

SOCIALIAI ORIENTUOTAS VIETNAMO BUDIZMAS POKOLONIJINĖJE PERSPEKTYVOJE

KOTRYNA KRIAUCIŪNAITĖ

Socialiai orientuotas Vietnamo budizmas – tai religinis fenomenas, kuris gali būti analizuojamas politiniu požiūriu kaip aktyvi opozicinė reakcija į kolonializmo apraiškas ir iššūkius. Šio straipsnio tikslas yra atskleisti socialiai orientuoto budizmo kilmę ir metodus, kuriais jis sutelkė Pietų Vietnamo visuomenę kontroversiškai vertinamo Ngo Dinh Diemo prezidentavimo metais. Chaotiškos pokolonijinės būsenos kontekste atsispindėjęs siekis išlikti kaip religijai ir susigrąžinti savo autoritetą žymėjo budizmo gebėjimą sutelkti netgi fragmentuotas kvazipilietinės visuomenės grupes, nepatenkintas esama situacija. Straipsnyje, daugiausia remiantis pokolonijinio diskurso teoretikų teiginiais, plėtojama mintis, kad Pietų Vietnamo modernizacijos istorija yra glaudžiai susijusi su socialiai orientuoto budizmo raiška, lėmusia vieningą ir efektyvų budistinių bendruomenių ir pasauliečių pasipriešinimą. Pokolonijinio diskurso teoretikų prieiga pasirenkama kaip pliuralistinė intelektinė srovė, gebanti paaiškinti įvairius šiuolaikinius antagonistinius diskursus, tad pirmoje straipsnio dalyje pristatomas socializuotas budizmas ir jo raiška pokolonijinėje perspektyvoje. Antroje straipsnio dalyje nagrinėjami propagandiniai, instituciniai ir edukaciniai metodai, kuriais budistinės bendruomenės ir pasauliečiai priešinosi kolonijinio tipo Diemo režimui. Straipsnis atsklei-

Kotryna Kriaučiūnaitė – Vilniaus universiteto Šiuolaikinių Azijos studijų magistrantūros studentė (el. paštas: kr.kotryna@gmail.com). Straipsnis parengtas pagal mokslinį tiriamąjį darbą 2017 m. pavasario semestre.

© Kotryna Kriaučiūnaitė, 2017

Straipsnis įteiktas redakcijai 2017 m. liepos 14 d.

Straipsnis pasirašytas spaudai 2017 m. lapkričio 27 d.

džia, kad pasipriešinimas Diemo režimui palaipsniui virto kova su kolonijine

piespauda, kurią savotiškai skleidė Jungtinės Amerikos Valstijos, remdamos provakarietišką Pietų Vietnamo lyderį.

Ivadas

Šiuolaikinė Azija – tai XX a. antroje pusėje sudėtingą laikotarpį, pasižymėjusį kardinaliais geopolitininiais ir kultūriniais pokyčiais, išgyvenęs regionas. Antrojo pasaulinio karo pabaiga tapo akstinu, pastūmėjusiu Aziją dekolonizacijos link, o kolonijinio modelio, kaip globaliai įsigalėjusios pasaulio tvarkos, nykimą indikavo postmodernizmo fenomeno įsitvirtinimas. Kaip teigia britų pokolonializmo teoretikas Robertas J. C. Youngas, „postmodernizmas geriausiai gali būti apibrėžiamas kaip europietiškos kultūros suvokimas, kad ji nebėra nekvestionuojamas ir dominuojantis pasaulio centras“¹. Šiuo atveju poststruktūralistinis dekonstrukcionizmas iš tiesų pakeitė imperialistinį Europos „veidą“ ir sudarė sąlygas naujai susikūrusioms valstybėms atkurti arba „išgryninti“ savo nacionalinį identitetą kultūriškai plurastinėje erdvėje.

Vietnamas – tai kokybiškai nauja ir moderni valstybė, kurios suvienijimas 1976 m. birželio 2 d.² ne vien žymėjo komunistinio Ho Chi Minho režimo pergalę pilietiniame kare, bet ir atskleidė ilgus amžius vyravusį Šiaurės ir Pietų susiskaldymą, pagrįstai leidusį ikinarinį Vietnamą vadinti amorfišku kvazipolitiniu dariniu. Šios dviypės valstybės istorija neatsiejama nuo religijos ir kultūros įtakos politiniams bei visuomeniniams procesams šalyje. Pietų Vietnamas iki XV a. priklausė Indijos įtakos sferai, tad budizmas šią šalies dalį veikė tiesiogiai. Skirtingai nei Pietūs, šiaurinis regionas perėmė pa-

¹ Alessandrini Anthony C., „Humanism in Question: Fanon and Said“, Schwartz Henry, Ray Sangeeta, *A Companion to Postcolonial Studies*, Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2000, p. 432.

² Thank Thich Quang, *A Brief History of Buddhism in Vietnam*, National Department of International Buddhist Affairs, 2011, p. 38–39.

kitusią budizmo formą iš Kinijos imperijos, kurios palydovinė dalis buvo iki Vietnamo Dingų dinastijos valdymo laikotarpio³. Nors iki tol Kinijos Tangų dinastijos budizmas buvo suvokiamas kaip įrankis, padedantis civilizuoti „barbariškas“ tautas, nepriklausomame Vietname ši religija ne tik toliau sėkmingai dominavo, bet ir buvo paskelbta valstybine⁴. Taigi istoriškai susiklostęs budizmo dominavimas šalyje leidžia pažvelgti į šią religinę filosofinę sistemą kaip vietnamiečių tautinio tapatumo antstatą.

Fragmentišką visuomenę reprezentavęs budizmas ne vien žymėjo valstybės civilizacinę brandą, bet ir Ngo Dinh Diemo režimo metu, sutapusiu su Vietnamo karo pradžia, tapo civilizaciniu ir kultūrinu pagrindu tautinei sąmonei nubusti. Pokolonijinis etnosas, vykstant žiaurioms represijoms, budizmą regėjo kaip išėities tašką, laiduojanti taikos sklaidą susipriešinusioje visuomenėje. Visgi, nors Vakaruose vyrauja aksiominis budizmo kaip taikos religijos suvokimas, išleidžiama vis daugiau publikacijų, metančių iššūkį budizmo ir pacifizmo koreliacijai⁵. Verta pabrėžti, kad budizmo potencialas skleisti taiką yra nekvestionuojamas, tačiau svarbu atkreipti dėmesį į tai, kokiais būdais ši taika yra užtikrinama, pavyzdžiui, Vietnamo karo metu budizmui socialiai orientuotu pavidalu įsitraukiant į politinius procesus šalyje. Šis fenomenas ne vien žymėjo socialinio aktyvumo potencialą religijoje, bet ir atspindėjo odiozinę krikščioniškojo kolonializmo ir komunizmo įtaką budizmo modernizacijos procesams.

Nors postmodernistinėje visuomenėje įsigali religinis pliuralizmas ir tautinis sinkretizmas, religija yra vienas svarbiausių kultūros dėmenų, neatsiejamų nuo tautinio bei nacionalinio diskurso. Istoriskai pasaulio religijos visuomet buvo tautos savimonės ir jos tapatumo atributas, daręs didelę įtaką socialinės ir politinės tikrovės raiš-

³ Robinson Richard H., Johnson Willard L., *The Buddhist Religion. A Historical Introduction*, San Diego: Wadsworth Publishing Company, 1997, p. 236.

⁴ Robinson, Johnson, p. 236.

⁵ Whalen-Bridge John, Kitiarsa Pattana, *Buddhism, Modernity, and the State in Asia*, New York: Palgrave Macmillan, 2013, p. 2.

kai: hinduizmas atliko svarbų vaidmenį, formuodamas Indijos politinį identitetą, išlaisvinimo teologija tapo atrama, padėjusia Lotynų Amerikos tautoms priešintis žiauriems pasaulietiniams režimams, o budizmas orientavosi į kovą su kolonializmu ir jo pasekmėmis.

Kolonializmas – tai ne vien ekspansionistinė pasaulio valdymo sistema, susijusi su teritorijų kaita, bet ir būdas, lėmęs europietišku vertybių sklaidą kolonizuotų šalių socialiniame, politiniame ir kultūriniame gyvenime. Sulig kolonializmo pradžia glaudus ryšys tarp krikščionių misijų ir kolonijinių interesų tapo grėsme budizmui (pavyzdžiui, Ceilonas, kontroliuojamas portugalų, priėmė katalikybę, o 1636 m. olandai, privertę šalies gyventojus išpažinti protestantizmą, persekiojo budistus, hinduistus ir katalikus)⁶. Vietnamo budizmas išgyveno sunkų laikotarpį XIX–XX a., prancūzų kolonistams visokeriopai diskriminavus budistus ir stengiantis įvairiais būdais trukdyti budizmui vystytis, lygia greta sudarant puikias sąlygas katalikybės sklaidai (daug pagodų sugriauta vien tam, kad atsirastų vietos katalikų bažnyčioms)⁷. Paradoksalu, tačiau Antrojo pasaulinio karo pabaiga, žymėjusi kolonializmo nuosmukį ir sudariusi sąlygas Vietnamui tapti savarankiška valstybe, kurioje būtų garantuojama religijos laisvė, buvo skirtingai suvokiama pietiniame šalies regione. Ngo Dinh Diemas, prancūzų paskelbtas Pietų Vietnamo ministru pirmininku, o Jungtinių Amerikos Valstijų iniciatyva netrukus tapęs šios valstybės vadovu⁸ kaip kolonijinio pasaulio marionetė, toliau taikė represijas budistams. Diemo prezidentavimo metais budizmas įgavo ganėtinai naują, socialiai aktyvų pavidalą, sutelkusį visuomenę – tiek vienuolius, tiek pasauliečius – ir per ją dariusį įtaką politinei situacijai šalyje. Šiame straipsnyje yra siekiama susipažinti su socialiai orientuoto budizmo Pietų Vietname fenomenu, suvokti sąlygas, lėmusias jo atsi-

⁶ Bechert Heinz, „Buddhist Revival in East and West“, Bechert Heinz, Gombrich Richard, *The World of Buddhism*, London: Thames and Hudson, 1984, p. 273.

⁷ Thank, p. 29–30.

⁸ Rao B. V., *History of Asia*. New Delhi: Sterling Publishers, 2000, p. 246.

radimą, ir atskleisti metodus, kuriuos pasitelkdama ši budizmo forma priešinosi kolonializmo apraiškoms pokolonijinėje perspektyvoje.

Socialiai orientuoto budizmo fenomenas, išsigalėjęs Ngo Dinh Diemo prezidentavimo metais, nekėlė aktyvių akademinių diskusijų, tad mokslininkų, nagrinėjusių šį fenomeną, buvo išties mažai. Bene išsamiausi veikalai, kuriuose aptariamas socialiai orientuotas budizmas, yra parašyti būtent paties socializuoto budizmo lyderio Thich Nhat Hanho. Šiame straipsnyje, aptariant socialiai orientuoto budizmo raišką, remiamasi Thich Nhat Hanho veikalu *Being Peace* ir kitų autoritetingų šiuolaikinio budizmo tyrinėtojų veikalais: Robert J. Topmiller, *The Lotus Unleashed. The Buddhist Peace Movement in South Vietnam, 1964–1966* ir Sallie B. King sukauptais straipsnių rinkiniais, kurių pagrindinis – *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*.

Verta pabrėžti, kad pagrindinis šio straipsnio akcentas – pokolonializmas, metodologinė darbo prieiga, iš kurios perspektyvos yra apžvelgiamas ir analizuojamas socialiai orientuoto Vietnamo budizmo fenomenas, todėl šiame straipsnyje dominuoja įtakingiausių pokolonijinės teorijos pradininkų – Roberto J. C. Youngo, Johno McLeodo, Homi K. Bhabha'os, Gayatri Ch. Spivak, Frantzo Fanono – įžvalgos ir jų darbai. Bene daugiausia dėmesio teorinėje šio darbo dalyje skiriama socializuotam budizmui Pietų Vietname įvardyti kaip vienai iš pasipriešinimo kolonializmui formų. Siekiant patvirtinti šią idėją, remiamasi legendiniu Frantzo Fanono veikalu *Black Skins, White Masks*, kuriame aptariama savęs susvetinimo būseną, atskleidžianti probleminį savęs kaip „kito“ suvokimą. Taip pat nuo pokolonijinio diskurso neatsiejamos Homi K. Bhabha'os sąvokos, tokios kaip „ambivalentiškumas“, „hibridiškumas“, „mimikrija“, kurios padeda perprasti sąlygas, palaikančias kolonializmą. Galiausiai, straipsnyje aptariamas pokolonijiniame diskurse probleminamas klausimas – ar subalternas gali „kalbėti“, – kurį kelia Gayatri Ch. Spivak savo straipsnyje *Can the Subaltern Speak*. Visi šie aspektai susaistomi su socialiai orientuoto budizmo raiška, leidžiančia pažvelgti į šį fenomeną vadovaujantis revizionistine paradigma.

1. Socialiai orientuoto budizmo fenomenas: utopinės valstybės link?

*If we are peaceful, if we are happy,
we can blossom like a flower;
and everyone in our family,
our entire society,
will benefit from our peace.
(Thich Nhat Hanh)⁹*

1.1. Thich Nhat Hanho socialiai orientuoto budizmo konceptas

Socialiai orientuotas budizmas neatsiejamas nuo jo „įkūrėjo“ Thich Nhat Hanho, budistų vienuolio, pasižymėjusio Vietnamo karo metu. 1964 m. Thich Nhat Hanhas įkūrė „Sambūvio ordiną“ (*The Order of Interbeing*), kurio tikslas buvo įrodyti, kad budizmas yra susijęs ne tik su vidine asmens ramybe ir išsilaisvinimu, bet ir su geresnio gyvenimo kūrimu. Thich Nhat Hanhas, naudodamasis budistiniu naratyvu, siekiančiu išsivaduoti iš kančios, skleidė idėją, kad svarbi ne vien meditacija, bet ir socialinis veiksmas. Karo metu Thich Nhat Hanhas organizavo tokius socialinius projektus kaip subombarduotų kaimų atstatymas, fermerių kooperatyvų kūrimas ir klinikų steigimas, tačiau šios jo iniciatyvos nebuvo palankiai vertinamos valdžios, tad jo apsilankymas Jungtinėse Amerikos Valstijose tapo puikia galimybe paskelbti jį *persona non grata* tiek šiaurėje, tiek pietuose¹⁰. Visgi Thich Nhat Hanho idėjos susilaukė didelio pasisekimo ne tik Vietname, o jo šalininkais tapo daugybė įžymių žmonių. 1967 m. žmogaus teisių judėjimo lyderis amerikiečių dvasininkas Martinas Liuteris Kingas viešai nominavo Thich Nhat Hanhą Nobelio taikos premijai¹¹.

⁹ Hanh Thich Nhat, *Being Peace*, Berkeley, California: Parallax Press, 1987, p. 11.

¹⁰ Robinson, Johnson, p. 239.

¹¹ King Sallie B., „Thich Nhat Hanh and the Unified Buddhist Church of Vietnam: Non-dualism in Action“, Queen Christopher S., King Sallie B., *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, New York: State University of New York Press, 1996, p. 321.

Thich Nhat Hanho išplėtotas angažuoto budizmo konceptas, atkreipiantis dėmesį į priespaudą ir skurdą kaip pagrindinius kančios elementus, kurių priežastis – neteisingos struktūros, derina meditaciją ir socialinį aktyvumą, siekiant išsivaduoti iš gyvenimiškų kančių šaltinio ir užtikrinti taikos sklaidą. Pasak Thich Nhat Hanho, tai, ko siekė jis ir jo sekėjai Vietnamo karo metu, buvo ne pergalė, o susitaikymas¹². Taigi jis kovoja ne su tam tikrais žmonėmis, o priešinasi esamai sistemai ir stengiasi taikingai pasiekti ramybės būseną tiek tarp žmonių, tiek tarptautiniuose santykiuose. Šiuo atveju socializuotas budizmas skatina tarpusavio supratimą, o budistai aktyviai prisideda prie politinio gyvenimo, nelikdami svarbių įvykių nuošalyje.

1.2. Socialiai orientuotas budizmas pokolonijinėje perspektyvoje

Pokolonijinio diskurso teoretikų traktuotė pasirenkama kaip pliuralistinė intelektinė srovė, kuri geba paaiškinti įvairius šiuolaikinius antagonistinius diskursus. Vis dėlto verta atkreipti dėmesį į šios traktuotės daugiaplaniškumą kaip bendro atskaitos taško nebuvimą. Heterogeniškumas ir negebėjimas universalizuotis į visuotinai priimtą teorinį suvokimą yra problemiškas pokolonijinės teorijos bruožas, kurį patvirtina Johno McLeodo teiginys, kad „nėra vienintelio pokolonializmo“¹³. Visgi ši kontroversija yra dalis pokolonializmo išskirtinumo, leidžiančio artikuliuoti šiuo konceptu per įvairias prizmes: nepaisant kolonijinio diskurso ir jo kritikos pokolonijinio diskurso teoretikų darbuose, analizuojami objektai – dažniausiai kolonializmo kritika, antikolonijiniai judėjimai ir nacionalizmo atgimimas – gali būti vertinami skirtingai iš nevienalyčių pokolonijinės erdvės atskaitos taškų.

¹² Hanh, p. 72.

¹³ McLeod John, *Beginning Postcolonialism*, Manchester: Manchester University Press, 2000, p. 3.

Istoriškai šiame straipsnyje pokolonializmas siejamas su prancūzų kolonijinės sistemos Indokinijoje subyrėjimu. Formalus kolonijinių ryšių su Prancūzija nutraukimas leido Vietnamui permąstyti ir „išgryninti“ savo nacionalinį ir kultūrinį identitetą. Paradoksalu, tačiau prasidėjęs pilietinis karas ir marionetinio Pietų Vietnamo vadovo, atstovavusio kolonijiniams interesams, režimas pokolonijinei visuomenei tapo akistata su kolonijine praeitimi. Ngo Dinh Diemo vykdyta pokolonijinė priespauda, pasižymėjusi žiauriomis represijomis, diskreditavo infantilią demokratinės konstantos puoselėjimo viziją ir padėjo įsigalėti Thich Nhat Hanho socialiai orientuoto budizmo idėjoms.

Šiame straipsnyje remiamasi dviejų autorių iš „švenčiausios pokolonijinių studijų trejybės“¹⁴ – Gayatri Chakravorty Spivak, Homi Bhabha'os – darbais ir Frantzo Fanono išvalgomis. Kolonijinė sistema suvokiama ne vien kaip moralinis absoliutas, turintis indoktrinuojančią pobūdį, bet ir kaip pseudoelitinis dominavimas pokolonijinėje erdvėje. Frantzas Fanonas pabrėžia, kad kolonijinis dominavimas yra totalus ir siekiantis viską simplifikuoti, o ypač sugriauti „užkariautų žmonių“ kultūrinį gyvenimą¹⁵. Šis rakursas pabrėžia kolonializmo įtaką tautinio tapatumo formacijai ir kolonizuotajam, atskirtam nuo savo kultūrinės erdvės, sukeltas patologijas. Žymus Afrikos antikolonijinis lyderis Amilcaras Cabralas antrina Frantzui Fanonui, teigdamas, kad kolonializmas ne vien represuoja kultūrinį kolonizuotųjų gyvenimą, bet ir provokuoja bei didina susvetimėjimą tarp įvairių visuomenės grupių (pavyzdžiui, kuriant socialinę atskirtį tarp elito ir populiariosios masės), dėl to galiausiai visuomenė susiskaldo¹⁶. Šis susiskaldymas naudingas kolonijinei struktūrai, besivado-

¹⁴ Young Robert J. C., *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London: Routledge, 1995, p. 154.

¹⁵ Fanon Frantz, „On National Culture“, Williams Patrick, Chrisman Laura, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Harlow: Pearson Education, 1994, p. 45.

¹⁶ Cabral Amilcar, „National Liberation and Culture“, Williams Patrick, Chrisman Laura, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, p. 57.

vaujančiai *divide et impera* principu, tačiau pokolonijinėje erdvėje šis kolonializmo palikimas implikuoja visuomenines problemas ir tampa šiuolaikiniu iššūkiu.

Modernios kolonijinės kritikos tėvu vadinamas Frantzas Fanonas¹⁷ ypatingą dėmesį skyrė psichopatologinėms traumoms, kurios atsiskleidžia dekolonizacijos proceso metu. Frantzo Fanono veikalas „Juoda oda, baltos kaukės“ – tai pirmoji knyga, aptarusi kolonializmo psichologiją per rasistinį diskursą¹⁸. Rašydamas iš kolonizuotojo perspektyvos, Fanonas atskleidžia „juodojo“ pastangas tapti panašesniais „baltąjį“, siekiant pripažinimo¹⁹. Verta pabrėžti, kad ši savęs susvetinimo būsena – aš esu kitas – gali būti pasitelkiama ne vien rasistinėje paradigmoje. Vienas geriausių pavyzdžių – Pietų Vietnamo prezidentas Ngo Dinh Diemas, kuris valdė tautą „užsidėjęs baltojo kaukė“. Pats būdamas vietnamietis, jis stengėsi būti panašus į kolonialistus – išpažino katalikybę, skirtingai nei dauguma Vietnamo gyventojų, ir represavo budistus, taip atkartodamas prancūzų kolonialistų veiksmus²⁰. Fanono idėjos yra reikšmingos pokolonijiniame kontekste, siekiant perprasti probleminį savęs kaip „kito“ suvokimą, įgalinantį kolonializmo apraiškas pokolonijinėje erdvėje.

Frantzas Fanonas taip pat atkreipia dėmesį į tautinės sąmonės ir nacionalinės kultūros santykį pokolonijiniame diskurse. Pasak Fanono, antikolonijinis pasipriešinimas neįmanomas nesuvokiant, kad tautinė sąmonė ir nacionalinė kultūra yra betarpiškai susijusios viena su kita²¹. Autorius tiki, kad neužtenka garbinti praeities tradicijas, – jos turi būti kontempliuojamos šiuolaikiškai, siekiant pozityvaus poveikio kolonizuotą tautą išsilaisvinimui. Šiame kontekste pagal

¹⁷ Young, p. 152.

¹⁸ Sardar Ziauddin, „Foreword to the 2008 Edition“, Fanon Frantz, *Black Skins, White Masks*, London: Pluto Press, 2008, p. x.

¹⁹ Sardar Ziauddin, „Foreword to the 2008 Edition“, p. xiii.

²⁰ Topmiller Robert J., *The Lotus Unleashed. The Buddhist Peace Movement in South Vietnam, 1964–1966*, Kentucky: The University Press of Kentucky, 2002, p. 2.

²¹ McLeod, p. 86.

šiuolaikinius socialinius iššūkius adaptuojami budizmo principai ir praktika socializuoto budizmo pavidalu įkūnijo revoliucinį potencialą vykstant žiaurioms represijoms ir sudarė sąlygas tautinei sąmonei nubusti.

Pokolonijinio diskurso teoretikas Homi Bhabha žvelgia į kolonialisto ir kolonizuotojo santykius per „kito“ kaip nekintančio subjekto įtvirtinimą. Pasak Homi Bhabha'os, kolonijinio diskurso esmė yra žinių apie kolonizuotąjį generavimas, teikiantis galimybę pateisinti ekspansionistinę politiką ir įtvirtinti administracinę sistemą²². Tai, gi kolonializmas remiasi tam tikromis jį pateisinančiomis žiniomis, kurios įtvirtina „kitą“ ir nubrėžia tam tikrą ribą tarp kolonialisto ir kolonizuotojo. Homi Bhabha'os įtvirtintos sąvokos – „ambivalentiškumas“, „hibridiškumas“, „mimikrija“ – yra reikšmingos pokolonijiniame diskurse, siekiant suprasti sąlygas, palaikančias kolonializmą.

„Mimikrija“, kylanti iš Jacques'o Lacano darbų, yra galios strategija, konsoliduojanti hegemoniją ir priverčianti subjektus imituoti dominuojančią kultūrą²³. Visgi pabrėžtina, kad ši strategija atskleidžia kolonijinio diskurso nepajėgumą visapusiškai įtvirtinti savo dominavimą. Kadangi mimikriški kolonizuotieji niekada nepajėgs tapti originalu ir bus tik panašūs į jį²⁴, kolonijinė tvarka pasmerkta anksčiau ar vėliau žlugti. Ngo Dinh Diemo bandymas įtvirtinti kapitalistinę sistemą šalyje, kurios dauguma – valstiečiai, troškę komunizmo propaguojamos lygybės, buvo mimikriškas bandymas veikti pagal kolonijinį diskursą, pasitelkiant jėgą ir galią, tačiau šis nepajėgumas atskleidė prezidento negebėjimą iki galo įtvirtinti kolonijinę tvarką.

„Hibridiškumas“ – tai Homi Bhabha'os konceptas, kurį pasitelkdamas autorius aiškina diasporos tapatybės tarpinę būseną, kupiną priešybių ir ambivalentiškumo. Pasak jo, žmonės, gyvenantys pa-

²² Bhabha Homi K., *The Location of Culture*, London: Routledge, 1994, p. 70.

²³ Moore-Gilbert Bart, „Spivak and Bhabha“, Schwartz Henry, Ray Sangeeta, *A Companion to Postcolonial Studies*, Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2000, p. 459.

²⁴ Moore-Gilbert Bart, „Spivak and Bhabha“, p. 459.

ribiuose arba už nacionalinės valstybės ribų, įkūnija „hibridinę“ tapatybę, kuri padeda atsirasti „trečios erdvės“ konceptui²⁵. Visgi šis „hibridiškumas“ puikiai atspindi kvazipilietinę Vietnamo visuomenę, kurią kolonializmas paliko susiskaldžiusią, o kultūrinių, socialinių ir religinių skirtumų nepaisymas bei dirbtinis izomorfinės visuomenės kūrimas sudarė sąlygas atsirasti tarpinei būsenai. Ši tarpinė būsena žymėjo Vakarų ir Rytų susidūrimą, kai Thich Nhat Hanho angažuoto budizmo forma tapo jėga, leidusia susiskaldžiusiai visuomenei patikėti galimybe kurti geresnį pasaulį ir vieningai siekti šio tikslo. Socializuoto budizmo judėjimo nariai pagrįstai save vadino „Trečiuoju keliu“, pabrėždami, kad atsisakymas bendradarbiauti tiek su komunistine Šiaure, tiek su kapitalistiniais Pietumis yra grindžiamas ne siekiu būti prieš kažką, o bendrai siekti visuomenės gerovės²⁶.

Gayatri Chakravorty Spivak kelia klausimą, ar subalternas gali „kalbėti“ / būti išgirstas. Autorė pateikia kontroversišką išvadą: nėra apibrėžtos vietos, kurioje subalternas gali „kalbėti“, tačiau represuojamųjų interesai gali būti išgirsti, jeigu šie žmonės „kalba“ / veikia taikydami ne savo metodus²⁷. Pasak jos, elitas, teigiantis, esą jis reprezentuoja subalterną, iš tiesų pateikia dažnai savais stereotipais grįstas žinias ir požiūrį į represijas patiriančiuosius, todėl tokiu atveju subalternas nebūna išgirstas²⁸. Verta atkreipti dėmesį ne vien į žiaurias represijas Pietų Vietname patyrusius budistus, bet ir į varguomenę, kurios interesų netenkino Ngo Dinh Diemo režimas. Ngo Dinh Diemas, mąstydamas vien apie demokratijos įgyvendinimą šalyje ir jos plėtrą, o ne varguomenę, gaunamą JAV paramą skirdavo saugumo pajėgoms, o ne šalies materialinei gerovei užtikrinti²⁹.

²⁵ McLeod, p. 215–220.

²⁶ Sallie B. King, *Socially Engaged Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009, p. 77.

²⁷ Moore-Gilbert Bart, „Spivak and Bhabha“, p. 452.

²⁸ Moore-Gilbert, p. 453.

²⁹ Church Peter, *A Short History of South-East Asia*, Singapore: John Wiley and Sons (Asia) Pte Ltd., 2009, p. 192.

Negebėjimas ir nenorėjimas išgirsti subalterną paskatino represijas patiriančiuosius pažvelgti į socialiai orientuotą budizmą kaip religiją, kuri yra pajėgi stoti į akistatą su Diemo režimu.

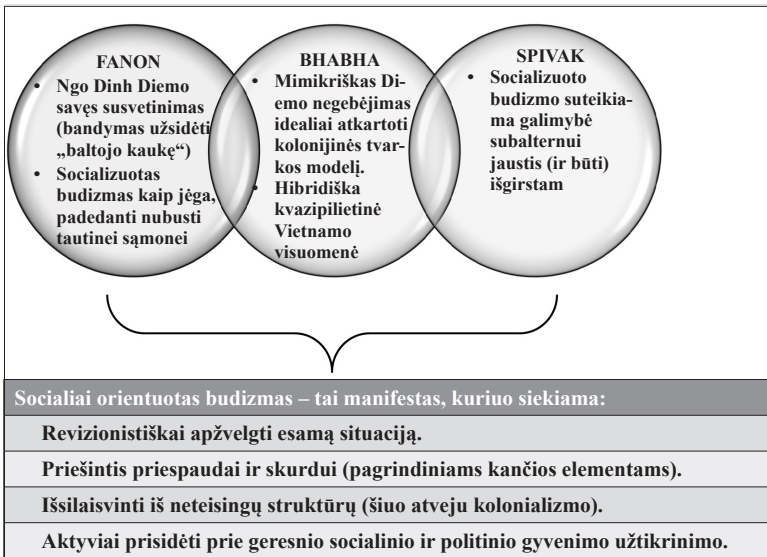
Socializuotas budizmas pagrįstai gali būti vadinamas manifestu, kurio tikslas – ne vien suvaržymų konstatavimas, bet ir revizionistinė esamos situacijos pertvarka. Pabrėžtina, kad skaudžių socialinių ir politinių klausimų valstybėje demaskavimas buvo skirtingai suvokiamas netgi pačių socialiai orientuoto budizmo atstovų. Vienas „budistinės krizės“ lyderių, Thich Tri Quangas, – tai kontroversiškai vertinama figūra, sutelkusi karingai nusiteikusius budistus Vien Hoa Dao³⁰. Šis budistų vienuolis pasižymėjo aktyvia veikla ir neeiliniais gebėjimais masiškai sutelkti budistus, įkalbėti juos maištauti prieš esamą padėtį ir politiškai įsitraukti į šalies gyvenimą keliant teisingo valdymo klausimus. Amerikiečiams jis yra bene geriausiai žinomas socializuoto budizmo lyderis, dažnai vadinamas „radikalu“. Skirtingai nei Thich Tri Quango, Thich Nhat Hanho veikla tiek Vietnamo karo metu, tiek vėliau išėivijoje pasižymėjo absoliučia taikos sklaida. Thich Nhat Hanhas gali būti vadinamas socialiai orientuoto budizmo „balsu“, kuris skatino budistus naujai pažvelgti į lanksčias šios religijos galimybes adaptuoti politinių iššūkių apsuptyje ir reprezentavo angažuoto budizmo koncepciją, o Thich Tri Quangas – tai socializuoto budizmo „veidas“, pagarsėjęs pasaulyje karinga budistų veikla. Visgi verta pabrėžti, kad Thich Tri Quango skleidžiama socializuoto budizmo žinutė labiau atspindi politinės galios, o ne taikos siekį. Thich Nhat Hanh oponavo Thich Tri Quangui, teigdamas, kad budistai privalo atsiriboti nuo politikos, o laikinai įsitraukti į politinius veiksmus būtina tik siekiant taikos sklaidos³¹. Thich Nhat Hanhas tikėjo galintis atkreipti JAV dėmesį į subalterną – „bebalsius žmones, su kuriais jis dirbo didžiąją dalį savo gyvenimo“³², – ir jų požiūrį į

³⁰ Topmiller, p. 7.

³¹ Ten pat, p. 137–138.

³² Ten pat, p. 138.

karą savo šalyje. Tad, nepaisant antagonistinių diskursų socializuoto budizmo kontekste, ši religinė koncepcija implikavo idėją, kad visi gali būti išgirsti, o valstybėje gali būti užtikrinama taika, niveliuojant skirtumus fragmentiškoje visuomenėje.



1 pav. Socialiai orientuotas budizmas pokolonijinėje perspektyvoje

2. Budistinių bendruomenių ir pasauliečių misija pokolonijiniame kontekste

Socialiai orientuotas Vietnamo budizmas – tai budistines bendruomenes ir pasauliečius suvienijęs judėjimas, kurio pagrindinė misija buvo pasipriešinimas žiaurioms represijoms, kurias vykdė prezidentas Ngo Dinh Diemas, plačiai žinomas kaip „Vakarų marionetė“, ir bendras taikos bei vieningos šalies gerovės siekis. 1963 m. gegužės 8 d. 2527 metų Budhos gimtadienio proga Ngo Dinh Diemo įsakymu buvo nuplėštos budistinės ir pakabintos Vatikano vėliavos bei nušau-

ti šventiniame parade žygiavę žmonės³³. Šis įvykis tapo lūžio tašku socializuotam budizmui kaip manifestui, atskleidusiam savo revoliucinį potencialą, nes po jo sumenko JAV parama Diemo režimui.

Pokolonijiniame kontekste vykusių kolonijinių represijų prieš subalterną tąsa neigiamai paveikė taikius piliečius ir leido atsirasti „trečiajai erdvei“, kurioje taikiam subalternui susidarė lygiavėrcio pasipriešinimo galimybė. Šioje straipsnio dalyje yra nagrinėjami propagandiniai, instituciniai ir edukaciniai metodai, kuriais budistinės bendruomenės ir pasauliečiai priešinosi tiek Ngo Dinh Diemo iki pat jo valdymo pabaigos 1963 m., tiek Nguyen Khanhho karinės chuntos metu (1964–1965 m.).

Ngo Dinh Diemo režimo nepajėgumas atstovauti visų žmonių interesams vedė šalį į nuosmukį, kuris 1963 m. gegužės 8 d. įgavo „budistinės krizės“ pavidalą. Praėjus dviem dienoms po skandalingų gegužės aštuntosios įvykių, dešimt tūkstančių vienuolių išėjo į gatves protestuoti prieš nekaltas gyvybes pasiglemžusias žudynes, tačiau Ngo Dinh Diemo vyriausybė, paskelbusi juos komunistais, pradėjo masiškai suiminėti budistus ir jų sekėjus, taip atkreipdama JAV dėmesį į chaotišką situaciją Pietų Vietname³⁴. Protestų viršūne tapo viešas budistų vienuolio Thich Quang Duco susideginimas gegužės 11 d. Ši savižudybė buvo šalyje vyravusio chaoso kulminacija, kuri ne tik dar labiau atkreipė pasaulio dėmesį į esamos problemos opumą, bet ir sukėlė prieštarigus svarstymus tarp pačių budistų. Savižudybė budizme traktuojama kaip neigiamas reiškinys, užtraukiantis neigiamą karmą, tačiau *Mahayana* budistai tiki, kad jeigu šis drastiškas veiksmas padeda kitiems, galiausiai pozityvas nusveria neigiamą šio poelgio karmą. Skirtingai nei *Mahayana*, *Theravada* tradicijos šalininkai nesutinka su šia mintimi ir yra įsitikinę, kad *Mahayana*

³³ Marilyn B. Young, *The Vietnam Wars 1945–1990*, New York: Harper Perennial, 1991, p. 95.

³⁴ Young, p. 95.

budistai klysta, savižudybę laikydami moraliniu gėriu³⁵. Visgi Thich Quang Ducas nebuvo vienintelis, susideginęs „budistinės krizės“ metu – juo pasekė daugybė vienuolių, įtikėjusiu, kad šis veiksmas – tai revoliucinio potencialo sklaida visuomenėje, kviečianti ją į kovą, o valdžiai – tai atsakas į kolonijinės tvarkos liekanas.

Tad, nors budizme nėra vienodos nuomonės savižudybės klausimu, o susideginimo reiškinys nėra plačiai paplitęs, Vietnamo karo metu šis krizinis būdas atkreipė tiek vietinės valdžios, dar labiau suvaržiusios piliečius, tiek pasaulio, susirūpinusio sudėtinga situacija Pietų Vietname, dėmesį. Visgi pasaulio dėmesys vienuoliams rūpėjo mažiausiai, nes pagrindinis šių poelgių tikslas rėmėsi pastangomis padėti subalternei būti išgirstiems.

Vienuoliai, tapę pagrindine jėga, pradėjusia telkti visuomenę prieš kolonistus, įkvėpė ir pasauliečius – jų veikla turėjo įtakos modernioms bendruomenės reformoms. Vieni iš pagrindinių politinę budistinių judėjimų galią aktyviai demonstravusių veikėjų – tai studentai, kurie vaizdžiai parodė savo nepasitenkinimą provakarietišku lyderiu. Vienas pirmųjų sukilimų 1963 m. Hue miesto studentus sutelkė išreikšti nepasitenkinimą prezidento įsakymu uždrausti budistines vėliavas ir kitą atributiką, tad susirinkusi jaunų protestuotojų minia nepabūgo Ngo Dinh Diemo pasiūstos žinios kareiviams slopinti tariamą sukilimą ir netgi žudyti jaunuosius maištininkus – net aštuoni jų žuvo šio maišto metu³⁶. Verta pabrėžti, kad negailestingas lyderio sprendimas žiauriai bausti maištautojus nepasėjo panikos jaunuolių tarpe – panašūs maištai nuolat kartojosi, o studentai ir toliau laikėsi netgi ganėtinai agresyvios protestų linijos³⁷. Verta atkreipti dėmesį į vieną iš žymiausių protestų, kuris išsiskyrė kiek kitokia strategija. Studentai, nepasitikėdami JAV ir nepatenkinti šios valstybės kišimusi į suverenaus Pietų Vietnamo likimą, surengė netikėtą ataką Hue

³⁵ King, p. 79.

³⁶ Topmiller, p. 1.

³⁷ Ten pat, p. 17.

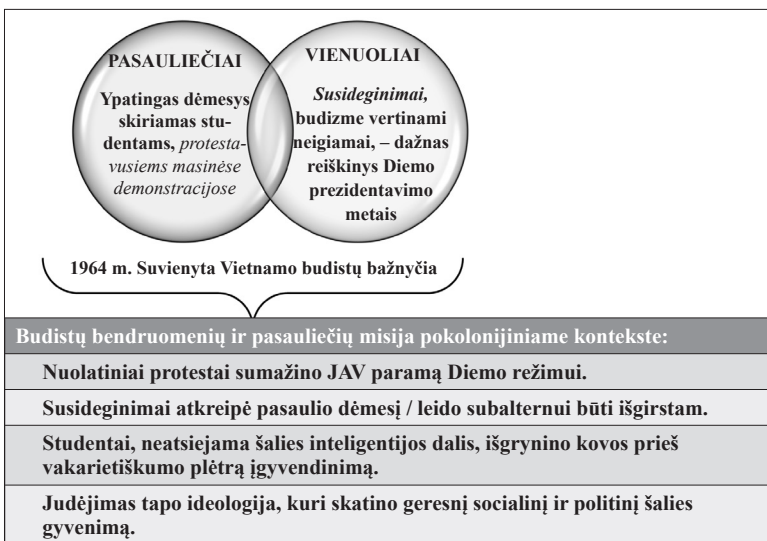
mieste – apiplėšė ir suniokojo JAV biblioteką³⁸. Ši žinutė, tuometinės Pietų Vietnamo inteligentijos siunčiama JAV, paskatino vienuolius kitomis dienomis prisidėti prie protesto prieš vakarietiško plėtrą – jie demonstratyviai vykdė bado streiką prie JAV konsulato. Tad studentai buvo bene patys aktyviausi maištininkai tarp pasauliečių. Aktyvios studentų pastangos ginti tikėjimo laisvę neabejotinai prisidėjo prie tolesnės budistinės bendruomenės vystymosi krypties ir padėjo vienuoliams suvokti, kad jie yra ne vieni, kurių netenkina esama padėtis.

Visgi, nors Diemo kolonijinis režimas buvo nuslopintas, budistai vienuoliai ir pasauliečiai pilietiniu lygiu neturėjo efektyvios organizacijos, vienijusios visus, kurie provakarietišką valdymo formą regėjo kaip kolonijinės valdžios tęstinumą ir grėsmę Pietų Vietnamo suverenitetui bei pilietinių laisvių sklaidai. Būtent poreikis skleisti bendrą vienuolių ir pasauliečių nuomonę ir ginti budistų teises ir laisves paskatino 1964 m. įkurti Suvienytąją Vietnamo budistų bažnyčią, kuri oponavo karui ir tapo politinių ir religinių veiklų šerdimi. Visgi verta pabrėžti, kad šis, atrodytų, išties vieningas budistų judėjimas, tapęs organizacija, buvo ganėtinai nevienalytis darinys, skirtingais būdais atspindėjęs panašius įvairių budistinių grupių ir sektų interesus. Galima teigti, kad Suvienytąją Vietnamo budistų bažnyčią sudarė trys skirtingos budistų grupės: pirmieji, politiškai aktyvūs, rengė masines demonstracijas gatvėse ir stengėsi daryti didelę įtaką vyriausybei; antrieji, Thich Nhat Hanho vadovaujami protestuotojai, kurie pasižymėjo pacifizmu; tretieji – Nacionalinio išsilaisvinimo fronto rėmėjai³⁹. Visas šias grupes siejęs noras keisti nusistovėjusių kolonijinę padėtį šalyje skatino mažiau ar daugiau įsitraukti į politinius procesus.

Socialiai orientuotas budizmas, skleidžiamas aktyvistų vienuolių ir pasauliečių, tapo jėga, kuri galėjo daryti spaudimą dėl religinių ir

³⁸ Ten pat, p. 130.

³⁹ Queen Christopher S., King Sallie B., *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, p. 326.



2 pav. *Budistinių bendruomenių ir pasauliečių misija pokolonijiniame kontekste*

politinių teisių politinėje arenoje. Socializuotas budizmas tapo ideologija, kuri prasidėjo nuo religinės simbolikos ir teisių gynimo, o palaipsniui išryškėjo jos ambicinga misija – išlaisvinti Pietų Vietnamą iš kolonijinio valdymo tautos, reikalaujant taikos ir ramybės. Būtent vieningas budistų vienuolių ir pasauliečių judėjimas socialiai orientuotam budizmui leido tapti ideologija, kurios pagrindinis tikslas – sumažinti kančias – atsiskleidė ir išsilaisvinimo iš kolonijinės spaudos pavidalu. Būtent šis aspektas leido suprasti, kad budistų įsitraukimas į politiką yra neabejotinas ir būtinas reikalas kiekvienam, kuris supranta, kad dėl esamos politikos atsiranda grėsmė budizmo laisvei ir sklaidai visuomenėje. Tad pasipriešinimas Diemo režimui palaipsniui tapo kova su kolonijine spauda, kurią skleidė JAV, remdamos provakarietiškus Pietų Vietnamo lyderius. Šiai budistinei manifestacijai didelę įtaką turėjo JAV pokolonijinės politikos sklaida Azijoje.

Išvados

Ngo Dinh Diemo prezidentavimo laikotarpiu, kuris sutapo su Vietnamo karo pradžia, socialiai orientuoto budizmo nepolitinis tikslas buvo apsaugoti žmones nuo kančios. Visgi kolonijinio modelio tąsa pasižymėjęs Diemo režimas skatino budistus tapti matoma ir aktyvia politiškai angažuota galia kultūrinių ir politinių įtampų kontekste. Budistų protestai buvo rizikingi ir reikalaujantys gyvybių, tačiau valdžia palaipsniui suprato, kad ši grynai religinių laisvių ir teisių paskatas turėjusi žmonių minia tapo visa apimančiu judėjimu, pasižymėjusiu kiek gilesniu, slaptu pavidalu – kova su JAV pokolonijine politika Azijoje. JAV parama provakarietiškam lyderiui skatino visuomenę revizionistiškai žvelgti į tuometinę situaciją ir priešintis ne tik pagrindiniams kančios elementams – priespaudai ir skurdui, bet ir siekti išsilaisvinti iš neteisingos kolonijinės struktūros, tikint Pietų Vietnamo potencialu be Vakarų valstybių paramos ir įtakos užsitikrinti geresnį socialinį ir politinį gyvenimą.

Socialiai orientuotas budizmas gali būti vertinamas ne vien kaip kolonializmo ir pokolonializmo politikų sandūros rezultatas, bet ir kaip išskirtinai Pietų Vietnamo religinis fenomenas, kurio adaptacijai didelę reikšmę turėjo tuometiniai socialiniai, kultūriniai ir politiniai iššūkiai. Nors Diemo prezidentavimo metais religinės simbolikos ir teisių gynimas tapo pagrindine idėjine priemone, tolesni tikslai buvo politiškai angažuoti ir žymėjo esminį socializuoto budizmo tikslą – išlaisvinti iš kolonijinės paradigmos subalternu paverstą didžiąją visuomenės dalį ir sudaryti Pietų Vietnamui sąlygas reikalauti suverenios, o ne marionetinės valstybės.

Dvasinės patirties pritaikymas chaotiškos pokolonijinės visuomenės socialiniame ir politiniame gyvenime paskatino vienuolių įvaizdžio kaitą – iš atsiskyrėlių jie tapo aktyviais ir pastebimais visuomenės nariais, pabrėžiančiais naujas – socialinę ir institucinę – kančios dimensijas. Jų kova už nuskriaustuosius valstybiniu lygme-

niu pagrįstai leido šį judėjimą vadinti „trečiuoju keliu“ – pabrėžiant ne pasirinkimo už / prieš skirtį, o būtent visuomenės gerovės siekio svarbą. Be to, nuolatiniai protestai išties gerokai sumažino JAV paramą Diemo režimui ir atkreipė pasaulio dėmesį į opias Pietų Vietnamo problemas susideginimų kontekste. Taigi socialiai orientuotas Vietnamo budizmas pirminiame savo kovos už religines teises ir laisves etape atskleidė potencialą, padėjusį jam tapti judėjimu, kuris peraugo į politinę ideologiją, žymėjusią suverenios valstybės modernizacijos procesą.

LITERATŪRA IR ŠALTINIAI

Bechert Heinz, Gombrich Richard, *The World of Buddhism*, London: Thames and Hudson, 1984.

Bhabha Homi K., *The Location of Culture*, London: Routledge, 1994.

Church Peter, *A Short History of South-East Asia*, Singapore: John Wiley and Sons (Asia) Pte Ltd., 2009.

Fanon Frantz, *Black Skins, White Masks*, London: Pluto Press, 2008.

Hanh Thich Nhat, *Being Peace*, Berkeley, California: Parallax Press, 1987.

Young Marilyn B., *The Vietnam Wars 1945–1990*, New York: Harper Perennial, 1991.

Young Robert J. C., *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London: Routledge, 1995.

King Sallie B., *Socially Engaged Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

McLeod John, *Beginning Postcolonialism*, Manchester: Manchester University Press, 2000.

Queen Christopher S., King Sallie B., *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, New York: State University of New York Press, 1996.

Rao B. V., *History of Asia*, New Delhi: Sterling Publishers, 2000.

Robinson Richard H., Johnson Willard L., *The Buddhist Religion. A Historical Introduction*, San Diego: Wadsworth Publishing Company, 1997.

Schwartz Henry, Ray Sangeeta, *A Companion to Postcolonial Studies*, Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2000.

Thank Thich Quang, *A Brief History of Buddhism in Vietnam*, National Department of International Buddhist Affairs, 2011.

Topmiller Robert J., *The Lotus Unleashed. The Buddhist Peace Movement in South Vietnam, 1964–1966*, Kentucky: The University Press of Kentucky, 2002.

Whalen-Bridge John, Kitiarsa Pattana, *Buddhism, Modernity, and the State in Asia*, New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Williams Patrick, Chrisman Laura, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Harlow: Pearson Education, 1994.

SUMMARY

SOCIALLY ENGAGED VIETNAMESE BUDDHISM IN THE POSTCOLONIAL PERSPECTIVE

The aim of this article is to reveal the origin of the socially engaged Vietnamese Buddhism and the methods by which this religious practice operated within the society during the presidency of Ngo Dinh Diem. This article is based on the phenomenon of socially engaged Buddhism through the ideas of postcolonial discourse theorists. The resistance from colonialism through manifestations is an important moment in the history of each state that has regained its independence. This article develops the idea that the history of Vietnam's independence and modernization is closely linked to the expression of socially engaged Buddhism, which made the resistance movement united and effective.

The end of the Second World War, which marked the decline of colonialism and made it possible for Vietnam to become an independent state, in which the freedom of religion was guaranteed, was perceived differently in the southern region of the country. The Head of South Vietnam, Ngo Dinh Diem, widely known as a marionette of France and the US, is a politician who continued to repress Buddhists. During his presidency, Buddhism had gained a rather new, socially active form, which had mobilized the society – both the monks and the laypeople – and influenced it over the political situation in the country. The aim of this paper is to get acquainted with the phenomenon of socially oriented Buddhism in Vietnam, to understand the conditions that led to its emergence, and to reveal the methods by which this form of Buddhism opposed colonial manifestations in the postcolonial perspective.

During the first years of the Vietnam War and the Ngo Dinh Diem regime, the non-political goal of socially engaged Buddhism was to protect the people from suffering; however, the Ngo Dinh Diem presidency was marked by the continuation of the colonial model, which encouraged Buddhists to become a visible political power. Although Buddhist protests were of extreme risk and had cost lives, these people, who had a purely religious freedom and incentive rights, became a movement that was characterized by a deeper, hidden goal – a struggle against the postcolonial policy that the US had exerted in Asian countries.

Socially engaged Buddhism can be judged by its ability to adapt to existing social challenges. Although the defense of religious symbols and rights in Vietnam during the Diem years was the main objective, the further goals became politically motivated. They were linked to the liberation of a society from colonialism; thus, it can be argued that Vietnamese Buddhism, which began as a struggle for religious rights and later became a political ideology, also marked the process of modernizing a sovereign state. It has become a world-class movement with the aim to remove the spread of pro-Western ideas in Vietnam.