

Audrius BEINORIUS

Vilniaus universitetas

Religinė ir politinė Teosofų draugijos veikla Indijoje XIX a. pab. – XX a. pr.

Straipsnyje analizuojama 1875 m. Jelenos Petrovnos Blavatskajos ir Henry Steelo Olcotto įkurtos Teosofų draugijos politinė ideologija, jos indėlis į hindų nacionalizmo formavimąsi ir hindų bei budistų religinį atgimimą XIX a. pab. – XX a. pr. Siekiama atskleisti, kaip Indijoje modernioji teosofija tapo sudėtine neohinduistinio sąjūdžio dalimi, kovojusia su krikščionių misijomis, britų kolonializmu ir suteikusia indų nacionalistams legitimizuojančią ideologiją, naują pasitikėjimą, organizacinę patirtį, ryšius ir platų tinklą, kuriuo šie galėjo remtis savo politinėje veikloje. Teosofai, išaukštinami senąją Indijos religiją ir interpretuodami ją pasitelkę šiuolaikines mokslines doktrinas, tokias kaip evoliucija, pirmiausia apeliavo į vakarietišką išsilavinimą įgijusius indus ir padėjo jiems spręsti skausmingą kultūrinės dislokacijos problemą – įtampą tarp jų gimtosios religinės tradicijos ir regimai mokslinio bei etinio Vakarų racionalizmo.

The article deals with political ideology of the Theosophical Society founded by Helena Petrovna Blavatsky and Henry Steel Olcott in 1875, and its contribution to Indian nationalism and Hindu and Buddhist religious revivalism at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries. The article aims to reveal how modern theosophy in India became an integral part of a wider movement of neo-Hinduism fighting against Christian missionaries and British colonialism, which helped to provide Indian nationalists with legitimating ideology, new-found confidence, experience of organization, contacts and network, all of which they used for political purposes. Since theosophy both eulogized the ancient faith of India and also interpreted it integrating modern scientific doctrines, such as evolution, it had an obvious appeal to western-educated Indians by helping them to solve an intense problem of cultural dislocation – tension between the religious tradition in which they had been raised and the apparent scientific and ethical rationalism of the West.

Įvadas

Vokiečių kilmės Rusijos emigrantės Jelenos Petrovnos Blavatskajos įkurta Teosofų draugija buvo ir tebėra vertinama kontroversiškai, o akademinėje aplinkoje bemaž viena-reikšmiškai neigiamai. Dažniausiai analizuojami ir vertinami teosofijos filosofiniai, religiniai aspektai, ignoruojant teosofų antikolonijinę retoriką ir veiklą. Straipsnyje siekiama atskleisti, kokį kultūrinį vaidmenį Indijoje atliko šis vienas įdomiausių kontrkultūrinių XIX a. pab. – XX a. pr. fenomenų vertinant jį kultūrinės Rytų ir Vakarų sąveikos kontekste. Straipsnio tikslas – atsakyti į klausimus: Koks buvo draugijos įnašas į politinę indų kovą prieš britų kolonializmą ir krikščionių misijas? Ar autentiškas buvo teosofų

pateikiamas budizmo ir hinduizmo reprezentavimas? Kokia draugijos vieta tarp kitų reformacinių ano meto Indijos sąjūdžių? Remiantis Teosofų draugijos publikacijomis, jos įkūrėjų ir lyderių (Jelenos Petrovnos Blavatskajos, Henry Steelo Olcotto, Annie Besant) tekstais ir Indijos amžininkų memuarais, šiame straipsnyje bandoma kritiškai pažvelgti į jos veiklą Indijoje per tarpkultūrinės sąveikos prizmę, vertinamas draugijos vaidmuo kolonializmo inspiruotame neohinduistinio atgimimo kontekste. Naudojami metodai: istorinis, tekstologinis šaltinių analizės ir lyginamasis religijotyrinis.

Teosofų draugija įkurta 1875 m. Niujorke. Oficialiai ji kėlė tris pagrindinius tikslus: tyrinėti nepažintas gamtos ir psichinės žmogaus galias; skatinti lyginamuosius religijų tyrinėjimus formuojant mokslo, religijos ir filosofijos sintezę; formuoti visuotinę žmonijos brolybę be rasinių, lyties, tikybos ir kalbos skirtumų. Kita vertus, greta šių tikslų draugija siekė sukurti moderniojo okultizmo sintezę ir perteikti universalią dvasinę žmonijos raidos schemą¹.

Pirmiausia būtina atsakyti į bendresnio pobūdžio klausimą – kokie teosofų diskurso ir praktinės veiklos aspektai leidžia šį sąjūdį vadinti kontrkultūriniu, kovojusiu su vyraujančia Vakarų privilegijuotų sluoksnių ideologija?

Pirma, tai Teosofų draugijos kova su kolonializmu ne tik Azijoje, bet ir Europoje. Pavyzdžiui, teosofai atvirai simpatizavo Airijos nacionalinio išsivadavimo sąjūdžiui ir aktyviai jame dalyvavo. Jie visapusiškai skatino pavergtų Azijos tautų religinę savimonę ir kultūrinę savigarbą. Priešinosi rasinėms teorijoms, ypač teigiančioms juodaodžių bei raudonodžių kultūrų rasinių menkumą ir nevisavertiškumą. Teosofai aršiai kovojo su pozityvistinės ideologijos pasekmėmis: materializmu, scientizmu, aklu technologijos garbinimu, kapitalistiniais pažangos ir vartojimo mitais. Kovojo prieš siaurai suvokiamą, biologinį darvinizmą. Tuo pat metu kritikavo socialistinę ir marksistinę ideologiją, kaip ateistinę ir materialistinę redukcionizmą bei politinę utopiją.

Puikiai žinomas teosofų priešinimasis privilegijuotai klerikalizmo įtakai, pabrėžiant krikščionybės negebėjimą pateikti aiškius ir fundamentalius atsakymus scientizmo garbintojams. Krikščionybės pretenzijos į religinį tiesos monopolį ir išskirtinumą, priešinimasis lyginamosios religijotyros metodikai irgi buvo nuolat teosofų kritikuojami. Nors pradžioje ir susiję su spiritualizmo praktikomis, vėliau teosofai kovojo prieš spiritualizmą. Dar aštriau teosofai pasisakė prieš krikščioniškųjų misijų (pirmiausia katalikiškų, o Indijoje – anglikonų ir kitų protestantiškų grupių) veiklą, laikydami ją bene esmingiausiu Vakarų kolonijinės hegemonijos įrankiu. Nors tuo pat metu, kaip ir visų kitų reformacinių sąjūdžių Indijoje, draugijos veikla buvo organizuojama remiantis ne tik Europos masoniškųjų struktūrų pavyzdžiu, bet ir Indijoje gausių krikščioniškųjų misijų bei jų propagandinės metodikos principais².

Socialinėje sferoje teosofai išryškino moterų vaidmenį dvasinėje ir politinėje gyvenimo sferoje. Draugijoje daugelį svarbių postų užėmė moterys, jos kovojo už tai, kad moterims būtų suteikta pilietinė balsavimo teisė. Tai, beje, buvo ir bene pirmasis sąjūdis, okultiškai aiškinęs homoseksualumo priežastis ir prieštaraujantis tokių asmenų izoliavimui. Draugijos nariai skatino socialinį aktyvumą, socialinę rūpybą ir globą, patys steigdami mokyklas, prieglaudas, ligonines. Azijoje itin palaikytas privilegijuotų vietinių lavinimas, taip rengiant naująją lyderių kartą. Nuolat buvo svarstomos alternatyvios

edukacijos idėjos, nors tokių konkrečių pavidalų, kaip, pavyzdžiui, antroposofinė Rudolfo Steinerio suformuota Valdofo pedagogikos sistema, nesukūrė. Draugijos propaguojama sveika gyvensena, vegetarizmas, pasisakymas prieš vivisekciją irgi tapo vienu iš modernaus *New Age* religingumo aspektų. Neatsitiktinai daugelis tyrinėtojų J. P. Blavatskajos teosofines idėjas vertina kaip *Naujojo amžiaus* religingumo (*New Age*) (vyraujančiai religinei tradicinei pasaulėžiūrai opozicinio sąjūdžio) ištakas³. Galima teigti, jog Teosofų draugijos idėjos yra net ir postmoderno ištakas – kova prieš klaninį akademinį elitarizmą, institucinį racionalizmą. Praėjus daugiau kaip šimtmečiui daugelis šių temų tebėra esminiai šiuolaikinių kontrkultūrinių sąjūdžių elementai⁴.

Gal todėl Teosofų draugijos priešininkai, oponentai ir kritikai buvo įvairiausių socialinių, politinių ir religinių grupių atstovai: kolonijiniai administratoriai, mokslininkai, krikščionių misionieriai, politikos veikėjai, socialistai, marksistai, orientalistai, spiritualistai, darvinistai ir kiti – Vakaruose ir kolonijose⁵. Nors šių grupių atstovai aršiai kovojo tarpusavyje, tačiau priešiškus draugijos idėjoms ir veiklai neretai suvienydavo jų pasitangas. Todėl draugija niekada netapo elitine organizacija, tokia kaip, pavyzdžiui, masonai.

Teosofų draugija okultizmo transformacijų kontekste

Kur glūdi šiuolaikinių teosofinių idėjų ištakas? Jamesas Webbas teigia, kad Teosofų draugijos ištakas – tai Europoje nuo XIX a. vidurio išryškėjusi opozicija racionalizmui⁶. Anot jo, neįmanoma analizuoti kontrkultūrinių sąjūdžių veiklos ignoruojant ilgą laiką giliame oficiozinės Vakarų civilizacijos pogrindyje egzistavusio okultizmo reakciją. Kartais elitinėje Vakarų kultūroje šis pagrindis pasireiškėdavo kaip ideologiniai proveržiai ar reakcijos. Nuo V a. graikų racionalizmui priešpriešinamas neoplatonizmas, gnosticizmas, hermetizmas, mitraizmas, misterijų kultai. Iškeliama *gnothi seauton*, mistinis patyrimas, ezoterinis perdavų lygmuo⁷. Pasireiškus tokiems proveržiams visada sustiprėja dėmesys Rytams, kaip išminties ir pažinimo šaltiniui. Apšvietos epochoje formavosi reakcija, Isaiaho Berlino pavadinta „kontrapšvieta“. Anot Carlo T. Jacksono, „Apšvietos epochos akcentuota tolerancija, aplinkos įtaka nuosavų idėjų formavimui, esminė žmogiškosios prigimties vienovė – visa tai lėmė palankesnę požiūrį į Rytų tradicijas“⁸. Tad ir teosofijos atsigrėžimas į Rytus nėra vien XIX a. ar konkrečiai Teosofų draugijos naujovė, analogišką atsivėrimą Rytams skatino dar graikų atitolimas ar protestas prieš iracionalumą⁹. Viduramžiais irgi egzistavo išmintingųjų Rytų ilgesys, o aristotelizmo suklestėjimas XII a. per vertimus iš arabų kalbos vėl užaštrino racionalios Europos ir mistinių Rytų priešpriešą, itin akivaizdžią XVIII–XIX a. – Apšvieta, racionalizmas ir pan. Renesanso humanistai Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Nikolajus Kuzietis – atsigrėžia į graikų kultūrą, žadina akademinį domėjimąsi Rytais (anuomet daugiausia Artimaisiais), tačiau išlieka akivaizdžiai vyraujanti krikščioniškoji ideologija.

Fundamentalus teosofijos įnašas į okultizmo istoriją buvo Rytų religijų ir lyginamosios religijotyros integravimas į jau egzistavusią okultinę Vakarų tradiciją. Okultinę Vakarų tradiciją J. P. Blavatskaja siekė transformuoti dviem būdais: pirmiausia reinterpretuodama senąją išmintį (*ancient wisdom*), pateikdama ją kaip atsaką į įsivyravusias to meto gamtamokslines ir pozityvistines filosofines idėjas, kurios skatino visuotinę tikėjimo krizę.

Įtraukdama ano meto gamtamokslines žinias, J. B. Blavatskaja suformulavo dvasinės evoliucijos koncepciją, grindžiamą rasių ir subrasių kaita, taip pabrėždama evoliucinę Azijos, ypač Indijos, reikšmę. Pasak jos, evoliucija nėra aklas mechaninis procesas, bet tikslingas dieviškos dvasios sklaidos ir raidos judėjimas, kylantis iš nenusakomos Pradmės ir į ją grįžtantis. Neretai pamirštama, jog J. P. Blavatskaja itin daug polemizavo su darvinistais (pvz., Herbertu Spenceriu), pasisakydavo prieš supaprastintą biologinę evoliucionizmo sampratą, todėl XIX a. buvo laikoma viena iš antidarvinistų. Taigi įtraukti gamtamoksliniai ir evoliucionistiniai elementai buvo naujas teosofų įnašas į tradicinę Europos okultinę pasaulėžiūrą¹⁰.

Kitas reikšmingas teosofų įnašas, radikaliai perkeičiantis europinio okultizmo nuostatas – Indijos, kaip senosios išminties šaltinio, identifikavimas. Jei ankstyvieji XIX a. okultistai savo doktrinų ištakas tradiciškai įžvelgė senovės Egipte, J. P. Blavatskaja tvirtino: „Vediškasis brahmanizmas ir budizmas yra du šaltiniai, iš kurių kilo visos religijos; nirvana yra okeanas, į kurį viskas suteka.“¹¹ J. P. Blavatskaja pirmuoju savo ezoterinės veiklos laikotarpiu keliauja į Egiptą, domisi egiptietiška kabala ir hermetizmu, bendrauja su Luksoro brolija; dar 1872 m. Kaire ji bando sukurti *Société spirite*¹². Iki pat jos knygos *Isis Unveiled* pasirodymo (1877 m.) Teosofų draugijoje Niujorke vyravo ne indiška, bet egiptietiška atmosfera. Kai kurie teosofijos istorijos tyrėjai, pavyzdžiui, Joscelynas Godwinas, skiria du J. P. Blavatskajos domėjimosi okultizmu etapus: egiptietiškąjį (hermetinį) ir indiškąjį (rytietiškąjį) – jis prasideda J. P. Blavatskajai atvykus į Indiją. Anot J. Godwino, teosofų persikraustymas į Indiją, nepaisant jų pastangų sugriauti barjerus tarp tautų ir religijų, netgi ženklino Rytų ir Vakarų okultizmo schizmą¹³.

J. P. Blavatskaja žavėjosi pirmųjų orientalistų (Williamo Joneso, Charleso Wilkinso, Maxo Müllerio) darbais, išaukštinančiais Indijos religinį paveldą. Nors daugeliu aspektų su jais polemizuoja ir juos kritikuoja, J. P. Blavatskaja tvirtina, jog judaizmo ir krikščionybės, visų kitų religijų ištakos – universali praeities religija, kurią ji tapatina su arijų vedomis. Galima teigti, jog H. P. B. (taip bendraamžių buvo vadinama J. P. Blavatskaja) religines ir okultines ištakas perkėlė iš Egipto ir Jeruzalės į Tibetą ir Indiją. Pabrėždami Indijos kultūrinio ir religinio paveldo svarbą, teosofai atvirai pasisakė prieš kai kurias išsigimusias hinduizmo praktikas: vaikų vedybas, našlių deginimo apeigas, kastų atribojimus. Įvedama takoskyra tarp išsigimusio, ezoterinio hindų mokymo lygmens, kuris tapatinamas su šiuolaikiniu hinduizmu, ir tikrojo, ezoterinio brahmanizmo. Teigiama, kad šiuolaikinei Indijai būtinos reformos, jos įmanomos atsigręžiant į praeities „tyrą“ vedų mokymą. Indijos „dvasingumas“ nėra iracionalus, priešingai – lyginant su krikščionyste, jis mokslinis ir racionalus. Remiamasi orientalistinės filologijos, lyginamosios religijotyros ir besiformuojančios antropologijos atradimais. Šiuo atžvilgiu J. P. Blavatskają galima gretinti su kitais neohinduistinio atgimimo sąjūdžio ideologais: Dayananda Saraswati, Swami Vivekananda, Sri Aurobindo, ir kitais, integravusiais įvairias šiuolaikinio Vakarų mokslo idėjas ir naujas nuostatas į klasikinio hinduizmo kultūrologiją.

Dar vienas Teosofų draugijos kaip kontrkultūrinio sąjūdžio veiklos išskirtinis bruožas tas, kad buvo sukurta plati, tarptautinė organizacinė sistema, o jos centrinė būstinė perkelta iš Niujorko į Rytus, Indijon. Atvykę į Indiją 1879 m., J. P. Blavatskaja ir H. S. Olcottas susilaukė didelio susidomėjimo ir net palaikymo iš čia įsikūrusios britų bendruomenės.

Nemaža jos dalis, kaip ir tėvynainiai Britanijoje ar Šiaurės Amerikoje, išgyveno tikėjimo krizę ir prasminių atsakymų ieškojo anuo metu itin populiariose spiritualizmo praktikoje. Pasinaudodami savo ryšiais su imperiniais britų Indijos valdininkais (Alfredu Percy Sinnettu, Allanu Octavianu Hume'u ir kt.), jiedu būtent tarp tokių besižavinčių spiritualizmu rado tinkamų kandidatų į Teosofų draugijos narius. Tad jei nekelia nuostabos Indijoje gyvenusių vakariečių susidomėjimas teosofija, indų elito ištraukimas į teosofiją dar suprantamesnis. Nors įtakingų indų (Subramaniano Aiyaro, Behramji Merwanji Malabari, Raganatha Rao, Nurendranatho Seno, Kashinatho Trimbako Telango ir kitų) domėjimasis spiritualizmu niekaip nebuvo susijęs su krikščioniškojo tikėjimo krize.

Pasak Kennetho W. Joneso, kolonijinėje Indijoje egzistavo tam tikros savitos psichologinės priežastys. Jos lėmė tai, kad Indijos elito nariai, „įkalinti tarp jų kultūrinio paveldo ir britų kolonijinės visuomenės“¹⁴, siekė prieglobsčio kvazireliginiuose, ezoteriniuose sąjūdžiuose, kurie pabrėžė ne formalią ištikimybę tradicinėms pasaulėžiūroms, bet siekė kuo daugiau laisvės suteikti asmeniniam santykiui. Vakarietišką išsilavinimą įgiję hindai bemaž visi buvo patekę į kultūrinę dislokaciją – įtampą tarp jų pačių religinės ir kultūrinės terpės, kurioje buvo užaugę, ir scientistinio bei etinio Vakarų racionalizmo. Teosofija kaip tik ir siūlė išeitį, padedančią spręsti šią aštrią vertybinę dislokacijos problemą. Iškel-dama jų kultūrinio paveldo vertę, J. P. Blavatskaja pateikė tokį jo ezoterinio dešifravimo būdą, kuris leistų jiems tradicinį religinį paveldą suderinti su moderniais Vakarų moks-lais, idėjomis ir sociokultūrinėmis praktikomis, išvaduotų nuo baimės ir kultūrinės įtampos. Anot Gyano Prakasho, vienas iš hindų nacionalizmo atspirties polių buvo kvietimas atgaivinti senąsias Indijos mokslines ir technologines tradicijas:

Nacionalistams būti tauta reiškė būti apdovanotiems mokslu, kuris taptų racio-nalumo pamatu. <...> Pasitelkę ypatingą ideologinę vaizduotę ir sumanumą, nacionalistai teigė, kad Indijos modernybė turi būti visai kitokia, kad modernio-sios jos teritorijos konfigūracijos turėtų atspindėti Indijos unikalų ir universalų mokslinį bei technologinį paveldą.¹⁵

Mokslo, religijos ir filosofijos sintezę deklaruojanti teosofų ideologija tapo itin patrau-kli vakarietišką išsilavinimą įgijusiems, bet iracionalumu vis kaltinamiems indams, skausmingai ieškantiems Vakarų mokslo ir senojo indų mokslinio paveldo dermės arba, tiksliau sakant, siekiantiems parodyti tradicinių mokslų tapatumą moderniesiems. Todėl teosofija, pasak G. Prakasho, tapo įtakingiausiu sąjūdžiu Indijoje, propaguojančiu šiuo-laikinio mokslo ir monistinio, vėdiškojo hinduizmo nedalumą.

Teosofinė hinduizmo ir budizmo apologetika

Tik atvykę į Bombėjų, J. P. Blavatskaja ir H. S. Olcottas apsisusto pas Harichandą Chin-tamanį, Bombėjaus *Arya Samaj* draugijos prezidentą, ir netrukus nuskubėjo susitikti su šios reformacinės hindų draugijos įkūrėju ir vadovu D. Saraswati'u. Tai liudija, kad atvykę į Indiją teosofai jau turėjo įtakingų ryšių ir su indais, ir su britų kolonijinės administra-cijos žmonėmis. Gana greitai (1881 m.) jų draugystė su D. Saraswati'u nutrūksta, nes šis mano, jog teosofai nesupranta mokslinės hinduizmo prigimties¹⁶. Jam nepriimtini

okultiniai J. P. Blavatskajos eksperimentai, neturintys nieko bendro, anot D. Saraswati'o, su arijų religinėmis tiesomis. Teosofų tekstuose jis pasigedo ir vedų autentiškumo. Teosofai, savo ruožtu, nusivilia D. Saraswati'o vėdiškuoju fundamentalizmu, rigidiškuoju teizmu ir priešišku kitoms religijoms.

Straipsnyje nesigilinama į ideologinius skirtumus tarp šių draugijų ir į hinduizmo „autentiškumo“ klausimą. Akivaizdu, kad teosofai nesiekė atsiversti į hinduizmą, nes hindais, kaip žinoma, tik gimstama; geriausiu atveju galima tapti liberaliais vedantais. J. P. Blavatskaja, kaip ir S. Vivekananda, S. Aurobindo, D. Saraswati, šlovino hindų dvasinį paveldą, tuo pat metu kviesdami reformuoti kai kurias šiuolaikines išsigimusias jo praktikos formas. Kaip ir jie, J. P. Blavatskaja ragino atkurti tikrąjį „dvasinį“ hinduizmą, apimančią monoteistinę ir evoliucinę kosmologiją, esmines šiuolaikinio mokslo įžvalgas ir racionalią, netgi liberalią etiką, iškeliančią socialinės rūpybos ir tarnystės svarbą. Juos vienijo ir antikrikščioniška retorika. Dėl tos priežasties mokslininkai šiuos reformacinius XIX a. pab. – XX a. pr. sąjūdžius įvardija kaip neohinduizmą, ieškančią platesnio ideologinio ir praktinio sociokultūrinio atsako formų į kolonistų primestus modernizavimo ir svetimų religinių vertybių keliamus iššūkius¹⁷.

Siekdama apibrėžti ir legitimizuoti savo politiką, kolonijinė britų valdžia (*the Raj*) akivaizdžiai rėmėsi krikščioniškuoju diskursu. Esminė šio diskurso idėja buvo tai, jog tik krikščioniškoje visuomenėje individai gali tapti tikrai racionaliomis būtybėmis, gyvenančiomis pagal Dievo valią. Tad britams reikia formuoti tam tikras socialines sąlygas, kuriose indai galėtų atskleisti Dievo jiems duotus gebėjimus¹⁸. Hinduistinė visuomenė, priešingai, vertinta kaip sustabarėjusi, paskendus prietaruose ir laukiniuose papročiuose. Ji buvo smerkiama pirmiausia dėl fatalistinio panteizmo ideologijos, menkinančios individualumo vertę. Taip pat tvirtinta, kad joje vyraujantis pasaulio kaip iliuzijos (*māyā*) vertinimas neleidžia racionaliai tvarkyti socialinio gyvenimo.

Teosofai šiuos kaltinimus hinduizmui interpretavo priešingai. Jei kolonijiniame Raj diskurse vyravo apgailėstumas, jog hinduizmas individualumą suvokia tik kaip visumos dalį, daugelis teosofų, savo ruožtu, kaltino krikščionybę, esą ši skatinanti nesveiką individualizmą. Remdamasi tradiciniu hinduizmu J. P. Blavatskaja mokė, kad visos gyvos būtybės yra vienatinio dieviškumo apraiškos, todėl glaudžiai tarpusavyje susietos. A. Besant aiškino, jog iš to kyla neišvengiama būtinybė puoselėti solidarumą, kuris grindžiamas universalios brolystės samprata. O hinduizmas kaip tik ir skatina individą formuoti atsakingus santykius su socialine visuma, nes „pirmiausia moralumo, kaip ir religijos bei mokslo, tiesa yra gyvenimo vienybė“¹⁹. Štai kodėl, anot teosofų, kovodamas ne už vakarietiškai suvokiamas individo laisves, bet iškeldamas pareigą (*svadharma*) visuomenei, hinduizmas įkūnija pagirtiną socialinį moralumą. Arijų valstybinė sąranga, kartu su jos kastų sistema, buvo skirta dvasinės evoliucijos universalistinių procesų religiniams siekiams įgyvendinti. Mat sielos augimas neįmanomas, jei žemesnioji prigimtis nėra pavaldi aukštesniajai, jei neatliekamos aiškios, kastų apibrėžtos socialinės priedermės. Krikščionybės atėjimas į Indiją, pasak teosofų, suardė šį tradicinį hindų orientavimąsi į brolystę, tarnystę bei pareigą ir paskleidė vakarietišką iliuzinę mintį apie individualų išganymą.

Teosofai pabrėžė ir tai, jog hinduizmas ir budizmas atveria kur kas natūresnę etikos suvokimą, grindžiamą persikūnijimo ir karmos doktrinomis. Pagal jų pateikiamą nuo

fatalizmo išvalytą progresinę karmos koncepcijos interpretaciją, karma skatina aktyvius, pasiaukojančius tarnystės veiksmus siekiant geresnio visos visuomenės gyvenimo²⁰. Kaip universalus, kosminis atlygio mechanizmas karma yra ne tik individuali, bet ir kolektyvinė, nacionalinė ar net pasaulinė. „Individualios karmos visuma tampa tautos, kuriai priklauso individai, karma, o tautinių karmų visuma formuoja pasaulinę.“²¹ Atgimimas ir karma traktuojami kaip nuolatinę pažangą skatinantys mechanizmai, neatsiejami nuo universalios evoliucijos proceso.

Materialistinės Vakarų mokslo prielaidos sugriovė tikėjimą dieviškąja tvarka ir moralumu, bet nepasiūlė jokios alternatyvios etikos. O krikščionybės kaltės atpirkimo doktrina ir atgailavimo už nuodėmes galimybė neskatina žmogaus dorai elgtis. J. P. Blavatskaja teigia:

Budistai, brahmanai, lamaistai ir musulmonai nevartoja alkoholio, nevagia ir, laikydamiesi savo pagoniškosios religijos principų, nemeluoja. Bet tik atvykus krikščionių misionieriams, tik pradėjus jiems pagonis šviesti Kristaus tikėjimu, jie tampa girtuokliais, vagiais, melagiais, veidmainiais. Kol jie yra pagonys, žino, kad kiekviena jų nuodėmė neišvengiamai sugrįš atgalios, pagal teisingumo ir reguliavimo dėsnį. Krikščionis liaujasi kliautis savimi, praranda savigarbą. Vienas naujas konvertitas neseniai pasakė tėvui Kiriakui: „Aš susitiksiu kunigą ir jis man atleis nuodėmes“.²²

Pasak jos, palyginus budistinę ir krikščioniškąją populiacijas Pietų Azijoje matyti, jog tarp budizmo sekėjų nepalyginamai mažiau nusikaltėlių nei krikščioniškose bendruomenėse. Tai tik patvirtina, kad karmos ir persikūnijimo koncepcijos skatina gilesnę ir sąmoningesnę individų atsakomybę, kuri gyvavo Indijoje praeityje ir kuri yra jos ateitis.

Teosofinė hinduizmo apologetika ir jo reartikuliacija buvo grindžiami ne tik opozicija krikščioniškajam moralumui, bet idealizuojamu ir romantizuojamu Indijos istorijos aukso amžiumi. Jau pirmoje savo paskaitoje Bombėjuje, pavadintoje „Teosofų draugija ir jos tikslai“, H. S. Olcottas plėtoja pagrindinę temą: politinis, kultūrinis ir religinis Indijos reformavimas, atgaivinant senąją Arjavartą (arijų šalį). Tai įmanoma pasiekti tik įsisavinant technologinę ir komercinę Amerikos dvasią. H. S. Olcottas protestantams, o ne nušvitusiems teosofams būdingu stiliumi pridėdavo, jog „indai patys negali valdyti Indijos“²³. Anot A. Besant, savivaldą turintis indų kaimas buvo puikiausias organiškų ir dvasingų arijų visuomenės išsikūnijimas. Norint pagrįsti tokios organiškų ir dvasiškų arijų visuomenės praeitį ir paaiškinti jos dabartinį nuosmukį nuo tokio idealo, teosofams reikėjo visai kitokios Indijos istoriografijos nei siūloma oficialioji kolonijinė britų. Kaltė už Indijos nuosmukį suverčiama užkariautojams, pirmiausia – patiems britams. Brukdami indams vakarietiškas idėjas ir papročius, britai sugriovė tradicinius moralinius jų principus. Pasak A. Besant, skirtingai nuo ankstesnių Indijos užkariautojų, kurie būdavo integruojami į arijų kultūros struktūrą, britai buvo pirmieji užkariautojai, atvykę į Indiją vien tik dėl naudos, pelno, ieškodami naujos rinkos savo pramonės produkcijai ir visiškai nenorintys mokytis iš jos didingos kultūros. „Anglija nugalėjo Indiją ne savo kardu, bet pasinaudodama jos pačios kardais: papirkimais, intrigomis ir itin sėkminga diplomatija, kurstančia susiskaldymą ir nukreipiančia vienas grupes prieš kitas.“²⁴

Užvaldžiusi Indiją, Britanija sistemškai diskreditavo hinduizmą, įvesdama šalyje kolonistų administracijai reikalingą valdininkų švietimo sistemą ir, kas blogiausia,

diegdama Indijoje europinę teisinę sistemą, kuri kastas traktavo vien kaip socialinės diskriminacijos mechanizmą. Tai sukėlė nuolatinę socialinę įtampą, konfliktus ir gilino priešišumą. Korumpuotas individualizmas, dekadentiškas materializmas, administracinė britų valdininkijos biurokratija, dideli mokesčiai, vergiškas pigios darbo jėgos išnaudojimas, nesirūpinimas irigacinėmis žemės ūkio sistemomis ir savivaldos nebuvimas sugriovė Indijos ekonominius bei dvasinius pagrindus.

Tokie teiginiai atspindėjo ir pačios A. Besant antiimperialistines nuostatas. Dar prieš tapdama teosofe, A. Besant buvo žinoma Britanijos socialistų aktyvistė. Ji kovojo už moterų teises, gimdymo kontrolę, profsąjungų laisves, sekuliarizmą ir viešai pasisakydavo antikolonijinėmis temomis. 1876 m. A. Besant suorganizavo masines peticijas Britanijos parlamentui protestuodama prieš Vello princo kelionę į Indiją ir karalienės Viktorijos paskelbimą Indijos imperatore²⁵. Kaip taikliai pastebėjo Gauri Viswanathan, A. Besant mąstymas buvo stipriai paveiktas sekuliaraus socialistinio antiklerikalizmo ir atviro priešiško kolonijiniam rasizmui, o teosofija ir Indija buvo puiki terpė įgyvendinti šias nuostatas politinėje, religinėje ir socialinėje veikloje²⁶. 1898 m. A. Besant įkūria Centrinį hindų koledžą, o 1911 m. aktyviai prisideda pertvarkant jį į Benareso hindų universitetą (*Benares Hindu University*). Vis dėlto koledžui tapus universitetu, iš jo studijų programų pašalinami visi teosofijos kursai.

Teosofai ne tik kvestionavo britų kolonistinius pasiteisinimus, ne tik nemanė, kad spartus krikščionybės, pirmiausia anglikoniška jos forma, diegimas yra Indijos šlovės atkūrimo prielaida, bet skleidė tarp indų idėjas, kurios yra pamatinės bet kurios šalies tautinio išsivadavimo sąjūdžio varomosios jėgos. Tai pasididžiavimo sava kultūra skatinimas, praeities didybės šlovinimas ir sielvartavimas dėl užkariautojų griaunamosios veiklos. Teosofai (išskyrus galbūt tik H. S. Olcottą) skatino indus klausti savęs ne „kaip mes galime adaptuoti britišką valdymo sistemą“, bet „kaip mums susigrąžinti buvusią didybę“. Maža to, britai savo kolonijinę politiką dažnai argumentavo ir tuo, jog Indija negali būti vieninga ir nepriklausoma, nes neturi konkrečios tautinės tapatybės – tai skirtingų religijų, tautų, kastų raizginys.

Toks didingos praeities ir britų valdymo vaizdavimas indams neabejotinai buvo patrauklus²⁷. Teosofai akcentavo kelis objektyvius ir ideologinius veiksnius, leidžiančius formuoti bendrą tapatybę. Tai britų administracinis valdymas visame subkontinente, plėtojami ryšiai tarp įvairių regionų, stiprėjantis bendros praeities suvokimas ir visą Indiją apimančių religinių reformacinių organizacijų formavimasis.

Nuolatos pabrėždami, jog visų religijų ištakos yra vedos, kad Indija yra šventa žemė, teosofai indams ir jų religinėms praktikoms rodė ypatingą pagarbą, taip skatino tautinę savimoneę ir savivertę. Išlipęs iš laivo Bombėjuje H. S. Olcottas pirmiausia „kaip per instinktyvų pudžos veiksmą nusilenkė ir pabučiavo granito laiptus. Tai šventa žemė“²⁸. Teosofų draugijos simboliu pasirenkama senovės arijų svastika. Draugijos lyderių laikysena ir teiginiai vietiniams sugestijavo, kad jų praeitis, papročiai, religijos ir gyvenimo būdas yra netgi vertesni nei jų imperiškųjų valdovų. Toks pasitikėjimas buvo būdingas indams, priėmusiems teosofinę pasaulėžiūrą. Vis dėlto ne mažiau svarbus Teosofų draugijos įnašas į tautinio atgimimo sąjūdį buvo jų organizacinės patirties, struktūros ir plačių ryšių panaudojimas politinėje sąjūdžio veikloje.

Politinė teosofų veikla Indijoje

Oficialiai Teosofų draugija, kaip atvirai teigiama pirmajame žurnalo *The Theosophist* numeryje, yra „abejinga politikai, priešiška pamišusioms socializmo ir komunizmo svajonėms“²⁹. Draugijos charizmatinė lyderė J. P. Blavatskaja ir jos pirmasis prezidentas H. S. Olcottas, perkeldami savo draugijos būstinę į Indiją, kolonijinę britų valdžią tikino, jog apsiribos vien filosofiniais bei moksliniais tyrimais ir neturės nieko bendro su politika. Nepaisant teoriškai deklaruojamo apolitiškumo, praktiškai draugija itin aktyviai reikėsi nacionalistinėje ir antikonijinėje veikloje. Neatsitiktinai kolonijinė Indijos valdžia nuolat stebėjo ir sekė draugijos lyderius, bijodama, jog glaudūs šių ryšiai su vietinių religijų ir kultūrų atstovais gali daryti įtaką britų viešpatavimui.

Teosofų draugija Indijoje labai greitai suformavo itin platų centrų ir filialų tinklą, pritraukė ne tik hindus, bet ir parsus, sikhus, krikščionis ir net keletą musulmonų. Kad tai buvo ne marginalinis, o greičiau globalus sąjūdis, liudija ne tik universalistinė, etniškumo ribas peržengianti jų filosofija, bet ir suformuotas pasaulinis struktūrinis tinklas. 1891–1935 m. draugija jau turėjo apie 45 filialus visame pasaulyje: D. Britanijoje, JAV, Ceilone, Indijoje, Australijoje, Indonezijoje, net kai kuriose Afrikos ir Lotynų Amerikos šalyse. Iki Jiddu Krishnamurti'o ordino paleidimo draugijoje oficialiai buvo daugiau kaip 30 000 narių. Draugijos narių daugumą Indijoje sudarė įvairių kultūrų ir aukštesnių luomų bei klasių atstovai, paprastai aukštesnio išsilavinimo žmonės. Vakarų žiniasklaida apie Teosofų draugijos prezidentės A. Besant (1847–1933) keliones rašė pirmuose dienraščiu puslapiuose; 1911 m. jos paskaitose Sorbonoje vienu metu susirinkdavo iki 4 tūkstančių klausytojų. Be teosofinių tekstų, ji paliko solidų savo knygų rinkinį Indijos išsivadavimo iš kolonijinės priespaudos tematika³⁰.

Ne mažiau svarbu ir tai, jog draugija suvedė draugėn vakarietišką išsilavinimą įgijusį Indijos elitą su liberaliais britų bendruomenės nariais, tokiais kaip A. P. Sinnettas, A. O. Hume'as. Kasmetiniuose draugijos suvažiavimuose nuo 1881 m. įvairių grupių atstovai galėjo aptarti Indijos praeitį, dabartį ir ateitį. Šie susitikimai buvo savotiška kolegialaus tinklo mokykla, mokanti modernioje politikoje svarbių agitacijos, masių pritraukimo, politinių debatų dalykų. Šių ryšių ir patirčių svarba ypač pravertė formuojant Indijos nacionalinį kongresą, vėliau – Visos Indijos savivaldos lygą.

1885 m. žymus Teosofų draugijos narys, *Indian Daily Mirror* leidėjas N. Senas pasiūlo formuoti Indijos tautininkų asociaciją. Įkvėpimo jis galėjo pasisemti prieš metus vykusiame Teosofų draugijos suvažiavime Madrased, kur kitas žymus indų teosofas R. Rao aktyviai siūlė draugijai diskutuoti politiniais Indijos padėties klausimais. Tuomet grupė teosofų su R. Rao priešakyje suformuoja *Madras Mahajana Sabha*. Jos sueigose dalyvauja ir N. Senas, atvirai keliamas klausimas dėl visos Indijos patriotus vienijančios organizacijos įkūrimo.

Svarbiausią vaidmenį įkuriant Indijos nacionalinį kongresą atliko teosofas, kolonijinis britų valdininkas A. O. Hume'as. 1878 m. jis susipažino su įvairiais dokumentais, kurie A. O. Hume'ą įtikino, jog dauguma Indijos gyventojų yra nusistatę prieš britų valdžią³¹. Dokumentus jis gavo iš J. P. Blavatskajos mokytojų, mahatmų, kurių vardu ji pati kalbėjo ir veikė. Viename iš šių laišku, siųstų A. P. Sinnetui, mahatmos rašo, jog jų Baltoji brolija per 1857 m. sipajų sukilimą sustabdė Indijos mases, kad išsaugotų imperinę valdžią, dar

kol kas reikalingą siekiant ateityje gražinti Indiją į jos tikrąją vietą pasaulyje³². Panašu, jog mahatmos skatino A. O. Hume'ą formuoti deramą Rytų ir Vakarų balansą. Šis britų aristokratas, vėliau nusisukęs nuo savo mokytojos J. P. Blavatskajos, ir toliau tikėjo mahatmomis. A. O. Hume'as kreipėsi į Indijos vicekaralių Riponą įtikinėdamas jį reformuoti Indijos administravimą, taip palengvinti mokestinę indų naštą ir sudaryti sąlygas patiems dalyvauti valdyme. Kita vertus, A. O. Hume'as skatina įkurti Indijos organizaciją, kuri leistų patriotams kovoti už jų siekius. A. O. Hume'as išnaudojo savo organizacinę patirtį, plačius ryšius su teosofais, bendravimą su įvairiomis organizacijomis bei draugijomis (pirmiausia su *Madras Mahajana Sabha* aktyvistais Ananda Charlu'u, Mohanu Viraraghavachariaru, Subramanianu Aiyaru) ir po kelerių metų, 1885-ųjų gruodį, subūrė Bombėjuje Indijos nacionalinę sąjungą (*Indian National Union*). Suvažiavimo metu ji pervadinta Indijos nacionaliniu kongresu.

Taigi įtakingiausią Indijos politinę jėgą, atvedusią šalį į nepriklausomybę, siejamą su Mahatmos Gandhi'o ir Jawaharlalo Nehru vardais, aktyvią ir šiandien, sukūrė buvęs kolonijinis britų valdininkas, paskatintas ezoterinių teosofijos mokytojų!

1914 m. Indijos nacionalinis kongresas buvo jau žinoma organizacija. Vis dėlto nuosaikiųjų jos narių pergalė prieš radikaliuosius pavertė ją politiškai nekonfliktine ir apribota. Kai po dešimties aktyvaus religinio, šviečiamojo ir socialinio darbo metų A. Besant įžengė į politinę areną, ji stengėsi įsiūlyti Kongresui radikalesnę poziciją. Artiškai bendraudama ir su nuosaikiais Kongreso nariais (Gopalu Krishna Gokhale'u), ir su radikaliaisiais (Balu Gangadharu Tilaku), A. Besant kvietė reikalauti Indijai savivaldos ir siūlė organizuoti šviečiamąsias kampanijas remiantis radikalių agitatorių Britanijoje patirtimi. 1914 m. ji nuolat rašė apie tai naujame dienraštyje *New India*:

Kongresas kelia menką entuziazmą tarp indų savo rutinine veikla, metai iš metų priimdamas tokias pačias rezolucijas ir nedarydamas jokios apčiuopamos pažangos. Politika neturėtų tenkintis trijų dienų aktyvumu per metinius Kongreso suvažiavimus, o turėtų būti kasdienio indų gyvenimo nuolatinė dalis.³³

Daugelis A. Besant aktualių straipsnių sulaukė ne tik jos bendražygių teosofų Krishna Rao ir S. Aiyaro, bet ir kitų Indijos nacionalistų palaikymo. Kongreso suvažiavime Madrased 1914 m. A. Besant siūlė įvesti konstitucines pataisas, atspindinčias jos radikalius nepriklausomybės siekius, tačiau Kongreso vadovybė to nepriėmė. Nepaisant pralaimėjimo, A. Besant pasiūlymai įgavo pagreitį. Pavyzdžiui, grupė jaunų Bombėjaus teosofų, vadovaujamų Jamnadaso Dwarkadaso, ėmė leisti naują laikraštį *Young India*, siekdami palaikyti A. Besant politinę programą.

Kai A. Besant ir kitame Kongreso suvažiavime nepavyko įvesti pataisų, 1916 m. ji įkuria naują organizaciją – Visos Indijos savivaldos lygą (*All India Home Rule League*). Nors nuolat tvirtinama, kad Lyga neturi nieko bendro su Teosofų draugija, tačiau akivaizdu, kad ji rėmėsi ir Teosofų draugijos žmonėmis, ir jos organizacine struktūra. Lygos organizaciniu sekretoriumi išrinktas britų teosofas George'as Arundale. Jis vyksta į turą po šiaurės Indiją ir organizuoja propagandinę kampaniją, kviesdamas delegatus kitame Kongreso suvažiavime balsuoti už tai, kad Lygos programa taptų vyraujančia Kongreso politine platforma. Lygos misionieriai paprastai apsistodavo vietinių teosofų namuose ir naudojosi jų organizacine struktūra organizuodami viešus susitikimus.

A. Besant ir G. Arundale nebuvo vieninteliai Vakarų teosofai, turėję didelę įtaką Lygos veiklai. Suzan Burdett, buvusi kovotoja už moterų teises, tampa Lygos sekretore; Elina Gmeiner, mergaičių mokyklos direktorė, vadovauja Lygos filialui Delyje; Francesca Arundale tampa Benareso filialo vadove. Nors gana greitai Lygos narių skaičius bene penkis kartus pranoko Teosofų draugijos Indijos sekcijos narių skaičių, šie buvo varomoji Lygos jėga. Pavyzdžiui, Lygos taryboje dalyvavo Teosofų draugijos sekretorius Ramaswami Aiyaras, parsų teosofas iš Bombėjaus Bomanji Pestonji Wadia, laikraščio *Young India* redaktorius Pandharinathas Telangas ir kiti teosofai. Net septyniasdešimt aštuoni iš aštuoniasdešimties Lygos Bombėjaus filialo steigėjų buvo Teosofų draugijos nariai³⁴. Daugelis Lygos narių buvo įkvėpti A. Besant, kaip Teosofų draugijos prezidentės, religinio mokymo ir savo dalyvavimą Lygoje suvokė kaip dvasinius ir teosofinius išsipareigojimus. Nariai tiesiogine to žodžio prasme garbino A. Besant, sakydami, kaip, pavyzdžiui, J. Dwar-kadasas, kad susitikimas su šia „dievinama guru“ buvo kur kas reikšmingesnis gyvenimo įvykis nei jo paties vestuvės. Pati A. Besant save dažnai pristatydavo kaip hinduistę, gal todėl 1980 m. šiuolaikiniai hindų tautininkai, partija *Vishva Hindu Parishad*, iškabino jos atvaizdą nacionalistinėje Bharat Mata šventykloje Haridware.

Lyga aktyviai tęsė veiklą 1916–1917 m. Už agitavimą nepaklusnumu atsakyti į bet kokius britų vyriausybės draudimus organizuoti studentų mitingus, A. Besant, G. Arundale ir B. P. Wadia 1917 m. birželį buvo suimti. Šis įvykis sukėlė didelį triukšmą, A. Besant tampa tautos didvyre ir 1917 m. pabaigoje Kongreso suvažiavime Kalkutoje išrenkama Kongreso prezidente. Nors A. Besant populiarumas gana greitai smuko, jos kova už Indijos savivaldą paruošė dirvą M. Gandhi'o įžengimui į politinę sceną.

Teosofų draugija ir ypač H. S. Olcottas turėjo nemažą įtaką formuojant ir antikolonijinį budistinių nacionalizmą Pietų bei Pietryčių Azijoje. 1880 m. J. P. Blavatskaja ir H. S. Olcottas budistų vienuolių entuziastingai sutinkami Šri Lankoje. Šri Lanka nuo 1505 m. buvo vienas sėkmingiausių krikščionizacijos (vykdomos portugalų, olandų ir britų) regionų Azijoje. Jau po savaitės jiedu iškilmingai iššventinami į budistus (t. y. priima penkis priesaikus – *pañcaśīla*), nors ir toliau skelbiasi esą teosofai³⁵. Tad J. P. Blavatskaja ir H. S. Olcottas tapo pirmaisiais vakariečiais, formaliai inicijuotais į pasaulietinį budizmą³⁶. Budizmas H. S. Olcottui buvo liberalus, nedogmatiškas, tarsi „homeopatinis“ priešnuodis prieš krikščionišką sektantizmą. Tačiau ne išsigimęs, „tamsus“ to meto sinhalų budizmas, o tyras, nesektantiškas, pirminiu Budos mokymu grindžiamas budizmas. Šios jo nuostatos aiškiai atsispindėjo 1881 m. parengtame „Budizmo katekizme“, su kurio pasirodymu siejamas modernusis budizmo sekuliarizmas ir „protestantiškojo budizmo“ ištakos³⁷. Šioje, pagal krikščioniškojo katekizmo principus sudarytoje ir mokykliniu vadovėliu tapusioje knygoje H. S. Olcottas atmeta bet kokias populiarus budistinio religingumo formas ir tvirtina, kad tyras, išvalytas nuo apnašų pirmapradis budizmas yra visiškai suderinamas su šiuolaikiniu mokslu³⁸. Siekdamas atgaivinti autentišką budizmą jis įkuria Ceilone Budistinę teosofų draugiją, o remdamasis krikščionių misijų pavyzdžiu steigia sekmadieninių budistinių mokyklų tinklą. Kitas svarbus H. S. Olcotto įnašas į modifikuoto budizmo atgimimą buvo Anagarikos Dharmapalos, būsimąjo budizmo reformatoriaus Šri Lankoje, inicijavimas į teosofus 1884 m. Pirmajame pasaulio religijų parlamente Čikagoje 1893 m. A. Dharmapala reprezentavo budizmą, o A. Besant ir brahmanas

Gyanendra Nathas Chakravarti (matematikos profesorius iš Allahabado universiteto) – Teosofų draugiją. Iki šiol Šri Lankos budistai vasario 17-ąją mini kaip Olcotto dieną, prisimindami žmogų, paskatinusį juos apginti savo religiją nuo kolonistų ir misionierių.

Vis dėlto pažvelgus į H. S. Olcotto pateikiamus tokius budizmo apibūdinimus, kaip „tyra išminties religija“, matyti, kad teosofai palaikė ne pirminiais tekstais ir praktika grindžiamą tradicinį Theravados budizmą, bet jų pačių išsivaizduojamą budizmą, kuris buvo tarsi protestantizmo atmaina su teosofiniais akcentais. H. S. Olcottas buvo įsitikinęs, jog jo paties turimi imaginaciniai budizmo konstruktai yra autoritetingesni nei budistų vienuolių patirtys. Propaguodami universalios religijos idėjas ir kovodami su religiniu sektantizmu, teosofai užmiršo, kad jų pačių tikėjimo forma tėra viena iš daugelio. Toks teosofinis budizmo interpretavimas buvo artimesnis bibliofiliniam pirmųjų Vakarų budologų požiūriui, supriešinančiam pirminę tekstinę religijos formą su dabartine, o ne tradiciniam budizmui. Galima tik pritarti Stephenui Prothero, teigiančiam:

Vienu aspektu H. S. Olcotto religijų lygybės ideologija atspindėjo misionierišką religinių skirtumų ideologiją – jis taip pat atsisakė pripažinti budistus ir hindus visiškai laisvais subjektais. Atsisakydamas priimti skirtumus tarp savęs ir savo Azijos bičiulių, H. S. Olcottas pradėjo šį orientalistinį „kitoniškumą“ suvokti išimtinai kaip savo paties vakarietiško „aš“ atspindį. Tad empatiškai apimdamas budizmą ir hinduizmą jis kartu su krikščionių misionieriais ir britų kolonistais dalyvavo imperiniame puolime.³⁹

Išvados

1. Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti keista, kad iš Vakarų okultinio sąjūdžio kilusi draugija taip suartėjo su Indijos kultūra ir politika. Juk specifinis šios draugijos, kaip modernaus ideologinės kontrkultūros sąjūdžio, veiklos bruožas – senajam gnostiniam ir okultiniam Vakarų mąstymui suteikta organizuota struktūra; mąstymui, kuris siejamas ir su įvairiais Rytų ezoteriniais sąjūdžiais. Labiau įsigilinus šis paradoksas leidžia suvokti sudėtingesnę procesą – kaip viename kontekste nukaltos idėjos, perkeltos į visai kitą kultūrinę terpę, įgauna visiškai kitą politinį atspalvį. XIX a. pab. – XX a. pr. Vakaruose ir Britanijoje vykstantys sekularizacijos ir nacionalinės tapatybės paieškos procesai bei retorika perkelti į Indijos kontekstą, o Indijos religiniai bei kultūriniai elementai įtraukiami ir į europinių kontrkultūrinių diskursų lauką. Teosofų veiklos Indijoje analizė leidžia pritarti Edwardo Saido knygoje „Culture and Imperialism“ išsakytai minčiai, kad istorinė imperijos patirtis yra bendra tiek kolonizuotojui, tiek kolonizuojamajam⁴⁰. Peteris van der Veeras teigia, jog nacionalinė tapatybė Indijoje ir Britanijoje formavosi pagal bendrą kolonijinių patyrimą. Pamatinės modernybės sampratos – laisvės, tautiškumas, sekuliarumas, lygybė – buvo kuriamos ir atkuriamos esant glaudžiai abipusei sąveikai tarp kolonijos ir metropolijos. Indija nebuvo vien tik imitacinė imperijos periferija, kurioje pasyviai atkartojamos metropolijoje, kaip kultūriniame centre, kuriamos idėjos, socialinio elgesio modeliai ir modernybės vizijos. „Modernybės ištakos negali būti taip paprastai lokalizuojamos Vakarų civilizacijoje; jų derėtų ieškoti painiuose susitikimuose, kuriuose kartu dalyvavo Indijos ponai, hindų atsivertėliai ir teosofiniai universalistai.“⁴¹ Neatsitiktinai daugelis XIX a. antrosios pusės

Indijos reformacinių religinių sąjūdžių atsigrėžė į politinio nacionalizmo ir socialinio teisingumo problemas. Teosofų draugijos veiklą Indijoje derėtų analizuoti ir vertinti būtent tokiaime, bendresniame kolonializmo inspiruotame neohinduistinio atgimimo kontekste.

2. Teosofijos atsiradimas Vakaruose ir draugijos veikla Indijoje neatsiejami nuo šių abiem pusėms transformacinių procesų. J. P. Blavatskaja formuoja draugiją kaip reformuoto okultizmo atsaką į europinę postdarvinišką tikėjimo krizę ir vakarietiški jos sekėjai, įskaitant A. O. Hume'ą ir A. Besant, atsigrėžia į šį sąjūdį ieškodami atsakymų ir išeities iš šios krizės. Hindams itin patrauklus atrodė J. P. Blavatskajos universalios religijos tapatinimas su senuoju brahmanizmu, o Šri Lankos budistams – H. S. Olcotto pastangos išaukštinti budizmo etiką ir psichologiją. Kita vertus, tiek brahmanizmas, tiek budizmas derinami su moderniomis scientistinėmis doktrinomis ir ypač evoliucijos teorija. Oponuojant akademiniam to meto orientalizmui, atkartojami jų tekstologinės, protestantiškos hermeneutikos metodai religijų esmės ieškant pirminiuose šventraščiuose. Mylintys Indiją ir vedami nuoširdaus noro „civilizuoti“ ją, priėmę budizmą ir kovojantys su krikščionyste teosofai, patys to nesuvokdami, dalyvavo bendrame, Ashis Nandy žodžiais tariant, „sąmonės kolonizavimo“⁴² procese. Iš esmės tai buvo budizmo ir hinduizmo teosofinimo procesas, kuris, nepaisant visko, indus, H. S. Olcotto žodžiais tariant, „padarė kur kas savarankiškesniais subjektais“. Kviesdami reformuoti senąjį hinduizmą ir apeliuodami į jo ankstesnįjį aukso amžių, teosofai, kaip ir kiti neohinduizmo lyderiai, ruošė pamatus naujajai tautinei Indijos tapatybei. Jei Dayanandos Saraswačio *Arya Samaj* turėjo didesnę pasisėkimą tarp Punjabo hindų, Ramo Mohano Roy'aus *Brahmo Samaj* ir Swami'o Vivekanandos *Ramakrishna Mission* – Bengalijoje, tai Teosofų draugija akivaizdžiai tapo kur kas universalesniu sąjūdžiu – visos Indijos organizacija.

3. Kaip kontrkultūrinis sąjūdis Teosofų draugija akivaizdžiai oponavo Vakarų racionalistinei tradicijai, kolonijinei britų valdžiai ir ekonominiam imperializmui, tačiau neretai naudodama tuos pačius krikščionių misionieriškos propagandos metodus. Daugelis pirmųjų Indijos nacionalinio išsivadavimo sąjūdžio organizatorių, Indijos nacionalinio kongreso, Visos Indijos savivaldos lygos narių buvo ir Teosofų draugijos nariai, arba vienaip ar kitaip su ja susiję. Reikšminga ne tik tai, jog pavieniai teosofai, kaip O. A. Hume'as, A. Besant ar J. Dwarkadasas, buvo įtakingi kovos už Indijos laisvę organizatoriai; ne tik tai, kad daugelis Indijos patriotų, tokių kaip M. Gandhi ir J. Nehru, patyrė teosofinių idėjų ir tautinės ideologijos poveikį; kur kas svarbiau, kad teosofija buvo integrali socialinio ir kultūrinio konteksto, kuriame formavosi tautiniai ir kovos už Indijos nepriklausomybę sąjūdžiai, dalis, suteikusi hindų nacionalistams ideologiją, pasitikėjimą ir organizacinę patirtį. J. P. Blavatskaja buvo reformatorė ir jos draugijos veikla turėtų būti vertinama platesnėje nei dabar akademineje terpėje, sociokultūrinių ir religinių transformacinių procesų kontekste. Tai paaiškina, kodėl Indijoje ir Šri Lankoje Teosofų draugijos narių vardais (J. P. Blavatskajos, H. S. Olcotto, A. Besant) pavadintos gatvės, jiems statomi paminklai ir kabinamos atminimo lentos.

NUORODOS

¹ Moksliniai, kritiniai Teosofų draugijos istoriją analizuojantys veikalai yra bene tik trys: *Campbell B. Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement*. Berkeley: University of California Press. 1980; *Gomes M. The Dawning of the Theosophical Movement*. Wheaton, IL: The Theosophical

- Publishing House. 1987; *Cranston S.* HPB: The Extraordinary Life and Influences of Helena Blavatsky, Founder of the Modern Theosophical Movement. New York: G. P. Putnam's Sons. 1993.
- ² Apie masonijos veiklą Indijoje žr. *Beinorius A.* Laisvoji mūrininkija kolonijinėje Indijoje: kultūrinis, religinis ir imperinis aspektai // Laisvoji mūrininkija pasaulyje ir Lietuvoje: idėjos, istorija, asmenybės / sud. V. Jogėla. Vilnius: Lietuvos nacionalinis muziejus. 2012. P. 29–44.
 - ³ Žymaus naujojo religingumo tyrinėtojo Wouterio J. Hanegraaffo išvada: „Pagrindinės *Naujojo amžiaus* religingumo šaknys *sensu stricto* yra savitame okultiniame moderniosios teosofijos pasaulėvaizdyje.“ Žr. *Hanegraaff W.* New Age Religion and Western Culture: Esoterism in the Mirror of Secular Thought. New York: State University of New York Press. 1998. P. 518 (šis ir visi kiti vertimai iš anglų kalbos – A. B.).
 - ⁴ Šie teosofų kontrkultūrinės veiklos aspektai plačiau aptarti: *Risseuw C.* Thinking Culture through Counter-Culture: The Case of Theosophists in India and Ceylon and their Ideas on Race and Hierarchy (1875–1947) // *Gurus and Their Followers: New Religious Reform Movements in Colonial India* / ed. by A. Copley. New Delhi: Oxford University Press. 2000. P. 180–207.
 - ⁵ Pavyzdžiui, pačioje Indijoje teosofus neigiamai vertino kitų neohinduistinių sąjūdžių lyderiai Swami Vivekananda, Dayananda Saraswati ir Sri Aurobindo.
 - ⁶ *Webb J.* The Flight from Reason. Volume 1. The Age of the Irracional. London: Macdonald. 1971. P. 120.
 - ⁷ Apie gnostines ir hermetines tradicijas žr. *Broek van den R. and Hanegraaff W. J.* Gnosis and Hermeticism: From Antiquity to Modern Times. NY: State University of New York. 1998.
 - ⁸ *Jackson C. T.* The Oriental Religions and American Thought: Nineteenth-Century Explorations. Westport and London: Greenwood Press. 1981. P. 75.
 - ⁹ *Cumont F.* Les religions orientales dans le paganisme romain. Paris: E. Leroux. 1906.
 - ¹⁰ Kitas naujas XX a. antidarvinistinių dvasios evoliucionizmą iškeliantis sąjūdis Indijoje buvo Sri Aurobindo suformuota integralinė joga, neabejotinai turinti daug sąsajų su G. Hegelio absoliučios dvasios raidos koncepcija.
 - ¹¹ *Blavatsky H. P.* Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology. 2 Vols. Wheaton: Theosophical Publishing House. 1972. Vol. 2. P. 639. Beje, vienas iš J. P. Blavatskajos kritikų, turėdamas omenyje aršią antikrikščionišką šios knygos gaidą, netgi siūlė pervadinti ją *The Horrors of Christianity Unveiled and the Excellencies of Hinduism Praised*.
 - ¹² J. P. Blavatskajos okultinė, organizacinė veikla Egipte, jos ryšiai ir bendradarbiavimas su čia įsikūrusiomis slaptomis organizacijomis plačiau aptarti: *Johnson P. K.* The Masters Revealed. Madame Blavatsky and the Myth of the Great White Lodge Albany: State University of New York Press. 1994. Chapter 8. J. P. Blavatskajos atsigręžimas į Indiją kėlė nuostabą ne tik jos draugams iš ezoterinių Britanijos ir JAV sluoksnių, pats H. S. Olcottas savo draugų, Londono spiritualistų, prašė atkalbėti ją nuo kelionės į Indiją.
 - ¹³ *Godwin J.* The Theosophical Enlightenment. Albany: State University of New York Press. 1994. P. 277–278; 363.
 - ¹⁴ *Jones K. W.* Socio-Religious Reform Movements in British India. Cambridge: Cambridge University Press. 1989. P. 214. Beje, K. W. Jonesas šioje knygoje bando atskirti „pereinamuosius“ (*transitional*) sąjūdžius nuo „inkultūracinių“ (*acculturative*). Pirmuosius jis sieja su indų siekiu remtis vien senuoju Indijos religiniu paveldu, o antruosius aiškina kaip atsaką į kolonijinę situaciją. Nors, pasak K. W. Joneso, sąjūdžių lyderiai labai dažnai atstovaudavo pereinamajai perspektyvai, o jų sekėjai – inkultūracinei. Teosofijos sklaida Indijoje, be abejo, patenka į inkultūracinių sąjūdžių kontekstą.
 - ¹⁵ *Prakash G.* Another Reason: Science and the Imagination of Modern India. Princeton: Princeton University Press. 1999. P. 7.
 - ¹⁶ *Jones K. W.* Arya Dharm. Berkeley: University of California Press. 1989. P. 169–170.
 - ¹⁷ Neohinduizmo nederėtų suvokti kaip radikalios vesternizavimo, kaip teigia šį terminą į akademinę apyvartą įvedęs Paulas Hackeris. Nors neohinduizmas visada oponuoja tradicionalizmui, jis tėra tradicijos reinterpretavimas. Žr. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta* / ed. W. Halbfass. Albany: State University of New York Press. 1995. P. 229.

- ¹⁸ *Studdart-Kennedy G.* British Christians, Indian Nationalists, and the Raj. Delhi: Oxford University Press. 1991.
- ¹⁹ *Besant A.* The Basis of Morality. Adyar: Theosophical Publishing Society. 1915. P. 26.
- ²⁰ Atrodo, jog pirmoje J. P. Blavatskajos knygoje *Isis Unveiled* reinkarnacijos koncepcija visai neminima. Apie teosofinę karmos sampratos reinterpretaciją daugiau žr. *Neufeldt R. W.* In Search of Utopia: Karma and Rebirth in the Theosophical Movement // *Karma and Rebirth: Post Classical Developments* / ed. by R. W. Neufeldt. New York: State University of New York. 1986. P. 233–256. Modernaus empirinio mokslo atradimais grindžiamą progresinę, ne fatalistinę ir kolektyvinę karmos sampratą formavo ir kiti neohinduizmo apologetai: S. Vivekananda ir S. Aurobindo.
- ²¹ *Blavatsky H. P.* The Key to Theosophy. Pasadena: Theosophical University Press. 1949. P. 202.
- ²² The Theosophist. September. 1950; cituojama iš: *Bevir M.* Theosophy as a Political Movement // *Gurus and Their Followers: New Religious Reform Movements in Colonial India* / ed. by A. Copley. New Delhi: Oxford University Press. 2000. P. 165.
- ²³ *Olcott H. S.* The Theosophical Society and Its Aims // *A Collection of Lectures on Theosophy and Archaic Religions Delivered in India and Ceylon by Colonel H. S. Olcott.* Madras: A. Thegaya Rajiem. 1883. P. 1–17.
- ²⁴ *Besant A.* How India Wrought for Freedom. Adyar: Theosophical Publishing Society. 1915. P. LV–LVI.
- ²⁵ *Nethercott A.* The First Five Lives of Annie Besant. Chicago: University of Chicago Press. 1960. P. 96.
- ²⁶ *Viswanathan G.* Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 1998. P. 200.
- ²⁷ Galima palyginti tai su teosofijos vaidmens įvertinimu vėlesnių Indijos valstybingumo lyderių memuaruose: *Gandhi M.* An Autobiography // *Collected Works.* Vol. 39. New Delhi: Publications Division. 1958–1995; *Nehru J.* An Autobiography. London: John Lane. 1936; *Pal B.* Memories of My Life and Times. Vol. 1. Calcutta: Modern Book Agency. 1932. Pats Jawaharlalas Nehru ir jo tėvas Motilalas Nehru kurį laiką buvo Teosofų draugijos nariai.
- ²⁸ *Olcott H. S.* Old Diary Leaves: The History of the Theosophical Society. 6 vols. Adyar: Theosophical Publishing Society. 1972–1975. Vol. 2. P. 213–214.
- ²⁹ „unconcerned about politics; hostile to the insane dreams of Socialism and of Communism“ – „What are the Theosophists?“ // *The Theosophist.* No. 1 (October, 1879). P. 7.
- ³⁰ Pagrindiniai politiniai A. Besant tekstai: *How India Wrought for Freedom. The Story of the National Congress Told from Official Records* (1915); *India and the Empire: A Lecture and Various Papers on Indian Governances* (1914); *India or Nation: A Plea for Indian Self-Government* (1915); *The Birth of New India* (1917); *Coercion and Resistance in India* (1919); *Shall India Live or Die?* (1926); *India – Bond or Free: A World Problem* (1926).
- ³¹ *Wedderburn W.* Allan Octavian Hume: Father of the Indian National Congress. 1829–1912. London: Fisher and Unwin. 1913. P. 78–83. Kaip teigia teosofijos istorijos tyrėjas Markas Beviras, artimas A. O. Hume'o draugas Williamas Wedderburnas šioje savo knygoje nuslepia teosofiniais A. O. Hume'o veiklos aspektais ir inspiracijais, manydamas, kad A. O. Hume'o teosofiniai interesai tik diskredituotų jo vardą. Žr. *Bevir.* Ten pat. P. 178.
- ³² *The Mahatma Letters to A. P. Sinnett* / ed. A. T. Barker. London: Fisher and Unwin. 1923. P. 324.
- ³³ *New India.* 17 October. 1914. Cituojama iš: *Bevir.* Ten pat. P. 173.
- ³⁴ *Dwarkadas K.* India's Fight for Freedom 1913–1917: An Eyewitness Story. Bombay: Popular Prakashan. 1966. P. 35.
- ³⁵ Nors dar prieš atvykdamą į Pietų Aziją, 1877 m. viename savo laiške Wilsonui Burtui ji rašo: „Aš esu *svabhavika*, budistinė panteistinė, jei apskritai kas nors esu. Aš netikiu į asmeninį Dievą, į tiesioginį sutvėrėją, ar „Aukščiausiąją būtybę“; nei aš pripažįstu Pirminę priežastį, kuri suponuotų ir Paskutinės egzistavimą – jei taip, kas tada? Aš tikiu į vienatinę, nenykstančią substanciją, *Svabhavat*, arba neregimą, visą persmelkiančią materiją, nesvarbu, kaip jus ją pavadinseite, Dievu ar daugelio Dievų kompanija. <...> Jei žurnalistas pasakė, kad aš priklausau Budos inspiruotai religijai, užuot mane apibūdinamas kaip mokymo ratą įsukančią budistę – jis pasakė ne ką kitą, o tik tiesą.“ (Cituojama iš *Gomes.* Ten pat. P. 78.)

- ³⁶ Savo knygoje *The American Encounter with Buddhism* Thomas A. Tweedas argumentuotai atskleidžia, jog į budizmą XIX a. amerikiečiai atsigręžė dėl to, jog jis atrodo egzotiškas, bet ne visai svetimas. Budizmas suteikė atsiribojimą, bet ne visišką pabėgimą nuo to, ką jis vadina „Viktorijos laikų kultūriniu konsensu“. Politiškai, socialiai, ekonomiškai, religiška ir kultūriškai atsiribodami nuo savo terpės, budistai tapę amerikiečiai galėjo išsaugoti kultūrinės priklausomybės tęstinumą. (Tweed Th. A. *The American Encounter with Buddhism, 1844–1912: Victorian Culture and the Limits of Dissent*. Bloomington: Indian University Press. 1992. P. 111.)
- ³⁷ Bene pirmasis, pradėjęs vartoti terminą „protestantiškasis budizmas“, 1970 m. buvo Šri Lankos antropologas Gananathas Obeyesekere. Šiam terminui jis suteikė dvi reikšmes: pirma, kad ši budizmo forma atsirado kaip antikrikščioniško protesto forma; antra, kad ji imitavo protestantiškąją krikščionybę – tiek organizacinės struktūros, tiek turinio prasme. Žr. *Obeyesekere G. Religious Symbolism and Political Change in Ceylon // Modern Ceylon Studies* 1.1 (January, 1970). P. 43–63.
- ³⁸ Iš viso šis katekizmas buvo išleistas daugiau kaip 40 kartų ir išverstas į 20 Azijos kalbų. Šio budistinio katekizmo (*The Buddhist Catechism*) vertimas į sinhalų kalbą iki šiol naudojamas Šri Lankos mokyklose.
- ³⁹ Prothero S. *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*. Delhi: Sri Satguru Publications. 1996. P. 69. Tai bene išsamiausia akademinė studija, atskleidžianti ne tik mažai žinomus H. S. Olcotto gyvenimo vingius, bet ir įtampą tarp budistinės, hinduistinės ir teosofinės pasaulėžiūrų. Pavyzdžiui, Amerikos teosofai, vadovaujami Williamo Q. Judge'o, apkaltina H. S. Olcottą esant „nepakankamai teosofiniu ir pernelyg budistiniu“ ir 1895 m. įkuria savarankišką Amerikos teosofų draugiją. Buvęs jo mokinys, budizmo reformatorius A. Dharmapala viešai apkaltino draugiją budizmo diskreditavimu ir įkūrė *Mahabodhi Society*; Europos krikščioniškieji teosofai jautė didelį nepasitenkinimą antikrikščionišku jo diskursu; pripažindamas, kad jų darbai svarbūs Indijos gerovei, S. Vivekananda pasmerkia „nepageidaujamus amerikietiškojo spiritualizmo įskiepus hinduizmui“; Bengalijos teosofai pyko dėl H. S. Olcotto siekio budifikuoti draugiją, Indiją ir t. t. Net žymus orientalistas M. Mülleris jam parašė, kad „imaginaciniai ezoteriniai teosofų konstruktai tik žemina hinduizmą ir budizmą“.
- ⁴⁰ Said E. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf. 1993.
- ⁴¹ Veer van der P. *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. 2001. P. 160.
- ⁴² Nandy A. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. New Delhi: Oxford University Press. 1983. P. 3.

LITERATŪRA IR ŠALTINIAI

1. Beinorius A. Laisvoji mūrininkija kolonijinėje Indijoje: kultūrinis, religinis ir imperinis aspektai // Laisvoji mūrininkija pasaulyje ir Lietuvoje: idėjos, istorija, asmenybės / sud. V. Jogėla. Vilnius: Lietuvos nacionalinis muziejus. 2012. P. 29–44.
2. Besant A. *How India Wrought for Freedom*. Adyar: Theosophical Publishing Society. 1915.
3. Besant A. *The Basis of Morality*. Adyar: Theosophical Publishing Society. 1915.
4. Bevir M. *Theosophy as a Political Movement // Gurus and Their Followers: New Religious Reform Movements in Colonial India / ed. by A. Copley*. New Delhi: Oxford University Press. 2000.
5. Blavatsky H. P. *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*. 2 Vols. Wheaton: Theosophical Publishing House. 1972.
6. Blavatsky H. P. *The Key to Theosophy*. Pasadena: Theosophical University Press. 1949.
7. Broek van den R. and Hanegraaff W. J. *Gnosis and Hermeticism: From Antiquity to Modern Times*. NY: State University of New York. 1998.
8. Campbell B. *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement*. Berkeley: University of California Press. 1980;
9. Cranston S. *HPB: The Extraordinary Life and Influences of Helena Blavatsky, Founder of the Modern Theosophical Movement*. New York: G. P. Putnam's Sons. 1993.

10. *Cumont F.* Les religions orientales dans le paganisme romain. Paris: E. Leroux. 1906.
11. *Dwarkadas K.* India's Fight for Freedom 1913–1917: An Eyewitness Story. Bombay: Popular Prakashan. 1966.
12. *Gandhi M.* An Autobiography // Collected Works. Vol. 39. New Delhi: Publications Division. 1958–1995.
13. *Godwin J.* The Theosophical Enlightenment. Albany: State University of New York Press. 1994.
14. *Gomes M.* The Dawning of the Theosophical Movement. Wheaton, IL: The Theosophical Publishing House. 1987.
15. *Hanegraaff W.* New Age Religion and Western Culture: Esoterism in the Mirror of Secular Thought. New York: State University of New York Press. 1998.
16. *Jackson C. T.* The Oriental Religions and American Thought: Nineteenth-Century Explorations. Westport and London: Greenwood Press. 1981.
17. *Johnson P. K.* The Masters Revealed. Madame Blavatsky and the Myth of the Great White Lodge Albany: State University of New York Press. 1994.
18. *Jones K. W.* Arya Dharm. Berkeley: University of California Press. 1989.
19. *Jones K. W.* Socio-Religious Reform Movements in British India. Cambridge: Cambridge University Press. 1989.
20. *Nandy A.* The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism. New Delhi: Oxford University Press, 1983.
21. *Nehru J.* An Autobiography. London: John Lane. 1936.
22. *Nethercott A.* The First Five Lives of Annie Besant. Chicago: University of Chicago Press. 1960.
23. *Neufeldt R. W.* In Search of Utopia: Karma and Rebirth in the Theosophical Movement // Karma and Rebirth: Post Classical Developments / ed. by R. W. Neufeldt. New York: State University of New York. 1986. P. 233–256.
24. *Obeyesekere G.* Religious Symbolism and Political Change in Ceylon // Modern Ceylon Studies 1.1 (January, 1970). P. 43–63.
25. *Olcott H. S.* Old Diary Leaves: The History of the Theosophical Society. 6 vols. Adyar: Theosophical Publishing Society. 1972–1975.
26. *Olcott H. S.* The Theosophical Society and Its Aims // A Collection of Lectures on Theosophy and Archaic Religions Delivered in India and Ceylon by Colonel H. S. Olcott. Madras: A. Thegaya Rajiem. 1883.
27. *Pal B.* Memories of My Life and Times. Vol. 1. Calcutta: Modern Book Agency. 1932.
28. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta / ed. W. Halbfass.* Albany: State University of New York Press. 1995.
29. *Prakash G.* Another Reason: Science and the Imagination of Modern India. Princeton: Princeton University Press. 1999.
30. *Prothero S.* The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott. Delhi: Sri Satguru Publications. 1996.
31. *Risseuw C.* Thinking Culture through Counter-Culture: The Case of Theosophists in India and Ceylon and their Ideas on Race and Hierarchy (1875–1947) // Gurus and Their Followers: New Religious Reform Movements in Colonial India / ed. by A. Copley. New Delhi: Oxford University Press. 2000. P. 180–207.
32. *Said E.* Culture and Imperialism. New York: Knopf. 1993.
33. *Studdart-Kennedy G.* British Christians, Indian Nationalists, and the Raj. Delhi: Oxford University Press. 1991.
34. *The Mahatma Letters to A. P. Sinnett / ed. A. T. Barker.* London: Fisher and Unwin. 1923.
35. *Tweed Th. A.* The American Encounter with Buddhism, 1844–1912: Victorian Culture and the Limits of Dissent. Bloomington: Indian University Press. 1992.
36. *Veer van der P.* Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain. Princeton and Oxford: Princeton University Press. 2001.
37. *Viswanathan G.* Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 1998.

38. *Webb J.* The Flight from Reason. Volume 1. The Age of the Irracional. London: Macdonald. 1971.
 39. *Wedderburn W.* Allan Octavian Hume: Father of the Indian National Congress, 1829–1912. London: Fisher and Unwin. 1913.

Gauta: 2012 02 06

Parengta spaudai: 2012 03 15

Audrius BEINORIUS

RELIGIOUS AND POLITICAL ACTIVITY OF THEOSOPHICAL SOCIETY IN INDIA AT THE END OF THE 19TH AND THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURIES

S u m m a r y

The article deals with political ideology of the Theosophical Society founded by H. P. Blavatsky and H. S. Olcott in 1875, and its contribution to Indian nationalism and Hindu revivalism. An attempt was made to map out the ways the theosophists contributed to Indian nationalist organizations, from A. O. Hume's contribution to the Indian National Congress to Annie Besant's *All India Home League*. Even if officially the theosophical society was "unconcerned about politics" it played an important role in the growth of Indian nationalist movements. Western-educated Hindus were almost bound to experience some sort of cultural dislocation – tension between the religious tradition in which they had been raised and the apparent scientific and ethical rationalism of the West. Theosophy offered a way to deal with this dislocation. Because theosophy both eulogized the ancient faith of India and also interpreted this faith integrating modern scientific doctrines, such as evolution, it had an obvious appeal to western-educated Indians. The article reveals, that the high evaluation of Eastern religions, especially Hinduism and Buddhism (in Ceylon), provided by theosophists, gained legitimacy in India.

In India, theosophy became an integral part of a wider movement of neo-Hinduism, which helped to provide Indian nationalists with legitimating ideology, new-found confidence, experience of organization, contacts and network, all of which they used for political purposes. Theosophy also became the most prominent vehicle for conveying the belief in the indivisibility of modern science and monistic Hinduism. Many of the leading activists of the struggle for freedom, including Gandhi and Nehru, were influenced by theosophy. Therefore, theosophists' defence of Hinduism readily fed the idealization of the golden age of India's history. Theosophists' seemingly empathetic embrace of both Hinduism and Buddhism shared with missionary Christianity, British colonialism, and academic Orientalism a kind of imperial thrust. They introduced such concepts as karma, reincarnation, meditation, and the spiritual path to Western societies, providing almost all the underpinnings for the "New Age" movements as a part of the "Easternization of the West" process. Incidentally, Theosophy typically has played a crucial role in initiating change, but was left behind as soon as the change process gained momentum.

PAGRINDINIAI ŽODŽIAI: teosofija, J. P. Blavatskaja, okultizmas, neohinduizmas, budizmas, hindu nacionalizmas, kolonializmas, religinis reformizmas, kontrkultūra, orientalizmas

KEY WORDS: Theosophy, H. P. Blavatsky, occultism, neohinduism, Buddhism, Hindu nationalism, colonialism, religious reformism, counter-culture, orientalism.

Audrius BEINORIUS – Vilniaus universiteto Orientalistikos centro direktorius, indologijos ir budizmo studijų profesorius (habil. dr.). El. paštas audrius.beinorius@oc.vu.lt. Adresas: Orientalistikos centras, Vilniaus universitetas, Universiteto g. 5, 01513 Vilnius. Tel. 8 681 69 000.

Audrius BEINORIUS – Director of the Center of Oriental Studies at Vilnius University, Professor of Indian and Buddhist studies (habil. dr.). E-mail: audrius.beinorius@oc.vu.lt. Address: Orientalistikos centras, Vilniaus universitetas, Universiteto g. 5, 01513 Vilnius. Tel. 8 681 69 000.