis gamtos mokslų plėtros idėjomis ir tuo pačiu eurocentriškumu, kuris kūrė iškreiptą Indijos gamtinį paveikslą.

4.1. Indijos gamtinių objektų, kaip grėsmės ar iššūkio vakarietiškumui percepcija

Teisininkas P. Leonas 1935 m. straipsnyje „Iš britų Indijos gyvenimo“ aprašo prancūzų keliautojo impresijas apie Indijos gamtą: „Toliau traukinėlis įvažiuoja į kokoso palmių mišką, dunda per tiltus. <...> Gelžkelio stotelės mažos, gėlių rūbuose; jų aikštelių kraštai apsodinti gėlėmis. <...> Peizažas darosi žavėtinas. Didelės uolos, nuskilusiais kraštais akmenys, nuo kurių puola kaskadomis vanduo; štai tarp dviejų kalvų atsiveria platus vaizdas iki kalnų viršūnių, stūksančių horizonto ūkuose; akis pasiekia slėnio gilumą, priaugusią tamsaus tiršto medžių lapyno. Štai vėl iš kelio šonų malonių spalvų gėlės; giedriame ore laksto gražūs, blizgančiomis plunksnomis paukščiai.“[891] Panašų įspūdį patyrė ir M. Šalčius, kuris keliaudamas iš Bombėjaus į Punę žavėjosi įspūdingu peizažu: kalnais, miškais, gėlynais, vandens telkiniais ir palmėmis.[892] Būdamas prie Himalajų kalnų, žurnalistas džiaugėsi, kad tai yra pasakų kraštovaizdis, užpildantis visą žmogaus sielą.[893] Galbūt ne veltui viename laiške, išspausdintame „Saleziečių žiniose“, vyskupas Stephen Ferrando Indijos gamtovaizdį, ypač tropinius miškus, apibūdino kaip sukeliantį žmonėse džiaugsmą, audžiantį įvairias svajones ir fantazijas.[894] Žavėtasi ir egzotiniu Indijos gamtinių gėrybių aspektu, ypač tuo, kas atkeliaudavo į Lietuvą. Sekdamas šį domėjimąsi VDU botanikas Konstantinas Regelis savo augalų sistematikos vadovėlyje aptarė daugybę skirtingos Indijos floros: indiškoji cukrinė nendrė, plačiai auginami ryžiai, Ceilono cinamonas, juodasis pipiras, bananmedžiai, mango medžiai, arbatmedžiai, kavamedžiai, kokoso palmės ir daugybė kitų.[895]

---

[890] Matematikos-gamtos mokslų fakulteto posėdžių medžiaga, 1938, LCVA, F-631, A-1, B-250, l. 48; FEISTMANTEL Ottokar, *Die theekultur in Britisch-Ost-Indien*, Prague: J.G.Calve, 1878, 100 p; *Politické zřízení Východní Indie Britské,* Prague, J. Otto, 68 p.
[891] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1935, Nr. 10, p. 569.
[892] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 123.
[893] Ibid., p. 244.
[894] FERRANDO Stephen, “Indija (Asamas)”, in: *Saleziečių žinios*, 1937, Nr. 3, p. 113.
[895] REGELIS Konstantinas, *Augalų sistematikos vadovėlis*, Kaunas, Spaudos fondas, 1934, p. 81, 82, 128, 130,131, 133.

Aprašydamas Indijos augaliją, M. Šalčius ypač daug dėmesio skyrė „dievų valgiu“ vadinamiems mangams, kurių niekaip nepavyksta auginti Europoje.[896] Bananus žurnalistas taip pat mini, teigdamas, kad Indijoje yra daug skirtingų jų rūšių ir dydžių: nuo vištos kiaušinio, iki Ukrainos jaučio rago.[897] Mangų ir bananų fantastiškumą savo knygoje aprašė ir P. Ruseckas, kur pagrindinio veikėjo žodžiais – tai lobiai, kurių Lietuvoje nesukursi.[898] Stebėjimąsi subkontinento išskirtinumu papildo herojaus žodžiai, kad net žvaigždės ryškiau spindi Indijoje.[899] Ne veltui VDU dėstytojas T. Daukantas savo ūkio geografijos paskaitų projekte skyrių apie Pietryčių Aziją ir Indiją pavadino „Įvairenybių kraštu“.[900]

Tačiau kalbant apie Indijos gamtos percepciją, Lietuvoje ne viskas buvo pateikiama taip romantiškai ir vaizdingai. Drįsčiau teigti, kad žavus Indijos peizažas nesugebėjo pranokti rašiusiųjų įsivaizdavimo, jog Oriento gamta yra grėsmė vakariečiui ar iššūkis, išbandantis jo valią, psichologinį pasirengimą, fizinius pajėgumus ir ryžtą parodyti modernaus individo gebėjimą pavergti laukinę erdvę. Tą atskleidžia ir lietuviškuose žurnaluose pasirodę tekstai, pasakojantys apie europiečius, kurie bandė įkopti į Indijos viršukalnes. 1921 m. “Kosmos” žurnale išspausdinamas straipsnis apie britų Howardo Bury ir Haroldo Raeburno atliekamą ekspeciją į Džomolungmą, kurią, kaip teigia teksto autorius, dėl europiečių atradimo reikėtų vadinti tiesiog Everestu.[901] Šis akcentas ne tik atskleidžia pasididžiavimą vakariečių nuopelnais, tačiau parodo europiečių norą dominuoti laukinėje Rytų gamtoje. 1937 m. „Kosmos“ žurnale pasirodė dar subtiliau skambantis straipsnis „Žmogaus kova su aukščiausiu kalnu“, kuriame visas naratyvas apima vakariečių varžymąsi su gamtiniais sunkumais.[902] Tekste pastebima, kad Himalajai Indijoje turi sakralią, dieviškąją prasmę, kas sukuria tam tikrą priešpriešą tarp gamtos galios šioje vietoje egzistavimo ir herojiškų vakariečių troškimų.[903] Europiečių noras įkopti tampa įrankiu dekonstruoti religingų žmonių sąmonę ir parodyti savo viršenybę, svarbumą prieš šimtus metų šiame regione egzistuojančias tradicijas ir prietarus. Taip įveikiami ne tik papročiai, bet ir jų dėka amžius egzistavusi gamtos galybė prieš

[896] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 216.
[897] Ibid., p 216.
[898] RUSECKAS Petras, *Vandenyno spąstuose: mažo lietuviuko nuotykiai Indijos vandenyne*, Kaunas, Žaibo spaustuvė, p. 31.
[899] Ibid., p. 51.
[900] Susirašinėjimai fakultetų mokslo, administracijos-ūkio reikalais, 1926, LCVA, F-631 A-12 B-246, l. 21.
[901] DOVYDAITIS Pranas, „Apie Ekspediciją į aukščiausią kalną“, in: *Kosmos*, 1921, Nr. 3, p. 334–336.
[902] DOVYDAITIS Pranas, „Žmogaus kova su aukščiausiu kalnu“, in: *Kosmos*, 1937, Nr. 4–6, p. 50–53.
[903] Ibid., p. 51.

žmogų. Tokios veiklos iš dalies tapdavo savos kultūrinės civilizacijos šlovinimo uždaviniu, todėl asmenys, kurie tokių misijų metu žūdavo, buvo matomi kaip herojai arba net kankiniai. Štai kitame straipsnyje ekspedicija į Nanga-Parbat kalnyną Indijoje yra aprašoma kaip patyrusi didžiulę nesėkmę – ji pareikalavo drąsiųjų, davusių iššūkį gamtai, vokiečių gyvybių.[904] Kitas pavyzdys apie pasiaukojimą dėl pažinimo ir pergalės prieš Indijos gamtą, pateikiamas pristatant XIX a. prancūzų mokslininką, keliautoją, tyrinėjusį Kalkutą, Indijos žemumas, Kašmyrą, Himalajų slėnius, Victorą Jacquemontą.[905]Straipsnyje teigiama, kad jo nuolatiniai darbai, vykdomos ekspedicijos sunkiomis oro sąlygomis privedė jį prie karsto ir pavertė mokslo ir pažinimo kankiniu.[906]

Ši percepcija apie vakariečio ryžtą puoselėti savo civilizaciją, kovojant prieš Indijos gamtą, plėtota ir kitais aspektais. T. Šuravino knygelėse pateikti pasakojimai apie tai, kaip sunkiai jūrų keliais buvo pasiekta išsvajotoji Indija. Tekste rašoma, kad europiečiai buvo įtikėję, kad gamta tarsi pati nenorėjo, jog jie pasiektų subkontinento krantus: buvo tikima, kad Indijos vandenyne yra magnetinis kalnas, kuris gali pritraukti geležį, ištraukti vinis ir paskandinti laivą su visais plaukiančiais.[907] Pasakojime apie vandenyną dominavo gamtos, kaip Indijos sergėtojos, nenorinčios, kad atėjūnai sudrumstų nusistovėjusią tvarką, vaizdinys. Tas pats buvo ir kalbant apie krašto sakralumą. A. Poška liudija, kaip, norėdamas aplankyti laukinės gamtos apsuptyje esančią uždraustą šventyklą, jis patyrė augalų ir paties žemės paviršiaus pasipriešinimą: „Takelis vingiuoja tarp tankiai sužėlusių bambuko krūmų. Tenai auga ir aštrios viksvos, kurios braižo blauzdas kaip stiklo šukės. Tenka labai atsargiai statyti kojas, neužkliudyti aštrių lapų ašmenų. Pro tankią augmeniją vandens išplautuose grioveliuose matosi plytų rausvumo ugnikalnio lavos žemė. Kiek paėjus, žemė staiga smenga žemyn kokius keturis šimtus metrų.“[908] Keliautojas rašo, kad pagaliau patekus į šventyklą, kuomet jam kelią pastojo gyvatės ir skorpionai, jis pajuto aplinkos priešinimąsi jo, kaip svetimšalio, buvimui čia.[909] Taip vakariečių noras pažinti ir siekis kontroliuoti susiduria su sakralumą ir tvarką saugančia Indijos gamtos esybe. Dar kartą eurocentrizmas ir Vakarų misijos pojūtis nulėmė europiečių pastangas įveikti šį barjerą bei parodyti, kad sava kultūrinė erdvė, paremta pažinimo siekiu ir visapusišku racionalizavimu, bus nugalėtoja. Ekonomistas, LU dėstytojas D. Budrys savo „Politinės ekonomikos vadovėlyje“ rašo, kad: „Augant žmonių

[904] „Vokiečių ekspedicija ir Nanga-Parbat“, in: *Kosmos*, 1938, Nr. 10–12, p. 377.
[905] „Mokslo kankiniai“, in: *Kultūra*, 1924, Nr. 1, p. 40.
[906] Ibid., p. 41.
[907] ŠURAVINAS Teodoras, *Kelionės į nežinomus kraštus*, Kaunas, Sakalas, 1937, p. 22.
[908] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* Sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 103.
[909] Ibid., p. 103.

civilizacijai, žmogus vis daugiau ir daugiau išsivaduoja iš gamtos įtakos. Dėka žmogaus evoliucijos, visuomenė darosi laisvesnė nuo išorės jėgų ir pereina prie savųjų vidaus, socialinių pajėgumų.“[910] Ši perspektyva dominavo ir vakariečių siekyje kontroliuoti Rytus, kur jie susidūrė su dar nepažabota erdve. Vienu pagrindinių įrankių pasiekti pergalę kovoje prieš gamtą „Kosmos“ žurnale geografas Vladas Viliamas įvardija geografijos mokslą.[911] Straipsnio autorius aiškina, kad ši disciplina šiandien naudinga ne tik tiriant gamtą, tačiau padeda konstruoti teisingą žmogaus santykį su ja ir ypač – pažinti Rytų pasaulio chaotiškumą.[912] 1925 m. „Kultūroje“ pasirodęs straipsnis pastebi geografų-keliautojų įtaką britų imperijos plėtimuisi, kad jų nuopelnai tikslingai ir kokybiškai kontroliuoti užimtus kraštus šiai valstybei yra nenuginčijami.[913] 1924 m. „Švietimo darbe“ išspausdintame Arkadijaus Preso straipsnyje apie naujus geografijos vadovėlius mokykloms teigiama, kad tai yra mokslas, pakeitęs filosofiją, padeda suvokti mus supančią erdvę, nepažintus kraštus ir atskleidžia jų paslaptis.[914] Racionaliai Vakarų kultūrai paslaptingumas buvo nepriimtinas, nes tik pilnai suprantami ir logiški dalykai leidžia užsiimti visapusiška kontrole.

Gamtiniame Indijos vaizdinyje didžiausias iššūkis ar net grėsmė vakariečiui buvo klimatas, pirmiausia temperatūra ir drėgnumas. Lietuvos mokslininkai pastebėjo, kad šis aspektas egzistuoja dėl išskirtinės šio krašto geografinės padėties. LU meteorologas Ignas Končius savo veikale rašo, kad Indijos temperatūra kinta žymiai greičiau nei kitur, nes žemė kur kas labiau sugeria karštį.[915] Temperatūrą ir drėgmę įtakoja Indijos vandenyno srovės, kurios formuoja vieną žemiausių oro slėgių pasaulyje vasaros laikotarpiu, o taip pat ir vieną didžiausių temperatūros amplitudžių.[916] Šie ekstremumai nepratusiems europiečiams atneša nemažai sunkumų ir sumažina galimybes veikti pagal savo norus. Švidra pasivadinęs autorius „Kultūroje“ išspausdintame straipsnyje „Į rytus ar į vakarus?“ rašo, kad šios klimatinės ypatybės, verčia vietinius tapti žymiai pasyvesniais, neturinčiais iniciatyvos, kas visiškai nepriimtina vakarietiškoms vertybėms ir gyvenimo būdui.[917] Šiuo požiūriu vadovavosi ir katalikiškosios dalies atstovai, kurie įsivaizdavo, kad ne tiek užkariavimai, kolonizacija ar vykdoma prievarta, bet siaubingai karštas klimatas verčia žmones prarasti motyvaciją ir darytis tinginiais.[918]

---

[910] BUDRYS Dzidas, *Politinės ekonomijos vadovėlis*, Kaunas, Spaudos fondas, 1929, p. 12.
[911] VILIAMAS Vladas, „Modernioji geografija ir jos keliai“, in: *Kosmos*, 1935, Nr. 10–12, p. 273.
[912] Ibid., p. 265–266.
[913] UR. I., „Apie keliauninkus ir politiką”, in: *Kultūra* 1925, Nr. 3, p. 161.
[914] PRESAS Arkadiijus, „Geografija mokykloje“, in: *Švietimo darbas*, 1924, Nr. 6, p. 518.
[915] KONČIUS Ignas, *Meteorologija*, – Kaunas, Švyturio bendrovė, 1924, p. 47, 61.
[916] Ibid., p. 100, 111.
[917] ŠVIDRA, „Į Rytus ar į Vakarus“, in: *Kultūra*, 1927, Nr. 2, p. 76.
[918] MAČERNIS J. „Žmonijos pradžia ir galas“, in: *Šaltinis*, 1931, Nr. 20, p. 206.

Buvo manyta, kad šis gamtinis aspektas yra reikšmingas Indiją ar net bendrai Orientą nuo Vakarų skiriantis veiksnys. Tarpukario filosofo A. Maceinos manymu, Vakarams būdinga akto būsena, kuriai reikalingas pastovus darbas, progresas, organizavimas, aktualizavimas, formos, struktūros, regimi pavidalai, nes tai yra aktas santykyje su medžiaga arba su turiniu.[919] Dėl šios priežasties indų įtikėjimas į gamtos galybę ar pačios erdvės, klimato, temperatūros priešinimąsi žmogui apsunkino sąmonę vakariečio, kuris įpratęs savo rankose turėti kontrolę, paremtą pragmatišku racionalumu. S. Šalkauskis dar labiau konkretizuoja vakariečio ir rytiečio santykio su gamta skirtumus. Jo manymu, Vakarams gamta yra atviras veiklos laukas, tyrinėjimų objektas, bandymų sritis, o Rytams tai – įstabus reginys, gyvas paveikslas, kurio nuolat kintantį vaizdą jie pajėgia aprėpti vienu žvilgsniu.[920] Todėl Rytai rodo gamtai, kurios galios poveikį jaučia, daugiau mistiško smalsumo.[921] Vakarai labiau domisi žmogumi, siekiančiu sutramdyti gamtą, kas daro jį mažiau jautrų gėriui ir blogiui, bandantį įveikti sunkumus ir viską racionaliai paaiškinti.[922]

Šioje lietuvių tarpe pasireiškusioje percepcijoje europietis, atvykęs į Indiją, susiduria su begale sunkumų, pirmiausia psichologiniu ir fiziniu nuovargiu, kuris yra sukeliamas didžiulio karščio. Šalia egzistuojanti drėgmė dar labiau apsunkina nepratusį organizmą, mažina motyvaciją veikti ir sukelia įvairias ligas. A. Poška aprašė, kaip sunku buvo priprasti prie tokio klimato: „Aš jau pripratau prie lygesnio paros padalijimo į dieną ir naktį, bet karštis, drėgnas karštis (net naktimis būdavo virš 100 Farenheito – apie 40 Celsijaus) mane vertė gausiai prakaituoti, prakaitas nedžiūdavo, kūnas tapdavo nepakenčiamai lipnus. <...> fiziškai pasijutau visai nusilpęs: svaigo galva, sutriko virškinimas. Per parą išgerdavau gal 20 litrų vandens ir visą išprakaituodavau.“[923] A. Poška pastebi, kad prasidėjus musonų sezonui, kada šalia nepakeliamo karščio prisidėdavo didžiulė drėgmė, visas kūnas pastoviai šuto, o plaukai ne tik pradėjo slinkti, bet ir puvo.[924] Norint padėti skaitytojui suvokti šį klimato aspektą, P. Rusecko romane toks indiškas karštis ir drėgnumas yra prilyginamas pastoviam buvimui lietuviškoje pirtyje.[925]

Indijos klimatu ypač skundėsi misionieriai, kurie, nepratę prie tokių sąlygų, turėjo tai iškęsti ir tuo pačiu atsidavę dirbti. Salezietis Antanas Sabaliauskas „XX

---

[919] MACEINA Antanas, *Kultūros filosofijos įvadas*, Kaunas, Filosofijos fakultetas, 1936, p. 43.
[920] ŠALKAUKIS Stasys*, Raštai*, sud. Arūnas Sverdiolas, Vilnius, Mintis, 1995, T. 4, p. 40.
[921] Ibid., p 40.
[922] Ibid., p .40.
[923] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 16.
[924] Ibid., p. 37.
[925] RUSECKAS Petras, *Vandenyno spąstuose: mažo lietuviuko nuotykiai Indijos vandenyne*, Kaunas, Žaibo spaustuvė, p. 103.

amžiuje“ rašo: „Ir gruodžio bei sausio mėnesiais nežinodavau, po kuriuo medžiu naktį eiti atsigulti, kad šiek tiek galėčiau užmigti. Tris ar keturis kartus reikia apversti druožlių prikimštą pagalvį, kuris nuo veido prakaito primirksta kaip kempė. Rytą pabundi pailsęs, tarsi lazdomis išmuštu kailiu, ir tuoj reikia keisti šlapius prakaituotus baltinius.“[926] „Saleziečių žiniose“ 1938 m. pasirodė straipsnis apie karščio sukeliamus priepuolius ir misionieriaus, kaip tikro apaštalo pasiaukojimą vykdant sielovadą: „Prieš pat pakėlimą apėmė jį smarkus karštis. Tačiau mišias laikė ir toliau, bet komuniją jau negalėjo priimti, nes visai nualpo. Turėjo pertraukti mišias ir buvo nuneštas į lovą.“[927] „Misijose“ 1939 m. išėjusiame straipsnyje buvo rašyta, kad toks klimatas ne tik išvargina, bet ir sukelia siaubingus sveikatos sutrikimus: „Bet kai vėjelis visai pranyksta ir net nakties metu nebepasirodo, prasideda tikra kankynė. Taip dalykams ilgiau tęsiantis net ramiausio būdo žmogus nebetenka pusiausvyros. Ir viso to padariniai: kūną išberia raudoni spuogeliai, vadinami „dygliais“. Žmogus pradeda tinti ir pasidaro dar jautresnis karštiems saulės spinduliams. <...> Visi turime pripažinti, kad žmogus, kuris iškenčia dyglių karštį per visus tris mėnesius kantriai, be skundų, nepamesdamas valgio ir miego, yra tikrai nepaprastas žmogus.“[928] Indijoje fiziškai išsekę misionieriai netekdavo moralinių jėgų ir motyvacijos, ką kun. A. Sabaliauskas laiko Dievo išbandymu.[929] Galbūt ne veltui Jono Gounora prisiminimuose, išspausdintuose „Šaltinyje“, minima, kad, atvykus į tokius kraštus kaip Indija, pats vertingiausias daiktas tampa rožančius.[930] Ne visi misionieriai, atvykę iš Vakarų, sugebėdavo ištverti tokį klimatą ir netrukus grįždavo į Europą, kaip kad po dvejų metų tarnystės Madrase į Italiją dėl sveikatos problemų turėjo grįžti kun. Antanas Sabaliauskas.[931] Alinantis karštis tekstuose pristatomas kaip iššūkis misionieriui, parodantis, koks varginantis yra jo darbas bei kokia pavojinga ir krikščioniškajam Dievui nepasiduodanti yra Indija. Iš kitos pusės, žiaurus klimatas tarsi simbolizuoja modernybės nepaliesto krašto pirmapradę būseną. Erdvė, kuri nepasiduoda žmogaus įtakai, nėra jo suvaldyta, tampa priešprieša Vakarams, kur laukinę gamtą kontroliuoja civilizuota kultūra.

Indijos gamtos grėsmingumo vakariečiui vaizdinyje dominavo ne tik klimato įtaka žmogaus sveikatai, tačiau ir jo griaunamoji jėga tam, ką jis čia yra sukūręs. 1932 m. „Misijose“ yra skelbiama, kad Azijos, įskaitant Indijos, gyventojai

[926] SABALIAUSKAS Antanas, „Tūkstančio paslapčių žemėje“, in: *XX amžius*, 1936, Nr. 112, p. 5.
[927] „Iš misijų dirvonų“, in: *Saleziečių žinios*, 1938, Nr. 3, p. 62.
[928] FERRANDO Stephen, „Asamas (Indija): Misionierių veikimo 1935-1936 metais apyskaita”, in: *Saleziečių žinios*, 1936, Nr. 6, p. 221.
[929] SABALIAUSKAS Antanas, „Tūkstančio pavojų ir prietarų žemėje“, in: *XX amžius*, 1938, Nr. 242, p. 5.
[930] GOUNORA Jonas, „Misijų padangėj“, in: *Šaltinis*, 1928, Nr. 44, p. 704.
[931] JUKNEVIČIUS Krizantas, *Lietuvių saleziečių istorija,* Kaunas, Orientas, 2000, p. 31.

turėtų būti dėkingi, kad čia, kur ilgus šimtmečius dominavusi gamta, nepraženginiamos girios, dabar stovi gražiausios elektros gamyklos, fabrikai, geležinkeliai.[932] Dvasininkai pastebėjo, kad jų sukurtiems kūriniams gamta iki šiandien priešinasi. 1934 m. tame pačiame žurnale minima, kad dėl Indijoje įvykstančių žemės drebėjimų čia dažnai sugriaunamos bažnyčios, mokyklos, prieglaudos – „ir žydinčias krikščionių oazes ūmai aplanko baisus skurdas ir nusiminimas.“[933] Žemės drebėjimai, potvyniai ir kitos gamtinės nelaimės Indijoje aptariamos ir leidinyje „Šaltinis“.[934] Kun. A. Sabaliauskas mini, kad ciklonų laikotarpiais čia yra sugriaunami gyvenamieji namai, parapijos pastatai, apsemiami keliai, kas sukuria labai daug vargo atliekant misijų darbus.[935] Dalyje tekstų minima, kad musoninio lietaus laikotarpiu viskas pradeda rūdyti, pūti ir nieko nebegalima naudoti pagal paskirtį.[936] A. Grazevičiaus verstame straipsnyje „Pas bhilius Indijos džiunglėse“, 1936 m. išspausdintame „Misijose“, yra rašoma, kad tik vakariečių sumanumas padeda užtikrinti darbo veikimą tokiomis sudėtingomis sąlygomis.[937] Misionierių vaizdinys apima nuo potvynių ir lietaus su mašina ar dviračiu sunkiai dėl purvo pravažiuojamus kelius, kuriuose sunešti akmenukai ar augalų spygliai praduria padangas.[938] Visgi dvasininkų ir katechetų „sumanių galvų“ dėka į padangas pridedama tam tikro pelenų, vandens ir kanapių pluošto viralo, kuris, vos tik pradūrus padangas, išbėga ir uždengia skylę, ir taip užtikrina darbo vykdymą.[939] Karščio ir sausros sezonų metu kylantys gaisrai taip pat ne sykį supurtė misionierius. Kun. J. Gustui ir kun. J. Svirneliui dirbant Šilonge, nuo didžiulės kaitros įsiplieskęs gaisras sudegino ne tik bažnyčią, bet visą jų surinktą biblioteką ir archyvą, kur buvo gausu medžiagos apie misijų raidą, Indijos istoriją, kultūrą, religijas ir geografiją.[940] Galime spekuliuoti, kad vėl buvo kaltinama Indijos gamta, kaip besipriešinanti būti reguliuojama, sisteminama ir kitaip tvarkoma pagal vakarietiškus standartus.

Kaip jau buvo pastebėta, apie tai rašę lietuviai be karščio didelę grėsmę įžvelgė ir Indijos vandenyje. Pavojus buvo matomas ir pačiame Indijos vandenyne, kurio grėsmingumą geriausiai įsivaizdavo P. Ruseckas. Jo knygos herojus, likęs

---

[932] SKRIPKAUSKAS, „Kitų rasių darbininkų klausimas“, in: *Misijos*, 1932, Nr. 2, p. 27.
[933] „Misijų dienai“, in: *Saleziečių žinios*, 1934, Nr. 6, p. 214.
[934] ENDZIULAITIS, „Žemės drebėjimas“, in: *Šaltinis*, 1928, Nr. 22, p. 342.
[935] SABALIAUSKAS Antanas, „Tūkstančio paslapčių žemėje“, in: *XX amžius*, 1936, Nr. 112, p. 5.
[936] FERRANDO Stephen, „Asamas (Indija): Misionierių veikimo 1935-1936 metais apyskaita”, in: *Saleziečių žinios*, 1936, Nr. 6, p. 221.
[937] Vertė A. Grazevičius, „Pas bhilus Indijos džiunglėse“, in: *Misijos*, 1936, Nr. 11, p. 243-244.
[938] Ibid., p. 243.
[939] Ibid., p. 243.
[940] „Iš mūsų misionierių žygių ir darbų – Asam-Indija“, in: *Saleziečių žinios*, 1936 Nr. 4, p. 97–98.

vienas ant uolos besilaikančio sudužusio laivo „Katarina“ denio, baiminosi, kad milžiniškas Indijos vandenynas jį praris gyvą.[941] Čia protagonistas Jurgelis ne kartą prisiminė Lietuvą ir lygino jos esybę su tuo, kur turi būti dabar: pavojus prieš ramybę, žiaurumai prieš gerbūvį.[942] Herojus vandenį laikė didžiausia pražūtimi, lygino tai su Indijos sausuma, kas jam siejosi su išsigelbėjimu.[943] Tikėtina, kad tokiai katastrofai atsitikus bet kurioje jūroje žmogus jaustųsi taip pat, tačiau autoriaus nuostatos ir parinkta pagrindinio veikėjo logika liudija, jog būtent čia siaučia didžiausi pavojai, kurių negalėjo išvengti net ir labai modernus europiečių pastatytas ir ne vieną sunkią kelionę atlaikęs laivas.

Gamtinį Indijos vaizdavimą papildo ir vandens telkinių, ypač upių, aprašymai. Nors tekstuose buvo ir pritariama dėl upių reikšmės Indijai, tačiau jas vaizdavo kaip ypač užterštas ir galinčias apkrėsti įvairiomis ligomis. Tai pastebėjo tiek Lietuvos mokslininkai, tiek lankęsi Indijoje. Štai J. Šliūpas „Senovės ir viduramžių medicinos historijoje“ rašė apie tai, kad toks vanduo sukėlė daugybę maro epidemijų.[944] Mokslininkas pastebi, kad kalti ir vietiniai, kurie netinkamai drenuoja žemę, o tik britams Kalkutos mieste pravedus teisingą drenažo sistemą, žmonių sveikata bematant pasitaisė.[945] Kun. A. Sabaliauskas irgi pastebi, kad, gyvenant Indijoje, dėl didelio užterštumo vyravo pastovi baimė gerti vandenį.[946] Reikia pastebėti, kad jis prie priežasčių, dėl ko vengtina gerti vandenį, išskyrė ir mažą krikščionybės egzistavimą.[947] Visgi šis argumentas nėra vien tik dievobaimingo krikščionio sąmojis, tačiau ir matymas, jog hinduistinės praktikos tikrai neprideda švarumo vandeniui. Tą liudija 1935 m. „Šaltinyje“ išspausdintas straipsnis „Nuodėmių skandinimo šventė Indijoje“, kur aprašoma, kaip nuogų žmonių minios brenda į Gangos upę, iš kurios vėliau yra geriama.[948] Su pasibjaurėjimu yra rašoma, kad vandenyje maudosi žmonės, yra deginami lavonai, braido karvės.[949] Taigi upė, kaip gamtos kūrinys, yra pavojingas ir dėl užterštumo, ir dėl religinės savo paskirties, kuri yra nereikalinga krikščioniškai Vakarų civilizacijai ir jos sklaidai Indijoje. 1934 m. „Misijose“ išverstame J. B. Michotte straipsnyje „Hinduistai ir vandenį garbina“ yra pristatomas pasišventimas melstis lietui, upių

[941] RUSECKAS Petras, *Vandenyno spąstuose: mažo lietuviuko nuotykiai Indijos vandenyne*, Kaunas, Žaibo spaustuvė, p. 29.
[942] Ibid., p. 29.
[943] Ibid., p. 29-30.
[944] ŠLIŪPAS Jonas, *Senovės ir viduramžių medicinos historija,* Šiauliai, Titnagas, 1934, p. 62.
[945] Ibid., p. 62.
[946] SABALIAUSKAS Antanas, *Tūkstančio paslapčių šalyje: (fakirų žemėje)*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugijos leidinys, 1939, p. 159.
[947] Ibid., p. 159.
[948] Nuodėmių skandinimo šventė Indijoje“, in: *Šaltinis*, 1935, Nr. 13, p. 146.
[949] Ibid., p. 146.

išsiliejimui, kas yra svarbu dėl geriamojo vandens pagausėjimo ir žemės drėkinimo.[950] Nors bandoma parodyti upių visapusę naudą, visgi daugiausia autorius akcentuoja nesuprantamus dalykus, kaip jau minėtą lavonų metimą į upę, karvių ir žmonių maudymąsi toje pačioje vietoje, taip nuplaunat visas nuodėmes.[951] Pasaulį matant pro vakarietiškus akinius, tokios praktikos neatitinka stebinčiųjų tikrovės suvokimo ir sukelia kultūrinio šoko potyrį. Gamta dar sykį yra vaizduojama kaip valdanti ir kontroliuojanti žmogų, kuris ją garbina ir yra įtikėjęs jos visagalybe. V. Stankevičiaus romane „Indijos karaliaus turtai“ yra minima, kad upės čia turi didžiulę reikšmę žmonių gyvenimui, žemdirbystei, todėl vietiniai jaučiasi nuo jų priklausomi.[952] Tai dar sykį patvirtina didžiausią priešpriešą tarp Vakarų ir Rytų kultūrų, kur pirmojoje žmogus įgalina gamtą savo tarnystei, o antrojoje ši nusprendžia, kada galima pamaloninti žmogų savo gėrybėmis. Tą liudija ir pasakojimai apie misionierių keliones upėmis, kurios, nors ir reikalingos susisiekimui, visgi dažnai dėl nenuspėjamų orų gali tapti vieta, kur būsi paskandintas.[953] M. Šalčius pastebi, kad Indijos upių grėsmingumas slypi ir tame, kad jos yra namai daugumai pavojingų gyvūnų, kaip didžiulės gyvatės ar krokodilai, kurie taip ir tyko naivių žmonių.[954]

Konstruojant gamtinį Indijos paveikslą, svarbią rolę vaidino džiunglės, kurias T. Šuravinas vadina neperžengiamomis giriomis.[955] M. Šalčius, kuris keletą kartų savo kelionės metu turėjo galimybę su palyda nukeliauti į amžinai žaliuojančius plotus, teigia, kad čia yra tigrų ir panterų karalystė, kurioje žmonėms nėra vietos.[956] A. Poška po trumpos viešnagės Bombėjuje persikėlęs gyventi pas profesorių Tuti, kurio namai buvo prie pat indiškų džiunglių, taip atsiliepė apie vyraujančią atmosferą: „Tropinių džiunglių naktis pilna savotiškų garsų ir vaiduoklių. Sienomis vikriai bėginėja pilki driežiukai gaudydami museles ar uodus, dažnokai į kambarį įskrenda be garso it šmėkla šikšnosparnis ar koks kitas guvus paukštis, o žiūrėk ir vėl pabyra mažytės švieselės. Iš tolo pro tankias džiungles girdisi silpnas jūros ošimas, kurį kartkartėmis pertraukia kažkokie tolimi baubimai ir

[950] J. B. Michotte, „Hinduistai ir vandenį garbina“, in: *Misijos*, 1934, Nr. 1, p. 13.
[951] Ibid., p. 14.
[952] STANKEVIČIUS Vladimiras, *Indijos karaliaus turtai*, Kaunas, Spaudos fondas, 1936, p. 200.
[953] FERRANDO Stephen, „Asamas-Indija“, in: *Saleziečių žinios*, 1936, Nr. 6, p. 148.
[954] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 246.
[955] ŠURAVINAS Teodoras, *Kelionės į nežinomus kraštus*, Kaunas, Sakalas, 1937, p. 57.
[956] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 246.

vaitojimai.“[957] Tropiniai miškai buvo matomi kaip dar viena žmogaus nekontroliuojama erdvė, persipynusi su mistiškumu ir keistomis patirtimis. Nors vieni džiunglių siužetus romantizuodavo, prisimindami R. Kiplingo romaną „Džiunglės“, kiti, nesugebėję racionaliai perprasti šios gamtos buveinės logikos, stengdavosi su ja neturėti jokių reikalų. P. Mašioto išverstos pasakos „Dramblys karys“ recenzijoje, išspausdintoje „Lietuvos aide“, apie indo berniuko ir jo užauginto dramblio nuotykius džiunglėse rašoma, kad šios šiurpių padarų buveinės turi savo įstatymus, kurie yra persipynę su klaikia erdvės dvasine atmosfera.[958] Toks požiūris atskleidžia, kad Indijos gamtos chaosas savyje turi tam tikros kontrolės, logikos, tačiau tai žmogui yra sunkiai suprantama ir verčia stotis su tuo į akistatą. Pats A. Poška, nors ir jausdamas tam tikrą nerimą, visgi dažnai nerdavo į pažinimo ir nuotykių kupinus miškus ieškoti Indijos istorinio paveldo, kuris per šimtus metų buvo užgožtas plačių medžių šakų. Tačiau ne visi buvo tokie drąsūs ir kartais į džiungles turėdavo lįsti tik vedami savo darbo. Kun. A. Sabaliauskas Lietuvos skaitytojams pasakojo apie tai, kaip jau sutemus turėdavo dviračiu važiuoti dešimtis kilometrų miško takeliais, kad pasiektų vieną ar kitą kaimą.[959] Pasakojime dominuoja siužetai apie girdimus plėšriųjų žvėrių, kaip šakalų, hienų ir tigrų staugimus, apie sraunias upes, kurias reikėdavo perbristi nešant dviratį, purvinus skardžius, kuriais užlipus dvasininkas tapdavo „molio motiejumi“.[960] Ant uolų numuštos alkūnės ir keliai, purvu ištepta kunigo sutana bei pelkėse pamesti batai tarsi byloja apie gamtos daromą įtaką žmogaus fizinei ir psichologinei būsenai.[961] Tikėtina, jog beviltiškumo akimirkų patyrimas versdavo suabejoti savo gyvenimo sprendimais ir kvestionuoti savo tikėjimo stiprumą. Tokie pasakojimai tik dar labiau pagyvindavo skaitančiųjų įsivaizdavimą, kuris 1932 m. „Misijose“ aprašytas kaip – „kryžius dalijantis pasaulį: barbarybė iš vienos pusės, krikščionybė iš antros.“[962]

Kalnai, klimatas, vanduo ar džiunglės – tai aspektai, kurie ypač domino ir vertė įsivaizduoti Indiją kaip gamtos valdomą ir žmogaus nekontroliuojamą kraštą. Jeigu vienu atveju tai buvo iššūkis, kurį turėjo įvykdyti europietis, atlikdamas savo šventąją tikrosios kultūros sklaidą, iš kitos pusės tai buvo matoma kaip pirmapradė jėga, bandanti sustabdyti vakarietiškumą Indijoje. Nors lietuviška Indijos gamtos percepcija, kuri rėmėsi ne tik savo, bet ir Vakarų įsivaizdavimu, liko įvilkta į grėsmės rūbą, visgi keletas vietovių susilaukė ir pozityvesnių epitetų. „Saleziečių žiniose“

[957] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* Sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 20.
[958] „D. G. Mukerdži. Dramblys karys“, in: *Lietuvos aidas*, 1931, Nr. 126, p. 3.
[959] SABALIAUSKAS Antanas, „Iš Indijos“, in: *Saleziečių žinios*, 1934, Nr. 6, p. 229.
[960] Ibid., p. 230.
[961] Ibid., p. 230.
[962] „Civilizacijos krizė“, in: *Misijos*, 1932, Nr. 5, p. 101.

užsimenama apie Asamą, kaip vieną gražiausių Indijos regionų, kurio klimatas yra tinkamas vykdyti sielovadinį darbą.[963] Čia gausų nuostabių kalnų, krioklių ir žaliuojančių laukų, o vienintelė problema – prastokai išvystytas transporto tinklas.[964] A. Poška išskiria Kašmyrą, kaip erdvę, kurioje klimatas nuo Lietuvos tesiskiria tik didesniu saulės kiekiu.[965] Jis žavisi žalia žole, medžiais, gausybe vaismedžių ir džiaugiasi, kad vėl priaugo svorio, kurio buvo netekęs dėl išsekimo gyvenant Bombėjuje ir Kalkutoje.[966] Keliautojas teigė, kad, jeigu ne Kašmyro atgaiva, jis būtų „iškeliavęs pas Abraomą".[967] Visgi ir šiuose vaizdiniuose Indijos gamtos grėsmingumas pasislėpė paraštėse. Buvo džiaugiamasi, kad klimatas Indijos šiaurėje yra panašesnis į lietuvišką, kuris jiems siejosi su saugumu, žmogaus stiprumu ir gyvenimo kontrole, kuri pilnai yra jų pačių rankose. Tai buvo pabėgimas nuo tikrosios indiškosios nepažabotos gamtos, kurios, nors ir su didėlėmis pastangomis, jiems įveikti nepavyko. Ne veltui sukontroliuotos gamtinės erdvės Indijoje vaizdiniai buvo vertinami geriausiai, kas matyti iš M. Šalčio tekstų. „Lietuvos aide" jis aprašė, kaip važiuodamas iš Bombėjaus į Suratą jis žavisi apsodintais žaliuojančiais laukais: „Patogios vietos užimtos laukais, apsėtais kukurūzais, Indijos sorais, žirniukais, ryžiais, Indijos karčiuškom, baltom plačiažiedėm opijaus aguonom, miežiais, kanapėm, galviniais saločiais, pomidorais ir daugeliu kitokių naudingų augalų – jų Indijoje yra aibės."[968] Tas pats matyti ir K. Pakšto dėstomų ūkio, ekonomikos, regioninės, istorinės geografijos kursų medžiagoje, kur buvo pristatoma tolimojo Rytų krašto žemdirbystė, ypač grūdinių kultūrų auginimas.[969] Autorius ūkinę padėtį pristato ir iš demografinės perspektyvos, teigdamas, kad tankiai apgyvendintoje erdvėje šie javai yra nepamainomi, norint išmaitinti milžinišką visuomenę.[970] Jis ypač aukština ryžių auginimo tradicijas teigdamas, kad vietinės indų irigacinės sistemos yra kilniausias žmogaus išradimas, kuriam neprilygsta net Egipto piramidės.[971] Dėl Lietuvos buvimo agrarine valstybe tarpukariu K. Pakštas ūkio geografijai skyrė didelį dėmesį, o tolimasis Rytų kraštas pasitarnavo gilinantis į šią sritį. Geografo Indijos ir Lietuvos ūkio tradicijų palyginimai leido svarstyti, ar galima tam tikras šio krašto praktikas pritaikyti tėvynėje. Tai reikėtų suprasti ne tik kaip konkrečias technikas, bet ir kaip indų požiūrį į žemės ūkį, vertybinę sistemą bei

[963] „Iš pasakiškos Indijos", in: *Saleziečių žinios*, 1929, Nr. 1, p. 27.
[964] Ibid., p. 27–28.
[965] Margi gyvenimo lapai. Straipsniai, laiškai, korespondencijos, atsiminimai, 1933, LCVA, R-519, B-315, l. 31.
[966] Ibid., l. 31.
[967] Ibid., l. 31.
[968] ŠALČIUS Matas, „Ramusis kaimiškas Suratas", in: *Lietuvos aidas*, 1932, Nr. 167, p. 5.
[969] Matematikos-Gamtos mokslų fakulteto paskaitų tvarkaraštis, 1937, LCVA, F-631, A-1, B-185, l. 14.
[970] PAKŠTAS Kazys, „Ryžių geografinė padėtis", in: Kosmos, 1928, Nr. 4, p. 175.
[971] Ibid., p. 176.

dėkingumą gamtai už jos suteikiamas gėrybes. Atvirkščiai nei laukinė erdvė, sukontroliuotos indiškosios gamtos vaizdinys tapo pravarčiu ir Lietuvos reikalams.

4.2. Indijos faunos, kaip nepažabotos laukinės energijos, vaizdinys

Dalies tarpukario mokslininkų, tokių kaip S. Šalkauskis, manymu, Indija, kaip ir visas Orientas, buvo laikomas kaip nepažabotos laukinės gamtos, kuri stabdo žmogiškosios laisvės veikti galimybes, erdvė.[972] Prie sudėtingos perspektyvos prisidėjo ir tai, kad susirūpinimo gyvosios gamtos išsaugojimu beveik nebuvo, ką liudija kai kurių zoologų tekstai, kuriuose palankiai žiūrima į vėžlių, krokodilų ar kitų gyvūnų panaudojimą batų, papuošalų ar lagaminų gamybai.[973] Čia galime kelti prielaidą, kad tolimųjų kraštų gamtai simpatijų pritrūko. Iš esmės būta priešingos perspektyvos – nemažai apie tai rašiusių lietuvių įžvelgė galimą laukinės faunos pavojingumą civilizuotai kultūrai, ko vakariečiui reikėtų saugotis. Lietuvoje pasirodė pavojus eskaluojantys mokslininkų, publicistų tekstai, kuriuose demonstruojama, kaip laukiniai gyviai gali sukelti nemalonumų Vakarams: kokie šiurpūs padarai slypi Indijos vandenyno gelmėse, kaip kovoti su pavojingais ir maliariją nešiojančiais uodais drėgnose Bengalijos džiunglėse, kaip išnaikinti mirtimi dvelkiančias indų garbinamas gyvates.[974] Zoologas P. Baltrus – Šivickis rašė: „Jei kas paklaustų mus kokie ant žemės gyveną gyvuliai yra mūsų didžiausi priešai ir nuo kurių daugiausiai nukenčiama, aš turbūt neapsirikčiau pasakęs, kad dauguma mūsų atsakytų, jog didžiausi mūsų priešai didieji ar net didžiausieji ant mūsų žemės gyvenantieji gyvūnai, įvairūs žvėrys, ropliai, o ypač tigrai, liūtai, kobros ir kiti didieji plėšrūnai, ypačiai tie, kurie gyvena šiltuose pusiaujo ar tropikų šalyse.“[975] Plėtojant mokslininko mintį, rašiusius labiausiai baugino vizualiai grėsmingi gyvūnai, kurie pasakų, mitologijos, gandų ir kitų informacijos perdavimo būdų dėka tapo vaizduojami kaip grėsmę nešantys padarai. Jeigu Lietuvoje savoji fauna jau buvo daugiau mažiau pažinta ir sukontroliuota, tai tokių kraštų kaip Indija gyvūnija dar vis simbolizavo laukinį chaosą ir nežinomybę. Taip tekstuose, kur buvo aptariama Indijos fauna, dominavo tam tikra priešprieša tarp to, kas yra Vakarų civilizacijos priežiūroje, ir to, kas yra paslaptingose džiunglėse, dykynėse ar vandenyse. Visgi grįžtant prie P. Baltraus-Šivickio, šis gana kritiškai vertino nusistovėjusį visuomenės

[972] ŠALKAUSKIS Stasys, „Vladimiras Solovjovas ir jo pasaulio sielos koncepcija“, in: *Logos*, 1926, Nr. 2, p. 191.
[973] IVANAUSKAS Tadas, *Žmogus ir gyviai*, Kaunas, Mūsų rytojus, 1928, p. 32–33.
[974] Leidinių sąrašai a Matematikos-gamtos mokslų fakulteto, 1930–1936, LCVA, F-631 A-1 B-144, l. 36; Fakultetų ir įvairių katedrų veikimo apyskaitos, 1922–1927, LCVA, F-631 A-12 B-54, l. 3; SRAISTĖ, „Gyvatės“, in: *Šaltinis*, 1928, Nr. 41, p. 666.
[975] Straipsnis apie plėšrius žvėris, roplius virusus, bakterijas gyvūnus, 1938, LMAVBRS, F-114, B-301, l. 1.

požiūrį į egzotiškąją fauną – tai lėmė ne tik asmeninė patirtis gyvenant ir dirbant Filipinuose bei lankantis Pietų Azijoje 1922-1928 m., bet ir nuoseklus gamtos mokslų pažinimas.[976] Artimas ryšys su regiono gamta ir bendravimas su vietiniais mokslininkais leido jam pažinti Rytus ne per pasakojimų ar mitų prizmę, o per tiesioginį patyrimą, todėl jis gebėjo kvestionuoti egzotizuojančius stereotipus. Baltraus-Šivickio tekstuose atsiskleidžia suvokimas, kad santykis tarp žmogaus ir vadinamųjų „pavojingų gyvūnų“ yra labiau pagrįstas abipusiu prisitaikymu nei grėsme. Kaip laboratorinis mokslininkas ir objektyvumo šalininkas, jis siekė, kad gamtos pažinimas būtų grindžiamas stebėjimu ir faktais, o ne kultūriškai įsišaknijusiais vaizdiniais, todėl jo tekstuose juntama pastanga dekonstruoti visuomenėje įsitvirtinusius mitus ir formuoti racionalesnį požiūrį į gamtinį pasaulį.[977]

Viename iš lietuviškosios enciklopedijos straipsnių apie gyvybės kilmę Indija yra pristatoma kaip išlaikiusi tą pirmapradę energiją, gyvybinę visumą, kuri nepasiduoda žmogaus įtakai ir atstovauja tai, kas vėliau pasklido po pasaulį.[978] Jeigu Vakaruose ši energija buvo pažabota, tai Indijoje jos reikšmė išliko tokia pati ir dažnai žmogus tiek dėl savų įsitikinimų, tiek dėl realių priežasčių, nusprendė prieš ją nusilenkti. 1925 m. „Židinyje“ išspausdintame straipsnyje minima, kad indiškosios faunos stiprybė atsiskleidžia puikiame prisitaikyme gyventi subkontinentui būdingomis šiurkščiomis klimatinėmis sąlygomis.[979] Šių gyvūnų nebaugina didžiuliai karščiai, drėgmė ar Himalajuose tvyrantis šaltis.[980] Visgi laukinės gamtos aršumas Indijoje pirmiausia buvo pastebėtas dėl paslaptingos ir dažnai žmogui priešiškai atrodančios gyvūnijos gausos. „Gamtos“ žurnale pristatoma, jog Indijos padangėse skraido vieni didžiausių paukščių – grifai, kurie taip ir tyko pasiklydusių ir išsekusių žmonių[981]; „Kosmos“ žurnale J. Elisonas rašo apie Indijos upėse plaukiojančius dantytuosius delfinus, kurie neprimena jūrose esančių draugiškų žmonių bičiulių[982]; 1929 m. „Kultūroje“ aprašyti krokodilų šeimos atstovai – gavianai, kurie, nors ir minta žuvimis ir dvėsena, tačiau yra pavojingi ir

[976] PETRAUSKIENĖ Laima, Pranciškus Baltrus-Šivickis 1882-1968, Vilnius, Gamtos tyrimų centras, 2020, p. 47-63.
[977] Straipsnis apie plėšrius žvėris, roplius virusus, bakterijas gyvūnus, 1938, LMAVBRS, F-114, B-301, l. 1-2.
[978] Gyvybė, gyvybės kilmės teorijos, gyvūnija ir gyvatės; Straipsniai 1940, LMAVBRS, F-300, B-121, l. 4.
[979] „Himalajų fauna“, in: *Židinys*, T. 1, Nr. 4, p. 310.
[980] Ibid., p. 310.
[981] IVANAUSKAS Tadas, „Grifai Lietuvoje“, in: *Gamta*, 1936, Nr. 3, p. 182.
[982] ELISONAS Jurgis, „Ar sutinkami Lietuvos vandenyse banginių būrio atstovai“, in: *Gamta*, 1936, Nr. 3, p. 189.

žvejams.[983] M. Šalčius, dalyvavęs nepavykusioje tokių Indijos krokodilų medžioklėje, prisimena, kad pastarieji ypač pavojingi naiviems turistams – negalėdami praryti žmogaus, jį tempiasi į vandenį ir ten galutinai sudoroja.[984] Tekstuose minima, kad vietinių žmonių baimė krokodilams suformavo ir aukojimo, garbinimo praktikas, kurios vyksta iki pat aptariamo laikotarpio.[985] Šiurpių vaizdinių pasažai pasirodydavo ir grožinėje literatūroje, kaip, pavyzdžiui, P. Rusecko romane. Čia minimi netoli subkontinento krantų plaukiojantys rykliai, kurie „vienu kandimu perkanda žmogų, vienu uodegos smūgiu sulaužo kaulus“.[986] Medūzos knygoje apibūdinamos kaip „čia, uola berėpliodamos, besikabindamos, iš gelmių išsineria nematytos, daugiakojės gležnos gleivėtos, beveik permatomos pabaisos“.[987] Pr. Mašiotas knygelėje „Šiltieji ir šaltieji kraštai“ apie Indiją rašo, kad čia pilna daug didesnių, nei mums įprasta, pavojingų vabalų, kurie gali sukelti nemalonumų.[988] T. Ivanauskas įmantriai skaitytojams pristato ir raganosį, kurį įvardina kaip turinti storą odą, „kad net švininė šautuvo kulipka atsimušusi į ją susiploja“.[989] Apie raganosius kuriamas labai pikto ir agresyvaus gyvūno paveikslas, kurio neapykanta žmogui gali būti panaikinta tik žiauriausiu būdu - užmušus žvėrį. T. Ivanausko vaizduojami Indijos gyvūnai, tokie kaip raganosis, tigras ar dramblys, įgyja egzotikos, grėsmės ir svetimumo bruožų ne tik dėl savo biologinio išskirtinumo, bet ir dėl paties autoriaus pozicijos. Nors zoologui būdingas entuziastingas domėjimasis gamta, jo žvilgsnis neišvengė egzotizavimo, kai svetima aplinka dažniau vaizduojama per pavojingumo ar keistumo prizmę. Pats niekuomet nebuvęs Indijoje, jis čia rėmėsi antriniais šaltiniais – kelionių literatūra ir užsienio enciklopedijomis, draugų ir kolegų iš Rusijos ir Vakarų Europos pasakojimais, todėl gyvūnus interpretavo per jau susiformavusių stereotipų filtrą. Be to, jis savąją aplinką, Lietuvos gamtą, laikė pažinimo centru, o už tai, kas buvo išorėje (šiuo atveju Indijoje), jis nejautė atsakomybės, o matė tik kaip paslaptingą ir pavojingą kraštą . Galiausiai, T. Ivanauskas, pats būdamas medžiotojas ir kailinių žvėrelių fermos įkūrėjas, iš dalies atstovavo žmogaus viršenybės gamtos atžvilgiu idėjai, kur egzotiniai gyvūnai dažnai suvokiami kaip studijų ar kolekcionavimo objektai, o jų vertė matuojama patiriamais įspūdžiais, trofėjais, o ne pačių gyvūnų gyvybės reikšmingumu.

---

[983] „Krokodilai šliaužikai“, in: *Kultūra*, 1929, Nr. 8, p. 378; IVANAUSKAS Tadas, *Žmogus ir gyviai*, Kaunas, Mūsų rytojus, 1928, p. 41.
[984] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 252-253.
[985] „Krokodilai šliaužikai“, in: *Kultūra*, 1929, Nr. 8, p. 378;
[986] RUSECKAS Petras, *Vandenyno spąstuose: mažo lietuviuko nuotykiai Indijos vandenyne*, Kaunas, Žaibo spaustuvė, p. 52.
[987] Ibid., p. 63.
[988] MAŠIOTAS Pranas, *Šiltieji ir šaltieji kraštai*, Kaunas, Tulpės buveinės leidinys, 1930, p. 29.
[989] IVANAUSKAS Tadas, *Žmogus ir gyviai*, Kaunas, Mūsų rytojus, 1928, p. 77.

Daug pasišlykštėjimo lietuvių tekstuose susilaukė Indijos beždžionės, kurias A. Poška aprašė, kaip gyvūnus ilgomis apdriskusiomis uodegomis, didžiuliais susivėlusiais gaurais ir šuniškais snukiais.[990] Dalyje straipsnių jos aprašytos ne tik vizualiai siaubingos, tačiau ir pasižyminčios bjauriu charakteriu. M. Šalčius savo knygoje aprašo, kaip jos kraupiai kankino žalsvus paukštelius: „Ten pasigirdo nežmoniškas paukštelio cypesys ir pasipylė jo plunksnos žemyn. Matyt, niekdirbė pešė paukštelį ir, kai jis buvo beveik plikas ir užniurkytas, metė jį žemyn. Tą pat padarė netrukus antra, trečia ir dar daugiau beždžionių. Tai buvo jų savotiškas sportas.“[991] Tokiu vaizdiniu žurnalistas tarsi norėjo parodyti indiškosios gamtos žiaurumą, chaotiškumą, kuriam nepažįstama ramybė ir darna. Ten nėra savaime suprantamo gyvenimo ir mirties ciklo, o pragaištingas likimas ištinka be jokios priežasties, nulemtas negailestingo Indijos gamtos veikimo. Beždžionių, kaip kenksmingo gamtos atspindžio, įsikišimą į darnų vakariečių gyvenimą aprašė ir kitas keliautojas po Indiją - A. Poška, kuris matė, kaip beždžionės iš traukinyje sėdėjusių europiečių pavogė ir suplėšė brangią knygą, aplinkui išmėtė bičiuliams vežamas dovanas.[992] P. Mašiotas rašo, kad šios ne tik karstosi po medžius ir vaisius valgo, bet ir vagia iš ūkininkų, sugadina jų derlių.[993] Nors norėta jas sugauti ir atlyginti už padarytą žalą, visgi rašiusieji žinojo, kad tai padaryti Indijoje yra beveik neįmanoma – indai tiki, kad šios yra šventos ir jas nuskriaudus galima sulaukti daugybės negandų.[994] Apskritai, pastebimas svetimumo jausmas indų bendrystės su gamta pozicijai, ypač taikiųjų džainų politikai. A. Poška stebisi šios indų tikybos žmonių baime nuskriausti kokį padarėlį: prisidengia burną skara, kad kvėpuojant neįtrauktų vabalėlių, nenori užsiimti žemdirbyste, kad nesužeistų kirmino.[995] Indų tikybinį gyvių garbinimo vaizdinį dar labiau išplečia M. Šalčius, kuris teigia, kad džainai net blakių ir blusų lovoje nebando išnaikinti, o plikomis rankomis stengiasi jas išgaudyti ir paleisti į lauką.[996] Iš tokio indų prietaringumo pasišaipydavo ir dvasininkai.

[990] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 124.
[991] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 124.
[992] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 124.
[993] MAŠIOTAS Pranas, *Šiltieji ir šaltieji kraštai*, Kaunas, Tulpės buveinės leidinys, 1930, p. 29.
[994] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 124.
[995] Ibid., p. 124.
[996] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 238.

„Saleziečių žiniose“ rašoma, kad Indijoje net šluojama labai atsargiai, kad tik kokio svirplio ar kito vabalėlio nesužeidus.[997] 1938 m. “Saleziečių žinių“ straipsnyje „Ten būtų gera vegetarams“ kiek pašiepiami tokie Gainų genties religiniai papročiai, kaip pernelyg kontroliuojama mityba, atsargus ir pagarbus elgesys su gyvūnais. Straipsnyje rašoma: „Tai gal vienintelis kampelis, kuriame pelės ir žiurkės turi ne tik lygias pilietines teises, bet ir kilmingumo privilegijas.“[998] Toks požiūris iššaukia jau minėtą indiškojo ir lietuviškojo požiūrio į gamtą skirtumus ir kuria vaizdinį, jog laukinė gamta vis dar valdo indo pasaulėžiūrą, jo kasdienybę ir priešinasi progresyvumui.

Pavojingosios Indijos faunos vaizdinyje dominavo siužetai apie tigrus. P. Mašiotas tigrą vadina „ypač baisia kate“, kuri padarys taip, kad joks padarėlis nebepamatys ryto saulės.[999] Štai 1933 m. „Šaltinio“ Nr. 8 tituliniame lape, kur pavaizduoti maži tigriukai, redaktoriai pridėjo prierašą „koks klaikus jo piktjuokis“.[1000] T. Šuravinas savo knygelėje rašo, kad tigrai pridaro tiek žalos, kad kartais visas kaimas turi persikelti į kitą vietą, kad jų netrukdytų šis „neramus kaimynas“.[1001] P. Leonas savo straipsnyje „Iš britų Indijos“ rašo, kad anglų valdžia net skiria išmokas, už nukautus baisiuosius „rainius“, kurie, jo žiniomis, vien 1925 m. nužudė virš 970 žmonių.[1002] 1936 m. „Kosmos“ žurnale išspausdintame garsaus medžiotojo P. T. Ethertono straipsnyje teigiama, kad tigrų Indijoje yra apie 16 000, jie puikiai užvaldę džiunglių brūzgynus ir žmonėms pavojingi tampa senatvėje, kuomet sugauti gazelę pasidaro sudėtinga.[1003] Jo nuomone, vienintelė sėkmė žmonėms yra ta, kad tigrų uoslė nėra itin gera, kas sumažina tikimybę atklysti į kaimus ar miestelius.[1004] Ne veltui tigrui aptariamuoju laikotarpiu buvo populiaru priskirti džiunglių karaliaus etiketę, taip atskleidžiant jo galią ir reikšmę šioje erdvėje.[1005] Dalies lietuvių tekstuose taip pat galime aptikti vakariečių įtakoje sukurtą laukinės gamtos ir civilizacijos erdvių priešpriešos idėją Indijoje. Norėdamas progresuoti, žmogus turi užimti gamtos karalystę, tačiau joje slypinčios katės tam priešinasi, o kartais net priverčia trauktis. T. Ivanauskas tai papildo teigdamas, kad tigrai, paragavę žmogienos, greitai pripranta ir tuomet daugiausia medžioja

[997] „Ten būtų gera vegetarams“, in: *Saleziečių žinios*, 1938, Nr. 1, p. 22.
[998] „Ten būtų gera vegetarams“, in: Salezieičių žinios, Nr. 1, 1938-01, p. 22.
[999] MAŠIOTAS Pranas, *Šiltieji ir šaltieji kraštai*, Kaunas, Tulpės buveinės leidinys, 1930, p. 31.
[1000] Titulinis lapas, in: *Šaltinis*, 1933, Nr. 8, p. 1.
[1001] ŠURAVINAS Teodoras, *Kelionės į nežinomus kraštus*, Kaunas, Sakalas, 1937, p. 57.
[1002] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1935, Nr. 3, p. 564.
[1003] ETHERTON P. T. „Nykstantieji stambūs žemės gyvuliai“, in: *Kosmos*, 1936, Nr. 1–3, p. 42–43.
[1004] Ibid., p. 42–43.
[1005] „Tigras – Maharadžas“, in: *Misijos*, Nr. 5, 1940-05, p. 97.

žmones.[1006] Čia tarsi atsiskleidžia neišvengiama ir žiauri kultūros (žmogaus) ir gamtos (tigro) kova už dominavimą. 1935 m. „Šaltinyje“ išspausdintame straipsnyje vakariečio akistata su tigru vaizduojama kaip kvapą gniaužiantis trileris – žmogaus užsispyrimas sumedžioti tigrą, slėpimasis medžio namelyje, naktį girdimi riaumojimai iš džiunglių, baimė būti užpultam ir finalinis žvėries užmušimas.[1007] Kovoje prieš džiunglių karalių vakarietis parodo tokias savo civilizacijoje užgimusias vertybes kaip ištvermė, nepasidavimas, kantrybė, sumanumas ir troškimas gelbėti. Panašios vertybės kovoje prieš tai, kas simbolizuoja nepalaužiamą Indijoje gamtą, pasirodė ir kituose tekstuose Lietuvoje. Štai 1938 m. „XX amžiuje“ pasirodė į veiksmo filmo scenarijų panašus straipsnis, pasakojantis apie nuožmią europiečio kovą prieš tigrą, kurią užbaigė taiklus jo šūvis.[1008] Norėdamas įprasminti šią civilizacijos pergalę, herojus nusprendžia pasikabinti tigro kailį savo namuose.[1009] Nuo šių siužetų neatsiliko ir M. Šalčius, kurį kvietė dalyvauti tokioje medžioklėje. Jis pristato tigrų medžiotojus – specialistai, ginkluoti revolveriais, Vinčesterio šautuvais, specialiais durklais, kurie laikė savo darbą subtiliu amatu.[1010]

Indijos vaizdinį neretai formavo gamtos ir kultūros priešprieša – susidūrimas, kurio metu žūsta daugybė abiejų pusių atstovų. P. T. Ethertono straipsnyje toliau rašoma, kad Indijoje yra suskaičiuota, kad per metus dėl gyvūnų žūsta apie 3000 žmonių, tačiau civilizacija dėl vis populiarėjančios medžioklės atsilygina tuo pačiu: 1500 tigrų, 5100 leopardų ir panterų, 2300 lokių ir t.t.[1011] T. Ivanauskas viename iš tekstų rašė apie nepažabotos Indijos gamtos veržimąsi net į Vakarų pasaulį – laivais į Europą jau kuris laikas iš Indijos keliauja tūkstančiai pilkųjų žiurkių, kurios neša įvairias ligas, naikina mūsų turtą ir užkariauja senojo žemyno miestus.[1012] Ši kova tarp laukinės gamtos ir civilizacijos, kurią inicijuoja vakariečiai, rašiusių lietuvių buvo palaikoma ne tik kaip neišvengiama progreso Indijoje nešimo priemonė, tačiau ir kaip skydas savajai kultūrai apginti. Galbūt todėl medžioklės fenomenas buvo aprašomas kaip garbingas ir vertingas užsiėmimas? Tarpukariu turbūt ir negalėjo būti kitaip – gamtos apsaugos priemonės, gyvūnų rezervatų kūrimo iniciatyvos dar buvo tik bepradedančios kurtis, prieštaraujančios idėjos buvo laikomos kaip nesuprantamos ar dažnai siejamos su taikių hinduistų iškreiptu mąstymu.

[1006] IVANAUSKAS Tadas, *Žmogus ir gyviai*, Kaunas, Mūsų rytojus, 1928, p. 98.
[1007] R. M., „Tigro belaukiant“, in: *Šaltinis*, 1935, Nr. 36, p. 392.
[1008] „Kova su tigru“, in: *XX amžius*, 1938, Nr. 48, p. 8.
[1009] Ibid., p. 8.
[1010] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 250.
[1011] ETHERTON P. T. „Nykstantieji stambūs žemės gyvuliai“, in: *Kosmos*, 1936, Nr. 1–3, p. 42–43.
[1012] IVANAUSKAS Tadas, „Žmogus ir prie jo prisitaikę gyventi gyviai“, in: *Švietimo darbas*, 1926, Nr. 3, p. 235.

Kitokių perspektyvų apie medžioklę Indijoje buvo, tačiau ir jos savotiškai iškreipiančios realybę. Štai T. Ivanausko įsitikinimu, Indijoje turėtų būti leidžiama tik vakariečių medžioklė, nes šie šaudo tik patinus ir prižiūri, kad užtektų ir ateities kartoms.[1013] Jo manymu, vietiniai, išmokę medžioti su ginklais, imasi masinio skerdimo, kuris yra atliekamas ne sportiniais sumetimais.[1014] Galiausiai zoologo požiūris į medžioklę yra toks, kad gyvūnai vis tiek yra tik įrankis patenkinti vakariečių užgaidas, o vietiniai paprasčiausiai dėl savo menkos kultūros to nesuvokia. A. Poškos atveju, medžioklė yra žiauru, tačiau esant Indijoje su tuo susidurti teks, nes tai garbės reikalas ir atsakyti kviečiančiam yra tiesiog nepadoru.[1015] Taigi, šiuo požiūriu keliautojas, nors ir nekalba apie medžioklės būtinumą, visgi yra įtikėjęs būtinybe tuo užsiimti, norint išsaugoti Vakarų kultūrą ir etiketo laikymąsi. Bene vienintelis, kuris iš esmės visiškai nepritarė medžioklei ir bendrai visapusei Vakarų kultūros eksploatacijai, buvo J. Baldauskas, kurio nuomone, tai yra žiaurus ir nereikalingas elgesys, imperializmo išraiška, skirta pademonstruoti europiečių galybę prieš Trečiąjį pasaulį, įskaitant Indiją.[1016]

Apie įsivaizdavimą, kad gamta Indijoje yra pavergusi žmogų, kuris dėl nusistovėjusių įsitikinimų jai paklūsta, liudija ir P. Baltraus-Šivickio pastebėjimas, kad čia iki šiandien daugumoje vietų yra įprasta sutikus miške tigrą ar kitą plėšrų žvėrį tiesiog gultis ant žemės ir laukti, kol tave suės.[1017] Toks pavyzdys rodo dalies lietuvių percepciją, kad indas yra susitaikęs su savo pralaimėjimu prieš laukinę gamtą. Dėl šios priežasties vakarietis įgauna ne tik prasmę parodyti, jog taip neturi būti, bet tuo pačiu įžvelgia Indijoje kliūtis Vakarų dominavimui pasaulyje. Keletas tekstų taip pat parodė idėją, kad Indijos laukinis pradas intensyviai priešinasi civilizuotos kultūros nešimui, kurios aukščiausia grandis yra žmogus. Tai, kad dalis autorių įsivaizdavo šią koncepciją kaip tinkamiausią, liudija ir V. Ruzgo tekstas „Gamtos apsauga ir mokykla“, išspausdintas 1930 m. „Švietimo darbe“. Autorius rašo: „Palyginti silpna fizinė būtybė, - bet galingiausia savo protu – žmogus daug galingesnius už save – plėšriuosius gyvulius, nuo kurių senovėje turėjo slapstytis, saugotis, dabar lengvai valdo, jie jam nepavojingi. <...> Visa tatai mus labai džiugina, žmogaus gyvenimas darosi vis įdomesnis, gyvenimo sąlygos patogesnės.“[1018] Jausdami minėtą šventąją Vakarų misiją nešti savąjį pasaulio

[1013] IVANAUSKAS Tadas, „Nykstančioji fauna“, in: *Švietimo darbas*, 1926, Nr. 5, p. 421.
[1014] IVANAUSKAS Tadas, „Nykstančioji fauna“, in: *Švietimo darbas*, 1926, Nr. 5, p. 421.
[1015] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* Sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 126.
[1016] BALDAUSKAS Juozas, „Kolonijų filmos ir kolonijų poetika“, in: *Kultūra*, 1934, Nr. 3, p. 186.
[1017] Straipsnis apie plėšrius žvėris, roplius virusus, bakterijas gyvūnus, 1938, LMAVB RS, F-114, B-301, l. 2.
[1018] RUZGAS Vincas, „Gamtos apsauga ir mokykla“, in: *Švietimo darbas*, 1930, Nr. 7, p. 680.

suvokimą, jie įsivaizdavo, jog Indija turėtų pasekti šiuo keliu, galbūt net prižiūrima britų. Galbūt dėl to didžiausia pagarba buvo skiriama tiems europiečiams, kurie nebijodavo stoti su ginklu rankoje prieš įvairią laukinę fauną. Su pasididžiavimu pasakojama, kaip Indijoje reikia gaudyti ir panaudoti dramblius. 1925 m. „Kultūroje“ išspausdintame straipsnyje „Laukinių gyvulių gaudymas ir jų jaukinimas“ aprašomos technikos, kaip gaudyti didžiuosius žinduolius: varovų pagalba išvaikomi kiti drambliai, gyvulys uždaromas į didžiulį narvą su pririšta koja prie didelio medžio ir savaitę laikomas, kol išvargsta.[1019] Panašiai vertinami išmanūs būdai, kaip galima gaudyti jau beveik išnaikintus baltuosius garnius.[1020] Medžioklė buvo matoma kaip didžiausias vyriškumo ir vakarietiškos pergalės prieš laukinę gamtą idėja. Buvo kuriami net posakiai, susiję su tikro vakariečio įvaizdžiu - pavyzdingas vyras-herojus, niekada nesipriešins savo žmonai ir išliks džentelmenas, bet niekada nepabūgs stoti į kovą su tigru ar liūtu.[1021]

Dar vienas reikšmingas akcentas, išryškinantis laukinės Indijos gamtos grasinimus Vakarų nešamai kultūrai, buvo siejamas su katalikų misionierių įsitikinimu, kad fauna yra didžiausias krikščionybės sklaidos priešas.[1022] Dvasininkų tekstuose pasirodydavo siužetai, kuriuose jie pristatydavo savo sunkią dalią, kai tigrai, gyvatės ar kiti šiurpūs Indijos padarai neleidžia jiems aukoti mišių, nuvykti pas parapijiečius ar užsiimti kita sielovadine veikla. Štai viename Asamo regiono kaimelyje dėl vis pasirodančio tigro, kuris, anot straipsnio autoriaus, „trumpu laiku prarijo 64 žmones“, buvo atidėtas bendras visų krikščionių susirinkimas.[1023] Dalis misionierių savo tekstais stengdavosi sukurti bauginančią atmosferą, kad skaitytojas jaustų žvėries žiaurumą, kurio negali patirti būdamas saugesnėje Lietuvoje. Aprašomi siužetai apie naktinius žygius pro plačiai apsodintus cukranendrių ir kukurūzų laukus, kur nuo tykančio tigro ar panteros galėdavo apsaugoti tik pats Dievas.[1024] Misionierių tekstuose kuriamas vaizdas, jog Indijoje dėl tigrų, panterų, leopardų nėra saugios vietos, o žmonės jų bijo labiau nei maharadžų rūstybės.[1025] Salezietis kun. J. Gustas aprašė, kaip vieną vakarą keli tigrai apsupę parapijos namus ir neleidę jiems išeiti į kiemą.[1026] Misionierius tekste perteikia herojišką nutikimą, kuomet jis su katechetais visą naktį stengėsi baidyti tigrus, leisdami bauginančius garsus, o namuose buvusios seselės pro lango plyšį į lauką mėtė apnuodytos mėsos

[1019] „Laukinių gyvūnų gaudimas ir jaukinimas“, in: *Kultūra*, 1925, Nr. 4, p. 183–184.
[1020] IVANAUSKAS Tadas, „Nykstančioji fauna“, in: *Švietimo darbas*, 1926, Nr. 5, p. 420.
[1021] „Liūto nebijo, o žmonos pabūgo“, in: *7 meno dienos*, 1927, Nr. 7, p. 14.
[1022] „Tigras – Maharadžas“, in: *Misijos*, 1940, Nr. 5„ p. 98.
[1023] St. Ferrando, „Indija (Asamas): tigrų ir dramblių žemė”, in: *Saleziečių žinios*, 1939, Nr. 3, p. 83.
[1024] „Tigras – Maharadžas“, in: *Misijos*, 1940, Nr. 5, p. 97.
[1025] Ibid., p. 97.
[1026] GUSTAS Juozas, „Nakčia mus atakuoja tigras“, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 36, p. 5.

gabalus.[1027] Norėdami parodyti, kad kova atneša ir krikščionišką gėrį, jie pastebi, kad nudobtų tigrų kailiai yra naudojami našlaičiams šaltomis naktimis apsikloti.[1028] Tai, kad tigras tekstuose buvo interpretuojamas, vaizduojamas kaip krikščionybės stabdis, liudija ir kitas kun. J. Gusto pasakojimas, išspausdintas „XX amžiuje“ 1939 m. Čia salezietis papasakojo, kaip, sykį plaukiant Bramaputros upe su palydovu pas parapijiečius, juos prie kranto užpuolė tigras.[1029] Kuomet vietinis buvo sudraskytas į gabalėlius „Indijos pabaisos“, misionierius tegalėjo atlikti paskutinį išrišimą ir maldomis palydėti nelaimėlį į dangų.[1030] Pasakojimai dažniausiai yra kupini detalių apie tigrą supančią velnišką energiją, kuri trukdo tyram dvasininkų darbui, verčia juos pastoviai prašyti šventųjų pagalbos. Misionierių tekstuose dominuodavo idėjos, kad ten, kur turėdavo prasidėti krikščionybės sklaida, privalu būdavo organizuoti tigrų medžiokles – šie du aspektai kartu sugyventi negalėdavo.[1031] Siužetuose, kuomet misionierius susiduria su tigrais, būtent jis dažniausiai stoja į priekį visų žmonių kaip jų gynėjas, kalbėdamas maldas ir laikydamas rožančių rankose.[1032] Taip pasakojimuose kuriamas naratyvas, kad tikėjimas ir europiečių Dievas gali apsaugoti nesusipratusius ir civilizacijos nepatyrusius vietinius. Šalia to, viename iš 1940 m. „Misijose“ išspausdintų straipsnių buvo pastebėta, kad tigrus be Dievo karžygių išvaikyti gali ir Vakarų kultūros atneštos technologijos, kaip fabrikai ar geležinkeliai.[1033] Kova su laukiniais gyvūnais buvo suvokiamas kaip šventas, nuo blogio išvaduojantis darbas, kuo argumentuodamas „Misijų“ žurnalas kvietė skaitytojus aukoti misionieriams.[1034] 1934 m. „Misijose“ išspausdintame straipsnyje taip pat buvo pristatomi vaikai, kurie žavėjosi didžiuliu misionieriaus garbingumu, kuomet šis, dirbdamas šventą darbą Viešpačiui, gali patapti tigro auka.[1035]

Šalia didžiųjų kačių dažnai pasitaikydavo ir gyvačių vaizdinių. Straipsnyje „Indija – gyvačių kraštas“ šio krašto gyvatės pristatomos kaip nepaprastai šlykščios: „Net mintis apie jas sukelia žmoguje šiurpulingą vaizdą, net nugarkaulis pradeda virpėt.“[1036] Tikėtina, jog šiuo pareiškimu norėta pabrėžti ne tik šiurpią gyvatės išvaizdą, tačiau ir sudėtingą žmogaus santykį su ja. Nors kun. J. Svirnelis teigia, kad Dievas saugo misionierius nuo gyvačių, visgi siužetų apie dvasininkų susidūrimus su jomis tekstuose pasitaikė. Kobros, angys ir kitos gyvatės pasakojimuose taip pat

[1027] Ibid., p. 5.
[1028] Ibid., p. 5.
[1029] GUSTAS Juozas, „Baisi žmonių kova su tigrais, gyvatėmis ir drambliai“, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 37, p. 8.
[1030] Ibid., p. 8.
[1031] „Tigrų šalyje“, in: *Misijos*, 1934, Nr. 1, p. 9.
[1032] Ibid., p. 9.
[1033] „Tigras – Maharadžas“, in: *Misijos*, 1940, Nr. 5, p. 97.
[1034] „Misijų kvieslys“, in: *Misijos*, 1930–31, Nr. 12–1, p. 1.
[1035] Tigrų šalyje“, in: *Misijos*, 1934, Nr. 1, p. 11.
[1036] “Indija – gyvačių kraštas“, in: *Šaltinis*, 1935, Nr. 22, p. 219.

buvo vaizduojamos kaip blogio, chaoso pasiuntinės. Vienas įspūdingiausių pasakojimų „XX amžiuje“ priklauso kun. J. Gustui, kuris pasakoja savo naktines kovas su gyvatėmis misijų namuose, kuomet Kalkutoje, patvinus Gango upei, į miesto gatves pasipylė įvairiausių gyvačių.[1037] Autorius kaip įtempto siužeto nuotykių romane pasakoja apie savo susitikimą su kobra: „Vieną vakarą atėjęs į savo kambarį radau nelauktą svetį – didžiulę kobrą, kuri mane sutiko šnypšdama ir galvą linguodama. Neliko nieko kito kaip griebti lazdą ir stoti į kovą su šituo mirtinu priešu. Kovą laimėjau aš: po kelių minučių negyva kobra gulėjo žemėje.“[1038] 1939 m. viename iš „Misijos“ numerių slapyvardžiu Silvanus pasivadinęs autorius simboliškai aprašo savo baltų naminių karvelių gelbėjimą nuo Akiniuotosios kobros, kurią pats nudobė.[1039] Autorius tarsi nori parodyti vietinių tradicijų keliamą pavojų krikščionybei, pateikdamas tokį gamtinį siužetą. A. Grazevičiaus verstame tekste taip pat aprašyta nuožmi misionieriaus kova su gyvate: „Mano tarnas tuojau prispaudė ją ilga lazda prie sienos. Deja, taip, kad ji galėjo dar smarkiai raitytis ir atkišusi galvą siekė įkirsti, bet laimei nepasiekė. Tuoj su bambuko lazda mes ją pribaigėme.“[1040] Kitą kartą to paties pasakojimo herojus kun. E. Schlappa tarsi iš velnio siųstos gyvatės gniaužtų gelbėjo nieko dėtus katalikų vaikus, kuomet jo tarnas su lanku šaudė strėles gyvatei į galvą.[1041] Nors laukinė gamta atrodydavo pavojinga, visgi baltojo žmogaus nepasidavimas net ir akistatoje su mirtimi išlikdavo kertiniu akcentu. Čia galime kelti dvi hipotezes – apie norą parodyti vakariečių pasiryžimą įgyvendinti savo šventą misiją ir jėgą sutramdyti ar įveikti laukinę Oriento gamtą. Gyvačių vaizdiniai taip pat pasitarnavo pasakojant apie misionierių pasiaukojimą Dievui, net kai situacija yra visiškai tragiška. Kun. J. Gustas laikraščiui „XX amžius“ 1939 m. pasakojo, kaip vienas jo kolega naktį pabudęs nuo gyvatės įgėlimo dar paskutinį kartą nubėgęs į bažnyčią atlaikė Šv. Mišias, taip atlikdamas paskutinę pareigą savo Viešpačiui.[1042] Šis pasakojimas atskleidžia ne tik faunos pavojingumą vakariečiui, bet dar kartą primena, jog misionieriai užima pačią garbingiausią modernių laikų kankinio vietą religiniame gyvenime. Tekstuose taip buvo keliamas pasitikėjimas ir pagarba misionieriais, jų atliekamo darbo sudėtingumu, o tarp skelbiamų idėjų dominavo mintis, kad kankinių kraujas plauna netikinčiųjų indų nuodėmes.[1043]

[1037] GUSTAS Juozas, „Baisi kobros įkastojo mirtis“, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 38, p. 7
[1038] Ibid., p. 7.
[1039] Silvanus, „Indijos misionieriaus nuotykiai“, in: *Misijos*, 1939, Nr. 11, p. 226–227.
[1040] Vertė A. Grazevičius, „Pas bhilus Indijos džiunglėse“, in: *Misijos*, 1936, Nr. 11, p. 247.
[1041] Ibid., p. 247.
[1042] GUSTAS Juozas, „Baisi kobros įkastojo mirtis“, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 38, p. 7
[1043] SABALIAUSKAS Antanas, *Tūkstančio paslapčių šalyje: (fakirų žemėje)*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugijos leidinys, 1939, p. 64.

Kaip jau buvo minėta, bene visi misionieriai tikėjo, jog medžioklė yra vienas iš teisingų būdų kovoti su krikščionybei besipriešinančiais džiunglių žvėrimis. Dvasininkų tiksluose, šalia rūpinimosi nuskriaustaisiais ir krikščionybės sklaidos, susirūpinimas gamtos išsaugojimu ar darnus sugyvenimas su laukine fauna neegzistavo. Misionieriai patys dalyvaudavo medžioklėse, mokydavosi šaudyti ginklais ir jautėsi skleidžiantys Dievo karalystės ramybę vietinių žmonių tarpe. 1936 m. „Saleziečių žiniose“ išspausdintame straipsnyje apie dramblių medžioklę misionierius pasigerėdamas rašo apie įmantrią dramblių medžioklę nusmailintų bambukų narve, kuriame dramblys išsigąsta iš skausmo sudavęs straubliu į aštrias kaip adatas sunertas medines sieneles.[1044] Dvasininkai manė, kad ir dramblys taip pat nėra gėrio įsikūnijimas, savo pykčio priepuolių metu sutrypiantis pasėlius, o kartais ir pačius žmones.[1045] Dėl šios priežasties juos reikia gaudyti, dresuoti ir išauklėti paklusniais žmonių tarnais. Taip pasireiškia misionieriaus, kaip Vakarų kultūros nešėjo, požiūris, kad visa gamta Indijoje turi būti sukontroliuota ir kaip įrankis įgalinta gerinti žmogaus gyvenimą. K. Gražūno straipsnyje „Misijose“ pasakojama apie tai, kaip misionieriai prie Tapti upės Indijoje potvynių metu su būriu įvairių vakariečių keliauja į krokodilų medžioklę.[1046] Čia aprašoma, kaip misionierius ir medžiotojai apibūdina vieną iš nušautų roplių: „Karininkas pražiodė jo snukį, iš kurio pasiskleidė dvokiantis kvapas. Abiejuose žandikauliuose iš abiejų pusių kišo po 17 smailų dantų, net ligi 4 cm ilgumo. Dantų šaknys pajuodavusios ir pažaliavusios. Iš visko galima matyti, kad šis mėdžiaras jau senas „nusidėjėlis“.“[1047] Vaizdinys pakrypsta link to, kad žvėrys Indijoje yra kalti dėl daugybės skriaudų ir jiems galima priskirti nuodėmingumą. Katalikiškuose tekstuose ne kartą buvo aprašoma ir pragmatinė medžioklės nauda, kaip iš krokodilų gaminami kvepalai, odiniai batai, lagaminai.[1048] Kalbama ir apie žvėrių, tokių kaip krokodilai ar gyvatės, mėsos panaudojimą, nors salezietis kun. J. Svirnelis sutinka, kad „toli gražu ne visos gyvačių rūšys tinka kotlietams.“[1049] Šie kiek ironiški dvasininkų pareiškimai atskleidžia pamatinį faktą, kad Lietuvoje egzistavo įprasta Vakaruose esanti pozicija – žmogus gamtą gali panaudoti visoms savo reikmėms. Svarbu pabrėžti, jog šią poziciją tik pagyvina misionierių nuomonė, kad tai atsiranda kaip kovos su blogiu rezultatas.

Apžvelgus šiuos vaizdinius, galima teigti, kad aptartieji asmenys jautė, jog Indijos gyvūnija kėlė tam tikrą pavojų vakariečiams ir jų skleidžiamai kultūrai

[1044] „iš Indijos: dramblių medžioklė su adatomis“, in: *Saleziečių žinios*, 1933, Nr. 1, p. 19.
[1045] GUSTAS Juozas, „Baisi žmonių kova su tigrais, gyvatėmis ir drambliai“, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 37, p. 8.
[1046] GRAŽŪNAS K. „Krokodilų medžioklėje“, in: *Misijos*, 1939, Nr. 1, p. 15–16.
[1047] Ibid., p. 16.
[1048] „Krokodilų medžioklėje“, in: *Vilniaus aušra*, 1939, Nr. 16, p. 5.
[1049] Svirnelis Jonas, „Indija gyvačių kraštas“, in: *Vilniaus aušra*, 1935, Nr. 7–8, p. 8.

Indijoje. Šis baimės pojūtis buvo siejamas su nepažinimo aspektu, pripratimu prie erdvės, kurioje fauna bent jau didžiąja dalimi yra kontroliuojama. Kraštas, kuriame dėl papročių paklusti gamtos įtakai buvo normalu, rašiusius lietuvius paprasčiausiai neramino. Neegzistuojant gamtos apsaugos įstatymams ir esant ypač populiariai medžioklės kultūrai, gyvūnų gaudymas ir žudymas buvo laikomas kaip teisinga dominuojančios žmogaus kultūros išraiška. Misionierių atveju atsiskleidė dar vienas svarbus aspektas – įsivaizduojamas laukinių gyvūnų troškimas stabdyti krikščionybę. Verta pastebėti, kad šis žvėrių demonizavimas, jų, kaip kliūties Indijos progresui, matymas, greičiausiai turėtų būti bendrai siejamas su Rytų, kaip laukinės ir nepažabotos gamtinės erdvės įsivaizdavimu. Čia gyvūnija atstojo tik dar vieną Oriento percepcijos dėmenį, kur irgi dominavo kitoniškumo ir svetimumo aspektai, iššaukę grėsmės ir pasipriešinimo jausmą.

5. INDIŠKOJI RELIGINĖ PASAULĖŽIŪRA – SOCIALINIŲ PROBLEMŲ IR NELYGYBĖS IŠTAKOS

Lietuvoje pasirodydavo nemažai tekstų, kuriuose hinduizmas kritikuojamas daugiausia socialinių problemų aspektu – būtent šį aspektą R. Indenas įvardija kaip vieną pagrindinių Indijos vaizdinio konstravimo šaltinių.[1050] Tarpukaryje Rašiusių lietuvių įsitikinimu, didžioji dalis ydingų reiškinių, kaip kastinės sistemos susiformavimas, neliečiamųjų engimas ar moterų teisių stoka, buvo kilę būtent iš Indijos gyvenimą kontroliuojančios religijos. Visa tai buvo vaizduojama remiantis daugybe iš Vakarų atėjusių stereotipų, kurių pagrindą sudarė XIX a. sukurti vokiečių, britų ir prancūzų indologų ir kitų visuomenės veikėjų naratyvai. Šie naratyvai Lietuvoje formavo imperialistinę-orientalistinę laikyseną, kuri paveikė požiūrį į Indijos socialinę erdvę ir formavo specifinį viso to vaizdavimą. Šiuo atveju kolonijų neturinti valstybė, kaip Lietuva, nesugebėjo atsispirti vyraujančioms nuostatoms Europoje ir perėmė Vakarams būdiną matymą. Iš dalies pasirinkimas kritiškai vertinti Indijos sociokultūrinę situaciją ir Vakaruose egzistuojančių naratyvų kartojimas Lietuvai buvo viena iš galimybių save kultūriškai laikyti Europos dalimi. Imperialistinė-orientalistinė laikysena buvo tarsi tapimo europinės šeimos dalimi garantas. Drįsčiau kelti hipotezę, kad tų pačių aspektų apie Indiją kartojimas stiprino kolonijų neturėjusių valstybių pasitikėjimą ir emociškai artindavo, dėka tokio požiūrio, prie Vakarų imperijų.

Kaip teigia P. Robbas, Europoje Indijos visuomenė buvo suvokiama labai stereotipiškai: sustabarėjusi, valdoma brahmanų-dvasininkų kastos, kuri, remiantis ir interpretuojant senuosius indų šventraščius, kontroliavo visą indų kasdienybę, žmonių tarpusavio interakciją ir santykį su aplinka.[1051] Lietuvos atveju daugiausia viešumą pasiekdavo katalikų dvasininkų tekstai apie Indijos sociokultūrinę situaciją. Tai lėmė dalies misionierių, įvardijamų sielų kolonizatoriais arba sielų medžiotojais[1052], vykdyta sielovada tarpukariu Indijoje ir jų atliekamas darbas su socioekonomiškai sunkiau gyvenančiomis asmenų grupėmis.[1053] Dirbdami

[1050] Inden B. Ronald, *Imagining India*, Cambridge, Blackwell publishing, 1990, p. 4.
[1051] ROBB Peter, *A History of India*, London, Palgrave Macmillan, 2002, p. 18.
[1052] „Kaip palaimintasis kunigas Bosko gyveno ir dirbo“, in: *Saleziečių žinios*, 1929, Nr. 5, p. 135.
[1053] XX a. 4 deš. pradžioje Lietuvoje buvo įsteigti Tikėjimo platinimo sąjungos ir Dvasininkų sąjungos misijoms remti tarptautinių organizacijų skyriai. XX a. 4 deš. iš Lietuvos į Indiją išvyko pirmieji lietuviai katalikai misionieriai – Juozas Svirnelis ir Juozas Gustas paskirti į Asamą, o Antanas Sabaliauskas į Madrasą. Ilgiausiai Indijoje liko Juozas Svirnelis, kuris sielovada čia užsiėmė 31 metus. Kol kas daugiausia informacijos apie šią asmenybę galime sužinoti iš Secretary of Salesian Guwahati Province rankraščių skyriaus Lakhimpure Indijoje, kur dalį savo darbo metų praleido lietuvis salezietis. Apie misijas Indijoje ir bendražygius saleziečius taip pat rašė misionierius Kinijoje Petras Urbaitis ir kun. Krizantas Juknevičius.

daugiausia kaimiškose bendruomenėse, su žemųjų kastų atstovais, jie susidarė kiek iškreiptą vaizdą, kur dominavo sudėtingose gyvenimo sąlygose vegetuojantys abejingi pokyčiams ir neturintys didelių poreikių žmonės. Tuo pačiu didelę įtaką darė ir savoje kultūrinėje aplinkoje susiformavusi dvasininkų krikščioniškoji, eurocentriška pasaulėžiūra, kas, anot H. M. Carey, sudarė pagrindą formuotis imperialistiškoms ir orientalistiškoms nuotaikoms.[1054] Dėl šios priežasties Lietuvoje susiformavo tiek pasauliečių, tiek dvasininkų vidujinis, kultūrinio imperializmo persmelktas noras perimti problemų sprendėjų rolę, nepaisant to, ko nori vietiniai. Kartais tai būdavo tik pasvarstymai teoriniame lygmenyje, o kartais, kaip misionierių atveju, tai apėmė tiesioginę sąmonės kolonizaciją: bandymai pertvarkyti socialinę struktūrą, žmonių mąstymą, įpročius ir tradicijas.[1055] Šiame skyriuje išanalizuosime Lietuvos kultūrinėje erdvėje susikūrusį ir iš hinduizmo religijos išplaukiantį socialinių problemų vaizdinį, kurį daugiausia sudarė kritinis požiūris į kastinę sistemą, neliečiamuosius ir moteris. Šalia to pamatysime, kad ši percepcija atspindėjo Lietuvoje egzistuojančią imperialistinę-orientalistinę laikyseną pirmiausia norint pabrėžti savo vertinimo panašumus su Vakarų valstybėmis. Tuo pačiu rašiusiems lietuviams, kaip tikriems kultūrinio imperializmo propaguotojams, rūpėjo aukštesnė europiečių misija – baltojo žmogaus našta išspręsti visas sociokultūrines problemas Rytuose.

5.1. Kastinės sistemos ir neliečiamųjų vaizdavimas

Kastų sistemos vaizdinio kūrimą aprašę lietuviai tarpukariu dažniausiai pradėdavo nuo klausimo, kaip ši socialinė struktūra Indijoje atsirado. Pasakojimas pasukdavo dviem kryptimis, iš kurių pirma buvo mitologinė-hinduistinė iš Manu kodekso iškilusi kastų susikūrimo teorija. Tiek misionieriai, tiek mokslininkai savo tekstuose mini, kad indai tiki, jog šios žmonių grupės buvo sukurtos iš Dievo Brahmos kūno: brahmanai (dvasininkai) iš galvos, kšatrijai (kariai, valdovai) iš rankų, vaišijai (pirkliai, žemdirbiai) iš šonkaulių, o šudros (amatininkai, darbininkai) iš kojų.[1056] Magišką genezės istoriją autoriai pašiepdavo kaip dar vieną indų visuomenės prietaringumo ir žmogaus sąmonės paveikumo įrodymą, kuris nėra paremtas logika.[1057] Greičiausiai dėl to antroji kryptis būdavo skirta papasakoti istorinę kastų susikūrimo teoriją. Ne visi rašiusieji lietuviškoje spaudoje jautėsi

[1054] CAREY M. Hilary, *God's Empire: Religion and Colonialism in the British World, c.1801–1908*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 40.
[1055] COMAROFF John, COMAROFF Jean, „Christianity and Colonialism in South Africa", in: *American Ethnologist*, 1986, V. 13, Nr. 1, p. 14.
[1056] SABALIAUSKAS Antanas, „Tūkstančio paslapčių žemėje", in: *XX amžius,* 1936, Nr. 123, p. 5.
[1057] G-DIS J, „Šis tas apie senovės ir dabarties indus", in: *Kultūra*, 1928, Nr. 9, p. 370.

užtikrinti ir šiuo atveju, todėl uždėdavo saugiklius, sakydami, jog tokios senos praeities tikslumu nereikėtų šimtu procentų pasitikėti.[1058] Tekstų autoriai pristatydavo senuosius Indijos gyventojus dravidus, kuriuos keli tūkstančiai metų prieš Kristų Gango upės slėnyje užkariavo iš Šiaurės Vakarų atvykę arijai, kurie įvesdami savo valdymą ir sukūrė tokią socialinę struktūrą.[1059] Analizuotuose tekstuose rašoma, kad ilgainiui susikūrė keturios pagrindinės kastos, kurių aukščiausioji dėl nusistovėjusios religijos įtakos šalies valdyme tapo dvasininkai brahmanai.[1060] Nors dalis autorių, kaip P. Leonas, mini, jog šiandien Indijoje yra 84 skirtingos kastos, kurias apibūdina profesijos arba kilmė, visgi daugiausia yra kalbama apie keturias pagrindines.[1061] Tikėtina, jog Lietuvos auditorijoje žodis kasta nebuvo labai aiškus, todėl tekstuose jis buvo aiškinamas per eurocentrinę perspektyvą – pristatomas kaip luomas, klasė, giminė.[1062] Taip norėta priartėti prie socialinio konstrukto sampratos ir ją padaryti priimtiną, lengvai suprantamą lietuviškame kontekste. Tačiau kastų susikūrimo istorija buvo tik aisbergo viršukalnė, kalbant apie tai, koks buvo kuriamas šios sistemos vaizdinys Lietuvoje.

Kurdami šios socialinės struktūros recepciją rašiusieji pabrėždavo, jog tai ypač traumuoja Indijos visuomenę. Pirmiausia, kaip žmones manipuliuojantis ir kontroliuojantis mechanizmas, kurio priešakyje stovi dvasininkų arba brahmanų kasta. Straipsnyje „Šis tas apie senovės ir dabarties indus“, 1928 m. išspausdintame „Kultūroje“, rašoma, jog indų dvasininkai nuo seno pasižymėjo sumanumu ir klastingumu, mokėjo įvairiais būdais siekti politinės galios.[1063] Pasinaudoję įvairių Indijoje egzistavusių karalysčių karais, kurių metu nusilpo valdovai kšatrijai, šie įtvirtino savo valdžią, paremtą visuomenės įtikinimu, jog kiekvieną žmogaus žingsnį lemia jų santykis su dvasininkais ir Dievais.[1064] Straipsnyje teigiama, kad iki dvasininkų iškilimo egzistavęs gana nuosaikus vedantiškas tikėjimas ilgainiui buvo transformuotas ir perrašytas brahmanų, kurie tai pritaikė visuomenės manipuliavimui.[1065] Taip vadinamasis brahmanizmas tapo religija, kuri ir sukūrė galutinį kastinės sistemos produktą, egzistuojantį ir tarpukariu.[1066] Minima, kad dvasininkų kasta užsitikrino svarbiausią vietą šioje struktūroje, o religiją pakreipė

[1058] SIEMSEN Anna, „Induizmas ir socialinis judėjimas Indijoj“, in: *Kultūra*, 1931, Nr. 11, p. 621.
[1059] G-DIS J, „Šis tas apie senovės ir dabarties indus“, in: *Kultūra*, 1928, Nr. 9, p. 369.
[1060] MAČYS Vladas, *Apie šeimos santvarką ir moterų teisės senovėje,* Kaunas, Raidės spaustuvė, 1934, p. 143.
[1061] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 1, p. 17.
[1062] Ibid., p. 16; BALDAUSKAS Juozas, „Vogtinės vestuvės“, in: *Darbai ir dienos*, 1940, Nr. 9, p. 7.
[1063] G-DIS J, „Šis tas apie senovės ir dabarties indus“, in: *Kultūra*, 1928, Nr. 9, p. 370.
[1064] Ibid., p. 370.
[1065] Ibid., p. 370.
[1066] Ibid., p 371.

taip, kad apsaugotų šios pozicijos išlaikymą.[1067] Brahmanai buvo vaizduojami kaip egoistiški, besirūpinantys tik savo reikalais, o visuomenės artėjimo, bendravimo, bendradarbiavimo idėjos jiems buvo visiškai svetimos.[1068] „Kultūroje“ išspausdintame Annos Siemsen straipsnyje „Induizmas ir socialinis judėjimas Indijoj“ papildoma, kad brahmanai sukūrė religinį mechanizmą, kuris kaip niekur kitur pasaulyje įsišaknijo į socialinį gyvenimą.[1069] Straipsnio pradžioje suformuluota vertėjo mintis, kad „religija yra iš tikrųjų beširdžio pasaulio siela“, formuoja poziciją, kad kastinė sistema ir bendrai religija Indijoje yra pirmiausia dvasininkų kastos galios įtvirtinimo produktas.[1070] Šios percepcijos plėtojimą liudija ir tai, jog VDU teisių fakultete dėstomoje teisės filosofijoje dalis temų apėmė būtent brahmanų galią Indijoje, Manu kodekso, Vedų ir kitų dvasininkų žinioje laikomų šventraščių įtaką indų visuomenei.[1071] Remiantis Vl. Mačio knygomis, jo paskaitose taip pat turėjo būti formuojamas požiūris, jog brahmanai kontroliavo visų kastų gyvenimus ir tapo autoritetais, kurių klausdavo net kaip teisingai valgyti, miegoti, kvėpuoti.[1072]

Brahmanai yra vaizduojami ir kaip nelygybę Indijoje formuojanti visuomenės grupė. Sukūrę hinduizmo interpretacinį modelį, kaip veikia materialus ir dvasinis pasauliai, jie sudievino save, savo giminę ir taip įtvirtino dvasininko neliečiamumą ir jo pozicijos neužginčijamumą kitų kastų atžvilgiu. Kaip straipsnyje „Indijos studentai, mokyklos ir mokslai“ rašo A. Poška, gimęs brahmanų šeimoje žmogus jau yra laikomas visų svarbiausiu išminčiumi, riši–profesoriumi ir dažnu atveju visuomenėje turi būti garbinamas labiau nei Dievai.[1073] V. Krėvė-Mickevičius savo pasakoje „Pratjekabudda“ brahmaną įvardija kaip tris kartus gimusį, visa žinantį asmenį, į kurį su pagarba kreipiasi patys hindu Dievai.[1074] Indų dvasininko reikšmė susaistyta su religija įvairiais ritualais, kurie jį padaro šventu. M. Šalčius savo knygoje rašo apie brahmanų gyvenimo specifiką: „Bramanų kastos žmonės nuo devynerių metų amžiaus nešioja per kairę petį pakabintą „šventą paraišalą“ iš 108 siūlių, dėvi baltas drobules, ant kaktos, ant peties ir krūtinės pasirašo baltos spalvos

[1067] Ibid., p. 370.
[1068] Ibid., p. 370.
[1069] SIEMSEN Anna, „Induizmas ir socialinis judėjimas Indijoj“, in: *Kultūra*, 1931, Nr. 11, p. 622.
[1070] Ibid., p. 619.
[1071] 1933-1935 m. P. Leono Paskaitos – teisės filosofijos istorija (paskaitų metmenys. Teisės filosofijos literatūra, programa, temos, teisės filosofijos istorijos turinys), LMAVBRS, F-117, B-1241, l. 44.
[1072] MAČYS Vladas, *Apie šeimos santvarką ir moterų teisės senovėje,* Kaunas, Raidės spaustuvė, 1934, p. 139.
[1073] POŠKA Antanas, „Indijos studentai, mokyklos ir mokslai“, in: *Akademikas*, 1937, Nr. 4, p. 92.
[1074] KRĖVĖ-MICKEVIČIUS Vincas „Pratjekabuda“, in: V. Krėvė-Mickevičius, *Rytų pasakos*, Klaipėda, Rytas, 1930, p. 9.

ženklą pasagos ar pusrutulio pavidalo. Jie tegali valgyti vien augalinį – vegetarinį valgį.“[1075] Kun. P. Bučio teologijos kurse pristatant hinduizmą pabrėžiamos brahmanų taisyklės nepersivalgyti, netingėti, nekankinti gyvulių, užsiimti kasdiene askeze ir ieškoti savyje Brahmos.[1076] Šalia to yra pastebima, kad brahmanas turi laikytis ypatingos ritualinės švaros, kurią suteršti gali net žemesnių kastų atstovų buvimas šalia.[1077] Straipsnyje „Šis tas apie senovės ir dabarties indus“ rašoma, kad jeigu kšatrijai ir vaišijai dar yra toleruojami, tai šudros ir ypač kastai nepriskiriami dalitai brahmanui užterštumo atžvilgiu yra ypač pavojingi.[1078] Dalis rašiusiųjų smerkia šį brahmanų paprotį išlikti dieviškai švariems, kas didina socialinę nelygybę, tačiau dažnai ir pašiepia tai, kad šis paprotys gali nukeliauti iki beprotybės ar absurdiškumo. 1938 m. „Misijose“ išspausdintame straipsnyje „Bramano švarumas“, yra rašoma, kaip pamišęs dėl švaros dvasininkas savo namuose žmonai ir dukrai liepdavo plauti druską, kuri tiesiog ištirpdavo, ar pinigus, kuriuos pirmiausia ištepdavo karvės mėšlu, o vėliau skalaudavo Godovari upėje.[1079] 1934 m. „Misijose“ pasirodžiusiame straipsnyje „Indijos kastų pančiai ir parijų būklė“ autorius Luciano Magrini šiuos brahmaniškuosius ritualus įvardina kaip iškrypusių vertybių pasireiškimą, kuomet nelygybę visuomenėje formuoja didžiulė brahmanų savimeilė, susireikšminimas, neegzistuojantis savarankiškumas ir užkietėjimas.[1080] Tuo nepatenkinti misionieriai pasakojimuose kurdavo ypač šiurpius vaizdinius, jog brahmanas gali be didelės bausmės užmušti žemesnės kastos žmogų, o neliečiamojo nužudymas jam iš viso nėra jokia nuodėmė.[1081] 1936 m. „XX amžiuje“ išspausdintame kun. A. Sabaliausko straipsnyje brahmanų šventumas ir visuomenės nelygybė vaizduojamas taip: „Jiems vieniems dievai sako tedavę leidimą sekti žvaigždžių takus, skaityti šventąsias knygas, mokyti žmones ir skelbti jiems dievų valią, kuri praktiniame gyvenime visuomet sutampa su jų – kunigų valia. Jei kartais parijus tik pažvelgtų į šventuosius raštus, braminai jam turi išdeginti akis lydytu švinu.“[1082] Dvasininkų percepcijoje egzistavo arogantiško, su kito gyvybe visiškai nesitaikstančio brahmano prototipas, kuris savo suformuotoje ir Indiją gaubiančioje realybėje susikūrė nepalaužiamą galią ir autoritetą. Pasitaikė tekstų, jog norėdami sukurti kuo žiauresnį brahmano vaizdinį misionieriai pridėdavo, kad net islame yra

[1075] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 121.
[1076] BŪČYS Pranciškus, *Teologijos enciklopedijos kursas*, Marijampolė, Šešupė, 1925, p. 85.
[1077] Ibid., p. 85.
[1078] G-DIS J, „Šis tas apie senovės ir dabarties indus“, in: *Kultūra*, 1928, Nr. 9, p. 372.
[1079] „Bramano švarumas“, in: *Misijos*, 1938, Nr. 2, p. 39-40.
[1080] MAGRINI Luciano, „Indijos kastų pančiai ir parijų būklė“, in: *Misijos*, 1934, Nr. 7-8, p. 149.
[1081] SABALIAUSKAS Antanas, „Tūkstančio paslapčių žemėje“, in: *XX amžius,* 1936, Nr. 123, p. 5.
[1082] Ibid., p. 5.

kur kas daugiau lygybės tarp žmonių, kas liudija apie išskirtinai neigiamą požiūrį į hinduizmą ir jo dvasininkus.[1083] Visgi išgelbėjimu nuo šios nelygybės buvo pristatoma tik katalikų tikyba, kuri ne tik sukurs darną visuomenėje, bet ir įskiepys gerąsias vertybes, kurių trūksta kitų religijų žmonių širdyse.[1084]

Brahmanai lietuviškoje kultūrinėje erdvėje buvo vaizduojami ir kaip dėl savo sukurtos religinės monopolijos stabdantys visos Indijos kultūrinį progresą. Tai išryškėja subkontinento visuomenės nelygybės kontekste. A. Poška didžiausią problemą įvardina brahmanizmo apribotas galimybes žemųjų kastų asmenims siekti išsilavinimo ir pažinimo.[1085] Tekstuose pastebėta, kad tik dvasininkai galėjo pasiekti didžiąją dalį indiškojo mokslo, ypač nagrinėti indų šventraščius. Sukonstruota kastinė lemtis įpareigojo žemdirbio sūnų mokytis žemdirbystės amato, o batsiuvio – batsiuvystės.[1086] Rašę lietuviai šią stagnaciją suvokė kaip priešpriešą žmogaus norams ir galimybėms, veikimui pagal savo įsitikinimus, kas Vakarų pasaulyje vis įgaudavo didesnį pagreitį. Brahmanų religinė sistema pristatoma kaip ypač konservatyvi ir paini – suprantama tik tiems, kurie priklauso dvasininkų kastai.[1087] Norėdami užtikrini sistemos nepajudinimą, jie kūrė įvairias taisykles, kurių laikymasis užtikrino struktūros išlikimą ir žemųjų kastų paklusnumą. Nesilaikant grėsė dvasininkų sukonstruotas visuomenės pasmerkimas, kas įvaro žmogų į būvį be galimybės rinktis. Dalis rašiusiųjų mini šias taisykles ir parodo jų svetimumą europiečio mentalitetui: „<...> užtenka tik, kad gerbtum kastą, šeimos papročius, karvę, neieškotum sužadėtinės kitoje kastoje, nevalgytum nešvarių valgių, nesėstum prie stalo su žemesnių kastų žmonėmis“.[1088] Tekstų autorių manymu, indai nesipriešino dėl didelio įtikėjimo antgamtinėmis galiomis, karma, samsara, kas gali sutrikdyti jų gyvenimo ritmą. Čia dar kartą dvasininkai vaizduojami kaip manipuliuojantys, įsiskverbiantys į kiekvieno žmogaus sąmonę, kas ir neleidžia visuomenei judėti į priekį. Tokia lietuvių percepcija susiformavo iš lyginimo su europietiška visuomene, su ją tuo metu veikiančiomis laisvės, modernėjimo, kultūrinio tautos tobulėjimo idėjomis. Tą pagrindžia 1928 m. „Kultūroje“ išspausdintame straipsnyje išreikšta pastaba, kad, nukeliavus toliau nuo britų modernizuotų miestų į Indijos paribius, pasimato labai gilios kastinės tradicijos, kurios varžo žmonių judėjimą į priekį.[1089] Čia brahmanai suparalyžiavo žemąsias

[1083] GUSTAS Juozas, „60 milijonų žmonių nori pakeisti tikėjimą“, in: *XX amžius*, 1936, Nr. 137, p. 6.
[1084] DANILEVIČIUS, „Kastų gyvenimas dabarties Indijoje“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 4, p. 80.
[1085] POŠKA Antanas, „Indijos studentai, mokyklos ir mokslai“, in: *Akademikas*, 1937, Nr. 4, p. 92.
[1086] Ibid., p. 92.
[1087] G-DIS J., „Šis tas apie senovės ir dabarties indus“, in: *Kultūra*, 1928, Nr. 9, p. 370.
[1088] MAGRINI Luciano, „Indijos kastų pančiai ir parijų būklė“, in: *Misijos*, 1934, Nr. 7-8, p. 149.
[1089] G-DIS J., „Šis tas apie senovės ir dabarties indus“, in: *Kultūra*, 1928, Nr. 9, p. 374.

kastas ir įkinkė juos į ekonominę vergystę, pavertė pigia darbo jėga.[1090] Panašiai šioje vietoje mąstė ir dvasininkai, kurie, matydami brahmanų piktinimąsi krikščionybės sklaida Indijoje, kaltino juos tikrosios kultūros ir civilizacijos stabdymu. Saleziečio kun. J. Gusto teigimu, brahmanai užsiima protestais prieš krikščionybės sklaidą Indijoje, kuria draugijas stiprinti hinduizmo prestižą ir tuo pačiu rodo nepasitenkinimą katalikų misionierių darbais, skirtais įtraukti žemųjų kastų asmenis į visuomeninį gyvenimą.[1091] J. Gustas kartu su Stud. Danilevičiumi žurnaluose pristato siužetus, kuomet brahmanų įtikinti kastoms priklausantys asmenys persekiojo neliečiamuosius, kad šie nebeleistų savo vaikų į mokyklas, apmėtydavo akmenimis asmenis, kurie dalyvaudavo krikščioniškose procesijose gatvėse.[1092] Kadangi, dalies lietuvių įsitikinimu, krikščionybė buvo progreso ir vakarietiškos kultūros variklis, to stabdymas Indijoje buvo vertinamas neigiamai, o kaltė suverčiama pirmiausia brahmanams.

Nors brahmanai ir buvo vaizduojami kaip kontroliuojantys visuomenę, kuriantys socialinę nelygybę ir stabdantys visuomenės progresą, į juos buvo žvelgiama su pagarba dėl jų asketiškumo, mažo materialinių turtų siekimo. Visai kitaip buvo vertinama kšatrijų arba valdovų, karių kasta. Vaizdiniuose apie Indiją šie praeityje religinę reikšmę praradę indai visgi išlaikė tradiciją valdyti didžiulius žemės plotus, rūpintis krašto ekonomika ir būti tarpininkais tarp gyventojų ir vis kitų Indijos užkariautojų – tarpukariu, kolonijinės britų valdžios.[1093] Pasakojimuose dominuodavo siužetai apie labai turtingai gyvenančius radžas (valdovus), kurie buvo pasinėrę į materialinių gėrybių siekimą ir puikybę. Štai P. Leono pasakojime apie Radžputanos radžos rūmus, kurie užėmė aštuntąją miesto dalį, yra rašoma: „Yra penki tūkstančiai tarnautojų: įvairios rūšies tarnai, virėjai, arklininkai, daržininkai, dramblių prižiūrėtojai, sekretoriai ir kt. <...> Radžia turi savo monetų kalyklą. <...> Toliau ėjo daugybė salių: svečiams priimti, valdininkų audiencijoms, pasitarimams, baleto bajaderių šokiams ir kt. Visos salės išpuoštos auksu, lyg karaliaus rūmuose. Arklidėse laikoma daugiau kaip 300 arklių, yra daugybė vežimų, apie 50 dramblių ir t.t.“[1094] Šalia to pabrėžiamas ir valdovų gobšumas ir iš to išplaukiantis varganas tarnų išlaikymas – jeigu P. Leono aprašytas radža iš britų valdžios gauna apie 10 milijonų rupijų per metus, tai brangiausiai apmokamas jo tarnas tegauna 5 rupijas per mėnesį.[1095] Kita vertus, 1940 m. pradžioje „XX amžiuje“ išspausdintame

[1090] Ibid., p. 372.
[1091] GUSTAS Juozas, „Šventųjų Gango vandenų žemėje“, in: *XX amžius*, 1936, Nr. 99, p. 5.
[1092] Ibid., p. 5; DANILEVIČIUS, „Kastų gyvenimas dabarties Indijoje“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 4, p. 78
[1093] G-DIS J., „Šis tas apie senovės ir dabarties indus“, in: *Kultūra*, 1928, Nr. 9, p. 370-371; LEONAS Petras, “Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra,* 1936, Nr. 3, p. 174.
[1094] Ibid., p. 176.
[1095] Ibid., p. 176.

straipsnyje, kuriame aprašomi turtingiausi Indijos radžos, pabrėžiama, kad dauguma jų rūpinasi savo žemių gyventojais, jiems skiria ne tik maisto, bet ir įvairių buičiai reikalingų dalykų.[1096] Visgi dominuojantį manymą, jog Indijos kilmingieji yra praradę vertybinę sistemą ir gyvenantys tik noru išsaugoti savo turtus, iš dalies liudija ir tai, kad Liudviko Jakavičiaus pjesėje išpaikusi nuo prabangos lietuvaitė yra vadinama būtent Indijos princese.[1097]

Tai, kad radžoms už viską svarbiausia yra jų materialūs turtai ir šlovė, yra aprašoma E. Sabaliausko knygelėje „Indijos misijų apysaka“. Kūrinyje minima, kaip buvo įniršęs vieno Indijos krašto maharadža, kuomet sužinojo, jog jo sūnus nori būti krikščionis.[1098] Knygoje aiškinama, kad nerimo ir pykčio priežastis yra valdovo baimė dėl šio akto būti išmestam iš kastos, kas reiškia ir visų savo turtų ir šlovės praradimą amžiams.[1099] Didžiąją dalį knygos siužeto sudaro pasakojimas apie tai, kaip maharadža bando neleisti savo sūnaus į misijų mokyklą, atkalbėti jį nuo krikšto priėmimo, išsiuntimą per prievartą studijuoti į brahmanų šventyklą Ceilone ir t.t.[1100] Nors iš pirmo žvilgsnio toks valdovo elgesys greičiausiai būtų aiškinamas giliu įtikėjimu į hinduizmą, visgi šioje knygoje be to yra išskiriama, jog radžos yra labai prisirišę prie savo turtų, o brahmanizmo religijos taisyklės, galinčios iš jo tai atimti, jį labai gąsdino.

Lietuviškuose pasakojimuose kšatrijų puikybės ir susireikšminimo vaizdinį papildo ir radžų noras prilygti britų aristokratams, kuriuos jie matė kaip pavyzdžius valdymo srityje. A. Poškos knygoje aprašoma, kaip jį į svečius pasikvietė vienas iš radžų, o jo namuose buvo pilna europietišką kultūrą reprezentuojančių daiktų: spintos enciklopedijų, pianinų, skulptūrų ir t.t.[1101] Keliautojas stebisi, kad šie daiktai yra visiškai nenaudojami, jų paskirties niekas nesupranta, tačiau yra įsigyjami dėl prabangos ir noro pasirodyti.[1102] Kitame tekste A. Poška šaiposi, kad europiečių mėgdžiojimas priveda prie absurdiškumo: „Indai, kuriems tenka dirbti anglų valdžios įstaigose, eidami tarnybon apsivelka baltais marškiniais, užsiriša kaklaraištį, įsikiša nosinaitę į krūtinės kišenukę, užsivožia tropišką šalmą ir apsimauna dandales. Taip pasipuošęs indas didžiuojasi esąs galutinai išauklėtas ir

[1096] ASTR. E. „Nuostabios šalies nuostabūs valdovai“, in: *XX amžius*, 1940, Nr. 49, p. 8.
[1097] JAKAVIČIUS Liudvikas, Indijos princesė, arba Stalius skiedromis užspringo: vieno veiksmo juokai / siužetu pasinaudodamas parašė L. B -lis-Skurdžius, Kaunas, s. n., 1930, p. 16.
[1098] SABALIAUSKAS Eugenijus*, Indijos misijų apysaka (Arumugamas)*, 1940, Kaunas, Pavasaris, p. 56.
[1099] Ibid., p. 48.
[1100] Ibid., p. 72–73.
[1101] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* Sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 113.
[1102] Ibid., p. 113.

civilizuotas kaip europietis. Nesvarbu, jog šiam ponaičiui trūksta tokio menkniekio, kaip kelnių.“[1103] Panašiai savo romane vaizdinį konstruoja ir V. Stankevičius, kuris aprašo pagrindinio veikėjo viešnagę pas turtingą indą, vardu Sedaras.[1104] Šis ne tik kad vaikšto apsirengęs europietiškais drabužiais, tačiau gyvena visiškai vakarietiškos architektūros name, kuriame indiškumo nėra nei lašo.[1105] Šioje vietoje susikerta du labai svarbūs aspektai. Iš vienos pusės, čia yra jau minėto F. Fanono idėja apie nevakarietiškoms civilizacijos priskirtinų žmonių norą kopijuoti tai, kas yra europietiška, arba tai, kas jų sąmonėje asocijuojasi su dominuojančiu, pergalingu, esminiu.[1106] Dėl šio psichologinio sutrikimo autorius kaltina Vakarus, kurie dėl savo kolonialistinės laikysenos privertė vietinius atsisakyti savo tradicijų, kalbos ir mąstymo.[1107] Visgi mums svarbesnis yra rašiusiųjų pasirinkimas būtent taip vaizduoti radžas. Juos veikia savos kultūros išmanymo ir, iš dalies, saugojimo modelis, kurio metu pasireiškia kritiškas žvilgsnis į tuos, kurie bando kopijuoti vakarietiškas tradicijas. Čia tarsi susipina dvi lietuvių pasakojimuose apie indus išskiriamos pusės: viena, kalbanti apie būtiną vakarietiškos kultūros integraciją, ir kita - apie neteisingą ar betikslį europietiškumo interpretavimą indų tarpe. Galbūt dėl to geriausiu būdu buvo laikoma tai, kuomet europiečiai savo kultūrą patys perduoda indams, juos teisingai supažindinę. Tą puikiai atskleidžia vieno misionieriaus komentaras „Misijose“, kur yra teigiama, kad ne europiečiai yra tarsi be priežiūros palikti dideli vaikai, kuriuos teisingai apmokius, šie gabiai gali viską perimti ir pritaikyti.[1108]

Bene mažiausiai dėmesio iš visų lietuviškoje kultūrinėje erdvėje susilaukė vaišijų ir šudrų kastų atstovai. Jų vaizdinys daugiausia apsiribojo susaistymu su darbo aplinka ir tarnyste aukščiau esantiems. Šiek tiek apie juos kalbėjo ekonomistas A. Rimka, kurio pažiūras formavo M. Weberio idėjos. Jis savo dėstomuose dalykuose pristatė šias dvi kastas kaip priklausančias nuo savo giminės ir nuo seno praktikuojamos profesijos, kurios keitimas yra beveik neįmanomas.[1109] Norėdamas palengvinti skaitančiųjų supratimo aplinkybes, jis šias kastas vadina cechais, kuriems priklausantys žmonės tampa savo srities amatininkais.[1110] Jis pastebi, kad

[1103] Margi gyvenimo lapai. Straipsniai, laiškai, korespondencijos, atsiminimai, LCVA, R-519, B-315, l. 49.
[1104] STANKEVIČIUS Vladimiras, *Indijos karaliaus turtai*, Kaunas, Spaudos fondas, 1936, p. 56.
[1105] Ibid., p. 56.
[1106] FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952, p. 7, 24.
[1107] Ibid., p. 13.
[1108] JURKŠTAS St., „Įdomus laukinių karalius“, in: *Misijos*, 1938, Nr. 6, p. 128.
[1109] WEBER Max *Ūkio istorija: universalinės ūkio ir visuomenės istorijos bruožai*; *peržiūrėjo ir įvadą parašė A. Rimka*, Kaunas, Lietuvos universiteto Teisių fakultetas, 1929, p. 120.
[1110] Ibid., p. 120.

prekybininkai niekuomet negalėjo monopolizuoti tam tikrų prekių, nes dėl kastinių apribojimų visuomet liko priklausomi nuo amatininkų – šudrų, kurie vieninteliai galėjo atlikti specializuotus darbus.[1111] Mokslininkas stebisi, kad ši sistema visiškai priešiška vakarietiškam modeliui ir stabdo technologinį progresą. Toks šudrų ir vaišijų darbo pasidalijimas, iki britams įsteigus, neleido atsirasti fabrikams, nes kaip ir profesijos specifika, taip ir darbo erdvė yra sakrali, neliečiama ir leistina tik tai atliekančiai kastai.[1112] A. Poška viename iš savo tekstų įvardija, jog profesija yra tiek įsišaknijusi į kastas, jog darbą žmogus „renkasi dar prieš gimdamas“.[1113] Keliautojas vaizduoja prietaringą indą, kuris savo veiklos subtilybes slepia iki mirties, bijodamas, kad jos gali įvairiais būdais nukeliauti už kastos ribų.[1114] Taip kuriamas neproduktyvaus, neefektyvaus, viską prailginančio ir kastinių taisyklių apraizgyto darbo vaizdinys. Tuo ypač piktinosi misionieriai Indijoje, kurie dėl tokio darbo pasidalijimo turėjo samdytis daugybę žmonių įvairių pareigų atlikimui. Kun. A. Sabaliauskas viename iš savo straipsnių išreiškė nepasitenkinimą, jog tvarkydamasis misijų srityje jis turi samdytis atskirą žmogų vandeniui semti, lapams grėbti, kiemui šluoti, kas jam nemenkai atsieina.[1115] Tai, kad visi darbai yra priskiriami prie atitinkamų kastų, misionieriai dažnai pasišaipydavo primindami, kad Indijoje net vagys priklauso savo kastai.[1116] Tuo pačiu manyta, kad senoji šių kastų veikimo tradicija ir etika nepasižymi kokybe, mat indų darbas nėra kruopščiai ir atsakingai atliekamas. A. Poška, pasakodamas apie savo patirtis Bombėjaus mieste, prasitaria, kad kepėjai laikui bėgant pradeda mažinti kepalo dydį, o norėdami, kad duona būtų tamsesnė, į tešlą deda anilino dažų teigdami, jog čia yra vitaminai.[1117] Kun. A. Sabaliauskas džiaugiasi leidimu nešioti barzdą, nes kitu atveju reikėtų kreiptis į barzdaskutį: „<...> priešingai, tektų kreiptis į vietinį barzdaskutį, kuris pats šaligatvyje atsisėdęs, klijentą šalia savęs pasisodina ir, be muilo, tik vandenyje pavilgęs pirštą ir veidą patepęs, pradeda skustuvu gramdyti ne tik veidus, bet ir tam tikrais virbalais krapštyti ausis, nosį, skutinėti antakius.“[1118] Salezietis, bandydamas

[1111] Ibid., p. 137.
[1112] Ibid., p. 149.
[1113] POŠKA Antanas, „Indijos studentai, mokyklos ir mokslai“, in: *Akademikas*, 1937, Nr. 4, p. 92.
[1114] Ibid., p. 92.
[1115] SABALIAUSKAS Antanas, „Tūkstančio paslapčių žemėje“, in: *XX amžius,* 1936, Nr. 123, p. 5.
[1116] SABALIAUSKAS Antanas, *Tūkstančio paslapčių šalyje: (fakirų žemėje)*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugijos leidinys, 1939, p. 90.
[1117] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 199.
[1118] SABALIAUSKAS Antanas, „Tūkstančio paslapčių žemėje“, in: *XX amžius,* 1936, Nr. 123, p. 5.

surasti šios sistemos atitikmenų, iškreipdamas ir sueuropietinęs terminą, Lietuvos skaitytojui tai pateikia kaip kažką panašaus į viduramžių korporacijas ar dabartines fašistų organizacijas.[1119]

Kitas svarbus aspektas, kurį pabrėždavo apie tai rašę asmenys, buvo susijęs su tuo, kad profesijos keitimas Indijoje buvo siejamas su išmetimu iš kastos, kas sukurtų labai sudėtingą situaciją žmogaus gyvenime. Profesijos keitimas buvo pristatomas kartu su keletu didžiausių nusižengimų, kuriuos gali atlikti indas: dalito globojimas, karvės nužudymas ir jos mėsos valgymas, santuoka su kitos kastos žmogumi.[1120] Autorių nuomone, šis įsitikinimas, kad žmogus negali keisti savo profesijos, sukūrė labai sudėtingą ir žmogų užangažuojančią tikrovę, kurios viduje jis jaučiasi kaip įkaitas, negalintis pasaulyje pamatyti daugiau nei jo kiemas. Pasakojama, jog visuomenė yra pastoviai stebinti kiekvieną asmenį ir jo pokyčius gyvenime. Dėl kiekvienai kastai būdingų specifinių darbo ritualų ar tradicijų kiekvienas bandantis pakeisti savo profesiją būtų labai lengvai atsekamas ir sužinomas ir kastos vyresniojo sprendimu išmetamas iš artimųjų rato.[1121] Kun. A. Sabaliauskas straipsnyje „Kur žmonės laikomi dievais“ ypač žiauriai perteikia iš kastos išmestojo darbininko likimą – žmona su vaikais jį palieka, su jo vaikais niekas nenorės tuoktis, visi jam gailės lašo vandens ir ryžių lėkštės, pajuoks, badys pirštais ir niekins.[1122] Salezietis kuria ypač žiaurių išbandymų vykdymo, norint grįžti atgal į kastą, paveikslą – plikai nuskusta galva jodinėti po miestelį ant asilo, įkaitinta geležimi įspaustos žymės ant kūno, palindus po karve leistis būti „nuplautam jos šlapimu“.[1123] Kaip iš absurdiško siaubo filmo ar sapnų ištraukti nuodėmės atpirkimo siužetai liudija apie dvasininkų norą parodyti tiek pačios kastinės sistemos, tiek ją apipavidalinančios religijos daromą žalą žmogaus sąmonei. Tikėtina, jog dalis šių siužetų nebuvo matyti pačių kunigų, o greičiau juos pasiekė per įvairias nuogirdas, dažniausiai tų, kurie patys nori kuo šiurpiau vaizduoti Indijos kasdienybę.

Visgi apie dalitų, parijų arba neliečiamųjų vaizdavimą lietuviškoje kultūrinėje erdvėje geriausia būtų pradėti nuo jų išvaizdos aprašymo. Neliečiamieji, dėl savo dvasinio ir socialinio suteptumo nepriklausantys jokiai kastai, tekstuose būdavo aprašomi taip, kad skaitytojas patirtų jausminę įtampą: „Jie visiškai juodi, kūnas nelygus, gruoblėtas, kaip mozerio medžio kamienas, jų balsas šiurkštus, pasenusiu sviestu ištepta oda juos atstumiančiais ir visų vengiamais sutvėrimais

[1119] Ibid., p. 5.
[1120] MAGRINI Luciano, „Indijos kastų pančiai ir parijų būklė“, in: *Misijos*, 1934, Nr. 7-8, p. 149.
[1121] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 1, p. 19.
[1122] SABALIAUSKAS Antanas, „Kur žmonės laikomi dievais“, in: *XX amžius*, 1936, Nr. 150, p. 6.
[1123] Ibid., p. 6.

paverčia.“[1124] Jeigu keturių didžiųjų kastų vaizdinio kūrimu užsiimdavo tiek intelektualai, tiek dvasininkai ar tiesiog besidomintys, tai neliečiamųjų percepciją dažniausiai konstravo misionieriai ir katalikų kunigai. Tekstų autoriai siekė, kad skaitytojai ne tik pažintų kraupius aprašymus, tačiau atkreiptų dėmenį ir įsiklausytų į pagalbos šauksmą iš Indijos. Žiaurus neliečiamųjų likimas, kaip jau minėta anksčiau, lietuvių autorių buvo kaip voratinklis supainiotas su tokiomis išskirtomis socialinės sistemos problemomis kaip brahmanų kontrolės mechanizmas, nelygybė visuomenėje ar kultūrinio progreso stabdymas. Misionieriai teigė, kad dėl didelių kančių ir socialinės neteisybės šiai indų grupei turėtų būti skiriamas dėmesys ir maldos.[1125] 1937-1938 m. jėzuitas kun. Antanas Bieliūnas „Misijose“ paskelbė straipsnių seriją, kurioje pristatė parijų gyvenimo dramatiškumą.[1126] Tekstuose aprašomas draudimas iš šulinio pačiam įsipilti vandens, savo pėdsakų šlavimas, norint neužteršti kelio, ar leidimas išeiti iš savo lūšnų tik pilnai sutemus.[1127] Misionierių noras priešintis šiai socialinei neteisybei yra aiškinamas krikščioniškuoju gailestingumo ir atjautos naratyvu, kuris paremtas Dievo meile kiekvienam.[1128] Panašiai 1936 m. salezietis kun. J. Gustas straipsnyje aprašo socialinius iškrypimus, prietaringas visuomenės nuostatas, kšatrijų nusistatymą prieš parijus ir jų nenorą laistyti laukų vandeniu, kuriame pastarieji maudėsi.[1129] Be priminimo pamatinių krikščioniškųjų vertybių, kurios neturėtų būti užmirštos Lietuvoje, čia atsiskleidžia ir misionierių pagrindinio darbo, tai yra christianizacijos, perspektyvos Indijoje. Saleziečio Jono Svirnelio teigimu, būtent parijai greičiausiai įžvelgia Kristaus mokymo naudą ir „tviskančią Evangelijos šviesą“.[1130] Misionieriai tai aiškino tuo, jog, gyvendami sunkioje kančioje ir turėdami daug ne dėl jų kaltės suformuotų blogų savybių, sugebėjo išsaugoti šviesą sieloje.[1131] Taigi parijas misionieriaus akyse yra kontrastų žmogus – apverktina išvaizda, tačiau grožio kupina siela. Vaizduodami parijus, dvasininkai ieško atsakymo į klausimą, kodėl XX a. kontekste neliečiamieji vis dar kenčia kitų kastų užgauliojimus. Viename iš

[1124] “Iš Indijos”, in: *Saleziečių žinios*, 1931, Nr. 5, p. 151.
[1125] Kai kuriais metais „Misijų“ leidinys parašydavo trumpą rubriką, kuri būdavo pavadinama „Maldų intencijos einamiesiems metams“. Kas kartą tokioje rubrikoje bent vienas mėnuo būdavo skiriamas melstis už indų neliečiamuosius. Štai pavyzdžiui, 1934 m. tam buvo skirtas liepos mėnuo, o melstis pavesta už parijų vargus ir greitesnį Kristaus atėjimą į jų gyvenimus. Daugiau: „Maldos intencijos 1934 metams”, in: *Misijos*,1934, Nr. 1, p. 20.
[1126] BIELIŪNAS Antanas, „Nepaliečiamieji arba šešiasdešimt milijonų gyvulių-žmonių“, in: *Misijos*, 1937, Nr. 11, p. 234-236; 1937, Nr. 12, p. 251-252; 1938, Nr. 1, p. 5-6.
[1127] “Iš Indijos”, in: *Saleziečių žinios*, 1931, Nr. 5, p. 152.
[1128] FERRANDO St., “Atsivertimai Asame”, in: *Saleziečių žinios*, 1937, Nr. 5, p. 113.
[1129] GUSTAS Juozas, „60 milijonų žmonių nori pakeisti tikėjimą“, in: *XX amžius*, 1936, Nr. 137, p. 6.
[1130] SVIRNELIS Jonas, „ Indija – Krišnagaras: vergų išvadavimas“, in: *Saleziečių žinios*, 1940, Nr. 1, p. 17.
[1131] “Iš Indijos”, in: *Saleziečių žinios*, 1931, Nr. 5, p. 152.

tekstų rašoma, jog tūkstantmetė vergovinė padėtis suformavo tokias neliečiamųjų charakterio savybes kaip bailumas, nepasitikėjimas kitu, abejingumas egzistuojančiai neteisybei, kas iš dalies apsunkina šios grupės žmonių galimybes keistis.[1132] Dėl to parijai yra vaizduojami ir kaip dėl ilgaamžės prievartos pažeistos psichologinės būsenos aukos. Anot kun. A. Bieliūno: „Fatalistai parijai, per šimtmečius vergavę, susidarė patys apie save blogiausią nuomonę. Daugeliui dar ir šiandien sunku įtikinti, kad ir jie yra tikrąją to žodžio prasme žmonės, kad ir jie turi teisės gyventi, kaip visi kiti žmonės“.[1133] Vienintelę išeitį išgelbėti neliečiamuosius tekstų autoriai matė visuotiniame indų krikščionybės priėmime ir Vakarų kultūros įdiegime. Tokio mąstymo vedami, lietuviai įžvelgė ir britų valdžios naudą Indijai, nes ši siekia naikinti kastinę sistemą tiek kultūriniu, tiek teisiniu pagrindu.[1134] Nors tarp Bažnyčios ir valstybės kolonijose pasitaikydavo konfliktų, visgi ryšys tarp jų išlikdavo, ką J. P. Daughton vadina krikščioniškojo ir imperinio naratyvų suartėjimu.[1135] To priežastimi laikytina katalikiškų misijų organizacijų baimė prarasti galimybes veikti kolonijose. Taigi Indijos visuomenės vaizdavimui ir jos problemų išryškinimui įtaką darė Bažnyčios noras išlaikyti gerus ryšius su valdžia. Nuo to negalėjo atsiriboti ir nuo Apaštališkojo sosto institucijų, prižiūrinčių misijas, priklausanti Lietuvos Kunigų sąjunga misijoms remti.[1136]

Visgi pasiekti visuotinį indų įtikėjimą Jėzumi Kristumi iš dalies apsunkino faktas, jog didžioji dalis jau atsivertusių žmonių buvo neliečiamieji. Kun. A. Sabaliauskas mano, kad įsišaknijusių kastinių tradicijų galia atsiskleidžia atsivertusio asmens nenoru eiti į bažnyčią kartu su dalitais. Kastų atstovų neapykanta parijams vaizduojama sunkiai įveikiama net krikščionybės globoje: „Kaip tai mes, kastos gyventojai, tapę krikščionimis turėsime eiti į bažnyčią ir prie Dievo stalo kartu su nešvariuoju parijum? Ar to šuns balsas gali pasiekti Dievo ausį? Vykite ir jūs iš bažnyčios kaip ir mes parijus, tuos neliečiamuosius, niekinkite juos ir venkite net jų šešėlio, tuomet ir mes gal būsime labiau linkę pripažinti jūsų tikėjimą.“[1137] Salezietis

[1132] J. R. „Šviesos spindulėliai“, in: *Misijos*, 1938, Nr. 4, p. 85.
[1133] BIELIŪNAS Antanas, „Nepaliečiamieji arba 60 000 000 gyvulių-žmonių“, in: *Misijos*, 1937, Nr. 11, p. 234.
[1134] DANILEVIČIUS, „Kastų gyvenimas dabarties Indijoje“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 4, p. 78-79.
[1135] DAUGHTON P. James, *An Empire Divided Religion, Republicanism, and the Making of French Colonialism, 1880– 1914*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 16.
[1136] Kunigų sąjunga misijoms remti – XX a. 3-4 deš. viena iš dviejų Lietuvoje veikusių su misijomis tiesiogiai susijusi organizacijų. 1932 m. įkūrus, pirmuoju vadovu paskirtas kun. Stanislovas Jokūbauskis (1880-1947). Organizacijos veiklų ir informacijos platintoju buvo paskirtas „Misijų“ leidinys. Pagrindinės veiklos sritys buvo visuomenės švietimas apie misijų reikalus pasaulyje, aukų rinkimas ir siuntimas bei pagalba, tarpininkavimas su katalikiškomis vienuolijomis, suradus potencialių kandidatų į misionierius.
[1137] SABALIAUSKAS Antanas, „Tūkstančio paslapčių žemėje“, in: *XX amžius*, 1936, Nr. 113, p. 3.

toliau kuria paveikslą apie tai, kaip vyksta mišios, dalyvaujant skirtingų kastų žmonėms ir neliečiamiesiems: bažnyčios viduje parijai gali sėdėti tik už specialių sienelių, o Komuniją privalo priimti patys paskutiniai.[1138] Norėdamas dar kartą pabrėžti tiek įsisenėjusias tradicijas, tiek neteisybę prieš neliečiamuosius, autorius nupasakojo siužetą, kaip dalis žmonių po pamaldų valė bažnyčios grindis karvės mėšlu, kad nuplautų čia atneštą parijų nuodėmingumą.[1139] Stud. Danilevičiaus straipsnyje apie neliečiamuosius taip pat pabrėžiamas sunkiai pakeičiamas vietinių mąstymas, ypač kuomet kalbama apie dalitus – jėzuitams pabandžius panaikinti minėtas bažnyčios sieneles, kastų žmonės įsižeidę mėnesį nėjo net į sekmadienines mišias.[1140] Dėl šios priežasties dvasininkai ne kartą išreiškė nuoskaudą, jog jie turi prisitaikyti prie esamų sąlygų, neteisingų papročių, nes kitu atveju praras taip sunkiai atliktą krikščionybės sklaidos darbą, o indų visuomenė tai matys kaip parijų religiją.[1141] Visgi straipsniuose būdavo aprašomi įvairūs kūrybiški būdai, kaip misionieriai bandydavo parodyti indų visuomenei kastinės sistemos neveiksnumą ir neteisingumą – pavyzdžiui, neliečiamųjų, žaidžiančių drauge su kunigais, pergalė futbolo rungtynėse prieš vietinę kastoms priklausančių indų rinktinę.[1142] Šių neįveikiamų ir įsišaknijusių papročių ir socialinės neteisybės vaizdavimas tuo pačiu atskleidžia norą dar sykį parodyti, kokį sudėtingą žygdarbį misionieriai atlieka. Pasinaudodami minimais siužetais, jie iš dalies norėjo sukurti savo, kaip moderniųjų laikų apaštalų, sekančių Šv. Pauliaus pėdomis, vykdančių Dieviškąją valią, vaizdinį – rūpinasi atstumtaisiais, skelbia tikrąją tiesą ir pažinimą, nebijodami sunkaus gyvenimo.[1143] Tą pagrindžia ir XVIII a. pabaigoje dviejų prancūzų dvasininkų, François Pallu ir Pierre Lambert de la Motte, parašyta misionierystės taisyklių knyga „Instructions“, kuria vadovavosi ne vienas tarpukario dvasininkas – joje buvo aprašyti praktiniai būdai, kaip tapti kokybišku misionieriumi ir pagrindinės apaštalavimo prasmės, kaip sielų išgelbėjimas, visuotinis evangelijos skelbimas, asketiškumas ir t.t.[1144] Taip Indijos nelaimingųjų kančių ir bandymo juos iš to išvaduoti vaizdinys pasitarnavo misionieriams ir kaip įrankis priartėti prie savojo Dievo.

Nors dalis straipsnių autorių teigia, jog situacija Indijoje yra geresnė nei buvo prieš šimtą-du šimtus metų, tačiau problemų yra labai daug. Brahmanai vis dar

[1138] Ibid., p. 4.
[1139] Ibid., p .4.
[1140] DANILEVIČIUS, „Kastų gyvenimas dabarties Indijoje“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 4, p. 80.
[1141] Ibid., p. 79.
[1142] SABALIAUSKAS Antanas, “Iš Pietų Indijos – Kun. Bosko metodas misijose“, in: *Saleziečių žinios*, 1937, Nr. 6 138.
[1143] DAUGHTON P. James, *An Empire Divided Religion, Republicanism, and the Making of French Colonialism, 1880– 1914*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 26.
[1144] Ibid., p. 32.

vaizduojami kaip ta kasta kuri sukūrė socialinių iškrypimų kupiną visuomeninę santvarką, kšatrijai liko apakinti ir priklausomi nuo materialaus turto ir puikybės. Vaišijai ir šudros dažnu atveju buvo vaizduojami kaip Indijoje nuo seno veikiančios sistemos ar socialinio mechanizmo sraigteliai, kurie negali ir neturi teisės pakeisti savo padėtis. Visgi daugiausia skausmo ir neteisybės jausmo suteikė neliečiamųjų vaizdiniai lietuviškoje kultūrinėje erdvėje. Tai vaizdavę dvasininkai iš dalies pasinaudojo tuo kaip įrankiu įprasminti savo vardą katalikiškoje Vakarų visuomenėje. Visgi nereikėtų atmesti jų įdėto darbo ir pastangų gerovės kūrimui dalitų tarpe, pasiūlant jiems tokią religiją, kuri jų nežemina, nebaudžia ir nelaiko nuodėmės šaltiniu žemėje. Reikia atkreipti dėmesį, jog, nepaisant to, kad dalitai buvo laikomi kaip sužalotos psichinės būklės žmonės, kurie neturi pakankamai jėgų priešintis, lietuvių tarpe atsirado keletas straipsnių, kuriuose pasakojo apie Indijos nacionalinio judėjimo herojų daromą įtaką neliečiamųjų gyvenimiškajai motyvacijai pakelti. Kun. J. Gustas teigia, kad tokių žmonių kaip Ambedkar veikla gali tapti dideliu postūmiu siekiant dalitų išvadavimo iš socialinės nelygybės gniaužtų.[1145] Lietuvį ypač įkvėpė tai, kad vienoje iš viešų kalbų šis atvirai suabejojo hinduizmo būtinumu Indijai ir iškėlė idėją visiems 70 milijonų dalitų priimti kitą religiją.[1146] Toks pareiškimas dvasininkus nemenkai sujaudino ir kūrė vaizdinį apie masinį neliečiamųjų atsivertimą ir bendrą žiauriosios kastinės sistemos sugriuvimą Indijoje. Ne veltui vėlesniuose „Misijų“ žurnaluose buvo daug diskutuojama apie 1937 m. Patnos religinio apsisprendimo kongresą ir keistą organizatorių sprendimą leisti pasisakyti tik vietinių religijų atstovams ir ryžtingą jėzuitų kovą dėl teisės išreikšti nuomonę.[1147]

5.2 Indžių moterų vaizdinys ir jo priežastys

Apie mergaitės gimimą indų pasaulyje kun. A. Sabaliauskas viename iš savo straipsnių, išspausdintame 1935 m. „Misijose“, atsiliepia rašydamas: „Kai Indijos šeimoje gimsta mergaitė, jos motina nesidžiaugia; jos tėvas nesitaria esąs laimingas ir, paėmęs į savo rankas neneša mažutės aukoti saulei, kaip daro gimus berniukui. <...> ir dažnai pasitaiko, jog bobutė, pirmą kartą bemaudydama naujagimę, panardina vandenyje ir tol laiko, kol nustoja kilę į viršų burbulėliai, t.y., kol nekaltoji mažutės siela nuskrenda į dausas.“[1148] Rašydamas apie skaudžią mergaitės dalią Indijoje, autorius priduria, jog dažnai jas, kaip gyvulėlius, motina tiesiog atnešdavo

[1145] GUSTAS Juozas, „Šventųjų Gango vandenų žemėje“, in: *XX amžius*, 1936, Nr. 99, p. 5.
[1146] GUSTAS Juozas, “Šventųjų Gango vandenų žemėje“, in: *XX amžius*, 1936, Nr. 100, p. 6.
[1147] „Nepaliečiamieji arba 60 000 000 gyvulių-žmonių“, in: *Misijos*, 1938, Nr. 1, p. 5.
[1148] SABALIAUSKAS Antanas, „Moteris“, in: *Misijos*, 1935, Nr. 10, p. 229.

į misijų stotį parduoti už keletą skatikų.[1149] Misionieriai naujagimę nugabendavo į artimiausią seserų kuruojamą prieglaudą, kur ši būdavo užauginama ir mokoma.[1150] Indijos moterų gyvenimo vaizdiniai, kurie buvo kuriami lietuviškoje kultūrinėje erdvėje, dažniausiai pasižymėdavo kraupiais siužetais apie sunkų likimą nuo pat mažens iki mirties. Pagrindinė kaltė būdavo metama nusistovėjusiems hinduizmo papročiams, kurie nustatydavo moters padėtį visuomenėje. Atsakymų į klausimus, kas nulėmė hinduizmo galioje sumenkusį moters vaidmenį, ieškojo tiek lietuviai mokslininkai, tiek žurnalistai ar misionieriai. Mokslininkas Pr. Dovydaitis tai aiškino per užkariavimų metu įvykusias kultūrines transformacijas: iki vediškajame laikotarpyje Indijoje egzistavo matriarchatinė sistema, formavosi šachtizmo[1151] religinė atšaka, moters kultas buvo svarbus tiek šeimoje, tiek visuomenėje.[1152] Indiją užplūdus arijams, susiformavus tam tikram turto kaupimui, žemių paveldėjimui ir ginimui, išaugo vyro, kaip valdovo, viešpaties ir žynio, vaidmuo, iškilo hinduizmo filosofija, kas nustūmė moterį į paribį.[1153] Tą iš esmės papildė ir psichologas Vl. Mačys, kurio manymu, iki ariškoje visuomenėje dominavo didžiulė pagarba moteriai, kuomet ši buvo vadinama gerąja seserimi, ponia, ką vėliau iškreipė vyro-kario kulto iškilimas.[1154]

Dar viena priežastis, kurią išskyrė percepciją formavę lietuviai, buvo susijusi su įsivaizdavimu, jog indai sieja moterį su mistiškomis galiomis, pavojumi ir gaivališka aistra, kuri yra ypač pavojinga vyrams. Dažnai dominuodavo mintys, neva indai netiki, jog moteris turi sielą, ir, norint išsivaduoti iš nesibaigiančio gyvenimo-mirties ciklo, yra būtina atgimti vyru.[1155] Moterys vaizduojamos ir kaip gundytojos, kerėtojos, kūniškais malonumais besivadovaujančios būtybės, viliojančios vyrus į savo spąstus ir norinčios juos pavergti. Vaizdinių formavime pasitaikydavo ir pasakojimų/svarstymų, kad moterų erotinis dėmuo Indijoje galimai buvo pasitelkiamas ir burtuose, įvairiose apeigose, kurios buvo skirtos pakeisti esamą situaciją.[1156] Tai aprašę lietuviai bandė suvokti, ar indės išties yra laikomos

---

1149 Ibid., p. 229.

1150 Ibid., p. 229.

1151 Šaktizmas – viena iš Hinduizmo dharmos religijos atšakų, kurios pagrindu galėtume laikyti tikėjimą pirmaprade moteriškąja dieviškąja energija arba galia. Šaktizmo išpažinėjai pirmiausia garbina moteris deives arba vienos pagrindinės dievybės Šakti (kitas deivės Parvati vardas) moteriškąsias esybes, arba apsireiškimus kaip Durga ar Kali. Šaktizmo išpažinėjų Indijoje šiandien yra tik apie 5 procentus visos populiacijos.

1152 DOVYDAITIS Pranas, „Krikščionybė ir budizmas“, in: *Soter*, 1926, Nr. 1, p. 97–98.

1153 Zenonas Ivinskis. Pedagogikos istorija, universiteto paskaitų užrašai, 1928, F-29 B-44, l. 7.

1154 MAČYS Vladas, *Apie šeimos santvarką ir moterų teisės senovėje*, Kaunas, 1934, p. 147.

1155 SABALIAUSKAS Antanas, „Moteris“, in: *Misijos*, 1935, Nr. 10, p. 229.

1156 WEBER Max *Ūkio istorija: universalinės ūkio ir visuomenės istorijos bruožai*; *peržiūrėjo ir įvadą parašė A. Rimka*, Kaunas, Lietuvos universiteto Teisių fakultetas, 1929,

pykčio, nesantaikos, blogio įsikūnijimu, kas neša nelaimes „tyros sielos“ vyrams. Kun. A. Sabaliauskas, norėdamas parodyti, kokia yra Indijoje nusistovėjusi pozicija, pateikia sanskrito ir kitų kalbų patarlių: „Tūkstantis vyrų gali gyventi kartu taikoje; dvi moterys, nors jos būtų ir seserys, nepraleis dienos nesipykusios“; „Kas pasitiki moterimi, tas tarsi nori pereiti upę sausomis kojomis nendrių paviršiumi“; „Trys yra nepastovūs dalykai: moteris, vėjas ir turtai.“[1157] Pasibjaurėjimo tokia padėtimi priežastį iš dalies galėtume laikyti norą parodyti krikščionybės būtinumą Indijai ir jo pranašumą prieš hinduizmą. Jų teigimu, Vakarų religijoje moteriai yra skiriama didžiulė pagarba, ypač sekant Švč. Mergelės Marijos ir visų šventųjų pavyzdžiais.[1158] Būtent ši religija skatina moters išsilavinimą, visapusišką tobulėjimą ir harmoniją vyro ir moters santykiuose. Tuo pačiu tokie pareiškimai buvo reikalingi misionierystės plėtros ir krikščionybės sklaidos tikslams. Taip buvo parodoma ir pagrindžiama dvasininkų, išvykusių į Indiją, reikšmė tiek europiečiams, kurie remia misijas, tiek indams, kurie iš to gali susipažinti su vertybiniu tobulėjimu.

Analizuojant indžių moterų vaizdinius, dažnai yra pastebimas polinkis sulieti praeitį su dabartimi, kuomet ariškojo laikotarpio iškilime egzistavusios tradicijos ar ritualai persipina su pasakojimais apie tarpukario situaciją. To priežastimi galime įvardinti jau ne kartą minėtą Indijos krašto ir jo kultūros laikymą, kaip sustingusį hinduizmo rėmuose, netobulėjantį ir neatitinkantį Vakarų progreso modelį. A. Maceina mano, kad vakariečiai, įskaitant lietuvius, turi susikūrę gana iškreiptą vaizdą: „Rytų tradicijos savaime veda ne tik į kultūrinį nevaisingumą, bet taip pat į kultūrinių vertybių menką paisymą ir net į jų paneigimą, į sunaikinimą viso to, ką žmogaus dvasia yra laimėjusi amžių eigoje.“[1159] Jo teigimu, toks vertinimas galimas tik tuomet, kai Vakaruose nėra iki galo įsigilinta į Rytų tradicijas, o religinis misticizmas matuojamas išorinės kultūros atžvilgiu.[1160]

Tyrinėtuose tekstuose taip pat iškyla Indijos ir Europos moters padėties lyginimas. Iškeliamas Vakarų progresas, moterų teisių suaktyvėjimas, emancipacijos klausimas, moterų įsitraukimas į politiką ir intelektualinę veiklą. Vieni teigia, kad tokia moterų padėtis, kaip yra Indijoje, Europoje egzistavo tik iki krikščioniškais laikais, kiti, kiek nuosaikesni, teigia, kad tam tikrų panašumų galima pastebėti dar XVIII a.[1161] Visgi visi sutinka, kad Apšvieta ir pastovus Vakarų kultūros

p. 44–45; SABALIAUSKAS Antanas, „Indijos moteris“, in: *Vilniaus aušra*, 1939, Nr. 15, p. 3.

[1157] SABALIAUSKAS Antanas, „Indijos moteris“, in: *Vilniaus aušra*, 1939, Nr. 15, p. 5.

[1158] BELECKAS T. J., „Krikščionybės motina misijų gyvenime”, in: *Misijos*, 1933, Nr. 5, p. 97–98.

[1159] MACEINA Antanas, *Kultūros filosofijos įvadas – Introduction a la philosophie de la culture*, Kaunas, Vytauto Didžiojo universitetas, 1936, p. 150.

[1160] Ibid., p. 150.

[1161] JAVI, „Senovėje ir dabar“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 17, p. 6.

progresavimas atmetė tokį moterų žeminimo ir išnaudojimo naratyvą.[1162] Pagrindine skirtumų priežastimi yra pažymimas ilgaamžėje hinduizmo tradicijoje susiformavęs moters neveiksnumo, nesugebėjimo pasipriešinti ir priklausomumo nuo kitų aspektas. Tai puikiai atskleidžia nusistebėjimas lietuviškoje spaudoje dėl indų šokėjos, keliaujančios po Europą, Madame Menakos pasvarstymų apie moterų padėtį Indijoje. Jos teigimu, moters padėtis Indijoje yra geresnė nei Vakaruose, nes šiai nereikia niekuo rūpintis, dirbti vyriškų darbų ir jos yra išlaikiusios savo prigimtinį pobūdį – rūpintis šeima.[1163] Šokėja papildo, kad vienintelis dalykas, į ką turėtų būti orientuota moteris, tai yra santuoka, nes kitaip nebus išpildyti jos lūkesčiai ir norai.[1164] Čia matyti moters, kaip priklausomos nuo vyro, tėvo ar sūnaus, vaizdinys, kuomet ji yra susaistyta šeimyninio gyvenimo modelio, pati negalinti turėti individualių tikslų, nes tai paprasčiausiai jai nepridera. Anot keliautojo A. Poškos, moteris neturi savojo „aš“, vidinės energijos save įprasminti: „Indijos moterį palyginsiu su perlu. Ji neturi jokios spalvos, jokio šešėlio, bet ji greitai sugauna pašalinę šviesą, greitai ją nudažo, perlaužia spindulius ir pasidaro tokia žavi, kad tas pats šviesos šaltinis nublunka“.[1165] Šiuo atveju šviesos šaltiniu keliautojas laiko vyriškąjį pradą, kuriuo moteris turi vadovautis.

Analizuojant vyro ir moters santykio Indijoje paveikslą lietuviškoje kultūrinėje erdvėje, dominuoja pastarosios pastovaus žeminimo, prieš kurį ši negali pasipriešinti, siužetai. Kaip teigia P. Leonas, interpretuodamas R. Tagorės romanuose vaizduojamas moteris – indės ne tik privalo būti prie vyro kojų, bet to tarsi ir nori.[1166] A. Poška pildo šią percepciją aptardamas, kas yra ideali indės meilės vyrui išraiška: „<...>dievinti savo vyrą, nuplauti jo kojas, vadinti jį viešpačiu. Ji niekuomet nepažvelgs į jo akis, nepavadins jo vardu. Jis – jos saulė, jos gyvybė, jos meilė, jos dievas. Ji gerbia jį, jo lytinę jėgą. Ji kas rytą vyro garbei neša į šventyklą gyvų gėlių vainiką ir puošia akmeninį Lingą.“[1167] Visgi daugiausia į moterų padėtį Indijoje religinėje tarpukario spaudoje gilinosi katalikų dvasininkai ir misionieriai. Jų tekstuose dominuoja moters kaip vyro vergės vaizdinys. Ši ne tik miega kitame kambaryje nei vyras, atskirai valgo, negali viešumoje su juo kalbėtis, dalyvauti pašnekiuose atėjus svečiams, bet ir privalo paklusti visiems savo vyro pageidavimams.[1168] Tekstuose pabrėžiama, kad įprasta, jog vyras nepagarbiai elgiasi

[1162] Ibid., p .6.
[1163] „Ką sako žinoma Indijos šokėja Menaka apie Indijos ir Europos moteris“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 260, p. 6.
[1164] Ibid., p. 6.
[1165] POŠKA Antanas, „Indijoj nėra jaunuomenės“, in: *Jaunųjų pasaulis*, 1934, Nr. 1, p. 6.
[1166] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 4, p. 256.
[1167] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* Sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 209.
[1168] K-NIS V., „Indijos moteris“, in: *Misijos*, 1934, Nr. 3, p. 54-55.

su moterimi, ją vadina įvairiais žeminančiais epitetais, kaip vergė, tarnaitė, o ši jį viešpačiu, Dievu, valdovu - tokią formulę apie moteris Indijoje konstruoja „Misijų“ leidinio redaktoriai, pasitelkdami mintis iš Luciano Magrini knygos „Brahmos ir Gandhi Indijoj“.[1169] Dominuoja idėja, jog indės, gyvendamos tokioje socialinėje erdvėje, ilgainiui priprato prie pastovaus žeminimo ir niekinimo ir mano, kad toks elgesys yra priimtinas. Kun. A. Sabaliausko tekste „Moteris“ rašoma, jog viena atėjusi indė net skundėsi dvasininkui, jog jos vyras viešumoje su ja elgiasi gražiai.[1170] Taip atskleidžiamas misionieriaus supratimas, jog indės moters sąmonę temdo įsitikinimai, kad užgauliojimas yra teisingas kultūrinis paprotys šeimoje.

Dvasininkų tarpe būta bandymų paaiškinti šią tradiciją, remiantis senaisiais indų Manu kodeksais, kuriuose, anot jų, yra teigiama, jog moteris yra blogio įsikūnijimas: „<...> todėl jai pagarbos reikia tik tiek, kiek ji yra vaikų motina, būtent – berniukų.“[1171] Kitur interpretuojamos šventųjų indų tekstų Puranų ištraukos, kuriose yra išskiriamas moters nuolankumas vyriškajai giminei, nepaisant to, kaip su ja būtų elgiamasi: „Moteriai pasauly nėra kito Dievo, kaip vyras. Moteris gimusi klausyti tėvų, vyro, uošvių ir vaikų. <...>Jei vyras kur išvyksta, ji neprivalo apleisti namų, valyti dantų, nupjaustyti nagų, tada ji tegali kartą per dieną valgyti. Jei vyras yra negražus, nemandagus, nedoras, girtuoklis, jei jis gyvena su kitomis moterimis, apleidžia namų reikalus, aklas, kurčias, vis dėl to moteris turi laikyti jį savo Dievu, jam tarnauti ir dėl to nekentėti.“[1172] Šios šventųjų tekstų ištraukos skaitytojams galėjo asocijuotis su moters priklausomumu nuo vyro, neišvengiamu žiauriu gyvenimu, kurį ji turi nuolankiai sekti, ir liudijo apie psichologinį palūžimą, kur nėra nei noro, nei vilties išsivaduoti. Visgi net ir tarpukario laikotarpiu jau buvo sudvejota šventraščių interpretavimo pagrįstumu, ką įrodo Vl. Mačio atliktas tyrimas apie moterų padėtį senovėje.[1173] Jo teigimu, ne hinduizmo šventieji raštai ar Manu kodeksas, tačiau pačių vyrų, ypač brahmanų kastos atstovų, ilgainiui suformuota pozicija nulėmė iškreipto santykio atsiradimą.[1174] Tai, jog moteris Vedų laikais ir net iki šiandien yra šventa ir gerbiama indų visuomenėje, 1929 m. savo viešose paskaitose LU bandė pagrįsti ir iš Indijos atvykęs dr. Simha.[1175] Visgi sprendžiant iš vėliau pasirodžiusių tekstų Lietuvos erdvėje, tenka pripažinti, jog tai greičiausiai nepadarė didelio poveikio mąstymui.

Ne ką geresnis vaizdinys buvo pristatant moters santykius su giminėmis, kaimynais ar tiesiog gatvės praeiviais. Straipsnyje „Indų moters kasdienis

[1169] „Stabmeldystės pančiuose“, in: *Misijos*, 1934, Nr. 6, p. 125.
[1170] SABALIAUSKAS Antanas, „Moteris“, in: *Misijos*, 1935, Nr. 10, p. 230.
[1171] K-NIS V., „Indijos moteris“, in: *Misijos*, 1934, Nr. 3, p. 55.
[1172] „Stabmeldystės pančiuose“, in: *Misijos*, 1934, Nr. 6, p. 126.
[1173] MAČYS Vladas, *Apie šeimos santvarką ir moterų teisės senovėje*, Kaunas, 1934, p. 150.
[1174] Ibid., p. 150.
[1175] „Tautinis indų judėjimas“, in: *Židinys*, 1929, T. 9, Nr. 5-6, p. 488.

gyvenimas“, išspausdintame „Jaunųjų pasaulyje“ 1930 m., yra rašoma, jog indė neturi teisės bendrauti su kitais vyrais.[1176] Tekste pateikiamas pavyzdys, kaip moteris apsipirkinėja parduotuvėje: pro durų plyšį pardavėjas jai paduoda maišą su įvairiais produktais ir ši tuomet gali ramiai išsirinkti, ko jai reikia.[1177] Panašiai apie moters ryšius su svetimais atsiliepia ir misionierius kun. A. Sabaliauskas, kurio teigimus, jam vos tik atėjus į indų namus, moteris arba iš karto bėga į kitą kambarį, arba kampe slėpdama veidą kalba poterius.[1178] Dėl įsitikinimo, kad moteriai yra nepadoru bendrauti su svetimais žmonėmis, nukenčia ir jų išsilavinimo galimybės. Buvo manoma, kad aukštųjų kastų moterys dar turi galimybių bent įgyti pamatinių žinių, tai kitos taip ir lieka žinančios keletą prietarų ir tai, kada ir kur reikia nuvykti aplankyti šventas vietas.[1179] Vieninteliu moterų lavinimu užsiima vyro šeima, dažniausiai uošvienė, kuri apmoko dar jauną mergaitę, kaip reikia vyrui ruošti valgį.[1180] Straipsnyje „Indijos moteris“ papildoma, kad tėvai niekuomet nesiruošia leisti mergaitės į mokslus, nes ši vis tiek su jais negyvens.[1181] Toks atsiribojimas nuo savo vaiko ypač buvo kritikuojamas dvasininkų, kurie buvo suinteresuoti švietimo sklaida misijų srityse.

Dvasininkai, ieškodami moterų kankinystės atvejų, išskyrė, kad daugiausia žalos padarė iš hinduizmo išplaukianti ankstyva santuoka ir žiauri našlystės tradicija. Kalbėdami apie ankstyvas vestuves, jie kūrė neturinčios galimybių pakeisti savo likimo tik ką gimusios mergaitės vaizdinį. Nors išreiškiamas palaikymas Britų valdžiai ir indų parlamentui, jog šie įstatymiškai kovoja prieš ankstyvos santuokos tradicijas Indijoje, visgi rašiusiųjų manymu, realybėje to buvo mažai paisoma.[1182] Tekstų autoriai, ieškodami priežasčių, kas suformavo šią problemą, vėl nuklysta į istoriškai sunkiai ištiriamus aspektus. P. Leonas, remdamasis įvairiais prancūzų ir vokiečių mokslininkų veikalais, teigia, jog ankstyva santuoka atsirado dėl musulmonų mongolų Indijos užkariavimo.[1183] Vietiniai, norėdami apsaugoti savo dukras nuo paėmimo į haremus, pradėjo jas išleisti už žmonas labai ankstyvame amžiuje.[1184] Teisininko teigimu, noras apsaugoti savo dukras virto tam tikra tradicija, kuri vėliau įgavo ir religinį-hinduistinį pobūdį.[1185] Misionierių nuomone, čia yra kalti tik hinduistiniai papročiai, kurie sukūrė moters, kaip vyro priklausomybės,

[1176] „Pro durų plyšį: indų moters kasdienis gyvenimas“, in: *Jaunųjų pasaulis*, 1930, Nr. 12, p. 6.
[1177] Ibid., p. 6.
[1178] SABALIAUSKAS Antanas, „Indijos moteris“, in: *Vilniaus aušra*, 1939, Nr. 12, p. 7.
[1179] K-NIS V., „Indijos moteris“, in: *Misijos*, 1934, Nr. 3, p. 55.
[1180] Ibid., p. 54.
[1181] Ibid., p. 54.
[1182] SNAIGIS Zenonas, „Moterystės reikalai Indijoje“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 4, p. 82–83.
[1183] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 4, p. 255.
[1184] Ibid., p. 255.
[1185] Ibid., p. 255.

reiškinį.[1186] „Misijose“ išspausdintame Z. Snaigio tekste teigiama, kad hinduistinė praktika tuoktis ankstyvame amžiuje vadovaujasi noru jaunas mergaites apsaugoti nuo iškrypimo, pripratina jas nuo mažens prie vyro šeimos, įskiepija visišką atsidavimą vyrui.[1187] Nepaisant šios papročio susikūrimo priežasties, visi apie tai rašę lietuviai sutarė, kad tokia praktika yra žalinga ir labai kritikuotina. Lietuviškoje percepcijoje apie moters ankstyvas vedybas dominuoja pasakojimas ir apie ankstyvą lytinę sueigą, vaikų gimimą, kuomet motinai tėra 10–12 metų.[1188] Autoriai netgi įvardija regionus, kaip Bengalija ar Pundžabis, kur tokia santuoka ir ankstyvas vaikų gimdymas yra svarbiau nei britų įvesti įstatymai.[1189] Kun. A. Sabaliauskas pastebi, jog šeimai yra gėda, jeigu 10 metų dukra dar neturi vyro.[1190] Savo knygoje salezietis pastebi, kad dėl to atsiranda vaikų nepriežiūra, nes patys tėvai yra dar nesubrendę užsiimti tokiomis pareigomis.[1191] „XX amžiuje“ rašoma, jog dar prieš santuoką mergaitės pradedamos mokinti, kaip reikės elgtis tiek ceremonijos metu, tiek vėliau, kas vadinama „didžiausiu indžių menu“.[1192] Indės moterys mokosi gaminti maistą, kaip paguosti ar pralinksminti vyrą, kaip sutarti su anyta, o sunkiausiu darbu yra įvardijamas pirmasis bučinys, kuriam ši gali pasiruošti tik teoriškai.[1193]

Ankstyvos vedybos dažnai iššaukia ir kitą problemą, jog senyvo amžiaus vyras miršta anksčiau laiko ir palieka savo jaunąją žmoną našlę. Z. Snaigis teigia, kad tai apsunkina hinduizmo tradicijoje užprogramuotas draudimas tuoktis antrą kartą.[1194] Ne viename tekste pabrėžiama, jog dėl to 1920-1930 m. Indijoje yra kaip niekad daug našlių – nuo mažamečių iki garbaus amžiaus.[1195] Vyro netekusi moteris vaizduojama kaip prietaringos visuomenės auka: nuskusti plaukai, pelenais apibarstytas kūnas, vietoje drabužių skarmalai.[1196] Našlėmis tapusios moterys aprašomos, kaip pastoviai engiamos tiek namiškių, tiek svetimų žmonių, kurie į jas mėto akmenis ir kitaip nepagarbiai elgiasi.[1197] Pr. Mašiotas rašo: „Našlės –

[1186] SABALIAUSKAS Antanas, „Indijos moteris“, in: *Vilniaus aušra*, 1939, Nr. 15, p. 5; K-NIS V., „Indijos moteris“, in: *Misijos*, 1934, Nr. 3, p. 55; [1186] „Stabmeldystės pančiuose“, in: *Misijos*, 1934, Nr. 6, p. 126.
[1187] SNAIGIS Zenonas, „Moterystės reikalai Indijoje“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 4, p. 82.
[1188] POŠKA Antanas, „Indijoje nėra jaunuomenės“, in: *Jaunųjų pasaulis*, 1934, Nr. 1, p. 5.
[1189] SNAIGIS Zenonas, „Moterystės reikalai Indijoje“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 4, p. 82.
[1190] SABALIAUSKAS Antanas, *Tūkstančio paslapčių šalyje: (fakirų žemėje)*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugijos leidinys, 1939, p. 177.
[1191] Ibid., p. 138.
[1192] „Indės menas ištekėti“, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 50, p. 7
[1193] Ibid., p. 7.
[1194] SNAIGIS Zenonas, „Moterystės reikalai Indijoje“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 4, p. 83.
[1195] Ibid., p. 83; SABALIAUSKAS Antanas, „Indijos moteris“, in: *Vilniaus aušra*, 1939, Nr. 14, p. 6.
[1196] . K-NIS V., „Indijos moteris”, in: *Misijos*, 1934, Nr. 3, p. 55.
[1197] SNAIGIS Zenonas, „Moterystės reikalai Indijoje“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 4, p. 83; SABALIAUSKAS Antanas, „Indijos moteris“, in: *Vilniaus aušra*, 1939, Nr. 14, p. 6.

nelaimingiausia žmonių rūšis Induose. <...> Išmestos iš kitų draugijų, paniekintos, nuvargusios, amžinai nusiminusios dirba sunkiausius darbus.“[1198] Rašiusiųjų teigimu, jos tegali kartą per dieną valgyti, du kartus per mėnesį privalo užsiimti pasninku ir kiekvieną dieną per prievartą verkti dėl mirusio vyro.[1199] Tekstuose vėlgi yra ieškoma, kodėl hinduizme taip yra elgiamasi: moteris yra matoma kaip didžiausia nuodėmė, dėl kurios kaltės ir mirė jos vyras.[1200] Taip yra užtraukiama gėda visai vyro šeimai, kuri turi parodyti nepasitenkinimą ir išsilieti ant našlės.[1201] Kitur yra minima, jog hinduizme toks elgesys su našle aiškinamas kaip jos nuodėmių, padarytų praeituose gyvenimuose, atpirkimas.[1202] Norėdamas dar sykį pademonstruoti hinduizmo daromą žalą, Pr. Mašiotas išskiria, jog tokią tikrovę konstruoja ne kas kitas, o brahmanai.[1203] Rašantieji išskiria krikščionybės teikiamą pagalbą moterims, ypač našlėms, Indijoje: indžių, priėmusių krikščionybę, būrimasis į draugijas, perkėlimas į pensionatus, diskusijos apie savo teisių padėtį patriarchalinėje sistemoje, apie ankstyvų santuokų uždraudimą.[1204] Iš vienos pusės, reikia pripažinti misionierių nuopelnus gerinant moterų gyvenimo sąlygas Indijoje. Nors ir paveikti orientalistinio mąstymo bei krikščioniškosios pasaulėžiūros, misionieriai stengdavosi išgelbėti jaunas mergaites nuo išnaudojimo šeimose jas priglaudžiant vienuolynuose, suteikiant išsilavinimą, išmokant amato. Tačiau tuo pačiu našlių siužetu yra pasinaudojama, norint sukurti tiek baisesnį visapusį hinduizmo vaizdinį, tiek norint išryškinti savo atliekamos misionierystės pasiekimus Indijoje.

Pasakojimuose apie našlystės reiškinį Indijoje dar labiau išryškinti žiaurūs saitai su hinduistine tradicija, aptartas moterų susideginimo kartu su velioniu vyru ritualas, vadinamas *sati*. Nepaisant to, kad britų valdžia įstatymais Indijoje uždraudė šį veiksmą dar 1829 m., kas smarkiai sumažino šio reiškinio egzistavimą (pasitaikė tik vienetai), Lietuvoje vis tiek apie tai rašyta įvairioje spaudoje, neskiriant praeities nuo dabarties.[1205] Jų tekstuose dominavo pasakojimai apie tai, kad indai negali išsivaduoti nuo religinių pančių, nepaiso britų įstatymų ir toliau vykdo *sati.* Visgi

[1198] MAŠIOTAS Pranas, *Šiltieji ir šaltieji kraštai*, Kaunas, Tulpės buveinės leidinys, 1930, p. 32.
[1199] SNAIGIS Zenonas, „Moterystės reikalai Indijoje“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 4, p. 83; K-NIS V., „Indijos moteris”, in: *Misijos*, 1934, Nr. 3, p. 55.
[1200] SNAIGIS Zenonas, „Moterystės reikalai Indijoje“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 4, p. 83;
[1201] Ibid., p. 83.
[1202] K-NIS V., “Indijos moteris”, in: *Misijos*, 1934, Nr. 3, p. 55.
[1203] MAŠIOTAS Pranas, *Šiltieji ir šaltieji kraštai*, Kaunas, Tulpės buveinės leidinys, 1930, p. 32.
[1204] FERRANDO St., „Indija (Asamas): Misionierių veikimo 1935-1936 metų apyskaita”, in: *Saleziečių žinios*, 1936, Nr. 6, p. 151.
[1205] PACHAURI S.K., HAMILTON R.N.C., „Sati problem — past and present.” In: *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 63, 2002, p. 898.

joks autorius nepateikė nei vieno šio šiurpaus ritualo atsitikimo, kuris būtų įvykęs tarpukariu. Visi pasakojimai buvo iš tolimos praeities, siekiančios net XVIII a. Štai kun. A. Sabaliauskas, norėdamas įrodyti šio reiškinio egzistavimą, „Vilniaus Aušroje“ pateikia istoriją iš 1710 m., kuomet po Ramnado (Pietų Indija) radžos Vijava Renganathatevan mirties kartu su juo susidegino 47 jo žmonos.[1206] Jis, remdamasis išlikusiais jėzuito kun. Jono de Brito laiškais, kuria šiurpaus įvykio percepciją – į liepsnas šokančios karalienės, kurių vienos laikosi drąsiai, kitos apalpsta ir tiesiog įkrenta, o kitos rėkia nesavu balsu, stebinčių minioje ieškodamos išgelbėjimo.[1207] Kiti pasakojimai apie *sati* iš viso nenurodo įvykio datos, taip sukuriant laike pasiklydusio ritualo egzistavimą. A. Poška užfiksuoja, jog „Times of India“ išspausdintame tekste taip pat rašoma apie atliktą *sati* ritualą, tačiau nei vieta, nei laikas nėra nurodomi.[1208] Toks įvykio vaizdavimas dar sykį atskleidžia apie tai rašiusių lietuvių, ypač dvasininkų, norą pabrėžti hinduizmo religijos pavojų, jos daromą žalą indų visuomenei. Tuo pačiu neatsiribojama nuo eurocentriškos-krikščioniškos perspektyvos, skirtos parodyti Vakarų kultūros pranašumą, čia atsiradusį humanizmą, žmogaus gyvybės vertę ir proto/logikos pergalę prieš mistinius ritualus. Kita vertus, katalikų dvasininkai parodo, jog jų religija yra susaistyta su gėriu, jautrumu, kas atsveria hinduizme esantį žiaurumą. Taip tekstuose atsiskleidžia priešprieša tarp Vakarų ir Rytų vertybių sistemų. Autoriai niekaip nenori pripažinti senojo indų požiūrio, kad moters susideginimas gali būti laikomas kaip didvyriškumo, drąsos, ištikimybės ženklas, kas atskleidžia vakarietišką laikyseną, kuri verčia jausti svetimumą kitam vertybiniam pamatui.[1209] Visgi nereikėtų atmesti ir nuoširdaus nenoro pripažinti paties žiauraus akto atlikimo, kuris ateina iš individo gyvybės vertinimo. Galbūt ne veltui kun. T. J. Beleckas savo straipsnyje „Krikščionybės motina misijų gyvenime“ teigia, kad Švč. Mergelės Marijos kultas tokiuose kraštuose kaip Indija yra ypač reikalingas, nes jis ne tik skatina tikėjimą, tačiau ir suteikia vilties hinduizmo atmestiems ir varžomiems žmonėms, įskaitant moterims, atrasti religiją, kuri jų nežemina.[1210] Šis krikščionybės naratyvas, kaip jau buvo minėta, pasireiškė ir per norą sugrąžinti pasitikėjimą tikėjimu Vakarų pasaulyje – darant geruosius darbus, keičiant Oriento visuomenes į teigiamą pusę. Šie veiksmai, kaip kritika našlės ar bendrai moters socialinei padėčiai Indijoje, tapo įrankiu parodyti krikščionybės reikiamumą ne tik pačioje Indijoje, bet ir vis mažiau nuo religijos priklausomuose Vakaruose.

[1206] SABALIAUSKAS Antanas, „Indijos moteris“, in: *Vilniaus aušra*, 1939, Nr. 13, p. 4.
[1207] Ibid., p. 5.
[1208] Margi gyvenimo lapai. Straipsniai, laiškai, korespondencijos, atsiminimai, LCVA, R-519, B-315, l. 25.
[1209] K-NIS V., “Indijos moteris”, in: *Misijos*, 1934, Nr. 3, p. 55.
[1210] BELECKAS T. J., „Krikščionybės motina misijų gyvenime“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 5, p. 98.

Sati ritualo vaizdavimas taip pat buvo susaistytas su noru parodyti, kaip ne krikščioniškosios religijos išsiurbia iš žmogaus empatiją, jautrumą ir meilę žmogiškumui. To pavydžiais tapo pasakojimai apie našlių susideginimo metu abejingai į tai žiūrinčią minią žmonių.[1211] Štai 1939 m. „Vilniaus aušroje“ išspausdintame straipsnyje „Indijos moterys“ yra pateikiamas siužetas, kuomet po tėvo mirties sūnus pats uždegė laužą, kai jo motina laikė velionio galvą sau ant kelių.[1212] Minia ar pavieniai asmenys vaizduojami be gailesčio, bet visuomet pasiruošę šlovini patį aktą, kuomet našlė dega laužo liepsnose.[1213] Tekste minima, kad į tokius įvykius susirenka daugybė pagonių, kurie stebi šį įvykį, garbina Ramą ir vieni su kitais kalbasi apie teisingą indės pasirinkimą mirti kartu su vyru.[1214] Pasakojimai dar kartą atskleidžia percepciją apie Indijos visuomenę, jos nuostatas į moterį kaip vyro nuosavybę, daiktą, kurį šis turi pasiimti su savimi į kitą pasaulį. Tuo pačiu *sati* siužetai parodo ir autorių įsivaizdavimą apie indžių moterų hinduizmo paveiktą mąstymą ir palaužtą sielą, kuri neturi motyvacijos tam priešintis. Z. Snaigio „Misijose“ išspausdintame straipsnyje aprašomas indės moters požiūris į našlystę ir *sati* ritualą: „Dabar mūsų padėtis nuo seniau buvusios našlių deginimo papročio skiriasi tik tuo, kad tada, kad ir siaubingai, bet mirdavom greit, gi dabar mirštame irgi kančiose, bet labai iš lėto“.[1215] Taip jaučiamas susitaikymas su neišvengiamu kentėjimu ir paklusimas religiniams įsitikinimams. Galbūt todėl kun. A. Sabaliauskas mano, jog dėl didelio prietaringumo didžiausia moters laimė Indijoje yra mirti iki tol, kol jos vyras dar yra gyvas.[1216]

Galiausiai, lietuviškame naratyve apie moterų padėtį Indijoje galime įžvelgti dar keletą XIX–XX a. būdingų vakarietiško mąstymo tradicijų, paremtų orientalistiniu pasakojimu. Visas Orientas, įskaitant Indiją, buvo vaizduojamas kaip moteriško prado pasaulis, kuris savyje slepia iš senovės kultūrų išplaukiančias tokias savybes kaip erotiškumas, pavojingumas, paklusnumas.[1217] Tą puikiai atskleidžia V. Krėvės-Mickevičiaus pasakoje „Pratjekabudda“ vaizduojamos moterys. Jos yra gundytojos, viliotojos, tiek gerais, tiek blogais tikslais besistengiančios pamaloninti vyrus kūniška aistra.[1218] Kūrinyje aprašomas moters glėbyje esantis vyras tarsi praranda laiko nuovoką, atsiduria ekstazės būsenoje ir pasimeta tiek savo

[1211] SABALIAUSKAS Antanas, „Indijos moteris“, in: *Vilniaus aušra*, 1939, Nr. 13, p. 5.
[1212] SABALIAUSKAS Antanas, „Indijos moteris“, in: *Vilniaus aušra*, 1939, Nr. 14, p. 7.
[1213] Ibid., p. 7.
[1214] Ibid., p. 7.
[1215] SNAIGIS Zenonas, „Moterystės reikalai Indijoje“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 4, p. 83;
[1216] SABALIAUSKAS Antanas, „Moteris“, in: *Misijos*, 1935, Nr. 10, p. 229.
[1217] SAID Edward, *Orientalism*, USA, Pantheon Books, 1978, p. 207.
[1218] KRĖVĖ-MICKEVIČIUS „Pratjekabuda“, in: V. Krėvė-Mickevičius, *Rytų pasakos*, Klaipėda, Rytas, 1930, p. 36-37.

vertybiniame, tiek išoriniame pasaulio suvokime.[1219] Vakariečiai ieškodavo moterų pavyzdžių Rytuose, kurie atitiktų Orientui primestas savybes ir kuriamą tikrovę. Net kasdienės veiklos, pavyzdžiui, kaip žemdirbystė Indijoje, buvo vaizduojama kaip susaistyta su erotizmo ir ištvirkavimo reiškiniais. Štai A. Rimka, remdamasis M. Weberio ūkio istorijos veikalu, aptaria, kaip Indijoje moterys buvo naudingos derliaus užtikrinimui – užsakomos seksualinės orgijos ant dirvos, kad pagerintų dirvos derlingumą.[1220] Iš Vakarų atėjusi percepcija apie Rytų moterį ir jos seksualinį pradą, kuris įtraukia vyrus į nelaimes, pastoviai ieškojo pavyzdžių tam pagrįsti. Taip A. Poška šventykloje labiausiai pastebi šokančias apsinuoginusias moteris, A. Sabaliauskas orgijas per religines šventes, o kiti išskiria didžiulę prostitucijos problemą Indijoje.[1221] Dėl šios priežasties moterys dažnai vaizduojamos kaip gyvenančios paslapčių, misticizmo, sunkių religinių tradicijų apipintą gyvenimą. Visuminis moterų paveikslas Indijoje būdavo perteikiamas kraštutinumais, kurių, nors ir būdavo, tačiau jie neatspindėdavo visos realybės. Panašiai teigia ir K. Halvorsen, kad vaizdinys tapo iškreiptas dėl vakariečių pasirinkimo domėtis tik labiausiai religingų indų, tai yra brahmanų, šeimyniniais santykiais.[1222] Jų gyvenime pasitaikydavo daugiausia moterų išnaudojimo, ankstyvų vedybų, našlių susideginimo praktikų, ką ir aprašė minimi autoriai. Taip didelei daliai visuomenės (kšatrijai, šudros, parijai) buvo primesta neegzistuojanti realybė, nes dėl kastinės sistemos taisyklių ji nei naudojosi, nei galėjo naudotis vedantiška gyvenimo aiškinimo formule.[1223] Ankstyvų vedybų organizavimas nebuvo vykdomas dėl finansinių sunkumų, o nepažįstant religinių praktikų ir įstatyminių draudimų, našlių susideginimas taip pat buvo retas įvykis. Noras suprasti Indijos visumą, remiantis vien rašytiniais šaltiniais, kurie apibrėžė daugiausia brahmanų kastą, padarė didžiulę įtaką ir tolimesniam vakariečių aiškinimui apie indų visuomenę, įskaitant ir moterų

[1219] KRĖVĖ-MICKEVIČIUS „Pratjekabuda“, in: V. Krėvė-Mickevičius, *Rytų pasakos*, Klaipėda, Rytas, 1930, p. 39.
[1220] WEBER Max *Ūkio istorija: universalinės ūkio ir visuomenės istorijos bruožai*; *peržiūrėjo ir įvadą parašė A. Rimka*, Kaunas, Lietuvos universiteto Teisių fakultetas, 1929, p. 44.
[1221] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* Sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 187; SABALIAUSKAS Antanas, *Tūkstančio paslapčių šalyje: (fakirų žemėje)*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugijos leidinys, 1939, p. 120; WEBER Max *Ūkio istorija: universalinės ūkio ir visuomenės istorijos bruožai*; *peržiūrėjo ir įvadą parašė A. Rimka*, Kaunas, Lietuvos universiteto Teisių fakultetas, 1929, p. 44.
[1222] HALVORSEN Helena, *The Vassareddy succession dispute: female agency under the Company Raj. An exploration of south Indian womanhood*, Magistro darbas, Oslo University, 2008, p. 17-18.
[1223] Ibid., p. 39.

padėtį.[1224] Nepaisant to, jog indžių moterų vaizdinys lietuviškuose misijų leidiniuose būdavo nenuoseklus ir kiek iškreiptas, tai nepaneigia fakto, jog jų padėtis buvo gana sudėtinga. Kita vertus, vaizdinyje apie moteris kartais pasimatydavo šviesos spindulių – pačių indžių iniciatyvos gerinti savo socialinę ir teisinę padėtį Indijoje. Tuo norėta dar sykį parodyti Vakarų kultūros, kurią pirmiausia atstovavo Britų imperijos valdžia, ir krikščionybės daromą įtaką moters pasaulėžiūrai. Pabrėžiama, koks sunkus, tačiau reikšmingas darbas čia yra nuveiktas, ką puikiai išreiškia R. Kiplingo žodžiai – baltojo žmogaus našta.[1225] Taip pat nevengta pabrėžti, jog prie moterų padėties gerėjimo prisideda ir nacionalinis indų išsivadavimas, tokie jo lyderiai kaip M. Gandhi ar B. M. Ambedkar.[1226] 1934 m. „Jaunųjų pasaulyje“ išspausdintame straipsnyje pristatoma pasaulinės reikšmės indo R. Tagorės pozicija dėl moterų teisių Indijoje – pabrėžia svarbų moters vaidmenį visuomeniniame gyvenime, politikoje, šeimoje.[1227] Jis pastebi, kad vyras pasaulyje yra bejėgis, jeigu jo gyvenime nėra moters ir jos išminties.[1228] Tuo pačiu yra pabrėžiama ir neteisinga santuokos samprata Indijoje, kuriai trūksta tikros meilės, abipusio ryšio ir sutikimo.[1229] Tam tikri įrodymai liudija ir apie viltingą, kitonišką ir ne tik kritišką indės moters vaizdinio kūrimą mokslininkų tarpe. Tiek gilindamiesi į dabartį, tiek į praeitį, tokie mokslininkai kaip M. Rudzinskaitė – Arcimavičienė, J. Vabalas – Gudaitis, Vl. Mačys, stengėsi pažvelgti į moterį iš kitų perspektyvų – moters padėtis iki ariškoje Indijoje, švietimo raidoje, teisės formacijoje.[1230] Galbūt ne veltui be moteriškajam Orientui būdingų erotizmo, mistikos ir pavojingumo elementų filosofas St. Šalkauskis pabrėžė, jog čia taip pat stipriai pasireiškia gerosios formos, kaip tyras jausmas, laki vaizduotė, gaivališka energija.[1231]

[1224] COHN Bernard, „History and Anthropology: The state of play“, in*: Comparative Studies in Society and History*, 1980, Vol. 22, No. 2 , p., p. 219.

[1225] KIPLING Rudyard, *The white man's burden: a poem*, New York, Doubleday and McClure Co., 1899, 24 p.

[1226] „Gandi šaukia į kovą moteris“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Nr. 70, p .2; „Stabmeldystės pančiuose“, in: *Misijos*, 1934, Nr. 6, p. 126.

[1227] GAIDA Val., „Moteris R. Tagorės pasaulėžiūroje“, in: *Jaunųjų pasaulis*, 1934, Nr. 5, p. 12–13.

[1228] Ibid., p. 12.

[1229] Ibid., p. 12.

[1230] Humanitarinių mokslų fakulteto tarybos posėdžių protokolai, 1931, LCVA, F-631 A-12 B-544, l. 3; Humanitarinių mokslų fakulteto tarybos posėdžių protokolai, 1934, LCVA, F-631 A-12 B-1041, l. 71; Zenonas Ivinskis: Pedagogikos istorija, universiteto paskaitų užrašai, 1928, F-29 B-44, l. 7; MAČYS Vladas, *Apie šeimos santvarką ir moterų teisės senovėje*, Kaunas, Raidės spaustuvė, 1934, p. 144–151.

[1231] ŠALKAUSKIS Stasys, *Raštai*, sud. Arūnas Sverdiolas, Vilnius, Mintis, 1995, T. 4, p. 7.

6. ANTITEZĖ INDIJOS IRACIONALUMUI – INDIJOS NACIONALINIO IŠSIVADAVIMO PERCEPCIJA, KAIP ŽINGSNIS NUO KULTŪRINĖS STAGNACIJOS PRIE CIVILIZUOTO PASAULIO

Intensyvesnius ir organizuotus indų siekius išsivaduoti iš Britų imperijos gniaužtų galėtume datuoti jau XIX a. pirmoje pusėje, kuomet tokie asmenys kaip Gopal Hari Deshmukh pirmuosiuose Marathi kalboje leidžiamuose laikraščiuose pradėjo rašyti ir šlovinti amerikiečių revoliucionierius, nepriklausomybės kovas ir tai, kaip jų kulminacijoje britų valdžia buvo išstumta iš Naujojo žemyno.[1232] Tuo metu britai nežiūrėjo rimtai į šiuos indų intelektualų pareiškimus, tačiau ilgainiui Madrase, Bombėjuje ir Kalkutoje pradėjusios burtis įvairios politinės organizacijos, kurios įvairiais būdais siekė paveikti Indijos parlamentą, sumažinti britų galią Indijoje ir įvesti daugiau demokratiškumo, sukėlė kolonistams nemažai nemalonumų.[1233] Kuomet 1857 m. Meerute įvyko milžiniško masto sukilimas, nusinešęs daugybę aukų, britų valdžia suprato, kad indai kuo toliau, tuo labiau sieks išsivadavimo iš imperinių gniaužtų.[1234] Praėjus beveik trisdešimčiai metų, Indijoje iškilo bene labiausiai krašto nepriklausomybės kelią nulėmusi politinė jėga – Nacionalinis indų Kongresas[1235], kuris, vedamas sekuliarizmo, liberalizmo ir savęs valdymo idėjų, formavo didžiulės, ypač išsilavinusios, Indijos gyventojų dalies mąstymą.[1236] Būtent šio politinio judėjimo rėmuose iškilo ir tokie asmenys, kaip Mahatma Gandi, Jawaharlal Nehru, Bhimrao Ramji Ambedkar, kuriuos palaikančios šimtatūkstantinės žmonių minios tarpukario laikotarpiu įvairiais būdais siekė teisių ir laisvių Britų Indijoje. Nepaisant 1917 m. Indijos valstybės sekretoriaus Edwino Montagu pastangų suteikti daugiau savikontrolės indams pačiame krašto valdyme, sukurti diarchinę valdžią Indijoje, nacionalinis judėjimas jau buvo įgavęs pagreitį ir

[1232] KULKE Hermann, ROTHERMUND Dietmar, *A History of India*, London, Routledge, 2004, p. 284.
[1233] Ibid., p. 284.
[1234] Ibid., p. 284.
[1235] Nacionalinis indų Kongresas – 1885 m. įkurta politinė partija, kurios pagrindinis tikslas buvo kurti opozicinę jėgą prieš britų valdžią Indijoje. Savo įsikūrimo pradžioje Kongresas pasižymėjo gana nuosaikiomis reformomis, tačiau didėjant skurdui bei valdžios įstatyminiams apribojimams, partija pradėjo vykdyti tvirtesnę veiklą, kurią pavadino swadeshi (liet. už savo pačių šalį). Kongreso partija, vadovaujama tokių asmenų kaip Mahatma Gandis, Jawaharlal Nehru ne tik ilgainiui prisidėjo prie iškovotos Indijos nepriklausomybės 1947 m, tačiau ir ilgus dešimtmečius vadovavo šaliai ir kūrė vieną aiškiausiai išreikštų demokratijų Azijoje. Daugiau: T. Editors of Encyclopaedia, „Indian National Congress", in: *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internetą, [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://www.britannica.com/topic/Indian-National-Congress>.
[1236] STEIN Burton, ARNOLD David, *A History of India*, New Jercey, Wiley-Blackwell, 2010, p. 274–276.

siekė perimti visą kontrolę iš britų.[1237] Tai ypač liudija išsivadavimui ir pasipriešinimui reikšmingi 1930–1932 m., kuomet buvo stipriai suintensyvėję indų nacionalinio išsivadavimo veiksmai, kaip Swaraj[1238] ir Swadeshi[1239], kuriuos pagyvino Gandhi pasyvaus pasipriešinimo judėjimo taktika. Lietuvoje šie įvykiai buvo stebimi ir vertinami spaudoje, intelektualų pokalbiuose ar LU vykstančiose paskaitose. Čia iškilo dvi dažniausios temos, susijusios su tuometiniais Indijos įvykiais – indų nacionalinio išsivadavimo raida ir perspektyvos, aptariant tiek pačių indų veiksmus, tiek britų valdymo ypatumus ir nacionalinių herojų, tokių kaip M. Gandi ar R. Tagorės, indėlis į kelią nepriklausomybės link. Šiuo atveju, lietuviškoje percepcijoje dominavo požiūris, jog šis Indijos gyvavimo etapas yra tarsi modernus ir iš hinduizmo stagnacijos pakilęs tautos žingsnis. Kadangi indų nacionalinio judėjimo metu didžiulė dalis idėjų skelbė apie hinduizmo konservatyvumo ir kastinės sistemos daromą žalą visuomenei, neliečiamųjų ir moterų teisių didinimą, Lietuvoje tai buvo sutinkama su dideliu palaikymu. Ši perspektyva tarsi leido iš naujo pažvelgti į Indiją ir sukėlė nemažai vilčių, jog šis kraštas pagaliau pakils iš daugybę metų buvusio kultūrinio užmigimo. Šiuo požiūriu dažnai net ir viena iš Lietuvos sąjungininkių Tautų sąjungoje, Britų imperija buvo vertinama nevienareikšmiškai – nors ir suteikusi Indijai kultūriškai ir civilizaciškai reikšmingų dalykų, visgi tuo pačiu stabdė tolimesnį šio krašto žengimą link demokratijos, laisvių ir kitų vakarietiškų vertybių. Šie vaizdiniai iš vienos pusės buvo priešingybė imperialistiniam naratyvui ir atskleidė lietuvių tarpe egzistavusią idėją apie laisvą ir nuo europiečių nepriklausomą Indiją. Šiame skyriuje iškelsime hipotezę, kad tokia Indijos percepcija atskleidžia kolonijų neturėjusių valstybių simpatijas kolonizuotiesiems, prieštaraujančias eurocentriniam imperialistiniam naratyvui. Galbūt Lietuvos atveju įtaką galėjo padaryti asmeninė patirtis būnant imperijos sudėtyje, žinojimas, ką reiškia būti išnaudojamu ir smukdomu. Kolonijų neturėjusioms valstybėms, kaip Lietuva, kurios dar prieš Pirmąjį pasaulinį karą buvo

[1237] METCALF Barbara D., METCALF Thomas R., *A concise history of India*, Cambridge, Cambridge University, Press, 2003, p. 167–168.

[1238] Swaraj (liet. savivalda, savęs valdymas) – politinis judėjimas Indijos kovose už nepriklausomybę nuo Britų kolonijinės valdžios, kuris daugiausia buvo vykdomas taikių protestų, civilinio nepaklusimo ir dalyvavimo įvairiose organizacijose formomis. Šio judėjimo pradininkais galėtume laikyti indų filosofą, socialinių reformų kūrėją Dayanand Saraswati ir vieną iš Kongreso lyderių Mahatma Gandi. Daugiau: PAREL Anthony, *Hind Swaraj and Other Writings of M. K. Gandhi*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

[1239] Swadeshi (liet. už savo pačių šalį) – kilęs indų nacionalistų judėjimas po 1905 m. britų valdžios atlikto Bengalijos padalijimo į musulmonišką rytinę ir hinduistinę vakarinę dalis. Judėjimas apėmė idėjas apie politinę ir ekonominę savęs reguliaciją, vietinės produkcijos skatinimą ir atvežamų prekių boikotavimą. Daugiau: „Swadeshi Movement: Timeline and Important facts that you must know“, in: *India Today*, prieiga per internetą, [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://www.indiatoday.in/education-today/gk-and-current-affairs/story/swadeshi-movement-286966-2015-08-07>.

vienų ar kitų Europos imperijų dalis, tai tapo dingstimi atmesti imperialistinį naratyvą, bent jau šioje konkrečioje Indijos išsivadavimo temoje. Iš kitos pusės, galime kelti hipotezę, kad toks teigiamas požiūris į Indijos išsivadavimą yra siejamas su dalies Europos, ypač vokiečių, konkurencija britams. Indų išsivadavimas reikštų vienos Vakarų tautos galios sumažėjimą kitų iškilimo sąskaita. Klausimas išlieka atviras, ar toks mąstymas galėjo pasiekti dalį lietuvių, kurie, matydami indų išsivadavimą, džiaugtųsi vienos iš didžiausių imperijų silpnėjimu. Reikia pabrėžti, kad orientalistinė laikysena visgi išliko. Čia kolonijų neturėjusios valstybės, nepaisant imperializmo naratyvo atsisakymo, išlaikė norą matyti Indiją laisvą, bet besivadovaujančią Vakaruose sukurta teisių ir laisvių visuma. Taigi šiame skyriuje išanalizuosime keletą esminių vaizdinių, susijusių su nacionaliniu Indijos judėjimu, britų ir indų veiksmų šiame procese vertinimu iš lietuvių perspektyvos ir priežastis, kodėl susiformavo būtent tokia percepcija Lietuvos kultūroje.

6.1. Lietuvių percepcija į teisinę Indijos padėtį ir tautinį išsivadavimą

Pasitaikydavo svarstymų, kad domėtis Afrikos ar Azijos, įskaitant Indijos, politiniais reikalais dėl civilizacinio tolimumo nevertėtų, ką liudija K. Sleževičiaus pareiškimas po išėjusios K. Pakšto knygos, visgi tokia pozicija neatrodo, kad buvo labai populiari.[1240] Percepcijos apie Indijos nacionalinį judėjimą susiformavimą galime atsekti pažvelgę į tai, kokios žinios apie šį procesą pasiekdavo Lietuvą. Pavyzdžiui, LU mokslininkai ir bibliotekos vadovybė ne kartą bendradarbiavo su užsienio valstybių mokslo įstaigomis, kad gautų naujausios literatūros, analizuojančios tiek Britų imperijos, tiek pačios Indijos kolonijinę situaciją. Nuo pat 1924 m. į universitetą Kaune buvo siunčiamos knygos apie Britų imperijos formavimąsi ir jos kolonijas iš tokių mokslo tvirtovių kaip Kembridžas ar Harvardas: pavyzdžiui, Williamo Francio Collier „History of the British Empire“, Humo Nisbeto „The empire makers“, Ethelo Marijos Wilmoto-Buxtono „A History of Great Britain“.[1241] Nuo 1931 m. knygas LU siuntė ir Lietuvos atstovybė D. Britanijoje bei šios šalies pasiuntinybė Lietuvoje: pavyzdžiui, Sero Charleso Lucaso „The dominions and dependencies of the British empire“, Hugho Gunno „Makers of the British empire“, P. E. Robertso „History of British India“, Williamo Harrisono Woodwardo „An outline history of the British Empire from 1500 to 1926“.[1242] Knygomis apie kolonijinę teisę, britų kolonijų istoriją, imperijų plėtimosi

[1240] K. Pakšo knygos apie Afrikos geografiją recenzija, 1931, LCVA, F-631 A-1 B-254, l. 94.
[1241] Užsienio valstybinių universitetų bibliotekų raštai apie bibliotekų veiklą, 1924, LCVA, F-631 A-13 B-174, l. 22–28.
[1242] Sąrašai, pakvitavimai ir lydraščiai knygoms, kurias D. Britanijos pasiuntinybė ir Britų taryba ryšiams su kitais kraštais atsiuntė VDU bibliotekai. 1931-1937, LMAVBRS, F-209 B-185, l. 2–3.

raidą tuometinis LU bibliotekos vadovas Vaclovas Biržiška išreiškė didelį susidomėjimą ir įnirtingai prašė jas atsiųsti į universitetą.[1243] A. Jaščenkos tarptautiniame teisės kurse taip pat buvo duota nemažai literatūros įvairiomis kalbomis apie Indijos padėtį, britų valdžią tolimajame Rytų krašte ir kolonizuotųjų–imperialistų tarpusavio santykius.[1244] Įdomu, kad sekant Lenkijos ambicijas turėti kolonijų, VDU studijuota kaimynės propagandinius leidinius apie tai, kodėl verta turėti užjūrio žemių, kaip tikslingai išnaudoti užimtų teritorijų resursus ir pagerinti esamą padėtį. Tuo tikslu Lietuvą pasiekė tokie žurnalai, kaip „Sprawy morskie i kolonjalne czasopismo“ ar knygelė „Bogactwa i znaczenia kolonij“.[1245] Galima manyti, jog susipažinimas su grobikiškais valstybių, su kuriomis Lietuva tarpukariu nepalaikė draugiškų santykių, tikslais tik padidino domėjimąsi ir netgi palaikymą tų, kurie aptariamuoju laikotarpiu kaip tik siekė išsivadavimo iš imperijų. Sprendžiant iš istorijos mokymo programų, aprašytų oficialiame ministerijos leistame žurnale „Švietimo darbas“, mokykloje taip pat buvo mokoma apie britų imperijos susiformavimo ir kolonijinio gyvenimo subtilybes.[1246] Žinios apie Indijos nacionalinį judėjimą platesnę auditoriją pasiekdavo įvairių tipų straipsniais, žinutėmis spaudoje, ką puikiai liudija didelė serija pranešimų „Lietuvos žiniose“ apie 1930–1931 m. protestus ir indų-britų konfliktus įvairiuose Indijos miestuose. Šalia to pasirodydavo tekstai apie indų kovos metodiką, suėmimų ir žūčių statistiką ir įkvepiančias kalbas, kurias protestuojančioms minioms išsakydavo jų lyderiai.[1247] Taigi galimybės gilintis į tai, kas yra kolonijinė Indijos politika ir kaip tokioje situacijoje gyvena vietiniai, buvo realios.

Ir nepaisant spaudoje ar kituose tekstuose aprašomų žiaurių britų valdžios susidorojimų su protestuotojais, bendražmogiško tautų laisvės, kaip vertės, suvokimo klausimas, kodėl Indija siekia nepriklausomybės, vis tiek egzistavo. Tą lėmė aptariamuoju laikotarpiu egzistavusi eurocentrinė laikysena ir ypač šiame darbe jau aptarta kritika dabartinei indų pasaulėžiūrai ir hinduistinei pozicijai. Pirmiausia buvo kalbama apie tai, kad kolonistų valdymas naikina įsisenėjusias tradicijas ir užsiima vakarietiškos kultūros, modernių technologijų ir bendro progreso atgabenimu į Indiją. M. Šalčius, aprašydamas savo kelionę po šį Rytų

[1243] Ibid., l. 4.
[1244] JAŠČENKA Aleksandras, *Tarptautinės teisės kursas*, Kaunas, Vytauto Didžiojo universiteto Teisių fakultetas, 1931, 723 p. 81–83.
[1245] Universiteto bibliotekos susirašinėjimas su knygų leidyklomis dėl privalomų egzempliorių pristatymo, 1938, LCVA, F-631 A-14 B-202, l. 25.
[1246] „Istorija. Vidurinioji mokykla; Didžioji mokykla“, in: *Švietimo darbas*, 1920, Nr. 6–7, p. 33–36.
[1247] „Streikai Indijoje“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Vasario 8, p. 1; „Gandi ultimatumas anglams“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Kovo 11, p. 2; „Demonstracijos Indijoje“, in: *Lietuvos žinios*, 1931, Sausio 3, p. 1; „Anglų medžiagos boikotas Indijoje“, in: *Lietuvos žinios*, 1931, Vasario 4, p. 3; „Indijoj“, in: *Šaltinis*, 1933, Nr. 22, p. 317.

kraštą, išskiria, jog būtent britai užtikrinę miestų augimą, geležinkelio tiesimą, vandentiekio ir kanalizacijos įvedimą.[1248] Lietuviškoje grožinėje literatūroje taip pat kuriamas vaizdinys apie gerąjį britą, kuris atvežė tikrąją kultūrą į necivilizuotą ir chaoso valdomą kraštą. E. Sabaliausko apysakoje pabrėžiamas britų policijos vaidmuo tramdant pamišusią hinduizmo išpažinėjų minią, kuri kėsinasi į jauno indų kataliko gyvybę.[1249] V. Stankevičiaus romane piešiami empatiški ir nuoširdūs britai, kurie nuliūsta išgirdę nuomonę, jog jie nenuveikę nieko doro savo kolonijose.[1250] Nepaisant kritikos imperializmui, tokie mokslininkai kaip A. Jaščenka irgi pastebi ir giria pragmatinę kolonijų valdymo naudą Indijai, kaip klestinti pramonė, ugdoma kultūra, išlaikoma vidujinė taika.[1251] Padėką išsakė ir LU Evangelikų teologijos fakulteto dėstytojas P. Jakubėnas, kurio nuomone, britai padeda skleisti tikrąjį tikėjimą ir civilizaciją Indijoje, kas atkuria dvasinį ir vertybinį pagrindą šiame krašte.[1252] Panašiai apie britų valdymo naudą krikščionybės sklaidai Indijoje atsiliepė ir katalikų kun. prof. A. Alekna.[1253] Taigi, tiek eurocentriška, tiek krikščioniškoji laikysena iš dalies nulėmė tai, kad dalis apie tai rašiusiųjų kvestionavo Indijos nepriklausomybės siekius.

Nepaisant tam tikrų naratyvų apie Indiją ir šventą europiečių misiją skleisti civilizaciją Rytuose, į Indijos nacionalinį judėjimą ir britų užsienio politiką žiūrėta kiek plačiau ir klausimą, ar šis tolimasis Rytų kraštas nusipelnė laisvės, vertino iš įvairių pusių. Didžiulė dalis sutarė, kad Indiją Britų imperija mato kaip savo turtą, kurį ji bandys išlaikyti bet kokia kaina. Tai suformavo ir pačios D. Britanijos politinės pozicijos Indijos atžvilgiu vertinimą, kuris atsiskleidė analizuojamuose tekstuose ir dokumentuose: 1932 m. A. Geco straipsnyje „Kultūroje“ yra teigiama, kad Indijos užkariavimas D. Britanijoje įvedė imperialistinę užsienio politikos laikyseną.[1254] Tai ilgainiui peraugo ir į kultūrinę britų savimonę, kuri stipriai sukritikuota 1930 m. „Kultūroje“ išspausdintame tekste „Imperializmas XX a. Vakarų literatūroj“.[1255] Straipsnio autorius pastebi, kad tarp britų rašytojų, tokių kaip

[1248] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 85.
[1249] SABALIAUSKAS Eugenijus*, Indijos misijų apysaka (Arumugamas)*, 1940, Kaunas, Pavasaris, p. 102.
[1250] STANKEVIČIUS Vladimiras, *Indijos karaliaus turtai*, Kaunas, Spaudos fondas, 1936, p. 108.
[1251] JAŠČENKA Aleksandras, *Tarptautinės teisės kursas*, Kaunas, Vytauto Didžiojo universiteto Teisių fakultetas, 1931, 723 p. 633.
[1252] JAKUBĖNAS Povilas, *Naujųjų amžių Bažnyčios istorija*, Kaunas, Vytauto Didžiojo universiteto Evangelikų teologijos fakulteto leidinys, 1936, p. 184.
[1253] ALEKNA Antanas, *Bažnyčios istorija*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugijos leidinys, 1929, p. 229.
[1254] GECAS A. „Kolonialinės istorijos bruožai“, in: *Kultūra,* 1932, Nr. 4, p. 238.
[1255] FULDA K., „Imperializmas XX a. Vakarų literatūroj“, in: *Kultūra*, 1930, Nr. 5, p. 278–280.

B. Disraelis, R. Kiplingas, A. C. Swinburne, išaugo naujas kolonijinės literatūros žanras, šlovinantis kolonistų ekspedicijas, ten esančių kareivių žygius, užkariavimo didybės idėją.[1256] Būtent šioje terpėje stipriai išaugo britų perspektyva, kad jie turi pašaukimą valdyti visas pasaulio tautas, privalo atkartoti Aleksandro Makedoniečio žygdarbius ir įkurti naują pasaulio sostinę Bagdade arba Delyje.[1257] P. Audronio straipsnyje „Tautų megalomanija“ yra išskiriama, kad D. Britanija yra viena aršiausių pasaulio kolonizatorių, kurios pasaulinis įsiviešpatavimas tik dar labiau sustiprino jos grobuonišką politiką ir norą viską valdyti, kontroliuoti.[1258] A. Jaščenka tarptautinės teisės kurse teigė, kad britai dėl tokios politikos išsivystė paranojišką baimę prarasti Indiją ir jūrų kelius į šį kraštą.[1259] Tą papildo „Kultūroje“ išspausdintas straipsnis „Ekonominės geografijos bruožai - Britų Imperija“, kuriame teigiama, kad ji, per daugybę metų kovojusi prieš prancūzus, olandus dėl šių teritorijų, jaučia nerimą, jog kažkas, pavyzdžiui Sovietų sąjunga, vėl gali kėsintis į šį geležies, medvilnės, kaučiuko, kviečių ir mėsos lobyną.[1260] Straipsnyje „Indijos drama“ yra teigiama, kad Anglija niekada nebūdavo pasyvi, kuomet iškildavo numanomas pavojus jos interesams Indijoje.[1261] Tekste pateikiamas pavyzdys – Napoleonas laisvai būtų užvaldęs visą Europą, jei nebūtų atsidūręs Egipte, Maltoje, kur ėjo tiesioginiai britų keliai į Indiją.[1262] Paminėtas ir britų džiaugsmas, kad, vokiečiams pralaimėjus Pirmajame pasauliniame kare, žlugo jų planai pastatyti kelią Berlynas-Bagdadas.[1263] Pažvelgus pragmatiškai, nerimas buvo pagrįstas –gausu gamtinių išteklių, pigios darbo jėgos. Straipsnyje „Nafta – juodasis žemės auksas“ pažymima, kad britai greitai monopolizavę šią žaliavą dar labiau jautė būtinybę Indiją išlaikyti savo žinioje.[1264] V. Jurgutis rašė, jog Indiją britai mato kaip geriausią vietą siekti bankininko karjeros arba užsiimti auksinių produktų prekyba.[1265] A. Gecas papildo, kad Indija Britų imperijai yra ir puiki savų produktų pardavimo rinka – vien iš Manchesterio į Indiją kasmet yra išgabenama tekstilinių prekių už 800 milijonų frankų.[1266] 1930 m. „Lietuvos žiniose“ išspausdintame straipsnyje yra teigiama, kad Indijos praradimas kirstų D. Britanijos ekonominiam gyvenimui, kas

[1256] Ibid., p. 279–280.
[1257] Ibid., p. 279.
[1258] AUDRONIS P. „Tautų megalomanija“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 5, p. 329.
[1259] JAŠČENKA Aleksandras, *Tarptautinės teisės kursas*, Kaunas, Vytauto Didžiojo universiteto Teisių fakultetas, 1931, 723 p. 524–525.
[1260] „Ekonominės geografijos bruožai - Britų Imperija“, in: *Kultūra*, 1929, Nr. 6–7, p. 313.
[1261] „Indijos drama“, in: *Židinys*, 1931, T. 13, Nr. 3, p. 305.
[1262] Ibid., p. 305.
[1263] „Ekonominės geografijos bruožai - Britų Imperija“, in: *Kultūra*, 1929, Nr. 6–7, p. 313.
[1264] ŽVIRONAS Antanas, „Nafta – juodasis žemės auksas“, in: *Kultūra*, 1930, Nr. 1, p. 23.
[1265] JURGUTIS Vladas, *Bankai*, Kaunas: Teisių fakulteto leidinys, 1940, p. 68.
[1266] GECAS A. „Kolonialinės istorijos bruožai“, in: *Kultūra,* 1932, Nr. 4, p. 238.

pagrindžia amžius trunkantį valstybės tikslą išlaikyti kraštą savo sudėtyje.[1267] P. Audronio tekstas viską tarsi apibendrina – D. Britanija kitas tautas ir teritorijas traktuoja tik kaip savo interesų eksploatacijos objektus.[1268] Tą patį galime rasti ir N. A. Nekrasovo straipsnyje, išspausdintame „Kultūroje“ 1940 m., kur rašoma, kad Britų imperija, prisidengdama prekybos bendrovių kūrimu ir noru vystyti taip viliojančius prekybinius ryšius, iš tiesų užsiima gyventojų ir krašto resursų išnaudojimu.[1269] Analizuotuose tekstuose aiškėjo pozicija, kad, rašiusiųjų požiūriu, Indija D. Britanijai buvo tik vertingas objektas – „Imperijos perlas“[1270], kurį ši turi prižiūrėti ir stengtis iš jo išgauti kuo daugiau naudos. Kalbėdamas apie kolonijų teisę, M. Romeris taip pat teigia, kad imperijai kolonija tėra daiktas ar turtas, kuris yra tvarkomas kaip įmonė.[1271] Nei Indija, nei jos gyventojai D. Britanijos nėra teisiniai valstybiniai vienetai, su kuriais yra derinami reikalai ir siekiama visuotinio gėrio – tai tik konstruktyvinis valdymo elementas.[1272]

Indijos išnaudojimas tapo vienu iš įrodymų, kodėl šis kraštas turi siekti nepriklausomybės, ir tuo pačiu kūrė savanaudiškos Britų imperijos vaizdinį. 1932 m. „Lietuvos aide“ yra paminima, kad į šį D. Britanijos valdymo aspektą reikėtų žiūrėti kaip į tarpukario laikotarpiu labai reikšmingą laisvo tautų apsisprendimo teisės pažeidimą.[1273] Straipsnio autorius aiškina, kad pasibaigus Pirmajam pasauliniam karui tik pralaimėjusių imperijų griuvėsiuose iškilusių valstybių balsas buvo išgirstas, o pergalę pasiekusiose hegemonijose kraštai taip ir liko kontroliuojami, o į jų nuomonę nebuvo atsižvelgta.[1274] Šalia negalėjimo išsakyti savo pozicijos aprašyti ir užkraunami pertekliniai ir nežmoniški mokesčiai, kuriuos P. Robb įvardija kaip vieną iš metropolijos įstatymų maksimizavimo ir ekonominio produktyvumo strategijų.[1275] Savo veikaluose apie finansus, tarptautinę ekonomiką V. Jurgutis pateikė pavyzdžių, kaip britai mokesčių pagalba išnaudoja indus. Mokslininkas išreiškia kritiką tokiam britų imperializmui teigdamas, jog viskas yra nurašoma ant krašto civilizacijos ir kultūros lygio kėlimo.[1276] Jis pastebi, kad britai įsivaizduoja indą, kaip dėl savo mažų poreikių nevertinantį sunkaus ir disciplinuoto darbo, be

[1267] „Indijos judėjimas“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Gegužės 6, p. 1.
[1268] AUDRONIS P. „Tautų megalomanija“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 5, p. 329.
[1269] NEKRASOV A., „Britų kolonijinė imperija“, in: Kultūra, 1940, Nr. 9-10, p. 514.
[1270] Ibid., p. 515.
[1271] ROMERIS Mykolas, Valstybė ir jos konstitucinė teisė, I dalis, Kaunas, VDU Teisių fakulteto leidinys, 1934, p. 4.
[1272] Ibid., p. 4.
[1273] G. P., „Kas dedasi Indijoj“, in: *Lietuvos aidas*, Nr. 11., p. 3.
[1274] Ibid., p. 3.
[1275] ROBB Peter, *A History of India*, London, Palgrave Macmillan, 2002, p. 7.
[1276] JURGUTIS Vladas, *Finansų mokslo pagrindai*, Kaunas, Teisių fakulteto leidinys, 1938, p. 213.

kurio neįmanoma kalbėti apie visuotinį progresą.[1277] Taigi mokesčiai, kolonistų manymu, yra kaip progreso variklis, verčiantis žmones daugiau dirbti ir taip didinti bendrą šalies modernumą: „Dirbdami mokesčių reikalams, jie tuo pačiu žygiu kurs ir savo ekonominę gerovę ir kels savo kultūrinį lygmenį.“[1278] V. Jurgutis pastebi, kad taip susikūrė terminas „doriniai mokesčiai“, kuo pastoviai bandoma pateisinti kasdienybės gerinimą.[1279] Kitoje knygoje „Finansų mokslas“ autorius mini, kad nuo seno svetimų tautų valdomiems indams tapo įprasta mokesčių mokėjimu išsaugoti savo gyvybę.[1280] Britai vadovavosi mokesčių mokėjimu kaip žeminimo simboliu, kas suformavo kenčiančio ir nesipriešinančio vietinio vaizdinį. Kalbėdamas apie Indiją, mokslininkas pastebi, kad geriausias pavyzdys yra nežmoniškas druskos apmokestinimas, kai tuo tarpu britų fabrikuose pagamintai druskai tas nebuvo taikoma.[1281] Apie šį aspektą viešoje paskaitoje 1929 m. kalbėjo į Kauną atvykęs indas dr. Simha, kuris pastebėjo, kad ir daugybei kitų produktų buvo taikomos tokios pačios sąlygos.[1282] Atvežtos prekės buvo ryškiai pigesnės, o vietinei gamybai buvo užkraunami didžiuliai muitai, kurie nuvarydavo indus į neviltį.[1283] Indo teigimu, britai ne tik norėjo pasipelnyti, tačiau siekė ir susilpninti vietinių dvasią.[1284] Britų druskos monopolio sukūrimas, įvesti kontrolės mechanizmai, pajūrio regionus prižiūrinti policija, parduotuvių ir pirklių kratos – tai tik keletas pavyzdžių, aprašytų lietuviškoje spaudoje, kaip britai reguliuoja šių įstatymų laikymąsi.[1285] 1931 m. „Židinyje“ pasirodęs straipsnis išreiškė pasipiktinimą, kad britai per ilgus dešimtmečius tyčia sistemingai slopino vietinius verslus ir užvertė Indiją savomis prekėmis.[1286] Iš to išplaukia vaizdinys apie vietinę prekybą ir amatus smukdančius britus, kurių tikslas - įtvirtinti neįmanomą konkurenciją su kolonistų įkurtomis pramonės šakomis.

Britai vaizduojami ne tik kaip tyčia slopinantys indų kultūrinę ir ekonominę veiklą, tačiau ir griežtai susidorojantys su taikiais mitingais: uždraudžiama vietinė spauda, žmonės uždaromi į kalėjimus, net panaudojami šaunamieji ginklai.[1287] Šis

[1277] Ibid., p. 213.
[1278] Ibid., p. 214.
[1279] Ibid., p. 214.
[1280] JURGUTIS Vladas, *Finansų mokslas*, Kaunas, Teisių mokslo fakulteto leidinys, 1933, p. 143.
[1281] Ibid., p. 147.
[1282] „Indų tautinis judėjimas“, in: *Židinys*, 1929, T. 9, Nr. 5–6, p. 488.
[1283] Ibid., p. 488.
[1284] Ibid., p .488.
[1285] „Indų nacionalistai tęsia akcija toliau“, in: *Lietuvos žinios,* 1930, Gegužės 12, p. 1; „Anglai likviduoja indų bruzdėjimą“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Gegužės 22, p. 1; „Nauji suėmimai Indijoje“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Rugpjūčio 5, p. 1.
[1286] „Indijos drama“, in: *Židinys*, 1931, T. 13, Nr. 3, p. 305.
[1287] „Neramumai Bonbėjuj“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Balandžio 7, p. 1; „Indija“, in: *Šaltinis*, 1932, Nr. 7, p. 100.

kolonistų vaizdavimas Lietuvos spaudoje ypač pagausėjo didžiųjų protestų metu 1930–1932 m. 1930 m. gegužės 8 d. „Lietuvos žinių“ pranešime yra aprašoma, kaip nepaklususiai protestuotojų miniai britų policija atsakė kulkomis ir nušovė 15 žmonių.[1288] Vėliau „Lietuvos žiniose“ pasirodė straipsniai, kaip policija ir kariškiai nepagarbiai elgiasi ir suiminėja virš 80 metų turinčius protestuotojus, išveža juos į kalėjimus ir nepaiso fakto, kad protestai vyksta Gandžio vedamais nesmurtinio pasipriešinimo metodais.[1289] Lietuvoje ryškėjo aiški pozicija, kad britų elgesys prieš indų pasipriešinimo dalyvius yra netinkamas, o bene kiekviename pranešime buvo pabrėžiamas policijos žiaurumas, ginklų panaudojimas ar susidorojimas su indų vykdomaisiais komitetais, kurie svarstydavo apie galimybes derėtis su britų valdžia Indijoje. Pranešimai spaudoje tęsėsi ne vienerius metus, pastebint ir daugybę kitų neigiamai vertinamų policijos ir kariuomenės veikimo būdų, kaip moterų suiminėjimai taikių protestų metu.[1290]

Britų vaizdavimo subtilybes papildydavo ir gana kritiški siužetai, kurie paneigdavo įsitikinimą, kad pastarieji nešą vakarietišką kultūrą ir tikrąjį progresą į Indiją. 1936 m. P. Leono straipsnyje „Iš britų Indijos gyvenimo“ yra rašoma, kad kolonistai ypač kritikuotini dėl netinkamo ir netikslingo išsilavinimo indams skyrimo.[1291] Anot teisininko, indas yra nepatenkintas suteikiamu mokslu, nes šis neatitinka jo gyvenimo sąlygų – „mokslas atitraukia jį iš kaimo miestan, o mieste jis negauna tinkamo savo turimoms žinioms darbo.“[1292] Čia britai stengiasi iš naujo performuoti Indijos gyventoją, įdiegdami jame imperijai naudingas žinias, performuodami jo mąstymą ir taip paversdami jį lojaliu ir ištikimu valdžiai. Tokia percepcija, jog indas yra tik sraigtelis didžiulėje imperinėje mašinoje, buvo kritiškai vertinama ir dalies Katalikų bažnyčios atstovų, kurių manymu, britų imperija ir su ja išvien veikiančios protestantų denominacijos užkerta kelią tikrojo mokslo sklaidai. Katalikybė jautė didžiulę konkurenciją Indijoje veikiančioms protestantiškoms denominacijoms ir ypač Anglikonų Bažnyčiai, kurią, nors ir neoficialiai, palaikė pati britų valdžia.[1293] Metropolija matė tame naudą ir vadino tai „moraliniu kolonializmo elementu“, kuris ne tik palengvina valdžios darbą vykdant didžiąją misiją, bet ir ugdo vietinių lojalumą.[1294] Galbūt norėdami tam prieštarauti, dvasininkai spaudoje tiek daug dėmesio skirdavo savo berniukų ir mergaičių švietimo Indijoje sklaidai, mokyklų, bendrabučių statymui ir to kokybiškumui, lyginant su valdžios palaikomų

[1288] “Sukilimas Indijoje”, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Gegužės 8, p. 2.
[1289] „Indų nacionalistai tęsia akcija toliau“, in: *Lietuvos žinios,* 1930, Gegužės 12, p. 1
[1290] „Demonstracijos Indijoj“, in: *Lietuvos žinios*, 1931, Sausio 3, p. 1.
[1291] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 4, p. 254.
[1292] Ibid., p. 254.
[1293] CAREY M. Hilary, God's Empire_ Religion and Colonialism in the British World, c.1801–1908, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 82–83.
[1294] Ibid., p. 340.

denominacijų. Visgi Lietuvoje ne visi sutiko su tokia Bažnyčios pozicija ir dažnai ją laikydavo ne ką mažiau ydinga. Štai M. Romeris įžvelgia specialiai sukurtą socialinį antropomorfizmą Bažnyčios moksle, kurio pagrindu viskas, kas Bažnyčiai nepriimtina, tiesiog nurašoma ant tarnystės velniui, įskaitant švietimą, mąstymą ir žinias.[1295] Kitaip sakant, čia greičiau reikėtų įžvelgti Bažnyčios norą mažinti pavojus Indijos katalikų sielovadoje ir didinti pranašumą prieš britų valdžią ir jos palaikomas denominacijas.

Dar viena pastaba, kurią britams išsakė P. Leonas, buvo susijusi su jų nuostata Indijoje jaustis, kaip garbingu svečiu, kuriam suteikiamos visos vaišės.[1296] Taip nyksta atsakomybės ir atskaitingumo prieš koloniją jausmas, noras realiai puoselėti kontroliuojamą kraštą. Viskas, kas yra kuriama, modernizuojama Indijoje, yra pritaikoma tik metropolijos ir kolonistų poreikiams, ką galėtume įvardinti implementiniu moderninimu.[1297] P. Leonas pasakoja, kaip britai yra susikūrę sau patogias keliones traukiniais karštųjų dienų metu Indijoje, kada jiems patarnauja suplukę vietiniai: „Tarnas deda ledo gabalus į grindų tam tikras skyles, leidžia iš vamzdelių vandenį per dengiančias langus šiaudų pintines, leidžia veikti ventiliatorius. <...> Langai su užuolaidomis, kad karšta šviesa būtų silpninama, platūs suolai išsitiesti, rūpestingas ir nuolatinis patarnavimas, indusų atliekamas.“[1298] Apie tai, kad britai su savo patogumais visiškai atsiskyrė nuo vietinius supančios realybės, papildo ir A. Poškos pasakojimas apie Indijos miestų padalijimą – europietiški kvartalai visuomet prižiūrėti, tvarkingi, graži moderni architektūra, tvyro tyla ir ramybė, kai jau už kitos gatvės prasideda indiškas chaosas.[1299] Galiausiai šią svečio poziciją, kuri yra susipynusi su išnaudojimu, P. Leonas užbaigia pareiškimu, kad britų valdininkai neskiria asmeninių pajamų nuo valstybinių ir dažnai išnaudoja sukauptus pinigus savo reikmėms.[1300] Tuo pačiu, anot A. Rimkos, britai visiškai nenori kištis į Indijos prekeivių ar vietinės valdžios daromas klaidas finansų sektoriuje ir jų edukuoti.[1301] Mokslininkas pastebi, kad britų valdžia abejingai žiūri į perkamą sidabrą iš metropolijos, naudojamą gaminant pinigus, nepaisant to, jog tai neigiamai atsiliepia ekonomikai.[1302] Jis pastebi, kad Azijoje dėl

[1295] ROMERIS Mykolas, Valstybė ir jos konstitucinė teisė, I dalis, Kaunas, VDU Teisių fakulteto leidinys, 1934, p. 90.
[1296] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 4, p. 254.
[1297] ROBB Peter, *A History of India*, London, Palgrave Macmillan, 2002, p. 151.
[1298] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: Kultūra, 1936, Nr. 4, p. 255.
[1299] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* Sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 57.
[1300] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 4, p. 255.
[1301] RIMKA Albinas, Politinės ekonomijos vadovėlis, Kaunas, Lietuvos universiteto Teisių fakultetas, 1929, p. 80.
[1302] Ibid., p. 80.

britų įsikišimo bendrai išsikreipė sidabro vertė, kuri čia nedaug skiriasi nuo aukso.[1303] Tai aprašę lietuvių autoriai kritikavo ir atsainų britų požiūrį į galimybę daugiau įtraukti indus į savo krašto valdymą, ką P. Robbas įvardina ir kaip indų tapatybę traumavusį aspektą.[1304] 1929 m. „Lietuvos aide“ pasirodžiusiame straipsnyje atkreipiamas dėmesys į tai, kad indų vertybinę sistemą sužalojo britų pasinaudojimas vietinių geranoriškumu, atvirumu ir pasitikėjimu atėjūnais, kuris vėliau peraugo į pastovų šios tautos manipuliavimą ir išdavinėjimą.[1305] Čia verta išskirti keletą momentų: M. Romerio aprašytas „Representation of the people act“, kuris taip ir neapėmė kolonijų gyventojų teisių; 1930–1932 m. vykusios, tačiau realių pokyčių Indijos valdyme neatnešusios Apvaliojo stalo konferencijos, kurios, anot tuometinio britų ministro pirmininko Ramsay Mcdonaldo, turėjo atverti indams kelią link savivaldos.[1306] „Lietuvos žiniose“ pastaroji Anglijos karaliaus Jurgio V palaiminta konferencijų eilė buvo įvardijama kaip nustelbianti Ženevos derybas – nors ir naiviai tikėta, kad ji užbaigs visas negandas Indijoje ir apibrėš jos konstitucinę evoliuciją, vėliau tuo buvo nusivilta.[1307] Lietuvoje pristatant 1935 m. „Government of India Act“, kuriuo buvo bandoma iš naujo apibrėžti Indijos savivaldos galimybes ir konstitucinę santvarką, dėmesys dažnai krypo į indų požiūrį. 1936 m. „XX amžiuje“ išleistame straipsnyje pastebima, kad indų visapusiškas šios, taip vadinamos „konstitucijos“, atmetimas buvo pagrįstas: „<...> kadangi ji buvusi primesta Indijai prieš tautos norą. Bendradarbiavimas tos konstitucijos ribose būtų išdavimas Indijos laisvės siekimų atžvilgiu.“[1308] Šiuo požiūriu indų nebetenkino britų skiriama savivalda lokaliame lygmenyje, kas ilgą laiką buvo taikyta norint sukurti valdžios turėjimo savose rankose iliuziją.[1309] Lietuvišką poziciją šiuo klausimu galėtume apibendrinti P. Leono žodžiais, kuomet teisės varžymą ir valdymo blokavimą pasaulyje jis sulygina su valstybės pražūtimi: „Tautos teisės jausmas yra brangiausias turtas, kurį valstybė privalo saugoti ir auklėti.<...> Sveikas, tvirtas atskirų asmenų teisės jausmas sudaro didžiausią valstybės jėgos šaltinį, tikriausią jos būvio laidavimą. <...> Valstybės organai privalo patys eiti įstatymo keliu ir nevaržyti piliečiams jų teisių siekimo. Jei kovai dėl teisės užkirstas kelias,

[1303] Ibid., p. 80.
[1304] ROBB Peter, *A History of India*, London, Palgrave Macmillan, 2002, p. 11.
[1305] VSDS., „Iš Indijos gyvenimo“, in: *Lietuvos aidas*, 1929, Nr. 99, p. 4.
[1306] ESMEIN Adhemar, *Konstitucinės teisės principai : prancūzų ir palyginamieji*, red. Mykolas Romeris, Domas Krivickas, Kaunas, Teisininkų draugija, 1932, T. 1, D. 1, p. 100.
[1307] „Prasidėjo apvaliojo stalo konferencija“, in: *Lietuvos žinios*, 1931, Sausio 3, p. 2; „Pasibaigė Anglijos Indijos konferencija“, 1931, Sausio 28, p. 2.
[1308] „Indų tautos kongresas atmetė naująją Indijos konstituciją“, in: *XX amžius*, 1936, Nr. 156, p. 1.
[1309] ROBB Peter, *A History of India*, London, Palgrave Macmillan, 2002, p. 154.

šalyje įsigyvena tokie papročiai, kurie veda į pražūtį.“[1310] Teisininkas šia mintimi tarsi nuspėjo, kad britų valdžios aplaidumas ir teisingumo ignoravimas Indijoje ilgainiui gali atnešti daugybę protestų, kurie galiausiai prives prie tautos išsivadavimo iš kolonijinio jungo. Panašiai galvojo ir konstitucinės bei tarptautinės teisės specialistas, VDU teisės profesorius M. Romeris. Jo požiūrį į Indijos siekį išsivaduoti iš kolonijinės priklausomybės lėmė ne tik humanistinės nuostatos, bet ir gilus teisinis mąstymas, susiformavęs studijuojant Sankt Peterburge, Krokuvoje ir Paryžiuje. Jis teigė, kad valstybės sėkmė neįmanoma be konstitucinio pagrindo – be aiškios teisės sistemos, kuri garantuotų žmogaus teises, laisves ir demokratinio valdymo principus. Jo kritinis požiūris į kolonializmą rėmėsi įsitikinimu, kad kolonijos, neturinčios konstitucinių teisių, yra visapusiškai pažeidžiamos, o žmogaus teisės iš esmės negali būti užtikrinamos. Šį požiūrį atspindi ir jo dėmesys suvereniteto sampratai, kurią išsamiai analizuoja 1939 m. išleistoje monografijoje.[1311] Be to, Romerio palaikymas Indijos laisvės siekių gali būti siejamas ir su jo asmenine patirtimi – jis pats aktyviai dalyvavo lietuvybės ir lietuvių teisių gynime Rusijos imperijos laikotarpiu. Galima teigti, kad šis asmeninis santykis su tautų kova už laisvę ir orumą leido jam jautriau suvokti priespaudos mechanizmus bei natūralų pavergtų tautų siekį atkurti nepriklausomą valstybingumą.

Analizuojant tai, kaip suvoktas ir vaizduotas indų nacionalinio išsivadavimo judėjimas, šalia imperialistinę politiką vykdančios britų valdžios visuomet buvo kalbama ir apie protestuojančią indų minią. Ne veltui Lietuvoje šis dėmuo buvo labai aktualus, nes iki šiandien Indijos protestai ir susidorojimai su žmonėmis tarpukariu yra įaugę į indų kultūrinę atmintį.[1312] M. Šalčius, keliaudamas po Indiją, pastebėjo, kad protestų kultūra Indijoje tiek įsismelkusi į žmonių sąmonę, kad net apima tradicijų lygmenį, ką simbolizuoja vaikų sukuriami žaidimai: „Jie susikabino už rankų ir eidami apie mane ratu, giedojo „Boi-kot! Boi-kot!“. Paklausiau, kam jie taip skelbia boikotą. Jie atsakė – man. Dėl ko? Dėl to, kad aš anglas esąs. Aš išsiėmiau savo pasą ir parodžiau, kad aš ne anglas. <...> Tuomet vėl susiėmė už rankų ir eidami ratu aplink mane, tik jau į priešingą pusę giedojo: „Boi-kot not! Boi-kot not!“[1313] Bendrai Lietuvos kultūrinėje erdvėje Indijos nacionalinis judėjimas buvo vaizduojamas daugiausia pasakojant apie taikų protestavimą ir Gandžio propaguojamą pasyvų pasipriešinimą. Dar 1925 m. „Kultūroje“ yra paminima, kad

[1310] LEONAS Petras, *Teisės enciklopedijos paskaitos*, Kaunas, Lietuvos universiteto Teisių fakultetas, 1924, p. 182.
[1311] ROMERIS Mykolas, *Valstybė ir jos konstitucinė teisė, T. 2: Konstitucinės institucijos, D. 1: Suverenitetas*, Kaunas, VDU teisių fakultetas, 1939, 272 p.
[1312]METCALF D. Barbara, METCALF R. Thomas, *A concise history of India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 169.
[1313] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 112.

Indija „Pasiryžo padėkoti Anglijai už patėvišką globą ir imtis pati tvarkyti“.[1314] Nepaisant anksčiau aptartų žiaurių priemonių, kurių imdavosi britų valdžia, norėdama susidoroti su Indijos sukilėliais, apie tai rašę visuomet pabrėždavo indų kilnumą ir jų apsisprendimą įvairiai protestuoti be kraujo praliejimo. Keliaudamas po Indiją, savo straipsnių rankraščiuose M. Šalčius užrašė, kad pasirinktas kelias yra humaniškiausias būdas spręsti konfliktą ir iš to turėtų mokytis visas pasaulis.[1315] 1930 m. spaudoje aprašyti Kongreso priimtos, tačiau neoficialios nepriklausomybės minėjimai įvairiuose Indijos miestuose, kur susirinkę žmonės savo pasipriešinimą britams išreiškė šventimu.[1316] „Šaltinyje“ minima, kad, britams uždraudus indišką spaudą, vietiniai svarbią informaciją kreida tiesiog rašydavo ant šaligatvių, taip išreikšdami savo kovą.[1317] Straipsnyje „Misijose“ išreiškiamas palaikymas bado streiko apraiškoms, kas yra įvardijama kaip tinkama priemonė protestuoti prieš esančią neteisybę.[1318] Lietuviškoje spaudoje taip pat pasirodydavo straipsniai, pasakojantys apie ilgus, virš šimto mylių trunkančius protesto žygius iš vieno miesto į kitą, taip norint parodyti indų vieningumą nacionalinio judėjimo atžvilgiu.[1319] Labai teigiamai vertintas ir vaizduojamas indų solidarumas, stebėtasi, kaip nuosekliai įvairiose pasipriešinimo akcijose susirenka dalyvauti šimtatūkstantinės žmonių minios. Lietuvos spaudoje daug dėmesio susilaukė garsieji taikūs protestai prieš britų valstybinių institucijų savivalę, užkrautus mokesčius ir ypač druskos monopolizavimą.[1320] „Lietuvos žiniose“ 1930 m. yra vaizduojami indai, kurie atsisako dirbti britų fabrikuose, žygiuoja prie jūros savo rankomis gaminti druską, kurią iš vandens pirmiausia išgaus moterys.[1321] 1930 m. „Lietuvos aide“ pasirodžiusiame straipsnyje „Kaip indai ima druskos sandėlius“ pasakojama, jog sukilėliai iš anksto, tarsi XVIII a. kariai, garbingai praneša anglų valdžiai, kada ir kurį sandėlį ketina užimti, neleidžia susirinkusiai stebinčiųjų miniai provokuoti policijos, stengiasi be jėgos judėti pirmyn ir kentėti nuo anglų lazdų smūgių.[1322] Dalis asmenų tokį indų pasiryžimą nemokėti mokesčių, atsisakymą pirkti atvežtas prekes įvardijo kaip stiprios dvasios, drąsos ir tautiškumo apraiškas Indijoje.[1323] Tokį požiūrį

[1314] „Apie politiką“, in: *Kultūra*, 1925, Nr. 10, p. 372.
[1315] Kristus ir Gandi, 1931, LNMMBRS, F-189, B-94, p. 1.
[1316] „Nepriklausomybės diena Indijoje“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Vasario 8, p. 1.
[1317] „Indija“, in: *Šaltinis*, 1932, Nr. 7, p. 100.
[1318] „Gandhi ir indų kovos dėl nepriklausomybės“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 11, p. 242.
[1319] „Žinios iš Ahmednabado“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Kovo 12, p. 1.
[1320] „Indų nacionalistai agituoja neklausyti anglų administracijos“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, sausio 13, p. 1; „Gandhi laužo toliau druskos įstatymą“, in*: Lietuvos žinios*, 1930, Balandžio 23, p. 1; „Anglų medžiagos boikotas Indijoje“, in: *Lietuvos žinios*, 1931, Vasario 4, p. 3.
[1321] „Gandhi šaukia į kovą moteris“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Kovo 26, p. 1; „Tolimesni Gandhi žygiai“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Balandžio 8, p. 1.
[1322] „Kaip indai ima druskos sandėlius“, in: *Lietuvos aidas*, 1930, Nr. 124, p. 4.
[1323] Kovo 13 d.

Lietuvoje atliepia dr. Simhos išsakyta mintis, kad, nors ir Indija neturi medžiaginių jėgų pasiekti pergalę, visgi ji pasižymi dvasine jėga, kuri ir formuoja tikrąjį kovos kelią.[1324] Anot K. Pakšto, būtent tyra dvasia formavo Indijos pasipriešinimą be smurto ir prievartos, nepaisant ko tampama panašiais į priešus.[1325] Geografas savo 1932 m. straipsnyje „Mahatma Gandhi ir jo Santyagraha“ teigia, kad pasipriešinimas jėga yra silpnas savo vidumi ir nėra paremtas tiesos ieškojimu.[1326] Jis taip pat išskiria, kad šis pasipriešinimo dvasingumas vienija visus indus, įtraukia į judėjimą net prostitutes, neliečiamuosius, raupsuotuosius.[1327] Tekstuose jaučiamas pasitenkinimas tuo, kad šio pasipriešinimo britams dėka iš esmės kuriasi socialinė lygybė, kuri paveikia taip tarpukariu kritikuotą kastinę sistemą. Kiti visgi pastebi, kad socialinės lygybės kūrimas iš dalies yra ir noras suburti dar didesnę besipriešinančiųjų masę ir yra greičiau įrankis ar strategija, kuri vėliau gali būti panaikinta.[1328] Visgi K. Pakštas, tęsdamas savo pasakojimą, pastebi, jog pasipriešinimas užkerta kelią girtuoklystei, kuria sutarimą tarp religijų, skatina teigiamos kultūros, kaip kuklių kasdienių tradicijų, pavyzdžiui, verpimo ratelio naudojimo savai aprangai pasidaryti, atgaivinimą.[1329] Mokslininkas užbaigia tekstą teigdamas, jog toks judėjimas ne tik padaro asmenis gerais piliečiais, tačiau juos pakelia aukščiau žmogiškosios būties ir leidžia laisvai valdyti savo šalį: „Mums telieka palinkėti jų tėvynei išsipainioti iš pažeminimo ir negarbės kilpų, įžengti į laisvųjų tautų eiles ir auklėti laisvųjų sąžinės, tiesos, teisybės, drąsos ir garbingumo meilėje“.[1330]

Dar vienas teigiamas pasipriešinimo aspektas, vaizduotas kultūrinėje erdvėje, buvo susijęs su masiniu indų noru edukuotis. Kaip teigia M. Šalčius, būdamas Indijoje, jis pamatė, kad būtent tie, kurie išvyko į Europą mokytis, grįžę pradėjo skatinti tautinį išsivadavimą.[1331] Žurnalisto teigimu, išsilavinęs indas žino, kad pasaulyje daugybė tautų tvarko savo valstybės reikalus savarankiškai, kitos visai neseniai sugebėjo išsivaduoti iš svetimųjų priespaudos, o tai skatina jų nacionalinio judėjimo gyvėjimą.[1332] Tuo pačiu indų inteligentija pažino lygybės, laisvės, teisingumo vertybes, kurios buvo neišvengiamai reikalingos siekiant nepriklausomybės. Tai, kad indų švietimas įgauna vis didesnės svarbos, liudija 1938 m. „Akademike“ išspausdintas pranešimas apie Indijos studentiją, kur pristatoma jos

[1324] „Indija“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Kovo 12, p. 1.
[1325] PAKŠTAS K., „Mahatma Gandhi ir jo Santyagraha“, in: *Židinys*, 1932, T. 15, Nr. 1, p. 45.
[1326] Ibid., p. 45.
[1327] Ibid., p. 45.
[1328] DANILEVIČIUS, „Kastų gyvenimas dabarties Indijoje“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 4, p. 78
[1329] PAKŠTAS K., „Mahatma Gandhi ir jo Santyagraha“, in: *Židinys*, 1932, T. 15, Nr. 1, p. 46.
[1330] Ibid., p. 50.
[1331] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 258.
[1332] Ibid., p. 258.

organizacijų, pasiekusių aukštą lygį, plėtra pasaulyje.[1333] Bendruomenės ne tik stengiasi pagerinti mokymosi galimybes indų kilmės jaunuoliams, tačiau skatina jų tautinį jausmą ir susipratimą.[1334] P. Leono 1936 m. išspausdintame tekste rašoma apie išsilavinusių indų organizacijas, tokias kaip „Young India“, kurios sugeba suderinti progresą kartu su kultūrinio paveldo išsaugojimu.[1335] Teisininko nuomone, tokių organizacijų švietėjiška veikla iš esmės sukuria aplinką, kurioje britai yra nebereikalingi skleidžiant civilizaciją ir progresą Indijoje.[1336] Visgi A. Poška manė, kad išsilavinusių indų yra per mažai ir ant jų pečių besilaikantis nacionalinis judėjimas išlikti negali: „Visas indų nacionalinis judėjimas yra tik sueuropėjusių indų padaras. Jis platesnių masių nepasiekia. Apskritai jis Indijoj nerodo gilesnio atgarsio. Kol Gandi vadovaujamas judėjimas buvo ekonominio, politinio pobūdžio, tol jis turėjo tam tikrą pasisekimą, bet kai jis pajudino vidaus tradicijų, papročių ir kastų klausimą, tai jį turėjo anglų policija saugoti nuo įtūžusios minios.“[1337] Keliautojo skeptiškumas indų judėjimo atžvilgiu yra susijęs su tuo, kad išsilavinusių pasipriešinimo herojų norai keisti įsisenėjusias indų tradicijas nėra palankiai sutinkami visoje Indijoje. Jis pastebi, kad ilgus šimtmečius besireiškusią kastinę sistemą, moterų ir neliečiamųjų padėtį yra sunku pakeisti, nors tai ir padėtų kovoje prieš britų savivalę Indijoje.[1338] Tačiau ne visi šaltiniai liudija, jog A. Poškos įžvalgos buvo teisingos – lietuviškos spaudos puslapiuose dažnai pasirodydavo straipsniai, pasakojantys apie prie protestų prisidedančius neliečiamųjų ar moterų būrius, Indijos musulmonų bendradarbiavimą su indais ir bendrai - milžiniškų minių įsitraukimą į pasipriešinimo akcijas.[1339] 1931 m. A. Siemsen išspausdintame straipsnyje „Kultūroje“ teigiama, kad „Visas nepriklausomybės judėjimas yra iškilęs iš darbininkų, žemdirbių ir neturtingų inteligentų socialinio skurdo ir vargo“, kas rodo įvairių socialinių grupių įsitraukimą į šį procesą.[1340] Tą patį pastebi ir P. Leonas,

[1333] „Azijos studentija“, in: *Akademikas*, 1938, Nr. 8, p. 193.
[1334] Ibid., p. 193.
[1335] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 5, p. 341.
[1336] Ibid., p. 341.
[1337] „Pasikal. su liet., apkeliavusiu pusę pasaulio“, in: *Lietuvos žinios,* 1937, Saus. 26, p. 6.
[1338] Ibid., p. 6.
[1339] Liepos 24 d.
[1340] SIEMSEN Anna, „Induizmas ir socialinis judėjimas Indijoj“, in: *Kultūra*, 1931, Nr. 11, p. 619.

kalbėdamas apie tokių organizacijų kaip ilgametės „Brahmo Samaj“[1341] ar naujai įkurtos „Self-respect“[1342] įtaką socialinėms Indijos reformoms.[1343]

Reikia pastebėti, kad teigiamą percepciją į indų protesto pavyzdžius formavo ir įsitikinimas, kad būtent per juos ši tauta prisikelia iš savo kultūrinio ir civilizacinio užmigimo, atgimsta naujoje dvasinėje šviesoje, kuri parodo visuomenės potencialą. 1931 m. straipsnyje „Induizmas ir socialinis judėjimas Indijoje“ rašoma, kad šis protestų palaikymas susiliejo su Europoje vis dažniau pasireiškiamomis simpatijomis indų filosofijai, etikai, požiūriui į gyvenimą, kuriuos propagavo tokie nacionalinio judėjimo herojai kaip R. Tagorė ar M. Gandi.[1344] Tikėtina, kad tokį pozityvų protestų vaizdavimą nulėmė ir bendrai Vidurio ir Rytų Europos mažosioms valstybėms būdingas Indijos palaikymo naratyvas. Pirmiausia, tai asmeninis šių tautų patyrimas, ką reiškia būti valdomoms imperinių režimų, dar nesugijusios XIX a. traumos, kuomet tokios šalys kaip Rusija ar Austrija kontroliavo šį Europos regioną. Šis aspektas tiesiogiai įvardintas ir 1930 m. „Lietuvos aide“ išspausdintame straipsnyje „Galimas daiktas, kad Gandhi klysta“.[1345] Antra, anksčiau aptartas ieškojimas kultūrinių ryšių su senovės Indija ir bandymas atrasti indoeuropiečių bendrystę.[1346] Palaikymas buvo iš dalies naudingas pačioms valstybėms, nes kūrė aiškią šių šalių poziciją laisvės idėjos ir tautų apsisprendimo teisei atžvilgiu. Tuo pačiu, kaip teigia M. Hříbek, ieškojimas savosios šlovės ryšiuose su senovės Indija taip pat vertė bent iš dalies palaikyti šios šalies nepriklausomybės siekius.[1347] Tą gražiai iliustruoja P. Rusecko romano pagrindinio veikėjo Jurgučio pozicija rytiečių, įskaitant indų, atžvilgiu, kurią jam įskiepijo Lietuvoje – tai tautos kaip ir mes, vertos

[1341] Brahmo Samaj – teistinis judėjimas, įkurtas 1828 m. Kalkutoje, garsaus socialinio reformuotojo Ram Mohun Roy. Judėjimas pasisakė prieš kastinę sistemą, atmetė Vedų viršenybę žmogaus gyvenime, netikėjo į karmą ir samsarą. Jo filosofijoje nemažai akcentų yra paimta iš islamo ir krikščionybės, kaip atmetant politeistinį hinduizmo pradą. Daugiau: „Brahmo Samaj", in: *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internetą, [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://www.britannica.com/topic/Brahmo-Samaj>.

[1342] Self-respect (liet. savigarba) – 1925 m. Madrase įkurtas ir gyvuojantis judėjimas, kurio tikslas stabdyti soc. nelygybę tarp kastų ir lyčių. Tarp pagrindinių idėjų – apsisprendimas santuokoje, galimybė moterims turėti turtinę nuosavybę. Judėjimas pasisakė prieš britų valdžios kišimąsi į Indiją, tačiau tuo pačiu kalbėjo apie regionines autonomijas Indijoje, kas sustabdytų aukštųjų kastų buvimą lokaliose valdžiose. Daugiau: „Keep the fire of the self-respect movement going“, in: *Civilsdaily*, prieiga per internetą, [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://www.civilsdaily.com/news/keep-the-fire-of-the-self-respect-movement-going/>.

[1343] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 5, p. 341.

[1344] SIEMSEN Anna, „Induizmas ir socialinis judėjimas Indijoj“, in: *Kultūra*, 1931, Nr. 11, p. 619.

[1345] „Galimas daiktas, kad Gandhi klysta“, in: *Lietuvos aidas*, 1930, Nr. 180, p. 5.

[1346] ADLURI Vishwa, BAGCHEE Joydeep, *The Nay Science: A History of German Indology*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 2–3.

[1347] Hříbek Martin, „Czech Indology and the concept of Orientalism“, in: *Acta universitatis Carolinae – PHILOLOGICA*, 2011, Vol. 1, p. 49.

valdyti savo kraštą.[1348] Nors ir išskaičiuotas solidarumas, visgi jis kūrė ryšį tarp Europos valstybių ir tolimojo Rytų krašto.

Kiek kritiškiau Indijos nacionalinį judėjimą vaizdavo katalikiškoji spauda. Nors iš esmės laisvės idėja buvo palaikoma, visgi jie nevengdavo išryškinti ir kartais prasiveržiančių tiesioginės kovos metodų indų tarpe. „Šaltinyje“ minima, kad, britams suėmus Gandį, indų minia žvėrimis pavirto, kitu kartu ši užsiima kolonistams priklausančių sandėlių deginimu, o dažnu atveju tarp brahmanų ir musulmonų kylantys nesutarimai virsta muštynėmis.[1349] „XX amžiaus“ pranešimuose taip pat pasitaikydavo minčių apie tai, kad šis priešinimasis greičiau yra karas, indai ginkluojasi lazdomis, peiliais ir nepaiso Gandžio propaguojamos taikaus pasipriešinimo metodikos.[1350] „Misijose“ išspausdintame straipsnyje yra teigiama, kad dalis Indijos visuomenės yra nusivylusi Kongreso veikla, įvardija, kad jų lyderiai nėra nuveikę nieko doro, o tai atgaivina necivilizuotų indų troškimą priešintis britams žiauriomis priemonėmis.[1351] Drįsčiau kelti hipotezę, kad tai nulėmė katalikų vedamas naratyvas – tik tikrasis tikėjimas ir to vedama vakarietiška, humanistinė dvasia gali pagelbėti nacionaliniame judėjime. Katalikų Bažnyčiai buvo nenaudinga, kad švietimo ir teisių gynimo veiklas pilnai perimtų nacionalinio judėjimo organizacijos. Kita vertus, nevienareikšmišką vertinimą nulėmė ir mintys apie galimą britų pasitraukimą iš Indijos, kas galėtų užkirsti kelią lengvam misionierių atvykimui į šį kraštą ir sumažintų pagalbą kilus konfliktams tarp vietinių ir dvasininkų. Visgi nereikėtų manyti, kad katalikų požiūris buvo priešiškas indų išsivadavimui. „Misijų“ žurnale dvasininkai teigiamai atsiliepė į nacionalinio judėjimo lyderių propaguojamą tikėjimo laisvės idėją, 1936 m. Luknovo neliečiamųjų pasipriešinimo akciją, kurios metu kritikuota hinduizmo religija ir kalbama apie kastinės sistemos naikinimą.[1352] Nors katalikai tame įžvelgė galimybę įtvirtinti savąjį tikėjimą, visgi čia būta ir nuoširdaus indų pastangų siekiant daugiau teisių ir laisvių savame krašte palaikymo. Juk katalikų kova su Indijos socialinėmis problemos iš esmės sutapo su tuo, ką keisti norėjo ir nacionalinio judėjimo dalyviai – tai skatino dvasininkus matyti pačios Indijos žengimą kultūrinio progreso link.

Taigi lietuviškąjį vaizdinį apie Indijos laisvės siekimo kelią tarpukariu sudarė dvi dalys – kritiškas žvilgsnis į imperialistinę britų valdžią ir empatiškas nacionalinio judėjimo vykdomų akcijų Indijoje palaikymas . Noras ieškoti ryšių su

[1348] RUSECKAS Petras, *Vandenyno spąstuose: mažo lietuviuko nuotykiai Indijos vandenyne*, Kaunas, Žaibo spaustuvė, 1938, p. 11.
[1349] “Iš užsienių“, in: *Šaltinis*, 1930, Nr. 20, p. 258; „Iš užsienių“, in: *Šaltinis*, 1930, Nr. 21, p. 269; „Iš užsienių“, in: *Šaltinis*, 1930, Nr. 30, p. 387.
[1350] „Neramumai Bombėjuj didėja“, in: *XX amžius*, 1936, Nr. 98, p. 4.
[1351] „Gandhi ir indų kovos dėl nepriklausomybės“, in: *Misijos*, 1933, Nr. 11, p. 241.
[1352] BIELIŪNAS Antanas, „Nepaliečiamieji arba šešiasdešimt milijonų gyvulių-žmonių“, in: *Misijos*, 1937, Nr. 12, p. 251–252.

Indija ir bendros laisvės nuo imperinių galybių idėjos tapo vienomis iš pagrindinių priežasčių, lėmusių šio istorinio proceso palaikymą. Šalia britiškojo imperializmo kritikos, kurią sudarė skelbiami įrodymai apie didžiulį Indijos gyventojų išnaudojimą, abejingumą teisingai tvarkytis savo kolonijoje, Lietuvoje vyravo indų vaizdinys. Dalis aptartų asmenų, kaip M. Šalčius, netgi įžvelgė tam tikrus istorinius panašumus tarp Indijos nacionalinio pasipriešinimo ir Lietuvos kovos dėl Vilniaus, kuomet didžiosios Vakarų valstybės diktuoja sąlygas silpnesnėms.[1353] Vertindamas naujausias Britų valdžios ir dvasingumu ir drąsa alsuojančių ir taikiai protestuojančių Indijos Kongreso derybas dėl valstybės valdymo, jis įžvelgė panašumus tarp 1921 m. vykusio Hymanso projekto, kuriuo turėjo būti sutvarkyti santykiai tarp Lietuvos ir Lenkijos.[1354] Galiausiai nevengta pabrėžti Indijos pasipriešinimo taktikų pritaikymo galimybių kasdieniame gyvenime: 1931 m. „Lietuvos žiniose“ pasirodžiusiame straipsnyje apie nepasitenkinimą Kauno miesto elektros tiekimo kainomis buvo teigiama, kad reikės imtis indams būdingo taikaus protesto ir vakarais užsidegti žvakes, žibalines lempas, bet nenaudoti elektros energijos.[1355]

6.2. Nacionalinių Indijos herojų percepcija

1939 m. rašydamas tekstą „Mahatmos Gandžio paslaptis“, Karolis Račkauskas-Vairas užsiminė, kad pasaulyje turbūt nėra kito tokio žmogaus, kuris būtų taip mylimas ir gerbiamas, kaip Indijoje yra Gandis.[1356] Visgi dauguma rašiusiųjų apie Indijos nacionalinius herojus teigė, kad iš jų puoselėjamos vertybių sistemos ir žygdarbių turėtų pasimokyti ne tik indai, bet ir visas pasaulis, įskaitant Lietuvą. Pristatydamas R. Tagorės idėjas, A. Rimka taip pat mato didžiulę naudą Lietuvos žmonėms, kuriuos šiandien valdo pakrikusi moralė: „Tiek bespalvis kosmopolitizmo neryškumas, tiek karštas savojo tautinio kulto dievinimas nėra žmonijos istorijos tikslas.“[1357] Nors A. Poška po asmeniškai pažinoto garsaus zoroastrizmo dvasininko ir mokslininko Jivanji Jamshedji Modi[1358] mirties su dideliu

[1353] Iš kelionės po Ispaniją. Indijos judėjimas kryžkelėje, Anglija yra viena, 1929, LNMMBRS, F-189, B-66, l. 61.
[1354] Ibid., l. 61-62.
[1355] „Gandi obalsis Kaune“, in: *Lietuvos žinios*, 1931, Liepos 7, p. 2.
[1356] Karolio Vairo Račkausko tekstas Mahatmos Gandžio paslaptis, 1939, LNMMBRS, F-60, B-66, l. 1.
[1357] RIMKA Albinas, *Rabindranath Tagorė: kaip žmogus ir rašytojas*, 1924, Kaunas, Varpo bendrovės leidykla, 1922, p. 9.
[1358] Jivanji Jamshedji Modi – parsių-indų kilmės zoroastrizmo dvasininkas, religijotyros, istorijos mokslininkų daktaras, gyvenęs Bombėjuje, per savo gyvenimą parašęs virš 70 knygų įvairiomis temomis. Domėjosi indoeuropiečių kilmės teorijomis, sanskrito ir Europos kalbų, įskaitant lietuvių, giminingumu. 1895 m. keliaudamas traukiniu iš Paryžiaus į Sankt Peterburgą, keletą dienų buvo sustojęs Lietuvos teritorijoje, domėjosi lietuvių kalba ir

nusivylimu teigė, kad Indijoje dar yra mažai asmenų, kurie mato toliau savo nosies, buvo rastas ir aprašytas ne vienas žymus indas, ar tai būtų nacionalinis lyderis, ar tarptautinės reikšmės dvasinis vedlys.[1359] Galime daryti prielaidą, kad tarpukario Lietuvoje Indijos nacionaliniai herojai ne tik susilaukė nemažai dėmesio, tačiau ir buvo vertinami kaip nešantys svarbias idėjas visam likusiam pasauliui, kas iš dalies nulėmė ir šių asmenų vaizdavimą lietuvių tekstuose.

Tiek įvykiai Indijoje, tiek pačios asmenybės išskirtinumas nulėmė, kad daugiausia dėmesio Lietuvoje susilaukė Mahatma Gandis, K. Pakšto pavadintas „karaliumi be karūnos“.[1360] Jis dažnai vaizduojamas kaip gana atgrasios ar net bjaurios išvaizdos žmogus – išdžiūvęs, nulėpusiomis ausimis, plonomis lūpomis.[1361] „Misijose“ išspausdintame tekste „Gandi – indų tautinio judėjimo vadas“ fiziologiniai aprašymai pasiekia kitą lygį: „Tai yra gnomas su kreivais ir liesais sąnariais. <...> Jo alkūnės smailios, kaip lazdos galai, šonkauliai išsikišę, krūtinė apžėlusi; burnoj vos keli klibą dantys belikę; Gandhi liežuvis ir ausys nenormalaus dydžio, žandikauliai išsikišę, plaukai reti.“[1362] Vėliau paaiškėja, kad toks pasirinkimas buvo paremtas senąja patarle – nespręsk apie knygą iš jos viršelio. Vertėjas S. Povilavičius tiki, kad jeigu Gandis iš pažiūros yra sunykusi, fiziškai sumenkusi ir nusikankinusi asmenybė, tai dvasiškai jis yra pasiekęs didžiausių aukštumų.[1363] Tai perteikta net įmantriais jo akių vaizdiniais. Štai 1930 m. „Lietuvos aide“ pasirodžiusiame straipsnyje rašoma: „Jis pavergia žmogų savo nepaprastu žvilgsniu. Gandhi žvilgsnyje nenusakoma ramybė. Ir tose liūdnose, ramiose, į tolius žiūrinčiose akyse ir visa Gandhi traukiamoji galia. Tos jo akys, jo žvilgsnis ir pastatė jį tautos priešaky, privertė minias jį šventuoju laikyti.“[1364] Net nepradėjus kalbėti apie Gandžio gyvenimo tikslus, jo propaguojamas idėjas, rašiusieji negaili daugybės liaupsių jo intelektui, išminčiai ir būdo savybėms. Tekstuose išaukštinama Gandžio minties logika, ramus ir korektiškas kalbėjimas, kuriame niekada nerasime įmantrių

susipažino su Juozapu Kazakevičiumi, su kuriuo ir vėliau susirašinėjo laiškais.1931-1933 m. šis asmuo apsiėmė kuruoti ir įtvirtinti Indijoje A. Pošką, suteikė jam galimybę mokytis indų kalbas, kultūrą, tradicijas, religijas Bombėjaus universitete. A. Poška jį įvardino kaip artimą Lietuvos draugą. Daugiau: VIRANI Sabah „A traveller’s account and a Lithuanian Parsi connection in Mumbai“, in: *Hisdustan times*, prieiga per internetą [Žiūrėta: 2025-09-19]: <https://www.hindustantimes.com/cities/mumbai-news/a-traveller-s-account-and-a-lithuanian-parsi-connection-in-bombay-101725391279401.html>.

[1359] Margi gyvenimo lapai. Straipsniai, laiškai, korespondencijos, atsiminimai, 1933, LCVA, R-519, B-315, l. 30.

[1360] PAKŠTAS K., „Mahatma Gandhi ir jo Santyagraha“, in: *Židinys*, 1932, T. 15, Nr. 1, p. 42.

[1361] „Gandžio kalėjimas – indų Meka“, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 54, p. 6.

[1362] DANILEVIČIUS, „Mahatma Gandhi“, in: *Misijos*, 1931, Nr. 3, p. 55.

[1363] ROMAIN Rolland, *Mahatma Gandhi*, vert. S. Povilavičius, 1931, Kaunas, Meno spaustuvė, p. 5.

[1364] „Kas tas Gandhi“, in: *Lietuvos aidas*, 1930, Nr. 111, p. 4.

žodžių, skirtų imponuoti publikai.[1365] Kitur, ypač aprašant jo pokalbius su britų valdžia, yra išskiriama puiki ir išlavinta anglų kalba, tembro muzikalumas ir visuomet tinkamoje vietoje pasireiškiantis humoro jausmas.[1366] M. Šalčius Gandį vaizduoja kaip išskirtinai mokantį kalbėti tautos vadovą: „Jauti, kad su tavim kalbėdamas, jis pasako visa „iš dugno“ nenuslėpdamas nieko ir tikrai pasakydamas taip, kaip jis mano. <...> Mahatmos kalbos paprastumas ir nuoširdumas tuojau sužavi kiekvieną, todėl, kad jo tikslai, gimdą jo mintis ir kalbą, yra gryni ir kilnūs.“[1367] Galbūt dėl to atmesdamas indų lyderio išorinį paveikslą, P. Leonas teigia, jog labiausiai Vakaruose, įskaitant Lietuvą, yra žavimasi jo dvasine tobulybe.[1368] Atsispiriant nuo šio fiziškai atgrasaus, tačiau viduje tauraus žmogaus percepcijos, būdavo pereinama prie esminių dalykų – jo veiklų ir propaguojamų vertybių vertinimo.

Gandžio skelbiamos vertybės, Indijos išvadavimo, Vakarų-Rytų sąveikos idėjos suformavo pagrindinius šio indų nacionalinio herojaus vaizdinius Lietuvoje. Bene ryškiausias iš jų buvo Gandžio kaip „taikos karžygio“[1369] ne tik Indijoje, bet ir visame pasaulyje portretas. R. Rolland‘o knygos apie Gandį, kurią žurnalai intensyviai reklamavo ypač jauniesiems skaitytojams[1370], pradžioje, vertėjas S. Povilavičius išreiškia viltį, jog šis veikalas ne tik sukels didesnį susidomėjimą šią tarptautine asmenybe, bet ir įkvėps žmones siekti taikingumo pasaulyje: „Šią knygą versdamas aš maniau, kad ji mūsų visuomenei ypač bus reikalinga, kur visuomenės veikimas, politikos darbas reikalauja naujų idėjų – nė politinio banditizmo, nė keršto, nė neapykantos, melo, bet žmoniškumo, tiesos meilės – tokios pat moralinės kovos, kokią Gandhi veda. O kad Gandhi dvasia mūsų politikos vadai gyventų. O kad Gandhi žmoniškumo idėja Europoj, o kartu ir Lietuvoje, įsiviešpatautų.“[1371] Su taikos idėja buvo siejama Gandžio propaguojama pasyvaus pasipriešinimo prieš kolonistinę britų valdžią prieiga, iš kurios turėtų pasimokyti ir kitos pasaulio tautos. K. Pakštas rašo, kad tai yra tiesos siekimo kelias, kupinas meilės jausmo saviems ir svetimiems: „Kad ir kažin kaip kieta būtų žmogaus prigimtis, ji sutirps meilės ugny“.[1372] Žavėtasi, kad Gandis atsisako smurto ir prievartos, neketina sukelti pilietinio karo, kuris nusineštų ne tik britų, bet ir pačių indų gyvybes. Indų tautinio judėjimo lyderis yra vaizduojamas kaip viską apmąstantis strategas, kuris taikos

[1365] „Gandžio kalėjimas – indų Meka“, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 54, p. 6.
[1366] DANILEVIČIUS, „Mahatma Gandhi“, in: *Misijos*, 1931, Nr. 3, p. 55.
[1367] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 155.
[1368] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 5, p. 334.
[1369] „Gandi“, in: *Šaltinis*, 1930, Nr. 13, p. 169.
[1370] “Puiki proga studentams”, in: *Akademikas*, 1935, Nr. 8, p. 176.
[1371] ROMAIN Rolland, *Mahatma Gandhi*, vertė S. Povilavičius, 1931, Kaunas, Meno spaustuvė, p. 8.
[1372] PAKŠTAS K., „Mahatma Gandhi ir jo Santyagraha“, in: *Židinys*, 1932, T. 15, Nr. 1, p. 45.

siekimo kelyje sukuria disciplinuotas ir aiškias protestavimo ar pasipriešinimo manifestacijas. K. Pakštas teigia, kad Gandis, puikiai išmanydamas įstatymus, žino, kaip teisingai ir produktyviai reikia vykdyti neklausymo ir priešinimosi politiką.[1373] Lietuviškoje spaudoje pasirodydavo straipsniai apie korektiškas Gandžio konfrontacijas su kolonijine britų valdžia, ultimatumų skyrimus, argumentuotų laiškų siuntimus Indijos vice karaliui, planuojamus tautinius žygius ir t.t.[1374] Gandžio žygių vaizdingi aprašymai pristatyti nuo pat veiklų Pietų Afrikoje pradžios, kur, siekdamas išgryninti ten atsikrausčiusių gyventi indų teisinį statusą, jis kaip advokatas atstovavo juos teismo posėdžiuose.[1375] K. Račkauskas-Vairas pastebi, jog konflikto sprendime Gandis visuomet vadovaujasi minimumo principu, ką galėtume išreikšti kaip pačių svarbiausių ir būtiniausių teisių siekimu taip neįplieskiant dviejų konfliktuojančių pusių.[1376] „Lietuvos žinių“ dienraštyje pasirodžiusiame straipsnyje yra išskiriama, jog šis asmuo niekuomet nebuvo nusistatęs prieš britus ar jų legalius interesus Indijoje, o kovoja prieš bendrą neteisybę.[1377] S. Povilavičius rašo, kad Gandis visuomet triumfuoja savo moraline jėga: „Į tautos meilę Gandhi atsako kuklumu, į anglų fizinę jėgą, atsako priešų meile“.[1378] K. Pakštas papildo šį vaizdinį dar ir tuo, kad pastarasis visuomet britus vadina savo draugais ir kreipiasi ne tik į jų protus, bet ir į širdis.[1379] Šią indų lyderio pagarbą svetimiems autoriai išreiškia primindami faktą, kad, vykstant Pirmajam pasauliniam karui, jis savanoriškai užsiėmė parama britų kariams, stengėsi ieškoti būdų, kaip sustabdyti skerdynes Europoje.[1380]

Lietuvoje publikuotuose straipsniuose žavėtasi konkrečiomis Gandžio nesmurtinio pasipriešinimo priemonėmis, skirtomis kovai už laisvę ir taiką Indijoje. Tai pasaulį sujaudinančios badavimo akcijos, kurias, sekdami indų lyderį, atlikdavo ir kiti.[1381] Dalis rašiusiųjų savo tekstuose išreiškė, kad tokia pasipriešinimo metodika yra labai garbinga, parodanti vykdančių dvasinę jėgą ir gebanti sušvelninti uzurpatorių širdis.[1382] Britų suimtą Gandį straipsniuose jie įvardino kaip idealų

[1373] Ibid., p. 47.
[1374] „Gandi ultimatumas anglas“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Kovo 11, p. 1; „Tolimesni Gandi Žygiai“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Balandžio 8, p. 1.
[1375] SABALIAUSKAS Antanas, „Vadas, kuris minta ožkos pienu“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 106, p. 5.
[1376] Karolio Vairo Račkausko tekstas Mahatmos Gandžio paslaptis, 1939, LNMMBRS, F-60, B-66, l. 2.
[1377] „Gandi ultimatumas anglas“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Kovo 11, p. 1.
[1378] ROMAIN Rolland, *Mahatma Gandhi*, vert. S. Povilavičius, 1931, Kaunas, Meno spaustuvė, p. 6.
[1379] PAKŠTAS K., „Mahatma Gandhi ir jo Santyagraha“, in: *Židinys*, 1932, T. 15, Nr. 1, p. 46.
[1380] „Indijos drama“, in: *Židinys*, 1931, T. 13, Nr. 3, p. 305.
[1381] „M. Gandhi ir jo badavimo akcija”, in: *Šaltinis*, 1932, Nr. 42, p. 595.
[1382] Ibid., p. 595.

kalinį, kuris nesipriešina engėjams, su jais elgiasi garbingai, nebando organizuoti pabėgimo ar naudodamasis savo suėmimu neskatina riaušių.[1383] Tuo ypač žavėjęsi Lietuvos dvasininkai pastebėjo, kad, jeigu Gandis nebūtų hinduistas, jis galėtų tapti lyg antruoju Šv. Pauliumi, kuris parodytų didžiausioms minioms savo pavyzdžiu Dievo kelius.[1384] Indijos pasipriešinimo vado vaizdinys Lietuvoje dažnai tapdavo apipintas įvairiais su krikščionybe susijusiais bruožais ir detalėmis. Imponavo ir indų lyderio nesipriešinimas suėmimui ir atliekama atgaila britų kalėjimuose. Katalikams tai priminė tam tikrą askezės ar kankinystės formą, kurią jie kartais interpretuodavo ir kaip naujojo šventojo veiksmus žemėje.[1385] M. Šalčius, vadovaudamasis tokia percepcija, „Naujojoje Romuvoje“ 1931 m. metais išspausdina straipsnį „Kristus ir Gandi“, kuriame iš dalies sulygina šiuos du asmenis.[1386] Smurto ir prievartos atsisakymas, kančios priėmimas parodo, kad indų vadas, net nebūdamas krikščionis, vadovaujasi Vakarų religijai būdingomis vertybėmis labiau, nei kad pati Europa šiais neramiais laikais.[1387] Aptardamas Gandžio pasninkus, žurnalistas išskiria, kad dalis jų yra skirti priminti britų valdžios daromą neteisybę, o kiti – atgailauti už netinkamą savo mokinių elgesį, pavyzdžiui, smurto išraiškas.[1388] Tai, kad Gandi neša Kristaus dvasią į plačiąją visuomenę, jis apibendrina teigdamas: „Jei Indija laikysis Gandi programos, tai ji virs moraline žmonijos vadove.“[1389] Tai papildo ir vertėjas S. Povilavičius, primindamas, kad indų lyderis, ne kartą siekdamas atgailos už tautiečių nesmurtinio pasipriešinimo nesilaikymą, atsiskirdavo vienatvėje.[1390] Kita vertus, norėdami parodyti Gandžio artimumą krikščionybei, autoriai dažnai minėdavo faktą, jog šio asmens vertybinei formacijai didžiulę įtaką davė Naujasis testamentas ir ypač – Kristaus kalno pamokslas.[1391] Kun. A. Sabaliauskas teigia, kad būtent dėl indų lyderio taikingumo ir nuoširdumo jis galėjo įsisąmoninti tikrąją šio pamokslo esmę ir ją pritaikyti savo žygiuose.[1392] Šie aspektai formavo misionierių požiūrį, kad krikščionybė dar kartą parodė savo įtaką, padėdama indų nacionaliniam lyderiui savyje atrasti stiprybės, suformavo pasyvaus pasipriešinimo metodiką,

[1383] J., „Gandhi idealus kalinys”, in: *Lietuvos aidas*, 1932, Nr. 12, p. 6.
[1384] „Gandhi“, in: *Misijos*, 1931, Nr. 2, p. 34.
[1385] Ibid., p. 33.
[1386] Kristus ir Gandi (Straipsnis „Naujajai Romuvai”) 1931, LNMMB RS, F-189, B-94, l. 1–7.
[1387] Ibid., p. 2.
[1388] Ibid., p. 7.
[1389] Ibid., p. 2.
[1390] ROMAIN Rolland, *Mahatma Gandhi*, vert. S. Povilavičius, 1931, Kaunas, Meno spaustuvė, p. 6.
[1391] SABALIAUSKAS Antanas, *Tūkstančio paslapčių šalyje: (fakirų žemėje)*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugijos leidinys, 1939, p. 248; „Gandžio kalėjimas – indų Meka“, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 54, p. 6.
[1392] SABALIAUSKAS Antanas, „Vadas, kuris minta ožkos pienu“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 106, p. 5.

kurios pagalba Indija artėja prie nepriklausomybės. Kun. A. Sabaliauskas Gandžiui irgi pritaikė asketiškam ir kenčiančiam krikščioniui tokių būdingų savybių kaip taupumas, paprastumas, kuklumas, iš ko šiandien turėtų pasimokyti europiečiai.[1393] Pasakodamas apie indų lyderio patirtis Pietų Afrikoje, kuomet baltaodžiai jam neleido važiuoti traukinio pirmąją klase, naudotis padoriais viešbučiais ar tiesiog vaikščioti šaligatviais, salezietis tarsi ieško sulyginimų su pirmaisiais krikščioniais, kurie dėl savo tikėjimo turėjo kentėti didžiausius paniekinimus.[1394] „Lietuvos žiniose“ pasirodę straipsniai iš esmės antrina saleziečio pastebėjimams apie asketiškąjį indą, kuris puoselėja savo dvasią, skelbdami apie jo apsilankymą Europoje 1931 m.: apsirėdęs vien tik baltu audeklu, su savimi atsivežęs tik keletą lėkščių ir skardinę ožkos pieno, jis nieko nesigėdindamas keliavo susitikti su Anglijos valdančiais.[1395] Lietuviams imponavo ir faktas, jog indų herojus, tarsi didis asketas, yra atsisakęs kalbėti pirmadieniais, nepaisant, kokia reikšminga diena bebūtų.[1396] Kun. A. Sabaliauskas giria Gandžio atsisakymą vartoti alkoholį ir rūkalus, tačiau iki galo nesupranta vegetarizmo naudos.[1397] Iš to išplaukia ir vienintelė problema, kurią Gandyje įžvelgia kunigai – jo pasirinkimas išlikti hinduistu ir dalinis nepriėmimas to, ką siūlo Vakarų civilizacija. Visgi atrodytų, jog dvasininkai aptariamuoju laikotarpiu giliai širdyje tikėjo, jog Gandi ir jo aplinka dar gali pasukti į krikščioniškąjį kelią, ką liudija džiaugsmas, išgirdus gandus, kad lyderio sūnus mąsto pereiti į krikščionybę.[1398] „Šaltinio“ pranešime buvo džiaugiamasi Gandžio apsilankymu trapistų vienuolyne, jo stebėjimusi šventikų asketiškumu, atsiribojimu nuo materialumo ir rūpinimusi vargstančiaisiais.[1399] Gandis vaizduojamas kaip svajojantis apie tokių įstaigų atsiradimą Indijoje, kur gyventų žmonės, visa siela pasišventę padėti tiems, kuriems labiausiai to reikia.[1400] Dvasininkai iš dalies pasinaudojo Gandžio asmenybe, kurdami naratyvą apie katalikybės įtaką indų tautiniam judėjimui ir jo lyderio politiniam mąstymui. Iš kitos pusės, Gandžio pozicija pasipriešinime buvo gana vertybiškai suprantama ir

[1393] Ibid., p. 5.
[1394] Ibid., p. 5.
[1395] „Gandi Marsely“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Rugsėjo 13, p. 2.
[1396] „Gandi pirmadieniais nekalba“, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Rugsėjo 11, p. 1.
[1397] SABALIAUSKAS Antanas, „Vadas, kuris minta ožkos pienu“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 106, p. 5.
[1398] Istoriniai šaltiniai liudija, jog nei vienas iš keturių Gandžio sūnų niekada taip ir neperėjo į krikščionių tikėjimą. Visgi tikėtina, kad tarpukario lietuviai čia kalba apie vyriausią nacionalinio judėjimo lyderio sūnų Harilal Gandį, kuris 1936 m. turėjo svarstymo keisti religiją. Visgi tais pačiais metais jis pasirinko islamą, kurio vėliau taip pat atsisakė. Daugiau: “Gandi sūnus pereinąs į krikščionybę”, in: *Šaltinis*, 1936, Nr. 9, p. 104; PARIKH Nilam, *Gandhiji's Lost Jewel: Harilal Gandhi,* Delhi, National Gandhi Museum, 2001, 185 p.
[1399] „Gandi ir vienuoliai“, in: *Šaltinis*, 1934, Nr. 44, p. 190.
[1400] Ibid., p. 190.

tapatinama su krikščioniškąja, kas tik skatino palaikymą ir teigiamos percepcijos apie indų lyderį konstravimą.

Gandžio, kaip taikos kario, vaizdavimą Lietuvoje nulėmė ir tai, jog jis skyrė dėmesį pasaulinės geopolitinės pusiausvyros neteisingumo išryškinimui, vienų tautų ar civilizacijų dominavimui kitų atžvilgiu. Svarbu pabrėžti, kad lietuviškame Gandžio vaizdinyje dominavo aspektai, kad šis nėra nacionalistas ar patriotas, kariaujantis tik už Indijos laisvę – laikraščiuose buvo rašoma, kad jo idėjos siekia bendrą pasaulinę taiką, kurios tik vienas iš sudedamųjų taškų yra Indijos teisė būti nepriklausoma ir britų savivalės šiame krašte demaskavimas.[1401] „Lietuvos aide“ rašoma: „Savo politiką jis daro ne Indijai, o Dievui. O jei jis kovoja už indų reikalus, tai todėl, kad tie reikalai jo sąmonėj supuola su visos žmonijos reikalais ir troškimais. Jo pati politika tai tikyba. Iš čia – pasyvaus pasipriešinimo metodai.“[1402] Jis vaizduojamas mažų tautų užtarėju, tiesos siekėju, kuris mato neteisybę ir nori išvengti galimų karinių konfliktų, kuomet įsiklausoma į sielos balsą. Mūsų atveju, tai geriausiai iliustruoja M. Šalčiaus ir Gandžio pokalbio metu paliestas Vilniaus klausimas, kuriame indų lyderis užtarė Lietuvos pusę.[1403] Analizuojamuose tekstuose Gandis dažnai rodomas kaip kritikuojantis Europą ir bendrai Vakarų pasaulį dėl išsigimusių vertybių ir sumažėjusio dvasingumo. Gandis vaizduojamas kaip ypač kritikuojantis tris Europoje suvešėjusias specialybes: teisininkus, gydytojus ir mokytojus.[1404] Teisininkus jis kaltina pasidavimu būti kontroliuojamiems valdžios, vadovavimusi bejausmiais įstatymais, o ne morale.[1405] Gydytojų problema – technologinis išsivystymas, farmacija, kas išmoko panaikinti skausmą, tačiau ne to priežastį.[1406] P. Dovydaitis manė, kad Gandžiui Vakarų medicinoje trūksta senojo išmintingumo ir dvasios.[1407] Galiausiai mokytojai yra laikomi mechanizmu pavirtusios Vakarų civilizacijos plėtotojais, kurie jaunimui įdiegia veikimo funkcijas ir juos paverčia sraigteliais didžiulėje kultūros ir vertybių nebeturinčioje mašinoje.[1408] Taip formuojamas nusivylusio Vakarų technokratiškumu ir mechanizacija Gandžio portretas, kuriam trūksta dvasingo, laisvo ir žmogiško pojūčio. Galbūt dėl to Lietuvoje lankęsis indų lyderio pasekėjas dr. Simha linkėjo Lietuvai: „Atgal į krikščionybę, tik ne į civilizaciją. Religinis kelias – geriausias

[1401] B. P. “Kas tas Gandhi”, in: *Lietuvos aidas*, 1930, Nr. 111, p. 4.
[1402] Ibid., p. 4.
[1403] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 150, 152.
[1404] PAKŠTAS K., „Mahatma Gandhi ir jo Santyagraha“, in: *Židinys*, 1932, T. 15, Nr. 1, p. 44.
[1405] Ibid., p. 44.
[1406] Ibid., p. 44.
[1407] DOVYDAITIS Pranas, „Medicina kitų mokstų tarpe“, in: *Kosmos*, 1928 Nr. 10–11, p. 453.
[1408] PAKŠTAS K., „Mahatma Gandhi ir jo Santyagraha“, in: *Židinys*, 1932, T. 15, Nr. 1, p. 44.

problemoms spręsti.“[1409] Galime kelti prielaidą, kad šis pareiškimas iš dalies turėjo patikti rašiusiems, o gal ir skaitytojams, nes Gandis vaizduojamas kaip pripažįstantis krikščionybės naudą. Čia dar kartą kalbama apie nusivylimą Vakarų kultūra ir norą grįžti prie gilesnio dvasingumo, todėl Gandžio idėjomis naudojosi tiek katalikų dvasininkai, tiek intelektualai. Panašiai apie indų lyderio pažiūrų palaikymą Europoje atsiliepia ir vertėjas S. Povilavičius, kurio teigimu, vis daugiau žmonių nusivilia Vakarų ideologijų nuoširdumu ir vertingumu ir bando ieškoti išeities Rytuose.[1410]

Gandis Lietuvoje vaizduojamas ir kaip nusivylęs Vakarų politika, smurtiniais susidorojimais su priešininkais, kas neatitinka jo propaguojamų idėjų. P. Leono 1936 m. tekste „Iš britų Indijos gyvenimo“ yra rašoma, kad jis pažymi Europoje egzistuojančią savitarpio neapykantą, europiečių taikomą darbininkų išnaudojimą ir bendrai išaugusią šovinistinę, imperialistinę dvasią.[1411] Iš to išplaukia pagrindinė indų tautinio lyderio nuostata apie Vakarus – siekdami gėrio ir naudos sau, jie užsiima silpnesnių išnaudojimu. P. Leonas atkartoja Gandžio žodžius, kad ši savybė panaikina žmoniškumą ir tariamą valstybės ar imperijos patriotą padaro nieko vertu.[1412] Manyta, kad Gandžio įtikėjimas Vakarų civilizacijos trapumu atsirado po Rusijos-Japonijos karo, kur Azijos valstybė, nors ir nelabai moraliu keliu, įrodė savo vertę prieš Rusijos galybę.[1413] Čia patvirtinama rašiusių nuomonė, kad indų lyderiui priimtinesnis smurtas nei neryžtingumas ir bailumas.[1414] Šis įvykis tapo realizacija ne tik Gandžiui, bet ir šį procesą aptarusiems lietuviams, kurie tuo pačiu įžvelgė ir tam tikrą savo, kaip mažos ir ilgą laiką svetimų valdytos šalies vertę.

Nors dalis rašiusiųjų pastebėjo, kad Gandis išreiškia kiek daugokai kritikos Europai, visgi atsirado ir tam pritariančių, kurie siejo indų lyderį su tuo, ko aptariamuoju laikotarpiu trūko Vakaruose – pacifizmo, ideologinio nuoširdumo, žmoniškumo.[1415] Žmoniškumas buvo pirmiausia siejamas su jo tikslais padėti labiausiai nuskriaustiems Indijos gyventojams – neliečiamiesiems. Rašytuose tekstuose Gandis vaizduojamas kaip tinkamais būdais siekiantis padaryti tai, ko neįstengė vakariečiai, pirmiausia britai: įleisti dalitus į hinduistų šventyklas, suteikti galimybės visaverčiam išsilavinimui, užkirsti diskriminaciją.[1416] 1930 m. „Lietuvos žinių“ straipsnyje perteikiama indų lyderio pozicija, kad šaltas ir bejausmis

[1409] „Tautinis indų judėjimas“, in: *Židinys*, 1929, T. 9, Nr. 5-6, p. 489.
[1410] ROMAIN Rolland, *Mahatma Gandhi*, vertė S. Povilavičius, 1931, Kaunas, Meno spaustuvė, p. 5.
[1411] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 5, p. 334.
[1412] Ibid., p. 334.
[1413] PAKŠTAS K., „Mahatma Gandhi ir jo Santyagraha“, in: *Židinys*, 1932, T. 15, Nr. 1, p. 43.
[1414] Ibid., p. 44.
[1415] ROMAIN Rolland, *Mahatma Gandhi*, vert. S. Povilavičius, 1931, Kaunas, Meno spaustuvė, p. 4.
[1416] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 5, p. 337.

vakarietiškas mentalitetas ir valdymo normos negali padėti išspręsti Indijos vidinių socialinių problemų – tai bus pasiekta pačių indų dvasios kupinu darbu, vedant tautą iš nelaisvės namų į meilės ir brolybės karaliją.[1417] Po Europą, įskaitant Lietuvą, keliavę Gandžio pasekėjai ne kartą pabrėžė, jog, norint Europai išbristi iš savo vertybinio nuosmukio, reikėtų pasisemti išminties iš Indijos, kurioje dominuoja dvasinis ryšys tarp žmogaus ir Dievo, nesvarbu, apie kokią tikybą kalbėtume.[1418] Galbūt dėl to, 1931 m. vykdamas į Apvaliojo stalo konferenciją Londone, Gandis atsisakė dėvėti vakarietišką kostiumą, taip protestuodamas prieš materializmą, puikybę ir susireikšminimą Europoje.[1419] Nors misionierių veikla dažniausiai buvo vaizduojama kaip gerosios kultūros veikimas ir vertybių sistemos diegimas Indijoje, visgi kuomet kalba pasisukdavo apie Gandžio požiūrį į krikščionybę, šie sudvejodavo savosios religijos tyrumu. Gandis čia irgi įžvelgdavo tam tikrą Vakarų pasaulio grobuoniškumą, imperinius siekius, kurie pasireiškia krikščionybės sklaidos pavidalu.[1420] „Šaltinyje“ pasirodžiusiame tekste apie Gandžio požiūrį į krikščionybę yra užsimena, kad, nors jis ir pripažįsta misijų atnešamą naudą Indijai, visgi tokias perspektyvas, kaip visuotinis krikščionybės įsigalėjimas Indijoje, jis laiko imperializmo išraiška.[1421] Lietuvoje indų herojaus pozicija buvo pateikiama paprastai – turi egzistuoti religinė laisvė.[1422] Dalis rašiusių dvasininkų manė, kad Gandis tėra konservatyvus hinduistas, kuris bando sutaikyti skirtingas kastas nekeičiant nusistovėjusios religinės tvarkos, tačiau pripažino, kad jo veikimas nestabdo krikščionybės sklaidos Indijoje.[1423] Lietuvos katalikų dvasininkija atsargiai žvelgė ir į jo norą atsisakyti visko, kas yra vakarietiška. A. Sabaliauskas teigia, kad, jeigu jis sugebėtų priimti Vakarų siūlomus pažangos ir kultūros vaisius, jis galėtų tapti ne tik svarbiausiu hinduizmo herojumi, tačiau reikšmingiausiu žmogumi visoje Indijos istorijoje.[1424]

Nepaisant tam tikros kritikos, kurią jam dėl religinių skirtumų ir asmeninių tikslų išsakė dvasininkai, Mahatma Gandis Lietuvos kultūrinėje erdvėje buvo vaizduojamas kaip žmonių dvasią ir vertybes keičianti asmenybė. Nagrinėtuose tekstuose jaučiamas žavėjimasis, kad tai iš pažiūros paprastas žmogus, kuris savo darbu ir tikėjimu sugeba pakeisti nusistovėjusią tvarką. Daliai žmonių tai buvo įrodymas apie šventais laikomų asmenų egzistavimą žemėje, kitiems tai buvo

[1417] „Kas yra Gandhi?, in: *Lietuvos žinios*, 1930, Gegužės 16, p. 2.
[1418] „Tautinis indų judėjimas“, in: *Židinys*, 1929, T. 10, Nr. 7, p. 68-69.
[1419] „Gandi atvažiuos į Londoną be kelnių“, in: *Lietuvos žinios*, 1931, Liepos 13, p. 2.
[1420] „Gandi ir krikščionių misijos“, in: *Šaltinis*, 1931, Nr. 31, p. 421.
[1421] Ibid., p. 421.
[1422] LEONAS Petras, „Iš britų Indijos gyvenimo“, in: *Kultūra*, 1936, Nr. 5, p. 335.
[1423] „Gandi ir krikščionių misijos“, in: *Šaltinis*, 1931, Nr. 31, p. 421.
[1424] SABALIAUSKAS Antanas, „Vadas, kuris minta ožkos pienu“, in: *XX amžius*, 1937, Nr. 106, p. 5.

įkvepianti istorija, kaip užsispyrimas ir tikslų siekimas gali padėti gyvenime. Galiausiai teigiamą Gandžio percepciją nulėmė ir Lietuvoje esantis pasaulinės geopolitinių jėgų pusiausvyros nuskriaustos valstybės kompleksas. Kiekvienas asmuo, kuris iškildavo uzurpuotame krašte ir sugebėdavo priešintis dominuojantiems, tapdavo herojumi tiems, kurie jausdavosi esantys prispausti ir neišgirsti.

Populiarumu Gandžiui Lietuvoje nenusileido ir kitas indas, literatūros Nobelio premijos laureatas, Rabindranatas Tagorė. Jeigu nacionalinio judėjimo herojus dažnu atveju buvo siejamas su Indijos politika ir socialiniu gyvenimu, tai Tagorei atiteko viso pasaulio moralinio šauklio vaidmuo –žodžio ir idėjų nešėjas į pasaulinę erdvę. Dažnu atveju garsusis rašytojas buvo taip pat siejamas su visuotiniu išsivadavimu iš materializmo, dvasinio sustabarėjimo ir apsunkinančio modernizmo. Tagorė buvo vaizduojamas kaip kuriantis laisvos minties raiškos galimybes, atveriantis kūrybinį potencialą, ką slopina techninė Vakarų kultūra. Daugiausia dėmesio R. Tagorei skyrė statistikos pradininkas Lietuvoje A. Rimka, 1924 m. parašydamas monografiją apie šį garsųjį indą.[1425] Kalbėdamas apie Tagorės reikšmę Europai, A. Rimka teigia, kad, Vakaruose pradėjus reikštis pesimizmui, nusiminimui, desperacijai su neapykanta, indų rašytojas mus tarsi iš naujo supažindina su optimizmu, šviesumu, linksmumu.[1426] Tagorė siūlo pažvelgti į pasaulį ne tik iš politikos ir materializmo perspektyvos, bet kviečia sugrįžti prie moralinio elemento, prisiminti, kad Rytų ir Vakarų kultūros gali sugyventi.[1427] A. Rimkos pasirinkimą Tagorę vaizduoti kaip moralinį autoritetą ir Rytų išminties simbolį galima sieti su lietuvių mokslininko intelektine patirtimi ir ideologiniais įsitikinimais. Gyvenęs ir studijavęs Vokietijoje, Nyderlanduose ir JAV, jis puikiai pažino Vakarų kapitalizmo raidą, įvertino jo ekonominius laimėjimus, tačiau kartu aiškiai matė ir jo keliamas grėsmes – moralinės atsakomybės nykimą, dvasinį skurdą, perdėtą materializmą. Todėl Tagorės asmenyje ekonomistas įžvelgė išeitį – kultūrinį ir etinį papildymą Vakarų civilizacijai. Be to, A. Rimkos simpatijos kairiosioms ir liaudininkiškoms idėjoms, jo pasisakymai apie ekonominę demokratiją, socialinį teisingumą Lietuvoje (A. Rimka buvo vienas iš žemės 1924 m. žemės reformos ideologų) iš dalies paaiškina, kodėl jam taip artimas buvo Tagorės skelbiamas laisvo, nepriklausomo ir oraus žmogaus idealas, nepavaldus nei kapitalo galiai, nei kolonijinei priespaudai.

Didžiąją dalį įsivaizdavimo apie Tagorę sukonstravo jo kūrinių vertimai ir interpretacijos Lietuvoje. Faktai, kad jis, pasaulinio lygio rašytojas, yra kilęs iš

[1425] RIMKA Albinas, *Rabindranath Tagorė: kaip žmogus ir rašytojas*, 1924, Kaunas, Varpo bendrovės leidykla, 1924, 123 p.
[1426] Ibid., p. 6.
[1427] Ibid., p. 9.

brahmanų kastos, garsaus socialinio judėjimo lyderio šeimos, darė įspūdį ir skatino juo domėtis. Jis buvo matomas ir kaip egzotikos įnašas Vakaruose, ir kaip atsvara Europos kultūriniam iškrypimui. J. Brazaičio knygos „Namai ir pasaulis“ recenzijoje rašoma, kad jo kūriniai, atvirkščiai nei sunkias mintis gimdantys ir varginantys europiečių tekstai, yra pilni tyro idealizmo, optimizmo, savęs išsižadėjimo ir šviesa sielą užliejančios artimo meilės.[1428] Nors Lietuvoje buvo išspausdintas ne vienas Tagorės lyrikos ir prozos kūrinys, bet pirma stengtasi išversti jo paties angliškai parašytus tekstus, kuriuos laikė geriausiai atskleidžiančius kūrybos esmę.[1429] Vokiški, angliški vertimai iš bengali kalbos buvo vertinami nevienareikšmiškai – manyta, kad jie iškreipia minties eigą ir neatskleidžia subtilybių.[1430] Indų rašytojas Lietuvoje nebuvo laikomas tiesiog kompetentingu kūrėju, bet greičiau poetu-filosofu, kuriam neįmanoma priskirti kažkokių rėmų.[1431] Jo minties sklaida buvo suvokiama kaip pasižyminti kultūriniais skirtumais: Rytuose – žodinė, kaip įprasta indų pasaulyje, Vakaruose – perteikiama per knygas ir raštus.[1432]

Atvirkščiai nei Gandis, kuris vaizduojamas kaip šventasis, Tagorės portretas žmogiškesnis – jo gyvenime buvo kylama, tobulėjama ir keičiamasi. Nagrinėjamuose tekstuose rašoma, kad pats filosofas įžvelgia daug arogancijos, egoizmo, pasididžiavimo savimi ir tikrųjų prasmių neįžvelgimo savo pradinėje kūrybos stadijoje.[1433] Tik vėliau, pažinęs įvairias religijas, pasisėmęs iš jų idėjų, jis suformavo unikalų ir savitą mąstymą. A. Rimka teigia, kad Tagorė rėmėsi religijų šventraščiais, Senuoju Testamentu, iš kurių buvo perimtos ir rašymo, minties dėstymo formos.[1434]

Nors kūriniuose Tagorė aprašė tik Indijos kultūrai būdingus siužetus, visgi jo idėjos laikytos universaliomis: skatino grįžti prie pamatinių gyvenimo vertybių, nuo ko yra nutolusi tuometinė Europos raštija. Jo kūryba Lietuvoje buvo įvardijama kaip pasaulinės filosofijos žanras, nepaisant, kad į ją įėjo ir lyrika, ir proza, ir

---

[1428] *Raštai: Juozas Brazaitis - Literatūros baruose; Knygų vertinimai; Tautosaka*, Sud. Alina Skrupskelienė, Česlovas Grincevičius, T. 3, Chicago, 1982, p. 281.

[1429] Lietuvoje buvo išversti beveik visi pagrindiniai Tagorės lyrikos ir prozos darbai: „Auka“ (1920 m.), „Gitanžali“ (1924 m.), „Namai ir pasaulis“ (1925 m.), „Sielos progiedriai“ (1931 m.), „Laivo sudužimas“ (1932 m.), „Alkani akmenys“ (1935 m.), „Nacionalizmas: nacionalizmas Vakaruose; Nacionalizmas Japonijoj; Nacionalizmas Indijoj“ (1937 m.). Prie Tagorės kūrybos vertimo prisidėjo tokie asmenys kaip Jonas Jablonskis, Jonas Kazėnas, Karolis Račkauskas – Vairas. Galime daryti prielaidą, kad vertimų suaktyvėjimą po 1930 m. nulėmė tuo pačiu laiku Indijoje padažnėję pasipriešinimo elementai prieš britų valdžią, kas kėlė bendrą susidomėjimą Indija Europoje, įskaitant Lietuvą.

[1430] RIMKA Albinas, *Rabindranath Tagorė: kaip žmogus ir rašytojas*, 1924, Kaunas, Varpo bendrovės leidykla, 1922, p. 29.

[1431] Ibid., p. 12.

[1432] Ibid., p. 10–12.

[1433] Ibid., p. 15.

[1434] Ibid., p. 24.

drama.[1435] A. Rimka pastebi, kad rašytojo prozos kūriniuose yra kalbama apie ne ką mažiau vakariečiams svarbias problemas, kaip tėvų ir vaikų santykiai, skirtingų kultūrų susidūrimas, naujos idėjos ir tradicijos.[1436] Tuo pačiu Tagorės kūrinai buvo kaip veidrodis, atspindintis Indijos socialinį gyvenimą, kastinę sistemą, ankstyvas santuokas ir moterų padėtį visuomenėje.[1437] Teigiamą indų rašytojo įvaizdį formavo ir jo pasisakymai prieš nebereikalingą, tačiau išlikusią kastinę sistemą, kuri kuria neapykantą ir nesantaiką tarp skirtingų asmenų grupių.[1438] A. Rimka mano, kad Tagorei idealią valstybę simbolizuoja laisvas laisvų žmonių sugyvenimas, kuris atsiranda asmenyse sukuriant dvasinę kultūrą.[1439] J. Brazaitis papildo, kad jam būdingas ne fanatiškas šovinizmas, bet nuoširdus tautiškumas, laisvių kiekvienam žmogui šalyje būtinumas.[1440] Nors ir nebūdamas politiniu aktyvistu, jis ne sykį keliavo po Indijos kaimus ir agitavo žemųjų kastų žmones kultūringai kovoti už savo teises ir laisves tiek prieš britus, tiek prieš aukštuomenę.[1441] Taip Lietuvos kultūrinėje erdvėje buvo sukurtas Tagorės, kaip Indijos J. Basanavičiaus, vaizdinys, kuris savo išmintimi, intelektu ir visuomeniniais ryšiais bando suburti žmones geresnio gyvenimo labui.[1442] Šį vaizdinį papildo kun. J. Gusto pasakojimas apie susitikimą su Tagore, kur pastarasis ne tik džiaugėsi gimininga tautos gerove, bet pokylio metu viešai didžiavosi ir pasakojo svečiams apie Lietuvos istoriją, jos kovas už laisvę ir lygino tai su Indija.[1443] Ši percepcija, apipinta būtais ir nebūtais dalykais, tapo įrankiu formuoti Lietuvos ir Indijos bendrystės jausmą ir paties Tagorės, kaip mažųjų tautų palaikytojo, portretą.

Nemažai žinių yra ir apie Tagorės požiūrį į moteris Indijoje ir Vakaruose. Yra pabrėžiama, kad rašytojui moterys yra žmonijos motinos, todėl jų iškilimas viešumoje ir visuomeniniuose darbuose turi ypač didelės reikšmės.[1444] Jo manymu, moterų įsitraukimas į visuomenines veiklas yra būtinas dėl jų prigimto švelnumo, kuris stabdo laukinių elementų įtaką politikoje.[1445] Lietuvių autoriai džiaugėsi Tagorės kritika ankstyvai santuokai, kuri dažniausiai įvyksta iš išskaičiavimo ir be

[1435] Ibid., p. 29.
[1436] Ibid., p. 67.
[1437] „„Sudužęs laivas“ recenzija“, in: *Židinys*, 1933, T. 17, Nr. 1, p. 102.
[1438] RIMKA Albinas, *Rabindranath Tagorė: kaip žmogus ir rašytojas*, 1924, Kaunas, Varpo bendrovės leidykla, 1922, p. 62.
[1439] Ibid., p. 88.
[1440] *Raštai: Juozas Brazaitis - Literatūros baruose; Knygų vertinimai; Tautosaka*, Sud. Alina Skrupskelienė, Česlovas Grincevičius, T. 3, Chicago, 1982, p. 288.
[1441] Ibid., p. 288.
[1442] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 232.
[1443] GUSTAS Juozas, „Susitikimas su R. Tagore”, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 29, p. 7.
[1444] GAIDA Val., „Moteris R. Tagorės pasaulėžiūroje“, in: *Jaunųjų pasaulis*, 1934, Nr. 5, p. 12.
[1445] Ibid., p. 12.

meilės.[1446] Kalbėdamas apie meilę pasaulyje, jis nori, kad jos būtų daugiau tiek šeimyniniuose santykiuose, tiek tarpvalstybiniuose ryšiuose.[1447] Tagorė parodo ir savo požiūrį į Vakarų pasaulio moteris – jos yra praradusios savo vidinę ramybę, įvairiais netinkamais būdais siekia sau naudos ir eina lengvesniu keliu.[1448] Čia rašytojas kritikuoja ne tiek pačias moteris, kiek vakarietišką kultūrą, kuri, anot jo, iškreipė tikrąsias vertybes. Visgi A. Rimka pastebi, jog pati moterų emancipacijos idėja Tagorei nebuvo svetima, ką atskleidžia siužetai knygose „Namai ir pasaulis“, „Sudužęs laivas“.[1449] Pristatant Tagorės požiūrį į šeimą, vyro ir moters santykį, pirmiausia sukuriamas nors ir kilmingo, tačiau gyvenimo išbandymų supurtyto rašytojo paveikslas – anksti mirusi mama, menkai juo tesirūpinęs tėvas, sunkiai išgyventa žmonos ir vaikų netektis.[1450] Tekstuose jaučiamas įsitikinimas, kad dėl patirtų traumų ir ilgesio Tagorė idealizavo santuoką, kuri gali išpildyti didžiausius siekius ir įprasminti žmogaus egzistenciją.[1451]

Kaip ir Gandžiui, Tagorei rūpėjo išspręsti tam tikras Rytų ir Vakarų kultūrų susidūrimo problemas. Rašiusiems pirmiausia imponavo indų rašytojo mintys, kuriomis jis skelbė, kad tiek vienų, tiek kitų civilizacijų gyventojai turėtų pasimokyti ir perimti tam tikras gerąsias vertybes. Kalbėdamas apie Vakarų pasaulį, jis pastebi panašias problemas kaip ir Gandis – žmonių pavertimą sraigteliais mašininėje Europos sistemoje.[1452] Tai jis laiko priežastimi, kodėl 1914 m. kilo pasaulinis karas.[1453] „Kultūroje“ išspausdintame straipsnyje „Nacionalizmo klausimas šiandien“ yra išskiriama Tagorės pozicija, kad anksčiau Vakaruose būta didžiulio moralinio solidarumo, kuris sukūrė didžiulius meno, mokslo ir religijos pasiekimus.[1454] Dabar to yra sumažėję, o suaktyvėjęs pelno siekimas ir žiauri neapykanta tapo didžiausia varomąja jėga.[1455] Lietuviai tarsi mokosi iš Tagorės idėjų, kad žmogus turi ne tik matyti save ar savo tautą, bet privalo gelbėti visą pasaulį: „Tada žmogus, dvasioj susivienydamas su visais kitais, lyg iš naujo paveldės savo

[1446] „Rabindranath Tagore: išsipildymo naktis, Jono Kazėno Vertimas“, in: *Židinys*, 1934, T. 19, Nr. 1, p. 125.
[1447] GAIDA Val., „Moteris R. Tagorės pasaulėžiūroje“, in: *Jaunųjų pasaulis*, 1934, Nr. 5, p. 12.
[1448] Ibid., p. 12.
[1449] RIMKA Albinas, *Rabindranath Tagorė: kaip žmogus ir rašytojas*, 1924, Kaunas, Varpo bendrovės leidykla, 1922, p. 61.
[1450] Ibid., p. 7.
[1451] Ibid., p. 110.
[1452] „Tagorės mintys apie Rytų ir Vakarų kultūras“, in: *Kultūra*, 1928, Nr. 1., p. 12.
[1453] RIMKA Albinas, *Rabindranath Tagorė: kaip žmogus ir rašytojas*, 1924, Kaunas, Varpo bendrovės leidykla, 1922, p. 90.
[1454] TAGORĖ Rabindranatas, „Nacionalizmo klausimas šiandien”, in: *Kultūra*, 1924 Nr. 11, p. 413.
[1455] Ibid., p. 414.

sielą.“[1456] Šios idėjos nebuvo skelbiamos vien tik Vakarų žmogui, tačiau ir gyvenantiems Rytuose, kas tarsi atskleidė bendražmogišką problemą.

Straipsnis apie Rytų-Vakarų kultūrų ryšį Lietuvos auditoriją supažindino su Tagorės požiūriu apie tai, ar tikrai Orientą reikėtų laikyti anachronizmu, kurio vieta istorijos muziejuje.[1457] Norėdamas paneigti Rytų kultūros prastumo idėją Europoje, jis pastebi ir tam tikrus dalykus, kuriuos turėtų permąstyti Vakarai: „skelbia brolybę, tačiau išranda naujus ginklus žmonių skerdynėms, kalba apie lygybę ir laisvę, tačiau nori vienos kitas pavergti.“[1458] Išeitį Tagorė įvardina domėjimąsi kitomis kultūromis: Rytai Vakarais, o Vakarai Rytais.[1459] Jo nuomone, ateis valanda, kuomet Orientas prisikels ir atneš pasauliui savą esybę, kuri kultūros progrese tyriausią rolę suteiks žmogui, jo dvasiai.[1460] Iš vienos pusės rašiusius galėjo gąsdinti tokios prognozės, kuriose dominuoja Rytų kultūros antplūdis, tačiau iš to, kaip tekstuose rašė dalis asmenų, jiems tai neatrodė kaip didžiausia pražūtis, o greičiau kaip galimybė kitaip atskleisti savąjį potencialą.

Kaip ir Gandžio percepcijoje, taip ir Tagorės, buvo ieškoma ne tik žodinės išminties, tačiau ir konkrečių darbų, kuriais jie galėtų žavėtis stebėdami šią asmenybę. Pirmiausia, tai buvo garsiojo Šantiniketano ašramo[1461], netoli Kalkutos, įkūrimas. Ši vieta pirmiausia asocijavosi su indų rašytojo požiūriu į mokslą ir išsilavinimą. M. Šalčius, kuris lankėsi šioje vietoje, rašė, kad čia yra mokomasi iš didžiųjų išminčių, pirmiausia dėmesį skiriant ryšiams ir bendravimui.[1462] Taip atskleidžiamos Tagorės nuostatos apie visuotinę bendrystę, kultūrų susiliejimą į visumą. Lankydamasis Šantiniketane, M. Šalčius mini, kad čia yra įvairių religijų atstovų, įskaitant katalikų, matyti skirtingos tautos, kurios bendrame gyvenime siekia dvasinio ir intelektualinio nušvitimo.[1463] Tagorės mokslo ašramas vaizduojamas kaip švietėjiško darbo erdvė, kurioje kiekvienas turi galimybę siekti kitokio, ne vakarietiško išsilavinimo. A. Rimka išskiria, kad indų rašytojas siekė žmones nuo materialine kultūra ir pragmatizmu orientuoto mokslo sugrąžinti prie

[1456] Ibid., p. 414.
[1457] Tagorės mintys apie Rytų ir Vakarų kultūras“, in: *Kultūra*, 1928, Nr. 1., p. 10–11.
[1458] Ibid., p. 11.
[1459] Ibid., p. 12.
[1460] Ibid., p. 12.
[1461] Ašramas (eng. Ashram) – Indijai būdinga dvasinio tobulėjimo, mokymosi vieta, daugiausia siejama su hinduizmu, tačiau šiandien pritaikoma ir kitoms šioje šalyje esančioms religijoms. Šantiniketano ašramas, 1901 m. įkurtas Tagorės šeimos, tapo viena garsiausių mokymosi įstaigų, paremtų senovės Indijos tradicijomis ir žmonijos vienybės vizija, peržengiančia religines ir kultūrines ribas. 1921 m. Santiniketane buvo įkurtas „pasaulinis universitetas“, pripažįstantis žmonijos vienybę arba „Visva Bharati“. Daugiau: „Santiniketan“, in: *UNESCO World Heritage Convension*, prieiga per internetą, [Žiūrėta: 2025-09-19]: https://whc.unesco.org/en/list/1375/.
[1462] „Rabindranath Tagorės Ašrame”, 1931, LNMMBRS, F-189, B-125, l. 2, 4.
[1463] Ibid., p. 8.

santykio su gamta, kur knygos skaitymas, filosofinės diskusijos būtų atliekamos ne tik klasėse, bet ir pievoje ar ant medžio šakos.[1464] Tagorės mokyklą aprašę lietuviai interpretavo kaip atsisakančią autoritetų, idealų, kur mokinio ir mokytojo vaidmuo susilieja į vieną visumą: „ <...>geriausia mokykla yra ta, kurioje ne tik mokoma, bet ten, kur jie gali jaustis tikram pasaulyj gyveną, kur asmeninė meilės dvasia viešpatauja, kur mokiniai kiekvienam žingsnyj su gamta susitinka, kur mokinių neverčiama tikėti, kad tautybės dievinimas yra aukščiausias idealas. – Ne, vaikams reikia mokyklos, kur žmogus džiaugsmingai dalyvauja iškilmėse, kurias su savo gėlėm ir vaisiais švenčia gamta ir kur jaunas ir senas, mokytojas ir mokinys sėdi prie to paties stalo ir vienas su kitu dalijasi kasdieninę ir gyvenimo duona.“[1465] Visgi rašiusiems apie Šantiniketano mokymąsi buvo gana sunku suprasti, kaip galima turėti kitokį nei valstybinis naratyvas apie švietimą. Čia gerbiamos nesisteminės nuomonės, nes viskas yra tik sukonstruotas suvokimas, nusistatymas ar interpretacijos, kurios tam tikrais aspektais palengvina mūsų gyvenimą.[1466] A. Rimka teigia, kad kaži ar tokioje mokymosi sistemoje nėra trūkumų, ypač žinant, kad vis sparčiau modernėjančiame pasaulyje reikia išmokti prisitaikyti.[1467] Keletui pavyko artimiau pažinti Tagorės ašramą, ir pamatyti, kaip atrodo toks mokslas. A. Poška pasakojo, kaip jam atvykus į Šantiniketaną Tagorės pasekėjai pakvietė jį susipažinti su šia vieta ir tuo pačiu pasidalinti žiniomis apie Lietuvą.[1468] Norėdamas prisiderinti prie dvasinio ugdymo jis pasirinko pravesti paskaitą, kurią pavadino „Lithuania the mystic land of songs“.[1469] Remiantis M. Šalčiaus atsiminimais, jis irgi lankėsi pas Tagorę, su juo bendravo apie Lietuvą, dviejų tautų dvasios panašumus, ką atskleidžia sanskrito ir lietuvių kalbos.[1470] Įdomu tai, kad jeigu M. Šalčius Tagorę vaizdavo kaip tipišką Rytų išminčių, tai A. Poškai pasirodė, kad pastarasis yra modernus ir prie Vakarų kultūros diktuojamų taisyklių prisitaikęs žmogus.[1471] Užsiminęs indų rašytojui, kad tiek jis, tiek kiti Lietuvoje užsiima jo kūrinių vertimu, gavo nemažai priekaištų – be autoriaus atsiklausimo taip daryti nėra leidžiama.[1472] Nepaisant

[1464] RIMKA Albinas, *Rabindranath Tagorė: kaip žmogus ir rašytojas*, 1924, Kaunas, Varpo bendrovės leidykla, 1922, p. 97.
[1465] Ibid., p. 97.
[1466] Ibid., p. 93.
[1467] Ibid., p. 97.
[1468] Margi gyvenimo lapai. Straipsniai, laiškai, korespondencijos, atsiminimai,1936, LCVA, R-519, A-1, B-315, l. 42.
[1469] Ibid., l. 42.
[1470] ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų*, *D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, p. 234.
[1471] POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* Sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, p. 174.
[1472] Ibid., p. 174.

kartais pasirodančio žmogiškesnio, netgi vakarietiškomis taisyklėmis besivadovaujančio Tagorės portreto, geriausiai indų rašytojo vaizdinį Lietuvoje visgi nusako A. Rimkos žodžiai: „Ir ar ne teisingiau ir tikslingiau būtų pažiūrėti į Tagorę kaip į visai savarankišką mintytoją, kuris genijaus dovana sugeba ne vienos kurios tautos ir ne vienos gadynės, bet pasaulio gyvenimo išmintį visiems suprantamoj kalboj pasakyti?“[1473]

Lietuvos katalikų rašytuose tekstuose be Gandžio ir Tagorės taip pat buvo iškilęs ir dar vieno Indijos herojaus, Bhimrao Ramji Ambedkaras, vaizdinys. Neliečiamųjų šeimoje gimęs teisininkas, ekonomistas, socialinių reformų iniciatorius, dalitų teisių ginėjas, iki šiandien yra vienas garsiausių asmenų Indijos kelio link nepriklausomybės istorijos etape. Lietuvos dvasininkijos atveju jis labiausiai buvo aptariamas dėl dviejų aspektų: 1) neliečiamųjų padėties gerinimo; 2) hinduizmo religijos ir iš jos išplaukiančios iškreiptos socialinės struktūros kritikos. Šie abu aspektai tarpusavyje persidengia, nes Ambedkaras, ieškodamas priežasčių, kaip pagerinti neliečiamųjų padėtį , pirmiausia įžvelgė nusistovėjusios kastinės sistemos ir hinduizmo daromą žalą. Tikėtina, jog dvasininkų susidomėjimą šia asmenybe paskatino būtent tai, jog misionieriai, apie kuriuos rašė Lietuvos spauda, daugiausia susidūrė su neliečiamaisiais-dalitais ir jų problemomis. Kaip jau buvo minėta anksčiau, misionieriai į krikščionybės glėbį pritraukė daugiausia šių kastai nepriklausančių asmenų ir taip pat kritikavo hinduizmą, kaip religiją, atmetančią ir išnaudojančią šiuos žmones.

Ambedkaras tekstuose buvo pristatomas kaip įrodymas, kad paprastas ir jokių turtų neturintis žmogus vien savo protu, nuoširdumu ir šviesia siela gali pasiekti labai daug. Dvasininkai vaizduoja šį asmenį kaip tam tikrą kankinį, kuris dėl savo kilmės turėjo ištverti didžiausius likimo atneštus išbandymus nuo pat mažens: „ Aš turėjau, - pasakoja jis vėliau, - su savo likimo draugais sėdėti už mokyklos sienų ir iš ten, vos pusę mokytojo žodžių tenugirsdamas, semtis mokslo turtų. Saulėje ir dulkėse mes „nepaliečiamieji“ sudarėme atskirą grupę ir mokytojas tik tiek mumis tesirūpino, kad praeidamas pro šali paklausdavo, ar mes mokam pamoką.“[1474] 1937 m. „Misijose“ išspausdintame A. Bieliūno straipsnyje apie dalitų padėtį Indijoje pasakojama, kad net po to, kai Ambedkaras apsigynė dvi daktaro disertacijas JAV ir Anglijoje, grįžęs į Indiją jis toliau turėjo kęsti aukštųjų kastų panieką.[1475] Pasakojimuose apie indų aktyvistą jo, kaip kankinio, portretas persipina su bjauriais brahmanų ir kšatrijų kastos vaizdiniais. Lietuvoje pasirodė pasakojimai, kaip,

[1473] RIMKA Albinas, *Rabindranath Tagorė: kaip žmogus ir rašytojas*, 1924, Kaunas, Varpo bendrovės leidykla, 1922, p. 78.
[1474] BIELIŪNAS Antanas, „Nepaliečiamieji arba 60 000 000 gyvulių-žmonių“, in: *Misijos*, 1937, Nr. 11, p. 235.
[1475] Ibid., p. 235.

pradėjęs eiti teisės profesoriaus pareigas Bombėjaus kolegijoje, jis susidūrė su aukštųjų kastų studentų nesiskaitymu, nenoru lankyti paskaitas ir laikyti egzaminus.[1476] Nepaisant to, Ambedkaras dvasininkų yra vaizduojamas kaip ištvermingas žmogus, nepasiduodantis esamai padėčiai ir kovojantis tiek už savo, tiek už kitų dalitų teises: publikacijų rašymas, mitingų organizavimas, žmonių būrimas į organizacijas.[1477] Galiausiai tapęs Bombėjaus teisės tarybos nariu, jis nusprendė organizuoti veiklas prieš kastinės sistemos pančius ir analizuodamas šventąsias hinduizmo knygas ieškojo įrodymų šios religijos netinkamumui neliečiamiesiems pagrįsti.[1478] Šis aspektas labiausiai domino dvasininkus, kurie aprašė ne vieną Ambedkaro organizuotą mitingą, kuriame kritikuotas hinduizmas, kaip iškreipiantis socialinę struktūrą ir realybę.[1479] Misionierius kun. J. Gustas išleido straipsnių seriją, kurioje pristatė Ambedkaro pasiūlymą neliečiamiesiems atsisakyti hinduizmo ir priimti kitą religiją, kuri išpildytų socialinės lygybės idėją.[1480] Straipsnyje rašoma apie mitingo metu pasakytą Ambedkaro kalbą, kurioje žmonės agituojami permąstyti hindu tikėjimo būtinumą, jeigu jame nėra vietos visiems tikintiesiems.[1481] Dėl esamos padėties neliečiamieji turėtų pasirinkti kitą tikėjimą.[1482] Lietuvių dvasininkija po šių mitingų aukštino Ambedkarą, laikydama jį žmogumi, kuris gali pakreipti dalies indų likimą krikščionybės link.[1483] Teisininkas tapo priežastimi, kodėl į šiuos mitingus dažniau atvykdavo misionieriai, kurie pasisakydavo socialinės lygybės klausimais ir krikščionybės nauda šios situacijos atžvilgiu.[1484] Teigiamą Ambedkaro vaizdavimą iš vienos pusės nulėmė pačių katalikų dvasininkų propaguojamos vertybės, susijusios su socialiniu teisingumu, tačiau iš kitos – galimybė plėsti savąjį tikėjimą pokyčių ištroškusios visuomenės gretose. Vienintelis priekaištas, kurį aktyvistas gauna iš dvasininkų, yra susijęs su jo viešu pareiškimu, kad naujoji religija pirmiausia turi užtikrinti geriausias sąlygas pakilti ūkio ir civilizacijos atžvilgiu.[1485] Nors katalikų atstovai skelbė apie religijos nešamą progresą ir tikrąją kultūrą, visgi jie negalėjo priimti minties, jog nuolankus

[1476] BIELIŪNAS Antanas, „Nepaliečiamieji arba 60 000 000 gyvulių-žmonių“, in: *Misijos*, 1937, Nr. 12, p. 251.
[1477] Ibid., p. 251.
[1478] Ibid., p. 251.
[1479] Ibid., p. 252.
[1480] GUSTAS Juozas, „Šventųjų Gango vandenų žemėje“, in: *XX amžius*, 1936, Nr. 99, p. 5; GUSTAS Juozas, “Šventųjų Gango vandenų žemėje“, in: XX amžius, 1936, Nr. 100, p. 6; GUSTAS Juozas, “Šventųjų Gango vandenų žemėje“, in: *XX amžius*, 1936, Nr. 101, p. 6.
[1481] GUSTAS Juozas, “Šventųjų Gango vandenų žemėje“, in: *XX amžius*, 1936, Nr. 100, p. 6.
[1482] Ibid., p. 6.
[1483] BIELIŪNAS Antanas, „Nepaliečiamieji arba 60 000 000 gyvulių-žmonių“, in: *Misijos*, 1937, Nr. 12, p. 252.
[1484] Ibid., p. 253.
[1485] Ibid., p. 252.

tikėjimas nėra svarbiausioje vietoje. Ambedkaras, atvirkščiai nei Gandis ar Tagorė, yra vaizduojamas kaip labiau pragmatiškai mąstantis žmogus, kuris tikėjimo aspektus stato žemiau socialinės lygybės ir teisės neliečiamiesiems. Kita vertus, tikriausiai buvo suprantama, kad Indijoje šimtus metų vyravusios sistemos išvarginti dalitai negalėjo kitaip galvoti – pirmiausia norėta pripažinimo pačioje religijoje, o tik tuomet buvo patikima jos reikšmingumu.

Indų herojų vaizdavimą neišvengiamai veikė jų skelbiamos idėjos apie esamos padėties keitimą Indijoje. Kadangi šių asmenų pozicija ir vertybės tiko ir rašiusiems, tai prisidėjo prie teigiamos percepcijos Lietuvoje konstravimo. Indų herojai buvo matomi ir kaip tam tikra viltis Indijai pakilti iš ilgai trunkančio kultūrinio sąstingio. Kita vertus, Gandis ar Tagorė buvo matomi ir kaip pasaulinės reikšmės veikėjai, prisidedantys prie dvasios pilnatvės, visuotinio bendrystės jausmo grįžimo Vakaruose. Bendrai, žymūs indai lietuvių tarpe buvo matomi kaip grąžinantys pasauliui vertybinį pradą, kuris dėl įsivyravusios materialinės kultūros buvo užmirštas. Taip šalia didžiųjų nacionalinių Indijos herojų Lietuvoje kartais pasirodydavo žinios apie mažiau žinomus, tačiau tarptautinėje arenoje kylančius indus, kaip Krishnamurti ar Krishna Narain Swamy.[1486] Pirmasis, išgarsėjęs dėl įsitraukimo į Anos Besant vadovaujamos teosofų sąjungos veiklą, „Lietuvos žiniose“ buvo pristatomas šių dienų pranašu, kuris pasaulyje skelbia tiesos ieškojimo, savęs pažinimo, dvasios tobulinimo ir individualumo svarbos idėjas.[1487] Krishnamurti skatino išsivadavimą iš sistemų, dogmų ir iškėlė žmogaus išgyvenimų ir patyrimų svarbą asmenybės formacijoje.[1488] Jo idėjos buvo skirtos Vakarams, kuriuos valdo politinės ideologijos, valstybinės struktūros, tarptautinių organizacijų įtaka, kuri nutolina žmogų nuo dvasios ramybės. Kaip teigė savo mokytoju Krishnamurti vadinęs Dr. Simha, lankęsis ir Lietuvoje, tokių Indijos mokytojų tikslas - išlaikyti tikybos reikšmę ne tik savame krašte, bet ir pasaulyje.[1489] Tam pritarė ir Vydūnas, kuris skelbė, jog šis indų kilmės žmogus pasaulyje atves naują individualia kūryba paremtą dvasią.[1490] Europoje klibant demokratijos pagrindams, iškylant autoritariniams ir diktatūriniams režimams, tokie pareiškimai buvo tarsi atsvara neramiai realybei. Po Europą keliavęs ir į Kauną atvykęs Krishna Narain Swamy taip pat nenutolo nuo dvasios tobulinimo idėjų, tik šį kartą jis skelbė menų, ypač muzikos, svarbą to siekimui.[1491] Taigi bendra Indijos herojų vaizdavimo sistema rėmėsi pirmiausia visuotinės dvasios ir vertybių kėlimu, kur reikšmė buvo skiriama ne tik Indijai, bet visam pasauliui.

[1486] „Krišnamurti“, in: *Lietuvos žinios*, 1931, Kovo 3, p. 2; „Indų profesorius apie indų muziką ir Gandį“, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 131, p. 8.
[1487] „Krišnamurti“, in: *Lietuvos žinios*, 1931, Kovo 3, p. 2.
[1488] Ibid., p. 2.
[1489] VSDS., „Iš Indijos gyvenimo“, in: *Lietuvos aidas*, 1929, Nr. 99, p. 4.
[1490] „Naujas žmonijos mokytojas“, in: *Lietuvos aidas*, 1930, Nr. 66, p. 5.
[1491] „Indų profesorius apie indų muziką ir Gandį“, in: *XX amžius*, 1939, Nr. 131, p. 8.

IŠVADOS

1. Disertacijoje teigiama, kad didžiosioms kolonijinėms valstybėms būdingą imperialistinį požiūrį į Orientą dėl įvairių priežasčių perėmė ir mažosios nekolonijinės Europos valstybės. Lietuva – vienas tokių pavyzdžių: tarpukariu, siekdama apibrėžti savo kultūrinį (tautinį) statusą, ji pasirinko orientaciją į Indiją, kuri buvo interpretuojama per orientalistinų ir neretai imperialistinių bruožų turintį naratyvą.
2. Tarpukariu Indijos vaizdinius Lietuvoje kūrė trys ryškiausios grupės, kurių motyvai kartais persipindavo, o kartais išsiskirdavo. Dvasininkija – pirmiausia Indijoje misionieriavę saleziečiai J. Svirnelis, A. Sabaliauskas, J. Gustas – per tokią spaudą kaip „Šaltinis“, „Misijos“, „Saleziečių žinios“ ir Šv. Kazimiero draugijos leidinius formavo vyraujančiai kritišką Indijos įvaizdį: svetimumas, religinių praktikų, kastinės sistemos, moterų padėties vertinimai. Pirmiausia juos veikė krikščioniškoji pasaulėžiūra ir eurocentrinė misijos etika, tai skatino nepripažinti kitų religijų legitimumo ir laikyti Vakarų kultūrą aukštesne – todėl imtasi sąmonės kolonizacijos ir vietinių transformacijos pagal europietiškus standartus. Mokslininkai ir intelektualai (daugiausia VDU aplinka), nors neturėję profesionalios indologijos, plėtojo įvairesnius vaizdinius. Jie pozityviai vertino Indijos archajiškumą, senąsias tradicijas, indoeuropietiškas jungtis, sanskrito–lietuvių kalbų panašumus, bet kartu taikė kritinį žvilgsnį. Juos veikė daugiausia XIX a. Vokietijos mokslų tradicija ir lyginamoji kalbotyra, leidusi Indiją matyti kaip esminę Europos civilizacijos ištakų dalį. Tiksliųjų ar gamtos mokslų atstovams vaizdiniai apie Indiją pirmiausia buvo įrankis pagrįsti savo mokslo šakos ilgaamžiškumą, svarbą ar prasmę. Tuo pat metu dalis (pvz., V. Krėvė-Mickevičius) priešinosi perdėtoms sąsajoms, ragino Indiją suprasti kaip autonomišką kultūrą ir užsiimti jos vertinimu ne dėl savos naudos. Šį poslinkį stiprino Europoje plitusios ezoterinės, psichologinės ir filosofinės Rytų idėjos. Paskutinė grupė – keliautojai, rašytojai ir kultūrą populiarinantys asmenys. Jie savo tekstuose jungė kultūrinį šoką ir romantizuotą susižavėjimą. Juos skatino tautinė ideologija (lietuviškumo įprasminimas per archajiškas Indijos paraleles), auditorijos poreikis egzotikai grožinėje literatūroje ir spaudoje, o kai kuriuos – asmeninės Orientui palankios patirtys, pavyzdžiui, gyvenimas ar kelionės už Europos ribų.
3. Lietuviškoji Indijos percepcija dažniausiai kūrėsi tarp dviejų polių – kaip tautinio savitumo paieška per artumą archajiškai civilizacijai ir kaip savosios kultūros stiprybių pabrėžimas kitos civilizacijos atžvilgiu. Tačiau abi šios

kryptys ne tik atskleidė eurocentrines, imperialistines laikysenas bei orientalizmo raišką Lietuvos rašytinėje kultūroje, bet ir liudijo apie siekį stiprinti savąją tapatybę per sąmoningą lyginimąsi su Indija – civilizacija, kuri iš esmės buvo tolima ir mažai pažinta, tačiau suvokta kaip simboliškai artima dėl archajiškumo, dvasinės kultūros gilumo ar indoeuropietiškų paralelių. Toks lyginimasis leido ne tik „pasisavinti“ indiško unikalumo bruožus, bet ir jaustis pranašesniems, artikuliuojant skirtumus – tai tapo savotiška kultūrinės savivokos stiprinimo strategija.

4. Tyrimas privedė prie išvados, kad lietuviška Indijos percepcija dauguma aspektų rėmėsi XIX a. Vakarų Europoje atsiradusiais orientalistiniais mąstymo modeliais, kaip prancūzams būdingiausias romantiškasis, britų kritikuojantis, patriarchatinis ir vokiečių – šlovinimo ir savo identiteto ieškojimo.
5. Šis darbas atskleidė, kad Indijos vaizdiniai, kurie buvo susiję su kultūrinių ryšių tarp lietuvių ir indų paieškomis, dažniausiai buvo konstruojami norint tarsi pasisavinti indiškosios kultūros unikalumus, taip stiprinant savąjį tautinį identitetą ir puoselėjant lietuvybę. Geriausias to pavyzdys – lietuvių pasididžiavimas lingvistiniais savos ir sanskrito kalbų ryšiais, kurių pagrindu buvo galima plėtoti Lietuvos išskirtinumą kitų Europos tautų tarpe. Vis dėlto šie kultūriniai lyginimai nebuvo atsitiktiniai – Orientas, nors ir vėlai atrastas, tapo patrauklus kaip alternatyva artimųjų, ypač slavų, kultūrų įtakai, kuri nuolat kėlė grėsmę Lietuvos kultūriniam savitumui. Tad orientalistinės vaizduotės modeliai leido ne tiek tiesiogiai konkuruoti su kitomis Europos tautomis, kiek išsivaduoti iš kultūrinės izoliacijos, atsispirti dominuojantiems diskursams ir pajusti savosios kultūros stiprybę per konstruojamą simbolinį pranašumą kitų civilizacijų, šiuo atveju Indijos, atžvilgiu.
6. Dalis Indijos vaizdinių lietuviškoje rašytinėje kultūroje buvo formuojami remiantis fiktyviais panašumais su Lietuva – pavyzdžiui, Brahmaputros upės lyginimu su Nemunu ar Kašmyro klimato prilyginimu Lietuvos orams. Šie dirbtinai kuriami panašumai rėmėsi ne tik bandymu padaryti Indiją artimesnę ir suprantamesnę Lietuvos skaitytojui, bet ir gilesniu poreikiu įtvirtinti lietuvišką tapatybę per savęs eksponavimą ir kultūrinį savinimąsi iš tolimo, tačiau simboliškai „susijusio“ krašto. Tokie vaizdiniai liudijo ne Indijos pažinimo siekį, o norą ją adaptuoti prie savos kultūrinės sampratos, tuo pačiu stiprinant tapatybinį pagrindą globalių orientalistinių vaizdinių kontekste.
7. Disertacijoje nustatyta, kad Lietuvos rašytinėje kultūroje senovės Indijos vaizdiniai daugiausia formavosi remiantis dviem istoriniais laikotarpiais,

išryškintais dėl skirtingų priežasčių. Pirmasis – tai archajiškoji, laike sunkiai apibrėžiama Indija, siejama su Budos laikais, matematikos, filosofijos ir kitų mokslų klestėjimu. Šis etapas buvo vertinamas teigiamai, nes dėl savo tolimumo, europiečių jau perimtų žinių bei civilizacinio indėlio buvo laikomas kultūriškai saugiu ir vertingu. Antrasis laikotarpis siejosi su geografinių atradimų epocha, išaukštinta dėl dviejų aspektų: viena vertus, Indija buvo suvokiama kaip turtingiausias regionas, kurio atradimas per jūrų kelią simbolizavo europiečių – taip pat ir lietuvių – civilizacinį žygdarbį; kita vertus, tai buvo krikščioniškosios misijos pradžia, katalikiško diskurso kontekste suprasta kaip reikšmingas Bažnyčios darbas. Taigi, abu vaizdinių klodai rėmėsi ne tiek Indijos pažinimu, kiek europocentrine orientalistine laikysena, pabrėžiančia vakariečių (ir jų vertybių) pirmenybę bei įtakos galią, nepaisant to, kad tiesioginio sąlyčio ar kolonijų jie čia net neturėjo.

8. Disertacijoje atskleista, kad rašiusieji apie Indiją, sekdami kai kurių Vakarų intelektualų įžvalgomis, taip pat konstravo idealizuotą, erdvėje ir laike neapibrėžtą archajiškąjį šio Rytų krašto vaizdinį. Šis vaizdinys buvo šlovinamas kaip civilizacinės kilmės šaltinis, grindžiant idėją, jog senovės indai, pasiekę kultūrinę aukštumą, vėliau migravo ir apgyvendino Europą. Tokiu būdu buvo siekiama pabrėžti lietuvių kaip indoeuropiečių didybę, simboliškai apimančią plačius Eurazijos regionus.
9. Tyrimas atskleidė, kad Lietuvoje formuota didingos senovės Indijos percepcija buvo glaudžiai susijusi su imperialistiniam-orientalistiniam naratyvui būdingu siekiu, ypač tarp kolonijų neturėjusių valstybių, prisidėti prie europiečių inicijuotos egzotiškų ir „nepažintų“ kraštų atradimo misijos. Ši percepcija taip pat atspindėjo intenciją pabrėžti, jog sąstingyje esantys tarpukario Indijos gyventojai turėtų pripažinti Vakarų viršenybę bei priimti pasididžiavimą savo praeitimi, kurios interpretavimo teises prisiima patys europiečiai.
10. Atskleista, kad dalis tarpukario Lietuvos autorių pasitelkė specifinius senovės Indijos vaizdinius, ypač archajiškojo budizmo percepciją, kaip simbolinį įrankį priešpriešinti savo poziciją didiesiems kultūriniams naratyvams, dominavusiems Europoje. Tokia interpretacinė strategija suteikė galimybę reflektuoti krikščionybės krizę, išreikšti nepritarimą Vakarų hegemonijai bei perimti Indijos kultūros interpretavimą į kolonijų neturėjusių, tačiau orientalistinei-imperialistinei laikysenai simpatizuojančių valstybių diskursą.
11. Šis darbas parodė, kad kritiški hinduizmo ir jo praktikų vaizdiniai, kuriami Lietuvoje rašiusių autorių, rėmėsi orientalizmui būdinga atmetimo reakcija į svetimumą, dažnai lydimą baimės ar nesupratimo. Tokia reakcija skatino

eurocentrinę indų religinių ir kultūrinių ypatybių interpretaciją, o tai pasireiškė polinkiu į kultūrinį lyginimą ir siekį pabrėžti savosios tradicijos civilizacinę viršenybę.

12. Tyrimas atskleidė, kad tarpukario Lietuvoje hinduizmo percepcija formavosi paradoksaliame lauke tarp egzotiškos traukos ir gynybinio atsiribojimo. Nors analizuotoje rašytinėje kultūroje vyravo susidomėjimas hinduistiniu pasaulėvaizdžiu – žemės sukūrimo samprata, dievybių įvairove, religinėmis praktikomis, tokiomis kaip karvės garbinimas – šią trauką dažnai nusvėrė nesaugumo jausmas, kurį kėlė hinduizmo kitoniškumas, magiškumas ir racionaliai sunkiai paaiškinamas pobūdis. Baimė, kad tokia dvasinė sistema gali paveikti, tačiau neaišku, kaip su ja elgtis, skatino kritinę reakciją. Ši laikysena dar labiau stiprėjo dėl estetinės ir etinės priešpriešos: hindu dievybių ir tradicijų, papročių vaizdavimas buvo vertinamas kaip groteskiškas, nešvankus, erotiškas ar bauginantis, priešingai nei krikščionybės – jautrus, tyras ir kilnintas. Tokia opozicija pasitarnavo ne tik kaip savos kultūros išaukštinimo, bet ir kaip dvasinio saugumo užtikrinimo priemonė. Hinduizmo kritiką ypač formavo katalikų dvasininkų ir misionierių diskursas, kuriame hinduizmas buvo pristatomas kaip pavojingas, o katalikybė – kaip vienintelė dvasinio teisingumo ir civilizacinės pažangos sistema.
13. Neigiamas hinduizmo tradicijų, ypač fakyrų ir kitų mistikų praktikų, vertinimas Lietuvoje atskleidžia tam tikrą požiūrį į tai, kas laikoma iracionalumu. Imperialistinis-orientalistinis požiūris pasireiškė tuo, kad indiškos tradicijos buvo interpretuojamos naudojant europines kategorijas ir metodus, o tai vėliau vedė prie išvados, kad nesuvokiamas ir iracionalus reiškinys neturi kultūrinės vertės. Šiuo atveju išryškėjo dar viena eurocentrinė nuostata: tai, kas laikoma iracionaliu vakarų tradicijose, buvo vertinama kaip nevertinga ir beprasmiška. Be to, rašiusiems, užaugusiems ir pasaulėžiūrą suformavusiems pagal metodišką ir praktišką europinį mąstymą, buvo sunku priimti hinduizmo pagrindą, paremtą visiškai kitokia logika, kurioje iracionalumas ir transendentiškumas įprasminami kasdienybėje.
14. Analizuojant gamtos vaizdinius, buvo nustatyta, kad apie tai rašę lietuviai laukinę Indijos erdvę dėl jos išskirtinumo interpretavo kaip stabdį Vakarų civilizacijos sklaidai. Orientalistinį-imperialistinį diskursą papildė įsivaizdavimas, kad plėšrūs gyvūnai, aukšta temperatūra ar nepraeinami kalnų masyvai tarsi priešinosi „šventos Vakarų misijos“ vykdymui, skleidžiant tikrąją kultūrą ir modernumą.

15. Atlikta analizė parodė, kad gamtinį Indijos vaizdinį smarkiai veikė svetimumo pojūtis, kuris formavo orientalistinę percepciją. Ši percepcija buvo grindžiama lyginimu su Vakarų tradicijomis ir nesugebėjimu priimti kitos realybės. Buvo stebimasi laukinės Indijos grėsmingumu, išryškinant jos iracionalumą, ypač pabrėžiant vietinių nuolankų ir magišką santykį su gamta. Tai buvo priešprieša europietiškai logikai ir tvarkai. Lietuvių imperialistinių ir eurocentrizmo bruožų turinti laikysena buvo pagrįsta idėjomis, kad žmogus turi būti aukščiau gamtos, ją kontroliuoti ir išnaudoti, o ne pasiduoti chaotiškai laukinės erdvės energijai.
16. Nustatyta, kad Indijos faunos vaizdiniai – ypač tokie gyvūnai kaip tigras, kobra ar dramblys – tapo vienu ryškiausių Indijos kitoniškumo simbolių, kontrastuojančių su europietiška (taip pat ir lietuviška) aplinka. Šie gyvūnai dažnai buvo naudojami ne tik egzotiškumui perteikti, bet ir kaip metaforos pavojui bei dvasinei grėsmei, ypač katalikų misionierių rašiniuose. Gyvūnų pavojingumas buvo interpretuojamas kaip gamtos pasipriešinimas Vakarų kultūrai ir tikėjimui – tarsi pati Indija nenorėtų priimti krikščionybės. Tokiu būdu indų fauna buvo simboliškai sulyginta su demoniškomis jėgomis, trukdančiomis evangelizacijos veiklai ir palaikančiomis vietos žmonių tariamą prietaringumą bei abejingumą katalikybei.
17. Tyrime atskleista, kad Indijos gamta rašiusių lietuvių buvo suvokiama kaip iššūkis, kurį įveikus yra pagrindžiamas savos civilizacijos pranašumas. Medžioklės, gyvūnų gaudymo, džiunglių ar kalnų perėjimo aprašymai analizuotuose kūriniuose tapo įrankiais, įrodančiais vakarietiškumo galią ir prestižą. Analizuotuose tekstuose jaučiama nuostata, kad šios europiečių pergalės buvo tarsi žinutės indams apie vakarietiškos kultūros ir modernaus progreso sugebėjimą sutramdyti net laukinę erdvę. Buvimas ne kolonijine valstybe kaip tik paskatino aktyviau reikšti šią poziciją tikint, kad tai pagrįstų lietuvių priklausymą europinei civilizacijai.
18. Socialinių Indijos problemų vaizdiniai, kuriuos kūrė Lietuvoje rašantys autoriai, dažnai prasilenkė su realybe arba apėmė tik dalį esamos situacijos. Kastinės sistemos aprašymai, dalitų ar moterų našlių vaizdiniai dar kartą atskleidė vieną iš pagrindinių orientalistinio-imperialistinio naratyvo elementų – siekį parodyti, koks geras gyvenimas yra Vakaruose. Tačiau perdėtas ar ne visiškai tikslus kritiškumas nebuvo vienintelis tai nulėmęs veiksnys. Prie to prisidėjo ir nuolankus pritarimas „Baltojo žmogaus naštai“, ypač britų ir prancūzų akcentuotai. Toks orientalistinis-imperialistinis naratyvas, apibrėžiantis europiečių pareigą ir privilegiją vykdyti kultūrinę kolonizaciją, kuri turėjo išspręsti Indijos socioekonomines problemas,

neatsižvelgiant į vietinių poreikius ir norus, rado palaikymą ir tarp dalies lietuvių.

19. Socialinių Indijos problemų vaizdinių analizė atskleidė, kad dvasininkai buvo pilnai įsitraukę į kultūrinės-religinės kolonizacijos propagavimą, ypač akcentuodami katalikybės įtaką išvaduojant Indijos žmones iš hinduizmo ir prietarų sistemos gniaužtų, kas ir yra socioekonominių negandų priežastis. Lietuvos misionieriai vadovavosi didžiosiose Europos valstybėse dominuojančia eurocentrine idėja, kad Indijai reikia atgimti krikščionybėje ir Vakarų kultūroje, o tą pasiekti galima nuolankiai priimant vakariečių dvasininkų pagalbą.
20. Tyrimas parodė, kad įsivaizdavimai apie Indijos socialinę padėtį buvo formuojami remiantis netiksliais ir pasenusiais XIX a. tyrimų interpretavimais, kas trukdė tinkamai stebėti ir vertinti sociokultūrinius pokyčius, įvykusius Rytų krašte. Į tarpukario Indiją buvo žvelgiama tik per praeitį menančių arba net mitologinių tekstų prizmę, o ne atsižvelgiant į esamąjį laiką ir realias sociokultūrines permainas. Lietuvoje rašiusiųjų mąstymą ypač paveikė eurocentrizmu paremtas orientalizmas, kuris pasireiškė tuo, kad indiškų tekstų vertimai ir interpretacijos buvo atlikti pagal vakarietiškas taisykles, nesigilinant į kultūrinį kontekstą ir negirdint vietinių indų balso. Toks domėjimasis Rytais, užsidėjus imperialistinius akinius, veikė ir kaip būdas daliai lietuvių įsitraukti į europinę kultūros sistemą – ne tik tapti jos dalimi, bet ir įtvirtinti save kaip šios kultūros nešėjus, prisijungiant prie platesnio Vakarų diskurso apie Rytus.
21. Teisinės Britų Indijos sistemos vaizdavimo ir interpretavimo tarpukario Lietuvoje analizė atskleidė, kad dalis autorių atsisakė pripažinti imperializmo Rytuose būtinumą, nevengė kritikos kolonijinei sistemai ir palaikė indus, kurie siekė nepriklausomybės. Tokia anti-imperialistinė laikysena dalies rašiusių tarpe gali būti paaiškinama dėl savos šalies trauminės patirties, supratimo, ką reiškia būti imperijos valdomu kraštu. Teigiamo Indijos nepriklausomybės judėjimo vaizdinio kūrimas iš dalies buvo naudingas tokioms naujai susikūrusioms ir savo teisę egzistuoti tarptautinėje erdvėje bandančioms pagrįsti valstybėms kaip Lietuva – tautų apsisprendimo teisės, laisvės idėjų palaikymas ir skelbimas buvo reikalingas norint parodyti galios pozicijoje esančioms valstybėms, kad kitų šalių balsas taip pat turi būti girdimas ir yra svarbus.
22. Kolonijinės sistemos Indijoje percepcijos nagrinėjimas parodė, kad jeigu sociokultūrinius vaizdinius kūrę lietuviai siekė parodyti vakariečių įsikišimo į Indiją būtinumą, tai teisinė ar politinė percepcija atskleidė, kad egzistavo solidarumas su indais jų kelyje į nepriklausomybę. Galima teigti, kad šis

eurocentrizmas daugiau buvo susijęs su kultūrine kolonizacija – su noru transformuoti Indiją taip, kad ši taptų panaši į Vakarų valstybę, bet išliktų nepriklausoma, laisva šalimi. Iš dalies aprašymai apie Indijos laisvės troškimą, nesmurtinį pasipriešinimą, Kongreso susikūrimą buvo interpretuojami kaip krašto modernėjimo ir išsivadavimo iš stagnacijos įrodymai. Tekstų analizė parodė autorių poziciją, kad britų valdymas Indijoje yra galimas tik dėl kultūrinio atsilikimo, tačiau, matant signalus, kad tai keičiasi, kolonijinis statusas taip pat turėtų išnykti. Vis dėlto ši percepcija nebuvo vienpusiškai eurocentriška – Indija buvo matoma ir per lietuvių istorinės patirties prizmę: kaip tauta, kovojanti dėl išsivadavimo iš svetimos valdžios ir siekianti modernios, vakarietiškos valstybės statuso. Taip susipynė du skirtingi žvilgsniai – kultūrinis eurocentrizmas ir istorinė empatija – kurie kartu suformavo savitą Indijos refleksijos lauką tarpukario Lietuvoje.

23. Tyrimas atskleidė, kad Indijos herojai, kaip Mahatma Gandis ar Rabindranatas Tagorė, tarpukario Lietuvoje buvo vaizduojami kaip svarūs įrodymai, kad dabarties Indija pagaliau kyla iš ilgametės sociokultūrinės stagnacijos. Tą pagrindžia faktas, kad besidomintys lietuviai juos laikė ne tik nacionaliniais, bet ir pasauliniais autoritetais, kurie peržengė eurocentrizmo rėmus ir buvo laikomi pavyzdžiais ir Vakarų šalims. Analizė parodė, kad šie Indijos veikėjai yra tarsi atsvara ar net išsigelbėjimas nuo Vakarus ištikusios dvasinės ir vertybinės krizės. Europos modernėjimas, techninė pažanga, nors ir buvo laikoma geru dalyku, visgi iš žmogaus tarsi plėšė jo vidinį pasaulį, sielą, ką, anot rašiusių lietuvių, M. Gandis ar R. Tagorė per savo veiklas stengėsi sugrąžinti ne tik Indijai bet ir visam pasauliui.

SANTRUMPOS

A. – apyrašas
B. – byla
F. – fondas
HMF – Humanitarinių mokslų fakultetas
l. – lapas
LCVA – Lietuvos centrinis valstybės archyvas
LMAVB RS – Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių bibliotekos Rankraščių skyrius
LNMMB RKRS – Lietuvos Nacionalinės Martyno Mažvydo bibliotekos Retų knygų ir rankraščių skyrius
LU – Lietuvos universitetas
Nr., nr. – numeris
p. – puslapis, page (angl.)
t. – tomas
sud. – sudarė
VDU – Vytauto Didžiojo universitetas
Vol. – tomas (angl.)
VUB RS – Vilniaus universiteto bibliotekos Rankraščių skyrius
Žr., žr. – žiūrėti

ŠALTINIAI IR LITERATŪRA

Archyviniai šaltiniai

Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių bibliotekos Rankraščių skyrius
F. 186 – Poška Antanas (Paškevičius)
F.190 – Petkevičaitė Gabrielė (Bitė)
F. 63 – Lietuvių kalbos draugija (Prano Skardžiaus rankraščiai)
F. 12 – Kauno universiteto bibliotekos varia
F. 276 – Rimka Albinas
F. 300 –Ivanauskas Tadas
F. 144 – Šivickis Pranciškus
F. 117 – Leonas Petras
F. 29 – Literatūrinių rankraščių kolekcija

Lietuvos centrinis valstybės archyvas
R. 519 – Antanas Poška
F. 631 – Vytauto Didžiojo universitetas:
A. 1 – Veiklos bylų apyrašas
A. 12 – Veiklos bylų apyrašas
A. 13 – Veiklos bylų apyrašas
A. 14 – Veiklos bylų apyrašas
A. 18 – Mokslo ir diplominių darbų, disertacijų, habilitacijų, licencijų bylų apyrašas
F. 648 – Lietuvos pasiuntinybė Londone
F. 383 – Užsienio reikalų ministerija:
A. 7 – Politikos departamento veiklos bylų apyrašas

Lietuvos nacionalinės Martyno Mažvydo bibliotekos rankraščių skyrius
F. 111 – Salys Antanas
F. 60 – Račkauskas Karolis/slapyv. Vairas/
F. 189 – Matas Šalčius

Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius
F. 128 – Ričardas Mironas

Lakhimpure, Guwahati Saleziečių provincijos archyvas, Indija

Skelbti šaltiniai

1. *Ekstra telegrama. „Rengkites progai pamatyti XX amž. stebuklą garsaus tarptautinio Indijos fakirą Rha-Chmu-Tho-Ali ...“: [skelbimas],* Panevėžys, N. Feigenzono spaustuvė, 1930, 2 p.
2. LEONAS Petras, *Teisės filosofijos istorija: universiteto paskaitos*, Kaunas, Lietuvos Universiteto Teisių fakultetas, 1928, 429 p.
3. LEONAS Petras, *Teisės filosofijos istorijos paskaitos. Teisės filosofijos istorija: prof. Leono skaitytos 1925 - 1926 mokslo metais*, Kaunas, G. Macio ir M. Mikelkievičiaus spaustuvė, 1926, 93 p.
4. *„Pirmas fakiriškas vakaras Chicagoje. Garsusis fakiras Ben Ali Pilkauskas rodis įdomius fokusus ir magiškus triksus Chicagos lietuviams ketvirtadienyje lapkričio-Nov. 1 d., 1934 ...“ : [skelbimas] / kviečia visus Fakiras Ben Ali - Antanas Pilkauskas*, Čikaga, 1935, 1 p.
5. SALYS Antanas*, Raštai*, sud. Petras Jonikas, Roma, Lietuvos katalikų mokslo akademija, 1985, T. 3, 531 p.
6. ŠALKAUSKIS Stasys*, Raštai, s*ud. Arūnas Sverdiolas, Vilnius, Mintis, T. 4, 1995, 598 p.
7. BŪGA Kazimieras, *Raštai*, sud. Zigmas Zinkevičius, Vilnius, Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958–1962, T. 1–3, 2394 p.
8. *Sensacija! Sensacija! Nematyta ir negirdėta sensacija! „Biržų m. gaisrininkų salėje 1935 m. gruodžio m. 16 d. lygiai 8 v. v. žinomas Indijos jogų sekėjas V.-J. Ali-Bei demonstruos savo antižmogišką valią ...“: [skelbimas],* Biržai, Biržų spaustuvė, 1935, 1 p.

Periodinė spauda

7 meno dienos, 1927–1934.
Aidai, 1944–1991.
Akademikas, 1933–1939.
Darbai ir dienos, 1930–1940.
Jaunųjų pasaulis, 1930–1934.
Kosmos, 1920–1940.
Kultūra, 1923–1941.
Lietuvos aidas, 1928–1940.
Lietuvos žinios, 1922–1940.
Logos, 1921–1939.
Misijos, 1930–1940.
Pasaulėžiūra, 1934–1935.
Saleziečių žinios, 1927–1940.

Soter, 1924–1939.
Šaltinis, 1926–1940.
Švietimo darbas, 1919–1930.
Vilniaus aušra, 1932–1939.
XX amžius, 1936–1940.
Židinys, 1924–1940.

Literatūra

1. ADLURI Vishwa, BAGCHEE Joydeep*, The Nay Science: A History of German Indology,* Albany, State University of New York Press, 2014, 514 p.
2. AHMAD Aijaz, In Theory: Classes, Nations, Literatures, London, Nre York, Verso, 1994, 358 p;
3. ALLES G. D., „Max Müller", in: Encyclopedia Britannica, prieiga per internetą [2025-09-19]: <https://www.britannica.com/biography/Max-Muller>.
4. ALTMAN J. Michael, *Heathen, Hindoo, Hindu ¬– American representations of India, 1721-1893*, New York, Oxford University Press, 2017, 175 p;
5. ANIRUDH V. Raghavan, "British Orientalism in India: Nature and Impact on Indian Society (A Historiographical Survey)", in: Academia, prieiga per internetą [2025-04-25]:
<https://www.academia.edu/2565126/British_Orientalism_in_India_Nature_and_Impact_on_Indian_Society_A_Historiographical_Survey_?utm_source=chatgpt.com>.
6. Sud. ASHCROFT Bill, GRIFFITHS Gareth, TIFFIN Halen, *Key concepts in Post-colonial studies*, London, Routledge, 1998, 276 p.
7. ALEKNA Antanas, *Bažnyčios istorija*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugija, 1929, 240 p.
8. ATTILA Király, „History of Hungarian Buddhism and the influences of Buddhism in Hungary until the 1920`s", in: *Journal of Central European Studies in Japan*, 2017, Nr. 3, p. 1-21
9. BAGDONAVIČIUS Vaclovas, *Filosofiniai Vydūno humanizmo pagrindai*, Vilnius, Mintis, 1987, 242 p;
10. BAGDONAVIČIUS Vaclovas, *Vydūno Etika*, Vilnius, Lietuvos filosofijos ir sociologijos institutas, 1999, 37 p.
11. BALACHANDRA Rajan, *Under western eyes: India from Milton to Macaulay*, London, Duke University Press, 1999, 267 p.
12. BASBØLL Hans, JENSEN Eva Skafte, „Rask: a linguistic giant between the 18th and 20th century", in: *Historiographia Linguistica*, 2015, Nr. 42 (1/2), p. 1–31.

13. BASHAM Llewellyn Arthur, *Cultural History of India*, Oxford, Oxford University Press, 1999, 606 p.
14. BEINORIUS Audrius, *Budizmo kultūros raida, pirma dalis*, Vilnius, Vilniaus unviersitetas, 2010, 131 p.
15. BEINORIUS Audrius, „Krikščionybė Indijoje: kultūrinės ir teologinės transformacijos", in: *Logos*, 2012, Nr. 70, p. 113–124.
16. BEINORIUS Audrius, *Indija ir Vakarai: Kultūrų sąveikos pjūviai*, Vilnius, Vilniaus Universiteto leidykla, 2012, 460 p.
17. BEINORIUS Audrius, Imagining otherness: postcolonial perspective to Indian religious culture, Vilnius, Kronta, 2006, 215 p.
18. BEINORIUS Audrius, Samvada – filosofiniai pokalbiai su Indija, Vilnius, VU leidykla, 2024, 516 p.
19. BHABHA Homi, *Location of culture*, London, Routledge, 1994, 285 p.
20. BHATTACHERJEE Urnesha, "Panchatantra", in: *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internetą, [2025-09-19]: <https://www.britannica.com/topic/Panchatantra-Indian-literature>.
21. „Brahmo Samaj", in: *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internetą, [2025-09-19]: <https://www.britannica.com/topic/Brahmo-Samaj>.
22. BIELIACKINAS Simonas, *Baudžiamųjų bylų gynimas*, Kaunas, Lietuvos universiteto Teisių fakulteto leidinys, 1930, 111 p.
23. BIELSKYTĖ Rita, *Lietuviškojo orientalizmo paieškos: Vincas Krėvė*, Magistro darbas, Klaipėdos Universitetas, 2013, 51 p.
24. BYRON Robert, *An Essay on India*, London, George Routledge & Sons, 1931, 186 p.
25. BLAŽYS JUOZAS, *Tolerancija kaip kultūros principas,* Kaunas, Spaudos fondas, 1936, 200 p.
26. BOPP Franz, *Vergleichende Grammatik des Sanscrit, Griechischen, Latainischen, Gothischen, Alt- und Neuhochdeutschen, Englischen, Französischen, und Italienischen*, Vol. 1, Berlin, Reimer, 1833, 522 p.
27. BUDRYS Dzidas, *Politinės ekonomijos vadovėlis*, Kaunas, Spaudos fondas, 1929, 128 p.
28. BŪČYS Pranciškus, *Teologijos enciklopedijos kursas*, Mariampolė, Šešupė, 1925, 246 p.
29. BŪGA Kazimieras, *Kalbų mokslas bei mūsų senovė*, Kaunas, Saliamono Banaičio spaustuvė, 1913, 25 p.
30. BŪGA Kazimieras, *Aisčių praeitis vietų vardų šviesoje*, Kaunas, autoriaus leidinys, 1924, 20 p.
31. BŪGA Kazimieras, *Kalba ir senovė*, D. 1, Kaunas, Švietimo ministerijos leidinys, 1922. 354 p.

32. CAREY M. H., *God's Empire: Religion and Colonialism in the British World, c.1801–1908*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 421 p.
33. COHN Bernard, „History and Anthropology: The state of play“, in*: Comparative Studies in Society and History*, 1980, Vol. 22, No. 2, p. 198–221.
34. COMAROFF Jana, COMAROFF John, „Christianity and Colonialism in South Africa”, in: *American Ethnologist,* 1986, Nr. 13(1), p. 1–22.
35. COMAROFF Jean, COMAROFF John, *Of Revelation and Revolution – Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Vol. 1, Chicago, Chicago University Press, 1991, 414 p.
36. COOPER Frederick, STOLER Ann Laura, *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World,* Berkeley, University of California Press, 1997, 463 p.
37. COWAN Robert, *The Indo-German Identification: Reconciling South Asian Origins and European Destinies, 1765– 1885*, Rochester, Camden House, 2010, 225 p.
38. DAMBRIŪNAS, „Pranas Skardžius“, in: *Aidai*, prieiga per internetą [2025-04-30]: https://www.aidai.eu/index.php?option=com_content&task=view&id=1715&Itemid=169.
39. DAUGHTON P. James, An Empire Divided Religion, Republicanism, and the Making of French Colonialism, 1880– 1914, Oxford, Oxford University Press, 2006, 330 p;
40. DOUGHTY Charles Montagu, *Travels in Arabia Deserts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1888, 1072 p.
41. DRIVER Felix, *Geography Militant: Cultures of Exploration and Empire*, Oxford, Blackwell Press, 2001, 258 p
42. DUNCH Ryan, „Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity”, in: *History and Theory*, 2002, Vol. 41, Nr. 3, p. 301–325.
43. EMBREE T. Ainslie, Sud. JUERGENSMEYER Mark, *Imagining India: essays on Indian history,* New York, Oxford University Press, 1989, 220 p.
44. *Encyclopedia of Postcolonial Studies*, Sud. John C. Hawley, London, Greenwood press, 521 p.
45. ESMEIN Adhemar, *Konstitucinės teisės principai : prancūzų ir palyginamieji*; red. Mykolas Romeris, Domas Krivickas, Kaunas, Teisininkų draugija, 1932, T. 1, D. 1, 310 p.
46. „Essene”, in: *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internet, [2025-09-19]: <https://www.britannica.com/topic/Essene>.

47. ETKIND Aleksandr, *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*, Cambridge, Polity Press, 2011, 264 p.
48. EWERTOWSKI Tomasz, „Imperial entanglements: Poles and Serbs in colonial East and Southeast Asia in the long nineteenth century", in: *Integration and Collaborative Imperialism in Modern Europe: At the Margins of Empire, 1800–1950*, sud. Bernhard C. Schär, Mikko Toivanen, London, Bloomsbury Academic, 2024, p. 95–115.
49. FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952, 222 p.
50. FANON Frantz, *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, Francois Maspero, 1959, 182 p.
51. FARQUHAR Nicol, *The crown of Hinduism*, Oxford, Oxford University Press, 1913, 482 p.
52. FLACK Andrew, *The wild within: Histories of a landmark British Zoo*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2018, 272 p.
53. FORSTER M. Edward, *A Passage to India*, London, Edward Arnold, 1924, 325 p.
54. FRANKLIN, J. Michael, *Orientalist Jones: Sir William Jones, Poet, Lawyer, and Linguist, 1746-1794*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 423 p.
55. FUECHTNER Veronica, RHIEL M., *Imagining Germany Imagining Asia: Essays in Asian-German Studies*, Vol. 136. London, Boydell & Brewer, 2013, 279 p.
56. GARNER Richard, „The Big Question: Who was Rudolf Steiner and what were his revolutionary teaching ideas?", in: *Independent*, prieiga per internetą, [2025-09-19]: <https://www.independent.co.uk/news/education/education-news/the-big-question-who-was-rudolf-steiner-and-what-were-his-revolutionary-teaching-ideas-433407.html>.
57. GELDERS Raf, Balagangadhara N. S, „Rethinking Orientalism: Colonialism and the study of Indian traditions", in: *History and religions*, 2011, Vol. 51, Nr. 2, p. 101–128.
58. „Gujaratis", in: *World Culture Encyclopedia*, prieiga per internetą [2025-09-19]: <https://www.everyculture.com/wc/Germany-to-Jamaica/Gujaratis.html>.
59. GOULD William, *Hindu Nationalism and the Language of Politics in Late Colonial India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 301 p.
60. HALVORSEN Helena, *The Vassareddy succession dispute: female agency under the Company Raj. An exploration of south Indian womanhood*, Magistro darbas, Oslo University, 2008, 114 p.
61. HEEHS Peter, „Shades of orientalism: paradoxes and problems in indian historiography", in: *History and Theory*, 2003, Nr. 42, p. 169–195.

62. HEGEL G. W. Friedrich, *The Philosophy ofHistory*, vert. J. Sibree, New York, Dover; 1st publisher, 1899, 485 p.
63. HEIDEGGER Martin, *What Is Called Thinking?,* trans. J. Glenn Gray. New York, Harper & Row, 1968, 272 p.
64. HŘÍBEK Martin, „Czech Indology and the concept of Orientalism“, in: *Acta universitatis Carolinae – PHILOLOGICA*, 2011, Vol. 1, p. 45-56.
65. HUSSERL Edmund, *Experience and Judgment*, sud. Ludwig Landgrebe, trans. James S. Churchill and Karl Ameriks, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1973. 443 p.
66. HUSSERL Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Trans. David Carr, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1970. 405 p.
67. INDEN B. Ronald, *Imagining India*, Cambridge, Blackwell publishing, 1990, 298 p.
68. „Indian National Congress", in: *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internetą, [2025-09-19]: <https://www.britannica.com/topic/Indian-National-Congress>.
69. IRWIN Robert, *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*, London, Allen Lane, 2006, 409 p.
70. IVANAUSKAS Tadas, *Žmogus ir gyviai*, Kaunas, Mūsų rytojus, 1928, 128 p.
71. IVÁNYI Márton,“ Orientalisms and Central European Approaches: A Nuanced Critique without Colonial Bias: Introduction to a Future Anthology”, in: *Central European Cultures*, 2023, Vol. 25, Nr. 1, 8–31.
72. YOUNG J. C. Robert, *Postcolonialism: a very short introduction*, New York, Oxford University Press, 2003, 179 p.
73. JAKŪBĖNAS Povilas, *Senovės Bažnyčios istorija*, Vytauto Didžiojo universiteto Evangelikų teologijos fakulteto leidinys, 1934, 126 p.
74. JAKŪBĖNAS Povilas, *Naujųjų amžių Bažnyčios istorija*, Vytauto Didžiojo universiteto Evangelikų teologijos fakulteto leidinys, 1936, 262 p.
75. JASKŪNAS Valdas, *Vizualiosios tapatybės. Indijos meno recepcija Vakaruose*, Vilnius, Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2005, 209 p.
76. JAŠČENKA Aleksandras, *Tarptautinės teisės kursas*, Kaunas, Vytauto Didžiojo universiteto Teisių fakultetas, 1931, 723 p.
77. JAZEEL Tariq, „Postcolonialism: Orientalism and the geographical imagination”, in: *Geography,* 2012, Vol. 97, Nr. 1, p. 4–11.
78. JUKNEVIČIUS Krizantas, *Lietuvių saleziečių istorija*, Kaunas, Orientas, 2000, 332 p.
79. JURGUTIS Vladas, *Finansų mokslo pagrindai*, Kaunas, Teisių fakulteto leidinys, 1938, 490 p.
80. JURGUTIS Vladas, *Bankai*, Kaunas: Teisių fakulteto leidinys, 1940, 582 p.

81. JOUHKI Jukka, „Orientalism and India” in: *J@RGONIA,* 2006, Nr. 8, p. 1–20.
82. KARTTUNEN K. J., „How Sanskrit Came to Sweden: The History of Swedish Indology until c. 1950,", in: *History of Indological Studies: Papers of the World Sanskrit Conference*, ed. K. Karttunen, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2015, Vol. 11, Nr. 2, p. 79–110.
83. KIPLING Rudyard, *The white man's burden: a poem*, New York, Doubleday and McClure Co., 1899, 24 p.
84. KIPLING Rudyard, *Kim*, New York, Doubleday, Page & Company,1901, 463 p.
85. KING Homay, *Lost in Translation: Orientalism, Cinema, and the Enigmatic Signifier*, Durham, Duke University press, 2010, 216 p.
86. KING Richard, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and "The Mystic East",* London, Routledge, 1999, 283 p.
87. KING Richard, *Religion, Theory, Critique: Classic and Contemporary Approaches and Methodologies,* New York, Columbia University Press, 2017, 672 p.
88. „Keep the fire of the self-respect movement going“, in: *Civilsdaily*, prieiga per internetą, [2025-09-19]: <https://www.civilsdaily.com/news/keep-the-fire-of-the-self-respect-movement-going/>.
89. KELLY Mary, *French Women Orientalist Artists, 1861–1956: Cross-Cultural Contacts and Depictions of Difference*, Oxfordshire, Taylor and Francis, 2021, 246 p.
90. KŁODKOWSKI Piotr, „Story of the Clashing Images of the Country. The Case of India’s Image at Home and in Poland”, in: *Polish Sociological Review*, 2012, Nr. 178, p. 303–324.
91. KRĖVĖ-MICKEVIČIUS Vincas, *Indoeuropiečių protėvynė*, Kaunas, Humanitarinių mokslų fakulteto leidinys, 1927, 146 p.
92. KRĖVĖ-MICKEVIČIUS „Pratjekabuda“, in: V. Krėvė-Mickevičius, Rytų pasakos, Klaipėda, Rytas, 1930, 216 p.
93. KUBILIUS Augustas, „Antano Poškos biografijos metmenys“, in: *Antanas Poška*, Sud. A. Kubilius, Vilnius, Mintis, 2003, 223 p.
94. KUDIJANOVAS Laurynas, „Indijos vaizdiniai 1927-1940 metų lietuviškoje katalikiškų misijų spaudoje”, in: *Lietuvos istorijos studijos*, 2023, t. 52, p. 65–84.
95. KUDIJANOVAS Laurynas „Dissemination of Knowledge on India in the Scholarly Space of Inter-War Lithuania“, in: AUC PHILOLOGICA, 2025, Nr. 1, p. 9–32.
96. KULDKEPP Mart, „Western Orientalism Targeting Eastern Europe: An Emerging Research Programme”, in: *Central European Journal of International and Security Studies*, 2023, Vol. 17 Nr. 4, p. 64–80.

97. KULKE Hermann, ROTHERMUND Dietmar, *A history of India,* London, Routledge, 2004, 423 p.
98. KUMAR SEN Amartya, „Indian Traditions and the Western Imagination", in: *Daedalus*, 1997, Vol. 126, Nr. 2, p. 1–26.
99. LAURUŠAITĖ Laura, „Imagologija kaip instrumentas (e)migracinio identiteto specifikai tirti", in: Colloquia, 2014, Vol. 32, p. 117-136.
100. LEERSSEN Joep, „Imagology: history and method", in: sud. Joep Leerssen, Manfred Beller, Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey, Amsterdam, New York, Rodopi, 2007, 476 p.
101. LEGRAIN Michel, *Un missionnaire français au coeur de la décolonisation*, Paris, Editions L'Harmattan, 2012, 396 p.
102. LEROQUE Emily, „Translating Representations: Orientalism in the Colonial Indian Province of Bengal (1770s-1830s)", in: *Constellations*, 2011, Vol. 3, Nr. 1, p. 31-39.
103. LEWIS Bernard, *Islam and the West*, New York, Oxford University Press, 1993, 217 p.
104. LEWIS Bernard, *What Went Wrong?: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East,* USA, Harper Perennial, 2002, 208 p;
105. Lewis Bernard, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, New York, Random House, 2003, 224 p.
106. LOPEZ, D. S., „Four Noble Truths", in: *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internetą, [2025-09-19]: <https://www.britannica.com/topic/Four-Noble-Truths>.
107. LOTI Pierre, *L'Inde (sans les Anglais)*, Paris, Calmann-Lévy, 1903, 362 p.
108. LÜTHI Barbara, FALK Francesca, PURTSCHERT Patricia, „Colonialism without Colonies: Examining Blank Spaces in Colonial Studies", in: *National Identities,* 2016, Vol. 18, Nr. 1, p. 1–19.
109. MACEINA Antanas, *Kultūros filosofijos įvadas – Introduction a la philosophie de la culture*, Kaunas, Vytauto Didžiojo universitetas, 1936, 225 p.
110. MAČYS Vladas, *Apie šeimos santvarką ir moterų teisės senovėje*, Kaunas, Raidės spaustuvė, 1934, 340 p.
111. MARCHAND L. Suzanne, *German Orientalism in the Age of Empire, Religion, Race, and Scholarship*, Washington, Cambridge University Press, 2009, 566 p.
112. MAŠIOTAS Pranas, *Šiltieji ir šaltieji kraštai*, Kaunas, Tulpės buveinės leidinys, 1930, 108 p.
113. MCCABE Baghdiantz Ina, *Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism, and the Ancien Régime*, Tufts, Berg Publishers, 2008, 416 p.

114. MCGETCHIN T. Douglas, *Indology, Indomania, and Orientalism: Ancient India's Rebirth in Modern Germany*, Madison, N.J, Fairleigh Dickinson University Press, 2009, 291 p.
115. MCKEE Gary, Mission, „Empire, and the Ultimate Good: Colonel John Munro, Benjamin Bailey, and the Church Missionary Society "Mission of Help" to Travancore (1816–18)", in: *Mission studies*, 2020, Nr. 37, p. 218–241.
116. MACKENZIE M. John, *Orientalism: History, Theory and the Arts*, Manchester, Manchester University Press, 1995, 368; PELTRE Christine, *Orientalism in Art*, Abbeville, Abbeville press, 2005, 269 p.
117. MERKIENĖ Irena Regina, „Lietuvos saleziečiai: sociokultūrinė veikla ir tautiškumas", in: *Etninė kultūra*, 2008, Nr. 7, p. 47–67.
118. METCALF D. Barbara, METCALF R. Thomas, *A concise history of India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 321 p.
119. MICKEVIČIENĖ Diana, „Indoeuropiečių protėvynės idėjų sklaida", in: *Acta Orientalia Vilnensia*, 2000, Nr. 1, p. 117–129.
120. MICKEVIČIENĖ Diana, „Passage to India: Oscillating between love and hate. The emotional reception of India as the subject of Indian studies", in: *Acta Orientalia Vilnensia*, 2008, Vol. 9, No. 2, p. 133–144.
121. MILL John Stuart, *Considerations on Representative Government*, London, Parker, Son, and Bourn, 1861, 360 p.
122. MILL John Stuart, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. London, University Press of the Pacific, 644 p.
123. MOCKUS Vitalijus, „Ernakulamo ir Angalio Sirų Malabarų Didžioji Arkivyskupija", in: *Visuotinė lietuvių enciklopedija*, prieiga per internetą [2025-09-19]: <https://www.vle.lt/straipsnis/ernakulamo-ir-angalio-siru-malabaru-didziojiarkivyskupija/>.
124. MONG Ambrose, „Guns and gospel: a critical examination of Christian missions in China", in*: International Journal for the Study of the Christian Church*, 2016, Vol. 16, Nr. 3, p. 232–244;
125. MONG Ambrose, „Catholic missions in China: failure to form native clergy", in: : *International Journal for the Study of the Christian Church*, 2019, Vol. 19, Nr. 1, p. 30–43.
126. MOORE-GILBERT J. Bart, „Gorgeous East' versus 'Land of Regrets", in: *Orientalism: A Reader*, sud. Alexander Lyon Macfie, New York, New York University press, 2001, p. 273–277.
127. MORRISON Alexander, „"Applied Orientalism" in British India and Tsarist Turkestan", in: *Comparative Studies in Society and History*, 2009, Vol. 51, Nr. 3, p. 619–647.

128. MUFTI R. Aamir, *Forget English!: orientalisms and world literatures*, London, Harvard University Press, 2016, 304 p.
129. „Mughal dynasty.", in: *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internetą, [2025-09-19]: <https://www.britannica.com/topic/Mughal-dynasty>.
130. MÜLLER Max, *The Science of Language*, London, Longmans, Green, and Co., 1861, 2nd edition, 405 p.
131. *Nalis ir Damajantė: fragmentas iš indų Mahabharatos epo*, Panevėžio gimnazisčių vertimas iš rusų kalbos, taisytas G. Petkevičaitės ir St. Dabušio, Kaunas, Dirva, 1930, 91 p.
132. NETTON Ian, *Orientalism Revisited: Art, Land and Voyage*, London, Taylor and Francis, 2012, 320 p.
133. *Orientalism and Literature*, Sud. Geoffrey P. Nash, Cammbridge, Cambridge University Press, 2019, 388 p.
134. PAREL Anthony, *Hind Swaraj and Other Writings of M. K. Gandhi*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 285 p.
135. PETRAUSKIENĖ Laima, Pranciškus Baltrus-Šivickis 1882-1968, Vilnius, Gamtos tyrimų centras, 2020, 231 p.
136. PACHAURI S.K., HAMILTON R.N.C., „SATI PROBLEM — PAST AND PRESENT", in: *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 63, 2002, p. 898–908.
137. PILYPONIS Justinas, *Paslaptingas svetys iš Indijos*, Kaunas, Sietyno Spaustuvė, 1939, 189 p.
138. PORTER N. Andrew, R*eligion Versus Empire – British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914*, Manchester, Manchester University Press, 2004, 372 p.
139. POŠKA Antanas, *Nuo Baltijos iki Bengalijos: aštuonerių metų kelionė po Europą, Afriką ir Aziją, D. 6, Indijos palmių paunksnėje,* Sud. Albinas Degutis, Klaipėda, Vilko takas, 2009, 216 p.
140. PRABHU Mahesh, „The Christian Swami: Tale of Roberto de Nobili", in: *Indiamahesh*, prieiga per internetą, [2025-04-30]: <https://www.indiamahesh.com/2015/05/the-christian-swami-forgotten-tale-of-roberto-de-nobili-a-k-a-tattva-bodhakar/>.
141. PUCHALSKI Piotr, *Poland in a Colonial World Order: Adjustments and Aspirations, 1918–1939*, Abingdon, Routledge, 2021, 312 p.
142. QUIJANO Aníbal, „Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America," in: *Nepantla: Views from South,* 2000*,* Vol. 1, Nr. 3, p. 533–580.
143. REGELIS Konstantinas, *Augalų sistematikos vadovėlis*, Kaunas, Spaudos fondas, 1934, 164 p.

144. REGELIS Konstantinas, *Augalų sistematika: Thallophyta (gniužuliniai) ir cormophyta (stiebiniai) - archegoniata (archegoniniai),* Kaunas, Vytauto Didžiojo universiteto Matematematikos-gamtos fakultetas, 1935, 282 p.
145. „RERUM ECCLESIAE“, in: *the Holy see*, prieiga per internetą, [2025-04-25]:
146. <https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_28021926_rerum-ecclesiae.html>.
147. RATNIKAITĖ Inesa, „Saleziečių charizmos įkultūrinimas ir pasišventimo apleistajam jaunimui ugdymo gairės "Saleziečių žiniose"“, in: *Inter-studia humanitatis*, Nr. 18, p. 37–56.
148. RAILA Eligijus*, Lietuvystės Mozė*, Vilnius, Naujasis židinys-Aidai, 2019, 432 p.
149. „Raghuvamsha", in: *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internetą, [2025-09-19]: <https://www.britannica.com/topic/Raghuvamsha>.
150. RIMYDIS Antanas, *Mano vedos*, Kaunas, Jagomasto („Lituanijos“) leidinys, 1924, 45 p.
151. RIMKA Albinas, *Rabindranath Tagorė: kaip žmogus ir rašytojas*, 1924, Kaunas, Varpo bendrovės leidykla, 1922, 108 p.
152. ROMAIN Rolland, *Mahatma Gandhi*, vertė S. Povilavičius, 1931, Kaunas, Meno spaustuvė, 128 p.
153. ROMERIS Mykolas, *Valstybė ir jos konstitucinė teisė, I dalis*, Kaunas, VDU Teisių fakulteto leidinys, 1934, 351 p.
154. ROODEN van Peter, „Nineteenth-century representations of missionary conversion and the transformation of western christianity“, in: *Conversion to modernities: the Globalization of christianity,* Sud. Peter van der Veer London, Routledge, 1996, p. 69–85.
155. ROBB Peter, *A History of India*, London, Palgrave Macmillan, 2002, 340 p.
156. RUSECKAS Petras, *Vandenyno spąstuose: mažo lietuviuko nuotykiai Indijos vandenyne,* Kaunas, Žaibo spaustuvė, 1938, 148 p.
157. SABALIAUSKAS Antanas, *Tūkstančio paslapčių šalyje: (fakirų žemėje)*, Kaunas, Šv. Kazimiero draugijos leidinys, 1939, 261 p.
158. SABALIAUSKAS Eugenijus, *Indijos misijų apysaka (arumugamas)*, Kaunas, Pavasaris, 1940, 111 p.
159. SAID Edward, *Orientalizmas: Vakarų požiūris į Rytus*, vertė Violeta Davoliūtė, Kazimieras Seibutis, Vilnius, Apostrofa, 2006, 448 p.
160. *Sanskrit and "Orientalism: Indology and Comparative Linguistics in Germany, 1750–1958*, Sud. Douglas T. Mcgetchin, Peter K. J. Park, Damodar Sardesai, Delhi, Manohar, 2004, 386 p.
161. SCHÄR Bernhard C., TOIVANEN Mikko, „Expansion alongside integration: A new history of imperial Europe”, in: *Integration and Collaborative Imperialism*

in Modern Europe: At the Margins of Empire, 1800–1950, sud. Bernhard C. Schär, Mikko Toivanen, London, Bloomsbury Academic, 2024, p. 1–15.
162. SCHWARZ Henry, Writing cultural history in colonial and postcolonial India, Philadelphia, University of, Pennsylvania Press, 1997, 192 p.
163. „Shakuntala", in: *Encyclopedia Britannica,* prieiga per internet [2025-09-19], https://www.britannica.com/topic/Shakuntala, [2024-11-28].
164. SHARKEY J. H., *Cultural Conversions: Unexpected Consequences of Christian Missionary Encounters in the Middle East, Africa, and South Asia*, Syracuse University Press, 2013, 344 p.
165. SCHIMMELPENNINCK VAN DER OYE David, *Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*, New Haven, Yale University Press, 2010, 288 p.
166. SCHIMMELPENNINCK VAN DER OYE David, „The Curious Fate of Edward Said in Russia“, in: *Études de lettres*, 2014, Nr. 2-3, p. 81–94.
167. SINGH Amit, „The Cultural Hegemony of Orientalism and India”, in: Different Truths, prieiga per internetą [žiūrėta 2025-09-19]: <https://www.differenttruths.com/the-cultural-hegemony-of-orientalism-and-india/>.
168. SINGH Gurjit, „The role of perceptions in India – Germany relations“, in: *Observer Research Foundation – Occasional paper*, 2022, Nr. 360, p. 1–28.
169. SMITH Jonathan A., FLOWERS Paul, and LARKIN Michael, *Interpretative Phenomenological Analysis: Theory, Method and Research*, 2nd edition, London, SAGE Publications, 2022, 240 p.
170. STANKEVIČIUS Vladimiras, *Didelės ir mažos valstybės*, Kaunas, Spaudos fondas, 1938, 128 p.
171. STANKEVIČIUS Vladimiras, *Pasaulinės istorijos dinamika*, Kaunas, Spaudos fondas, 1934, 328 p.
172. STANKEVIČIUS Vladimiras, *Indijos karaliaus turtai*, Kaunas, Spaudos fondas, 1936, 325 p.
173. STANLEY Brian, *The Bible and the flag: Protestant missions and British imperialism in the nineteenth and twentieth centuries*, Leicester, APOLLOS, 1990, 212 p.
174. STASIK Danuta, „A Polish Perspective on South Asian Studies”, in: *Polish Contributions to South Asian Studies*, Sud. Danuta Stasik Krakow, Archeobooks, p. 11–25.
175. STEIN Burton, ARNOLD David, *A History of India*, London, Blackwell, 2010, 444 p.
176. SUGIRTHARAJAH Sharada, *Imagining Hinduism_ A Postcolonial Perspective*, London Routledge, 2003, 164 p.

177. „Swadeshi Movement: Timeline and Important facts that you must know“, in: *India Today*, prieiga per internetą, [2025-09-19]: <https://www.indiatoday.in/education-today/gk-and-current-affairs/story/swadeshi-movement-286966-2015-08-07>.
178. ŠALČIUS Matas, *Svečiuose pas 40 tautų, D. 4, Slėpiningoji Indija*, Kaunas, Spaudos fondas, 1935, 272 p.
179. ŠLIŪPAS Jonas, *Senovės ir viduramžių medicinos historija,* Šiauliai, Titnagas, 1934, 506 p.
180. ŠIVICKIS-BALTRUS Pranciškus, *Gyvoji gamta ir mes: gamtos mokslų populiarizacija*, Kaunas, Sakalas, 1940, 378 p.
181. ŠURAVINAS Teodoras, *Pasakojimai apie didžiąsias keliones*, Marijampolė, Dirvos spaustuvė, 1931, 90 p.
182. ŠURAVINAS Teodoras, *Kelionės į nežinomus kraštus*, Kaunas, Sakalas, 1937, 106 p.
183. „Taj Mahal," in: *Encyclopedia Britannica*, prieiga per internetą, [2025-09-19]: <https://www.britannica.com/topic/Taj-Mahal>.
184. TAMOŠAITIS Regimantas, *Kelionė į laiko pradžią: indų idealizmas, Vydūnas, Krėvė*, Vilnius, Pradai, 1998, 293 p.
185. „Theodor Stcherbatsky”, in: *Buddha-Nature*, prieiga per internetą, [2025-09-19], https://buddhanature.tsadra.org/index.php/People/Stcherbatsky,_T.
186. *The Raj : an eye-witness history of the British in India,* Sud. Roger Hudson, London, Folio Society, 1999, 648 p.
187. *The Routledge Companion to Postcolonial Studies,* Sud. John Mcleod, London, Routledge, 2007, 252 p.
188. TOLZ Vera, *Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*, Oxford, OUP Oxford, 2011, 216 p.
189. URBAITIS Petras, *Kinija – Azijos milžinas: tarp keturių okeanų visi mes broliai (kinų posakis)*, Roma, Lietuvių saleziečių leidinys, 1974, 362 p.
190. VIRANI Sabah „A traveller’s account and a Lithuanian Parsi connection in Mumbai“, in: *Hisdustan times*, prieiga per internetą [2025-09-19]: <https://www.hindustantimes.com/cities/mumbai-news/a-traveller-s-account-and-a-lithuanian-parsi-connection-in-bombay-101725391279401.html>.
191. VISOCKIS Albinas, *Jonas Basanavičius*, Vilnius, Šviesa, 1991, p. 85.
192. „Višvabháratı́ - duchovnı́ brána do Indie”, in: *Kronika Horácka*, prieiga per internetą, [2025-09-19]: <https://web.archive.org/web/20200729065901/http://www.kronikahoracka.cz/vyzna mne-osobnosti/vincenc-lesny.html>.

193. VYDŪNDAS, *Mūsų uždavinys*, Klaipėda, Eglės leidikla, II leidimas, 2010, 190 p.
194. VYDŪNAS, *Sąmonė*, Tilžė, Rūta, 1936, 199 p.
195. WARSZA Joanna, SOWA Jan, „Eastern European Coloniality without Colonies", in: *POST, notes on art in global context,* prieiga per internetą [2025-09-19]: <https://post.moma.org/eastern-european-coloniality-without-colonies/>.
196. WALLERSTEIN Immanuel, *The Modern World-System, Volume I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York, Academic Press, 1974, 753 p.
197. WATERS Chris, „Sexuality And The Social Body Between The Wars", in: *History and Theory*, 2003, Nr. 42, p. 127 - 137.
198. WEBER Max *Ūkio istorija: universalinės ūkio ir visuomenės istorijos bruožai;* peržiūrėjo ir įvadą parašė A. Rimka, Kaunas, Lietuvos universiteto Teisių fakultetas, 1929, 308 p.
199. WINKS W. Robin, Asia in Western Fiction, Manchester, Manchester University Press, 1989, 229 p.
200. WINROW Gareth, *Europe's Eastern Question: The Ottoman Empire and the Balkans in Western Political Thought*, London, Routledge, 1997, 236 p.
201. WU Albert „Ernst Faber and the Consequences of Failure: A Study of a Nineteenth-Century German Missionary in China", in: *Central European History*, 2014, Nr. 47, p. 1–29.
202. ZALATORIUS Albertas, *Vincas Krėvė: nebaigta monografija*, Vilnius, Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2003, 531 p.
203. ZAGUMNY Liza, RICHEY B. Amanda, „Orientalism(s), world geography textbooks, and temporal paradox: questioning representations of Southwest Asia and North Africa", in: *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 2013, Vol. 26, Nr. 10, p. 1330–1348.
204. ZARYCKI Tomasz, *Ideologies of Eastness in Central and Eastern Europe*, London, Routledge, 2014, 308 p;
205. ZDANOWSKI Jerzy, Polskie studia orientalne i początki polskiego orientalizmu (Warszawa: Książka i Wiedza, 1984), 232 p.
206. ŽILINSKAS Jurgis, *Lietuvių protėviai*, Kaunas, Spaudos fondas, 1937, 143 p.

SUMMARY

INDIAN CULTURAL IMAGINARIES IN INTERWAR LITHUANIA

The main subject of this dissertation is the representations of India constructed in the written culture of interwar Lithuania. Shaped by a blend of national ideology, a desire to align with Western civilization, Catholic values, a lingering Romantic spirit, and a fascination with adventure and the exotic, Lithuania developed its own distinct interpretive framework of the Orient–and specifically of India, as explored in this study. These frameworks reflected both European and local sensibilities. The primary aim of the research is to identify, through written sources, the cultural representations of India related to interpretations of the subcontinent's traditions, religion, society, and nature in interwar Lithuania, and to determine the key authors and their underlying motivations.

The scholarly problem addressed in this dissertation concerns the prevailing assumption that postcolonial critique is applicable only to major empires–particularly their centers–such as the British Empire in the case of India. This study proposes that modes of thought marked by orientalist and imperialist features, long attributed solely to large colonial powers, were in fact adopted and transformed within smaller European societies that had no colonies of their own. This phenomenon is linked to their integration into the broader European intellectual landscape, the circulation of knowledge, and the aspiration to be recognized as equal members of Western civilization. Such a perspective gives rise to key questions: Did interwar Lithuania merely engage in a primitive exoticization of the East–in this case, India–or was there a deliberate, ideologically driven production of cultural representations? Why was India–rather than China or the Middle East–chosen as the primary lens through which the East was perceived in Lithuania? To what extent did this imaginary landscape reflect efforts to reinforce national identity and self-worth (e.g., linguistic parallels with Sanskrit, Indo-European origin narratives), and to what extent was it shaped by a critical Christian conservatism or a narrative of rescuing Indians from civilizational stagnation? Who were the main creators of these representations of India, and how did these perceptions manifest across different cultural contexts: scholarly, Catholic clerical, and popular cultural domains?

The relevance of this research lies in the growing critique–since the late 20th century–of the narratives constructed during the colonial era about so-called Third World countries such as India, and the ways their cultures and histories have been evaluated. Today's geopolitical context and the globalized world order compel a reassessment of the West's relationship with Asia, Africa, and Latin America, urging recognition of the consequences of imperialist and Eurocentric thinking, and

fostering a more empathetic understanding of cultures beyond Europe. It is hoped that studies like this one will contribute to a more objective comprehension of other cultures, help build connections between civilizational spheres, create space for transcultural exchange, and promote interdisciplinarity across academic fields. This study is particularly significant because it examines interwar Lithuania's relationship with colonialism–specifically with India–from the perspective of a state that itself held no colonies. Such a viewpoint allows for a rethinking of Lithuania's potential complicity in or alignment with Western colonial mindsets and attitudes. Ultimately, this analysis contributes to the development of critical societal thinking by exposing the harm caused by stereotypical representations. It also underscores the importance of empathy as a value–encouraging us to understand others by listening to their stories rather than judging them through the lens of our own culture.

The novelty of this study lies in its comprehensive portrayal of the cultural connections between interwar Lithuania and India–primarily through the lens of perception and representation–offering a broader view of Lithuania's relationship with India, which has previously been explored only in a fragmented manner. Rather than focusing solely on interwar comparative linguistics research concerning Lithuanian and Sanskrit or on the reflections of individual travelers to India, this work aims to reveal a wider spectrum of cultural reflection, knowledge dissemination, and perspectives on India. It presents a holistic view of how India was perceived across various cultural domains. For the first time, previously unexamined interwar written sources are analyzed, including not only archival documents, but also fiction, scholarly monographs from the period, and texts from diverse fields such as botany, zoology, psychiatry, astronomy, law, theology, and the natural sciences. The study employs an approach rarely used in Lithuania–analyzing the activities of Catholic missionaries in India–not only as pastoral work but also as a vehicle for promoting cultural imperialism and constructing representations of India within Lithuania. Unconventional aspects such as the perception of Indian nature or representations of fakirs and Indian dance are examined in a systematic way, thus expanding the research's scope within the framework of postcolonial theory and the concept of Orientalism. This dissertation not only fills a gap in the study of Lithuanian–Indian cultural relations but also introduces a new perspective on Lithuanian history, highlighting the country's relationship with Eastern cultures within a much broader academic and disciplinary context.

This research is grounded in the frameworks of postcolonial studies and the theory of Orientalism, asserting that the cultural representations of India in interwar Lithuania served not a descriptive, but a normative function–they legitimized hierarchies of power by delineating the boundaries of the "Other" while simultaneously shaping the identity of the "Self." The study draws on the

foundational work of Edward Said and subsequent postcolonial scholars, who have refined the theoretical approach that underpins the argument that orientalist perceptions emerge within cultural and social spheres, regardless of whether a state possessed colonies. This perspective enables an examination of the Lithuanian as a representative of the periphery, who, through transimperial and transcultural processes, became engaged in the interpretation and construction of representations of India. Thus, the depictions of this distant Eastern land in interwar Lithuania are revealed not merely as a catalog of information about the "Other," but as the outcome of ideologically driven thinking shaped by national identity, Christian missionary traditions, and Eurocentrism. It is essential to uncover how orientalist models–such as romantic exoticization, the patriarchal "paternal" stance, or the ambition to align with major Western powers–were adopted and reconfigured within the Lithuanian context.

This dissertation employs a descriptive method, which serves to clearly and purposefully present various historical facts and details distilled from the analysis of diverse sources. It provides a foundation for formulating hypotheses regarding the causes and circumstances that shaped representations of India in interwar Lithuania. Additionally, **the study applies the methodology of imagology**, which is used to identify and deconstruct the images and stereotypes that inform the representations of other nations and cultures in texts. This methodological approach, based on the analysis of hetero-images, helps reveal the factors that influenced the ways India was portrayed–whether rooted in the personal experiences of the authors, stereotypes embedded in the collective memory of society, or the ideological positions and socio-cultural narratives prevalent in interwar Europe. While imagology is most commonly used in literary studies, it is inherently interdisciplinary. It brings together history, cultural studies, ethnography, and postcolonial theory, which in this case has enabled a multi-faceted analysis of various written sources and facilitated an inquiry into the origins of these representations, their societal functions, and the positions held by their creators.

This study draws upon several interrelated historiographical approaches. First and foremost, it relies on foundational theoretical works in postcolonialism and Orientalism, which provide the conceptual and theoretical framework for the research. Grounded in Edward Said's ideas–and the critiques and developments that followed–this approach incorporates studies that demonstrate how representations of the East are constructed across various cultural spheres. Second, it engages with postcolonial research focused specifically on India, examining how Hinduism, Indian socio-cultural space, and nature have been received in the West–thereby revealing the mechanisms behind the construction of representations of India. Third, the study includes scholarship on the Church and

missionary work (missiology, analyses of Christian cultural imperialism), which helps explain the role of religious institutions in shaping perceptions of the East. Fourth, it draws on research into the traditions of Russia, Germany, and Central and Eastern Europe and their relationship with imperialism, as well as works by Lithuanian authors, which provide a localized context. Finally, contextual historiography concerning India from political, socio-economic, and cultural perspectives has been incorporated, helping to frame the processes of the interwar period and the shifts in Western perceptions.

The study is based on three major groups of sources. The first comprises archival documents from Lithuanian and Indian archives: lecture schedules, course syllabi, certifications, correspondence with university administrators, student notes, missionary appointment documents, reports, and letters. The second includes books published during the interwar period–both scholarly and popular literature, travel narratives, and biographical sketches–in which India appears as a thematic or illustrative focus. The third group consists of periodical press materials that disseminated narratives about India to both Catholic and secular audiences.

The analytical framework of the dissertation is organized into six thematic chapters that reveal the multilayered representation of India:1) narratives of Lithuanian–Indian "kindredness" and the search for national greatness through India; 2) the idealization of archaic India; 3) the discourse of Hinduism and "irrationality"; 4) representations of nature–from guardian of culture to "wild" threat; 5) representations of religion, social inequality, and gender; 6) the narrative of national liberation as a promise of modernity. These themes intersect with three spheres of social dissemination in which the studied representations of India are manifested: the academic, the Catholic-missionary, and the popular cultural domains.

The chapter "Cultural Relations Between Lithuania and India – Kinship or a Demonstration of National Greatness?" examines the representations of cultural affinity between India and Lithuania constructed in interwar Lithuania. These were often linked to the theory of Indo-European origins and the perceived closeness between the Lithuanian and Sanskrit languages. Both scholarly and popular texts are analyzed to reveal how this perception circulated within academic circles and the sphere of cultural popularization. Particular focus is given to linguistic and cultural representations of Lithuanian–Indian connections, most of which were shaped by 19th-century Indo-European and comparative linguistics research, which significantly influenced conceptions of Lithuanian national identity. The chapter discusses the works of linguists such as Kazimieras Būga, Pranas Skardžius, and Antanas Salys, as well as the travel narratives of Antanas Poška and Matas Šalčius, in which India is portrayed as a geographically

distant yet spiritually and culturally kindred land. The chapter explores not only linguistic parallels but also mythological, symbolic, and everyday life similarities described in interwar texts. Most of these interpretations were based on a romanticized understanding of Indo-European origins, which encouraged the search for "common roots" and contributed to the strengthening of national self-worth. The chapter also considers representations created by clergy and missionaries, focusing on the portrayal of Lithuanian identity in India through the lens of Catholic missionary work. Here, Lithuanian presence in India is interpreted as the activity of Lithuanian missionaries who established spiritual "islands" abroad–where the national Catholic spirit and religious calling were seen as integrating into, and becoming part of, the lives of local Indians. These representations of India served as a means to affirm national consciousness and to situate Lithuanian identity within a broader cultural and civilizational framework.

The chapter "The Image of Archaic India and the Reasons for Its Construction" explores how the image of ancient India as a golden age of antiquity was shaped in interwar Lithuania. Two primary modes of perceiving ancient India are examined: as an object of scholarly discovery and as a space of exotic fantasy. This dual perception became part of an orientalist mindset–one in which the West, including Lithuania, saw itself as having a mission to "discover" and "restore" India's greatness, thereby affirming its own cultural superiority. The chapter analyzes the discourses surrounding ancient India as either a marker of cultural prestige and intellectual refinement or a reflection of the desire for exoticism and curiosity-driven exploration. It delves into the motivations behind the desire of Lithuanian travelers, journalists, clergy, and scholars to construct an image of India's glorious past–grounded in reverence for its antiquity, civilizational power, ancient religions, and scientific achievements.

The chapter outlines several historical periods within the perception of India's past–from the Indus Valley Civilization and the Vedic age to the Mughal era and the period of major geographical discoveries. Key aspects that were romanticized and glorified by Lithuanian writers are discussed, including architecture, language, dance, music, and notable historical figures–especially Emperor Ashoka, who was portrayed as a symbol of spiritual progress and justice. His image was used to highlight moral values and ideas of universalism. The chapter also examines how the elevation of Aryan culture among Lithuanian intellectuals was tied to a desire to glorify their own identity, particularly through the narrative of ancient India as the cradle of Indo-European civilization. Representations of specific cities and architectural monuments are analyzed as narrative constructs that framed India in the Lithuanian imagination as a land of ancient greatness, spiritual depth, and artistic sophistication.

A critical question is raised regarding why texts by clergy depict India's historical heritage and ancient religions–especially early Buddhism–with a surprising degree of respect: was this due to their emphasis on moral wisdom and spiritual integrity, or were other motivations at play? The chapter also discusses missionary writings that portrayed India's cultural past as harmonious and, importantly, as something from which the Western world could learn. Ultimately, the study reveals that admiration for ancient Indian culture–its scientific, religious, and artistic achievements–was often highlighted as a stark contrast to what was perceived as India's spiritual and cultural decline in the present. The analysis investigates whether, in Lithuanian cultural discourse, the image of ancient India served merely as a reflection of a glorious and exotic Eastern past, or also functioned as a component of Eurocentric self-perception, in which the West–including Lithuania–emerged as the rightful heir to spiritual and civilizational advancement.

The chapter "Hinduism as an Expression of an Irrational and Incomprehensible Religion to the West" analyzes how Hinduism, its associated Indian traditions, and their practices–particularly those of fakirs–were perceived and represented in interwar Lithuania. It explores how these perceptions were influenced by Western orientalist motifs rooted in the binary opposition between East and West. The study examines whether, for many authors, Hinduism served as a means to underscore the cultural and moral superiority of the West by portraying India as a degenerate, mystical civilization, mired in superstition and dominated by imagined deities. The research questions to what extent Lithuanian authors adopted and reproduced typical Western representations of Indian religious mysticism, animism, and cosmological worldviews, often suggesting that such thinking hindered progress.

The chapter considers narratives in which people are depicted as captives of religion–where divine forces dictate their lives, and mystical powers influence everything from climate to commerce. Particular attention is paid to how the Hindu pantheon of gods was depicted. The analysis examines which deities were presented in Lithuanian press and literature, how they were framed, and what rhetorical or ideological purposes these portrayals served. Missionary texts are also discussed, where Hinduism was criticized as an obstacle to Christianity and proposed to be "transformed" through the lens of Christian spirituality. Further, the chapter explores representations of mystical Indian traditions such as cow worship, wedding and funeral customs. While some authors attempted a more moderate evaluation of these practices, the dominant tone in most texts reinforced impressions of strangeness and cultural incomprehensibility.

Finally, the image of fakirs and mystics is analyzed. In the eyes of interwar Lithuanians, they became one of the most striking symbols of India's shocking

exoticism. Their practices–self-mutilation, meditation, and trance–are explored in terms of how they were perceived and what meanings these narratives carried in shaping the broader image of India. The chapter investigates the core motivations behind such portrayals: whether they were intended to further underscore India's supposed irrationality and fanaticism, thereby reinforcing the narrative of Western civilization's rationality and spiritual superiority.

The chapter "Perceiving India's Natural Environment as a Threat or Challenge to Westernness" examines how India's nature was represented in the cultural sphere of interwar Lithuania. The chapter is divided into two parts: the first focuses on perceptions of India's geographical and climatic features, landscapes, and natural forces; the second explores representations and interpretations of wild fauna.

In the first part, attention is given to how landscape and climate were portrayed, revealing a Eurocentric and orientalist narrative shaped by Western–Lithuanian included–travelers and explorers. Themes of exoticism, danger, and spaces requiring control are foregrounded, while the knowledge of Indian nature is framed as a civilizing victory over the "wild." The representations of natural elements such as fruits, trees, rivers, mountain peaks, and jungles are analyzed in terms of their symbolic meanings–reflecting both the adventurer's desire for novelty and narratives of danger, challenge, and heroic struggle. The chapter explores whether geographical objects were more often understood by Lithuanian writers as sources of religious meaning or as sites of cultural shock. Natural forces–heat, humidity, monsoons, floods, earthquakes–are interpreted as powers that test the limits and capabilities of the Westerner, often bringing exhaustion and suffering. The study also addresses missionaries' encounters with nature, analyzing how their writings about journeys through jungles, across rushing rivers, or into mountains reflect an aura of untouched barbarism associated with divine wilderness.

The second part focuses on how India's fauna was portrayed by Lithuanian writers. Animal imagery served as a tool to articulate exoticism, danger, and untamed natural forces. Representations of tigers and cobras as deadly symbols of evil are examined, while crocodiles, sharks, rhinoceroses, and monkeys are depicted as constant threats to civilized order. The chapter investigates how hunting was portrayed as proof of civilization and masculine heroism, while animal capture and training were framed as forms of controlling nature. Missionary perceptions are revisited, highlighting how fauna was often viewed as an obstacle or threat to Christian activity and its expansion–yet also as an opportunity for clergy to assume the role of martyr. In contrast, more restrained voices–mainly among scientists–are considered. These figures encouraged understanding nature through observation and research rather than exoticized stereotypes. Throughout the chapter, the role of the academic sphere is emphasized–university courses, commissioned publications, and

research initiatives that sought to present India's nature and geography as an attractive domain for scholarly inquiry.

The chapter "The Indian Religious Worldview as the Root of Social Problems and Inequality" explores how various Lithuanian authors constructed perceptions of India's major social issues as originating from Hindu traditions. The analysis focuses on two main influences shaping these representations: Western–primarily British–narratives, and the experiences of Catholic missionaries in rural, lower-caste communities. The chapter is divided into two parts: the first addresses representations of the caste system and the Dalits; the second explores the perception of women's roles and status in Indian society.

The first part examines how and to what extent Lithuanian authors' understanding of India's social structure was influenced by caste origin theories—particularly the mythological account from the *Manusmṛti* and the historical narrative of the Aryan conquests. Special attention is given to the image of the Brahmins as monopolizers of religious authority and social control, with a focus on their association with ritual/hierarchical purity, social prestige, and the legitimization of inequality. The impact of the caste system on daily life is also discussed: hereditary professions, penalties for violating caste norms, and rigid rules that, according to the authors, hinder cultural and economic progress. The perception of other castes–Kshatriyas, Vaishyas, and Shudras–is also analyzed, including representations of opulence and arrogance through imitation of British aristocracy, or religious duty as a constraint linking individuals to hereditary labor. Particular emphasis is placed on the portrayal of the Dalits (the "untouchables"): social exclusion, demeaning restrictions, and belittling stereotypes. The chapter explores why Lithuanian writers chose to emphasize the harsh and often accurate aspects of Dalit life. The most extensively analyzed explanation is missionary-driven: the publication of such narratives was aimed at showcasing the significance of missionaries' work and presenting Christianization as a redemptive path out of injustice.

The second part focuses on the representation of women's status in India and the motivations behind how these portrayals were constructed. Central themes in these perceptions include early marriage, dependence on the husband's family, and the practice of widowhood. The chapter investigates what shaped Lithuanian authors' views of Indian women–whether simplified interpretations of sacred texts and their European commentaries, or a desire to highlight contrasts with the status of women in interwar Western society. Alongside shocking, exoticized, and sometimes eroticized portrayals of women, the chapter also presents alternative voices: Lithuanian scholars' attempts at a more nuanced understanding of women's roles, commentary on the positions of Indian intellectuals and reformers, and

assessments of missionary education initiatives and women's self-organizing efforts as genuinely beneficial.

The final chapter, "An Antithesis to Indian Irrationality – The Perception of India's National Liberation as a Step from Cultural Stagnation to the Civilized World", analyzes how India's national movement was represented within the cultural space of interwar Lithuania. It is hypothesized that this movement was interpreted as a rational, modernizing counterpoint to the previously constructed image of the "irrational" world of Hinduism.

The first part explores how Lithuanian writers understood and interpreted India's legal-political situation and the evolution of the national liberation movement: the activities of political and civic organizations in the 19th and early 20th centuries, British economic and administrative pressure (tariffs, trade monopolies, restrictions on the local press), and the violence enacted by colonial authorities. The chapter also discusses how Lithuanian press and university literature contributed to a critical portrayal of British policies and legitimized the Indian right to self-governance. The perception of Indian nonviolent resistance is analyzed as reflecting ideas akin to a "school of spiritual strength" or practical social equality. Finally, the study considers the reasons behind the favorable view of Indian independence in Lithuania, focusing on the nation's own sense of being a peripheral people wronged by empires, and the resonance of the principle of national self-determination.

The second part analyzes how Indian national heroes were perceived, the reasons for these perceptions, and how they spread in Lithuania. Particular attention is given to the figures of Mahatma Gandhi, Rabindranath Tagore, and B. R. Ambedkar. The image of Gandhi as a "champion of peace" and architect of nonviolent resistance is examined, with his asceticism, moral stance, and practices of penance often interpreted in ways that linked him to a deeply embedded Christian spirit. Tagore is portrayed as a "voice of global morality," who criticized Western materialism and proposed the educational vision of Santiniketan as an alternative rooted in spiritual culture. Lithuanian interwar texts about Ambedkar are also analyzed, portraying him as a defender of Dalit rights and a critic of the Hindu caste system, with his initiatives opening up broader discussions on the harm caused by religion. Additionally, lesser-known spiritual authorities–such as Krishnamurti–are addressed, whose ideas enriched the Lithuanian cultural palette of representations regarding Eastern spiritual renewal.

Conclusions: The dissertation argues that the imperialist perspective on the Orient, typically associated with major colonial powers, was also adopted–due to various reasons–by smaller, non-colonial European states. Lithuania serves as one such example: in the interwar period, as it sought to define its cultural (national)

identity, it oriented itself toward India, interpreting it through a narrative imbued with orientalist and often imperialist features.

During this period, representations of India in Lithuania were primarily shaped by three social groups: clergy, scholars, and traveler-writers. Clergy members (especially Salesians) constructed a critical image of India in the press, grounded in a Christian and Eurocentric worldview. Scholars (mostly affiliated with Vytautas Magnus University) linked India to ancient traditions, Indo-European connections, and similarities between Sanskrit and Lithuanian, yet also sought to evaluate it as an autonomous culture. Travelers and writers combined exotic fascination with parallels inspired by national ideology, fostering broader public interest in India.

Lithuanian perceptions of India typically developed between two poles: as a search for national distinctiveness through closeness to an archaic civilization, and as a means of emphasizing the strengths of Lithuanian culture in contrast to another civilization. However, both approaches revealed not only Eurocentric and imperialist attitudes and the presence of Orientalist discourse in Lithuanian written culture, but also a desire to reinforce national identity through conscious comparison with India—a civilization that, while geographically and culturally distant, was perceived as symbolically close due to its antiquity, spiritual depth, or Indo-European parallels. This comparative framework enabled Lithuanians not only to "appropriate" elements of India's cultural uniqueness but also to feel a sense of superiority by articulating differences–thus becoming a strategy for strengthening cultural self-perception.

The study led to the conclusion that the Lithuanian perception of India was, in many respects, shaped by orientalist modes of thought that emerged in 19th-century Western Europe–most notably the romanticized French model, the critical and patriarchal British model, and the German model characterized by admiration and the search for identity.

This research revealed that representations of India associated with the search for cultural ties between Lithuanians and Indians were often constructed with the aim of symbolically appropriating the uniqueness of Indian culture, thereby reinforcing Lithuanian national identity and cultivating a sense of "Lithuanian-ness." The most illustrative example of this is the national pride in the linguistic links between Lithuanian and Sanskrit, which provided a basis for positioning Lithuania as exceptional among European nations. The Orient, though discovered relatively late, became attractive as an alternative to the influence of neighboring cultures–especially Slavic ones–which had long posed a perceived threat to Lithuania's cultural distinctiveness.

In Lithuanian written culture, representations of India were often based on fictitious similarities with Lithuania, designed to bring India "closer" to the reader and to reinforce national identity. These depictions reflected not a genuine desire to

understand India, but rather an effort to adapt it to the Lithuanian cultural imagination.

Representations of ancient India in Lithuanian literature encompassed two main historical periods: the archaic era associated with the time of the Buddha and the flourishing of science, and the Age of Geographical Discoveries, viewed as a time when India was seen both as a rich region and as a field for Christian missionary activity. The first period was regarded positively, as it highlighted India's contribution to the foundations of Indo-European culture and its role in transmitting ideas to the later-rising West. The second period was emphasized as a Western accomplishment–the "discovery" of India via maritime routes symbolized Europe's technological and civilizational breakthrough, as well as the expansion of Christian missions, understood as a triumph of cultural influence and spiritual purpose.

The study revealed that the perception of a grand ancient India constructed in Lithuania was closely tied to an imperialist-orientalist narrative typical of countries without colonies. These nations, including Lithuania, sought to participate in the European-led mission of "discovering" exotic and "unknown" lands. This perception also reflected an intention to emphasize that the people of interwar India–seen as culturally stagnant–should acknowledge the superiority of the West and take pride in their past, a past which European powers claimed the right to interpret.

Some interwar Lithuanian authors used images of ancient India–particularly archaic Buddhism–as a means of positioning themselves in opposition to dominant cultural narratives in Europe. This allowed for reflection on the crisis of Christianity, critique of Western hegemony, and the integration of India's interpretation into the discourse of non-colonial yet orientalist-leaning states.

The study also showed that critical portrayals of Hinduism and its practices by Lithuanian writers were rooted in a rejection response characteristic of Orientalism–often accompanied by fear or a lack of understanding. This reaction fostered a Eurocentric interpretation of Indian religious and cultural features, resulting in a tendency toward cultural comparison and the desire to assert the civilizational superiority of one's own tradition.

In interwar Lithuania, perceptions of Hinduism emerged from a tension between exotic attraction and defensive distancing. Although there was curiosity about the Hindu worldview, its otherness and magical elements provoked a sense of insecurity. This led to predominantly critical responses, especially in the discourse of Catholic clergy, where Hinduism was portrayed as dangerous and Catholicism as the only true and progressive spiritual system. The religious opposition between Hinduism and Christianity was framed as a conflict of values–Hinduism being depicted as chaotic and sensual, while Christianity was portrayed as spiritual, pure, and morally superior, thus reinforcing the West's religious and cultural dominance.

The negative evaluation of Hindu practices–particularly those of fakirs and mystics–in Lithuania revealed a Eurocentric attitude toward irrationality. Indian traditions were interpreted through European norms and thus deemed lacking in value. Such a perspective exposed an inability to accept a different worldview–one that validates transcendence and irrationality, as in the Hindu tradition.

In analyzing representations of nature, it became evident that Lithuanians interpreted India's untamed landscape as a hindrance to the spread of Western civilization, precisely because of its distinctiveness. The orientalist-imperialist discourse was further reinforced by the imagined resistance of predatory animals, extreme heat, or impassable mountain ranges to the execution of the "sacred Western mission" of spreading true culture and modernity.

The analysis showed that the perception of India's natural environment was deeply influenced by a sense of foreignness, which shaped an orientalist worldview. This perception was rooted in comparisons with Western traditions and an inability to accept a different reality. There was astonishment at the threatening wildness of India, often framed in terms of its irrationality–especially through the emphasis on the locals' humble and magical relationship with nature. This stood in stark contrast to European logic and order. The Lithuanian stance, marked by elements of imperialism and Eurocentrism, was grounded in the belief that humans should dominate, control, and exploit nature, rather than surrender to the chaotic energy of the wild.

Representations of Indian fauna–especially the tiger, cobra, and elephant–became powerful symbols of India's otherness, conveying both exoticism and a sense of wild threat. In Catholic missionary writings in particular, these animals came to symbolize nature's resistance to Western culture and faith, associated with dangerous forces seen as obstructing the spread of Christianity.

India's natural environment was often depicted as a challenge, the overcoming of which served to affirm the superiority of Western civilization. Descriptions of hunting and the jungle became a means of demonstrating European power and modernity, and for Lithuanian writers, they provided a symbolic confirmation that even without colonies, Lithuania had grounds to be considered part of European civilization.

The representations of India's social problems created by Lithuanian authors were often superficial and reflected an orientalist-imperialist perspective that emphasized Western superiority. Depictions of the caste system and widowhood echoed the idea of the "White Man's Burden," which justified the European duty to culturally colonize India and address its issues without regard for the needs and realities of the local population.

The analysis of these social representations revealed that clergy were fully engaged in promoting a form of cultural-religious colonization, particularly by highlighting the role of Catholicism in liberating Indians from the grip of Hinduism and superstition–seen as the root causes of their socio-economic hardships. Lithuanian missionaries adopted the dominant Eurocentric belief of the major European powers: that India needed to be spiritually reborn through Christianity and Western culture, a goal achievable only by humbly accepting the guidance of Western clergy.

The study showed that Lithuanian representations of India's social conditions were largely based on outdated 19th-century interpretations and failed to reflect real socio-political changes. India was viewed through the lens of mythological texts, and translations and interpretations were carried out according to Western norms, disregarding the local context. This perspective allowed Lithuanians to symbolically further insert themselves into the broader European cultural discourse about the East.

The analysis of how the British legal system in colonial India was portrayed and interpreted in interwar Lithuania revealed that some authors rejected the notion of imperialism in the East as necessary. They did not shy away from criticizing the colonial system and expressed support for Indians striving for independence. This anti-imperialist stance among some Lithuanian writers can be explained by their own nation's traumatic historical experience and their understanding of what it means to live under foreign rule. The construction of a positive image of India's independence movement was, to some extent, beneficial for newly established states like Lithuania, which were seeking to legitimize their right to exist in the international arena. Supporting the principles of national self-determination and promoting the idea of freedom was a way to signal to dominant global powers that the voices of smaller nations also deserved to be heard and respected.

The analysis of colonial India's perception revealed that Lithuanian authors often balanced two contrasting viewpoints: cultural Eurocentrism and historical empathy. On one hand, they viewed Western intervention as necessary for India's progress and envisioned its transformation through a Western cultural framework. On the other hand, they emphasized India's right to independence. Descriptions of the longing for freedom, nonviolent resistance, and the activities of the Indian National Congress were interpreted as signs of modernization and emancipation from stagnation. Moreover, India's struggle for freedom was understood through the lens of Lithuanian historical experience–as a parallel between two nations aware of the cost of liberty and the brutality of foreign domination.

The study also revealed that figures like Mahatma Gandhi and Rabindranath Tagore were depicted in interwar Lithuania as strong evidence that contemporary

India was finally emerging from long-standing sociocultural stagnation. Importantly, interested Lithuanians saw them not only as national but also as global authorities–figures who transcended Eurocentric frameworks and were considered models even for Western societies. The analysis showed that these Indian leaders were viewed as a counterforce–or even a remedy–to the spiritual and moral crisis affecting the West. While European modernization and technological advancement were generally seen as positive, they were also perceived as having stripped humanity of its inner world–its soul–something Gandhi and Tagore, according to Lithuanian writers, sought to restore not only to India but to the world as a whole.

CURRICULUM VITAE

LAURYNAS KUDIJANOVAS
laurynas.kudijanovas@istorija.lt

Education:
2021–2025 PhD studies:
Doctoral studies at the Faculty of History (Vilnius University) and the Lithuanian Institute of History.
2018–2020 Master studies:
MA in History at the Faculty of History (Vilnius University).
2014–2018 Bachelor studies:
Bachelor of Cultural History and anthropology at the Faculty of History (Vilnius University).

Work experience:
Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Lithuania, 2024–2025.
Textbook Reviewer, 2022–2024.
History and political science teacher, 2020–2023.

Conferences:
2022 – International scientific conference "A Century of Connections: Historical Ties Between the Baltic and East Asia Regions". Presentation "The Importance of Lithuanian Consulates in Manchuria in the First Half of the 20th Century". Conference organized by Vytautas Magnus University in Kaunas, on March 4–5, 2022.
2023 – International scientific conference "Literature and Empire". Presentation "Reflections of Cultural Imperialism in Antanas Sabaliauskas' Book 1000 paslapčių šaly". Conference organized by the Institute of Lithuanian Literature and Folklore in Vilnius, on October 10–13, 2023.
2024 – International scientific conference "Historical Research – Between Hobby and Science". Presentation "The Significance of Images of Nature in Exploring the Imagination of India in the Interwar Period". Conference organized by the University of Latvia in Riga, on April 25–26, 2024.
2024 – 14th National Seminar for Doctoral Students in History and Archaeology. Presentation "The Image of India in Lithuanian Interwar Fiction". Seminar organized by Klaipėda University, on August 22–23, 2024.

2025 – Online Research Colloquium within the international EUROPAST project. Presentation "Between Reality and Magic: Indian Memory of the Lithuanian Missionary Fr. Donatas Slapšys". Held online, on January 23, 2025.

Internships:
2023 – University of Tartu, Estonia (October 16–26, 2023). Conducted research on historiography and methodological literature in history and Oriental studies at the University of Tartu Library; delivered a public lecture at the Centre for Oriental Studies, "Images of India in the Lithuanian Interwar Press of Catholic Missions."

Research Projects:
2023–2024 – Research project "Heritage and Cultural Memory of Lithuanian Jesuit Missionary Fr. Donatas Slapšys in India," organized by the Institute of Asian and Transcultural Studies at Vilnius University and the Embassy of Lithuania in India. Served as the main researcher and project executor.

PUBLIKACIJŲ SĄRAŠAS

1. KUDIJANOVAS Laurynas, „Indijos vaizdiniai 1927-1940 metų lietuviškoje katalikiškų misijų spaudoje", in: *Lietuvos istorijos studijos*, 2023, t. 52, p. 65–84. ISSN 1392-0448
   DOI:10.15388/LIS.2023.52.4.
2. KUDIJANOVAS Laurynas „Art Creating Imperial Space", in: *Lietuvos istorijos studijos*, 2023, t. 52, p. 145–150. ISSN 1392-0448.
   DOI:10.15388/LIS.2023.52.8.
3. KUDIJANOVAS Laurynas „Dissemination of Knowledge on India in the Scholarly Space of Inter-War Lithuania", in: *AUC PHILOLOGICA*, 2025, Nr. 1, p. 9–32. ISSN: 0567-8269
   DOI:10.14712/24646830.2025.1

Laurynas Kudijanovas

Indijos kultūriniai vaizdiniai tarpukario Lietuvoje

DAKTARO DISERTACIJA

2025 11 10. 21,20 leidyb. apsk. Tiražas 12 egz.
Išleido Lietuvos istorijos institutas
Tilto g. 17, LT-01101Vilnius
Spausdino UAB „Baltijos kopija“
Kareivių g. 13B, LT-09109 Vilnius