

Indija yra vienintelė pasaulyje išlikusi šalis, kurioje senoji indoeuropiečių tradicija nebuvo nukirsta ar užskiepyta, bet gyvuoja ir rutuliojasi nepertraukiamai nuo vedų laikų iki dabar. Žinoma, ji patyrė daugybę įtakų, išleido daug naujų šakų (viena iš jų – budizmas), ir vis dėlto savo kilme išliko artima lietuviškajai – gana bus vienintelio, užtat iškalbingo pavyzdžio: „Rigvedoje” (III.25.1) į ugnies dievą Agnį tiesiog kreipiamasi *agne diváh sūnūr asi*, lietuviškai pažodžiui *Ugnie, Dievo sūnus esi* („Rigvedoje”, kaip ir kituose žodinės tradicijos tekstuose, suprantama, didžiųjų ir mažųjų raidžių skirtumo nebūta). Tuo indiškoji tradicija, kad ir kaip būtų nutolusios per 5 tūkstančius metų nuo bendrų šaknų kai kurios jos šakos, vis dėlto lieka neįkainojamai vertinga ir baltams – kaip savotiškas pavyzdys, ko maždaug galima buvo tikėtis kitomis istorinėmis aplinkybėmis. Tuo tarpu giminingą senovės iranėnų (persų) tradiciją pakirto ir prarijo islamas, o Europos indoeuropiečių, tarp jų ir baltų, lietuvių, ilgiausiai ją gynusių, – krikščionybė. O ką, jei pati krikščionybė savo užuomazgoje pasirodytų buvusi giliai ar net iš esmės paveikta indiškos – t. y. indoeuropietiškos – kilmės tradicijų, pavyzdžiui, budizmo? Tokią galimybę ir svarsto toliau skaitytojui siūlomas straipsnis.

Budizmo įtakos krikščionybei klausimu – iš naujo

Delwin Byron SCHNEIDER

Dialogo bei sutarimo tarp pasaulio religijų siekiančių humanitarų ir tyrinėtojų akys nuolat atviros paraleloms tarp jų. Daugeliui Vakaruose anksčiau atrodė, kad budizmas ir krikščionybė – tai du skirtingi pasauliai ar net skirtingos visatos. Nepaisant to, kad religija, pavadinta *Gautama*’os *Sidhartha*’os *Buddha*’os vardu, yra vienas iš giliausių indėlių tiek į Indijos, tiek į pasaulio religijų istoriją, sąvokos „budizmas” ir „krikščionybė” reiškė ne panašumus, bet konfliktą, nesutaikomas pažiūras bei amžius trunkančią atoskyrą, kurios priežastis – abipusis neišmanymas ir neigimas. Šiandien, pastarojo šimtmečio mokslinių tyrinėjimų dėka, budizmas ir krikščionybė jau dažnai palyginamos, o kai žiūrima panašumų, tai jų atsiranda labai daug. Panašumų esama tarp etinių principų, gyvenimo būdų bei praktikų, o ir tarp idėjų, panašių savo antriniais požymiais, nors pagrindiniai jų požymiai ir neatrodytų tokie panašūs.¹ Visų tokių panašumų, išryškėjusių tarp šių dviejų tolimų pasaulio dalių, kurių pradžią juoba skiria 600 metų laiko tarpas, gana, kad priverstų tyrinėtoją stabtelėti ir pažvelgti giliau.

Panašumų, vadinasi, ir jų kilmės klausimas, kaip Richardas Garbe pastebėjo jau XX a. pradžioje, yra jautrus dalykas, nes dažnai manoma, kad jo sprendimas gali kažkaip paveikti tiek krikščionybės, tiek budizmo, kaip religijų, vertę.² Tačiau abiejų religijų esmei, arba „esminei tiesai”, panašumų ir įtakų klausimas neturi didelės reikšmės. Nei budizmas, nei krikščionybė neturi ką nei įgyti, nei prarasti dėl vienokio ar kitokio atsakymo į klausimą apie jų

tarpusavio ryšius. Jokia religija neatsiranda visiškai *de novo* ir neišsivysto visiškai nepriklausomai iš grynai savito šaltinio. Pačiai religijai visa tai neturi reikšmės, nors, kaip matysime (Jono Evangelijos atvejis), gali turėti teologinių pasekmių ir iš esmės paveikti religinių raštų istorijos tyrimus.

Tyrinėtojai yra pastebėję, kad *Dhammapada* („Dharmos eilės”), mėgstamiausia theravados budizmo tradicijos knyga, yra stulbinančiai panaši į „Kalno pamokslą”, taip pamėgtą krikščionių.³ Abi žinios neša labai panašų moralinį mokymą. Indų istorikas K. A. Nilakanta Šastris knygoje „Indijos kultūrinė ekspansija” parodo, kad, bent jau indų požiūriu, Jėzaus žinia, kokią ją randame Evangelijose, daugelyje vietų yra patyrusi budizmo (vadinasi, Indijos) įtaką.⁴ Jis sutinka su Sarvepalliu Radhakrishnanu, žymiausiu indų filosofijos istoriku, kad panašumų atveju skolininku turi būti laikoma krikščionybė. Įsitikinęs Kristų patyrus Indijos įtaką, Radhakrishnanas sako, kad mylėti savo priešus, atsukti kitą skruostą, daryti gera tiems, kurių nekenti, viską atiduoti prašančiajam, kaip kad mokė Jėzus, – „tai, pasak džatakų, priesakai, kurių ne tik mokė, bet ir griežčiausiai laikėsi Buda per daugelį savo gyvenimų”.⁵ Daugelis indologų yra visiškai tikri krikščioniškąją žinią įkvėpimo pasisėmus iš Indijos, tiesiogiai arba netiesiogiai, o tarpininku, šią perdavą pernešusiu, bus buvusi žodinė tradicija, atkeliavusi per Iraną.

Kitus tyrinėtojus prikaustė pačių Gautamos Budos ir Jėzaus Kristaus gyvenimų panašumai. Jie rado, kad maždaug to paties amžiaus būdami abu, Gautama ir Jėzus, pa-

liko savo tėvų namus, abu iškeitė „namus į benamystę“, abu tam tikrą laiką praleido tyruose, abu, gindami savo pašaukimą, grūmėsi su Velnio ir Maros gundymais.⁶ Tada, jau kaip mokytojai, abu subūrė aplink save bhikšus ir mokinčius, kurie, po vieno ir kito mirties, toliau nešė jūdviejų Dharma ir Evangeliją, galiausiai pasklidusią po visą pasaulį. Pagaliau gana pažvelgti į antrąjį budizmo raštą „krepšį“, būtent į *Sutta-pitaka*, kaip kad siūlo J. Duncanas M. Derrettas, kad aptiktume čia daugybę pamokymų bei moralinių priesakų, savo prasme stubbinančiai primenančių Jėzaus pamokymus bei Evangelijos žinią.⁷ Užrašyta Ceilone I a. pr. m. e. po keturis amžius trukusios žodinės perdavos, „Sutapitaka“ budizmo pasauliui išsaugojo turbūt gražiausius budistinės literatūros perlus. Penktąjį iš penkių rinkinių kaip tik sudaro „Dhamapada“, 423 posmai, suskirstyti į dvidešimt šešis skyrius, geriau už bet kurį kitą literatūros paminklą išreiškiantys Budos mokymo dvasią. O palyginus su „Kalno pamokslu“, pastarojo nebeįmanoma skaityti be jausmo, jog tai – tik sutrumpinta kai kurių „Dhamapados“ dalių versija.

J. Edgaras Brunzas, tyrinėjantis kartu Mahajanos budizmo ir Naujojo Testamento mąstyseną, mūsų dėmesį nuo „Kalno pamokslo“ atkreipia į Jono Evangeliją ir teigia, kad pastarosios mintis esanti struktūriškai artimesnė Nagardžunos „Madhjamikos“ budizmui nei judėjiškoms ar helenistinėms minties kategorijoms.⁸ Jis tvirtina, kad Jono teologija apie Dievo pažinimą per meilę („horizontalioji teologija“) geriausiai suprantama palyginus ją su budistų „tobula išmintimi“ (*prajñā*), išgyventa per „tuštumą“ (*śūnyatā*). Iš esmės nauju Brunso požiūriu, Jėzaus įsikūnijimas – tai ne tik maloningas Dievo nužengimas iš savo aukštybių istorijon („vertikalioji christologija“ – tradicinis, arba sinoptinis, požiūris: dangiškas Tėvas įsikiša iš aukščiau į žmonijos istoriją); šiuo netradiciniu požiūriu, įsikūnijimas suvokiamas kaip tiesioginis veiksnus čia pat esančio Dievo meilės reiškinys per visą žmonijos istoriją.

Taigi, Brunso nuomone, Jono mintys rodo tam tikrą struktūrinę giminystę su Mahajanos budizmu. Jis teigia, kad Indijos filosofijos įtaka Viduržemio intelektinei terpei pirmajame mūsų eros amžiuje buvo kur kas didesnė nei kas bent prieš šimtą metų būtų galėjęs pagalvoti. Jono Evangelija yra šios terpės šedevras, kuris buvo subrandintas veikiant gnostinei ir budistinei minčiai. Tuo norima pasakyti, kad evangelistui buvo žinoma Mahajanos budizmo doktrina (iš jos pasekėjų), o budistinė Absoliuto ir žmogaus atsako į Jį samprata jam pasirodė pats tinkamiausias būdas savo paties tikėjimui bei religiniam patyrimui išsakyti. Kaip jau pabrėžta, toks suvedimas nėra kiek nepaveikia esminės krikščioniškosios tiesos, tačiau turi teologinių pasekmių. Gregory's Baumas pastebi, kad jeigu jau budistinė Dievo samprata padėjo susiformuoti Jono skelbtai Evangelijai, tai šiuolaikiniai krikščionys juoba turi būti padrasinti dabar pasistengti suprasti kitas didžiąsias pasaulio religijas bei per dialogą siekti su jomis

sutarimo.⁹ Dar daugiau: jei būtų galima parodyti, kad ketvirtuoju Evangelijoje Dievo slėpiniui Kristuje nusakyti buvo pasitelktas „pragmatiškai asketiškas“ Mahajanos budizmas, tai ir šiuolaikiniam krikščioniui turėtų būti įmanoma Dievo doktriną išreikšti artimesniu Azijos tradicijoms būdu, o Trejybės doktriną – sklandžiau sutikti su šiuolaikine Vakarų mintimi.

Minėti įvairių amžių budizmo tekstų fragmentų panašumai su atitinkamais Evangelijų fragmentais buvo prikausę tyrinėtojų protus tarp 1880 (kai budizmo darbų vertimai pirmąsyk tapo lengviau prieinami¹⁰) ir 1930 metų, kai susidomėjimas šiuo klausimu nublūgo. XX a. pradžioje pirmieji tyrinėtojai, kaip Garbe, užėmė pozityvesnę poziciją šiuo klausimu, kuriuo jau tada buvo susikaupe tiek literatūros, kad 1922 m. jai prireikė atskiros bibliografijos.¹¹ Tačiau apie 1930 priešiškus tokioms idėjoms tapo toks stiprus, kad prasidėjo reakcija. Nors buvo aptikta dešimtys pribloškiančių sutapimų su Evangelija, tyrinėtojai, regis, paprasčiausiai liovėsi tuo domėjęsi. Minimų paralelių skaičius tolydžio vis mažėjo ir mažėjo, kol galiausiai susidomėjimas jomis, atrodė, išblėso visiškai. Nūdien vyraujanti nuotaika yra tokia, tarsi „indų nuomonė“ apie Naujojo Testamento priklausomybę nuo budizmo būtų paprasčiausia istorijos klaida. Kita vertus, gali būti, kad problemos šaknys visai kitur: galimas daktas, kad paprasčiausiai neatsiranda, išskyrus retas išimtis, tokio Naujojo Testamento literatūros žinovo, kuris kartu dargi išmanytų ir indiškuosius, juoba budizmo tekstus. Dėl to tarp šių dviejų tyrinėjimo sričių žinovų beveik nėra dialogo ir minčių apykaitos. Negana to, tyrinėjimai šioje srityje bus nuneiginėjami tol, kol vyraus įsitikinimas krikščionybę neišvengiamai kažką iš esmės prarasiant, jei tik ji turės būti dėkinga už tai budizmui. Tuo tarpu indų nuostata ta, kad Indija ir budizmas Vakarams yra padarę giliausią įtaką, net jeigu jos dokumentavimas pareikalautų laiko.

Šiaip ar taip, šis įtakos klausimas ir toliau nepraranda savo mokslinio patrauklumo. Evangelijos priklausomybė nuo indiškos ar budistinės medžiagos praeityje buvo pagrįsta tokia gausybe pavyzdžių, kad tikrai derėtų į ją pažiūrėti rimtai. Nors abiejų srovių ištakos išties gerokai nutolę: viena vertus, turime budizmą, kilusį Šiaurės Indijoje šešetą amžių prieš Kristų ir atspindintį Pietų Azijos kultūrines tradicijas, o kita vertus, – krikščionybę, atsiradusią aplink Viduržemio jūrą ir atspindinčią šios srities kultūrinės institucijas bei nuostatas. Vis dėlto šiose dviejose skirtingose srovėse išniro du mokytojai, laikęsi labai panašaus gyvenimo būdo, skelbę panašią žinią ir susidūrę su panašiais nutikimais. Pavyzdžiui, Garbe pateikia bent keturis atvejus, kurie po ilgo nagrinėjimo jį įtikino budizmo įtaką Evangelijų istorijoms esant nepaneigiamą. Pirmą, tai budizmo padavimas apie senolį išminčių Asitą, pagarbinusį vaiką Budą (aptinkamas viename iš seniausių Pali šaltinių *Sutta-nipāta*), greta padavimo apie Simeoną šventykloje (Luko 2.25-35). Antra, tai gundymo istorija, kuri priklausau-

so labiausiai pritenkiančioms ir plačiausiai aptartoms paralelėms tarp budizmo literatūros (*Samyutta-nikāya* bei *Mahāparinirvāṇa*) ir Evangelijų (Mato 4.1–11 bei Luko 4.1–13). Trečia, Petro ėjimui per vandenį (Mato 14.25–31; Morkaus 6.45–51; Jono 6.16–21) esama paralelės „Įvade“ į „Džataką 190“ (*Sutta-piṭaka* dalis), kurioje panašumas tiesiog peržengia įprastas ribas. Ir, galiausiai, – duonos laužymo stebuklas (Mato 14.13–31; Morkaus 6.30–44; Luko 9.10–17), pritenkiančiai primenantis „Įvadą“ į „Džataką 78“, kur pasakojama, kaip Buda vienu kepalu duonos iš savo išmaldos dubenėlio pamaitino pirmiausia penkis šimtus savo mokinių, o tada ir visus vienuolyno gyventojus, ir didelė dalis duonos dargi liko.

Taigi klausimas, kurį keliamo iš naujo, yra: ar galima tarti esant kokio nors istorinio ar tekstinio ryšio tarp Gautamos ir Jėzaus mokymų bei praktikų? Iš pirmo žvilgsnio tai atrodo prioriteto klausimas: katras buvo pirmas? Garsioji stupa su skulptūromis *Bharhut*'e bei *Sāñci*'je Centrinėje Indijoje, pastatytos jau antrame a. pr. m. e., vaizduoja legendas iš Budos gyvenimo ir mokymo. Kai kurios budizmo kanono dalys, kaip *Tripitaka*, buvo skaitomos jau netrukus po Gautamos „parinirvanos“, o paskui priimtose įvairiuose susirinkimuose, įvykusuose daug metų prieš mūsų erą. Seniai prieš krikščioniškąją erą daugybė Dharmos šauklių buvo siunčiama „išukti Dharmos ratą“, dėl ko budizmo misijos tuo metu pradėjo veikti ir Vakarų Azijoje.

Prioriteto klausimas tad yra neginčijamas. Kas atėjo pirma, budizmas ar krikščionybė? Ir vis dėlto datavimo problema nėra taip paprastai išsprendžiama. Atsakymą galima ir apversti. Kai kurie budizmo raštai, pasakojimai bei naratyvai iš tikrųjų buvo parašyti tik gerokai po Jėzaus gimimo. Todėl galimas daiktas, kad skolinosi būtent budizmas, o ne krikščionybė. Kai kurių budizmo elementų atžvilgiu tokia galimybė yra. Budizmo interpretatorius Vakaruose britas Edwardas Conze pataria mums būti atsargiems ieškant paralelių tarp budizmo ir krikščionybės.¹² Jis pastebi, kad šių ieškojimų kelyje apstu pavojingų vilkduobių, nesgi skirtumai tarp šių dviejų religijų šiaip jau yra ne mažiau žymūs nei panašumai. Kai kurios paralelės yra svarbios bei daug žadančios, tačiau kitos pasirodo geriausiu atveju atsitiktinės ir sąlygiškos. Kadangi ankstyvojo budizmo Mahajanos tradicijos iškilimas (iš Mahasanghikų, t. y. „Didžiasusirinkimininkų“ sektų) sutampa su krikščioniškosios eros pradžia, Conze mano budizmą galėjus būti paveiktą krikščionybės. Mahajana išibėgėjo jau paskutiniais amžiais prieš Kristų, o kai kurios jos kertinės idėjos siekia ketvirtą ir penktą amžius prieš m. e., jei ne patį Budą. Tačiau literatūra, kurioje apibrėžiamos Mahajanos doktrinos, paliudyta tik krikščioniškųjų laikų pradžioje, kas palieka įdomią, iki šiol neišspręstą istorinę problemą. Taigi Conze ir klausia, kaip turėtume vertinti tai, kad maždaug kaip tik krikščionybės atsiradimo laiku budizmas pats patyrė gana radikalią savo pa-

matinių doktrinų reformą, padariusią jį dar panašesnę į krikščionybę nei anksčiau?

Tai žada būti vaisinga dirva ateities tyrinėjimams. Šiuo metu mes negalime kliautis mūsų eros pradžios Viduržemio ir Indijos paralelėmis, nors patys budistai ir yra įsitikinę, jog Mahajanos tradicijos interpretacijai jos yra reikšmingos. Net krikščionys jau linkę sutikti, kad artimų ryšių tarp lygiagrečių tradicijų turi būti paisoma. Tačiau reikia pripažinti, kad, palyginti su tuo optimizmu, kuris vyravo iki 1930-ųjų, moksliniu požiūriu mes atsidūrėme aklavietėje. Neaptikta nė vieno patikimo tekstinio ar istorinio liudijimo, kuris galėtų išspręsti šį klausimą vienos ar kitos pusės naudai. Šiaip jau išlieka tendencija budizmo tekstus laikyti ankstesniais ir tik dar atidžiau skaityti tas Biblijos vietas, kurios atrodo taip įspūdingai į juos panašios.

Indologai pasidalijo į tuos, kurie įsitikinę krikščioniškąjį padavimą esant įkvėptą iš Indijos – tiesiogiai ar netiesiogiai, galimas daiktas, žodinės tradicijos būdu per Iraną; ir tuos, kurie sako, jog tokia įtaka, kol griežtai neįrodyta krikščionybės priklausomybė nuo budizmo tekstų, nėra pakankamai pagrįsta. Iki šiol nerasta metodo, kuriuo būtų galima akivaizdžius panašumus įvertinti. Didžiausia kliūtis yra tiesioginių liudijimų stoka. Pastaruoju metu Naujojo Testamento tyrinėtojai šiuo klausimu išvis liovėsi domėjėsi kaip kol kas neišsprendžiamu. Iššūkį metę ankstesnių šios srities tyrinėtojų darbai lieka be atsako. Merrito nuomone, Naujojo Testamento tyrinėtojai nesiteikia atsižvelgti į pareikštą indišką savo tekstų paveldą galbūt visai ne dėl to, kad tasai paveldas būtų netikras, o tik todėl, kad savo išsilavinimu ir pažiūromis šio klausimo nagrinėti yra visiškai nepasirengę. Taigi klausimas ir toliau tik intriguoja. Su dabartinėmis mūsų žiniomis, tiek budizmo literatūros, tiek juolab Indijos ir Viduržemio tarpusavio santykių istorijos srityse, į jį atsakyti taip, kad visi būtų patenkinti, neįmanoma. Jei ir galima sutikti su kokia nors įtaka, lieka klausimas, kuria gi kryptimi. Tačiau tema verta nuolatinio dėmesio ir atvirumo bet kokiems naujiems faktams, galimas daiktas, tebeglūdinčioms nežinomybėms ir tebelaukiantiems atradimo.

Dėl Indijos kultūrinių mainų su Vakarais

Budizmas iškilo VI a. pr. m. e. iš ankstesnės dviejų Indijos civilizacijos kultūrų sintezės. Pirmoji iš jų Harapos ir Mohendžo Daro periodu gyvavo Indo slėnyje šiaurinėse Indijos bei Pakistano srityse. Jos pradžia laikoma apie 2300 m. pr. m. e., kai palei Indo upę suklestėjo gerai suplanuoti, išsivystę miestai. Tai viena seniausių civilizacijų, iškilusių trečiajame tūkstantmetyje pr. m. e., šalia kitų dviejų, iškilusių pirma Eufrato slėnyje, o paskui palei Nilą. Kontaktai tarp Indijos ir pastarųjų nutįsta praeitin jei ne tolydžia, tai nuolat atsinaujinančia linija bent jau iki pat jų suklestėjimo pradžios. Gamtinės Indijos ribos, kalnai ir jūros, įreminančios jos vidinę vienybę, retai kada buvo kliūtimi bendrauti su svečiomis šalimis. Brunsas pažymi, kad

daugybė „būdingų talko antspaudų“ iš Indo slėnio buvo aptikta Šumero archeologinių kasinėjimų aikštelėse. Taip pat „Šumero ekonomikos tekstuose“ minimi laivai iš Dilmuno, t. y. iš Rytų, o vienintelė pakankamai turtinga šalis į rytus nuo Šumero, galėjusi eksportuoti dramblio kaulą, buvo Indija.

Po maždaug tūkstantmetį trukusio Indo slėnio civilizacijos klestėjimo čia pasirodė gaujos puslankinių klajoklių gyvulių augintojų – indoarijai, kurie atsinešė indoeuropietišką kultūrą, religinį kultą ir kalbą, ankstyvos formos sanskritą (daugelio Vakarų kalbų tolimą giminaitį). Kultūriniai mainai tarp Mesopotamijos ir Indijos po arijų įsiveržimo atsinaujino apie VIII a. pr. m. e. kartu su ankstyvuoju *brāhmī* raštu, kaip finikiečių alfabeto adaptacija atkeliavusiu per Asiriją. Tuo pat metu į indų literatūrą bus patekusios ir kai kurios semitų legendos, visų pirma apie tvaną, minimą Šatapatha brahmanoje.

Indoarijai absorbavo vietinės Indo slėnio civilizacijos palikimą ir pradėjo slinkti toliau į kontinento gilumą, kol galiausiai apsistojo Gangos slėnyje. Iš šio dvilypio paveldo, vakarų arijų kultūros ir rytų Indo kultūros, išsirutuliojo pagrindinės indų religinės tradicijos, tarp jų galiausiai ir budizmas. Gautama Sidhartha gimė apie 580 m. pr. m. e., o po maždaug trisdešimt šešerių metų jis pasiekė nušvitimą ir tapo Buda.¹³ Šis epochos masto įvykis, asketą Gautamą padaręs mūsų laikų Buda, yra ne kartą paliudytas ir aprašytas Pali kanono Madžhimanikajoje (sutos Nr. 4, 19, 26 ir 36).

Tuo metu, apie VI–V a. pr. m. e., kultūriniai mainai tarp Rytų ir Vakarų išgyveno pakilimą. Šiuo budizmo formavimosi periodu Kyras Didysis (558–530 m. pr. m. e.), Persijos imperijos įkūrėjas, išplėtė savo valdas iki pat Indijos sienų, o Darijus (521–486 m. pr. m. e.), tęsdamas užkariavimus, Šiaurės Vakarų Indiją pavertė savo provincija, pavadinta Persijos imperijos „dvidešimtąja satrapija“. Apie du šimtmečius regioną valdė vedų arijų giminaičiai iranėnai. Pasak graikų istoriko Herodoto, dvidešimtoji satrapija mokėjo Persijai duoklės daugiau už bet kurią kitą imperijos sritį, o Persijos imperatoriaus Kserkso (486–465 m. pr. m. e.) kariuomenėje, 479 m. pr. m. e. jam įsiveržus į Graikiją, tarnavo indų šaulių kontingentas. Darijus, siekdamas nustatyti galimybę iš Indo žiočių pasiekti Iraną jūra, dar surengė ekspediciją, vadovaujamą Skilakso Kariandiečio. Skilaksas pakrovė laivus ir tryliką mėnesį pasiekė jūrą, taip įgalinęs Darijų kontroliuoti visą Indo slėnį ir siūsti laivus į Indijos vandenyną.¹⁴ Taigi iki pat Aleksandro Makedoniečio įsiveržimo 327 m. pr. m. e., valdant Nandoms iš Magadhos, Indo upė laikyta tradicine Persijos imperijos riba. Šiaurinių tuometinės Indijos sričių artumas Persijos provincija tapusioms teritorijoms ir nuolatiniai (nors ir nepaliudyti) tarpusavio santykiai, turėję būti tarp Achemenidų dinastijos ir Indijos karalysčių, įgalina kelti klausimą, koku laipsniu Persijos imperijoje galėjo būti susipažinta su vedų (ir ankstyvojo budizmo?) mintimi bei filosofija.

Kartu reikia nepamiršti, kad ankstyvuoju periodu graikų mieste Milete Mažojoje Azijoje atsirado filosofų, pradėjusių samprotauti apie visatą iki tol Graikijoje nežinomu būdu, kurių idėjoms veikiausiai bus padariusios įtaką senųjų Mesopotamijos bei Vidurinių Rytų civilizacijos. Šių „priešokratikų“ mintis rutuliojosi ta kryptimi, kuri galiausiai ir atvedė prie filosofijos ir mokslo atsiskyrimo – pirma nuo kitų archajinių mąstymo būdų, o paskui ir vienam nuo kito. Vienas indologas pastebėjo, kad tradicinį vakariečio protą, pratusį vadovautis diskursyvia bei racionalia mintimi, tokių priešokratikų kaip Hėrakteitas teorijos gali didžiai nustebinti. Tačiau, kaip pridūrė Richardas Zaehneris, pačiame Vakarų civilizacijos lopšyje – racionaliojoje, kaip manyta, Graikijoje – aptikti Rytų „išmintį“ su visu jos „prieštaringu paradoksalumu“ – malonus nustebimas.¹⁵ Tarp Hėrakteito bei kitų priešokratikų teiginių ir indų upanišadų išties esama tokio pritrėkiančio panašumo, kad kai kurie išvalgūs žmonės jau buvo padarę išvadą indiškąsias idėjas vienaip ar kitaip prasišverbus į Graikiją dar VII bei VI a. pr. m. e. Tyrinėtojus trikdė tik, kaip, kokiais keliais.

Seniai žinoma, kad graikų minčiai įtaką padarė ne tik kaimynai lygai bei finikiečiai, bet ir Egipto bei Mesopotamijos civilizacijos. Tačiau kaip galejo atsitikti, kad idėjos, regis, specifiškai indiškos, graikų pasaulyje pasirodė kone tuo pat metu, kai buvo suformuluotos pačioje Indijoje? Kaip gali būti, kad sutapimai tarp jų dažnai yra tokie trikdančiai tikslūs? Ar tai reiškia buvus tiesioginę įtaką? Nūdienos tyrinėtojai tebeieško „trūkstamų grandžių“, nes pastangos įrodyti buvus tiesioginę įtaką dažniausiai neįtikina. Zaehneris teigia, kad nėra tiesioginių liudijimų Persijos imperiją buvus tuo didžiuoju idėjų katilu, kuriame Indijos ir Graikijos civilizacijos būtų galėjusios susikryžminti. Tačiau negalime atmesti galimybės, jog apykaitos būta – jei ir ne mainų pačių rašytinių šaltinių vertimais, tai bent per asmeninius panašiai mąstančių žmonių kontaktus. Susidomėjimas kosmogonija tuometinėje Graikijoje buvo stiprus, o atvirumas persų ir Babilono šaltiniams gerai paliudytas. Amore'as teigia, kad persų mintis padarė įtaką ne tik graikų minčiai, bet paliko žymų pėdsaką ir judaizmo mokymuose bei kai kurių Palestinos judaizmo šakų gyvensenoje jau gerokai prieš mūsų erą. Persiškų religinių motyvų įtaką, pažymi jis, bus patyrę ir esėjai, ir tokia reikšminga grupuotė kaip fariziejai, ir kad toji įtaka „turėjo trukti šimtmečius iki pat Jėzaus gimimo imtinai“.

Toliau Zaehneris primena mums, kad „ašiniame“ šeštajame amžiuje pr. m. e. būtent persų pranašas Zarathustra, arba Zoroastras (628–551 m. pr. m. e.), pirmas paskelbė žinią apie visavaldį Dievą (Ahurą Mazdą), vėliau iš dalies integruotą judaizmo, krikščionybės ir islamo. Ši Zarathustros žinia, įkūnyta Persijos imperijos valstybinėje religijoje, ir buvo tąja gija, kuri per amžius vienijo Persijos tautas konfrontuojant su Graikija, Roma ir

Bizantija. Valdant Achemenidams, ne vienas galingas valdovas iš jų viešpatavo Vidurio Rytuose, įtraukiant Babiloną ir Egiptą. Veikiant idėjų difuzijai, kurios keliai mums tebelieka neaiškūs, daug kas iš to, ko mokė persų pranašas, tebegyvuoja trijose Vakarų pasaulio religijose. Būtent iš Zarathustros žydai perėmė tokias idėjas kaip sielos nemirtingumas, kūniškasis prisikėlimas, Dievo priešininko Šėtono idėja, taip pat, galimas daiktas, ir eschatologinio išgelbėtojo idėja, turinčio pasirodyti pasaulio pabaigoje. Zarathustros teiginys apie sielos ir kūno dualizmą atsispindi tiek graikų filosofų darbuose, kaip antai Platono, tiek krikščionių (ir budistų?) gnostikų mokymuose. Zarathustros vaizdinių apie pomirtinį sielos likimą pėdsakai aptinkami islamo Korane. Tai mums primena, kad nors krikščionybė savo teisėtais pirmtakais laiko Izraelio pranašus, ne ką mažiau ji paveldėjo ir iš senovės Irano pranašo.¹⁶

Irano įtaka judaizmui, krikščionybei ir islamui tyrinėjimais patikimai nustatyta, tačiau ką gi galima pasakyti apie budizmo įtakos prieš Kristų galimybę? Galima būtų manyti, kad visiškai taip pat, kaip žydai buvo paveikti iranėniškų minties lyčių, tuo pat metu jie galėjo būti atviri ir budizmui. Galima parodyti, jog budizmui sparčiai plintant į vakarus, į Persijai priklausiusias sritis, tais pačiais kultūriniais kanalais, kuriais į Palestiną pateko Zarathustros idėjos, antrajame bei pirmajame a. prieš Kristų galėjo atklysti ir budizmo idėjos. Tereikia įsivaizduoti žydus piligrimus iš Partų bei kitų rytinių diasporos pakraščių atkeliaujant į Jeruzalę kartu su visais naujausiais savo laikmečio religiniais mokymais, tarp kurių – ir budizmas. Tačiau silpnoji tokio pobūdžio argumentų vieta yra ta, kad nesama jokių liudijimų budizmo idėjas, priešingai iranėniškosioms, iš tikrųjų prasiskverbus į judaizmą, nors tokią galimybę palikti, žinoma, reikia. Dvi tautos vargu ar gali ilgą laiką gyventi šalia toje pačioje šalyje ir nieko viena iš kitos neperimti, tačiau liudijimai vis dėlto tebelaukia atrandami.

Prielaidą, kad Jeruzalė ir Galilėja šiuo ankstyvu laikotarpiu buvo atviros įtakoms iš Rytų, paremia du veiksniai: prekybos kelias tarp Rytų ir Vakarų ėjo per Palestiną, o budizmas, kaip matysime, plito į Vakarus. Šilko kelyje, plačioje stepių bei dykumų srityje tarp Kinijos ir Irano, susidurdavo žmonės kone iš visų Azijos pakraščių. O maršrutai, Kiniją jungę su Indija, Iranu bei Viduriniaisiais Rytai, laidavo ne tik mainus gėrybėmis, bet ir idėjomis. Čia susitikdavo ir kartu gyveno visų didžiausių Azijos religijų atstovai. Budizmas ir konfucionizmas, hinduizmas ir zoroastrizmas, vėliau nestoriečiai ir gnostikai manichėjai (patikimas tiltas tarp budizmo ir krikščionybės vėlesniais laikais), ir islamas – viskas vienu ar kitu metu buvo tikinčiųjų atstovaujama šios plačios teritorijos bei kaimyninių sričių į rytus ir vakarus miestuose bei gyvenvietėse.

Vidurinieji Rytai buvo ideali sritis gėrybių ir idėjų mainams. Jos rytinėje dalyje šiaurę su rytai jungė dvi dide-

lės upės – Tigras ir Eufratas. Vakaruose, Egipte, mažne tobulas gėrybių ir idėjų nešėjas visuomet buvo Nilas, tekantis iš pietų į šiaurę, ramesnis ir todėl palankesnis navigacijai. Arabų dykuma, nelyginant jūra, irgi ne tik skyrė, bet ir jungė, nes buvo tarsi iš visų pusių visiems atvira magistralė. Arabų dykumos rytuose plytėjo maloningoji Irano plynaukštė, o į pietus bei rytus nuo jos, už Persijos įlankos, – pasakiškai turtinga Indija. Į vakarus Arabiją nuo Centrinės Afrikos skyrė, o kartu su ja ir jungė Raudonoji jūra. Šiaurėje Sueco sąsmauka Arabijos dykumą siejo su Egiptu, o ištisa virtinė puikių uostų Palestinos, Finikijos bei Sirijos pakrantėse – su Viduržemio šalimis: Graikija, Italija bei Ispanija. Tokie buvo keliai, jungę Indiją bei Šiaurės Kiniją rytuose su Egiptu vakaruose. Viena stambi šaka dar ėjo į pietus iš Afganistano į šiaurinę Indijos dalį, kirsdama dabartinį Pakistaną ir paskui susiliedama su kitais prekybiniais maršrutais per Indiją. Tuo pat metu į jūrą išplaukė pirmieji prekiniai laivai iš Egipto ir Persijos įlankos pakrančių, iš Pietų Arabijos ir Indijos. Kaip tik šio Indijos ryšio su Afrika dėka išaugo didysis Aleksandrijos kultūrinis centras. Buvo ieškoma kelio į Indiją ir aplenkiant arabų uostus. Narsūs pirkliai vienas po kito leidosi į žygį. Eudoksas iš Knido II a. pr. m. e. pabaigoje atliko du sėkmingus bandymus. Jo įkvėptas pirklis Hiparchas I a. pr. m. e. atrado musonus, atvėrusius tiesioginį prekybos kelią tarp Indijos ir Egipto, o kartu – ir Indijos išmintį Vakarams.¹⁷

Budizmo kontaktai su Vakara

Persijos valdžią Indijoje nutraukė ir „dvidešimtąją satrapiją“ pribaižė ne patys indai. 331 m. pr. m. e. makedoniečių imperatorius Aleksandras prie Tigro upės laimėjo lemiamą pergalę prieš persų pajėgas. 327 m. pr. m. e. jis įžengė į Indiją ir užėmė buvusią Persijos teritoriją. Tuomet atrodė, kad Šiaurės Indijos istorijoje tik vienas valdovas pakeitė kitą. Tačiau po dvejų metų jo žygis staiga pasibaigė vakariniame Hifasio upės krante, kariuomenei atsisakius toliau žengti į svetimą teritoriją. Aleksandras paliko Indiją ir niekuomet nebesugrįžo. Jo svajonė sujungti Rytus ir Vakarus taip ir liko neįgyvendinta, nes jo armija Indijoje sustojo dar šimtus mylių nuo Magadhano politinės įtakos centro (o kartu ir nuo augančios budizmo įtakos centro).

A. K. Nilakanta Šastris mus perspėja, jog Aleksandro kampanijos reikšmės Indijoje nereikia perdėti. Vis dėlto, šalia ankstesnių kultūrinių ryšių su Mesopotamija ir Egiptu, Aleksandro užkariavimai pradėjo visiškai naują indoeuropiečių tarpusavio santykių erą.¹⁸ Pradedant Nandų bei Maurjų laikais (apie 400–185 m. pr. m. e.) per Vakarų Indiją – per tuos kraštus, su kuriais Indija buvo susijusi nuo pat savo istorijos pradžios, – nuvilnijo didžiuliu pokyčių bangos. Makedoniečių užkariavimu prasidėjo keltą šimtmečių trukusi epocha, kurios metu helenizmas vakariniuose Indijos pasaulio pakraščiuose buvo tapęs

lemiamu politikos bei civilizacijos veiksmu. Pasitraukus Aleksandriui, kontaktus tęsė Baktrijos graikai, pasirodę Indijos šiaurėje ir šiaurės vakaruose Maurjų valdžios nuosmukio metu. Pasak Nalinaksha'os Dutt'o, kaip tik Baktrijos graikai, perėmę indų kultūrą, paskleidė garsą apie Indijos (o kartu ir budizmo) išmintį bei turtus už Indijos sienų – ir po Centrinės Azijos stepes, ir po graikų–romėnų pasaulį Vakaruose.¹⁹

Deja, apie šių dviejų civilizacijų sąveiką mes žinome mažiau nei galėtume norėti, o ir tai, ką žinome, yra vienašališka. Mums gana smulkiai žinoma, ką indai perėmė iš graikų, nes tai liudija indų literatūra bei artefaktai (Maurjų architektūra bei skulptūra, kai kurie dvaro papročiai bei valdymo funkcijos), tačiau ne taip lengva pamatyti, ką iš indų perėmė graikai, nes šio laikotarpio graikų literatūra yra prarasta. Graikų užsiminimai, kurių anksčiau būta, apie savo imperiją Baktrijoje ir Indijoje buvo praganyti jau Helenizmo laikais. Šiaip ar taip, galima manyti, kad Vakarai nebuvo taip jau izoliuoti nuo Indijos ir, galimas daiktas, nuo budizmo įtakos, kaip kad iš pradžių manė Vakarų istorikai. Gyvenimas virė abiejose šiaurės–vakarų skiriamąjame ruožo pusėse, ir karavanai juo per jį pirmyn ir atgal, gabendami įvairiausio plauko prekes ir idėjas.²⁰

Po Aleksandro mirties 323 m. pr. m. e. Indijoje susidarė vakuumas su didelėmis karinėmis bei politinėmis galimybėmis. Makedoniečių palikti smulkūs daliniai bei garnizonai greitai ištirpo, ir tuštumą netrukus užpildė Ašokos senelis Čandragupta Maurja. 321 m. pr. m. e., maždaug tuo pat metu, kai budizme išsiskyrė mahasanghikai ir sthavorai, Čandragupta Maurja užėmė Magadhos sostą. 303 m. pr. m. e. jis jau valdė teritoriją nuo Bengalijos iki Rytų Afganistano, o į pietus – iki pat Narmados upės. 305 m. pr. m. e. jis susidūrė su Seleukumi Nikatoru, Aleksandro įpėdiniu, pasišovusiu atkurti mirusio imperatoriaus indiškąsias provincijas, ir jį nugalėjo. Taip du imperatoriai pasidalijo įtakos sferomis. Čandraguptos sūnus Bindusara (297–272 m. pr. m. e.), įžengęs į sostą, užėmė Dekaną [Pietų Indiją] ir Maišūrą Centrinėje Indijoje, o pietuose savo valdžiai dar pajungė tolimąją Tamilų šalį. Valdant Čandraguptai ir jo sūnui Bindusarai, tarp Maurjų ir Seleukidų nusistovėjo draugiški tarpusavio santykiai, kuriuos liudija abiejų dvarų korespondencija ir apsikeitimas ambasadoriais, iš kurių vienas, pavyzdžiui, buvo Seleukidų pasiuntinys pas Čandraguptą Megasthenas. Graikų Seleukidų, o vėliau ir Ptolemėjų pasiuntiniai Indijos karalių dvaruose – Megasthenas, Deimachas bei Dionisijas – visi užrašinėjo savo išpūdžius apie Indiją, iš kurių dabar bėra išlikę tik fragmentai.²¹

272 m. pr. m. e. imperatoriumi tapus Ašokai, kaimynai graikai Maurjų ratuose jau buvo gerai pažįstami ir, pagal Graikijos provinciją Joniją, vadinami „jonais“ (*yona*). Su Ašokos misionierišku užsidegimu ir prasidėjo tikroji kontaktų tarp budizmo ir Vakarų istorija. 260 m. pr. m. e. Ašoka

užėmė Kalingą Šiaurės Indijoje, atsisakiusią paklusti Maurjų valdžiai. Buvo pralieta daug kraujo, o kraštas smarkiai nusiaubtas. Apimtas apmaudo, Ašoka didžiai apgailestavo dėl savo veiksmų, ėmėsi studijuoti Dharmą ir tapo budistu pasauliečiu. Jis užsimojo sukurti „Dharmos karalystę“, savo pavaldiniams diegdamas tokius moralinius priesakus kaip „nežudyk“, „nešykštėk“ ir „gerbk savo religinius mokytojus“. Savo etinėms vertybėms propaguoti jis paskyrė specialius pareigūnus, pavadintus *dharma-mahāmātra* 'Dharmos komisaras'. Penktaisiais metais po Kalingos įvykių jis po visą savo imperiją uolose iškaldino keturiolika įsakų (seniausi išlikę pasauliečio budisto nuostatai) ir liepė savo Dharmos komisarams švenčių dienomis garsiai perskaityti juos liaudžiai. Po trylikos metų jis pridūrė dar septynis įsakus, kurie buvo iškalti ant nugludintų akmenų stulpų. „Uolos priesakas V“ iš Šahbazgario (ties Pešvaru Indo aukštupy) Dharmos pareigūno veiklą apibūdina štai kaip:

Taigi, anksčiau [pareigūnų,] pavadintų Doros [Dharmos] mahamatromis, nebuvo. Bet aš, prieš trylika metų pateptas, paskyriau mahamatras visoms sektoms, idant įvestų dorą, remtų dorą, dėl visų, pasišventusių Dorai [Dharma], gerovės ir laimės, [netgi] jonų, kambodžų bei gandharų, taip pat tarp rathikų, tarp pitinikų ir visų (kitų), kas tik [yra mano valdų] vakaruose.²²

Davidas A. Scottas atkreipė dėmesį į tai, kad visos „Uolos priesakas V“ paminėtos grupės yra iš Šiaurės Vakarų Indijos. Dharmos šaukliams atvykus į šias graikų bendruomenes, budizmo žinia pasklido tarp žmonių, gyvenančių pagal visai kitokius papročius ir pasaulėžiūrą nei kad budizmas iki tol buvo susidūręs. Tai buvo reikšmingas žingsnis budizmo raidoje, nes jis peržengė ankstesnes savo indiškąsias ribas.

Ašokai atsivertus ir ėmus remti religiją, jo imperijos moralinis tonas iš esmės pasikeitė. Tačiau budizmo istorikams dar svarbesnis, žinoma, yra jo vaidmuo plečiant budizmo įtakos sferą ne tik į graikus, gyvenusius Maurjų valdose, bet ir apskritai į helėniškąjį pasaulį, plytėjusį už vakarinių imperijos sienų. Pasak tradicijos, apie 250 m. pr. m. e. Ašoka sušaukęs visų budistų bendruomenių pasitarimą. Šiame pasitarime tie, kas laikėsi pažiūrų, prieštaraujančių ortodoksinei budistų Sanghai Pataliputroje, buvo pašalinti, iš ko galima padaryti išvadą, kad pats Ašoka prijautė tradiciniams sthavorams (arba vibhadžjavadinams). Pašalintoji grupė iškeliavo į šiaurės vakarus ir, kaip manoma, davė pradžią sarasvativadinių budizmo mokyklai, suklestėjusiai Vidurinėje Azijoje.

Viename iš Ašokos priesakų, „Uolos priesakas XIII“, užsimenama 256 ir 255 m. pr. m. e. jį pasiuntus savo Dharmos šauklius į senąją Aleksandro imperiją, pas graikiškuosius Sirijos, Egipto, Makedonijos, Kirėnės ir Epyro valdovus. Priesakas byloja:

O šis [žygis] buvo Devanamprijos pakartotinai laimėtas tiek [čia], tiek visose [jo] valdose, netgi už šešių šimtų jodžanų, kur

[viešpatauja] jonų karalius Antijoga [Antiochas Sirietis II?], o jo valdžioje – keturi karaliai, [būtent karalius] vardu Tulamaja, [karalius] vardu Antekina, [karalius] vardu Maka ir [karalius] vardu Alikjašudala, ir panašiai į pietus, [kur viešpatauja] čodai ir pandjai, iki pat Tamraparnės.

Panašiai ir čia, karaliaus valdose, tarp jonų ir kambodžų, tarp nabhakų ir nabhapankčių, tarp bhodžų ir pitinikų, tarp andharų ir paladų – visur [žmonės] paklūsta Devanamprijos pamokymams apie Dorą.

Netgi tie, pas kuriuos Devanamprijos šaukliai nė neužsuka, ir jie, išgirdę apie Doros pareigą, priesakus [bei] Devanamprijos pamokymus, paklūsta Dorai ir [jai] paklus.

Šis žygis, kuris šitaip tad buvo visur laimėtas, teikia pasitenkinimo jausmą.

Nuolatinis tampa pasitenkinimas, pasitenkinimas nugalėjus Dorai.²³

Deja, priešingai Ašokos pasiuntiniams Ceilone bei Pietryčių Azijoje, jo pasiuntiniai helėnų dvaruose Viduržemio pasauliui nepadarė žymaus išpūdžio. Nepaisant to, kad, Kennetho K. S. Ch'eno įsitikinimu, kartu su diplomatais, Ašokos pasiūstais į helėniškąsias šalis, tikrai bus paskirti ir Dharmos šaukliai – tiek ambasadų nariams aptarnauti, tiek ir, progai pasitaikius, skleisti Dharmos žinią tarp vietos gyventojų.²⁴

Daugybė klausimų lieka neatsakyta dėl duomenų trūkumo. Tai, kad Ašoka tikrai bus pasiuntęs savo šauklus skelbti Dharmos į Seleukidų ir Ptolemėjų dvarus, labai įtikėtina, o kaip pažymi Scottas, nedaug tereikia praplėsti geografiją, kad prijungus čia ir kitas helėnų kalarystes. Mintis apie budizmo šauklus, vaikštančius Antiochijos ir Aleksandrijos, Atėnų ir Jeruzalės gatvėmis, kursto vaizduotę. Turime išvaizduoti ne tik Megastheną bei jo draugus filosofus atvykstant Indijon, bet ir hindų bei budizmo mokytojus sugrįžtant į Graikiją bei naująjį intelekto metropolį – Aleksandriją, kur jų įtakon bus patekę gnostikų ir esėjų judėjimai. Be to, turime pagrįstą manyti, kad ši įtaka anaiptol nebuvo menka. Šiaip jau čia galima tikėtis ne mažesnio misionieriško įkarščio nei tas, kuris budizmui laimėjo Ceiloną ir Birmą, arba, keletu amžių vėliau, – Graikiją ir Egiptą krikščionybei. Pirmajame amžiuje pr. m. e., Egiptą užėmus romėnams ir Indijos vandenyne atradus musonus, kontaktai tarp graikiškai kalbančio pasaulio ir Indijos juolab dramatiškai išaugo. Tačiau remdamiesi šiandieninėmis mūsų žiniomis, – turėdami galvoje ne tik budistinę literatūrą bei graikišką medžiagą, bet apskritai Indijos ir Viduržemio santykių istoriją, – tarpusavio įtakos klausimu daugiau negalime pasakyti nieko, kas bent kiek patenkintų kurią nors iš pusių. Nei vėlesni graikų bei romėnų minties klasikai, nei ankstyvoji krikščionybė nepalikimo mums daugiau jokių reikšmingesnių liudijimų.

Baigiamosios pastabos

Jei šiuo prieštaringu klausimu apie galimą vienos religijos įtaką kitai būtų galima parodyti, kad panašumai nei būtinai reiškia tiesioginį skolinimąsi, nei juoba yra visiškai

nepriklausomos kiekvienos iš religijų vidinės raidos padarinys, tuomet pirštųsi trečia galimybė. Toką mintį iškelė Richardas H. Robinsonas knygoje „Ankstyvoji Madhjamika Indijoje ir Kinijoje“, kalbėdamas apie mąstymo sistemos, kaip antai budizmas, perkėlimą iš vienos kultūros į kitą. Kultūrinio perkėlimo tyrinėjimas, jo žodžiais, – tai „bandymas padarinyje atskirti tuos veiksnius, kurie šaknyja užimtojoje kultūroje, nuo tų, kurių šaknys – užėmusiojoje”.²⁵ Įvairios kultūrinio perkėlimo formos – organiškąji, stimulų difuzija, kultūrinė amalgama – tėra modeliai mėginant suprasti, kaip idėjos keliauja iš vienos kultūros į kitą. Pavyzdžiui, remdamasis dabartinėmis žiniomis apie budizmo prasiskverbimą į Kinijos civilizaciją, Robinsonas siūlo visas išvadas laikyti veikia hipotėzėmis smulkesnėms studijoms nei galutiniais sprendimais. Modeliai, kuriais aprašoma budizmo ir kinų tradicijos sąveika, suteikia orientaciją tolesniems tyrinėjimams, tačiau niekuomet nėra pastarųjų galutinai patvirtinami ar paneigiami.

Antropologas A. L. Kroeberis išsamiau aptaria atskirą kultūrinių turinių plitimo formą, vadinamą „stimulų difuzija“, ir pabrėžia, jog pati tokia galimybė – tai kaip tik bandymas sutaikinti vidinius ir išorinius kultūrų raidos panašumus.²⁶ Jis teigia, kad vykstant „stimulų difuzijai“, kultūrų sąveika didžiaja dalimi vyksta žemiau paviršiaus, sudaryto istorinių liudijimų, taigi palieka mažiausia istorinių dokumentų. Pats difuzijos vyksmas dažniausiai yra kur kas skurdžiau dokumentuotas nei jo padariniai. Taigi ir šiuo atveju duomenys apie „skolinimąsi“ tėra netiesioginiai bei išvestiniai, nors išvados dėl padarinių palieka mažai abejonių. Šiame procese atskirų kultūrinių faktų, kokiais istorikai paprastai remiasi, įrodinėdami kontaktus, tėra arba mažai arba nėra iš viso. Pozityvių argumentų tad vargiai galima tikėtis.

Kaip pavyzdžius Kroeberis pasitelkia tas pačias tautiškausiai menkas paraleles tarp Graikijos ir Indijos, kurios jau seniai trikdo kultūros istorikus. Tačiau dar jis spėja esant kitų, iki šiol nė neįtartų sąsajų. Jei, tarkim, prieš pusę amžiaus kas nors būtų išdrįšęs prabilti apie graikų įtaką Indijos bei Rytų Azijos menui, niekas nebūtų į tai pažiūrėjęs rimtai. O Šiaurės Vakarų Indijoje aptikti Gandharos meno paminklai visiškai pakeitė padėtį. Paprastam žmogui būtų sunku pastebėti ryškesnę atitikimą, pavyzdžiui, tarp kinų *Kwan-yin* ir europietiškosios Madonos. Azijos ir Vakarų meno stilius šiose skulptūrose išlieka fundamentaliai savitas. Ir vis dėlto archeologas bei istorikas yra pajėgūs aptikti specifines sąsajas. Tai nereiškia, kad *Kwan-yin* tėra kinų bandymas atkartoti Madoną, o tik kad šioje skulptūros ir, galimas daiktas, tapybos atmainoje Vakarai Rytams yra padarę įtaką.

Kroeberis pateikia ir kitą pavyzdį – apie budistų vienuoliškojo gyvenimo įtaką vienuolių bendruomenėms Palestinoje. Netrukus po to, kai Buda pasitraukė į savo galutinę nirvaną, Indijoje plačiai pradėjo veikti pasišventusių vyrų ir moterų Sangha. Tai buvo asketai, palikę pa-

saulietinį gyvenimą ir ėmęsi skelbti Dharma, kurie ir lėmė istorinį budizmo likimą. Tuo tarpu Vakaruose Kristaus laikais, nuo 150 m. pr. m. e., Palestinoje veikė žydų esėjų vienuoliškoji bendruomenė, o vėliau ir daugiau vienuolių organizacijų, pagarsėjusių jau pačioje krikščionybės istorijos pradžioje, ypač ketvirtame amžiuje Egipte. Tačiau kiek mums šiuo metu žinoma, nėra įrodyta jokio ryšio tarp budistinės ir krikščioniškosios vienuolystės Viduriniuose Rytuose, nors tiek vietos ir laiko, tiek ir pačios vidinės koncepcijos santykis yra toks, jog verste verčia galvoti apie ryšį. Esmė ta, pasak Kroeberio, kad nepriklausomos kilmės negalima laikyti įrodyta vien todėl, jog negalime atitinkamai istoriniais dokumentais pagrįsti ryšio. Esama tam tikros kategorijos atvejų, kurie lieka neapibrėžti (ar kol kas neapibrėžti), ir bent jau dalis iš jų gali būti lemti kaip tik „stimulų difuzijos“.²⁷

Regis, difuzija veikia taip dažnai ar tiesiog nuolatos, kad mums tampa geriau žinomi jos padariniai nei pats veikimas. „Stimulų difuziją“ tegalima įrodyti vos mažumoje atvejų, kuriais ji gali būti įtariama, tačiau ji žadina atvirumo kitoms galimybėms nuostatą. Gandharos meno atvejis pamokė, kad kontaktų išties būta ir kad jie turėjo įtakos, kurios niekaip nebuvo galima nustatyti remiantis tik išlikusiais rašytiniais dokumentais. Kitaip sakant, tiesioginių istorinių dokumentų apie Graikijos ir Indijos ryšius stoka nėra joks įrodymas, kad tokių ryšių nebuvo. Nepriklausoma kilmė anaipol neįrodoma vien tuo, kad mokslininkai nepajėgia patvirtinti tiesioginių kontaktų atitinkamai istoriniais dokumentais. Niekuomet neįmanoma numatyti, koks naujas liudijimas ar seno liudijimo analizė nauju požiūrio kampu gali iškilti į dienos šviesą. Mums nelieka nieko kito, kaip pasitenkinti ta skurdžia informacija, kurią turime. Ateities archeologiniai kasinėjimai gali suteikti naujos medžiagos. Nesiliaujantys budistų gyvenviečių kasinėjimai Pakistane, [buvusioje] sovietinėje Centrinėje Azijoje bei Afganistane gali bet kada iškelti į žemės paviršių kokį naują Ašokos priesaką, nežinomą budizmo tekstą ar šiaip kokį artefaktą, kuris praturtins mūsų žinias tiek apie kalbamą įtaką, tiek apie tuos kelius, kuriais ji veikė.

Versta iš: *Schneider D. B. The Question of Buddhism's Influence on Christianity Re-opened // Fragments of Infinity: Essays in Religion and Philosophy / A Festschrift in Honour of Professor Huston Smith, edited by Arvind Sharma. – Bridport–Lindfield, 1991. – P. 251–271.*

Iš anglų kalbos vertė Dainius RAZAUSKAS

NUORODOS:

1. *Chai-Shin Yu. Early Buddhism and Christianity: A Comparative study of the Founder's Authority, the Community, and the Discipline. – New Delhi: Motilal Banarsidass, 1981. – P. ix–xiii.*
2. *Garbe R. India and Christendom: The Historical Connections Between Their Religions. – La Salle: Open Court Publishing Co.,*

1959. – P. 16. Pirmas leidimas: *Indien und das Christentum. – 1914. Čia suminėti ir visi svarbiausi autoriai, tuo metu rašę šia tema.*
3. Iš naujo išvardytus budizmo ir krikščionybės panašumus žr.: *Amore R. C. Two Masters, One Message. – Nashville: Abingdon, 1978.*
4. *Sastri K. A. N. Cultural Expansion of India. – Assam: University of Gauhati, 1959. – P. 19–20.*
5. *Radhakrishnan S. Eastern Religions and Western Thought. – New Delhi: Oxford University Press, 1940. – P. 184.*
6. *Lubak H., de. Aspects of Buddhism. – London: Sheed & Ward, 1953. Ypač žr. III sk.: „Kristaus ir Budos skirtingos apraiškos“, p. 86–130.*
7. *Derrett J. D. M. Greece and India: The Milindapañha, the Alexander-Romance and the Gospels // Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte. – T. XIX, 1967, p. 33–64.*
8. *Bruns J. E. The Christian Buddhism of St. John. – New York: Paulist Press, 1971. Ypač žr. III sk.: „Krikščioniškasis Jono budizmas“, p. 24–59. Dar žr. to pat autoriaus: Art and Thought of John. – New York: Herder & Herder, 1969. Taip pat žr.: *Viereck V. E. The Lotus and the World: Key Parallels in the Saddharma-Pundarika Sutra and the Gospel of John. – Cambridge Buddhist Association, 1973.**
9. Ten pat. – P. x (įžangoje).
10. „Kaip mažai XVIII a. pabaigos Europoje tebuvo žinomas Buda bei jo mokymas, matyti iš Gibbono knygos 'Nuosmukis ir Nuopuolis' LXIV skyriaus išnašos 52: jo žodžiais, 'stabas Fo' – tai tas pats 'indų Fo, garbinamas tarp Indostano, Siamo, Tibeto, Kinijos bei Japonijos sektų, bet ši paslaptinga asmenybė iki šiol skendi miglose, kurias tyrinėtojai iš mūsų Azijos bendrijos gal ilgainiui išsklaidys'“ (cit. iš *Namamoli Bh. The Life of the Buddha as it Appears in the Pali Canon. – Ceylon, 1972. – P. 1t*). Apie pirmuosius Budos paminėjimus žr. *Davids Rh. A Manual of Buddhism. – New Delhi, 1978 (pirmas leidimas – 1932), žr. I sk.: „Kaip ir kada mes apie tai sužinojome“, p. 1–21.*
11. *Haas H. Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum. – Leipzig, 1922.*
12. *Conze E. Thirty Years of Buddhist Studies. – University of South Carolina Press, 1968. Ypač žr. skyrių „Mahajanos budizmas“, p. 48–86. Reikšmingas įtakų klausimu taip pat yra jo parašytas skyrius „Budizmas ir gnostikai“ knygoje *Bianchi U. Le Origini dello Gnosticismo. – Leiden: E. J. Brill, 1967. – P. 651–667.**
13. *Robinson R. H., Johnson W. L. The Buddhist Religion. – Belmont: Wadsworth Publ. Co., 1982. Apie Gautamos nušvitimą žr. p. 5–20.*
14. *The Oxford History of India / Ed. by V. A. Smith. – Oxford University Press. – P. 117t.*
15. *Zaehner R. Our Savage God. – London: Collins, 1974. – P. 74t. Taip pat žr. Hussey E. The Presocratics. – New York: Charles Scribner's Sons, 1972.*
16. *Zaehner R. C. The Concise Encyclopedia of Living Faiths. – New York: Hawthorn Books Inc. – P. 222.*
17. *Rostovtzeff M. I. Caravan Cities. – New York: AMS Press, 1971. – Žr. skyrių „Prekiniai karavanai: istorinė apžvalga“, p. 1–36.*
18. *Nilakanta Sastri K. A. Age of the Nandas and Mauryas. – New Delhi: Motilal Banarsidass, 1967. – P. 1–8.*
19. *Mahayana Buddhism. – Calcutta, 1976. – Ypač žr. 1-ą skyrių „Mahajanos budizmo politiniai bei kultūriniai pagrindai“, p. 1–27.*
20. *A Comprehensive History of India / Ed. by K. A. Nilakanta Sastri. – Bombay: Orient Longmans, 1957. – Vol. 2. – P. 26–27.*
21. *Tarn W. W. The Greeks in Bactria and India. – Cambridge University Press, 1951; apie šių dviejų šalių tarpusavio kontaktus bei literatūrą žr. p. 34–70.*
22. *Hultzsch E. Inscriptions of Aśoka // Corpus Inscriptionum Indicarum. – Vol. 1. – Oxford: The Clarendon Press, 1925. – P. 56.*
23. Ten pat. – P. 48.
24. *Ch'en K. K. S. Buddhism: The Light of Asia. – Woodbury: Barron's Educational Series, 1968. – P. 116.*
25. *Robinson R. H. Early Mādhyamika in India and China. – New Delhi: Motilal Banarsidass, 1967. – P. 6.*
26. *American Anthropologist. – Vol. 42, No. 1, p. 1–20.*
27. Ten pat. – P. 12.