

SINÄ ET OLE SE MIKÄ EI OLE IHMINEN
Advaita vedāntan monismi ja mystiikka

Mikko-Pekka Väänänen
Pro gradu-tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
kevät 2008

TIIVISTELMÄ

SINÄ ET OLE SE MIKÄ EI OLE IHMINEN

Advaita vedāntan monismi ja mystiikka

Mikko-Pekka Väänänen

Filosofia

Pro gradu-tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Sami Pihlström

Kevät 2008

sivumäärä: 101

Tutkimukseni aiheena on intialaisen filosofikoulun advaita vedāntan kehittelemät ajatukset monismista ja mystiikasta. Vertaan advaita vedāntan metafysiikkaa ja jumalakäsityksiä intialaisiin dualistisiin kouluihin. Pyrin osoittamaan, että kaikki nämä koulut jakavat eräissä piirteissä samanlaisen, länsimaisista näkemyksistä poikkeavan, käsityksen ihmisen todellisesta minästä.

Intialaiseen käsitykseen ihmisen todellisesta minästä liittyy ajatus sen suhteesta persoonalliseen Jumalaan tai persoonattomaan brahmaniin. Tarkastelen työssäni advaita vedāntan monismia, joka on uskonnonfilosofisesti tulkittavissa panenteismiksi ja dualistikoulujen teismia ja ateismia. Pyrin osoittamaan, että länsimaisen filosofian piirissä on esitetty niitä vastaavia uskonnonfilosofisia kantoja ja etteivät uskonnonfilosofiset erot kulje eri traditioiden vaan erilaisten tulkintojen kuten teismien ja monismin välillä.

Absoluutin ja ihmisen todellisen minän yhteyden voi advaitalaisen ajattelun mukaan ymmärtää mystisessä kokemuksessa. Tarkastelen työssäni intialaiseen ajatteluun kuuluvia kokemuksellisuuden painotuksia ja vertaan niitä länsimaisiin. Pyrin osoittamaan että intialaisella filosofialla on yhtymäkohtia fenomenologiaan, mutta että se poikkeaa klassisesta länsimaisesta filosofiasta juuri kokemuksellisuuden painottamisen vuoksi.

Avainsanat: Intialainen filosofia, uskonnonfilosofia, mystiikka, monismi, hindulaisuus

SISÄLLYS

1. JOHDANTO	5
2. TAUSTAA	8
2.1. Kysymyksenasettelu	8
2.2. Johdatus eri käsitteisiin	10
2.3. Intialaisen filosofian historiaa	16
2.3.1. Kansanvaellukset ja veda-kirjallisuuden synty	16
2.3.2. Darśanat eli intialaiset filosofikoulut	20
2.3.3. Joogan historia	23
2.3.4. Vedāntan historia	25
3. METAFYSIIKKA	30
3.1. Yleisiä metafyyisiä teorioita	30
3.2. Sāṃkhyan ja joogan metafysiikka	32
3.3. Advaita vedāntan metafysiikka	37
3.4. Prakṛti ja māyā	42
3.5. Oikea tieto ja harjoitus	43
3.6. Vertailua joihinkin länsimaisiin metafyyisiin teorioihin	50
3.6.1. Friedrich Nietzsche	50
3.6.2. Erik Ahlman	52
3.6.3. Immanuel Kant	53
3.6.4. Arthur Schopenhauer	55
3.6.5. Fenomenologia	58
4. JUMALA	62
4.1. Yleisiä jumalakäsityksiä ja –teorioita	62
4.2. Hindulaisuuden ajatuksia Jumalasta	63
4.3. Sāṃkhyan näkemys Jumalasta	65
4.4. Joogan näkemys Jumalasta	66
4.5. Advaita vedāntan näkemys Jumalasta	69
4.6. Pelastuskäsitysten vertailua	74
4.7. Jumalakäsitteiden vertailua ja kritiikkiä	76
4.7.1. Ontologinen jumalatodistus	76
4.7.2. G.W.F. Hegel	78
4.7.3. Kristilliset filosofit	80
4.7.4. William James	86
5. PÄÄTELMIÄ	89
5.1. Intialaisen filosofian luonne	89

5.2. Intialaisen filosofian rooli länsimaissa	92
5.3. Intialaisten jumalakäsitteiden uskonnonfilosofinen käyttö	93
Lähdeluettelo	96

1. JOHDANTO

Tyhmä tai vain vähän hämmentynyt mies oli tehnyt rikoksen ja häntä moitittiin: ”Häpeä. Ethän sinä ole edes ihminen!” Saadakseen selville mitä ’ihmisenä oleminen’ piti sisällään, hän meni erään henkilön luo, joka lupasi saada hänet ymmärtämään askeleittain. Aloittaen liikkumattomista esineistä, opettaja kielsi yksitellen jokaisen osoittamansa esimerkin ilmentävän ihmisluontoa. Opettaja päätti opetuksensa sanomalla ”Sinä et ole se mikä ei ole ihminen” ja vaikenä. Tuo tomppeli syytti, ei mikään ihme kyllä, voisimme myötätuntoisesti lisätä, opettajaansa siitä, ettei saanut häntä ymmärtämään. Šaṅkara kommentoi:

Jos hän ei ymmärrä omaa ihmisluontoaan, kun se ilmoitetaan olevan erilainen kuin se mikä ei ole ihminen, niin kuinka hän voi ymmärtää oman ihmisluontonsa, vaikka sanottaisiin ”sinä olet ihminen”. (Aitareya Upaniṣad Bhāṣya 2.1. johdanto Suthren Hirstin (2004, 157) mukaan.)

Se mikä muodostaa ihmisen todellisen minän on advaitalaisen mukaan vailla määreitä. Ihmisen todellinen olemus on se mikä jää kun kaikki epäoleellinen ja ulkoinen meidän persoonaamme liittyvä riisutaan siltä pois. Tämän tarinan kautta voidaan aloittaa perehtyminen työni aihepiiriin. Työssäni pyrin käsittelemään intialaisen filosofian tradition piirissä esitettyjä ajatuksia todellisuuden luonteesta. Pääpaino on metafyyfisellä pohdiskelulla. Keskeisiksi kysymyksiksi nousevat ihmisen ja Jumalan suhde ja niiden suhde kaiken lävistävään kosmiseen Todellisuuteen. Näitä kysymyksiä pyrin tarkastelemaan sekä intialaisen tradition sisällä että vertaillen niitä myös länsimaisen filosofian piirissä esitettyihin ajatuksiin. Näin voidaankin kysyä jatkokysymys, johon yritän vastata työni edetessä; minkälaista uskonnonfilosofiaa seuraa erilaisissa kulttuurisissa traditioissa syntyneillä näkemyksillä. Mikä on uskonnollisen tradition ja uskonnonfilosofian välinen suhde? Käsittelemäni koulut painottavat omakohtaista kokemusta tiedon täydellistymisessä, joten myös mystiikan ja kokemuksen suhde tulee tarkasteltavaksi. Ovatko mystiset kokemukset sisällöltään kulttuurisidonnaisia vai universaaleja?

Tutkittavana oleva ajattelusuuntaus advaita vedānta on intialaisen filosofisen tradition ehkä länsimaissa tutkituin ja tunnetuin. Se on ehdottoman monistinen oppi, joka tähtää omakohtaiseen mystiseen oivallukseen perimmäisestä todellisuudesta. Kaikki muu on advaita vedāntalle alemmaa todellisuutta. Pieni tarina Śaṅkaran kommentoimasta Aitareasya upaniṣadista, jonka esitin johdannossa, viittaa juuri tähän advaita vedāntan näkemykseen. Sitä mikä ihmisessä on todellista, ei voida määritellä, koska se on identtinen määreettömän perimmäisen Todellisuuden kanssa (kyseessä ei siis ole *ilmenevä todellisuus* vaan ilmenevän todellisuuden takana vaikuttava *perimmäinen Todellisuus* eli absoluutti, tästä syystä käytän erotuksena isoa t-kirjainta) ja näin ollen se on vailla attribuutteja.

Asiaa voidaan lähestyä länsimaalaiselle tutummasta näkökulmasta: mitä parin sadan vuoden kuluttua sanotaan nykyisestä atomitutkimuksesta? Voiko jokin tieto ilmenevästä ”todellisuudesta” olla totta? Advaita vedāntan mielestä tällainen tieto on kyllä ”relatiivisesti totta”, mutta ei totta perimmäisen Todellisuuden kannalta, jota ei voi kuvata tai määritellä positiivisesti. Kuten länsimainen tiede pyrkii kumoamaan vanhat teorit, pyrkii advaita vedānta osoittamaan kaiken tiedon - paitsi omakohtaisen oivalluksen – relatiivisuuden. Tieto, tiede ja filosofiset koulut ovat hyödyllisiä siinä mielessä, että niitä voi käyttää tikapuina kohti ylempää tietoa, joka paljastaa advaita vedāntan mukaan koko Todellisuuden rajattomuuden kokemuksena. Selvästikään advaita vedānta ei jaa tässä kysymyksessä Wittgensteinin näkemystä, jonka mukaan ”siitä, mistä ei voi puhua on vaiettava”. Advaita vedānta pyrkii puhumaan myös siitä, mistä ei voi puhua eli mystisestä kokemuksesta. Ymmärrettävimmäksi ajatuksen länsimaalaiselle mielestäni tekee vertaus atomitutkimukseen:

Fysiikan tutkima todellisuus, sekä mikrofysikaalinen että makrofysikaalinen, on osoittautunut näkemyksemme ylittäväksi. Materia, joka luontaisen käsityksemme mukaan on käsinkosketeltavaa, säilyvää ja ulottuvaista, osoittautuu pienimmiltä osiltaan, mitä tunnemme, aina arvoituksellisemmaksi. (Kauppi 1992, 16.)

Advaita vedāntan mukaan tällöin on kyse siitä, että perimmäinen Todellisuus on vailla attribuutteja. Tutkiessamme luontoa ja saadessamme tietoa siitä, on tämä tieto aina luonteeltaan raja-arvoista ja pakenevaa – se ei voi saavuttaa muuttumatonta Todellisuutta, joka

ei ole loogisen järjelyn saavutettavissa. Advaita vedānta opettaa, että ilmenevän maailman luonne on sen kaltainen, että siitä saatu tieto ei voi koskaan olla absoluuttista. Kuitenkin advaitan mukaan on jotain, joka ylittää käsityskykymme; jotain, josta voidaan saada kokemuksellista ”tietoa”. Advaitalainen ajattelu voidaan mieltää länsimaisen määritelmän mukaan mystiikaksi, koska se uskoo, ”ettei se, mikä on transsendenttia käsityskykyymme nähden, välttämättä ole transsendenttia kokemiskykyyn nähden” (Kauppi 1992, 12.). Näin ollen työni aiheeksi hahmottuu advaita vedāntan näkemys kosmisesta Todellisuudesta – niin kuin se ilmenee subjektin ”todellisena minänä” ja todellisuuden konstituivana perimmäisenä Todellisuutena, jotka paljastuvat mystisessä kokemuksessa. Asetan vertailukohtiksi sekä länsimaissa että Intiassa kehitettyjä ajatuksia – tällainen vertailu auttaa toivottavasti syventämään eri käsitteiden ymmärrystä, mutta myös hahmottamaan jotain intialaisen filosofian luonteesta yleisemmin.

2. TAUSTAA

2.1. Kysymyksenasettelu

Niin kuin yleistä on, aihepiiri kasvaa helposti laajaksi ja tarkan tutkimuskysymyksen asettaminen on työn onnistumisen kannalta tärkeää. Työni luonne kuitenkin asettaa joitain vaatimuksia kulttuurisen pohjan ymmärtämiselle. Joten pyrin työni aluksi hahmottelemaan jonkinlaisen kattavan esiyymmärryksen intialaisesta filosofiasta ja sen luonteesta. Koska kyseessä on eurooppalaiselle täysin vieras traditio, on syytä kartoittaa intialaisen filosofian ja myös hindulaisuuden historiaa hieman tarkemmin. Toivon tämän auttavan varsinaisen filosofisen tutkimuksen ymmärtämistä. Kun historiallinen ja kulttuurinen pohja on alustavasti selvitetty, otan käsiteltäviksi vedāntan sekä joogan ja joogan sisarkoulun sāmḥkhyan yleiset metafysiset mallit. Yleisen metafysiikan kautta lähestymme työn varsinaista aihetta eli uskonnonfilosofista pohdintaa.

Jumala-kappaleen aloitan yleisillä jumalakäsitteen määrittelyillä ja pyrin luomaan yleisen katsauksen uskonnonfilosofiseen ajatteluun, jonka jälkeen esittelen mainittujen kolmen koulun jumalakäsitykset. Pääpaino tulee olemaan vedāntalaisessa ajattelussa. Kun jumalakäsitykset on esitelty niiden omista näkökulmista käsin, asetan ne vertailtaviksi muutamien länsimaisten ajatusten kanssa. Näin ehkä selkenevät niiden erot ja samankaltaisuudet.

Sen jälkeen siirryn päätelmiä-kappaleeseen, jossa pyrin tekemään muutamia johtopäätöksiä tutkimuksen pohjalta. Vertailujen ja esittelyjen jälkeen kysyn voidaanko intialaisesta filosofiasta sanoa jotain yleistä ja mitä se voisi olla. Eli salliiko tutkimukseni hahmotella jonkinlaista intialaisen filosofian luonnetta? Toinen ja työn kannalta tärkeä kysymys on intialaisten jumalakäsitteiden uskonnonfilosofinen käyttö. Voidaanko tutkimukseni perusteella nähdä intialaisten jumalakäsitteiden eroavan jollain ratkaisevalla tavalla länsimaisen filosofian traditiossa esitetyistä, ja jos näin on, voiko näillä erilaisilla käsitteillä nähdä uskonnonfilosofista käyttöä? Tästä voidaan johtaa yleisempi kysymys intialaisen filosofian

roolista länsimaissa. Onko intialaisella filosofialla jotain annettavaa länsimaiselle filosofialle? Vai voidaanko siitä olla kiinnostuneita vain aatehistoriallisessa mielessä?

Koska tarkastelemani aihe on eurooppalaiselle vieras traditio, on taustankartoitus tärkeää. Tämä työn luonne asettaa mielestäni myös tiettyjä vaatimuksia itse työn muodolle. Ajattelen, etten voi tässä työssä ”fokusoida” filosofista analyysia pelkästään advaita vedāntan filosofiseen monismiin, vaan joudun tekemään ”sivupolkuja” moniin suuntiin aina itämaisestä estetiikasta hindulaiseen pantheoniin ja länsimaisiin filosofisiin käsityksiin, jotta advaitalaiset ajatukset saisivat ikään kuin lihaa luidensa ympärille. Toivon, että tätä kautta esittelemäni ajatukset saavat selvitystä kysymyksiin: miksi näin ajatellaan ja mitä nämä ajatukset ja opetukset tarkoittavat. On myös niin, että vedānta ajattelee jossain määrin muut (intialaiset) koulut itseään täydentävinä oppirakennelmina, saman prosessin eri vaiheina. Tästäkin syystä on tärkeää tutkia nimenomaan intialaisia dualismin muotoja, jotka vedānta pyrkii selittämään monismistaan käsin.

Lopuksi on syytä kiinnittää huomio uskonnon ja filosofian suhteeseen. Työn luonteen kannalta tulee kysymys uskonnon ja filosofian rooleista olemaan tärkeä ja on syytä tämän kysymyksen kohdalla huomata kulttuuriset erot länsimaisen ja intialaisen ajattelun kesken. Se miten me käsitämme uskonnon ja filosofian on länsimaisen perinteen tekemä jaottelu ja onkin esitetty, ettei tällaista jaottelua – ainakaan vahvassa mielessä – esiinny intialaisen kulttuurin piirissä. Intialaisen filosofian tutkimuksen piirissä on viime aikoina esiintynyt taipumuksia seurata länsimaista dikotomiaa ja pyrkiä erottelemaan pelastukseen tähtäävät ”uskonnolliset” tekstit filosofisesta pohdinnasta. Kuitenkaan tällaiseen jaotteluun eivät intialaiset ole perinteisesti itse nähneet tarvetta ja heidän filosofinen traditionsa onkin kehittynyt läheisessä suhteessa vedakirjallisuuteen.¹ Työssäni olen ottanut sen kannan, etten pyri tekemään sellaisia erotteluja

¹ Silloin kun se on ollut hindulaista ajattelua. Buddhalainen ja jainalainen ajatteluperinne on pohjautunut vastaavasti näiden uskontojen omiin pyhiin teksteihin. On toki oma mielenkiintoinen lisäkysymyksensä mikä on näiden tekstien ja filosofisten koulujen oppien suhde eli mitä tarkoittaa käytännössä se, että jokin koulukunta ”tunnustaa vedojen auktoriteetin”. Esimerkiksi ortodoksinen eli veda-kirjojen auktoriteetin hyväksyvä sāmkhya kiistää Jumalan olemassaolon. Tähtinen (1970, 29.) kirjoittaa vedojen suhteesta hindulaiseen ajatteluun: ”Yleisenä hindulaisuuden kriteerinä on Vedojen tunnustaminen, mutta koska ne kirjallisuutena sisältävät melkein kaikki loogiset mahdollisuudet, on niiden pohjalta syntynyt kymmeniä eri koulukuntia.” Tässä tuleekin näkyviin hindulaisuuden ”sateenvarjomainen” luonne. Se on enemmänkin kattotermi monille erilaisille näkemyksille kuin tietty oppi, vaikka on monia perinteisesti kaikkien hindujen hyväksymiä käsityksiä kuten jo edellä mainitut samsara eli jälleensyntymäoppi ja karmanlaki.

filosofian ja uskonnon välillä mitä intialaiset eivät perinteisesti ole tehneet. Kuitenkin kysymyksen asettelun ja tarkasteltavien asioiden suhteen olen pyrkinyt pysyttelemään länsimaisen tradition mieltämällä ”filosofian kentällä”. Työn koon vuoksi en voi lähteä kysymään mitä tarkoittaa uskonto ja filosofia yleisesti. Tyydyn tarkastelemaan työssäni intialaisen tradition piirissä esitettyjä näkemyksiä joihinkin kysymyksiin, jotka joidenkin yleisten länsimaisten näkemysten mukaan ovat filosofisia ja uskonnollisia. (ks. esim. King 1987, 282-293; Hildebeitel 1987, 336-360; Parpola 1980, 169-172.)

2.2. Johdatus eri käsitteisiin ja lähteisiin

Lähteinä olen pyrkinyt käyttämään mahdollisimman paljon alkuperäislähteitä. Koska en hallitse sanskritia, olen joutunut tyytymään englanninkielisiin käännöksiin. Joidenkin kirjojen kohdalla olen käyttänyt myös suomenkielisiä käännöksiä, näin esimerkiksi Rigvedan ja Joogasutrien kohdalla. Linauskäytännöissä olen seurannut vakiintunutta tapaa, jossa tekstin nimeen viitataan lyhenteellä, kappaleeseen roomalaisella numerolla ja jakeeseen numerolla. Kieliasun suhteen olen ottanut periaatteeksi käyttää termeistä ns. IAST:n mukaisia translitteraatioita latinalaisille aakkosille. Se on akateemisesti yleisin käytäntö ja siihen sisältyy sellaisia äänneitä (esim. ṣ, ś ja ṁ) joille ei ole vastaava kirjainta latinalaisissa aakkosissa. Joidenkin sanojen kohdalla olen käyttänyt yleisesti suomen kieleen juurtuneita muotoja kuten jooga, Shiva tai Vishnu.

Tutkimuskirjallisuus johon nojaan on enimmäkseen intialaisten tekemää. Työni kannalta keskeisiä teoksia ovat olleet Radhakrishnanin *The Principal Upaniṣads* (1953) ja Sinhan *History of Indian Philosophy -osat I & II* (1952). Ne ovat olleet korvaamattomia teoksia aihepiirin ymmärtämiselle. Länsimaisen uskonnonfilosofian esityksessä olen seurannut Talliaferron *Contemporary Philosophy of Religion* -teosta (1998), jossa on myös kappale omistettuna hindulaiselle uskonnonfilosofialle. En pidä teoksen käsittelyä hindulaisen uskonnonfilosofian osalta mitenkään kattavana enkä kovinkaan onnistuneena, mutta verrattaessa esimerkiksi John Hickin teokseen *Uskonnonfilosofia*, on Talliaferron teos laaja ja

ajanjumalainen. Termejä määritellesäni olen useimmiten kääntynyt hyvin kattavan Mircea Eliaden toimittaman Encyclopedia of Religion –teoksen (1987) puoleen.

Työtä lukiessa lukija joutuu sisäistämään suuren määrän vieraita käsitteitä, jotka olen jättänyt kääntämättä suomeksi. Tämä siksi, että ne olisivat käännettäessä voineet saada vääränlaisia konnotaatioita. Toivon valitsemani ”vieraannuttamiseksi” palvelevan ymmärrettävyyttä. Esimerkiksi joogan käyttämä termi *puruṣa* ei ole se, mikä länsimaisessa traditiossa on mielletty *sieluksi*, siksi en käännä sitä *sieluksi*. Parempi suomennos voisi olla *todellinen minä* tai *ylitajunta*, mutta pelkästään näiden käsitteiden käyttäminen saattaisi tuoda vääriä mielleyhtymiä – toinen ongelma olisi ollut se, että myös vedānta puhuu todellisesta minästä, mutta käyttää käsitettä *ātman*, joka saa erilaisen merkityksen kuin *puruṣa*. Niinpä olen päätenyt ratkaisuun, jossa käytän joitakin termejä synonyymeinä kuten *todellista minää* ja *puruṣaa* ja *ātmania* tai *brahmania* ja *absoluuttia*. Näin termeille annetaan länsimaalainen vastine, jonka kautta lähestyä käsitettä, mutta on syytä muistaa, etteivät nämä käsitteet ”tyhjene” länsimaisiin vastineisiinsa. Ymmärrän, että sanskritinkielisten termien käyttäminen asettaa vaatimuksia lukijalle, siksi olen pyrkinyt lisäämään, aina aika ajoin ikään kuin muistutuksena, mihin käsitteellä viitataan, kuten *avidyā*, *väärä tieto*, vaikka esimerkiksi termin *avidyā* sisältö on paljon laajempi kuin *väärän tiedon*.

Olen tullut siihen tulokseen, että koska työn luonteeseen kuuluu paljon vieraita käsitteitä, on siksi järkevintä määritellä aluksi muutama hindulaisen metafysiikan kannalta keskeinen käsite. Ajattelen, että jos selvennän käytettäviä käsitteitä aluksi yhdessä, ovat ne helposti löydettävissä tästä tarvittaessa. Toinen selvä hyöty on se, että koska ne muodostavat intialaisen filosofisen perinteen keskeiset käsitteet, voi niiden avulla aloittaa aihepiiriin tutustumisen. Käsitteelen siis aluksi neljä kaikille koulukunnille yhteistä käsitettä ja esittelen hindulaisuuden maailmankuvan yleisesti ja tulen myöhemmin määrittelemään kunkin ajattelusuunnan omaa terminologiaa sitä mukaa kun niihin tutustutaan.

Intialaisen käsityksen mukaan aika ei etene lineaarisesti vaan syklistä. Todellisuuden rakennetta voidaan kuvata pyöränä - kuten tekee hindulaisuuden symboli *dharmachakra* – ikuinen elonpyörä. Perinteisten intialaisten käsitysten mukaan maailma kokonaisuudessaan –

ja myös hindulaisuus oppina – ovat ikuisia eivätkä ne tunne alkua eivätkä loppua. Tämä maailma, jossa elämme, on hindulaisten käsitysten mukaan osa *Brahmān* (Brahmā-luojajumalan - ei siis perimmäisen Todellisuuden *brahmanin*) päivää, joka kestää 6,4 miljardia vuotta. Tämäkin, tällä hetkellä meille todellinen, maailma tulee kerran katoamaan ja sen mukana intialaisen mytologian mukaan kuolee myös luojajumala *Brahmā*. Tässä kosmisessa tuhossa säilyttäjajumala *Vishnu* ja tuhoaja *Shiva* säilyvät hengissä ja lopulta *Brahmā*, maailma ja taivaat syntyvät uudelleen – aina loputtomiin. (ks. esim. Cross 1996, 42-57; Parpola 1980, 177-178.)

Tämä on hindulaisuuden mytologinen maailmankuva makrokosmisessa mittakaavassa. Kehämäisyys toistuu hallitsevana teemana myös pienemmissä rakenteissa ja ihmisen elämässä. Yksilön elämä ei katkea ruumiilliseen kuolemaan, vaan saamme ansaitsemamme seuraamuksen seuraavassa elämässä. Kuolema ei ole ”ulospääsy” tästä maailmasta, millaisena länsimaalainen sen voi ymmärtää, vaan välipysäkki ennen paluuta takaisin. Toisaalta karmanlaki ei kosketa pelkästään sielunvaelluksen myötä tulevaa uutta elämää, vaan palkkiot ja rangaistukset tulevat osaksemme jo tässä elämässä. Näin ollen nekin muodostavat kehii ihmisen toiminnassa. Ne sitovat ihmistä vastaavanlaiseen toimintaan eli ihminen toistaa omia uriaan ja näin samalla aina syventää niitä. Ihmisen toiminta aiheuttaa mielessä ”siemeniä”, jotka ruokkivat uusia tekoja, ja näin ihminen urautuu omassa elämässäänkin kehämalleihin, sekä hyviin että pahoihin. (esim. Parpola 1980, 177-180; Cross 1996, 45-53, 80-90; Tähtinen 1984, 80-82.)

Karmanlaki lupaa, että mitä tahansa mitä me teemmekin tulee ennemmin tai myöhemmin saamaan seuraamuksen. Karman ajatus on eettisessä mielessä sama kuin Paavalin kirjeessä esitetty vertaus ”mitä ihminen kylvää, sitä hän myös niittää” (Gal. 6:7). Karmanlaki pitää sisällään ajatuksen jonkinasteisesta determinismistä. Teolla on seuraus tai tarkemmin ilmaistuna seuraus on jo itse teossa. *Karma* sanana tarkoittaa toimintaa ja tämä toiminta on luonteeltaan kolminainen; siinä on mennyt, nykyinen ja tuleva. Mennyt aiheuttaa nykyisen toiminnan, joka taas sitoo tulevaa. (Tähtinen 1984, 151.) Hildebeitel kirjoittaa (1987, 341) perinteisen ”karmanlain esittävän ankaraa ja universaalialia syy-seuraus-jatkumoa, joka vaikuttaa kaikkiin halun motivoimiin tekoihin, oli tuo halu sitten hyvä tai paha.” Voidaankin kysyä, että

missä määrin ihminen voi vaikuttaa itse tilanteeseensa karmanlain alaisuudessa. Kysymykseen on vastattu eri tavoin eri intialaisten traditioiden piirissä – yleensä on painotettu jonkinlaista vaikutuksen mahdollisuutta. Hindulaisuuden yhdessä tärkeimmässä kirjassa Bhagavadgītassa Krishna neuvoo Arjunaa, soturiprinssiä, suhtautumaan elämässä kohdattaviin asioihin stoalaisella tyyneydellä:

Sen tähden tee aina velvollisuutesi ilman kiintymystä, sillä toimiessaan ilman kiintymystä ihminen saavuttaa korkeimman. (Bhagavad gita, III.19.)²

Samsāra on jatkuva uudelleensyntymien ketju. Sanskritin sana *samsāra* tarkoittaa ”kulkea läpi eri tilojen ja olosuhteiden ketjun” (Smith 1987, 56). Hindulaisuuteen, kuten muihinkin Intian perinteisiin uskontoihin, liittyy vahvasti ajatus jälleensyntymästä. Periaatteessa samsāra on prosessi vailla alkua ja loppua, ellei sitä katkaista henkisen ja uskonnollisen harjoituksen tuomalla vapautumisella, mokṣalla. Yhtä kaikkien hyväksymää näkemystä samsāran luonnosta ja jälleensyntymän prosessista ei ole (Smith 1987, 57). Intialaiset kokevat samsāran vastaavan ainakin osittain kysymykseen karmanlain lupaamasta seuraamuksesta. Samsāra koetaan ilmeisen epämiellyttävänä, koska sen loppuminen eli mokṣa on yksi neljästä hindulain hyväksymästä arvosta vaurauden, nautinnon ja oikeudenmukaisuuden rinnalla.³ (Sharma 2000, 63) Näin ollen samsāralle ”jälleensyntymää” parempi suomennos olisikin ”jälleenkuolema”. Patañjali sanookin Joogasutrissaan ”viisaalle kaiken olevan kärsimystä” (Js. II.15.). Näin on siksi, koska kaikkea leimaa sidonnaisuus.

² Krishnan neuvo ”toimia ilman halua, hyläten kaikki halut” (II.71.) on sen arkijärjen ajatuksen vastainen, että kaikki teot sisältävät halua. Yleinen tulkinta on, että Krishna neuvoo välttämään tietynlaisia haluja kuten itsekkyyttä, intohimoa ja maallisia haluja - ja sallii tietynlaiset toiminnat. Johdatus aiheeseen ja kriittinen näkökulma perinteiseen tulkintaan: ks. Christopher G. Framarinin artikkeli Good and Bad Desires: Implications of the Dialogue between Kṛṣṇa and Arjuna julkaisussa International Journal of Hindu Studies Volume 11, Number 2, August 2007 s. 147-170.

³ Tähtisen (1984, 22-24; 93-94.) mukaan intialaisessa arvofilosofiassa on kaksi arvojärjestelmää: varhaisempi kolmen arvon järjestelmä. Ensimmäinen näistä kolmesta arvosta on *kāma*, psykologis-hedonistinen arvo, joka koostuu halun toteuttamisesta ja sen suomasta mielihyvästä. Toinen arvo on *artha*, taloudellinen arvo, joka sisältää mm. ulkoiset esineet, joilla voi tyydyttää tarpeitaan. Ja kolmantena arvona ja hierarkiassa kahta aikaisempaa ylempänä seuraa *dharmā*, sosiaalis-eettinen arvo, joka perustuu kaiken elämän kunnioittamiseen ja omien itsekkäiden tarpeiden rajoittamiseen. Näiden kolmen varhemman rinnalle nousee neljänneksi arvoksi upanišadien aikaan (800-600 eaa.) *mokṣa* eli ”henkinen kasvu ja sen kulminoituminen elämän lopullisena päämääränä”. Yleisesti hindulaisen sosiaalifilosofian mukaan mokṣaan pyrkiväksi ”pyhäksi mieheksi” voi ryhtyä vasta täytettyään kolme ”maallista” arvoa.

Mokṣa on saṃsāran, eli jälleensyntymisten, lakkaamista. Hinduille mokṣa on ihmisen todellisen identiteetin tajuamista eli väärän tiedon loppumista. Tästä seuraa hindulaisen ajattelun mukaan todellisuuden kokeminen sellaisena kuin se on korkeamman tiedon valossa. Ajatus oikeasta tiedosta mokṣan kohdalla on olennainen, koska määritelmän mukaan ihmisen minän ja vapautuneen minän välillä on jo valmiiksi identtisyys. (esim. Tähtinen 1984, 151.)

Sitä ei voi tavoittaa silmällä, ei edes puheella eikä aistimilla, ei askeettisuudella eikä työllä, mutta kun ihmisen (älyllinen) luonto on puhdistettu tiedon valolla, silloin ainoastaan, meditaation kautta, voi hän nähdä sen, jossa ei ole osia. (Mu.u. III.1.8.)

Jiva on elävä olento. Sananrunko *jīva-* tarkoittaa ”hengittää”. Filosofisessa pohdinnassa se tarkoittaa yleensä ihmistä ja tarkemmin hänen persoonaansa jota intialaiset kutsuvat ”hienovaraiseksi ruumiiksi” erotuksena fyysisestä ruumiista, joka on ”karkea”. Jiva on se, joka jatkaa olemassaoloaan fyysisen kuoleman läpi. Se on yksilön persoona, muttei hänen todellinen minänsä, jonka voitaisiin sanoa olevan ikään kuin persoonan *takana*. Tätä todellista minää Matti Luoma (1994, 62.), kutsuu ”ylitajunnaksi”.⁴ Yleisen jälleensyntymisteorian kuvauksen mukaan yksilö on kuin ”toukka joka siirtyy ruohonkorresta toiseen”. Jiva, eli yksilöllinen minä, vaeltaa karmisen ansionsa mukaiseen suuntaan. Ihmisen persoonallinen osa siis kokee toimintansa eettiset seuraukset. Ātmaniin, todelliseen minään, ei karma eikä jälleensyntymä vaikuta. (Smith 1987, 56.) Se on kuin tuo yleisen vertauskuvan kuvaama elokuvateatterin valkokangas, joka säilyy kuivana, vaikka elokuvassa sataisi.

Darśana on sanskritin sana näkemiselle, mutta myös näylle. Esimerkiksi Jumalalta tai gurulta voidaan saada darśana eli näky.⁵ Intialaisen filosofian koulukuntia on myös kutsuttu

⁴ Luoma kirjoittaa: ”Ihmisessä löytyy myös se joidenkin länsimaisten filosofienkin toki aavistelema ”ylitajunta” [...], jonka Intian psykologia joogassaan tunsi ja perusteli jo 2000 vuotta sitten” (Luoma 1994, 21.). Luoma puhuu kirjassaan ylistävään sävyyn intialaisen ajattelun oivalluksesta tajunnan ”kaksi- tai monitasoisuudesta” ja näkee siinä selviä yhteyksiä transpersoonalliseen psykologiaan. (esim. Luoma 1994, 21, 62.) Hindulaisen filosofian mukaan tuo ”todellinen minä”, jota koulukunnasta riippuen kutsutaan ātmaniksi tai puruṣaksi, piilee kaikkien psyykkisten ilmenemismuotojen takana, oli kyse tietoisuudesta, aistimuksista, ajatuksista tai tunteista.

⁵ Hindujuon käydessä temppeleissään eräs tärkeä aspekti on saada katsekontakti pyhäkössä elävän Jumalan kanssa. Myös darśanan eli katseen saaminen esimerkiksi tunnetulta filmitähdeltä tai gurulta voidaan kokea tärkeäksi tapahtumaksi. (Parpola 1980, 186-188; ks. myös Bhagavad gita XI.) Tässä suhteessa hindulaisuudessa on hyvin erilainen uskonnonfilosofinen painotus verrattuna abrahamilaisiin uskontoihin ja niistä erityisesti juutalaisuuteen ja islamiin, jotka jyrkässä monoteismissään määrittelevät Jumalan transsendenssin niin

darśanoiksi eli ”näkökulmiksi”. Filosofissa ”näkemisen” voidaan ajatella viittaavan filosofiseen – jopa fenomenologiseen - asenteeseen, jossa arvostetaan omakohtaista tietoa. (ks. esim. Stutley 1977, 69.) Toisaalta on muistettava, että selvänä erona fenomenologiaan on intialaiseen darśanaan liittyvä tietty mystiikan ajatus, ajatus Todellisuuden suorasta kokemisesta. Kuten intialaisen filosofian tutkija Unto Tähtinen (1984, 20.) kirjoittaa intialaisen filosofian luonteesta: ”Intialaisen filosofian tarkoituksena on korkeamman henkisen tilan saavuttaminen.” Termi *darśana* on äärimmäisen rikas ja monivivahteinen ja sen analysointi olisi kokonaan oman työnsä aihe, mutta tässä työssä tutkittaessa erästä darśanaa eli vedāntaa tulen toivottavasti avanneeksi koko käsitettä. (ks. myös esim. Radhakrishnan 1929, 43-44; Sharma 1976, 13-15.)

Määritelmän mukaan filosofian harjoittaja siis *näkee läpi* ja tutkii todellisuuden rakenteita. Kuten mainittua tämän suhtautumistavan voidaan mielestäni ajatella olevan sukua länsimaiselle fenomenologialle. Kumpikin painottaa todellisuuden ilmenemistä ihmiselle hänen kokemusmaailmassaan. Esimerkiksi Husserlin metodi, jossa otamme lähtökohdaksi intuitiiviset ilmiökokemukset, eli fenomenologisessa reflektiossa meille ilmenevät asiat, ja pyrimme puristamaan niistä kokemuksen olennaiset piirteet ja kokemiemme asioiden olemuksen (esim. Husserl 1995, 59-63.), ei ole sinänsä kovin kaukana intialaisesta ajatuksesta darśanasta. Tärkeintä tietoa tarjoaa omakohtainen kokemus - toissijaista ovat kirjoitukset ja järkeily⁶ (Dandekar 1987, 210.). Näiden eri koulukuntien tarjoamien teiden kautta pyritään henkilökohtaisesti saavutettavaan tietoon. Filosofiset koulukunnat voivat - yleisesti käytetyn vertauksen mukaisesti - toimia tikkaina kiivettäessä kohti omakohtaista oivallusta. Myös pyhiin kirjoihin, Vedioihin, voidaan suhtautua, kuten advaita vedānta tekee, samalla tavalla: ne tarjoavat välineen ymmärryksen syventämiseen, mutta ne eivät sinänsä ole ”totta”, vaan harhaa, mähäy, tai relatiivisesti totta, kuten absoluuttia, brahmania, lukuun ottamatta kaikki muukin. Eräs tähän liittyvä ajatus on se, ettei näitä ”tikapuita”, erilaisia ajattelusuuntauksia, pyritä tuhoamaan kun ne ovat palvelleet yksilöä oikean tiedon saavuttamisessa, vaan ne

ehdottomaksi, että tämänkaltainen lähestyminen on mahdotonta. ”Jumalan katsominen oli hengellisen täyttymyksen välittömin ja juutalaisuudessa myös sen harvinaisin muoto” (Lehmijoki-Gardner 2007, 67.). Vrt. myös esim. 1. Kor. 13, jossa ”katselemme vielä kuin kuvastimesta” ja tieto täydellistyy ”vasta täydellisen tullessa”.

⁶ Yleisesti asetettaessa järkeilyä, kirjoituksia ja omakohtaista kokemusta hierarkkiseen järjestykseen kohotetaan kokemus korkeimmaksi, kirjoitukset alemmaksi ja järkeily vielä sen alapuolelle. Näin tekee esimerkiksi Śāṅkara. (ks. esim. Tähtinen 1984, 73.)

jätetään seuraaville etsijöille välineiksi. (Tähtinen 1984, 9-17, 79, 82-84; ks. myös Radhakrishnan 1929, 45;)

Totuuden havaitsemisen keinoksi intialaisessa ajattelussa jo varhain kehittyi keskittyminen. Juuri tämän takia intialainen filosofia on vahvasti, Radhakrishnania lainatakseni, *henkistä* (1929, 24.). Keskittymisen tai meditaation kautta avautuneet tilat ovat vaikuttaneet intialaiseen metafysiikkaan huomattavasti ja juuri tästä syystä intialaista filosofiaa ja sen metodia voidaan - tietyin varauksin - verrata jo mainittuun fenomenologiaan. (ks. esim. Tähtinen 1984, 96-98.)

2.3. Intialaisen filosofian historia

2.3.1. Kansanvaellukset ja veda-kirjallisuuden synty

Aloitettaessa esitys intialaisen filosofian historiasta on meidän palattava aina muinaiseen *Indus-kulttuuriin* ja arjalaisten maahantuloon asti. Indus-kulttuuri kukoisti Intian niemimaalla aina noin vuoteen 1500 eaa asti. Sen piirissä kehitettiin kirjoitustaito ja yhteiskunnallinen järjestelmä Egyptin ja Mesopotamian tapaan. Ilmeisestikin Indus-kulttuurin asukkaat ovat nykyisten dravidakansojen esi-isiä. Maahan tullessaan arjalaiset valloittajat tuhosivat Indus-kulttuurin ja työnsivät alkuperäisasukkaat edellään Etelä-Intiaan⁷, jossa dravidakielet ovat vielä nykyäänkin enemmistönä – kun taas pohjoisessa puhuttavista kielistä enemmistö kuten hindi pohjautuu sanskritiin ja on siis kielisuvultaan indoeurooppalainen. (Hiltebeitel 1987, 336-337; Stutley 1977, 80.)

Hindulaisuus uskontona ja Intia kulttuurina ovat syntyneet näiden kahden erilaisen kansan kohtaamisessa; esimerkiksi perinteisesti on Indus-kulttuuriin liitetty rauhaarakastavan korkeakulttuurin leima ja arjalaisiin vastaavasti raaka paimentolaisuus. Tämän kansojen

⁷ Keskustelua arjalaisten maahantulosta ja Indus-kulttuurin romahtamisesta on käyty paljonkin. Näiden tapahtumien yhtäaikaisuus on kiistaton, mutta mahdollisesti itse maahantulo ei ollut väkivaltainen.

kohtaamisen myötä alkoivat syntyä myös hindujen pyhät tekstit veda-kirjat⁸, joita myöhemmin alettaisiin pitää kaiken intialaisen ajattelun pohjana. Kuitenkin ajatellaan, varsinkin kriittisen historian tutkimuksen piirissä, että ”Vedojen ilmoittaminen kaiken [intialaisen] kulttuurin alkuperäksi on historian väärinkirjoitusta, poliittista propagandaa [...] Useat ’ortodoksisen’ eli hindulaiseen perinteeseen sulautuneet aatesuunnat, kuten jooga, voivat hyvinkin olla esiarjalaista alkuperää” (Tähtinen 1984, 15.). On myös esitetty, että hindulaisuuden eri painotukset voisivat olla peräisin eri kansojen piiristä.⁹ Ei-väkivallan ajatukset, jooga, jainalaisuus ja mahdollisesti myös buddhalaisuus saattoivat olla Indus-kulttuurin kehittämiä ajatuksia. Tämä synkretistinen piirre saattaisi selittää intialaisen ajattelun tietynlaisen paradoksaalisuuden ja keskenään ristiriitaistenkin väitteiden sietämisen. (esim. Hildebrandt 1987, 336-337; Tähtinen 1984, 15-16.)

Silloin ei ollut ei-olevaa eikä olevaa:

Ei ollut ilman olinpaikkaa, ei taivasta sen takana.

Tuo Yksi, hengetön, hengitti omaa luontoaan:

Sen ohella ei ollut yhtään mitään.

Pimeys oli: aluksi pimeän kätöksä

Tämä Kaikkeus oli eriytymätön kaaos.

Kaikki mitä oli oli tyhjää ja muodotonta:

Keskittymisen (tapas) voimasta se tuli esiin.

Sitten aluksi nousi Halu;

Halu, Mielen alkusiemen ja aihe.

Tietäjät, jotka sydämensä ajatuksin etsivät,

Löysivät olemattomasta olemassa olevan kaltaista.

⁸ On arvioitu että mahdollisesti Rigvedan ensimmäiset runot ovat syntyneet arjalaisten parissa jo ennen maahantuloa.

⁹ Indus-kulttuurin ja arjalaisen kulttuurin suhde ja sen vaikutus hindulaisuuden syntyyn on oma laaja ja mielenkiintoinen kysymyksensä, jonka käsittelyyn ei voida tässä lähteä. Aiheesta lisää esim. Thomas J. Hopkinsin *The Hindu Religious Tradition* (Encino, Calif., 1971) ja Robert E. Mortimer Wheelerin *Civilizations of the Indus Valley and Beyond* (New York, 1966). Eräs mielenkiintoinen seikka kulttuurihistoriallisesti on monien varhaisten korkeakulttuurien synty yhteisöissä, jossa vaikutti kaksi kulttuurista traditiota kuten Kaksoisvirranmaa, Intia, Persia.

Kuka todella tietää ja kuka täällä voi selittää,
mistä se syntyi ja mistä tuli tämä luomus?
Jumalat tulivat myöhemmin kuin tämä maailman luonti;
kuka sitten tietää mistä se tuli?

Hän, tämän luodun perimmäinen alku,
Antoi sille muodon tai ei antanut,
Jonka silmä korkeimmasta taivaasta valvoo tätä maailmaa,
Hän sen todella tietää – tai ehkei hän tiedä. (R.V. X.129.)

Vedat ovat hinduille pyhiä kirjoituksia, kuten Raamattu kristityille.¹⁰ Näin ollen ne ovat myös lähtökohta suurelle osalle intialaista ajattelua. Esimerkiksi siteeraamani *Luomishymni* ennakoii pitkälti tulevaa ortodoksista eli hindulaista metafyyssistä ajattelua. Mielenkiintoista tuossa hymnissä – piirre johon kenties on syytä kiinnittää huomiota - on siinä esitetty epäilyksen siemen; ”tai ehkei hän tiedä”. Kun käsittelemme intialaisia filosofikouluja huomaamme, että ne päätyvät hyvinkin erilaisiin metafyyssisiin tulkintoihin. Perinteisesti intialaisessa ajattelussa tehdään erottelu ortodoksiseen ja heterodoksiseen ajatteluun, jossa ortodoksiset ajatteluperinteet hyväksyvät Vedojen auktoriteetin ja heterodoksiset suunnat kuten buddhalaisuus tai jainalaisuus eivät (Tähtinen 1984, 152.).

Sananmukaisesti *veda* tarkoittaa tietoa. Vedojen varhaisin osa, Rigveda, ajoitetaan yleisesti kirjoitetuksi vuosien 1200 ja 1000 eaa. välillä tai mahdollisesti jo vähän aiemmin. Suurin osa varhaisista vedoista kuvailee luonnonvoimiin liittyvää uhrikulttia. Koska kyseessä on arkaainen mytologia, ovat jumalten attribuutit eli olennaiset ominaisuudet ja epiteetit eli niihin usein liitetyt ilmenemismuodot epämääräisiä ja häilyviä - toisaalta samanlainen häilyvyys ja epämääräisyys määrittää mielestäni myös myöhempää hindulaista uskonnollisuutta. Samasta jumalasta voidaan puhua toisensa poissulkevilla määritelmillä ja kulloinkin palvottava jumala

¹⁰ Hindulaisuudessa vedoista käytetään nimitystä *shruti*, ”kuultu”. Tämän käsityksen mukaan se on siirtynyt sukupolvelta toiselle ikuisena suullisena traditiona. (esim. Cross 1996, 28.) Suomen evankelis-luterilaisen kirkon katekismuksen (kappale 40) mukaan ”Raamattu on kristittyjen pyhä kirja. [...] Raamatussa Jumala itse puhuu meille ihmisten kielellä.”

pyritään nostamaan korkeimmaksi tai myöhemmin jopa ainoaksi. Filosofisesti Rigvedan ja muiden varhaisten tekstien ajatukset eivät ole kiinnostavia. Filosofian alkua edustavat vedoissa varsinaisesti vasta upanišadit, joista tärkeimmät on kirjoitettu noin 800 - 400 eaa.¹¹ (Karttunen 2003, 3-4; Hildebeitel 1987, 337; Tähtinen 1984, 15; James 1987, 480.)

Upanišadit edustavat siirtymää aikaisempien vedojen uhriajattelusta kohti meditaatiota. Upanišadeissa ulkoinen uhri muuttuu sisäiseksi. Aikaisemmassa uskonnollisessa traditiossa uhraaminen oli ollut kaiken uskonnollisen toiminnan keskiössä, mutta ajan myötä sen älyllinen uskottavuus tuli kyseenalaiseksi ja uhraamisen ajatus piti uudelleen tulkita. Vedalainen uskonto oli keskittynyt tämän maailman koossapitämiseen ja tässä maailmassa saatavien palkintojen tavoitteluun. Upanišadien myötä kysymys siirtyikin vielä näkymättömään tulevaan elämään. (Pyysiäinen 1997, 119-120, 124.) Dandekar (1987, 207) kuvaa upanišadien syntyä ”eräänlaiseksi intellektuaaliseksi ja sosiaaliseksi kapinaksi suljettua mekaanista papillisuutta vastaan”. Tämä ajattelutavan muutos liittyi olennaisesti moniin muihinkin yhteiskunnallisiin tapahtumiin, kuten *Siddharta Gautaman* eli historiallisen buddhan elämään ja opetukseen. Karl Jaspers luonnehti tätä aikakautta ”akseliajaksi” teoksessaan *The Origin and Goal of History*.¹²

Upanišadien mukana tuli intialaiseen filosofiaan ajatus ihmisen varsinaisesta minästä korkeimpana totuutena, brahmanina. Ilmenevän maailman takana on muuttumaton Todellisuus, joka on sama kuin se, mikä muodostaa ihmisen todellisen itsen.¹³ Voitaisiin sanoa, että ”Upanišadien suuri löytö on ihmisen syvimiltään universaali olemus” (Tähtinen 1984, 17.). Upanišadit muodostavat viimeisen osan vedoista ja niitä kutsutaan siksi myös vedāntaksi, eli ”vedojen lopuksi”. Tähän sisältyy ajatus vedojen varsinaisen opetuksen

¹¹ Erään sanonnan mukaan ”Rigvedan filosofia kelpaa vain härille” eli sitä ei pidetä intellektuaalisesti kovinkaan korkeatasoisena.

¹² Tällä Jaspers viittaa ajanjaksoon n. 800-200 eaa. jota hän pitää käänteentekeväenä filosofian ja uskonnon historiassa. Tänä aikana syntyi toisistaan tietämättä Kreikassa, Lähi-idässä, Intiassa ja Kiinassa hyvin samankaltaisia kulttuurisia kumouksia. Jaspers ajatteli että tämän ajanjakson aikana syntyneet ajatukset leimasivat pitkälle alueensa myöhempää ajattelua. (esim. Armstrong 2007, 64-65.) Tätä väitettä voidaan pitää validina ainakin Intian ja upanišadien suhteen.

¹³ Luoma (1994, 72) ei säästele sanojaan kuvatessaan upanišadien merkitystä mystiikan ja filosofian yhteen liittämässä: ”Vain idän kohdalla, toisin kuin Euroopassa, voi puhua ’mystiikan filosofiasta’ tai mystiikasta filosofiassa ja filosofisesta mystiikasta, koska ne liittyvät Upanishadeista alkaen niin läheisesti toisiinsa.”

kiteytymisestä upanišadeissa. Upanišadeja on *Muktikopanišadin*, joka on viimeinen kanonisoitu upanišad, mukaan 108, mutta yli kaksisataa tekstiä kutsuu itseään upanišadiksi. Kolmeatoista pidetään kuitenkin varhaisina ja tärkeimpinä. Ne voidaan liittää johonkin vediseen kouluun ja ne on kirjoitettu 800- ja 400-lukujen eaa. välillä. Eri upanišadit eroavat keskenään selkeästi joidenkin korostaessa esimerkiksi joogaharjoitusta, toisten asketismia tai Shiva-kulttia. Ne eivät siis ole systemaattinen tutkielma vaan joukko eri suuntaan johtavia ajatelmia, joista on historian saatossa yritetty rakentaa yhtenäistä filosofista synteesiä. (Mahony 1987, 147; Dandekar 1987, 207; Dasgupta 1975, 28-42, Sharma 1976, 17-19.)

Täältä lähtee kaksi koko hindulaisen uskonnollisuuden historian läpikäyvää ajattelumallia, suhdetta perimmäiseen todellisuuteen, brahmaniin. Toinen näistä traditioista on teistinen, se ajattelee että brahman on jokin persoonallinen Jumala, kuten Vishnu tai Shiva, ja näin ollen brahmanilla on ominaisuuksia joiden perusteella hänet voidaan tuntea. Toinen traditio suhtautuu brahmaniin todellisuuden lopullisena luontona, joka on vailla attribuutteja eikä voi olla tunnettavissa.¹⁴ (Cross 1994, 13-15.)

2.3.2 Darśanat eli intialaiset filosofikoulut

Intialaisen filosofian historiassa ja varsinkin niin sanottujen ortodoksisten darśanoiden, eli vedoihin pohjautuvien ajattelusuuntien, piirissä ei voi olla huomaamatta eräänlaista tehtäväjakoa; jokaisella koulukunnalla on oma alueensa josta se on kiinnostunut ja jonka se

¹⁴ Karen Armstrong (2007, 65-66.) kuvaa tätä upanišadien ei-teististä näkemystä: ”brahmania ei voi puhutella, vaan se on neutraali ja sukupuoleton taho, joka ei voi kokea edes hallitsevan jumaluuden tahtona. Brahman ei puhu ihmisille eikä voi kohdata ihmisiä, vaan se on kaiken inhimillisen toiminnan yläpuolella. Se ei myöskään reagoi meihin henkilökohtaisesti: synty ei ”loukkaa” sitä, eikä sen voi sanoa tuntevan ihmistä kohtaan ”rakkautta” eikä ”vihaa”. Sitä ei liioin kuulu kiittää tai ylistää maailman luomisesta. Tämä jumalallinen voima jäisi meille täysin vieraaksi, ellei se läpäisisi, pitäisi yllä ja siivittäisi meitä itseämme. Joogaharjoitusten avulla ihmiset tulivat tietoisiksi sisäisestä maailmastaan.”

Mielenkiintoisen lisänsä tähän joukkoon hindulaisuuden näkemyksistä perimmäisen Todellisuuden luonnon suhteen tuo *shaktismi*, joka kansanhurskautena ilmenee Jumalattaren palvontana. Shaktismin mukaan perimmäisen todellisuuden ilmenevä puoli on shaktia eli länsimaalaisittain energiaa, kykyä tehdä työtä, mutta erotuksena länsimaisen fysiikan energiaan tämän energian ajatellaan olevan tietoisista. Shaktismissa siis ajatellaan, että todellisuudella on transsendentti ulottuvuus, absoluuttii (yleisesti Shiva), joka on passiivisuudessaan täysin meidän tavoittamattomissamme, mutta sen erottamattomana puolena toimii luova voima tai energia, shakti. Tämä shakti toimivana periaattina voi olla palvonnan kohde. (Sinha 1952 (b?), 744-766.)

pyrkii selittämään. Tavallaan tämä näkyy jo itse termissä *darśana*, ”näkökulma”. Eri filosofikoulut ovat eri keinoja nähdä todellisuus. Darśanat tuntuvat esiintyvän pareina, joissa ne täydentävät toistensa oppeja. Vanhimpana pidetty filosofinen koulu sāmkhya pyrkii selittämään maailman synnyn ja tiedollisen pelastuksen.¹⁵ Se tähtää metafysisellä tiedolla ja erottelulla tapahtuvaan vapautumiseen. Jooga tekee sāmkhyan teoriasta käytäntöä painottaen harjoitusta ja Jumalan armoon luottamista. Se on hyvin läheisessä suhteessa sāmkhyan metafysiikkaan, mutta painottaen eri lähestymistapaa. (Cross 1996, 54-79; Sharma 1976, 149-174; Radhakrishnan 1931, 248-373.)

Nyāya-koulukunta kehitti intialaisen loogisen systeemin ja on darśanoista lähimpänä länsimaista analyttistä filosofiaa. Nyāya-koulu kehittyi Vaiśeṣikasta eivätkä niiden väliset erot ole suuria: vaiśeṣika tunnustaa jonkinlaista atomista pluralismia. Kuitenkin myös nämä koulut tunnustavat filosofiseksi päämääräksi ja lopulliseksi tavoitteeksi mokṣan eli vapautumisen – tässä on syytä painottaa sanan *darśana* yhtä merkitystä joka viittaa *oman itsensä näkemiseen* (Sharma 1976, 13.). Myös loogiset järjestelmät, kuten nyāya ja vaiśeṣika, jakavat saman perimmäisen päämäärän intialaisessa filosofiassa. Logiikka voi auttaa meitä oikean tiedon saavuttamisessa ja oikean tiedon kautta voidaan saavuttaa mokṣa. (esim. Tähtinen 1984, 20; Sharma 1976, 175-210.)

Viimeisenä parivaljakkona ovat vedoihin painottuvat pūrva mīmāṃsā ja vedānta. Pūrva mīmāṃsā kritikoit muita koulukuntia mokṣaan keskittymisestä (ja siitä ristiriidasta, että keskittyessään vapautumiseen ne painottavat liikaa *halua*, joka nähdään esteenä mokṣalle). Pūrva mīmāṃsā painottaa oikean vedoissa kuvaillun toiminnan – lähinnä siis uhraamisen – takaavan pelastuksen.¹⁶ Vedānta taas painottaa upaniṣadien sanomaa yli aikaisemman vedisen uhraamisen. Vedāntan pääajatus on yksilön todellisen minän ja perimmäisen Todellisuuden, brahmanin, välinen identiteetti. Vedāntan mukaan mīmāṃsā on sosiaalifilosofiaa ja edustaa

¹⁵ Esimerkiksi Harzer näkee Sāmkhyan kehittämiä ideoita jo upaniṣadeissa eli lähtien yhdeksänneltä esikristilliseltä vuosisadalta. kts. Harzer 1987, 49.

¹⁶ Mīmāṃsā painottaa uhraamisen rinnalla vedisiä mantraja, koska ne ovat sen mukaan ikuisia ja niin ollen myös jumalallisia. Mantrat paljastavat jumalallisen energian äänensä perusteella, joka ei ole sattumanvarainen, vaan mīmāṃsān mukaan edustaa ikuista kausaalista periaatetta. (Streng 1987, 66.) Mīmāṃsā edustaa ainoana koulukuntaa, jossa perinteisten tiedonlähteiden (vedojen) dogmaattisesta näkemyksestä ei siirrytä itse tietämisen analysointiin (Stutley 1977, 69). Mielestäni mīmāṃsān näkemys edustaa hyvän karman korostamista, näkemystä, jonka muut koulukunnat enemmän tai vähemmän hylkäävät.

näin ollen alempaa todellisuutta, joka siis on vedāntan mukaan hyödyllistä tässä elämässä ja muutoksen leimaamassa maailmassa. Pyrittäessä vapautumaan kaikesta sidonnaisuudesta immanentille sosiaalifilosofialle jää kovin vähäinen rooli - paitsi syventäessä itseymmärrystä ja oman identiteetin tajuamista. Mīmāṃsā eli ”sosiaalifilosofia” ei kuitenkaan vedāntan mukaan itse kykene selittämään Todellisuutta ja korkeampaa tietoa ihmisen varsinaisesta luonnosta.¹⁷ (Radhakrishnan 1931, 374-444.)

Työn kannalta keskeiset darśanat ovat sāmḥya, jooga ja vedānta. Dualistiset sāmḥya ja jooga ovat sisarkouluja ja vedānta on perinteisesti ollut monistisena kouluna niille kiistakumppani. Hindulaiselle ajattelulle luonteenomaisesti ne hyväksyvät kaikki vedojen auktoriteetin. Intialainen filosofia onkin pohjautunut aina vahvasti vanhojen tekstien tulkintaan, olivat tekstit sitten koko uskonnon pyhiä tekstejä, kuten vedat, tai erityisesti silloin kun ne ovat koulukunnan omia sutra-muotoisia (eli lyhyistä ja ytimekkäistä ”puolilauseista” koostuvia) opetuksia. Eri ajatteluperinteet, darśanat, ovat siis kasvattaneet oppilaansa tiukasti omaan oppiinsa, tutkimaan pyhiä tekstejä. Oppilaat ovat siirtäneet koulukuntansa perinteisen näkemyksen sukupolvelta toiselle puolustan sitä kilpailevien koulukuntien hyökkäyksiä vastaan. Näin niiden oppi on monipuolistunut ja tarkentunut. Tässä suhteessa intialainen filosofia on lähempänä länsimaista teologiaa tai keskiaikaista filosofiaa, jossa usko ja järki pyrittiin sovittamaan yhteen, kuin sitä miten me käsitämme filosofian nykypäivänä. (esim. Dasgupta 1975, 63; ks. myös Radhakrishnan 1929, 21-60.)

Tästä kaikesta seuraa se, että Intian filosofian historia on ennen kaikkea *koulukuntien historiaa*. Yksinkertaistaen voi sanoa, ettei intialainen filosofia ole tuottanut yksilöllisiä ajattelijoita, vaan kommentaattoreita. Darśanat puolustavat, tulkitsevat ja kommentoivat omia alkuperäistekstejään ja kritikoivat muita. Oppisuuntien historia on perustunut ensisijaisesti

¹⁷ Alempi tieto on intialaisen ajattelun mukaan pragmaattista ja korkeampi tieto synteettistä, kokonaisvaltaista. Alemman ja korkeamman tiedon käsitteestä intialaisessa ajattelussa ks. Tähtinen 1984, 13-14.

Oman ryhmänsä ortodoksisten koulujen ja jainalaisuuden ja buddhalaisuuden lisäksi muodostaa vielä cārvāka-koulu, joka edusti intialaista materialismia - tämän koulukunnan kohdalla voidaan perustellusti puhua menneessä aikamuodossa – cārvākalaiselle ajattelulle todellisia ovat havainto ja neljä elementtiä eli se kiistää viidennen havaitsemattoman eetterin. Se ei koskaan saavuttanut oppina suurta suosiota Intiassa. Sharman mukaan materialistinen elämäntyyli, eli hedonismi, on kyllä ollut aina osa intialaista kulttuuria, mutta metafysisenä oppina se ei ole saavuttanut menestystä intialaisten filosofien keskuudessa. Materialistikoulun säilyneet lähteet ovat vastustajien kiistakirjoitukset. Useat intialaisen filosofian historiaa käsittelevät teokset ohittavat kyseisen koulun täysin. (Sharma 1976, 40-47.)

suulliseen traditioon ja yksilön oivallukseen. Kirjoitukset olivat vain muistin apuneuvo ja sikäli vaikeasti tulkittavia suullisen perinteen katkettua. Sitä mikä oli itsestään selvää, ei tarvinnut kirjoittaa ylös. Monissa tapauksissa tradition kannalta keskeisimmät ajatukset voivat olla kadonneet ja jäljelle jääneistä teksteistä on vaikea tulkita alkuperäistä sanomaa. Usein meillä ei ole muuta tietä tekstien ymmärtämiseen kuin vanhat kommentaarit, jotka eivät nekään ole ongelmaton lähde tutkittaessa vanhinta kommentaaria monta sataa vuotta vanhempaa sutra-muotoista tekstiä. (esim. Dasgupta 1975, 62-64.)

Kaikilla kouluilla on jokin perustava teksti – säilynyt tai kadonnut – ja myyttinen perustajahahmo. Joogan alkuperäisteksti on 195 sutrasta koostuva *Patañjalin Joogasūtra*, jonka tehtävänä on opettaa todellisen minän tuntemista. Sāṃkhyan opit pohjautuvat myyttiseen *Kapilaan*, mutta varhaisimmat tekstit ovat kadonneet. Vedāntalle kanoniset tekstit muodostavat *Vedāntasūtrat*, toiselta nimeltään *Brahmasūtrat*, jotka ovat upaniṣadien opetusten lyhennelmä. Nämä tekstit itsessään, ilman kommentaareja, ovat äärimmäisen vaikeasti tulkittavissa, koska, kuten sanottua, ne on tarkoitettu vain muistin apuvälineeksi. (Dasgupta 1975, 68-70.)

2.3.3. Joogan historia

Kuten Mircea Eliade (1987, 519) kirjoittaa ”intialaisessa filosofiassa jooga tarkoittaa mitä tahansa askeettista harjoitusta tai meditaatiotekniikkaa”. Voidaan ajatella, että sanalla jooga on siis merkitys *tienä*, jolla voidaan lähestyä mokṣaa, valaistumista. Toisaalta sanalla *jooga* on myös eksakti merkitys yhtenä hindulaisen filosofian kuudesta darśanasta eli näkökulmasta tai koulusta - joten se on myös eräs tietty tie. Voidaan hyvällä syyllä olettaa, että jooga on ollut yksi ns. varhaisista ”metsäkouluista” - metsien voidaan ajatella tässä symboloivan myös maailman *ulkopuolista* tilaa - jonka juuret ovat esi-arjalaisessa kulttuurissa (näin esimerkiksi Tähtinen 1984, ks. myös Radhakrishnan 1929, 22.). Tämä on kuitenkin kanta jota oikeaoppisten hindujen on vaikea sulattaa. Kaiken perustaksi halutaan nähdä vedakirjallisuus. Kriittisen historiallisen tutkimuksen valossa näyttää kuitenkin siltä, että tällaisia kouluja on ollut. Vain harvat niistä ovat säilyneet. Jooga on todennäköisesti ollut niistä yksi ja se on tullut

myöhemmin hyväksytyksi osaksi valtavirtahindulaisuutta – juuri siitä syystä että se on hyväksynyt Vedojen auktoriteetin. On myös kouluja jotka eivät ole ns. oikeaoppisia, ortodoksisia, ja jotka eivät ole ”kumartaneet” Vedoille eli ne eivät seuraa hindulaista elämäntapaa. Näitä ajattelusuuntauksia kutsutaan ”vasemman käden kouluiksi”.¹⁸ (Tähtinen 1984, 101-103.)

Se mitä tällainen metsäkoulujooga on pitänyt sisällään, on vaikea sanoa. Ilmeisestikin se on koostunut erilaisista askeettisista harjoituksista. Eliaden (1987, 519.) mukaan Patañjalin rooli joogan historiassa oli ikivanhojen harjoitusten yhdistäminen sām̐khyan metafysiikkaan, ”jokseenkin pinnallisen teismin” liittäminen siihen ja meditaation käytännöllisen arvon painottaminen.¹⁹ Tällöin voitaisiin ajatella joogan olleen jonkinlainen vanha askeettinen liike, joka on saanut jossain vaiheessa ajassa liikkuneista filosofisista opeista (lähinnä sām̐khyan kehittämisestä ajatuksista) vaikutteita ja kehittäneen metafysiikan, joka selittäisi meditatiiviset kokemukset ja harjoitukset.

Nämä metsäkoulut, joihin joogakin on siis kuulunut, ovat todennäköisesti eläneet omavaraistaloudessa ja oppilaat ovat joutuneet fyysiseen työhön elättääkseen yhteisöä. Tällaisia kouluja on mahdollisesti ollut tuhansia. Voi olla, että ne syntyivät vetovoimaisen hahmon ympärille. Ehkä kävi niin, kuten ajattelukoulujen historiassa tapana on, että perustajan kuoltua koulu dogmatisoitui ja kuoli muutamassa sukupolvessa. Yhä uudet ja uudet koulukunnat syntyivät, näivettyivät ja kuolivat. Intian sääolosuhteiden takia tekstit eivät säily pitkään - sade ja hiekka tuhoavat nopeasti. Tekstit oli siis kopioitava uudestaan vähän väliä. Jos traditio katkesi, katosivat tekstitkin. Siksi emme tiedä paljoakaan näistä kadonneista kouluista. Varmastikin osa kouluista oli tällä tavalla organisoituneita. Kuitenkin on

¹⁸ Eräs tällainen länessäkin tunnettu ”vasemman käden koulu” on tantra, joka edustaa jossain määrin maagista maailmankuvaa. Tantran filosofisena erona ortodoksiin koulukuntiin on vielä askelta pitemmälle viety pyhän ja profaanin välisen rajan ”hämmäntäminen”. Tantralle esimerkiksi myös keho ja seksuaalisuus ovat pyhiä ja voivat viedä moksaan. Tantraan on perinteisesti liittynyt yhteiskunnallisesti kumouksellisia piirteitä kuten naisten tasavertainen asema rituaaleissa ja Jumalattaren palvonta. Rajanveto oikeaoppisen hindulaisuuden ja tantrismin välillä on häilyvä. Tantra liittyy läheisesti shaktismiin – sitä voidaan pitää eräänä sen harjoituksen muotona. (ks. Radhakrishnan 1931, 722-737.)

¹⁹ Feuerstein (1987, 206) painottaa päinvastaista tulkintaa, jonka mukaan Patañjalilla oli hyvinkin suuri rooli tradition kannalta. Patañjalin teismä voidaan mielestäni lähestyä kahdelta kannalta; kriittisesti kuten Eliade tekee tai sitten voi ajatella Jumalalla olevan pragmaattinen tarkoitus. Itse painottaisin ”pragmatistista” puolta. Palaan tähän kysymykseen tarkemmin Jumala-kappaleessa.

muistettava myös, että huomattava osa ”filosofeista” oli yksin vaeltavia askeetteja, jotka kerjäsivät, harjoittivat meditaatiota ja itsekidutusta. (esim. Pyysiäinen 1997, 128; Tähtinen 1984, 46-47.)

2.3.4. Vedāntan historia

Vedāntalla on kolme perustavaa tekstiä. Ne ovat Bhagavadgītā, Brahmasūtrat ja upaniṣadit. Voitaisiin jopa väittää, kuten Mircea Eliade (1987, 207.), että vedāntassa on kyse enemmän ”kirjoitusten eksegeettisestä harjoituksesta kuin filosofisesta muotoilusta”. Filosofiansa mukaan vedānta ajattelee pyhien tekstien olevan ikuisia ”kuultuja” totuuksia. Ne ovat siis siinä mielessä korkeampi-arvoisempia kuin älyllinen järkeily, mutta on huomattava, etteivät ne kuitenkaan ole varsinaista *korkeampaa tietoa* vaan jotain joka korkeintaan viittaa siihen. Upaniṣadit eivät suinkaan ole systemaattinen filosofinen tutkielma kuten aikaisemmin jo mainitsin. Tästä syystä niiden filosofiseen esitykseen vaaditaan tulkintaa. Vaikkakaan ne eivät ole filosofinen tutkielma, niissä kuitenkin etsitään totuutta, vastausta suureen kysymykseen. Upaniṣadeissa halutaan selvittää ātmanin, todellisen minän, mysteeri. (Dasgupta 1975, 28-58, 418-442.)

Mistä sanat palaavat mieltä pitkin, saavuttamatta sitä. Se, joka tuntee brahmanin autuuden, ei pelkää mitään. [...] Sellainen on salainen oppi. (Ta.u. II.9.1.)

Vedāntalle kaiken tiedon täydellistyminen on siis perimmäisen Todellisuuden suora kokeminen. Upaniṣadeissa ei ole kehitelty epistemologiaa, vaikka myöhemmät vedāntalaiset koulut kyllä kehittävät omaa epistemologiaansa upaniṣadien pohjalta. Ei niistä myöskään ole löydettävissä eettistä oppirakennelmaa; sitä kehitti mīmāṃsā vedojen pohjalta. Ne ovat lähinnä kiinnostuneita mokṣasta eli vapautumisesta, joka tapahtuu ymmärrettäessä yksilön todellisen minän ja kosmisen Todellisuuden välinen identtisyys. Näin ollen se voidaan ymmärtää

mystiikkana. Tieto täydellistyy vedāntan mukaan vasta suorassa kokemuksessa.²⁰ (Dasgupta 1975, 42-51, 58-61.)

Brahmasūtrat, joista edellä oli puhetta, ovat upaniṣadien opetusten harmonisoitua ja systematisoitua tulkintaa. Ne kokosi *Bādarāyana*-niminen, kolmannella ja toisella esikristillisellä vuosisadalla, vaikuttanut filosofi. (Eliade, 1987 osa 16, 208.) Dandekar on sitä mieltä, että Brahmasūtrat pyrkii kiistämään sāmkhyan dualismin ja mīmāṃsān ritualismin (Dandekar 1987, 209.) eli kyseinen teksti voitaisiin ajatella kommentaariksi näitä kahta kilpailevaa koulukuntaa vastaan.

Myös vedāntan varhaishistoriassa on ollut joogan metsäkouluihin verrattavia piirteitä. On pidettävä mielessä, että Intian klassiset filosofikoulut, niin ortodoksiset kuin heterodoksiset ovat olleet luonteeltaan askeettisia, marginaaliseksi jäänyttä cārvāka-koulua lukuun ottamatta. Sanskritin termeille tyypillisesti, joissa sanat kantavat usein sekä myyttisiä että etymologisia merkityksiä, myös termillä *upaniṣad* on mielenkiintoinen ja sen historiaa valottava etymologia. *Upaniṣad* muodostuu kolmesta sanarungosta (*upa*, *ni* ja *ṣad*) jotka tarkoittavat yhdessä ”oppilaan omistautuvaa istuutumista opettajansa luokse saadakseen opetusta korkeimmasta Todellisuudesta, joka poistaa kaikki epäilyt ja tuhoaa kaiken tietämättömyyden” (Dasgupta 1975, 17). Myöhemmin sanan merkitykseksi vakiintui mikä tahansa salainen opetus Todellisuuden luonteesta. Tämä upaniṣadien opetus Todellisuuden suorasta kokemisesta ajoi varmasti monia etsimään valaistumista askeesista – osan upaniṣadeista kehottaessa siihen suoraan. ”Tarinoiden mukaan jotkut saattoivat seistä kuukausitolkulla yhdellä jalalla, olla liikkumatta kunnes linnut pesivät heidän päänsä päälle, pitää kättään ylhäällä kunnes se kuivettui pystyyn tai roikkua pitkiä aikoja puunoksasta pää alaspäin.” (Pyysiäinen 1997, 128.) Upaniṣadeissa kehitellyt ajatukset saattavat edustaa hindulaisuuden Indus-kulttuurista periytyviä puolia painottaessaan asketismia ja maailmasta vetäytymistä. Hindulainen yhteiskunta on pyrkinyt pitämään tällaisetkin reformiliikkeet osana itseään sisällyttämällä

²⁰ Suomalainen mystiikan ja itämaisen filosofian tutkija Matti Luoma määrittelee mystiikan kirjassaan *Mystiikka ja filosofia idässä ja lännessä*: ”Mystiikassa on ennen muuta kysymys tiettyjen poikkeuksellisten ihmisten kokemuksista, joissa keskeisenä piirteenä on ihmisen sisimmässään kohtaaman jumalallisen, yliluonnollisen eli mystisen, heille kiistattomasti ehdoton todellisuus. Mystiikan määrittelemineen on kuitenkin osoittautunut ylivoimaiseksi tehtäväksi juuri siksi, että siinä selvemmin kuin missään muualla ylitetään arkikokemuksen ja tavallisen järjellisen ajattelun piiri.” (Luoma 1994, 4.) Hän tekee kirjassaan erottelun läntisen ja itäisen mystiikan välille joidenkin peruskäsitysten, kuten syklisen ja lineaarisen aikakäsityksen pohjalta.

vedāntalaisen neljännen arvon, moksan, osaksi arvonormistoaan ja näin tuomalla asketismin hyväksytyksi osaksi yhteiskunnallisen ja uskonnollisen elämän kirjoa. (esim. Tähtinen 1984, 22-24; ks. myös Dasgupta 1975, 28-31.)

Kuten olemme huomanneet katsauksessa Intian filosofian historiaan; se on usein vaikeasti ajallistettavaa ja ajattelijat jäävät historian hämärään linkkeinä tekstin säilymisen ja kommentoimisen ketjussa, kuten esimerkiksi Patañjali, josta emme voi sanoa lähes mitään varmaa. Erään filosofin ajattelusta ja elämästä on kuitenkin säilynyt hiukan enemmän tietoa. Hänen historiallisuutensa tuntuu huomattavasti konkreettisemmalta, vaikkei hänestäkään elämäkerrallisesti voida sanoa varmasti lähestulkoon mitään. *Ādi Śaṅkarasta* (788-820 jaa.)²¹ on tehty historian saatossa vedāntalaisen ajattelun suurin nimi (vaikka intialaiselle ajattelulle tyypillisesti kaikki hänen kirjoituksensa olivat kommentaareja). Hänen persoonaansa intialaiset liittävät koulukunnan, joka tunnetaan nimellä *kevala advaita* eli absoluuttinen ei-dualisuus.

Hänen vaikutuksensa on vielä nykyään hyvin konkreettinen, ei paitsi ajattelijana vaan myös eräänlaisena uskonnollisena johtajana, sillä hänen perustamillaan askeettiliikkeillä on vielä nykyäänkin seuraajia ja sananvaltaa intialaisessa yhteiskunnassa. Śaṅkara on hahmona hyvin kiehtova ja hänen persoonansa ympärille syntyneiden hagiografioiden luoma kuva viehättävän ristiriitainen; hänen kerrotaan vaeltaneen pitkin poikin Intiaa askeettina antautuen julkisiin väittelyihin kaupungeissa ja viettäen öitään kuninkaallisissa vuoteissa. Joten vaikka hän on hahmona historiallinen, on hänen elämäkerrallisten lähteiden suhde häneen historiallisena henkilönä verrattavissa lähinnä eksegetiikan tutkiman ”Nasaretin miehen” ja evankeliumien kuvaaman Kristuksen suhteeseen.²² Śaṅkaran elämä ja ajattelu olisi kokonaan oman työnsä aihe, joten siksi tyydyn kommentoimaan hänen henkilökohtaisia ajatuksiaan niukasti ja vain sikäli kun ne edustavat advaita vedāntan ”kanonistista” näkemystä. Hänen suurimpana filosofisena oivalluksenaan voidaan pitää jakoa *saguṇa brahmaniin* ja *nirguṇa brahmaniin*,

²¹ Myös hiukan pidempää elinkaarta on ehdotettu, mutta työn kannalta Śaṅkaran elinvuodet eivät muodosta tärkeää kysymystä, joten pitäydyn perinteisissä vuosiluvuissa. Asiasta käydystä keskustelusta, ks. esim. Suthren Hirst (2004, 170). Śaṅkaran kehittämästä metafysiikasta, kosmologiasta ja hänen nimeensä liitettyjen tekstien aitoudesta ks. Vidyasankar Sundaesanin artikkeli What Determines Sankara's Authorship? The Case of the Pancikarana teoksessa *Philosophy East and West - Volume 52, Number 1, January 2002*, s. 1-35.

²² Asiasta selkeä esittely teoksessa Myllykoski, Matti & Järvinen, Arto: *Varhaiskristilliset evankeliumit*. Yliopistopaino, 1997. Śaṅkaran elämästä ja sen esittämistavasta ks. Suthren Hirst (2004)

joka voitaisiin ilmaista länsimaisin termein erotteluna *relatiiviseen tietoon* ja *tietoon sub specie aeternitatis*. Dandekarin mukaan ”Śaṅkara pyrkii kommentaarissaan Brahmasūtriin harmonisoimaan upaniṣadien näennäisesti ristiriitaiset väittämät kehittelemällä kaksi eri näkökantaa: perimmäisen ja kontingentin näkökannan”. Śaṅkaralle todellisuus on yksi ja jakamaton eikä se voi olla ymmärrettävissä kuin intuitiivisesti. (Suthren Hirst 2004, 158-181; Dandekar 1987, 210.)

On syytä painottaa sitä, että vedāntalainen ajattelu on hyvin monimuotoista ja brahman voidaan käsittää joko persoonalliseksi tai ei-persoonalliseksi. On olemassa myös niin sanottua dualistista dvaita vedāntaa, jossa Luojan ja luodun välille tehdään ero, mutta emme ole kiinnostuneita siitä tämän työn puitteissa. Hahmottelemani vedānta on nimenomaan Śaṅkaran muotoilemaa *ehdottoman ei-dualistista monismia*. Śaṅkara tekee jaottelun nirguṇa brahmaniin ”määreettömään brahmaniin” ja saguṇa brahmaniin ”määreelliseen brahmaniin” pitääkseen kiinni monismista, pyhistä kirjoituksista ja mystiseen kokemukseen liittyvästä ”rajattomuudesta”. Ensin mainittu nirguṇa brahman on ei-persoonallinen ja jälkimmäinen, saguṇa brahman, persoonallinen eli määreellinen. Śaṅkaran mukaan saguṇa brahmanilla on attribuutteja joiden kautta voimme sen tuntea ja näin muodoin se edustaa hänelle monoteismia. (Sharma 2000, 54.) Śaṅkaran mukaan nirguṇa brahman, eli ei-persoonallinen, on korkeampaa tietoa ja saguṇa brahman, eli persoonallinen, alemmaa. Saguṇa brahman on se mitä me palvomme palvoessamme Jumalaa, joka on kuitenkin korkeamman totuuden valossa harhaa, koska kosminen Todellisuus on vailla määreitä ja palvottava Jumala on aina jollakin tavalla määritelty. (Smart, 1986, 23.) Lähestyttäessä brahmania voimme mieltää sen Śaṅkaran mielestä kahdella tavalla; jos käsitämme sen määreettömänä, otamme perimmäisen näkökulman ja jos taas miellämme brahmanin määreellisenä, otamme kontingentin näkökulman. (Dandekar 1987, 207-214.)

Mahony (1987, 147-152.) kutsuu artikkelissaan Śaṅkaran jaottelun näkökantoja perimmäiseen todellisuuteen *kosmiseksi* ja *akosmiseksi* brahmaniksi. Kosmisesti ymmärrettynä brahman on saguṇa brahman eli se voidaan määritellä. Se ei kuitenkaan ole mitään materiaalista, vaan se mikä mahdollistaa asioiden olemassaolon. Mahonyn mukaan *Chandogya-upaniṣad* edustaa tätä näkemystä opettaessaan kosmisesta todellisuudesta ”se olet sinä” (VI.9.1 – VI.16.3.).

Akosmisesti ymmärrettynä brahman on nirguṇa brahman, joka ylittää kielen määrittelyt niin, ettei sitä voi kuvata. Mahonyn mukaan tätä näkemystä kuvaa *Brhadaranyaka-upaniṣad*, jossa perimmäistä mysteeriä kuvataan runollisesti ”Minä ei ole tämä eikä tuo” (IV.4.22.). Palaamme näihin kysymyksiin tarkemmin myöhemmissä kappaleissa.

Śaṅkaran asenne on länsimaalaisittain enemmän sukua teologin asenteelle siinä, että hän pitää kirjoituksia – etenkin upaniṣadeja - järkeilyä tärkeämpinä. Looginen järkeily on Śaṅkaran mukaan avidyā eli väärää tietoa. (Eliade 1987, osa ?, 21) Näin on, koska looginen järkeily on osa kontingenttia maailmaa. Tekstit ovat siis jotakin pysyvämpää, mutta kuten tullaan myöhemmin huomaamaan, Śaṅkara ajattelee, että pyhillä teksteillä on oma tehtävänsä ja nekin tulee hylätä jossain vaiheessa. Jos teologinen asenne on pelastusopillista pohdintaa ilmoitettujen, ja ikuisten tekstien parissa, on Śaṅkaran ajattelun (kuten yleisestikin intialaisen ajattelun) teologisuus otettava huomioon, mutta se ei toki tyhjene siihen. Esimerkiksi Suthren Hirst (2004, 158-181.) pyrkii todistamaan artikkelissaan, paitsi että Śaṅkaraa pitäisi lukea ensisijaisesti teologina, myös etteivät hänen työnsä päätelmät ole ei-filosofisia.

3. METAFYSIIKKA

3.1. Yleisiä metafyyysisiä teorioita

Ennen kuin alamme käsitellä yksityiskohtaisesti tarkasteltavina olevia darśanoita paneudun muutamaiin yleisiin metafyyysisiin teorioihin, jotka voivat auttaa hahmottamaan tutkimuksen kohteina olevia käsityksiä. Koska aiheena ovat advaita vedāntan, joogan ja sāṃkhyan metafysiikat, on syytä tarkastella monismia, idealismia ja dualismia, jotta voimme tutkia minkälaisesta monismista, idealismista tai dualismista niissä on kyse. Nostan esille näiden lisäksi realismin käsitteen, joka voi auttaa erityisesti idealismin, mutta myös muiden metafyyysisten kantojen tarkastelussa.

Monismi on filosofinen teoria, jossa ajatellaan että todellisuus on pohjimmiltaan yhtä. Periaatteessa monistinen filosofia voi nähdä perimmäisen substanssin monella tavalla: voidaan ajatella fysikaalista monismia, jossa mieli redusoituu fyysiseen tai idealistista monismia, kuten fenomenalismia, jossa vain mieli on todellinen. Hindulaisuuden ulkopuolella monismia ovat edustaneet länsimaisista filosofiista esimerkiksi *Hegel* ja *Spinoza* sekä monet juutalaiset, kristityt tai muslimimystikot. (Taliaferro 1998, 174)

Dualismi on metafyyysinen malli, jossa todellisuus ajatellaan jakautuneen kahteen substanssiin. Länsimaisen dualismin mukaan mielen ja fysikaalisen maailman välillä on fundamentaalinen ero. (Taliaferro 1998, 92-93.) Intialaisessa ajattelussa mieltä pidetään osana fysikaalista maailmaa ja fundamentaalinen ero nähdään *tietoisuuden* ja fysikaalisen maailman välillä. Tietoisuus on se, jolle mielentilat näyttäytyvät. Mielen aktiivisuus yhdistää sen aineelliseen maailmaan. Mieltä pidetään yleisesti tietoisuutta rajoittavana tekijänä (Cross 1996, 80-82.).

Idealismi on monistinen oppi, jossa tietoteoreettisesti perimmäinen todellisuus nähdään mielestä tai ajatuksista riippuvaisena siinä määrin, että ne muodostavat maailman tai ainakin sen perustan niin, ettei mitään vastaava kokemusta maailmasta voisi olla olemassa ilman niitä,

tai se ei olisi todellinen ilman mieltä tai ajatusta. Metafyysisesti idealismi tarkoittaisi vastaavasti sitä, että todellisuus on pohjimmiltaan henkistä. (Määttänen 1995, 40-45.)

Realismi on kanta, jonka mukaan todellisuus on täysin ontologisesti vapaa mielen sisällöistä. Realistisen ontologian mukaan todellisuus ei ole siis millään tavalla riippuvainen mielestä. Sanoisin, että käsittelemämme koulukunnat edustavat jokainen jossain määrin antirealistista kantaa. (Määttänen 1995, 45-48.)

Nostan aluksi esille muutaman nimen länsimaisesta filosofian historiasta esimerkkeinä erilaisista dualistisista metafyysisistä kannoista. Tämä nopea tarkastelu toimii toivottavasti eräänlaisena johdantona jonka avulla voimme tarkastella mielen ja ruumiin välille tehtävän ontologisen erottelun kulttuurisidonnaisuutta. Länsimaisen filosofian historian kaksi suurta nimeä *Platon* (424/423 eaa. – 348/347 eaa.) ja *Descartes* (1596 – 1650) edustavat dualismia sanan laajassa mielessä. Vaikka heidän käsityksensä todellisuudesta eroavat huomattavasti toisistaan, voidaan heidän dualismissaan nähdä huomattavia keskinäisiä yhtäläisyyksiä suhteessa intialaiseen ajatteluun.

Platonille ruumis on osa aistimaailmaa, joka on olemassa vain vajavaisemmassa muodossa. Järkeä eli sielu taas on sukua niille korkeammille ja muuttumattomille todellisuuksille, joista voimme tulla tietoisiksi ajatellessamme yksittäisten asioiden sijasta itse ideaa. Voidaan siis tehdä erottelu, jossa on toisaalta ajatteleva sielu ja toisaalta ruumiillinen puoli ihmisestä, joka on osa aistimaailmaa. Jako siis piirtyy pitkin linjaa järki – ruumis. (Thesleff 1998, 36-38.)

Descartes lähti ajattelussaan liikkeelle epäilystä ja päätyi siihen, ettei voinut epäillä omaa epäilyään eli sitä *joka* epäili. Kartesiolaisen sielun olemassaolo oli näin todistettu. Descartes (2002, 40.) kirjoittaa: ”Mutta mikä minä siis olen? Ajatteleva olio. Mikä se on? Jokin, mikä epäilee, ymmärtää, myöntää, kieltää, tahtoo, ei tahdo, ja myös kuvittelee ja aistii.” Tutkiessamme intialaista käsitystä on siis syytä huomata kartesiolaisen sielun samaistuminen mieleen, ajattelevaan olioon. Hänen mukaansa sielu on kehossa, joka on aineellista maailmaa ja näin ollen eri substanssia. ”Ja vaikka minulla ehkä (tai kuten pian sanon, varmasti) on ruumis, joka liittyy minuun hyvin läheisesti, niin koska minulla on yhtäällä selvä ja tarkka idea

itsestäni vain ajattelevana eikä ulottuvaisena oliona ja toisaalta tarkka idea ruumiissa vain ulottuvaisena eikä ajattelevana oliona, on varmaa, että olen todellakin distinkti ruumiistani ja voin olla olemassa ilman sitä.” (Descartes 2002, 76.) Descartilla on idea itsestään sekä ajattelevana oliona ja ulottuvaisena oliona ja hän erottaa nämä eri substansseiksi. Intialaisessa dualismissa ihmisen ajattelu ja kehollinen ulottuvuus yhdistetään; ne ovat läheisessä vuorovaikutuksessa esimerkiksi hengityksen kautta. Niistä erilliseksi nähdään tietoisuus tai ihmisen varsinainen minä, joille nämä kehon tuntemukset ja mielentilat näyttäytyvät.

Descartesille aineellinen maailma – eli materiaaliset substanssit – on yhtä lailla olemassa kuin sielustubstanssitkin; kun taas Platon ajatteli materiaalisen maailman vain heijastelevan jossakin vähäisemmässä muodossa ideoita. Nämä erot Platonin ja Descartesin välillä huomioon ottaen voimme kuitenkin nähdä, ettei heidän välillään ole mitään suurta näkemyseroa siitä, missä raja kahden perussubstanssin välillä kulkee. He kumpikin yhdistävät mielen sielustubstanssiin ja kehon aineeseen. Länsimaisessa perinteisessä dualismissa on huomattava ero joogan ja sāṃkhyan edustama intialaisen dualismiin, jonka mukaan ero kahden perusperiaatteen välillä on määreellisen todellisuuden ja perimmäisen tietoisuuden välillä.

3.2. Joogan ja Sāṃkhyan metafysiikka

Otan ensimmäisenä käsiteltäviksi joogan ja sāṃkhyan dualismin. Näiden koulujen metafysiikan tutustumisen avulla voidaan ymmärtää paremmin advaita vedāntan ajatuksia. Kuten huomaamme monet keskeiset ajatukset ovat samankaltaisia ja eroavuudet auttavat eksplikoimaan paremmin advaita vedāntan näkemyksiä. Intialaiset pitävät joogaa ja sāṃkhyaa yleisesti sisarkouluina. Niiden metafysiikkakin on hyvin pitkälle identtinen. Voidaan mainita oikeastaan vain yksi selvä, mutta työn kannalta mielenkiintoinen ero, Jumala. Jooga on *teistinen* ja sāṃkhyaa *ateistinen* - tähän palaamme myöhemmin Jumala-kappaleessa. (Eliade 1987, 519-520.) Ensiksi on syytä tutustua joogan ja sāṃkhyan dualistiseen metafysiikkaan yleisemmin.

Sāṃkhya ja jooga näkevät todellisuuden jakautuvan kahteen perussubstanssiin: *puruṣaan* ja *prakṛtiin*. Todellisuus koostuu tietoisuudesta eli puruṣasta ja prakṛtista eli aineellisesta maailmasta. Puruṣa on yksilöllinen tietoisuus, jota ei voida määrittellä sen tarkemmin. Se on se perimmäinen tietoisuus, joka on ”tietoinen” kaikesta, mikä sille ilmenee tietoisuuden tiloina, aistimuksina ja ajatuksina, tai tarkemmin, se on se tietoisuus, jolle nämä mielenliikkeet näyttäytyvät. Prakṛti taas on ilmenevä maailma, joka näyttäytyy puruṣalle. Prakṛti on määriteltävissä: se on evoluution leimaama todellisuus, joka ei ole tietoinen. (esim. Dasgupta 1975, 226-247; Sharma 1976, 149-174 .)

Sāṃkhyan ja joogan mukaan on olemassa muutoksen leimaaman todellisuus eli prakṛti, joka koostuu niin aineellisesta maailmasta kuin psyykkisestäkin, sekä puhdas tietoisuus, jolle tämä kaikki ilmenee eli puruṣan. Näiden välillä on ratkaiseva kahden perusperiaatteen ero. Asiaa voi auttaa hahmottamaan niin, että prakṛtin voidaan katsoa vastaavan aika pitkälle länsimaisen tieteellisen maailmankuvan käsitystä olevaisesta, että se on evoluution hallitsemaa ja että kaikki on aineellista. Toki sāṃkhyan ja joogan näkemys on jossain mielessä ”mytologisempi” kaikessa lukumystiikassaan ja erilaisissa mielen ominaisuuksien syntykuvailuksessaan, mutta pääajatus on mielestäni sama. Ainoa lisäys on siis puruṣa, joka on kaiken, mikä voidaan määrittellä, ”takana”, *yliminänä* tai *todellisena minänä*.

Puruṣa on yksilön todellinen minä eli subjekti ja koska se määrittellään näin tiedon subjektiksi eikä objektiksi, ei siitä voida sanoa juuri mitään muuta. Sitä kuvataan Joogasutrissa tietoisuudeksi. Sitä ei voi määrittellä, mutta se on olemukseltaan tietoisuus. Vaikkei sāṃkhyan tai joogan mukaan puhe voikaan tavoittaa itse puruṣan luonnetta, voidaan niiden mielestä tällaisella kielenkäytöllä ohjata mieli sitä kohti. Niiden tarkoituksena on osoittaa ihmisen mielen olevan jotain ulkoista ihmisen todelliseen minään nähden ja tajutessaan tämän mieli voi lakata samaistumasta omiin liikkeisiinsä ja suuntautua siitä ”irrallaan” olevaan muuttumattomaan tietoisuuteen eli puruṣaan. Tietoisuus on yksilöllinen eli erillinen muista puruṣoista, mutta muuten identtinen niiden kanssa. Näin määriteltynä puruṣaa voidaan verrata Leibnizin monadiin: niissä vallitsee laadullinen monismi ja määrällinen pluralismi (Sharma 1976, 157.). Puruṣa voidaan joogan mielestä kokea. Se voidaan saavuttaa harjoituksen avulla tai Jumalan armoon luottamalla. Silloin voidaan kokea jonkinlainen mystinen kokemus, joka

on sisällöltään tyhjä tai ainakin määrittämätön ja siis vastaa puruṣaa. (Dasgupta 1930, 136-171; ks. myös Sharma 1976, 169-173.)

Prakṛti on aineellinen maailma tai se mistä aineellinen maailma kehittyy. Sāṃkhya kuvaa hyvinkin tarkasti evoluution kehityksen prakṛtin alkutilasta aina erilaisiin kehon- ja psyykenrakenteisiin sekä alkuaineisiin.²³ Sāṃkhyan ajatus prakṛtin evoluutiosta on tullut yleisesti hyväksytyksi hindulaiseen ajatteluun, vaikkei sāṃkhyalla muuten enää olekaan koulukuntana varsinaisia kannattajia (esim. Cross 1996, 57-58.). Sāṃkhyan roolina intialaisten filosofikoulujen eli darśanoiden joukossa on siis ollut paitsi oikealla metafysisellä tiedolla tapahtuvan vapautumisen korostaminen, myös aineellisen maailman kehittymisen kuvaaminen.

Koko ilmennyt maailma (prakṛti) syntyy kolmen guṇan (sattva, rajas ja tamas) keskinäisestä vaikutuksesta (Js.II.18).

Prakṛtilla on kolme *guṇaa*, attribuuttia, ominaisuutta, joiden avulla attribuuttien kannattajaa voidaan havainnoida tai ymmärtää. Nämä kolme guṇaa ilmentävät todellisuuden eri piirteitä. Alussa prakṛti oli harmonisessa tilassa, jossa guṇat olivat sopusointuisessa suhteessa keskenään eikä ollut muuta kuin niin sanottu *mula-prakṛti* eli prakṛtin ”juuri”. Sitten puruṣan läheisyys prakṛtissa sai aikaan guṇien liikkeen ja niiden tasapaino häiriytyi ja seurasi maailman kehitymisprosessi. Tämä on siis sāṃkhyan *genesis*, luomiskertomus. Puruṣa suisti harmonisesti järjestyneen prakṛtin evoluutioon. (Sharma 1976, 152-159.)

Joogan teoria on Sinhan mukaan hieman erilainen. Jumala aiheutti guṇien liikehdinnän ja poisti esteet, jotta ne kehittyisivät monimuotoisiksi palvelen puruṣojen vapautumista. Joogan

²³ Hildebeitel (1987, 346) listaa tähän kuuluviksi ”käsitykset prakṛtin evoluutiosta ja devoluutiosta, seksuaalisesta polaarisuudesta puruṣan toimiessa miehenä ja prakṛtin naisena, kahdenkymmenenkolmen substanssin luettelointi, jotka kehittyvät prakṛtista, kehdosta, ja palaavat siihen takaisin kuten myös käsitys aineesta jatkumona hienovaraisista psykomentaalista ’substansseista’ karkeisiin fyysisiin ’substansseihin’ ja näkemys kolmesta ’säikeestä’ tai ’kvaliteetista’, joita kutsutaan guṇiksi, jotka on ’punottu’ yhteen läpi kaiken aineen hienovaraisesta karkeaan.” Tässä on nähtävissä mielenkiintoinen mytologinen ero suhteessa eurooppalaisen perinteeseen; toisin kuin Euroopassa, Intiassa feminiininen prinssiippi mielletään ”aktiiviseksi” ja maskuliininen ”passiiviseksi”. Useimmiten kuitenkin passiivista maskuliinista prinssiippiä pidetään ”korkeampana” joitakin hindulaisuuden muotoja kuten tantrismia ja shaktismia lukuun ottamatta, joissa passiivinen maskuliinisuus määritellään täysin transsendentiksi.

Jumala ei siis luo *ex nihilo*. Voidaan sanoa Sinhaa (1952, 122.) seuraten, että ”sāṃkhya uskoo praktin tiedostamattomaan teleologiaan ja jooga ulkoiseen teleologiaan [...] Jumala toimii yhdistäen purušan ja praktin.” Guṇat toimivat keskenään luoden kaiken. Niiden erilainen jakautuminen on saanut aikaan maailman monimuotoisuuden; niitä on aina ja kaikkialla eivätkä ne esiinny yksinään. (Sinha 1952, 122; ks. myös Tavi 2004, 37; Raju 1974, 168, 253; Eliade 2004, 30)

Nämä kolme guṇaa kuvaavat erilaisia todellisuuden piirteitä. Sattva on kirkkautta ja viisautta. Siihen liittyy eräänlainen puhtauden ajatus. Esimerkiksi joogan kuvaama ykseyden kokemus mahdollistuu kun mielessä vallitsee sattva eli se on kirkas ja puhdas ja mieli voi ikään kuin ”läpäistä” itsensä ja tulla tietoiseksi todellisesta minästä. Rajas ja tamas ovat keskenään vastakkaisia. Rajas ilmentää liikettä ja muutosta ja tamas jonkinlaista inertiaa, pysähtyneisyyttä ja pimeyttä. (Dasgupta 1930, 70-111, 259-288.) Tässä voidaan mielestäni havaita sattvan luonne rajasin ja tamasin välisen dikotomian ylittäjänä. Ehkä tässä voidaan nähdä jonkinlainen moraalinen opetus omastaan kiinni pitämisen ja muutoksen ajamisen rinnalle nousevaksi kolmanneksi tieksi, joka on eräänlaista ”henkistä välinpitämättömyyttä”. Asiaa voidaan selventää esimerkillä miten eri guṇien vaikutus näkyy ihmisessä. Guṇat ovat, siis paitsi metafysisiä rakenteita, myös esimerkiksi yksilön temperamentteja; jolloin yksi ominaisuus on dominoiva, mutta silti kaikki kolme ovat läsnä. Sattva ilmentää viisautta, ja jos se hallitsee ihmisessä, hän on viisas ja ei-väkivaltainen. Rajas ilmentää kehitystä, josta voi seurata myös väkivaltaa ja kärsimystä. Sen hallitsema ihminenkin on muutosta etsivä, mutta myös mahdollisesti väkivaltaa aikaansaava. Tamas on estettä, hidastamista ja tietämättömyyttä ja sen hallitsema ihminen on omastaan kiinnipitävä, ahne ja tietämätön.

Miksi guṇia on juuri kolme? Sāṃkhya lähtee tässä liikkeelle ilmoituksesta. Täytyy myös muistaa, että sanan sāṃkhya eräs merkitys on juuri ”laskenta” eli se on kiinnostunut luvuista ja niihin kätkeytyvistä merkityksistä. Pyhissä teksteissä on ilmaistu näin, mutta asiaa voi ajatella myös lukusymboliikan kautta. Kaksi on liian yksinkertainen perusluvuksi, mutta jo kolme on monta. Se vie äärettömään. Se on myös kolmiulotteisuuden ja ulottuvuuden luku. Se symboloi vanhempia ja lasta. Kolmella tukijalalla seisova tuoli pysyy pystyssä. Voidaan ajatella, että kolme tuo uuden aspektin perusdualismiin kuten Hegelillä synteesi. Aluksi on dikotomia kesä

ja talvi, mutta siihen voidaan lisätä kolmas: esimerkiksi elonkorjuu ja näin kuvio saa paitsi uuden - sanoisinko runollisen - syvyyden, myös vastakohtien välinen jännitys poistuu. (Harzer 1987, 47, 49.) Guṇien luonnekin on juuri tähän suuntaan viittaava: rajas ja tamas ovat toistensa vastakohtia. Toinen on eräänlainen liikkeen ja energian attribuutti ja toinen hitauden ja vastuksen. Sattva on nämä vastakohtat yhdistävänä rakenteena vastaavasti kirkkautta. Voidaan siis ajatella, että näiden kahden liikkeeseen ja jähmyyteen perustuvan vastakohtan sovittaa kirkkaus ja viisaus, joka - ei pelkästään tyynnytä vastakohtat - vaan myös tuo uuden vaihtoehdon, synteessin.

Guṇien välisiin suhteisiin perustuva prakṛtin evoluutio loppuu vasta vapautumisessa. Prakṛti on tarkoitettu pelastusta varten, vaikkei sāṃkhyan kohdalla varsinaisesti voidakaan sanoa, että olisi joku (Jumala), joka sen olisi pelastusta varten tarkoittanut. Niin vain on. Se on sāṃkhyan teorian lähtöoletus. Prakṛti palvelee puruṣan vapautumista. Perinteisen vertauskuvan mukaan se on kuin tanssityttö, joka tanssii katselijalle niin kauan kuin katselija on kiinnostunut ja vetäytyy sitten pois siirtyen tanssimaan muille katselijoille. Ilmenevä todellisuus on paradoksaalisesti sitä varten, että tulisimme tietoisiksi itsestämme, jotta tajuaisimme, ettemme ole tuo monimuotoinen maailma. (esim. Sharma 1976, 157-159, 163-165;) Tämä on filosofisesti ongelmallinen kanta samalla tavalla kuin vedāntankin ajatus ātmanista eli puhtaasta tietoisuudesta, jonka sumentaa väärä tieto. Palaan tähän kysymykseen myöhemmin.

Näkijä (puruṣa) havaitsee ja tuntee, havainnon kohde (prakṛti) palvelee näin olemassaolollaan näkijää.

Havainnon kohde ei kuitenkaan riipu näkijästä, vaan jatkaa olemassaoloaan toisia etsijöitä varten. (Js.II.21-22)

Aineellinen maailma eli prakṛti kehittyy yhdestä monimuotoiseksi ja palaa taas takaisin yhdeksi universumin painuessa kasaan. Vaikka siis prakṛti voi kehittyä moninaiseksi ja palata yhdeksi, ei puruṣan ja prakṛtin välinen vastakohtaisuus voi poistua muuta kuin mokṣassa. Ne vaikuttavat olevan keskenään yhteydessä, mutta miten, ei ole selvää. (ks. esim. Radhakrishnan 1931, 287-297; Dasgupta 1975, 259-264.)

3.3. Advaita vedāntan metafysiikka

Vedānta lähtee samantyyppisistä erotteluista kuin sām̐khyakin siinä, että yksilön todellinen minä erotetaan ”*empiirisestä minästä*” eli jivasta. Toisin kuin sām̐khyä vedānta kutsuu tätä ihmisen perimmäistä tietoisuutta ātmaniksi eikä puruṣaksi. Vedānta tekee myös lisäoletuksen suhteessa sām̐khyaan siinä, että se ajattelee ātmanin olevan identtinen olemisen perustan brahmanin, absoluutin, kanssa. Ātman tarkoittaa siis absoluuttia, joka on läsnä yksilössä perimmäisenä tietoisuutena, varsinaisena minänä. Tämä oli upaniṣadien keskeinen opetus - ja siis vedāntalle ehdoton lähtökohta. Tässä se eroaa ratkaisevasti sām̐khyasta siinä, ettei sām̐khyalla ole mitään vastaavaa todellisuuden perustaa. Jooga vastaavasti, vaikkakin myöntää Jumalan olemassaolon, määrittelee Jumalan ihmisen todellisen minän, puruṣan, kaltaiseksi erilliseksi ”*tietoisuudeksi*”. Eli jooga näkee ne identtisiksi, mutta erillisiksi. Tässä voidaan nähdä joogan näkemyksen teistinen luonne ja advaita vedāntan ehdoton monismi. (Radhakrishnan 1931, 475-485, 533-542.)

Kun sām̐khyä jakaa todellisuuden kahteen substanssiin puruṣaan ja prakṛtiin vedāntalle on olemassa vain yksi todellisuus, brahman. Se mitä sām̐khyä kutsuu prakṛtiksi, on vedāntalle māyāta, joka voidaan määritellä harhaksi, illuusioksi tai relatiiviseksi totuudeksi. Sen perimmäinen todellisuus kiistetään, vaikka se siis onkin empiirisesti ”totta”. Jivan eli yksilön persoonan näkökulmasta māyā on todellista; se kuuluu samaan todellisuuden piiriin. Sitä vastoin brahmanin näkökulmasta todellista on vain ātman, todellinen minä, joka on identtinen brahmanin kanssa. (Radhakrishnan 1931, 485-520, 561-574.) Tämä identtisyys brahmanin ja ātmanin välillä on mokṣa, vapautuminen. Voidaan ajatella, että mystinen päämäärä (mokṣa) ja perimmäinen prinssiippi (brahman), mutta myös toisaalta yksilön todellinen luonto (ātman) ovat kaikki yhtä. Ne ovat ajattomia, transsendenteja ja vapauttavia. (Dandekar 1987, 210.)

Todellisuus on yksi, viisaat puhuvat siitä monin tavoin. (R.V.X.164.46.)

Kuten joogassa puruṣa on tietoinen psyyken liikkeistä, on ātman se perimmäinen näkijä, jolle tietoisuuden tilat ilmenevät. Advaita vedānta pitää kaikkea muuta kuin absoluuttia harhana, māyāna. Absoluutin eli brahmanin kautta ja siitä syntyvänä koko universumi elää ja hengittää.

Se ei voi olla objekti, vaan perimmäinen subjekti. Tietoisuutemme liikkeet, kuten epäilyt, eivät sitä tavoita; se mahdollistaa ne. Brahman ei voi olla tiedon kohde; kaikki meidän persoonaamme, eli psyykeeseen liittyvä ajattelu, jää relatiiviseksi. Ne voidaan kokea koska on tuo perimmäinen subjekti, jolle nämä tietoisuuden liikkeet näyttäytyvät. Vedāntan mukaan absoluutti manifestoi itsensä subjektina ja objektina ja ylittää ne, eli tässä se yhtyy perinteiseen panenteistiseen Jumalan määritelmään, jossa Jumala on koko ilmenevä todellisuus - ja vielä jotain joka ylittää sen. Brahman on itse syntymätön kaiken takana, mutta ilmenee tässä maailmassa subjektina ja objektina. Kokemuksessa sekä kokemuksen sisältö että kokija ovat absoluutin ilmentymiä. Mutta todellista siinä on vain kokija, ei kokemuksen sisältö - paitsi silloin kun sisältö on mystinen kokemus itsestä, eli todellisesta minästä ja perimmäisestä Todellisuudesta. (Sharma 1976, 25-28, 250; Radhakrishnan 1931, 574-590, 595-601.)

Tuo minä ei ole tämä eikä tuo (neti, neti). Sitä ei voi käsittää, koska sitä ei ole käsitetty. Se on tuhoutumaton, koska sitä ei koskaan tuhottu. Se on kiinnittymätön, koska se ei kiinnitä itseään. Sitä ei ole kahlehdittu. Se ei kärsi. (Brh.u. III.9.26.)

Advaita vedāntassa yksilöllinen minuus on samaan aikaan todellinen ja epätodellinen; siinä yhdistyvät todellinen minä, ātman, ja yksilöllinen persoona, jiva, joka on harhaa. Se on tietämättömyyden tuote, siinä määrin kuin se on persoonallinen jiva, joka on osa pragmaattista todellisuutta, māyāta. Kuitenkin se on myös todelliselta olemukseltaan ”absoluutin valoa”²⁴ eli sen *tietoisuuden tilojen* takana on muuttumaton *tietoisuus*, ātman. Advaitan mukaan minuuden tosi olemus on ātman, joka ei ole ”tästä maailmasta”, vaan se on identtinen transsendentin, brahmanin, kanssa. Advaita vedāntan mukaan ātmanin olemus on puhdas tietoisuus vailla muutosta. Aistit, mieli, tahto, sisäelimet, ynnä muu, ovat māyān, illuusion, harhan, relatiivisuuden, seurausta ja ne muodostavat itsen ”yksilöllisyyden”. Ātman paljastaa

²⁴ Tähtisen (1984, 96-97.) mukaan ”intialaisilla on ilmeinen perinnäinen taipumus liioitella asioita. Kirjallisissa lähteissä tästä on lukemattomia esimerkkejä. Jokaista hyvettä on kiiteltu suurimmaksi. Milloin suurin hyveistä on totuudellisuus, milloin taas ei-väkivalta. Ottaakseni yhden esimerkin: anteeksianto on lahja, se on uhraus, se on totuus, maine, se yksin on *dharm*a ja koko universumi on perustettu anteeksiannon varaan. Tämä kansalliseepoksen väite on tyypillinen verbaalinen ylistys tai liioiteltu lausunto.” Näkisin tässä toisaalta pedagogisen taipumuksen liioitteluun, jonka tarkoitus on korostaa asian tavoiteltavuutta. Toisaalta kyseessä on myös hindulaisuuden monimuotoisuuden aiheuttama ”liukuvuus”, jonka takia keskenään ristiriitaiseltakin tuntuvat asiat voivat edustaa samaa perimmäistä todellisuutta. Toisaalta tässä on kyse ātmanin tuntemisen tavoiteltavuudesta ja toisaalta sen kuvaamisesta, että ātman/brahman on luonteeltaan tietoisuutta, olemassaoloa ja autuutta ja nämä kolme ovat advaitalaisen ajateelun mukaan synonyymejä.

itsensä rajoittuneena maailmassa kolmen tietoisuuden tilan kautta. Nämä ovat uni, uneksiminen ja valveillaolo. Se mikä on näiden takana, vaikkakin sanoin kuvaamaton, voi vedāntan mielestä olla koettavissa ja sitä pidetään ”neljäntenä tilana”. (Radhakrishnan 1953, 52-104; Dasgupta 1975, 439-457, 474-492)

Vertauksen kautta voidaan ehkä ymmärtää paremmin advaita vedāntan opetusta ātmanista. Se voidaan ajatella esimerkiksi valkokankaaksi, johon projisoidaan jatkuvasti filmejä. Tämä valkokangas on muuttumaton ja tyhjä, vaikka sille heijastetaan jatkuvasti muuttuvia kuvia. Advaita vedāntan opetuksen mukaan elokuva on illuusiota vain hetkellisesti totta ja loppujen lopuksi elokuvan loputtua jäljelle jää aina vain tyhjä kangas, ātman.



kuva 1. Pyhä tavu OM

Ātman on yksilössä se, mikä tekee mahdolliseksi tietoisuuden kolme tilaa; tiedostamattoman ja tietoisun unen ja valveillaolon. Vedāntan mukaan näiden kolmen tilan takana syvemmillä on ātman/brahman eli se jolle nämä tietoisuuden tilat näyttäytyvät. Symbolisesti tätä kuviota kuvaa hindujen pyhä tavu OM. Siinä kolme yhteen liittyvää kaarta kuvaavat tietoisuuden tiloja ja niistä erillään viivan (māyān eli harhan tai relatiivisuuden) erottamana on piste, joka kuvastaa tuota määrittelemätöntä tilaa, *turīyaa*, ”neljättä” tilaa. (Esnoul 1987, 68-69; Stutley 1977, 213.) Pyysiäinen esittää syyksi ”neljänteen” tilaan ihmisen käsittelykyvyn rajallisuuden. Koska fyysinen kuolema ei intialaisessa ajattelussa onnistu viemään meitä pois äärettömästi jatkuvasta elämästä, on meidän rajallisen ajattelukykyämme takia pakko olettaa jotain, joka on maailman ulkopuolella. Siksi voitaisiin sanoa, ainakin Pyysiäisen mielestä, että hindulaisuus on kehittänyt ”neljännen” tilan kategorisesta pakosta. (Pyysiäinen 1997, 129-130.) Vedāntalaisissa teksteissä sitä kuvataan toisinaan ”absoluutin valona”, joka voi hyvinkin olla ”intialaista ylisanojen käyttöä”. Siitä voidaan myös puhua ”autuutena”, jonka ajatellaan

viittaavan loputtomuuteen - ajatuksena on, että (ajallisesti ja tilallisesti) rajaton kokemus on autuus. (Radhakrishnan 1953, 69.) Voidaan ajatella, että näin määriteltäessä halutaan korostaa tämän tilan tuntemisen haluttavuutta.

Turīya ei ole se, joka tiedostaa sisäiset objektit, ei se, joka tiedostaa ulkoiset objektit, ei se, joka tunnistaa ne molemmat, ei joukko kognitioita, ei tietoinen, ei ei-tietoinen. Sitä ei voi nähdä, siitä ei voi puhua, sitä ei voi havaita, siinä ei ole mitään huomioitavaa, sitä ei voi ajatella, sitä ei voi nimetä, se mikä on olennaista minän tuntemisessa, se miksi maailma pelkistyy, suopea, ei-kaksi, sellainen, sanotaan, on neljäs neljännes. Se on minä; se on tunnettava. (Mā.U.7.)

Vedāntalle tämä neljäs taso on oikeastaan se, mikä on näiden tilojen takana, ātman. Hereillä oltaessa asiat koetaan erillisinä entiteetteinä eikä subjekti eli ātman tunnista itseään. Husserl puhuu ”luonnollisesta asenteesta”, joka estää meitä näkemästä transendentiaalisen subjektiviteetin toiminnan (esim. Husserl 1995, 59-63.). Hereillä tai ”luonnollisen asenteen” alaisena ilmenevä ilmenee olevana, oliona, jonain pysyvänä, joka ei ole meidän mieleemme tai husserliläisen subjektiviteettimme luomaa. Uneksittaessa asioilla on tapana menettää kiinteyttään ja pysyvyyttään – ne ilmenevät niin kuin ne advaita vedāntan mielestä todellisuudessa, eli absoluutin näkökulmasta, ovat – muuttuvina ja epätodellisina tapahtumina. Syvässä unessa, jossa ei enää nähdä unia, päästään vielä lähemmäksi ihmisen todellista luontoa. Mielen liikkeet katoavat kuten myös aika ja paikka. Sitä kuvataan täydellisenä rauhana. Sitä seuraa edellisen lainauksen kuvaama neljäs tila, joka on todellisen itseoivalluksen tila, jossa ihminen ymmärtää perimmäisen olemuksensa, sen mikä on näiden ilmenevien tilojen takana. (Radhakrishnan 1953, 695-705.) Śāṅkara kuvaa tämän itseoivalluksen luonnetta seuraavasti: ”unimaailma kumotaan päivittäin, valvemaailma poikkeuksellisissa olosuhteissa” (Radhakrishnanin 1929, 33 mukaan.).

Keskittymisen, meditaation tai mystisen kokemuksen kautta saatua tietoa voidaan siis käyttää metafyyssiseen pohdintaan. Uusadvaitalainen ajattelija ja intialaisen filosofian tutkija Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975), joka toimi vanhoilla päivillään Intian presidenttinä,

syöttääkin länsimaista ajattelua siitä, että se ottaa tosissaan vain valvetilan.²⁵ Valvetilan pohjalta tehty metafysiikka johtaa hänen mukaansa realistisiin, dualistisiin ja pluralistisiin käsityksiin, unitilat subjektivistisiin ja unettoman uneksimisen pohjalta tehdyt abstrakteihin tai mystisiin teorioihin. (Radhakrishnan 1929, 28-29.)

Et voi nähdä näkemisen näkijää, et voi kuulla kuulemisen kuulijaa, et voi ajatella ajattelemisen ajattelijaa, et voi ymmärtää ymmärtämisen ymmärtäjää. Se on sinä itse, joka on kaikissa asioissa. Kaikki muu on pahasta. (Brh.U. III.5.1.)

Ātman on vailla attribuutteja, mutta sitä kuvataan *olemisena*, *tietoisuutena* ja *autuutena* (Radhakrishnan 1953, 57, 69.). Vedāntalle se on siis olemista, ei oleva. Se kuvataan tietoisuudeksi, mutta ei mistään objektista, sisäisestä tai ulkoisesta; se on tietoisuus. Autuus liittyy, kuten jo aikaisemmin totesin, rajattomuuden kokemiseen. Vedāntan mukaan brahman ja ātman ovat yhtä ja sitä kautta absoluutti on sekä immanentti että transsendentti. Absoluutti on ihmisen perimmäinen tietoisuus, mutta samaan aikaan se on kaiken olemisen perusta. Absoluutti on siis se kuka havainnoi ja se mistä nousee se, mitä havainnoidaan, eli kaikki mitä on, eikä mitään muuta ole. Koska advaita vedānta tekee erottelun Jumalan ja absoluutin välille voidaan sanoa, että Jumala on vain väliaikaisesti totta, mutta ei perimmäisen todellisuuden kannalta. (Radhakrishnan 1931, 542-561.) Tästä voidaan tehdä mielestäni tulkinta, että advaita vedānta ei kuitenkaan ajattele Jumalaa ja absoluuttia erillisiksi olennoiksi, vaan Jumala on absoluutin ilmentymä. Mielestäni tämän ei tarvitse merkitä mitään historiallista teofaniaa tai jumalallisen ilmoituksen jonkinlaista konkreettisuutta. Koska meillä on uskonnollisia tarinoita, ne ovat jo sinänsä olemassa niin ”oikeasti” kuin mikään voi olla advaita vedāntan kuvaamassa ”relatiivisessa maailmassa”. Mielestäni tällainen uskonnonfilosofinen näkemys voi parhaimmillaan johtaa suvaitsevaiseen asenteeseen. Palaan näihin kehittelyihin tarkemmin Jumala-osiossa.

²⁵ Radhakrishnan tunsi hyvin sekä länsimaista että intialaista ajattelua ja kirjoitti kirjansa länsimaisen filosofian esittämistavan mukaan. Hänen kantansa länsimaisen filosofian suhteen on, että se kaikesta objektiivisuuden väitteistään huolimatta on omien teologisten ennakoasenteidensa vanki. (ks. esim. Radhakrishnan 1929, 28-29.)

3.4. Prakṛti ja māyā

Vedāntalle 'ulkoinen maailma' on harhā eli māyāta. Vedānta kiistää muutoksen hallitsemalta empiiriseltä todellisuudelta "todellisuuden" statuksen. Se on totta vain väliaikaisesti, mutta ei perimmäisen Todellisuuden, brahmanin, kannalta. Sāṃkhyalle prakṛti on toinen perusprinsiipeistä ja sen ontologista statusta ei kiistetä, vaikka se nähdäänkin väliaikaisena, niin että mokṣassa eli vapautumisessa puruṣa, todellinen minä, irtoaa prakṛtista, aineellisesta maailmasta, johon se on siihen asti ollut liittynään. Māyā on vedāntalle ontologinen rakenne; se ei ole yksilön kuvitelmaa jota taas edustaa avidyā eli väärä tieto. Māyā on tämä maailma, joka ei ole totta sub specie aeternitatis, perimmäisen näkökulman kannalta. Se on päällekkäiskuva brahmanissa. Sitä voi luulla todeksi, niin kuin yleisen esimerkin mukaan köyttä voi luulla käärmeeksi, mutta silloin asiaa tarkastellaan kontingentista näkökulmasta. (esim. Sharma 1976, 152-155, 273-279.)

Kiinnostavaa sinänsä on se, että vaikka käsitykset prakṛtista ja māyāsta ovat metafyyssisen todellisuuden suhteen vastakkaiset, niillä on kuitenkin samanlainen rooli. Jos ajatellaan kuten Mircea Eliade (1987, 519), että kaiken intialaisen filosofian lähtökohta on pyrkimys vapautua kärsimyksestä, tässä voi nähdä yhtäläisyyden. Oli metafyyssinen kanta kumpi tahansa, aineellisella maailmalla on silloin samanlainen tarkoitusperä. Jos taas ajattelemme kuten Ilkka Pyysiäinen (1997, 129-130.), vapautuminen olemassaolosta ei ole lähtökohta, vaan intialaista kehämäistä maailmankuvaa seuraava inhimillisen ajattelukyvyn rajaama pakko. Näimme tämän syyksi minkä tahansa kummassakin tapauksessa valaistuminen vapauttaa yksilön todellisen minän "ulkoisen todellisuuden" kahleista. Vaikka prakṛti on metafyyssiseltä statukseltaan todellinen, se on selvästi tarkoitettu välineeksi pelastukseen. Se palvelee puruṣaa, joka tynnyttäessä mielen, joka on prakṛtia, voi tulla tietoiseksi itsestään. Tässä joogan ajatuksessa korostuu harjoituksen merkitys, josta enemmän seuraavassa kappaleessa.

Myös vedānta näkee māyān välineenä. Māyāta, harhā, on kaikki mukaan lukien pyhät kirjat, Vedat. Kaikki tämä ulkoinen ja relatiivinen palvelee itseymmärryksen tiellä. Koska kaikki ilmenevässä todellisuudessa on harhā, se on hylättävä, mutta se voi myös auttaa hetkellisesti syvemmän itseymmärryksen saavuttamisessa. Tämä itseymmärrys on ennen kaikkea

kokemuksellinen. Sitä ei voi määritellä käsittein ja siksi se on saavutettavissa vain yksilön itseioivalluksen kautta.²⁶ Māyā saa brahmanin, ainoan todellisuuden, näyttämään muutoksen hallitsemalta maailmalta. Se havaitaan empiirisesti, mutta perimmäisen näkökulman kannalta se ei ole todellinen. Vedāntalle māyā on brahmanin manifestaatiota eli se ilmenee jonain mitä se ei loppujen lopuksi ole - siinä missä sāṃkhyan mukaan prakṛtia hallitsee evoluutio eli se muuttuu ja kehittyy. Brahman manifestoi itsensä māyāna ja prakṛti, ollen todellinen, evoluution kautta kehittyy täksi moninaiseksi maailmaksi. Vedānta siis hylkää sāṃkhyan ja joogan korostaman prakṛtin metafyyssisen statuksen – että se olisi todellinen. (Radhakrishnan 1931, 565-594.)

Vedāntalle ātman itse on luonteeltaan valaistunut ja syntymätön kuten brahmankin. (Sharma 1976, 250) Voidaankin sanoa, että absoluutti on immanentti yksilössä. Se on ātman ja konstituoii yksilön olemassaolon. Se on ainoa todellisuus yksilön olemassaolossa. Kaikki muu on māyā, harhaa, kuin unta, mutta kaikkien jakamaa – tätä ajatusta voitaisiin pitää hyvin schopenhauerilaisena: kaikki on halun ilmausta. Māyā on maailmanrakenne. Se on metafyyssinen periaate eikä ihmisen harhaluuloa, kuten avidyā. Uni on yksi ātmanin tietoisuuden tiloista. Se mitä unissamme tapahtuu, on valveillaolon näkökulmasta harhaa. Ilmenevä maailma on māyā, harhaa, sillä vain absoluutti on todellinen. Vedāntan opetuksen mukaan me jaamme tämän yhteisen unen, māyān.

3.5. Oikea tietoa ja harjoitus

Yleisesti intialaisen filosofian mukaan oikea tieto on oikeata metafyyssistä tietoa Todellisuudesta. Eliaden (1987, 520) mukaan ”Intiassa oikealla metafyyssisellä tiedolla on aina pelastusopillinen tarkoitus, koska tuntiessaan perimmäisen Todellisuuden ja hylätessään havaintomaailman illuusiot, ihminen herää ja löytää hengen todellisen luonnon.” Sāṃkhyalle

²⁶ Kierkegaard ajatteli myös, ettei uskonnollisia totuuksia voi ilmaista suoraan, vaan niistä voi tiedottaa vain epäsuorasti. Tässä on kuitenkin huomattava ero, koska Kierkegaardin mukaan ihmisen eksistenssi on moninainen ja ristiriitainen eikä vain yksi identiteetti ja siksi siitä suoraan tiedottaminen on mahdotonta. (ks. esim. Kierkegaard, Søren: Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus. WSOY. Helsinki, 2001.) Intialaisen ajattelun mukaan ihmisen todellinen minä on vailla määreitä eikä siitä sen takia voi tiedottaa suorasti.

oikean tiedon kautta yksilö näkee purušan ja praktin erillisyyden. Hildebeitelin (1987, 347) mukaan sāmkhya tarjoaa kartan, kun taas jooga käytäntönä kuvailee polun, jolla purušan voi erottaa praktista.

Väärä tieto, avidyā, on pragmaattista eli se mahdollistaa maailmassa toimimisen. Se ei ole siis tiedon puutetta (paitsi absoluuttisessa mielessä) vaan ”positiivista erhettä” (Radhakrishnan 1931, 572.) Toimiessamme maailmassa jiva, yksilöllinen persoona, joka ei ole todellinen, toimii māyān eli harhan hallitsemassa maailmassa, jossa tieto ei voi olla perimmäisestä näkökulmasta kuin relatiivista tietoa eli avidyāta. Tämä tieto voi olla siis käytännöllisen elämämme kannalta paljon tärkeämpää kuin oikea tieto. Tässä voidaan mielestäni nähdä mystiikan painotuksen todellisemmän minuuden löytämiseen. Pauli Annala kirjoittaa esipuheessa Maiju Lehtijoki-Gardnerin teokseen Kristillinen mystiikka (2007, 11) ”oman identiteetin etsintä näyttää kuuluvan jollakin erityisellä tavalla syvälliseen uskonnolliseen elämään.” Kysymyksessä on siis meidän todellisen identiteettimme ja ulkoisen ”maailmallisen” persoonamme välinen ristiriita. Hindulaisuuden mukaan tuota ulkoista ei tarvitse hylätä ennen kuin vasta päättäessään irrottautua sosiaalisten normistojen, karmanlain ja jälleensyntymän leimaamasta kolmimallista. (esim. Tähtinen 1984, 93-94.)

Avidyān tapauksessa siis tiedämme jotain, mutta tieto ei pidä perimmiltään paikkaansa. Tämä on ristiriidassa länsimaisen tiedon määritelmän kanssa, jossa tieto on perusteltu tosi uskomus. Toisaalta voidaan perustellusti ajatella, että avidyā vastaisi totuuden korrespondenssiteorian käsitystä, koska se korreloi ulkoista todellisuutta eli on relatiivisesti totta. Avidyā on väärää tietoa vasta absoluuttin näkökulmasta. Advaita vedāntan ja joogan kuvaamassa mielessä harhaluulomme on väliaikaisesti totta. Se mahdollistaa käytännön toiminnan. Tällainen pragmaattinen tieto on raja-arvonluonteinen: se pakenee meitä. Vertauskuvallisesti sitä voisi kuvata seuraavasti. Kulkiessamme tiellä on päämääränämme kivi tienristeyksessä. Sen saavutettuaamme valitsemme uuden päämäärän ja jatkamme seuraavaan mutkaan. Päämäärää ei saavuteta, vaan se vaihtuu sitä mukaa kun matka etenee. Samalla tavalla voisi puhua esimerkiksi atomitutkimuksesta, jossa aineen perimmäinen luonne joidenkin tulkintojen

mukaan pakenee ikuisesti. Intialaisen ajattelun mukaan jos jäämme pelkästään pragmaattisen tiedon pariin, emme ole ymmärtäneet olennaista.²⁷

Muutoin tapahtuu niin, että sisäinen näkijä (puruṣa) sinussa sulautuu rauhattomaan mieleesi (jiva, joka on osa prakṛtia) ja samastuu siihen (Js.I.4)

”Intian filosofiassa korostetaan yleisesti sitä tapahtumaa ja henkistä muutosta, jolloin ihminen ajattelukykynsä avulla herää tietoisuuteen illuusiosta tai harhasta, jonka vallassa hän on aikaisemmin ollut” (Tähtinen 1984, 82.). Tämän kärsimysten meren ylittää upaniṣadien mukaan se, joka ”tuntee varsinaisen minän” (C.U.VII.1.3). Joogan ajatus on, kuten myös advaita vedāntankin, ettemme osaa erotella varsinaista minää ja sitä mitä luulemme siksi, mutta joka todellisuudessa on ulkokohtaista, prakṛtia. Joogalle kärsimysten meri on sidonnaisuutemme maailmaan, se, ettemme tajua todellista itsemme eli puruṣan erillisyyttä prakṛtista eli aineellisesta maailmasta. Erillisyyden tajuamisesta seuraa sisäinen vapaus. (Dasgupta 1974.) Sisäinen vapaus tarkoittaa, tässä mielessä, yksilön kohdalla sitä, ettei hän kuvittele olevansa tämä persoona, joka on ulkoista, vaan että hän on jotain joka on tämän persoonan *takana*.

”Mutta, kunnioitettu mestari, tunnen vain sanat enkä todellista minää. Olen kuullut kaltaisiltasi, että se joka tuntee minän ylittää surun. Minua vaivaa tuo suru, kunnioitettu mestari. Voisitko auttaa minua ylittämään tuon surun, kunnioitettu mestari.” Mestari vastasi hänelle, ”Totisesti, se mitä tahansa tähän asti olet oppinut, on ollut vain nimi.” (C.U.VII. 1.3.)

Intialaisen ajattelun mukaan tietämättömyys aiheuttaa erilaisia kehiä. Karmanlain mukaan tietämättömyydessä tehdyt teot eivät jää vaille seuraamuksia, kuten eivät muutkaan teot. Intialaisen sanonnan mukaan kaikki kahleet eivät ole rautaisia vaan osa on kultaisia (Tähtinen 1984, 81.). Tekojen ajatellaan urauttavan ihmistä; sanotaan, että teot kantavat mukanaan

²⁷ Ks. Stephen Kaplanin artikkeli Vidyā and Avidyā: Simultaneous and Coterminous? -- A Holographic Model to Illuminate the Advaita Debate teoksessa *Philosophy East and West - Volume 57, Number 2, April 2007*, s. 178-203, jossa käsitellään vedāntan näkemystä brahmanin, ātmanin ja avidyān suhteesta ja esitetään eräänlainen moderni ratkaisu kyseiseen ongelmaan hologrammivertauksen avulla.

tulevan teon siemenen eli kyseessä on karmanlain kuvaama teon kolmiluonteisuus.²⁸ Tätä kuviota kutsutaan *chakraksi*, kehäksi, joka on hyvin yleinen symboli intialaisessa ajattelussa ja uskonnossa.²⁹ Tähän kehämäisyyteen liittyy vahvasti ajatus samsārasta ja karmanlaista. Länsimaalaisittain tämän suhteen voitaisiin ehkä puhua psykologisesta sidonnaisuudesta. Ihminen muuttuu tekojensa mukaan. Näihin tekoihin ja mielen tauteihin ”perustuvat karmallinen ansio ja epäansio, joiden vuoksi koetaan vastaavat hedelmät joko tässä näkyvässä elämässä tai vielä näkymättömässä elämässä.” Karmanlain mukaan jokainen valinnainen teko urauttaa ihmistä. Kun siis ihminen vapautuu intialaisen ajattelun mukaan sisäisesti, hän vapautuu tällaisista kehämalleista. (Tähtinen 1984, 83; ks. myös Desgrâces 2004, 219-221.)

Näitä vapautumisen välineitä on yleisen ajattelutavan mukaan useita. Ne ovat teitä tai harjoituksia ja niitä kutsutaan Intiassa yleisesti joogaksi, kuten aikaisemmin on jo mainittu. Erilaisille ihmisille ajatellaan sopivan eri tiet. Joogaharjoitus (yogamārga), eli se mitä nykyään lännessäkin harjoitetaan eri joogasaleissa, sopii perinteisten näkemysten mukaan tahtoihmiselle. Intellektuaaliselle luonteelle katsotaan soveltuvan ”tiedon tie” (jñānamārga), eli oman identiteetin tajuaminen oikeanlaisella metafysisellä erottelulla. Hartaalle ihmiselle ajatellaan parhaiten sopivan antaumuksellisen palvonnan tie (bhaktimārga), joka tarkoittaa Jumalan armon varaan heittäytymistä ja oman persoonan näivettämistä niin että Jumala voi nousta rajoittuneen yksilöllisen egon tilalle. Toiminnan ihmiselle on intialaisen ajattelun mukaan luontevinta hyvien tekojen tie (karmamārga), eli toiminta moraalisesti oikeanlaisten päämäärien edestä. Kaikissa näissä erilaisissa joogan (sanan laajassa mielessä) muodoissa päämäärä on kuitenkin aina sama. (Pyysiäinen 1997, 130.)

Käsittelemistämme darśanoista sām̄khyan voidaan mielestäni ajatella vastaavan ”tiedon tietä” eli se pyrkii valaistumiseen oikeanlaisen metafysisen tiedon kautta. Joogassa on nähtävissä sekä palvonnan, että harjoituksen korostusta kuten vedāntassakin – on syytä pitää mielessä

²⁸ Teon jättämästä jäljestä (samskara) mieleen ja klassisen joogan näkemyksistä ks. Ian Whicherin artikkeli *The Liberating Role of Samskara in Classical Yoga* teoksessa *Journal of Indian Philosophy* Volume 33, Numbers 5-6 / December, 2005 s. 601-630.

²⁹ Chakra on löydettävissä muun muassa Intian valtion lipusta. Chakra kuvastaa intialaisessa lääketieteessä kehon energiaa ja energiapisteitä. Tämän ajattelutavan mukaan ihmisen ruumis jakaantuu seitsemään ympyränmuotoiseen energiakeskukseen, jotka pyörivät eri tasoilla peräaukosta pääläelle asti. Ikonografiassa Vishnu kuvataan usein pyörivän kiekkoa sormensa ympärillä. Tämä Vishnu-jumalan käyttämä kiekkoa nimeltään sudarshana ”hyvä näky” symboloi yksilön egon tuhoamista ja totuuden ymmärtämistä. (ks. esim. Daniélou 1964, 155; Stutley 1977, 57.)

intialaisen filosofian holistinen taipumus; jokainen koulukunta selittää kaiken, toisaalta myös jokaisen tradition perusteksti on hyvin rikas ja usein myös ristiriitainen kuten upanişadien kohdalla tulimme todenneeksi. Hyvien tekojen tekeminen eli karmajooga on tullut arvostetummaksi ja uudelleentulkituksi uushindulaisuuden ja Mohandas Gandhin toiminnan myötä (ks. esim. Tähtinen 1970, 27-30.). Kuitenkin perinteinen jooga pyrkii ylittämään tällaisen perinteiseen kolmimalliin perustuvan yhteiskunnallisen etiikan.

Joogi ei tuota karmaan vaikuttavia asioita. Ei ”valkoisia” eikä ”mustia”. Muut tuottavat teoillaan karmaan suotuisesti, epäsuotuisesti tai molempia yhdessä vaikuttavia asioita. (Js.IV.11)

Tekoja seuraa tottumus ja tottumusta uudet teot. Evankelista Johannes on taltioitunut Jeesuksen opetuksen, joka voitaisiin tulkita myös karmanlain mukaisesti ”Totisesti, totisesti: Kun olit nuori, sinä sidoit itse vyösi ja menit minne tahdoit. Mutta kun tulet vanhaksi, sinä ojennat kätesi ja sinut vyöttää toinen, joka vie sinut minne et tahdo.”³⁰ (Joh. 21:18.) Karmanlain mukaan sekä hyvät että pahat teot sitovat eli vanhana *tuo toinen* vyöttää meidät ja vie meidät minne emme *enää* tahdo. Hyvät teot sitovat hyviin seuraamuksiin, mutta sitovat kuitenkin. ”Kärsimysten meri” ylitetään joogan mukaan kun ei tehdä hyviä eikä pahoja tekoja eli kun ylitetään yhteiskunnallinen arvonormisto. Myös vedāntassa on tämän tyyppisiä painotuksia, mutta ei kuitenkaan mielestäni yhtä selvästi. Jooga korostaa käytäntöä enemmän, advaita vedāntassa kaikkea voidaan ajatella välineeksi mystiseen kokemukseen johtavaan itsetiedostukseen. Joogan korostamaan perinteisen moraalin ylittämiseen sisältyy ajatus jonkinlaisesta pyyteettömästä toiminnasta, jossa ei tavoitella minkäänlaista hyötyä.

Omistamisen halusta luopunutta lähestyvät kaikki jalokivet. (Js.II.37.)

Tällöin mennään yleisesti hyväksytyyn moraalin yläpuolelle. Perinteiset arvot tulevat ylitetyiksi. Arvokkaimmaksi nähdään jokin, joka sijoittuu täysin perinteisen yhteiskunnallisen moraalin ulkopuolelle eli perinteisen hindulain kolmiarvojärjestelmän tuolle puolen. Perinteinen yhteiskunnallinen järjestys toimii karmanlain alaisuudessa: poliisi toteuttaa musta-

³⁰ Kirkon perinteisen tulkinnan mukaan tässä nähdään Pietarin tulevan marttyyrikuoleman ennustus.

valkoista karmaa. Yksinkertaistaen sanoisin, että pitäessään yllä järjestystä poliisi tuottaa valkoista karmaa, mutta käyttäessään pamppua mustaa. Voidaan ajatella, että valitessaan joogin tien ihminen luopuu perinteisistä yhteiskunnallisista velvollisuuksista – hindulaisuuden piirissä siis varnan (eli sen mitä joskus kutsutaan harhaanjohtavasti kastiksi) ja āsraman (eli elämänvaiheen) velvoitteista³¹ – ja astuu eräänlaisen absoluuttisen etiikan piiriin. Tässä on syytä vielä painottaa, että askeetin tielle lähtenyttä kutsutaan samnyasiniksi eli pyhäksi mieheksi ja hänen filosofinen kantansa voi olla joogan tai advaita vedāntan tai jonkin teistisen hindulaisen suuntauksen oppi. Joogasta on darśanana mielestäni löydettävissä eniten käytännön opetusta, advaita vedānta enemmänkin viittaa kohti tuota mystistä kokemusta ja puhuu siitä, mutta ei lähde kuvailemaan yhtä tarkasti käytännön harjoitusta. (ks. esim. Tähtinen 1984, 86-89.)

Vaikka intialainen askeetti ylittää perinteisen moraalin, olisi toisaalta väärin sanoa, että askeetin tie olisi täysin amoraalinen, mutta siinä pyritään välttämään kaikkea mikä sitoo maallisiin asioihin. Esimerkiksi Joogasutrat kehottavat luopumaan väkivallasta, valheesta, varastamisesta, seksuaalisesta aktiivisuudesta ja ahneudesta. (Js. II.30.) Pelkkä luopuminen ei kuitenkaan riitä, on myös sitouduttava moksaan johtaviin eettisiin normeihin: puhtauteen, onnellisuuteen, asketismiin, joogan metafysiikan opiskeluun ja kaiken luovuttamiseen Jumalan haltuun (Js.II.32.)

Advaita vedāntasta voidaan löytää samanlaisia painotuksia. Kuten aikaisemmin mainitsin, upanişadien myötä tapahtuvassa muutoksessa ulkoisesta uhrista tulee sisäinen. Ollakseen uhri täytyy tämän meditaation olla luopumista jostakin. Tämä luopuminen on siis jonkinlaista askeesia, jonka kautta saavutetaan uhraamisessa tavoiteltava palkinto. Askeettisen koulutuksen kautta voidaan siis kokea jumalallinen. (Smart 1986, 17) Tätä kautta voi helposti ymmärtää ajatuksen puruṣasta tai ātmanista ihmisen ”sisällä”; askeesin, luopumisen ja uhraamisen

³¹ Miehen elämä muodostuu hinduperinteen mukaan neljästä elämänvaiheesta (asrama): opiskelukausi, ”talollisen” elämänsä, ”metsään vetäytymisen” kausi ja ”pyhän miehen” kausi. Kuitenkaan harvat pääsevät koskaan kahta ensimmäistä vaihetta pitemmälle. Kolme arvoa (*nautinto*, *taloudellinen arvo* ja elämän periaate eli *dharman kunnioitus*) noudattava yhteisö on perinteisesti suhtautunut kielteisesti *mokṣaa* tavoitteleviin ”pyhiin miehiin”, jos nämä eivät ole sitä ennen toteuttaneet maallisen hyvinvoinnin kolme arvoa. Neljä varnaa ovat *brahmanat*, *kshatriyat*, *vaisyat* ja *sudrat*, joilla on jokaisella omat tehtävänsä yhteiskunnassa. Kastit ovat vastaavasti näiden varnojen pohjalta syntyneitä alaluokkia joita on yli 3000. (Hiltebeitel 1987, 344; Tähtinen 1984, 93-94.) Perinteisen hindulaisen ajattelun ja yhteiskunnan suhteesta ks. Tähtinen 1984.

harjoittaminen suhteessa omaan persoonaan paljastaa jonkinlaisen tyhjyyden kokemuksen. Oppiaksemme tuntemaan todellisen minän meidän täytyy antautua mystiseen (siinä mielessä, että ”mystinen” kuvaa henkisen harjoituksen tietä ja maalia) harjoitukseen. Tämä johdattaa meidät irti kiinnostuksestamme maallisiin asioihin.

Kaikilla näillä on tietoisuus joka on niiden todellisuuden antaja; kaikki nämä saa liikkeelle tietoisuus; maailmankaikkeuden silmä on tietoisuus, ja tietoisuus on sen loppu. Tietoisuus on brahman. (Aitareya U.III.1.6.)

Meditatiiviset harjoitukset auttavat pääsemään eroon ei-halutuista mielenliikkeistä ja näin saavuttamaan oikeanlaisen mielen tyhjyyden. Tällainen mielen tyhjyys voi tarjota advaita vedāntan ja joogan mukaan kokemuksen puruudesta tai ātmanista. Intialainen ajattelu perustuu tässä suhteessa pitkälti kokemuksellisuuteen.³² Tätä kokemusta ei voi kuitenkaan määrittellä tarkasti. Sitä voi ehkä korkeintaan osoittaa kuten sanomalla, että se on *yksi*, tai kuten advaita vedānta sanoo, se on *ei-kaksi*. On helpompi sanoa, mitä se ei ole, koska ”*yksi*” on käsite, ja perimmäinen Todellisuus on vailla käsitteitä. Tämä Todellisuus, jonka kokemiseen eri filosofikoulut tähtäävät, on itse asiassa jo valmiiksi läsnä, väärän tiedon, eli avidyān, takia emme vain tajua sitä. Valaistuneen minän ja oman minäni välillä ei ole mitään eroa, ainoa mikä puuttuu, on niiden välisen identiteetin tajuaminen. Näin ollen kaikki harjoitukset tähtäävät tämän identiteetin löytämiseen, kuten Pindaros sanoi: ”Tule siksi, mikä olet!” (Pythia-oodi 2, rivi 72.)

Jooga painottaa monia harjoituksia ja kieltoja, jotka auttavat itseymmärryksessä, tai niin kuin Joogasutrissa luvussa 1.2. kuvataan ”psykomentaalisten tilojen nujertamisessa”. Meditaation lähtökohta on keskittyminen yhteen objektiin. Tämän kautta voidaan tulla piittaamattomaksi kaikista muista aistiärsykeistä. Klassinen jooga on kahdeksanosainen. Se koostuu *itsehillinnästä, harjoittelusta, kehoillisista asennoista, hengityksen rytmistä, aistien*

³² Kokemuksellisuudesta on mainittu jo aikaisemmin suhteessa darshanaan, eli näyn saamiseen esimerkiksi Jumalalta tai gurulta, mutta myös intialaisessa musiikissa tarkoituksena on saada syvä esteettinen kokemus, hetkellinen valaistuminen, johon pyritään toistuvaan kuvion, ragan, ja sen päälle tapahtuvan improvisaation avulla. Toisaalta musiikin hetkellisyyttä on pidetty sen ongelmana: tunne jatkuu vain niin kauan kuin musiikki soi, siksi todellista valaistumista, mokṣaa, on etsittävä filosofisesti kestävä oivalluksen parista. (Parpola 1980, 189-190; Tähtinen 1984, 37-39.)

vapauttamisesta ulkoisista objekteista, keskittymisestä, joogisesta meditaatiosta ja enstaasista. (Eliade 1987, 520.) Näiden kahdeksan osan on tarkoitus viedä yhä syvemmälle todellisen minän tuntemisessa. Lopullinen päätepiste on Eliaden kutsuma ”enstaasi” (hän haluaa välttää sanaa ”ekstaasi” sen kielteisten konnotaatioiden takia) eli tuo tila, jota upanişadeissa kutsutaan turīyaksi. Erona joogan ja advaitan mystisen kokemuksen välillä on niiden näkemys kokijasta: joogalle kokija on erillinen yksilön todellinen minä - kun advaitan mukaan tuo kokija on todellisena minänä identtinen kosmisen Todellisuuden kanssa eikä näin ollen erillinen.

3.6. Vertailua joihinkin länsimaisiin metafyyssisiin ajatuksiin

3.6.1. Friedrich Nietzsche

Perinteisten arvojen yläpuolelle menemistä joogan eksplikoimassa mielessä voidaan asettaa tarkasteltavaksi esimerkiksi suhteessa Friedrich Nietzschen (1844-1900) ajatuksiin länsimaaisessa filosofian historiassa.³³ Länsimaisen filosofian piirissä juuri Nietzsche on puhunut moraalien ylittämistä; hänelle ihminen on ”jotain mikä pitää ylittää” ja tässä suhteessa hänen ajatuksensa kuulostavat hyvin samankaltaisilta kuin joogankin. Nietzscheille moraalit olivat keinoja, joilla yksilöt ja yhteisöt taistelevat vallasta. Omissa kirjoituksissaan Nietzsche hyökkäsi juutalais-kristillistä orjamoraalia vastaan. Hän näki sen elämäntieteisenä keinona hallita ”laumaa”. Nietzschen mukaan ”kristinoppi on asettunut kaiken heikon, matalan, epäonnistuneen puolelle”. (Nietzsche 1991, 10.) Yksilön ei tarvitsisi antautua orjamoraalille, vaan ylittää se tulemalla yli-ihmiseksi. Nietzsche ajatteli kristinuskon valtapyrkimyksiä seuraavan nihilismin, jonka hän pyrki ylittämään ajatuksellaan yli-ihmisestä. Ihminen loisi yli-ihmisenä itse omat arvonsa ja norminsa.

³³ Nietzschen ja itämaisen ajattelun suhteesta esimerkiksi Thomas H. Brobjerin artikkeli Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy teoksessa *The Journal of Nietzsche Studies* - Issue 28, Autumn 2004, s. 3-35 tai David Smithin artikkeli Nietzsche's Hinduism, Nietzsche's India: Another Look samassa teoksessa, s. 37-56

Säilymisen ja kasvamisen sisimmät lait vaativat [...], että kukin keksii itselleen oman hyveensä, oman kategorisen imperatiivinsa. Kansa käy perikatoon, jos se sekoittaa oman velvollisuutensa velvollisuuskäsitteeseen yleensä. (Nietzsche 1991, 16.)

Jos tätä Nietzschen näkemystä vertaa joogan ajatukseen ”moraalin ylittämistä”, ovat erot huomattavia. Ensinnäkään joogi, joka ylittää yhteiskunnallisen moraalin etsiessään mokšaa, ei ryhdy missään nietzscheläisessä mielessä luomaan omia arvojaan tai normejaan, koska ne johtaisivat hänet takaisin kehämalleihin. Nietzschelle joogan kuvaama henkisen kehittymisen tie olisi varmastikin - ainakin jossain määrin - orjamoraalia, koska siinä tulevat kielletyksi yksilön halut ja tarpeet sen takia, että ne edustavat jotain ulkoista ja ylitettävää. Näkisin Nietzschen ja joogan tavoitteet hyvin erilaisina. Nietzsche pyrki ihmisen ”dionyysisen” puolen vapauttamiseen. Yli-ihminen voi ylittää moraalin eivätkä häntä sido enää yhteiskunnallisen tukahduttamisen kahleet tai elämänkielteiset ja tasapäistävät joukot.

Joogalle se puoli ihmisestä, jota Nietzsche pyrki vapauttamaan, on jotain ulkoista joka pitää myös ylittää. Joogassa tällainen ihmisen persoonaan, eli jivaan, liittyvä ei voi johtaa perimmäiseen oivallukseen. Toiminnan moraalin yläpuolella oleminen ei tarkoita silloin sitä, että yksilö loisi itse omat arvonsa ja norminsa, vaan sitä ettei mitään tällaista normistoa enää luoda. Joogi ei enää tavoittele tai välttele mitään; tavoitteena on yksilön sidonnaisuuden katkaiseminen suhteessa maailmaan. Tätä jooga tarkoittaa kuvatessaan ”hyvän ja pahan ylittämistä”. Siihen liittyy vahvasti itseoivalluksen, todellisen tai varsinaisen minän, purujan, kokeminen.

Nietzsche antaa kirjassaan Antikristus tunnustusta buddhalaisuudelle ja vaikka on kyseenalaista missä määrin hän tunsu advaitalaista ajattelua, voidaan olettaa, että se olisi myös saanut häneltä ymmärrystä osakseen. Advaitalainen ajattelu jakaa buddhalaisuuden kanssa näkemyksen, joka on Nietzschen sanoin ”tuolla puolen hyvää ja pahaa”. Nietzsche arvostaa buddhalaisuuden ”personattomuutta” ja vaikka advaitan mukaan jonkinlainen ”todellinen minä” onkin olemassa, se on ”tuolla puolen hyvää ja pahaa”.

Tuntoherkkyyden ylen suuri ärtyisyys, joka saa ilmaisumuotonsa raffineeratussa kyvyssä tuntea tuskaa, ja suunnaton henkeväytyminen, liian pitkällinen oleskelu käsitteiden ja loogillisten proseduurien parissa, jolloin personavaisto on turmeltunut ”personattoman” eduksi. Henkisen väsymyksen, jonka hän löytää, ja joka ilmenee aivan liian suurella ”objektiivisuudessa” [...], hän voittaa ankarasti palauttamalla henkisimmätkin intressit persooniin. (Nietzsche 1991, 25-27.)

3.6.2. Erik Ahlman

Erik Ahlman (1892-1952) esittelee postuumisti julkaistussa kirjassaan Ihmisen probleemi (ensimmäinen painos 1953) ”varsinaisen minän” käsitteen, jota voidaan käyttää synonyymina joogan termille puruša tai advaita vedāntan termille ātman. Ahlman määrittelee kirjassaan varsinaisen minän joksikin ”tietyksi singulaariksi arvoksi” (Ahlman 1982, 100.). Varsinainen minä on Ahlmanille ihmisessä asuva oman persoonan todellisempi puoli, joka voidaan löytää ja tuon varsinaisen minän tahto voidaan ottaa omaksi tahdoksi, jolloin ihmisestä tulee ikään kuin *enemmän* ihminen. Ahlmanin mukaan ”varsinainen minä voi aina olla vain objekti, ei koskaan subjekti” (Ahlman 1982, 104.). Advaita vedāntan ātman tai joogan purušan ja Ahlmanin varsinaisen minän välillä voi nähdä useita huomattavia eroja. Ensinnäkin ātman on subjekti kun taas ahlmanilainen varsinainen minä on objekti. Varsinaisen minän tahtoon voi ikään kuin alistua kun taas ātmanin löytäminen on jonkinlaista tyhjenemistä. Varsinainen minä on ehdottoman yksilöllinen kun taas ātmanin tapauksessa on kyseenalaista minkälaisesta yksilöllisyydestä siinä on kyse, ei kuitenkaan millään sellaisella tavalla josta me käyttäisimme käsitettä ”*persoona*”.

Itse tulkitsen Ahlmanin varsinaisen minän olevan enemmän sukua Nietzschen käsityksille yli-ihmisestä kuin joogan tai vedāntan ajatuksille ihmisen todellisesta luonnosta. Ahlman ja Nietzsche kumpikin painottavat jonkinlaista todellisempaa minää tai yli-ihmistä, joka moraalisena - tai Nietzschen tapauksessa amoraalisena - toimijana pitäisi nousta hallitsemaan ihmistä. Nietzscheille tuo amoraalisuus on yksilön oikeus määrittää oman elämänsä arvot ja tahtoa valtaan, jota hän kuvaa dionyysiseksi, Ahlmanille se taas on jokaisen yksilön

todellisempi luonto, joka on yksilöllinen ja ilmeisen moraalinen. Näin näiden kahden länsimaisen tradition edustajan näkemyksissä näkyy tietynlainen määreellinen yksilöllinen todellinen minuus, joka on ehkä yhteisön tai jonkin muun vaikutuksesta tukahdutettu, mutta joka voitaisiin löytää itsestä ja tuon todellisemman minän arvot voitaisiin nostaa aiemman epäaidomman identiteetin tilalle. Tässä on mielestäni selvä ero suhteessa advaita vedāntan ja joogan ajatuksiin, jotka eroavat keskenään merkittäväillä tavoilla, mutta ovat kuitenkin samaa mieltä siinä, ettei yksilön todellinen minä ole millään tavalla määreellinen eikä sillä ole mitään omia arvojaan.

Yksinkertaistaen voi mielestäni sanoa, että intialaisen filosofian todellinen minä on jotain, joka voi paljastua mystisessä kokemuksessa; jotain joka vaatii kaiken ulkokohtaisen hylkäämistä, eikä se varsinaisesti johdata yksilöä mihinkään uusiin arvoihin. Noiden uusien arvojen hyväksyminen, joka tarkoittaa lähinnä perinteisten arvojen hylkäämistä on päinvastoin ennakkoehto tuolle kokemukselle. Tämä johtaa meidät uusien kysymysten äärelle. Intialaisen tradition kuvaama mokṣa eli identiteetin tajuaminen ei kuitenkaan mielestäni tee ihmisestä mitään ”arvotyhjiötä”; onhan yksilö kuitenkin sitoutunut tiettyihin päämääriin johtaviin normeihin tai näkökantoihin. Toisaalta täytyy pitää mielessä länsimaalaisesta poikkeava intialaisen tradition arvonnormisto. Tällainen perimmäistä Todellisuutta koskeva tieto on korkeampaa tietoa ja aina lopullinen päämäärä, mutta myös alemmalla tiedolla on oma paikkansa käytännön elämän kannalta.

3.6.3. Immanuel Kant

Nietzschen ja Ahlmanin edustaman moraalisen pohdinnan jälkeen länsimaisesta traditiosta voidaan nostaa tarkasteltavaksi Immanuel Kantin (1724-1804) metafysiset käsitykset. Koska Kant on eräs keskeisin tekijä modernille länsimaiselle ajattelulle, on hyödyllistä verrata hänen ajatuksiaan perinteiseen intialaiseen filosofiaan. Näin voimme selvittää kuvaa varsinkin intialaisen metafysiikan näkemyksistä absoluutin ja maailman suhteesta. Kantin ajattelun lähtökohta on hänen tekemänsä erottelu ulkomaailman olioihin-itsessään ja meidän niistä saamiimme havaintoihin eli olioihin-meille. Kuten tunnettua Kant pyrki transsendentaalisessa

idealismissaan ratkaisemaan sekä rationalismiin että empirismiin kohtaamat vaikeudet. Kant ajattelee, että tietoisuutemme kohteiden tulee sopeutua tietoisuutemme lakeihin. Eli oliot-itsessään ovat tulkittavissa vain olioiden-meille kautta. Tietoisuutemme rakenteet muokkaavat tuon ulkopuolelta vastaanotettavan aistihavainnon. Kokemuksemme järjestyvät tiettyjen periaatteiden mukaan, jotta ne olisivat ymmärrettäviä. Kantin mukaan me koemme ulkomaailman ajassa ja paikassa ja liitämme kausaalisuhteita asioiden välille. Näin nämä ilmiöt ja kokemukset limittyvät eikä meille ole pääsyä kuin näihin objekteihin, joihin oma panoksemme on jo sekoittunut. (Kannisto 1998, 315-316) Näin asiaa hahmotettaessa voidaan Kantin jaottelua olioihin ja ilmiöihin verrata advaitalaiseen jaotteluun brahmanista ja māyāsta. Kun Kant ajattelee, että kaiken havainnon takana on olioita-itsessään, joita emme kylläkään voi tavoittaa, ajattelee advaita vedānta että māyān takana on brahman, joka on kylläkin tavoitettavissa, mutta eräänlaisen sisäisen hiljenemisen kautta.

Kant kuvailee tietoisuuden rakenteet sellaiseksi, ettei kokemuksen takana olevaan olioon-sinänsä ole mitään pääsyä, mutta transsendentaalinen subjekti voi tutkia kokemuksen objektiivisuutta eli ”kokemuksen välttämättömiä (muodollisia) ennakkoehtoja”, miten nämä muodot ilmenevät meille kaikille kokemuksessa. Vedāntalle kokemuksessa saatava tieto (itseioivallusta lukuun ottamatta - eikä sitäkään ajatella *tietona*, vaan pikemminkin *kokemuksena*) on avidyāta, väärää tietoa. Advaita vedānta voisi ajatella brahmanin oliona-itsessään, joka siis arkisessa kokemuksessa näyttäytyy meille erilaisina objekteina. Erotuksena Kantiin, jolle oliot-itsessään ovat, mutta joiden luonteeseen emme pääse, vedāntassa ajatellaan, että brahman myös itse ilmenee harhana.³⁴ Kantin (1991, 97.) mukaan ”oliot eivät mukaudu ymmärrykseeni, vaan minun ymmärrykseni täytyy mukautua niihin. [...] Kokemus ei siis koskaan voi kertoa olioiden sinänsä luonteesta.” Advaita vedāntassa suhde yksilötietoisuuden ja objektin välillä on siinä mielessä kaksitahoinen, että sekä brahman että yksilö ”tulevat toisiaan vastaan”, brahman māyāna ja yksilö avidyān, väärän tiedon kautta.

³⁴ Kant (1991, 121.) kirjoittaa olioista itsessään ”Minulla ei ole tosin mitään käsitettä sille, miten oliot sinänsä ovat yhdistyneet keskenään, miten ne ovat olemassa substanssina tai vaikuttavat syynä tai miten ne voivat olla yhteydessä toisiinsa.” Tässä näkyy selvä ero advaitalaisen ajattelun ja Kantin välillä: Kantin mukaan olioita sinänsä on useita kun taas advaitalle on vain yksi perimmäinen Todellisuus.

Kantin mukaan absoluuttia ei voida tavoittaa järjellä ja samansuuntaisen tulkinnan tekee myös advaita vedānta. Advaita vedānta tosin tekee sen erotuksen, että järjen avulla voidaan ikään kuin ”pedata” tilanne otolliseksi absoluutin kokemista varten, näin toimimme silloin kun meillä on oikeaa metafyyssistä tietoa Todellisuudesta. Kantille Jumala on ”puhdas ymmärrysolio” eikä meillä voi olla hänestä eli Jumalan käsitteestä havaintoa eli sisältöä. (Kant 1997, 12-15.) Advaita vedānta ajattelee tässä toisin: mystinen kokemus voi paljastaa jonkinlaisen rajattomuuden, joka on juuri tuo absoluutti. Kiteytettynä voidaan asia kuvata sanomalla, että advaita vedānta mukaan olio itsessään voidaan kokea.

3.6.4. Arthur Schopenhauer

Kantin jälkeen on ”luonnollista” siirtyä intialaisen ja länsimaisen filosofian ajatusten vertailussa Arthur Schopenhaueriin (1788-1860), joka paitsi piti itseään kantilaisena oli myös intialaisen ajatteluperinteen ystävä. Intialaisista ajattelusuuntauksista juuri vedāntalainen ajattelu oli tutuinta Schopenhauerille, koska hän luki ja tunsii vedoja ja tutki erityisesti upanişadeja – joidenkin tarinoiden mukaan joka ilta ennen nukkumaan menoa. Schopenhauerin merkitys intialaisen ajattelun introdusoimiselle länteen on kiistaton. Kuten Berger (2004, 257.) kirjoittaa ”Schopenhauer, yhtenä ainoista ajattelijoista länsimaisen tradition historiassa, joka yritti systemaattisesti käyttää ideaa, jonka hän oli lainannut intialaisesta filosofisesta traditiosta, tarjoaa mielenkiintoisen ja valaisevan tapauksen monikulttuuriselle filosofille.” Erityisen mielenkiintoiseksi mielestäni Schopenhauerin panoksen tekee se, ettei hänellä ollut käytössään kovinkaan laajaa kirjallisuutta (osa upanişadeista ja vedoista oli vasta hiljattain käännetty eurooppalaisille kielille eikä tutkimuskirjallisuutta käytännössä ollut lainkaan).

Schopenhauer jatkaa ajattelijana monella tavoin Kantin jättämiä jälkiä. Hän lähtee liikkeelle Kantin tekemästä jaottelusta noumenaaliseen ja fenomenaaliseen, mutta tulkitsee ne hyvin eri tavalla kuin Kant. Schopenhauerille olio-itsessään eli noumenaalinen maailma on tahto ja fenomenaalinen eli Kantin kielenkäytössä oliot-meille tai ilmiöt ovat Schopenhauerille mielteitä. Voidaan siis nähdä, että Schopenhauerin metafysiikka, vaikkakin lähtee Kantin

tekemästä jaottelusta, on pitkälle idealistista. Kaiken olemassa olevan olemus on Schopenhauerin mukaan tämä tahto. ”Suurella elämänunella on tiettyssä mielessä vain yksi subjekti: tahto elämään, ja että kaikki ilmiöiden moneus riippuu paikasta ja ajasta. Suurta unta tuo yksi olento uneksii, mutta niin, että sen kaikki personat uneksivat mukana.” (Schopenhauer 1991b, 155.)

Schopenhauer lainaa erään filosofiansa keskeisimmistä rakennuspalasista, käsityksen määstä, intialaisesta traditiosta. Hän tulkitsee toki tämän käsitteen omaan filosofiaansa ja läntiseen perinteeseen sopivaksi – se toimii Schopenhauerille metafyyssisenä ja epistemologisenä periaattina, joka tekee yhtenäisestä tahdosta yksittäisiä olentoja. Schopenhauer kirjoittaa vuoden 1814 käsikirjoituksissa (Bergerin 2004, 63 mukaan): ”Niin kauan kuin on elossa [...] ihminen [...] on tuomittu, ei pelkästään syntiin ja kuolemaan, vaan myös harhaluuloon, ja tuo harhaluulo on yhtä todellista kuin elämä, yhtä todellista kuin aistien maailma itse, todellakin se on identtinen niiden kanssa (intialaisten maya). Siihen perustuvat kaikki halumme ja tarpeemme, jotka kuitenkin ovat vain elämän ilmaisuja, kuten elämä on vain harhaluulon ilmaisu. Sikäli kuin elämme, haluamme elää, ja olemme ihmisiä, harhaluulo on totuus; ja vain viitattaessa parempaan tajuntaan se on harhaa.”

Tämän siteerauksen valossa on selvää, että Schopenhauer todellakin ottaa ajatteluunsa vahvasti vaikutteita intialaisesta traditiosta. Hän ajattelee advaitalaisen perinteen mukaisesti, että mää on itse asiassa ilmenevän maailman mukaista - ei siis varsinaisesti väärää tietoa kuin vasta kosmisen Todellisuuden tasolla. Relatiivinen totuus on sekä Schopenhauerin että advaitan mukaan osamme toimiessamme aistien maailmassa. Schopenhauer jakaa, toisin kuin Kant, advaitalaisen ajatuksen olion-itsessään kokemisesta. Schopenhauerille maailma on tahtoa, tahdon ilmausta, ja meidän oma mieleemme on tuon tahdon ilmentymä – ajatus jonka kehittelyyn ei ole mahdollista lähteä, mutta ajatus muistuttaa huomattavasti advaitan näkemystä brahmanin ja ātmanin identtisyydestä. Kantin olion-itsessään on Schopenhauerille koko todellisuus ja näin ollen myös meidän mieleemme sisältö on osa sitä. Tässä Schopenhauerin käsitykset tulevat lähelle panteistista jumalakäsitystä hänen kuvatessaan maailmaa yhden tahdon ilmaukseksi. Ottaessaan käyttöönsä termin ”maya” Schopenhauer tulkitsee advaitalaisen perinteen tapaan ilmenevän todellisuuden vääristyneeksi, tilapäiseksi

muodoksi. Kuten Eino Kaila kirjoittaa esipuheessaan (Schopenhauer 1991a, 5.) on Schopenhauerin käsitys se, että ”maailma on jotakin, jonka ei pitäisi olla olemassa”. ”Intialaisten maya” on Schopenhauerille metafysisesti noumenaalisen todellisuuden fenomenaalinen vaikutelma (Berger 2004, 63.), se joka saa kaiken taustalla vaikuttavan tahdon ilmenemään harhaisena ilmiömaailmana. Kuitenkin tässä on myös huomattava ero advaitalaiseen ajatteluun, jossa māyān toisena ilmenemistapana nähdään tahto (Radhakrishnan 1931, 572.), jonka siis Schopenhauer nostaa universumin taustalla vaikuttavaksi perimmäiseksi periksi.

Schopenhauerille maya on paitsi metafysinen todellisuuden vaikutelma myös epistemologisesti ja aksiologisesti virheellinen päätelmä (Berger 2004, 63.). Tällöin Schopenhauer käyttää termiä maya siinä merkityksessä, minkä advaita vedānta on varannut avidyälle, relatiiviselle tiedolle. Tällä kahden termin yhteen sulattamisella ei mielestäni aiheudu mitään suurempaa ontologista seuraamusta. Myös advaitalaisen ajattelun mukaan avidyā ja māyā nivoutuvat toisiinsa (esim. Radhakrishnan 1931, 572.). Sitä vastoin Schopenhauerin ja advaita vedāntan näkemyksistä ilmiömaailman takana vaikuttavasta tekijästä on huomattavia eroja. Vaikka Schopenhauer lainaakin näkemyksen mayasta intialaisesta filosofiasta ei hän jaa esimerkiksi advaita vedāntan näkemystä brahmanista vailla määreitä olevana, vaan Schopenhauerille perimmäinen Todellisuus on tahto. Schopenhauer ajattelee, että ihmistä määrittää tahto elää eikä mikään määreetön ja muuttumaton tietoisuus (Schopenhauer 1991a, 16.). Schopenhauer tosin ajattelee, että ”korkealle kehittyneet” ihmiset tunnistavat tuon villinä tempovan tahdon itsestään ja ympäriltään ja kieltävät sen ja itsekkään minänsä ja saavuttavat rauhan (Schopenhauer 1991a, 9.). Ajattelen hänen viittaavan juuri intialaisiin askeetteihin.³⁵ Schopenhauer jakaa siis saman päämäärän, mutta ajattelee metafysisesti hiukan eri tavalla: perimmiltään kaikki on tahtoa ja sen kieltämällä voi saavuttaa rauhan. Advaita vedānta ajattelee vastaavasti, että perimmiltään kaikki on määreetöntä olemassaoloa, tietoisuutta ja autuutta ja sen kokemalla voi saavuttaa rauhan.

³⁵ ”Niin ovat bramaanien esi-isissä syntyneet nuo miltei yli-inhimilliset käsitykset, jotka myöhemmin on talletettu Veedojen Upaniṣaadeihin.” (Schopenhauer 1991b, 28.)

Sanoisin, että Schopenhauer onnistuu välittämään filosofiaansa yllättävän hyvin termin *maya* sisällön. Vaikka kyseessä on vieraasta traditiosta poimittu käsite eikä Schopenhauer voikaan tuoda ajatteluunsa koko käsitteen monimuotoisuutta ja kulttuurista painoa, on Schopenhauer kiteyttänyt hyvin termin keskeisen merkityksen. Schopenhauer käyttää termiä *maya* nimenomaan ”principium individuatioksena” eli yksilöitymisen periaatteena (Berger 2004, 263.). Vaikka olemmekin perimmiltään yhtä tahtoa, peittää tuo meissä ilmenevä yksilöllisyys sen taakseen aiheuttaen kärsimystä. Tässä Schopenhauer seuraa hyvin pitkälle advaitalaista ajattelua – tosin painottaen juuri tahtoa, joka advaitalaisessa ajattelussa ei nähdä määrittävän brahmania vaan ainoastaan ilmenevää maailmaa. Kuten advaitalle *jiva* eli yksilön persoona on se, jonka kautta ilmiömaailma näyttäytyy todellisena, ajattelee myös Schopenhauer, että ihmisen ”ymmärryksen kautta jakamaton ja metafyyminen tahto tulee manifestoiduksi epäyhtenäiseksi ja hajanaiseksi yksilöiksi ja asioiksi” (Berger 2004, 263.).

3.6.5. Fenomenologia

Jos siirrymme ajallisesti eteenpäin läntisessä traditiossa, seuraava mielenkiintoinen vertailukohde intialaisille ajattelusuuntauksille on jo muutamaan otteeseen mainittu fenomenologia. Mielestäni erityisen hedelmälliseksi ajattelijaksi suhteessa intialaiseen perinteeseen paljastuu Edmund Husserl (1859-1938). Morley (2001, 74) kiinnittää huomiota joogan ja Husserlin samankaltaisiin käsityksiin transsendentaalisen subjektin ”*kätketystä minästä*”, joka on erotettavissa subjekti-objekti-suhteen leimaamasta psykologisesta egosta. Tässä tapauksessa Luoman käyttämä termi ”*ylitajunta*” on mielestäni hyvin kuvaava ja puolustaa paikkaansa eräänä käänösmahdollisuutena. ”Patanjalin tavoin hänkin [Husserl] kannattaa selkeää havainnointia rajoittavaa mielen rakenteiden muutosta, jonka avulla voimme kehittää reflektiivistä ’todistajatietoisuutta’ suhteessa omaan maailmanhavaintoprosessiimme.” (Morley 2001, 74.) Tässä kysymyksessä Husserl (varmastikin tietämättään) lähestyy intialaista todellisen minän tai ”ylitajunnan” käsitettä. Ja päätyy samanlaisiin pyrkimyksiin havainnointimme rajoittamisesta jolloin yksilö voi tulla tietoiseksi oman mielensä osuudesta havaintomme rakentumisessa. Paradoksaalisesti samaan aikaan supistettaessa havaintoa, kuten joogaharjoituksessa tapahtuu, havainnot vahvistuvat.

Husserlilaisen reduktion kautta, eli kielletessä tai ”sulkeistettaessa” maailman todellisuus, tarkastellessamme ilmenevää subjektiivisuus näyttää oman olemuksensa. Fenomenologian mukaan tätä kautta voidaan päästä asioiden muodostumisen prosessiin. Eli yksinkertaistaen, kun lakkaamme olettamasta ulkoisen maailman voimme havaita oman havaintoprosessimme. Kuitenkin Husserlin (1995, 59-63.) mukaan tämä vaatii ”luonnollisen asenteen” ylittämistä, johon me lapsesta saakka ehdollistumme. Tässä Husserl ajattelee samansuuntaisesti kuin Advaita vedāntakin, että tavalliset tieteet ovat luonnollisen asenteen alaisia, tai vedāntan termein māyāta, harhaa, illuusiota ja vain relatiivisesti totta. Advaita vedānta ajattelee tieteiden olevan alemmaa tietoa ja korkeampaa tietoa on vain suora kokemus eli sellainen kokemus, joka aukeaa husserlilaisen reduktion kautta.

Radhakrishnanin väite, ettei länsimainen metafysiikka ota muita kuin valvetoja vakavasti³⁶, voidaan siis kyseenalaistaa fenomenologian piirissä esitettyjen ajatusten kautta. Edellä käsittelemäni husserlilainen transsendentaalisen subjektin *kätkeyty minä* ei ole suinkaan ainoa mahdollinen vertailukohde. Toinen hyvin hedelmällinen lähtökohta on *sisäinen keho*, ajatus jota on kehitelty varsinkin Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Sundar Sarukkai ehdottaakin artikkelissaan *Inside/Outside: Merleau-Ponty/Yoga* (2002), että jooga voisi tarjota tuoreen fenomenologisen ymmärryksen ”sisäiseen kehoon”.³⁷ Joogan asentojen ja hengityksen kautta voitaisiin saada ”havainto” sisäisestä kehosta. Sarukkain mukaan tällainen (harjoituksen kautta saavutettu) eletty kokemus sisäisestä kehosta puuttuu länsimaisesta traditiosta ja siksi myös Merleau-Pontyakin vaivaa hänen mielestään sekavuus suhteessa kehoon ja sisäisyyteen. Joogan kaltainen harjoitus sallii ”pysyvän ja tietoisin ymmärryksen sisäisestä kehosta”, joka muuten ilmaisee itsensä vain hetkittäin tuskan ja ahdistuksen hetkinä (Sarukkai 2002, 466)

³⁶ Tässä hän ajattelee metafysiikan tehtävästä aivan päinvastoin kuin esimerkiksi Kant, joka kirjoitti *Prolegomenassa* (1991 51-52.) ”Ensinnäkin, jo metafyyssisen tiedon lähteiden käsitteeseen sisältyy, etteivät ne voi olla empiirisiä. Metafyyssisen tiedon periaatteita (joihin eivät kuulu vain sen perusväittämät vaan myös peruskäsitteet) ei koskaan pidä ottaa kokemuksesta: eihän sen pidä olla fyysistä, vaan metafyyssistä, toisin sanoen kokemuksen tuolla puolen sijaitsevaa tietoa. Metafysiikan pohjana ei ole varsinaisen fysiikan lähteenä oleva ulkoinen kokemus eikä empiirisen psykologian perustan muodostava sisäinen kokemus. Se on tietoa a priori eli puhtaasta ymmärryksestä ja puhtaasta järjestä lähtevää tietoa.”

³⁷ Merleau-Ponty kehittää Heideggerin ajatusta *Daseinista*, täälläolosta, joka on aina *jo* maailmassa. Näin ollen *Daseinin* oleminen ei ole transsendenttia kuten Husserlilla subjektiviteetin, vaan pikemminkin ”spatio-temporaalista avautuneisuutta”. Heideggerin mukaan *Dasein* on olemista maailmassa. Merleau-Pontyille minä-maailma-suhde on eletty keho. Merleau-Pontyn mukaan tietoisuus ei asusta pelkästään päässämme vaan tietoisuutemme koetaan kehossa ja kehon kautta. (Näin esimerkiksi Morley 2001, 75.)

jolloin kokemus voi olla niin ikävä, että etäännyttämme itsemme kehostamme.³⁸ Tällainen käsitys eletystä kehosta, joka kumoaa subjekti-objekti-erottelut, on Sarukkain mukaan erittäin oleellista joogan kokemuksen ymmärtämiseksi. ”Jooga ei pelkästään myönnä ulkoisen maailman olemassaoloa, vaan käyttää itsen ja maailman havainnointisuhdetta meditaatioharjoituksen välineenä” (Morley 2001, 75.).

Hengityksen laiminlyönti voidaan ehkä ymmärtää, koska länsimaisessa traditiossa hengityksestä on tullut ”ulkoistettu tapahtuma”, biologinen rytmi. Intialaisessa joogatraditiossa, päinvastoin, hengityksen fenomenologinen ymmärtäminen on jalostettu huippuunsa. (Sarukkai 2002, 472.)

Rytmittäessään hengitystä ja hidastaen sitä vähitellen joogi pystyy ”tunkeutumaan”, eli kokemaan kaikessa kirkkaudessaan, tiettyjä unelle tyypillisiä mielentiloja, jotka ovat valveilla oltaessa saavuttamattomia. Nukkuvan ihmisen hengityksen rytmi on paljon hitaampi kuin hereillä olevan. *Pranayaman* (hengityksen hallinnan) ansiosta, hengittäessään kuten nukuttaessa, joogi voi tunkeutua unelle tyypillisiin mielentiloihin ilman että hänen täytyy menettää [mielensä] kirkkautta. (Eliade 1962, 61-62.)

Advaita vedāntastakin voidaan vetää samansuuntaisia johtopäätöksiä, vaikkei siinä olekaan yhtä painotetusti läsnä kehollisen harjoituksen tematiikkaa. Suthren Hirst (2004, 171) kirjoittaa ”ettei maailmaa pelkästään hylätä advaitassa. Ennemminkin, kuten upanišadeissa ja advaitalaisessa traditiossa on havainnollistettu, siitä tulee itsensä ylittämisen väline.” Tässä näkisin vahvan yhteyden joogaan ja sen pyrkimykseen ylittää subjekti-objekti-erottelu muuttamalla tai hiljentämällä havainnointimme äärimmilleen jolloin se siis samalla paradoksaalisesti voimistuu. Samalla tavalla advaitassa maailma ylitetään erilaisin keinoin, esimerkiksi Śaṅkaran kuvaamalla tavalla sitoutuen pyhiin teksteihin, jotka eivät kuitenkaan merkitse mitään perimmäisestä näkökulmasta elleivät ne, täydentävien keinojen avulla, vie yli tekstin itsensä. Kuten Radhakrishnan (1929, 28.) kirjoitti ”jooga filosofisena järjestelmänä käsittelee erityisesti kokemuksia, vaikkakin myös muut voivat viitata niihin ja käyttää omiin

³⁸ Vrt. esim. Descartesin (2002, 78.) näkemys ruumiista, josta saatua tietoa hän kuvaa näin: ”Mutta mitään ei tämä ruumis opeta minulle selväpiirteisemmin kuin sen, että minulla on ruumis, joka on huonossa kunnossa kun aistin kipua, joka tarvitsee ruokaa ja juomaa kun tunnen nälkää tai janoa ja niin edelleen.”

tarkoituksiinsa”. Voidaan ajatella, että advaita vedānta käyttää joogan kuvaamia kokemuksia omaan perenniaaliseen näkemykseensä.

4. JUMALA

4.1. Yleisiä jumalakäsityksiä ja -teorioita

Kappaleen aluksi on syytä paneutua yleisiin filosofisiin ja teologisiin muotoiluihin Jumalasta. Käyn läpi työn kannalta merkitykselliset määritelmät panteismin, panenteismin, monoteismin ja ateismin ennen kuin tarkastelemme vedāntan, joogan ja sāṃkhyan omia näkemyksiä. Koska Jumala on (tai ei ole tai ei ei-ole) jo määritelmänsä mukaan jossain inhimillisen tajuntamme rajoilla, aihetta kannattaa lähestyä niin, että tarkastelemme vain inhimillisiä jumalakäsityksiä. Jumalan itsensä määrittely, ottamatta kantaa hänen olemassaolonsa, on inhimillisen ajattelun historiassa osoittautunut perin vaikeaksi tehtäväksi, jos kohta näin voidaan ajatella olevan kaikkien aidosti filosofisten käsitteiden suhteen. Toisaalta uskonnonfilosofia ratkaisujakin on lopulta vain rajallinen määrä.

Uskonto on ensisijaisesti länsimainen projekti siinä mielessä, että jokin elämän osa-alue erotetaan erityiseksi ”uskonnon” alueeksi. Tämä liittyy paitsi länsimaiseen spekulatiiviseen tieteelliseen dispositioon myös juutalais-kristilliseen traditioon, jossa transsendentti Jumala erotetaan kaikesta muusta. Tämän ennakkokäsityksen tiedostaminen on tärkeää tutkiessamme meille vieraan kulttuurin jumalakäsityksiä. En kuitenkaan ole varma missä määrin näitä ennakkokäsityksiä voi ”paeta”. Sanoisin, että hindulaisuudessa melkein mikä tahansa ilmiö voi saada ”uskonnollista” merkitystä jonkin lahkoon piirissä, koska perimmäinen Todellisuus ilmentää itseään kaiken olemassa olevan kautta. Toisaalta joissain muodoissa - kuten advaitassa - oman identiteetin tajuamiseen tähtäävä korostus näkee kaikenlaisen riitin ja tradition toisarvoisena. (King 1987, 282-293.)

Monoteismi uskoo yhteen jumalaan tai jumalan ykseyteen. Monoteismiin liittyy läheisesti ajatus yhdestä, täydellisestä, muuttumattomasta Jumalasta, joka luo maailman tyhjiydestä. Tällainen monoteistinen Jumala on erillinen maailmasta, mutta kuitenkin maailman tapahtumiin vaikuttava ja meidän palvontamme ansaitseva. Tästä seuraa Jumalan ehdoton

valta ja herruus; Hän muokkaa ja hallitsee kaikkea jumalallisella tahdolla. Filosofisesti termiä *teismi* käytetään yleisesti monoteismin synonyyminä. (Ludwig 1987, 68-69.)

Ateismi on käsitys, joka joko kieltää Jumalan olemassa olon tai pitää uskoa Jumalaan vääränä uskomuksena. Yleisesti ajateltuna se mitä ateismi kiistää on teismin mukainen käsitys Jumalasta eli käsitys Jumalasta luojana, kaikkivoipana, viisaana ja hyvänä. (James 1987, 479-490.)

Panteismi on näkemys jonka mukaan maailmankaikkeus on Jumala. Termi tulee kreikan sanoista ”kaikki on Jumala”. Mitään varsinaista transsendenttia ulottuvuutta todellisuuteen ei tällöin oleteta. Tällaiseen panteistiseen jumalakäsitykseen liittyy läheisesti teologinen determinismi eli ajatus Jumalasta määrittelemässä kaiken, mukaan lukien meidän päätöksemme. Tässä voidaan ajatella olevan kyse panteistisen käsityksen mukaisesta maailman välttämättömyydestä: jos Jumala on kaikki, ei maailma ole kontingentti vaan välttämätön. (Hartshorne 1987, 165-167.)

Panenteismi on käsitys, jonka mukaan Jumala on paitsi koko maailmankaikkeus myös jotain joka ylittää sen. Termi *panenteismi* tulee kreikan sanoista ”kaikki on Jumalassa”. Suhteessa panteismiin panenteismi tekee oletuksen myös Jumalan transsendentista puolesta. Panenteismin mukaan koko ilmenevä todellisuus sisältyy, mutta ei ole identtinen Jumalan kanssa. (Hartshorne 1987, 165-167.) Suhteessa monoteismiin panenteismi voitaisiin määritellä *monistiseksi teismiksi*. Silloin ajatellaan luomakunnan olevan Luojaan, mutta Luoja on kuitenkin muitakin kuin ilmenevä todellisuus kokonaisuudessaan.

4.2. Hindulaisuuden ajatuksia jumalasta

Brahman on yleisesti hindulaisen ajattelun mukaan todellisuuden perimmäinen periaate, se joka mahdollistaa kaiken muun. Koska tarkastelen tässä työssä kevala advaitan ajatusta brahmanista ei-persoonallisena periaatteena, kirjoitan sen pienellä alkukirjaimella. Yleisesti

hindulaisuuden piirissä ajatellaan, että brahman on absoluutti ja aineellinen maailma sen ilmentymää.

Se mitä ihminen ei tajua mielessään, se joka, niin kuin sanotaan, käsittää koko mielen, tiedä että se on brahman eikä mikään mitä ihmiset pitävät palvonnan kohteena. Se mitä ihminen ei näe silmillään, se jonka ansiosta ihminen havaitsee silmän toiminnat, tiedä että se on yksin brahman eikä mikään mitä ihmiset pitävät palvonnan kohteena. (Kena U.I.6.-7.)

Hindulaisuuden piirissä jumaluus on käsitetty hyvin monin eri tavoin. Usein hindulaisuudessa tehdään jaottelu neljään pääryhmään sen mukaan miten Jumala käsitetään *vaishnavismiin*, *shaivismiin*, *shaktismiin* ja *smartismiin*. Vaishnavismi ja shaivismi ovat perimmältään monoteistisiä näkemyksiä, joissa jumala identifioidaan joko *Vishnuun* vaishnavismissa tai *Shivaan* shaivismissa. Nämä kaksi edellä mainittua ovat ehdottomasti suurimmat hindulaisuuden suuntaukset nykypäivänä. Jumalan piirteet ovat näissä traditioissa Vishnun tai Shivan piirteitä. Eli ne edustavat teistisiä näkemyksiä perimmäisestä todellisuudesta. Niiden mukaan perimmäinen todellisuus on määriteltävissä ja sillä on siis joko Vishnun tai Shivan attribuutit ja epiteetit. Smartismissa seurataan advaita vedāntan oppia, jonka mukaan jumalaa ei personifioida, vaan smartalaisen perinteen seuraaja valitsee itselleen jumaluuden ”*Ishtadevan*”, jota hän ”palvoo eniten”. Shaktismissa palvonnan kohteena on Jumalatar, jonka voidaan nähdä personifioituvan eri hindujumalattarien – kuten esimerkiksi *Saraswatin*, *Parvatin*, *Durgan* tai *Kalin* – kautta. Shaktismi liittyy läheisesti shaivismiin eli Shivan samaistamiseen brahmanin kanssa. Shaktismissa Shiva kuitenkin nähdään brahmanin täysin transsendenttina puolena ja palvonta keskitetään shaktiin eli luovaan periaatteeseen. Shakti, länsimaalaisittain energia, käsitetään feminiinisenä Jumalattarena, joka samalla identifioituu brahmaniin.³⁹ (esim. Sinha 1952, 612-746; Radhakrishnan 1931, 659-765)

³⁹ Tällainen tietyn jumalan, arvon, yms. liittäminen brahmaniin voidaan ajatella liittyvän jo aikaisemmin mainittuun ”intialaiseen ylisanojen käyttöön”. Toisaalta kyseessä ei ole pelkästään retorinen keino, vaan hindulaisuuteen liittyvä erilaisten opillisten kantojen monimuotoisuus. Tällöin eri traditioissa jokin todellisuuden piirre samaistetaan perimmäiseen Todellisuuteen. Tämä ”rohkeus” eri koulukunnissa samaistaa perimmäinen Todellisuus moneen keskenään ristiriitaiseenkin piirteeseen voidaan nähdä luonteenomaisena hindulaiselle ajattelulle. Näennäistä ristiriitaisuutta ei monesti koeta ongelmallisena, koska järkeilyä pidetään useasti toissijaisena synteettiseen, korkeampaan tietoon nähden.

Yksi yleinen oppikirjamainen jaottelu, joka tehdään esiteltäessä hindulaisuutta, on niin sanottu *trimurti*. Trimurti tarkoittaa sananmukaisesti ”kolmea muotoa” ja sitä voisi verrata kristilliseen kolminaisuusoppiin – Jumalan eri persoonilla nähdään omat tehtävänsä. Trimurtin mukaan brahman voidaan jakaa tehtävien mukaan Brahmaan, Vishnuun ja Shivaan joiden kosmisina tehtävinä on luominen, ylläpitäminen ja tuhoaminen. Tämä on kuitenkin jossain määrin ulkopuolinen näkemys eivätkä esimerkiksi vaishnalaiset tai shaivalaiset allekirjoita tällaista tehtävienjakoa, vaan näkevät Vishnun tai Shivan brahmanin todellisena luontona ja muut jumalat hänen ilmentyminään. Sitä vastoin tämä erottelu voisi vastata smartismin ja advaita vedāntan käsityksiä. Tämä kuvastaa hyvin sitä, että vaikka eri jumalien tehtävien erilaisuudesta voisi saada kuvan polyteistisistä tendensseistä, ovat hindulaisuuden muodot yleensä joko monistisia tai teistisiä. (Cross 1996, 42-53.)

4.3. Sāṃkhyan näkemys Jumalasta

Sāṃkhyan metafyyminen näkemys todellisuudesta on ateistinen. Jamesin (1987, 483.) mukaan pienempi osa koulukunnan edustajista pitää Jumalan olemassaolon todistamista mahdottomana ja enemmistö pitää sitä vääränä uskomuksena. Radhakrishnan mainitsee todennäköisenä teorian, jonka mukaan sāṃkhya olisi edustanut alkuun jonkinlaista realistista teismiä eli olettanut ihmisestä riippumattoman Jumalan, mutta luopunut siitä buddhismin vaikutuksesta⁴⁰ (Radhakrishnan 1931, 251-253). Johdonmukainen rationalismi ei löytänyt pätevää perustelua jumalahypoteesille. Toisaalta sāṃkhya joutuu ainakin tietynlaisiin ongelmiin ateistisen ontologiansa seurauksena.

Asko Parpola (1980,170.) kirjoittaa: ”Intialaisen uskonnon kaikinpuolisuus ilmenee myös siinä, että hinduismi käsittää kaikki ne eri filosofiat ja pelastustiet, joita Intiassa on intensiivisen uskonnollisen etsinnän ja kokeilun tuloksena löydetty, kuten ritualismin, lainkuuliaisuuden, askeesin, mietiskelyn ja yogan, orgiasmin ja kuolemanpalvonnan sekä *bhaktin*, täydellisen antautumisen persoonalliselle Jumalalle. Käsitys Jumalan luonteesta tietenkin vaihtelee. Jotkut korostavat kuolemaa ja luomisvoimaa, toiset Jumalan määrittelemättömyyttä tai äärettömyyttä tai olemattomuutta, toiset rakkautta, jne.”

⁴⁰ Hiltebeitelin (1987, 346) mukaan taas sāṃkhyan ateismi ja puruṣan ja prakṛtin erillisuus voisi liittää sen jainalaisuuteen. Jainalaisuus oppina voi hyvinkin olla - kuten aiemmin todettua - esiarjalaista alkuperää. Voidaan siis ajatella, että ateistiset opit kulkeutuivat osaksi hindulaista ajattelua kun ne liitettiin koulukuntaan, joka tunnusti vedojen auktoriteetin.

Vedānta kritisoi sām̄khyān käsitystä ei-järkevästä prakṛtista harmonisen universumin syynä. Jos prakṛti on ei-tietoinen ja puruṣa välinpitämätön, pitää olla kolmas osapuoli. Koska prakṛti on alisteinen puruṣalle, täytyy olla jokin joka on alistanut sen tai ”jokin, jonka ilmaisuja ne kumpikin ovat”. (Sinha 1952, 92-102; myös Sharma 1976, 254-255.) Kritiikissä on kaksi puolta: toisaalta kritikoidaan ei-järkevää perusprinsiippiä siitä, ettei siitä voi seurata harmonista maailmaa. Kaiken takana tulisi olla järkevä ruukunvalaja eli Luojajumala tai kosminen prinsiippi kuten brahman, joka ilmaisee itseään maailmassa. Toinen kritiikin kohde on sām̄khyān eksplikoimien perusprinsiippien riittämättömyys. Ne eivät kykene selittämään vakuuttavasti miksi. Prakṛti on tarkoitettu puruṣan pelastukseksi, mutta tässä on looginen aukko. Kenen tarkoituksena on kyse? Tarvitaan kolmas taho, Jumala.

Erään mielenkiintoisen näkemyksen kysymykseen Jumalan luonteesta avaa sām̄khyān ja joogan suhde toisiinsa. Koska ne ovat sisarkouluja eli niiden opetus on jollain tavalla toisiaan vastaavaa, voidaan niiden jumalakäsityksienkin ajatella täydentävän toisiaan. Bhagavadgītassa sanotaankin ”Ei viisaat, vaan lapset puhuvat sām̄khyāsta ja joogasta kuin eri asioista; joka todellisesti saavuttaa jommankumman, hän saa molempien hedelmät.” (Bhagavad gīta.V.4.)⁴¹ Ne ovat siis kaksi eri reittiä samaan perimmäiseen näkemykseen.

4.4. Joogan näkemys jumalasta

Voidaan ajatella, että koska sām̄khyā hylkää ajatuksen Jumalasta ja jooga hyväksyy sen, ei ero ole tärkeä. Jos kysymystä lähestyy tätä kautta, voidaan Jumala ajatella hyödyllisenä meditaation kohteena. Jumalan olemassaololla on siis toisenlainen merkitys. Asiaa voidaan mielestäni lähteä purkamaan tätä kautta perustellusti, koska jooga painottaa olevansa käytäntöä eikä teoriaa. Joogan opetuksen kautta voidaan Jumalalla nähdä käytännöllinen rooli.

Ykseyden tilan (samādhi) voi saavuttaa luovuttamalla sydämensä ehdoitta jumalalle (Js.I.23)

⁴¹ On syytä tässä tapauksessa kiinnittää huomiota termien *sām̄khyā* ja *jooga* laajuuteen. Ne tarkoittavat tiettyjä hindulaisen filosofian koulukuntia, mutta yleisemmin myös erilaisia asenteita. Sanan laajemmassa käytössä *jooga* merkitsee käytäntöä ja *sām̄khyā* tietoa. (ks. esim. Sharma 1976, 150.)

Joogan Jumala ei kuitenkaan ole *Luoja* kuten jo aiemmin olemme huomanneet. Jumala on vain yksi puruñoista, erilainen kuin muut, koska se on ollut ikuisesti vapaa. Jumala ei voi vapauttaa, koska sidonnaisuus johtuu tietämättömyydestä, ja vasta erottelu voi vapauttaa. (Sharma 1976, 174) Jumala voi poistaa joogin tieltä esteitä. Tämän voi tulkita niin, että Jumalan ajattelu, kontemploti, voi auttaa itseoivalluksen saavuttamisessa. Toisaalta tässä voi nähdä perinteiselle teismille tyypillisen ajatuksen jumalallisesta armosta; ihmisen kykenemättömyydestä yksin ratkaista inhimillisen olemassaolon vaikeuksia. Tässä kysymyksessä voidaan mielestäni tulkita joogan ajattelevan myös jotenkin luterilaisittain niin että ihminen voi pelastua yksin uskosta ja yksin armosta.⁴² Toisaalta filosofisesti voidaan ajatella Jumalan kontemplotinnin vievän ihmistä pidemmälle todellisen minän tunnistamisessa, mutta kieltämättä ”sydämensä ehdoitta jumalalle luovuttava” luottaa hyvin tyypilliseen teistiseen ajatukseen armosta. Näkisinkin joogan kehittelemässä jumalakäsityksessä hyvin erilaisia painotuksia. Mielestäni yksi hyvin keskeisistä painotuksista on kuitenkin juuri tämä jumalakuvan pragmaattisuus. Opetuksen painopisteenä on jonkinlainen mahdollisuus erälle monista ”harjoituksen” muodoista eli palvonnalle, joka voi auttaa ykseyden tilan saavuttamisessa. Mielenkiintoista sinänsä on se, että vaikka yleisesti ajatellaan joogan olevan teistinen ja ajatuksen Jumalasta liittyvän sen metafysiikkaan, ei palvontaa kuitenkaan tarjota kuin yhtenä mahdollisuutena joogan harjoittamisessa.

Asiasta voisi myös tehdä vielä pitemmälle vievän tulkinnan. Jos sāmkhya on opetuksen tiedollinen puoli ja jooga käytännöllinen, ja niiden ajatukset Jumalasta ”vastakkaiset”, voidaan perustellusti ajatella, että metafysisen tiedon puitteissa Jumalaa ei ole, mutta käytännössä on kuitenkin toimittava niin kuin Jumala olisi olemassa. Tiedollisesti Jumala ei ole, käytännössä Jumala on. Näin tulkitsisin näiden koulujen opetuksen synteisiin. Jos Jumalaa lähestyy tiedollisesti kuten sāmkhya, ei mitään ole löydettävissä, mutta käytännöllinen ”sydämensä

⁴² Teologiassa tällaista lähestymistapaa kutsutaan *monergismiksi*, jossa pelastus on yksinomaan Jumalan ansiota. Luterilaisuudessa ihminen pelastuu ”*sola fide, sola gratia*” yksin uskosta ja armosta, jotka on saatu lahjaksi Jumalalta. Tekoja ei tarvita. Toisaalta luterilaisuudenkin mukaan ihmisen täytyy kääntyä Jumalan puoleen. Luterilaisuudessa hyviä tekoja ei tarvita; ne seuraavat armoa. Luther kirjoittaa Augsburgin uskontunnustuksessa kohdassa ”XX Usko ja hyvät teot”: ”Ainoastaan uskolla otetaan vastaan syntien anteeksiantamus ja armo.” Jooga ei myöskään anna arvoa hyvälle teolle siinä mielessä, että niillä voitaisiin ostaa ”uskonvarmuus”. Jooga tarjoaa yhtenä mahdollisuutena tällaisen luterilaisen kääntymyksen ”yksin uskosta, yksin armosta”. Jos se ei ole mahdollista äkillisenä kääntymyksenä, jooga hahmottelee myös mielentyynnyttämiseen tähtääviä harjoituksia joiden kautta voi tapahtua hidaskääntyminen.

ehdoitta Jumalalle luovuttaminen” kuitenkin tuo jonkinlaisen kokemuksen Jumalasta (ilmeisestikin hyvin laajassa mielessä). Tämä johdattaa meidät hyvin syviin uskonnonfilosofisiin kysymyksiin uskon ja tiedon suhteesta.

Joogan ajatus Jumalasta on uskonnonfilosofisesti hyvin mielenkiintoinen. Näkisin sen jossain mielessä lähempänä filosofien Jumalaa kuin uskonnon Jumalaa – tarkoitan sellaista Jumalaa joka voidaan määritellä älyllisesti tyydyttävästi, mutta jonka kokeminen *tällä tavalla* voi olla hyvinkin hankalaa.⁴³ Tällainen Jumala, joka on identtinen meidän minämme kanssa ja jolta puuttuu pitkälti uskonnollinen ulottuvuus, joka (ristiriitaisella) teksteihin ja ilmoituksiin perustavalla Jumalalla on, ei ehkä kuitenkaan pystyisi tyydyttämään suurien joukkojen uskonnollisia tunteita. Luultavasti joogan kuvaama Jumala kuitenkin personifioituu käytännössä johonkin hindulaisen pantheonin Jumalista, esimerkiksi Ganeshaan jota pidetään joogien Jumalana juuri esteidenpoistokykynsä ansiosta tai Shivaan, suureen joogiin.⁴⁴ Tässä näkemyksessään Jumalasta joogaa voidaan tarkastella Pyysiäisen (1997, 14) käsittein ja kutsua Jumalaa kategoriaksi. Erona on kuitenkin se, että vaikka jooga jättää Jumalan muuten määrittelemättä, kuvaa se sitä meidän todellisen luontomme kaltaiseksi, mutta siitä erilliseksi. ”Jumalan” kategoriaan voidaan ajatella monen muunkinlaisia ”jumaluuksia”. Tässä on syytä kuitenkin pitää mielessä joogan metafysiikan lähtökohta, joka saavutetaan ennen kaikkea meditatiivisten harjoitusten kautta.

Sāṃkhyan genesiksen, luomiskertomuksen, mukaan aikojen alussa puruṣan läheisyys prakṛtissa sai aikaan guṇien liikkeen ja niiden tasapaino häiriytyi ja seurasi maailman kehittymisprosessi. Puruṣa suisti harmonisesti järjestyneen prakṛtin evoluutioon. Joogan teoria

⁴³ Justin L. Barrett on tehnyt erottelun teoreettis-reflektiivisten ja käytännön uskomusten välillä ihmisten jumalarepresentaatioissa. Ihmiset kuvaavat kysyttäessä millainen Jumala on, reflektiivisiä (teologiien muovaamia ohjeellisia) käsityksiään esim. ”Jumala on ajan ja paikan tuolla puolen”. Psykologisissa kokeissa kun käytännön tilanteissa on tehtävä nopeita johtopäätöksiä, he turvautuvat huomattavasti konkreettisempaan jumalakäsitykseen. Ks. esim. Pyysiäinen 2006, 37.

⁴⁴ Shiva on Daniéloun (1964, 190.) sanoja lainatakseni Unen herra, ”universaali tuhon voima, jossa kaikki olemassaolo lakkaa ja josta se taas nousee”, mutta myös ”suuri joogi, jossa täydellistyy askeettisuus, katumusharjoittelu ja meditaatio joiden kautta hän saavuttaa rajattomat voimat” (1964, 202). Shivassa on siis symbolisessa muodossa kiteytettynä kaksi keskenään vastakkaista todellisuuden piirrettä; tuho ja syntymä sekä askeesi että seksuaalinen energia. Hintebeitelin (1987, 348) mukaan intialaisessa mytologiassa universumin rytmi mukailee Shivan liikkeitä aktiivisuuden ja joogisen keskittymisen välillä. Ganeshaa taas on elefantinpäinen viisaudenjumala, jolla on kyky tuhota kaikki esteet (tätä kykyä symboloi hänen kulkuvälineensä hiiri, joka tunnetusti pääsee kaikkialle) (Stutley 1977, 92.).

on Sinhan (1952, 122.) mukaan hieman erilainen. Jumala aiheutti guṇien liikehdinnän ja poisti esteet, jotta ne kehittyisivät monimuotoisiksi palvelen puruṣojen vapautumista. Joogan Jumala ei siis luo *ex nihilo*. Voidaan sanoa, että ”sām̐khyā uskoo prakṛtin tiedostamattomaan teleologiaan ja jooga ulkoiseen teleologiaan [...] Jumala toimii yhdistäen puruṣan ja prakṛtin.” (Sinha 1952,122.) Guṇat toimivat keskenään luoden kaiken. Niiden erilainen jakautuminen on saanut aikaan maailman monimuotoisuuden. Guṇia on aina ja kaikkialla eivätkä ne esiinny yksinään. (Tavi 2004, 37; Raju 1974, 168, 253; Eliade 2004, 30)

4.5. Advaita vedāntan näkemys Jumalasta

Advaita vedāntan näkemys Jumalasta on hyvin erilainen kuin joogan. Brahman on ainoa ontologinen todellisuus. Jos ātman on ihmisen ”todellinen minä”, niin brahman merkitsee samaa koko maailmankaikkeuteen suhteutettuna. Pohjimmiltaan ātman ja brahman ovat ”olemukseltaan” samanlaisia. Mitään muuta ei ole paitsi ātman/brahmanin manifestaationa. Jumalakin on brahmanin eli absoluutin ilmentymä ja siten osa māyāta, harhaa. Jumala kuuluu pragmaattiseen todellisuuteen. Brahman itse on syntymätön; se määritellään puhtaaksi olemassaoloksi, puhtaaksi tietoisuudeksi ja puhtaaksi autuudeksi (Sharma 1976, 26). Se ei voi olla palvonnan kohteena, koska sillä ei ole muotoa. Tosin osa vedāntalaisista, ns. dvaita-kouluista, eli dualistisista kouluista, näkee brahmanin persoonallisena Jumalana. Näin ollen ne edustavat aiemmin kuvattuja hindulaisuuden suuntauksia kuten shaivismia tai vaishnavismia. Kuten mainittu, jotkin upaniṣadeista painottavat esimerkiksi Shiva-kulttia, joten niiden näkemys on tässä mielessä perusteltu ja pohjautuu samoihin lähteisiin kuin advaitalainen ajattelukin. Tämän työn kannalta kiinnostavaa on kuitenkin vain ns. advaita-koulun ajatus ei-persoonallisesta brahmanista.

Advaitalainen käsitys rinnastuu määrittelemistäni jumalakäsityksistä paitsi panenteismiin myös ateismiin. Panenteistiset painotukset ovat ehkä ilmeisempiä ja niitä käsittelen laajemmaltikin, mutta haluan korostaa myös muutamia ateismiin viittaavia piirteitä. Jos brahman on todellisuuden eli kaiken olevan perusta eikä se ole persoonallinen, niin mielestäni kyseessä on ainakin termin *a-teismi* yleisen käytön mukainen kanta. Ateistinen advaitan ajatus

on myös siinä mielessä, että kaikki positiiviset - myös teistiset - määritelmät pyritään kumoamaan. Advaitan mukaan mikään uskonnollinen määritelmä ei voi kuvata brahmania, mutta ei myöskään tieteellinen, siksi sitä ei voi kuvata Jumalaksi sen paremmin kuin energiaksi, aineeksi tai alkuräjähdykseksi. Advaita on tässä mielessä ateistinen, mutta on muistettava, että koska perimmäistä Todellisuutta ei voi kuvailla, hylkää advaita myös ateistisen kannan. Sekään ei voi kuvata perimmäistä Todellisuutta. (ks. esim. James 1987, 480.)

Bhrigu, Varunan poika, kääntyi isänsä Varunan puoleen ja sanoi, "Kunnioitettu isä, opeta minulle brahman."

Isä opetti hänelle näin: aine, elämä, näkö, kuulo, mieli, puhe.

Ja sanoi sitten: "Se, totisesti, mistä nämä oliot syntyvät ja, se missä, synnyttyään elävät, ja se mihin, poistuessaan, astuvat. Se pyri ymmärtään. Se on brahman." (T.U.III.1.1)

Jotta advaita vedāntan ajatus brahmanista tulisi helpommin ymmärrettäväksi, sitä voidaan kuvata näin. Ihminen, joka elää tässä harhan hallitsemassa maailmassa, kärsii, on sidottu karmanlakiin ja syntyy uudestaan loputtomiin. Hän palvoo, tai on palvomatta, Jumalaa, joka on myös tämän maailman ja sen harhan alla. Kuitenkin näiden kummankin olennon takana on jotain perustavampaa. Yksilön takana on ātman, joka on tietoisuuden ydin. Jumalan takana on brahman, joka on olemisen perusta. (Radhakrishnan 1953, 77-104.) Näiden kahden perimmäisen todellisuuden eli brahmanin ja ātmanin välille voidaan advaita vedāntan mukaan piirtää yhtäläisyysmerkki.

Tällainen absoluutin ja Jumalan erottaminen toisistaan on kieltämättä hieman vieras ajatus länsimaisen filosofian historiassa, mutta esimerkiksi gnostilaisilta on löydettävissä samansuuntaisia ajatuksia. Gnostilaiset erottavat toisistaan *täyteyden* (kr. *pleroma*) eli tosi Jumalan ja alemman *Luojajumalan*. Täysin käsittämätön täyteys, joka on korkeampi Jumala, on alemman Jumalan alkulähde, mutta tuo täyteys on rajallisen käsityskykymme ulottumattomissa. Gnostilaisuudessa kuitenkin esiintyy selkeänä erona advaita vedāntan

oppiin ajatus kahdesta erillisestä Jumalasta, jotka ovat erillisiä olioita.⁴⁵ Gnostilaisuus jakaa advaita vedāntan näkemyksen siitä, ettei tuo perimmäinen Todellisuus tai täyteys ole sen paremmin hyvä kuin pahakaan. Sāṃkhyan kuvaaman tavan kaltaisesti gnostilaisuuskin ajatteli todellisuuden emanoituvan yhdestä perimmäisestä periaatteesta. Myös ajatus māyāsta liittyy tarkastelemani intialaiset koulukunnat gnostilaisuuteen, jossa ”maailmamme on tavallaan jumalallisen vääristynyt versio, joka on syntynyt tietämättömyydestä ja syrjäytymisestä.” (Armstrong 2007, 158-161, 373.) Kummankin filosofisen tradition ajattelutavan mukaan maailmassa on virhe, joka johtuu tietämättömyydestä.

Advaitalaisen ajattelussa ilmenevä todellisuus nousee brahmanista. Brahmanista nousevan ilmenevän todellisuuden ”todellisuus” on kuitenkin pelkästään vaikutelma. Se on kuin päällekkäiskuva, joka katoaa kun poistamme siltä väärät attribuutit. Tällöin emme enää synny uudelleen ja sidonnaisuus olevaan särkyä. Olemme vapautuneet samsārasta ja saavuttaneet mokṣan. Tämä yleisesti käytetty päällekkäiskuvavertaus pitää sisällään muutamia ongelmia. Ensinnäkin jos ajattelemme, että kyseessä on puhdas tietoisuus, joka voi olla tietoinen vain itsestään, koska monistisen metafysiikkansa mukaan se on ainoa todellisuus, niin mistä tämä väärä tieto voi tulla? Onko se brahmanin ominaisuus vai tuleeko se jostain muualta? Onko siis niin kuin Augustinus kirjoittaa: ”Herra, jos meidät on petetty, niin Sinä olet meidät pettänyt!”? (Jamesin 1996, 35 mukaan.) Kumpikin vastaus johtaa meidät vakaviin filosofisiin ongelmiin.

Niin kuin joet katoavat mereen hyläten nimensä ja muotonsa, niin myös tietäjä (ātman), vapauduttuaan nimestään ja muodostaan (jiva), saavuttaa jumalallisen persoonan (brahman), korkeintakin korkeimman. (M.U. III.2.9.)

Maailma, joka ilmenee meille, on brahmanin manifestaatio. Vedāntalaisen ajattelun mukaan se on brahmanin kuvitteellinen muutos aikaan ja tilaan. Se ei ole täysin epätotta, vaikka se onkin

⁴⁵ Tässä kysymyksessä gnostilaisuuden ja uusplatonismin pohjalta kehittynyt juutalainen mystiikka *kabbala* kehittää Jumalan ja jumaluuden kysymystä kohti advaitalaista näkemystä. Kabbalan mukaan jumaluudessa voitiin nähdä kaksi puolta, muttei kahta erillistä olentoa. Heprealaisen Raamatun (eli kristillisesti Vanhan testamentin) ja Talmudin kuvaama *JHWH* on maailmassa näyttäytyvä Jumala. Jumalan olemus on kuitenkin perusluonteeltaan tuntematon, käsittämätön ja persoonaton. Tätä kätkeyttä Jumalaa (*JHWH*:n transsendenttia puolta) kutsutaan kabbalassa nimellä *En sof*, ”ääretön”. (Armstrong 2007, 373-382.) Yhtäläisyydet näiden mystiikkaa painottavien koulujen välillä ovat selvät – pääpiirteissään niiden opetus tässä kysymyksessä on sama, mutta ne puhuvat kumpikin oman traditionsa kielellä.

harhaa, sillä niin kauan kunnes oikea tieto pyyhkii pois tämän väärän tiedon, maailman näyttäytymisen, sillä on empiiristä arvoa. Voimme toimia maailmaa koskevan tiedon pohjalta. Encyclopedia of Religionin mukaan Śaṅkaran edustama vedānta on “fenomenalismia ilman nihilismia tai subjektiivista idealismia” (Dandekar 1987, 210). Radhakrishnanin mukaan (1931, 522.) Śaṅkara ei tee ajattelussaan eroa mielen tulkinnalle ja annetulle asiantilalle. Ne mukautuvat toisiinsa. Tässä hän ajattelee toisin kuin esimerkiksi Kant, jonka mukaan me tulkitsemme tietoisuuden lakiemme mukaisesti meille ilmenevän havaintoaineksen. Tämä on siis näyttäytyvän todellisuuden suhde meidän mieleemme. Korkeamman tiedon valossa tämä on māyāta. Radhakrishnan kuvaa brahmanin ja māyān suhdetta olemisen ja tulemisen suhteeksi – kuinka tulemisen maailma on olemisen häiriö (1929, 36.).

Advaita vedāntassa Absoluuttia ei voi ymmärtää järjellä, siksi sitä kuvataan negatiivisesti. Vaikka se olisi intuition saavutettavissa, ei se vedāntan mukaan ole järjelle kuin pelkkä abstraktio (Radhakrishnan 1929, 37.). Kun ylittää järjellisen, dualismi ja pluraalisuus katoavat. Toisaalta advaita eli ei-dualisuus vallitsee jopa ykseyden (advaita) ja moneuden (dvaita) välillä. Advaita vedāntan mukaan ykseyskin jää vain sanaksi tai ulkokohtaiseksi tiedoksi, joka ylitetään. On tyydyttävä negatiivisiin määritelmiin, koska absoluuttia ei voi ymmärtää järjen valossa. Absoluuttia voitaisiin ehkä pyrkiä määrittelemään käänteisesti kuvaamalla Jumala brahmanin persoonalliseksi suhteeksi ja brahman Jumalan ei-persoonalliseksi suhteeksi – tällöin lähestytään negatiivisen teologian kielenkäyttöä. Toisin kuin brahman Jumala kuuluu pragmaattiseen todellisuuteen ja on siten, kuten jo mainittu, osa harhaa tai sen totuus on vain relatiivista. (esim. Dasgupta 1975, 474-485.)

Tällaisessa advaitalaisen brahmanin kuvaamisessa ongelmaksi muodostuu se, ettei sitä oikeastaan voi kuvata. Pikemminkin siinä on kyse eräänlaisesta määrittelystä ja sen jälkeen toteamisesta, ettei se itse asiassa ole noinkaan, vaan jotain aivan muuta, jotain joka voidaan ainoastaan vain kokea. Eräs tällainen ominaisuus on olemassa olo, joka ei advaita vedāntan mukaan ole brahmanin attribuutti. Tästä seuraa, että brahmania voisi ajatella ei-minään, mutta siinäkin se tullaan määritelleeksi joksikin, että se on jotain, mikä ei ole *mitään*. Advaitan opetus on se, ettei ole oikeastaan mitään määrettä mikä voisi kuvata brahmania - ei edes negatiota. Toki upaniṣadeissa sitä kuvataan *olemiseksi* tai *totuudeksi* (Radhakrishnan käyttää

kumpaakin sanaa eri paikoissa), *tietoisuudeksi* ja *autuudeksi* (Radhakrishnan 1953, 57, 69.). Tässä voi nähdä filosofisen ongelman, kun valitaan tietyt sanat, jotka jossain mielessä viittaavat tuohon *sanoinkuvaamattomaan* Todellisuuteen. Mutta on syytä muistaa, että näiden sanojen tehtävänä on osoittaa, että brahman, absoluutti, mahdollistaa nämä kokemukset. Kyseessä on siis ajatus Todellisuuden luonteesta, että se on Olemassa olo tai Totuus, joka tekee olemisen mahdolliseksi; että se on Tietoisuus, joka tekee tietoisuuden tilojen kokemisen mahdolliseksi; että se on Autuus, joka tekee rajattomuuden kokemuksen mahdolliseksi. Nähdäkseni ei tarkoitus ole määrittellä perimmäistä Todellisuutta varsinaisesti jonkinlaiseksi, vaan nähdä siinä sellainen ”perusta”, joka mahdollistaa tämän maailman ilmenemisen ja kokemisen.

Jo aiemmin mainittu termi, jolla advaita vedāntan jumalakäsitystä voidaan kuvata, on panenteismi. Talliaferron (1998, 175) mukaan monistista käsitystä voidaan pitää arkijärkemme vastaisena, mutta advaitalainen ajattelun tarkoituksena onkin ylittää ”maalaisjärkemme”, jotta todellisuuden syvemmät tasot tulisivat ymmärretyiksi. Tässä advaita vedānta perustaa näkemyksensä kirjoituksiin ja kokemuksiin. (Radhakrishnan 1931, 494-496, 499-502, 514-518.) Voidaan mielestäni hyvinkin ajatella, että koska advaitalainen näkemys on arkijärjen vastainen ja koostuu mystisen kokemuksen sisällöstä, sen opetus on parasta ilmoittaa pyhissä teksteissä, jolloin sen sisäistäminen on helpointa ja myös vakuuttavinta. Jos monistinen käsitys on arkijärjen vastainen ja looginen päättely on advaita vedāntan mukaan osa māyāta, ei sillä ole loppujen lopuksi muuta mahdollisuutta kuin viitata mahdollisimman uskottavasti transsendenttiin ja vedota pyhiin teksteihin, joiden auktoriteetti ehkä onnistuu vakuuttamaan ihmiset niin, että he voivat mahdollisesti itse kokea tuon ”neljännen neljänneksen”.

Lopuksi voidaan kysyä filosofisia perusteluita sille miksi ātman ja brahman ovat identtisiä. Ensiksikin ne ovat kumpikin havaitsemattomia, kätkeytyjä - kuten upaniṣadeissa asiaa kuvataan ”et voi ajatella ajattelun ajattelijaa, jne.” (Brh.u. III.5.1.). Niitä ei voi havaita eikä niitä voi saavuttaa millään tietoisuuden akteilla. Kun advaita puhuu mystisestä kokemuksesta, se ei ajattele että mieli toimisi silloin enää mitenkään. Mystisessä kokemuksessa advaitan mukaan on pikemminkin niin, että mieli tyyntyy ja silloin tuo tietoisuuden tilojemme ”takana” sijaitseva todellinen minä voi tulla tietoiseksi (tai ehkä pitäisi sanoa: tietoisuudeksi) itsestään.

Tällöin koemme (sanan *kokeminen* käyttäminen on kyseenalaista tässä yhteydessä, koska persoonamme ei varsinaisesti ole osallisena tässä ”tapahtumassa”) jonkinlaisen olemisen, tietoisuuden ja rajattomuuden ”tilan”. Tässä tilassa ei ole mitään erottavia tekijöitä, siksi advaita-koulu määrittelee yksilön todellisen minän ja ilmenevän todellisuuden takana vaikuttavan absoluutin identtisiksi. Toinen syy identtisyyteen on niiden muuttamattomuus. Ne eivät kehity, muutu tai kuole. Voidaan ajatella, että yksilön todellisen minän ”ympärillä” on hänen persoonansa ja perimmäisestä Todellisuudesta syntyy monimuotoinen maailma, mutta muutos leimaa vain tätä ”ulkoista” todellisuutta, tulemisen maailmaa. Varsinaista transsendenttia Todellisuutta kuvaa oleminen – ei tuleminen. Se on muuttumaton. Ātmania ja brahmania yhdistää myös sanoinkuvaamattomuus. Niiden todellinen luonne ei voi olla määriteltävissä muuten kuin viittaamalla. Niihin voidaan viitata kuvaamalla mitä ne eivät ole, mutta toisaalta se mitä ne eivät ole, ei vielä kuvaa mitä ne ovat, koska niillä ei ole määreitä. Jos sanotaan, että perimmäinen Todellisuus on *ei-kaksi*, se ei vielä tarkoita että perimmäinen Todellisuus olisi *yksi*. Se tarkoittaa, että perimmäinen Todellisuus on *ei-kaksi*. Sen jälkeen voidaan sanoa, että perimmäinen Todellisuus on *ei-ei-kaksi*, ad infinitum. Voidaan myös ajatella, ettei brahmania voi kuvata, koska se on kaiken perusta, eli kaikki mikä on mitään, on koska brahman on oleminen. Sanat joilla me kuvaamme ilmenevää todellisuutta eivät pysty tavoittamaan sitä perustaa, joka mahdollistaa sen. (ks. esim. Smart 1986, 30.)

4.6. Pelastuskäsitysten vertailua

Eräs mielenkiintoinen ero joogan ja advaita vedāntan välillä on niiden oppi valaistumisesta. Joogalla on metafysiikkansa pohjalta näkemys ikuisesta yksilöstä ja vedāntalla käsitys yksilön hukkumisesta kaikkeuteen. Advaita vedāntassa valaistunut yksilö, ātman, sulautuu ”maailmansieluun”, brahmaniin. Tässä on selkeä ero joogaan nähden. Advaitan kanta on ymmärrettävä lähtökohdastaan, joka on monistinen. Koska ātman on brahman, seuraa valaistumista, itseymmärrystä, sulautuminen kosmiseen perusprinsiippiin. Oikeastaan tarkalleen ottaen tässä ei ole niinkään kysymys sulautumisesta, koska brahmanin ja ātmanin välillä vallitsee identtisyys jo valmiiksi, vaan ennemminkin yksilöllisen harhan loppumisesta.

Sulautumista brahmaniin ei tapahdu, koska ei ole mitään erillistä, joka voisi sulautua siihen. (Sinha 1952, 485-490, 495-502, 577-582.)

Samoin voi ajatella, että kun joogi tajuaa puruṣan olevan hänen todellinen minänsä, hän vapautuu prakṛtin kahleista. Tällöin hän on vapaa ja erillinen yksilö - identtinen Jumalan kanssa. Joogan mukaan puruṣa säilyttää mokṣassa, valaistumisessa erillisyytensä, koska sillä ei ole samanlaista monistista perusprinsiippiä, brahmania, jonka kanssa puruṣa olisi täysin identtinen. Korostaessaankin kuvaamiensa puruṣoiden muuten täyttä identtisyttä toistensa ja Jumalan kanssa, jooga kuitenkin painottaa niiden erillisyyttä – myös valaistumisessa. (Sinha 1952, 10-13, 31-40, 78-84, 121-122.)

Näissä kahdessa eri näkemyksessä valaistumista seuraavasta olotilasta on nähtävissä niiden erilaiset käsitykset Jumalasta. Joogan teismi ja advaita vedāntan panenteismi näkevät ontologiansa pohjalta valaistumisen luonteen erilaisina. Kuten William James kirjoittaa teoksessaan Uskonnollinen kokemus (1981, sivu 90 alaviite) ”Teistisen käsityksen mukaan ilmiön vaikuttaa Jumalan armo, joka antaa ihmiselle uuden luonnon samalla hetkellä, kun entisestä luonnosta on vilpittömästi luovuttu. Panteistisen käsityksen mukaan [...] ahdas yksilöllinen minuus uppoaa laajempaan tai suurempaan minuuteen, maailman henkeen (joka on ihmisen alitajuinen minuus) sinä hetkenä, jolloin epäluottamuksen ja ahdistuksen eristävät esteet on poistettu.” Jotenkin Jamesin kuvaaman kaltaisesti voidaan ajatella advaita vedāntan ja joogan opetusten eroavan. Hieman yksinkertaistaen voidaan sanoa, että joogan mukaan (eräänä ratkaisuna monista valaistumisen muodoista) Jumalan tahtoon alistumisen ja persoonan, eli sen mikä on varsinaisen minän kannalta ulkoista, näivettämisen kautta voidaan saada se, mitä James kutsuu ”uudeksi luonnoksi”. Advaita vedāntan oppi voidaan kiteyttää niin, että ātman, yksilön varsinainen minä, tunnistaa mokṣassa, valaistumisessa, itsensä ja identtisyytensä brahmanin, koko maailmankaikkeuden perustan, kanssa, ja siinä mielessä voidaan ajatella sen ”uppoavan maailman henkeen”.

4.7. Jumalakäsitteiden vertailua ja kritiikkiä

4.7.1. Ontologinen jumalatodistus

Šaṅkaran eksplikoimassa advaitalaisessa filosofiassa brahman on kaiken olemisen perusta. Tätä näkemystä, panenteistista jumalakäsitystä, voidaan verrata joihinkin ajatuksiin joita on esitetty länsimaisen filosofian historiassa. Eräs selvä ero, joka nousee suhteessa moniin länsimaisen tradition piirissä esitettyihin ajatuksiin (mutta ei suinkaan kaikkiin) on olemassaolo. Vedāntan mukaan olemassa oleminenkin on attribuutti, jonka ātman/brahman ylittää, koska se oleminen eikä mikään yksittäinen oleva. Tulkittaessa advaita vedāntan oppia länsimaisen ontologisen jumalatodistuksen puitteissa avautuu uusia ja mielenkiintoisia ulottuvuuksia.

Ontologinen jumalatodistus on 1000-luvulla eläneen Anselm Canterburylaisen esittämä todistus, jossa täydellisimmän mahdollisen olennon käsitteestä johdetaan hänen olemassaolonsa. Ontologista todistusta voidaan kuvata René Descartesin (2002, 52.) sanoin: ”minussa kyllä olisi substanssin idea jo siksi, että olen substanssi, mutta koska olen äärellinen, se ei kuitenkaan olisi äärettömän substanssin idea, ellei se olisi peräisin jostain substanssista, joka todella on ääretön.”. Tätä todistusta on kritikoitu paljon eikä sen nykyään yleisesti koeta todistavan Jumalan olemassaoloa. Muun muassa Kant hylkää sen tultuaan siihen tulokseen, ettei olemassaolo ole ominaisuus. Vedāntalle *'olla olemassa'* on attribuutti muiden joukossa eikä se siis kuvaa ātman/brahmania toisin kuin Anselmin tai Descartesin mukaan. Erona Anselmin ja Descartesin jumalakäsitykseen, jossa Jumala nähdään täydellisimpänä olentona, jossa kaikki attribuutit ovat täydellisessä muodossaan, vedāntan mukaan absoluutti on täysin vailla attribuutteja. Näin ne kumpikin jakavat näkemyksen olemisestä ominaisuutena, mutta ovat vastakkaista mieltä siitä voiko sillä kuvata perimmäistä Todellisuutta. Vedāntalle brahman ei ole substanssi perinteisessä mielessä, vaan perusta ilmenevälle ”todellisuudelle” - siinä mielessä ontologista jumalatodistusta ei voi kohdistaa advaita vedāntan oppiin brahmanista. (esim. Sinha 1952, 495-508; Radhakrishnan 1931, 533-553, 578-587.)

Asiaa voidaan ajatella myös niin, että ontologisen jumalatodistuksen kuvaamassa todellisuudessa Jumala on korkein oleva. Se on täydellisin olento monista olemassa olevista olennoista. Advaita vedāntalle mitään attribuutteja ei perimmältään ole kuitenkaan olemassa, siltä saattaa vaikuttaa, mutta transsendenssin tasolla on vain olemisen perusta brahman. Itse asiassa ontologinen jumalatodistus ja advaita vedānta puhuvat aivan eri kieltä; vedānta kiistää kaikkien attribuuttien olemassaolon, paitsi tilapäisessä mielessä. Vedāntalle Absoluutti on – mielestäni pikemminkin *ei mikään* - kuin olennoista korkein.⁴⁶ Advaita vedānta voisi hyväksyä ontologisen jumalatodistuksen siinä mielessä, että se näkisi Jumalan, ei siis brahmanin, tällaisena korkeimpana olentona. Advaitalaisen ajattelun mukaan tällaisen Jumalan kontemplointi voisi olla suotavaa eräänä itsetiedostuksen askeleena. Tässä advaita vedānta kuitenkin eroaa edelleen perinteisistä ontologisen jumalatodistuksen puolustajista, pitämällä kiinni väitteestään, että tämä Jumala, olennoista korkein, *on* kyllä *olemassa*, mutta se ei ole *oleminen*, ja lopulta perimmäisen Todellisuuden tasolla Jumalakin on illuusiota - tulemista eikä olemista. (Radhakrishnan 1931, 533-561.)

Toinen selkeä ero Anselmin ja advaita vedāntan välillä on ontologiseen jumalatodistukseen liittyvä ajatus siitä, että Jumalasta voidaan saada käsitys ja häntä voidaan ymmärtää. Anselm tai Descartes eivät selvästikään kannata negatiivista teologiaa, vaan ajattelevat, että Jumala voidaan määritellä jossakin positiivisessa mielessä. Descartes (2002, 52.) kirjoittaakin ”Nimellä ’Jumala’ ymmärrän ääretöntä, riippumatonta, kaiken ymmärtävää, kaikkivoipaa substanssia, joka on luonut sekä minut itseni että kaiken muun mitä on, jos jotain muuta on.” Tässä voi nähdä uskonnonfilosofian erään peruskysymyksen: voiko Jumala olla määriteltävissä vai ei? Nähdäänkö Jumala täysin käsityskykymme tavoittamattomaksi vai onko niin että Jumalasta voidaan saada jotain tietoa kuten esimerkiksi luonnon tai ilmoituksen kautta?

Se mitä ihminen ei tajua mielessään, se joka, niin kuin sanotaan, käsittää koko mielen, tiedä että se on brahman eikä mikään mitä ihmiset pitävät palvonnan kohteena. Se mitä

⁴⁶ Tämä esittämäni väite, että ”brahman on pikemminkin *ei mikään*”, on tietenkin väärä, koska brahman on myös *ei-ei-mikään*. Advaitan opetuksen mukaan kaikki antamamme attribuutit ovat väistämättä vääriä. Kaikki kielenkäyttö mukaan lukien filosofinen, uskonnollinen, looginen ja tieteellinen ei voi sitä tavoittaa. Brahmanin määrittäminen ei-miksikään olisi ateistisen tai agnostisen kannan ottamista ja näin ollen käsittämättömän käsitteellistämistä.

ihminen ei näe silmillään, se jonka ansiosta ihminen havaitsee silmän toiminnot, tiedä että se on yksin brahman eikä mikään mitä ihmiset pitävät palvonnan kohteena. (Kena U.I.6.-7.)

4.7.2. G.W.F Hegel

Absoluuttisen idealismin tiimoilta vedäntä voisi länsimaisista ajattelijoista verrata Georg Wilhelm Friedrich Hegeliin (1770-1831). Hegelille absoluuttinen idea tai absoluuttinen tieto muodostuvat kulttuurin, ajattelijoiden ja yhteiskunnan keskenään ristiriitaisista väitteistä ja jännityksistä. Niistä muodostuu rationaalinen ja kehittyvä kokonaisuus. Kaikki Hegelin määrittelemät todellisuuden luokat kuten tietoisuus, historia, filosofia, taide, luonto ja yhteiskunta vievät pitemmälle kehityksessä kunnes lopulta rationaalinen kokonaisuus saavutetaan. Rationaalinen kokonaisuus selittää aiemmat ilmiöt osina itseään, joka voidaan ymmärtää vasta kun se on saavutettu. Tämän saavutetun kokonaisuuden valossa nämä aiemmat ristiriitaisuudet tulevat ymmärretyiksi tasoina ja alaluokkina, jotka nostivat tietoisuuden ylempään kokonaisuuteen. ”Minervan pöllö lähtee lentoon vasta pimeän laskeutuessa” Hegel kirjoittaa ja tarkoittaa että vasta kokonaisuuden alkaessa hahmottua käyvät ilmiöt ymmärrettäviksi. (Sivenius 1998, 363, 356-357.) Hegelin mukaan historian viekkaus johdattaa tapahtumia, vaikka tapahtumat läheltä tarkasteltuina saattavat vaikuttaa satunnaisilta. Historian kokonaisuus on Hegelille mentaalinen, koska maailmanhistoria on ymmärtämisen prosessi jossa se tulee tietoiseksi itsestään. Se on rationaalinen, koska todellisuutta hallitsee sama järjestys kuin absoluuttista ideaa itseään, joka on looginen ja kehittyvä. Sama järjestys, joka sisältyy koko todellisuuteen, tulee tietoiseksi itsestään yksilöiden mielessä, jotka siis oman ymmärryksensä kautta saavat tämän kehityksellisen prosessin ymmärtämään itseään. ”Järki hallitsee maailmaa ja [...] se on hallinnut myös maailmanhistoriaa.” (Hegel 1978, 32.)

Hegelin absoluuttisen idean erot vedäntän brahmaniin ovat huomattavat. Ensiksikin, vaikka on epäselvää onko Hegel varsinaisesti panteisti vai panenteisti (ks. esim. Hartshorne, 165-171.), hän on tietyissä suhteissa lähempänä panteistista ajatusta, jossa Jumala on koko todellisuus

kuin advaita vedānta, jonka mukaan absoluutti on jotain muuta kuin ilmenevä maailma kokonaisuutena. Advaita vedāntan mukaan kaikki on kyllä brahmanissa, mutta kaikki ilmenevä yhdessä ei ole brahman. Brahman on kuitenkin määritelmän mukaan muuta kuin maailma kokonaisuudessaan – se ei tyhjene todellisuuteen – koska ”se ei ole tämä eikä tuo”. Hegelille absoluuttinen idea on maailmanhistorian itsetiedostusta – ei voida sanoa että olisi jotain joka ylittää tämän todellisuuden, koska myös järki on maailmanhistorian itsetiedostuksen prosessi. Se mikä yhdistää näitä kahta teoriaa absoluuttisesta idealismista on vapauden ajatus. Vedāntalle vapautta on yksilön identiteetin tajuaminen, joka on moksa. Hegelille vapautta on itse hengen itsetiedostus (Hegel 1978, 26). Hegel teki myös mielenkiintoisen tulkinnan ”itämaalaisesta”, joka on kylläkin täysin upanišadien opetusten vastainen, mutta ymmärrettävä Hegelin painotuksesta maailmanhengen yhteiskunnallisten ilmentymien kautta. Hegel kirjoitti esipuheessaan (1978, 26), että ”itämaalaiset eivät tiedä vielä, että henki tai ihminen sellaisenaan on vapaa.”

Quentin Lauer nostaa artikkelissaan Hegelistä (1987, 244-247.) esille muutamia mielenkiintoisia аспекteja Hegelin suhteesta uskontoon, joita voi verrata vedāntaan. Lauerin mukaan Hegelille uskonto ja ilmestys olivat erottamattomia, koska ”kaikissa uskonnon muodoissa, jopa kaikkein primitiivisimmässäkkin, uskonnollinen tietoisuus on enemmän kuin inhimillisten ideaalien projisointia; kaikissa muodoissa se on näyttäytymistä – Absoluutin itseilmoitusta”. Lauerin tulkinnan mukaan Hegel ajattelee, että Jumala näyttäytyy ihmiselle kaikessa. Luonto on ihmiselle ilmoitusta, jossa Jumala puhuu, mutta Jumala puhuu myös ihmisessä niin, että ”rajallinen henki paljastaa rajattoman Hengen tarpeellisuuden”. Lopuksi myös kirjoitus on Jumalan puhetta, eivät sanat itsessään, vaan tarina jonka ne kertovat. Näin advaita vedāntakin eräässä mielessä ajattelee, kaikkea voi käyttää syvempään itsetiedostukseen, joka mahdollistaa mystisen kokemuksen todellisesta minästä, ”rajallinen henki paljastaa rajattoman Hengen tarpeellisuuden”. Toisaalta taas erona voidaan nähdä selvästi Hegelin ajattelu absoluutista, jolla on ikään kuin ”tarkoituseriä” historian suhteen. Tässä Hegel mielestäni liittyy vahvasti juutalais-kristillisen perinteeseen, sen lineaariseen aikakäsitykseen ja ajatukseen Jumalasta tai absoluutista jonkinlaisena *tahtona* tai ainakin jollain tavoin määreellisenä.

Advaita vedānta ei siis jaa Hegelin käsitystä absoluuttisen hengen itsetiedostuksesta historiassa. Pikemminkin advaita vedāntan ajatus muistuttaa perenniaalisen filosofian näkemystä, jonka mukaan kaiken takana voidaan nähdä jonkinlainen *ykseys*. Ei siis niinkään ole kyse Hegelin kuvaamasta itsetiedostuksen prosessista, vaan ennemminkin periaateista jota monimuotoinen maailma ilmentää. Näkisin, että advaitalaisessa itsetiedostuksessa ei ole kyse kokonaisuuden kautta saavutetusta näkemyksestä vaan pikemminkin kokonaisuuden takana olevasta monistisesta periaateista ja sen oivaltamisesta. Näin muodoin voitaisiin ajatella, että advaita vedāntan brahman on lähempänä Plotinoksen *yhtä* kuin Hegelin *historian viekkautta*. Plotinoksen ajatus yhdestä, joka emanoituu ja muuttuu monimuotoiseksi maailmaksi eli on perenniaalinen periaateista jota ilmenevä maailma toisintaa, on huomattavasti lähempänä advaita vedāntan näkemystä kuin Hegelin näkemys hengen itsetiedostuksesta. Toisaalta erot ovat huomattavat myös suhteessa Plotinokseen, joka on emanaatio-oppeineen enemmän ulkoisen maailman ”todellisuuden” kannalla toisin kuin advaitalainen ajattelu, vaikka Plotinos ajatteleekin asioiden ”todellisuuden” vähenevän sitä myötä kun etäännyttään yhdestä eli absoluuttista. (Lehmijoki-Gardner 2007, 51-57.)

4.7.3. Kristilliset filosofit

Kristillisen ajattelun historiasta voidaan nostaa esille filosofeja eri aikakausilta, jotka tulevat ajattelussaan huomattavan lähelle advaita vedāntan kehittelemiä ajatuksia. Tyydyn tarkastelemaan neljää eri aikoina elänyttä filosofia: Pseudo-Dionysios Areopagitaa (400- ja 500-lukujen vaihde), Johannes Scotus Eriugena (n. 810 - n. 877), Mestari Eckhartia (n. 1260 – 1327 / 1328) ja Paul Tillichä (1866 - 1965). Mielestäni näiden neljän kristillisen filosofin kehittelemät ajatukset Jumalan ja jumaluuden suhteen ovat hyvin samansuuntaisia advaitailaisten näkemysten kanssa. Maailmassa toimivan Jumalan ja perimmäisen jumaluuden välistä suhdetta on pohdittu myös läntisessä traditiossa. Kristillisesti näiden ajatusten voidaan ajatella syntyvän kolminaisuusopin herättämien kysymysten pohjalta. Kolminaisuusoppiin liittyy syviä filosofisia kysymyksiä ja ongelmia. Kristillisen ilmoituksen ja filosofian yhteen liittäminen haasteena on mielestäni kysymys: jos Jumala on yksi, mutta toimii kolmena persoonana, niin miten tämä on filosofisesti tulkittava.

Ensimmäinen tarkasteltava filosofi Pseudo-Dionysios Areopagita on 500-luvulla vaikuttanut platonisti, jonka elämästä emme tiedä paljoakaan. Teoksissaan hän esiintyy Paavalin oppilaana Dionysios Areopagitana (Ap. t. 17:34.), tästä syystä hänet tunnetaan nimellä ”Pseudo-Dionysios”, joka viittaa tekstien apokryfiseen luonteeseen, mutta hänen varsinaisesta persoonastaan ei meillä ole paljoakaan tietoa. Filosofiansa hän omaksuu uusplatonilaisen emanaatio-opin ja ajattelee sielun ja Jumalan välillä vallitsevan virtaavan liikkeen, jossa Jumalasta laskeutuu luomisen voima ja ihmisen sielu vastaavasti suuntautuu kohti Jumalaa ”intellektualisoitumalla” eli luopumalla haluistaan ja sitten sitoutumisestaan ruumiiseen. Dionysios tulkitsee symbolien, tekstien, liturgian ynnä muiden merkkien toimivan teofanioina joilla voidaan kiivetä kohti Jumalan intellektuaalista kokemista. Jumala on hänelle pohjimmiltaan muuta kuin häntä koskevat ilmaukset – tässä hän siis jakaa advaitalaisen ajatuksen brahmanista, jota sanat eivät voi tavoittaa. Pseudo-Dionysios edustaa siis paitsi negatiivista teologiaa myös apofaattista mystiikkaa (eli ”opillista tietämistä seurannutta oppinutta tietämättömyyttä”). (Lehmijoki-Gardner 2007, 131-137.) Apofaattisen mystiikan ajatus tuo hänet lähelle advaita vedāntan opettamaa suoraa mystistä kokemusta, jota kohti voidaan kiivetä erilaisten oppien ja tekstien kautta – toisaalta ajatus emanaatiosta erottaa Pseudo-Dionysioksen advaitalaisesta ajattelusta, jossa koko ilmenevä todellisuus on samanarvoista ja māyān luomaa. Pseudo-Dionysioksen apofaattinen mystiikka kuvastaa myös Śaṅkaran opettamaa advaita vedāntaa – siinä uskonnollisesta ilmoituksesta tulee tavallaan itsensä ylittämisen väline. Loppujen lopuksi totta ei ole tekstien ilmoittama kirjaimellinen totuus tai opin kappaleet, vaan vasta mystinen kokemus.

Johannes Scotus Eriugena (810 - 877) kehittää Dionysioksen apofaattisia ajatuksia vielä pitemmälle, jolloin Eriugenan mukaan Jumalasta ei sanota, että hän on viisas tai ettei hän ole viisas, vaan että hän on enemmän kuin viisas. Tästä seuraa Eriugenan mukaan, myös hyvin advaitalainen ajatus, että Jumala on enemmän kuin olemassaolo. Näin Jumala itse asiassa on ”ei mitään”. Eriugenanakin mielestä Jumala sellaisena kuin hän itsessään on, ei ole käytännössä olemassa. Ilmetessään Jumala on teofania, jossa tyhjiys ”tulee joksikin oltuaan ei mitään”. (Armstrong 2007, 308-311.) Ajatus on sama kuin advaitassa, jossa määreetön brahman tulee määreelliseksi ilmetessään Jumalana maailmassa. Tosin advaitalaisessa traditiossa tuota termiä ”ei-mitään” ei jostain syystä käytetä. Toisin kuin Pseudo-Dionysios joka korostaa kirkollisen

hierarkian ja liturgian merkitystä välittäjänä, Eriugena korostaa Kristuksen merkitystä. Tästä painotuksesta huolimatta Eriugenan ajatuksissa nähtiin kirkon taholta kyseenalaisia näkemyksiä; Luoja ja luotu tuntui samaistuvan toisiinsa (eli kyseessä oli syytös panteismista) ja Jumala tuntui jatkuvan luomakunnassaan (häntä syytettiin myös monismista). Eriugena julistettiin sittemmin moneen otteeseen kerettiläiseksi. (Lehmijoki-Gardner 2007, 138-139.). Intiassa Eriugenan ajatukset eivät olisi herättäneet yhtä suurta paheksuntaa – hänhän oli Šaṅkaran nuorempi aikalainen.

Jos Johannes Scotus pohjaa omassa ajattelussaan paljolti Pseudo-Dionysiokseen (olihan hän kääntänyt Pseudo-Dionysioksen tekstejä), niin näiden kahden varhaisemman filosofin ajatusten pohjalta kehittää saksalainen mestari Eckhart oman tulkintansa (Lehmijoki-Gardner 2007, 139.). Eckhart lähtee filosofiassaan liikkeelle *Jumalan* ja *jumaluuden* erottelusta – käyttäen varsinkin jumaluudesta monia erilaisia metaforia. Jumaluus on Eckhartin mukaan muun muassa *Ei mitään*, *pimeys*, *maaperä*, *erämaa*, *autius* ja *pimeys*. Kristittynä Eckhart kutsuu ”tunteamme” Jumalaa Isäksi, Pojaksi ja Pyhäksi Hengeksi. (ks. esim. Lehmijoki-Gardner 2007, 242-243; Armstrong 2007, 384-385.). Jumala ja jumaluus ovat hänen mukaansa ”yhtä kaukana toisistaan kuin taivas ja helvetti”. Tässä voidaan mielestäni nähdä suuria yhtäläisyyksiä Šaṅkaran tekemään erotteluun nirguṇa (persoonalliseen) ja saguṇa (ei-persoonalliseen) brahmaniin ja myös korostuksiin niiden välisestä erosta: jälkimmäinen on korkeampaa tietoa ja ensimmäinen matalampaa. Voidaan ajatella, että se mitä Eckhart kutsuu jumaluudeksi, on yhtä kuin saguṇa brahman, josta voidaan lausua vain negaatioita. Jumala taas on jossain määrin tunnettavissa, eli sillä on määreitä, mutta Eckhartille ”jokainen positiivinen predikaatti tekee Jumalasta epäjumalan” (Friedell 1996, 182.). ”Kun luontokappaleet tulivat oleviksi ja ottivat olennon muodon, Jumala ei enää ollut Jumala kuten hän on itsessään, vaan jumala kuten hän on olentojen kanssa.” (Eckhart 1941, 228.) Aivan kuten upanišadien opetus kuuluu: mikään palvonnan kohde ei voi olla perimmäinen Todellisuus, brahman.

Jumaluus on Eckhartin mukaan Luojajumalan ”takana” tai se ”maaperä”, josta Jumala syntyy. Tässä Eckhartin käsitykset perustuvat perusskolastiselle ajatukselle Jumalasta luovana.

Yltäkylläisyydestään Jumala luo Pojan, Sanan.⁴⁷ Eckhartille kaikki luotu on puhdasta tyhjyyttä Jumalan ollessa olemisen. Eckhartin mielestä asiat eivät ole itsessään mitään, mutta ne ovat täynnä Jumalaa – niiden olemista. Eckhartin mukaan ihmisen on tunnistettava jumalallisuutensa ja irrottauduttava yksittäisistä asioista. Eckhart päätyy kristilliseltä pohjalta hyvin lähelle Šankaran monismia. Eckhartin hahmottelema lopullinen askel tuo hänet vielä lähemmäs: lopulta ihmisen on lakattava etsimästä – *edes* Jumalaa. Silloin ihmisestä tulee Isä eikä Poika ja hän luo Jumalan. Eckhartin sanoja lainaten ”Jos minä en olisi, Jumala ei olisi Jumala.” (Eckhart 1941, 207-211.)

Eckhartille äärellinen olento on negaatio, ja jumaluus on negaation negaatio eli olemisen absoluuttinen täyteys. Jumaluudella ei ole mitään äärellisen olennon piirteitä. Kaikki äärellisten olentojen olennaiset elementit ovat jumaluudessa, mutta niin korkea-arvoisella tavalla, ettei ihminen sitä voi ymmärtää. Eckhartille jumaluus on ei-luonnollinen luonto, joka manifestoi itsensä luonnollisessa luonnossa kolmena persoonana eli Isänä, Poikana ja Pyhänä Henkenä.⁴⁸

Sinun pitää oppia tuntemaan hänet ilman kuvan, välityksen tai yhtäläisyyden apua. -
'Jos minun täytyy oppia tuntemaan Jumala noin ilman välitystä, niin minun itseni suorastaan täytyy olla hän ja hänen täytyy olla minä' – Mutta sitähan minä juuri tarkoitan! Jumalan täytyykin juuri tulla minuksi ja minun juuri Jumalaksi! (Mestari Eckhart Friedellin (1996, 182-183.) mukaan)

Hiukan samaan tapaan, miten tarkastelemamme hindutraditiot ovat kuvanneet mystisen kokemukseen tähtäväää harjoitusta, opastaa Eckhartkin kristillisen tradition pohjalta ”jumaltumiseen”, joka on hänen mukaansa hiljentymistä, jossa riisumme ”luonnollisen itsemme”; tällä tavoin hän käsittää Matteuksen evankeliumin jakeen (5:3.) ”autuaita ovat

⁴⁷ ”Eckhartin käsitys Kristuksesta *Logoksena* oli [...] kreikkalaispohjaisen ja Johanneksen evankeliumin leimaaman kristillisen ajattelun mukainen – Kristus oli hänelle pikemminkin todellisuutta jäsentävä filosofis pohjainen periaate kuin historiallinen Jeesus.” (Lehmijoki-Gardner 2007, 241.)

⁴⁸ Sittemmin harhaoppiseksi julistetun Eckhartin tulkinnan siemenet, ovat nähtävissä jo varhaisilla kreikkalaisilla kirkkoisilla ns. Kappadokialaisilla isillä heidän kehitellessään ajatusta kolminaisuusopista. Friedell (1996, 182.), joka näki Eckhartissa - ei mitään vähempää - kuin uuden uskonnon perustajan, kirjoittaa ”Hänen oppinsa, jotka kuuria hänen kuolemansa jälkeen kirosi, ovat kaiken mystillisen ajattelun yhteenveto. On selvää, että hän on agnostikko; totuudesta hän sanoo: jos se olisi käsitettävissä, ei se ollenkaan voisi olla totuutta.”

hengessään köyhät, sillä heidän on taivasten valtakunta” (Eckhart 1941, 227.). Kun olemme vai, silloin Eckhartin mukaan Jumala voi puhua. (Friedell 1996, 183.) Tämä ajatus on hyvin lähellä kuvaamieni intialaisten ajattelusuuntien opetuksia. Ehkä erona voidaan kuitenkin nähdä, varsinkin suhteessa advaita vedäntään, juuri tuo Jumalan ”puhe”. Eckhart on kristitty, ja vaikkakin hänellä on selvästi jokseenkin monistinen käsitys Jumalasta ja hän - apofaattisen teologiansa nojalla - kieltäytyy määrittelemästä jumaluutta positiivisin määrein, on kuitenkin mielestäni selvää, että Eckhart jossain määrin liittää Jumalaan persoonan piirteitä (hänen mukaansa äärellisten olentojen elementit ovat jumaluudessa, mutta niin korkealla tavalla, ettemme voi ymmärtää sitä). Advaita vedäntä ei nähdäkseni mystisistä painotuksista huolimatta voisi puhua brahmanin ”puheesta”. Toki voidaan ajatella, että Eckhart käyttää sitä kuvaavassa tai metaforisessa mielessä, mutta advaitalaisen ajattelun mukaan se olisi todennäköisesti huono vertaus, joka voisi johtaa harhaan perimmäisen Todellisuuden suhteen. Tässä kohtaa on vaikea sanoa tarkoittaako Eckhart Jumalalla äärellistä Jumalaa vai taustalla vaikuttavaa maaperää – hän käyttää sanaa Jumala kummassakin mielessä. Eckhart pyrkii hiljentymisessään kuulemaan Jumalan ja luomaan Jumalan. Tässä voitaisiin mielestäni nähdä selvä ero länsimaisen ja itämaisen filosofisen mystiikan välillä.⁴⁹ Oman tulkintani mukaan näkisin tässä itämaisen tradition painotuksen näkemiseen ja länsimaisen (antiikin kreikkalaisen ajattelun, juutalaisuuden ja ne tietyllä tavalla yhdistävän kristillisyyden korostaman) puheen korostamisen välillä olevan eron. (Eckhart 1941, 165-169.)

⁴⁹ Tämä on mielenkiintoinen filosofinen kysymys, jonka riittävään kartoitukseen en voi lähteä. Hahmottelemani suuntalinjat voivat hyvinkin olla liian karkeita. Kuitenkin mielestäni näissä eri traditioiden käsityksissä hiljentymisen muodoista voidaan nähdä eroavuuksia. Eckhart suhtautuu Jumalaan (erotuksena jumaluudesta) huomattavasti vakavammin kuin advaitalainen ajattelu, onhan hän kristitty, ja kristillinen ilmoitus käsittelee juuri tuota maailmassa ilmenevää Jumalaa, ei jumaluutta. Tässä voitaisiin mahdollisesti nähdä myös puheen ja katseen painotuksen erot eri traditioissa. Eräs mielenkiintoinen yhtäläisyys luomiseen liittyvästä *logoksesta* on hindulaisuuden luojajumalan Brahman vaimo *Saraswati*, joka tunnetaan myös nimellä *Vac* (puhe). (Cross 1996, 45.) Luomisen tai puheen ajatus ei kuitenkaan ole ollut koskaan keskeinen hindulaisuudessa toisin kuin kristillisyydessä. Kuten aikaisemmin on tullut ilmi, ovat näkemisen ja kokemisen ajatukset olleet keskeisempiä intialaisessa traditiossa. Lieneekö näillä vaikutusta erilaisiin mystisiin käsityksiin?

Eckhartista voitaisiin sanoa, että hän vie teismien ääri rajoille lähestyen monismia.⁵⁰ Teismien ja monismin välinen raja on toki mielenkiintoinen uskonnonfilosofinen kysymys. Eri uskonnollisten traditioiden piiristä löytyy monesti kumpiakin painotuksia. Vaikka kristinusko, juutalaisuus ja islam ovat yleisesti ymmärrettyinä ehdottoman teistisiä, löytyy niidenkin piiristä monistisia ajattelijoita, erityisesti mystikkoja kuten vaikkapa suffit islamin piirissä. Hindulaisuudessa on sitä vastoin uskonnollisen tradition lävistänyt jo upanišadien synnystä saakka kaksi tapaa suhtautua perimmäiseen todellisuuteen: monistinen ja teistinen. Nämä kummatkin kannat ovat olleet hyväksyttäviä ajatuksia niin kuin myös ateistinen (kuten huomasimme sām̄khyan kohdalla). Teistisessä muodossa, jota Śaṅkara kuvaa termillä *saguṇa brahman* eli määreellinen brahman, luojan ja luodun välillä nähdään ero. Menemättä sen pitemmälle monismin ja teismien väliseen rajanvetoon, haluan seuraavalla sitaatilla viitata teismien ja monismin välisen rajanvedon vaikeuteen.

Teismi, yleisesti ymmärrettynä, voidaan katsoa erääksi monismin muodoksi, koska se myöntää, että maailman on luonut ja sitä kontrolloi yksi kaikkivoipa mieli. Mutta se jää jälkeen pidemmälle menevistä monismin muodoista siinä, että se antaa ihmismielille jonkinlaisen suhteellisen itsenäisyyden, pitäen kiinni siitä, ettei se sisälly jumalalliseen mieleen, vaikka onkin sen luomus ja riippuvainen siitä. Mutta ortodoksinen kristinusko itse, koska väittää kaiken ehdottomasti riippuvan yhdestä omnipotentista mielestä ja päämäärästä, menee hyvin pitkälle monismin suuntaan, jopa silloin kun sitä lievennetään myöntämällä ei-determinoitu, joskin hyvin rajallinen, tahdonvapaus. (Ewing 1985, 207)

Viimeisenä vertailukohtana intialaisen filosofian esittämille jumalakäsityksille nostan länsimaisesta perinteestä esille Paul Tillichin, jonka teologia mielestäni tulee lähelle vedāntalaista ajatusta brahmanista. Tillich lähestyy Jumalaa ”*huolen*” ja ”*riippuvuuden*” kautta, käyttäen siitä englanniksi käsitettä ”*ultimate concern*”. Ajatus on, että Jumala on

⁵⁰ Friedellin (1996, 183.) mukaan Eckhart ajattelee, että “on olemassa vain Jumala, ei Jumala ja luomakunta, kuten me ymmärtämättömyydessä luulemme”. Tämä ajatus tekisi Eckhartista monistin ja panteistin. Kuitenkin Lehmijoki-Gardnerin (2007, 241.) mukaan ”Monet näistä tulkinnoista tuomittiin bullassa *In argo Dominico*, mutta Eckhartin ajattelu oli niin monisärmäistä ja ristiriitaista, että hänen kirjoitustensa mahdollisesta kerettiläisyydestä on vaikea tehdä lopullisia päätelmiä. Useissa ongelmakohtissa oli kyse Eckhartin intellektuaalisesta hurjapäisyydestä – hän esitti kysymyksiä, jotka monet maltillisemmat ajattelijat katsoivat parhaaksi jättää rauhaan.”

meidän olemuksemme perusta, josta me olemme riippuvaisia ja tätä riippuvuussuhdetta Tillich kuvaa sanalla ”huoli”. (Tillich 1951, 23.) Jumala on vastaus ontologiseen huoleemme ei-olemisesta. (Tillich 1951, 64.) Tillich käsittää kristillisen Jumalan brahmanin kaltaiseksi perimmäiseksi todellisuudeksi. Hänelle Jumala on itse *oleminen*, ei vain yksi *oleva olento*. (Tillich 1952, 237.) Tillich toimii kuten advaita vedānta rajatessaan termin ”*olla olemassa*” koskemaan pelkästään äärellistä ja luotua. Jumala ei siis ole olemassa perinteisessä mielessä, vaan Jumala on pikemminkin olemisen syvyysulottuvuus. Hänenkään mukaan emme (kuten emme advaitalaisen ajattelunkaan mukaan) voi määrittellä Jumalaa esimerkiksi sanomalla, että hän *olisi olemassa*, tai että häntä *ei olisi olemassa*. Jumala on Tillichille oleminen, johon olemme osallisia sen perusteella, että olemme olemassa. Samalla tavalla opettaa advaita vedāntakin: brahman ei ole olemassa, brahman on oleminen, brahman on puhdasta olemista.

Tillichin jumalakäsitys pohjautuu pitkälti Heideggerin ajatteluun⁵¹ ja voidaan ajatella, että siinä suhteessa hän edustaa eri traditiota, menemättä tähän erotteluun sen syvemmälle, kuin aikaisemmat käsittelemäni kristilliset filosofit, Pseudo-Dionysios, Johannes Scotus ja Eckhart joiden ajattelu perustuu skolastisille lähtökohdille. Jo ajatus ”*huolesta*” on hyvin heideggerilainen kuten ajatus suhteesta olemisen kysymiseen. Tillichille heideggerilaista autenttisuutta on oleminen suhteessa Jumalaan, oman olemassaolomme perustaan ja tässä kysymyksessä hän ajattelee jokseenkin samansuuntaisesti kuin advaita vedānta. Advaita vedāntallehan moksa, vapautuminen, on todellisen minämme ja absoluutin välisen identiteetin tajuamista. Ja tämä on todellista korkeampaa tietoisuutta, joka paljastaa ihmiselle hänen todellisen minänsä ja pyyhkii väärän tiedon pois. Kyseessä on siis ihmisen autenttisuuden tajuaminen.

4.7.4. William James

Jumalakappaleen päätteeksi haluan nostaa esille muutamia William Jamesin (1842 - 1910) esittämiä näkemyksiä uskonnollisen ajattelun luonteesta. Mielestäni tätä kautta voidaan verrata tiettyjä käsittelemieni koulukuntien ajatuksia länsimaisessa traditiossa esitettyihin ajatuksiin -

⁵¹ Ks. Heidegger, Martin: *Oleminen ja aika*. Osuuskunta Vastapaino, Tampere 2000.

esimerkiksi *pelkoon* ja *armoon* liittyvissä kysymyksissä. William James väittää, että inhimillinen kokemus fundamentaalisesta ja eksistentiaalisesta ahdistuksesta tai levottomuudesta voidaan löytää useimpien uskonnollisten traditioiden ytimeistä ja että nämä traditiot muodostavat ensisijaisesti ehdotuksen ratkaisuksi tähän ahdistukseen (esim. James 1996, 25.). Näin voidaan ajatella hindulaisuudenkin suhteen. Upaniṣadeissa etsitään jatkuvasti vastausta ihmisen ahdistukseen, kuinka tämä ”kärsimysten meri” voitaisiin ylittää.⁵²

On myös esitetty, että jokainen uskonto olisi eräänlainen taudinmääritys ja lääke ehdotettuun taudinkuvaan. Ehkä on niin, kuten James ajattelee, että suuri osa ihmisistä tarvitsee tukea ja ohjausta voidakseen hyväksyä maailman, ei pelkästään stoalaisittain pakon edessä, vaan hiljaisen ja myötämielisen luottamuksen kautta. (James 1996, 38-42.) Jos uskontoa lähestyy tätä kautta, voidaan asettaa tarkasteltaviksi länsimaalaiselle tutumpi kristillinen *armo-oppi* ja advaita vedāntan ja joogan ajatus *jo valaistuneesta* (mutta ei sitä tiedostavasta) *ihmisestä*. Ajattelen, että näiden kummankin perimmäinen oivallus on samankaltainen: meidän olisi hyväksyttävä itsemme sellaisena kuin olemme. Mikään ulkoinen ei voi tuoda tuota varmuutta, jota kaikki - ainakin Jamesin mukaan – haluavat. James (1996, 87.) kirjoittaa kuvaten protestanttista armokäsitystä ”Moralistin ja tekoihin luottavan kysymykseen: 'mitä minun pitäisi tehdä pelastautuakseni?' Luther ja Wesley vastaavat: 'olet jo nyt pelastettu, kun vain uskot sen'.”

Jooga ehdottaakin yhtenä vaihtoehtona tätä - jos ihminen siihen pystyy, ”kaiken asettamista Jumalan jalkoihin” (Js. I.23.). Yhtenä mahdollisuutena Joogasutrissa pidetään myös sitä, että ihminen on ”syntynyt” valaistuneena eli ajatus, joka voisi vastata Jamesin näkemystä ”tervemielisestä”, jonka tarvitsee syntyä vain kerran, koska hän suhtautuu elämään ja uskontoon luottavaisen positiivisesti jo ”luonnostaan”. Erona kuitenkin kristilliseen traditioon, jossa ei ole koskaan korostettu paljoakaan erilaisten harjoitusten merkitystä itsensä hyväksymisen prosessissa, intialaiset filosofikoulut kuvaavat kehollisia tai älyllisiä harjoituksia, jotka voivat auttaa viemään sellaiseen rentoutumisen ja hyväksynnän tilaan, jossa

⁵² Mielenkiintoinen artikkeli ko. aiheesta, jossa lähtökohdaksi otetaan pelko varhaisen hindutradition ja upaniṣadien johtoaiheena, Jonathan Geenin artikkeli Knowledge of Brahman as a solution to fear in the Satapatha Brahmana/Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad teoksessa Journal of Indian Philosophy Volume 35, Number 1, February, 2007 s. 33-102.

yksilö voi aidosti jättää, Jamesin (1996, 89.) sanoja lainatakseni ”kohtalonsa korkeimpien voimien huomaa”. Näkisin tässä Jamesin esittämien ajatusten valossa näiden harjoitusten painotuksen juuri tällaisena itsensä hyväksymiseen tähtäävänä enkä muunlaisia henkisiä ominaisuuksia kehittävänä. On muistettava, että kaikkien intialaisten filosofikoulujen todellinen päämäärä on itsetietoisuuden kehittäminen, oman identiteetin tajuaminen.

5. PÄÄTELMIÄ

5.1. Intialaisen filosofian luonne

Työn kautta olen tullut siihen tulokseen, että intialaisen filosofian kautta voidaan saada erilainen näkökulma länsimaiseen ajatteluun. Mielenkiintoisia yhtäläisyyksiä erilaisten ajattelijoiden välillä aukeaa. Intialainen ajattelu siis kertoo jotakin meidän ajattelustamme ja länsimainen filosofia jotain intialaisesta. Erityisen mielenkiintoiseksi kysymykseksi minulle nousi teismin ja monismin suhde, joka on siis lävistänyt koko hindulaisen uskonnonfilosofisen tradition. Toisaalta tuli myös selväksi kuinka eri uskonnollisissa perinteissä on päädytty samankaltaisiin ratkaisuihin. Hindulaisuuden teistiset muodot eivät käsittääkseni uskonnonfilosofisesti eroa kovin paljon kristillisistä opeista. Toki huomattavia eroja on muun muassa esimerkiksi kristologian, perisyntin, jälleensyntymisen ja muiden vastaavien ajatusten suhteen, mutta ne eivät varsinaisesti kosketa filosofista kysymystä perimmäisestä jumalakäsityksestä.

Mielenkiintoisimmat kysymykset työssä heräsivät nimenomaan Jumalan ja ihmisen olemuksen suhteen. Intialaisen ajattelun tietyissä suuntauksissa painotetaan, että sekä ihmisen että Jumalan todellinen luonto on vailla määreitä. Sillä on tiettyjä uskonnollisia ja filosofisia seuraamuksia joita olen pyrkinyt työssäni kartoittamaan. Tässä voidaan ehkä nähdä mielenkiintoinen piirre filosofisesta traditiosta, joka on syntynyt itsenäisesti vailla kosketusta meille tutumpaan länsimaiseen ajatteluun. Intialaisessa filosofisessa traditiossa voidaan nähdä miten meditatiivisen harjoituksen kautta saaduista kokemuksista on tullut itsestään selvä lähtökohta filosofialle.

Kuten Eliade (1987, 520.) sanoo artikkelissaan joogasta: ”itsensä vapauttaminen kärsimyksestä on kaikkien intialaisten filosofioiden ja maagis-mystillisten tekniikoiden päämäärä.” Intialaisen filosofian traditiossa voidaan nähdä tiettyjä painotuksia, jotka ovat määritelleet sen luonnetta, kuten juuri keskittyminen *vapautumiseen kärsimyksestä* tai ajatus filosofiasta henkilökohtaisena *näkemyksenä* tai *kokemuksena*. Liian yleistäviin määritelmiin ei kannata ryhtyä, mutta jotakin intialaisen filosofian luonteesta yritän seuraavaksi hahmotella.

Eräs kiinnostava kysymys, joka nousee esille, on kysymys ihmiskäsityksistä. Vaikuttaako hindulaisuuden piirissä esitetty ajatus brahmanista, joka on inhimillisten kategorioiden eli hyvän ja pahan tuolla puolen jollain tavalla ihmiskäsitykseen toisin kuin esimerkiksi kristinuskon Jumala, joka on rakkaus (esim. 1. Joh. 4:8.)? Tässä on syytä painottaa jälleen kerran, että hindulaisuuden suurimmat suuntaukset ovat teistisiä, joten nämä kysymykset koskevat vain osaa koko traditiosta (vaikkakin filosofisesti erityisen arvostettua osaa). Advaita vedāntassa ei brahmania, perimmäistä totuutta voi lähestyä ymmärryksen kautta, koska brahman on vailla määreitä, vaan ainoastaan mystisenä kokemuksena. Koska brahman on vailla määreitä ja ihminen kokiessaan mystisen yhteyden perimmäiseen todellisuuteen ”tyhjentyy”, täytyy myös ihmisen todellisen olemuksen olla vailla määreitä. Kuten Śāṅkaran opetus kuuluu: ihminen ei ole se mikä ei ole ihminen. Juuri tämän näkisin selväksi eroksi suureen osaan länsimaista ajattelua. Mielestäni länsimaisen ajattelun piirissä yleisesti sekä Jumala että ihminen nähdään voitavan määritellä joillakin attribuuteilla – puhun nyt ”klassisesta” länsimaisesta ajattelusta ottamatta sen enempää kantaa esimerkiksi postmoderniin ajatteluun. Tässä on mahdollisesti kyse suurien läntisten profeetallisten uskontojen pyrkimyksenä vuoropuheluun Luojan ja luotujen välille ja itämaisten uskontojen piirissä esiintyvänä painotuksena sanattomaan mietiskelyyn.⁵³ Tuomas Akvinolainen kirjoittaa ”Jumala tahtoo ihmisten tahtovan, mitä hän itse tahtoo, se on: hyvää” (Luoman 1994, 65 mukaan.). Jos Jumala on määreellinen, kuten teistisissä uskonnoissa, silloin Jumalan tahdon on tapahduttava niin maan päällä kuin taivaassakin.⁵⁴

Sanoisin, että advaitalaisessa ajattelussa on jotain samaa älyllistä viehättävyyttä kuin zen-buddhalaisuudessa. En kuitenkaan tunne zeniläistä ajattelua sen vertaa, että uskaltaisin

⁵³ Tämänkaltaisten kysymysten tutkimiseen eräs mahdollisuus on uskontoteologia. Siinä muiden uskontojen opillista tutkimusta lähestytään oman uskonnon lähtökohdista käsin. Sitä kautta voidaan tutkia uskonnon itseymmärrystä ja sisältöä. Hyvä johdanto aiheeseen Petri Y. Hiltunen (toim.): Teologia uskontojen maailmassa. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 81, 2003 Tampere.

⁵⁴ ”Loppujen lopuksi uskonnollisesti eräs erittäin tärkeä piirre kristillisessä, juutalaisessa ja islamilaisessa käsityksessä Korkeimmasta on Jumalan tahto ihmiskunnan suhteen, hänen toimintansa historiassa ja sen vaikutus vaihtelee suuresti traditiosta toiseen. Ja kaikki nämä ovat hyvin kaukana buddhalaisuuden ja ei-teististen hindulaisuuden muotojen käsityksistä, joissa absoluuttia ei mielletä persoonalliseksi agentiksi.” (Alston 1991, 258.)

”Kun heprealaisten ja kristittyjen pyhät kirjoitukset ovat uskonnollisempia ja eettisempiä, ovat ne hinduilla henkisempiä ja kontemplatiivisempia.” (Radhakrishnan 1929, 41.)

kommentoida sen piirissä kehitettyjä ajatuksia. Kuitenkin tällainen kummankin koulukunnan kehittämä paradokseja kaihtamaton, ajatukset loogisiin päätepisteisiin vievä ajattelu on omalla tavallaan hyvin vetoavaa. Voin myöntää, että olen nauttinut, ensivaikeuksien jälkeen, upanişadien lukemisesta hyvin paljon. Jännittävää sinänsä on advaitalaisen ajattelun rooli Intiassa. Kuten mainittua suurin osa hinduista suhtautuu perimmäiseen Todellisuuteen teistisesti, mutta kuitenkin advaitan rooli on hyvin tuntuva. Erityisesti länsimaissa tapahtuneen kiinnostuksen ja uushindulaisuuden myötä on sen asema vakiintunut jonkinlaisena intialaisen ajattelun ”kirkkaimpana jalokivenä”.

Radhakrishnan kirjoittaa teoksessaan *Indian Philosophy* (1929, 44), että ”Jumalan ja ihmisen välillä on intialaisessa ajattelussa syvä harmonia, kun taas niiden välinen vastakohtaisuus ilmeisempi länessä”. Tämä väite on validi, jos ajatellaan advaita vedāntan ajatusta brahmanin ja ātmanin identtisydestä tai joogan ajatusta jumalasta puruṣan kaltaisena oliona – tässä on myönnettävä, etten tunne intialaista teististä ajattelua kovinkaan hyvin, enkä voi kommentoida intialaisen teismin suhdetta kysymykseen ihmisen ja Jumalan suhteesta. On muistettava, että Radhakrishnan oli itse advaitalainen ajattelija⁵⁵, joten hänen tulkintansa intialaisesta ajattelusta on loppujen lopuksi monistinen eli kaikki muut ajattelusuuntaukset edustavat jonkinlaista advaitalaisen ajatteluun viittaavia alempia näkemyksiä. Länsimainen ajattelu saa edustaa teististä näkemystä tässä Radhakrishnanin kommentissa. Radhakrishnan tunsi länsimaista ajattelua hyvin - hän toimi professorina muun muassa Oxfordissa – hänen tulkintansa mukaan länsimainen ajattelu oli omien teologisten (nimenomaan teististen) ennakkokäsitystensä vanki aivan samalla tavalla kuin intialainen ajattelu omiensa. Radhakrishnanin rooli intialaisen filosofian traditiossa onkin mielestäni syytä nähdä nimenomaan tradition jatkajana ja tulkitsijana kuin kriittisenä tutkijana. Radhakrishnan pyrki työssään esittämään intialaisen filosofian, joka olisi vertailukelpoinen länsimaisen kanssa, ja josta intialaiset voisivat syystä olla ylpeitä. (Suthren Hirst 2004, 164-165.) Tämän voi nähdä nivoutuvan yleiseen uushindulaiseen projektiin, jossa traditio uudelleen tulkittiin niin, että se voitiin nähdä mielekkääksi nykyaikaisessa maailmassa. Tähän samaan projektiin voidaan

⁵⁵ Esimerkiksi Suthren Hirst (2004, 164) kirjoittaa, että pyrkiessään identifioimaan perenniaalista filosofiaa (siis löytämään kaikkien filosofisten suuntausten taustalta sen, joka on niille yhteistä) ja asettaessaan advaita vedāntan etusijalle muihin ajatusrakennelmiin nähden, Radhakrishnan joutuu esimerkiksi myös esittämään Śaṅkaran tiettyssä valossa.

katsoa kuuluviksi esimerkiksi myös sellaiset tärkeät intialaiset ajattelijat kuin Mohandas Karamchand Gandhi (1869 - 1948) ja Swami Vivekananda (1863 - 1902).⁵⁶

5.2. Intialaisen filosofian rooli länsimaissa

Intialainen filosofia on pysynyt marginaalisena ilmiönä länsimaisen filosofian kentällä. Vedāntalainen ajattelu tuli suurempien joukkojen tietoisuuteen Swami Vivekanandan pidettyä kuuluisan puheensa Chicagon uskontojen maailmankongressissa 1893. Siellä ensi kertaa modernit hinduajattelijat tulivat huomatuiksi länsimaissa – sitä ennen oli esimerkiksi Schopenhauer yhdistänyt palasia intialaisesta traditiosta omaan ajatteluunsa. Joitakin lehtijulkaisuja, kuten esimerkiksi *Philosophy of East and West*, *Journal of Indian Philosophy* tai *International Journal of Hindu Studies*, löytyy ja joogan harrastamisen lisääntymisen myötä monet ovat kiinnostuneita sen filosofisesta taustasta. Myös joidenkin hindupohjaisten uususkontojen kuten ISKCONin eli Kansainvälisen Krishna-tietoisuuden, hindupohjaisten liikkeiden kuten Transendentiaalisen mietiskelyn tai hindutaustaisten ajattelijoiden kuten Krishnamurtin kautta hindulainen ajattelu on saanut jalansijaa länsimaissa. Nämä ovat kuitenkin perinteisen ajattelun moderneja muunnelmia ja usein läntisen ja intialaisen ajattelun piirteitä yhdistäviä.

Erilaiset mielentilat ovat intialaisessa filosofiassa tärkeitä. Siihen liittyen tulevat ymmärrettäviksi monenlaiset piirteet intialaisessa filosofiassa. Eri tietoisuuden tasot yhdistävä monistinen periaate, symbolinaan OM-tavu, on selvästi kokemuksellisen tradition tulosta. Ehkä kokemuksellisuus ja tietyt painotukset ovat tuoneet intialaiselle filosofialle, Matti

⁵⁶ Uushindulaisuus, joka syntyi 1800-luvulla kansallisen heräämisen myötä, perustuu paljolti Śaṅkaran ajattelulle. Muun muassa Swami Vivekananda (1863-1902), joka oli tämän ajattelusuuntauksen eräs tärkeimpiä kehittäjiä, julisti advaitalaista ei-dualismia. Uushindulaisen tulkinnan kautta hindut pystyivät kokemaan oman uskonnollisen traditionsa mielekkääksi. Se vetosi, ei ainoastaan suurien kansanjoukkojen hurskauteen; se ei suhtautunut kriittisesti ”kuvainpalvontaa” kohtaan kuten jotkut aikaisemmat hindulaisuuden uudistusliikkeet olivat tehneet, vaan puhutteli myös englantia hallitsevaa keskiluokkaa, joka oli alkanut tuntea vetoa länsimaisia uskontoja kohtaan. Uushindulaisuus ei pelkää selittänyt hindulaisuutta, vaan näki myös muut uskonnot osana samaa pyrkimystä. Se siis selitti hindulaisuuden – toisin kuin siihen asti yleisesti ajateltiin – ei takapajuksena, vaan pluralistisena ja edistyksellisenä uskontona ja se samalla tuli myös ensikertaa selittäneeksi hindulaisuuden yleisen pyrkimyksen kaikkien sen eri muotojen takana. Näin hindulaisuus sai ensimmäistä kertaa varsinaisen opillisen selityksen. Uushindulaisuus tarjosi hinduille myös ei-väkivaltaisen tavan ilmaista isänmaallisuuttaan. Ks. Esim. Ninian Smart: *The World's Religions – Old Traditions and Modern Transformation*. Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 382-417.

Luoman termiä käyttäkseni, ”irrationaalisuuden” maineen. Toinen leima, joka on vahvana itämaisessä ajattelussa, on pessimismi. Intialaista ajattelua pidetään usein pessimistisenä, joka on mielenkiintoista siinäkin mielessä, että intialaiset eivät itse pidä perinteistä filosofiaansa sellaisena. Voi olla, että pessimismin leima länsimaissa on seurausta Schopenhauerin pessimismin liittämisestä yleensä itämaiseen ajatteluun. Tämä on kuitenkin hyvin laaja kysymys ja ehdottomasti oman tutkimuksensa aihe.

Suomessa intialaisen filosofian ja yleensäkin meditaation tai vastaavien ilmiöiden tutkinta on ollut hyvin vähäistä ja vasta viime aikoina on jonkinlaista muutosta tapahtunut näiden aihepiirien hyväksymisen suhteen. Sodan jälkeen suomalaista filosofiaa hallitsi pitkään looginen empirismi, joka omasta näkökulmastaan ymmärrettävästi suhtautui kriittisesti tällaisiin ilmiöihin. Esimerkiksi Yhdysvalloissa on meditaatiota ja itämaista ajattelua tutkittu jo pitkään kuten voidaan päätellä Havaijin yliopiston julkaisusta *Philosophy of East and West*.

5.3. Intialaisen filosofian uskonnonfilosofinen käyttö

Intialaisen filosofian ja sen esittämien jumalakäsityksien uskonnonfilosofinen käyttö oli kysymys, joka askarrutti työtä kirjoittaessa. Tarkoitus oli jossain vaiheessa saada selvyys siihen oliko tällaisilla eri traditioissa syntyneillä uskonnonfilosofioilla jotain annettavaa toisilleen ja eroavatko niiden käsitykset Jumalasta ja perimmäisestä Todellisuudesta suuresti toisistaan. Työn edistyessä tämä kysymys alkoi hahmottua erilailla. Ei tuntunut siltä, että brahmania ja Jahvea voisi verrata uskonnonfilosofisesti, uskontoteologisesti kylläkin. Totta kai on selviä eroja, jotka kyllä viittaisivat erilaisiin filosofisiin tulkintoihin kuten vaikkapa ajatukset luomisesta, mutta siitä huolimatta jotkut kristilliset ajattelijat, kuten vaikkapa mestari Eckhart ja Paul Tillich, tulkitsevat kristillistä ilmoitusta sellaisella tavalla joka tuo heidän ajattelunsa monissa kysymyksissä lähemmäksi advaita vedäntää kuin kristillistä ortodoksiaa. Näitä kahta, siis abrahamilaista ja itämaista, jumalakäsitystä, jotka selvästi ovat syntyneet toisistaan erillään, ei voida vertailla filosofisesti pelkkien pyhien tekstien perusteella. Niiden pohjalta luotu uskonnonfilosofia taas on keskenään hetkittäin hyvinkin samankaltaista. Eivätkä suuret linjat välttämättä menekään tässä suhteessa itämaisen ja länsimaisen ajattelun välillä,

vaan esimerkiksi teismien ja monismin tai joidenkin muiden perimmäisten metafyyssisten kantojen välillä.⁵⁷ Intialaiset ja länsimaiset teoriat eivät kuitenkaan ole koskaan identtisiä, vaan kuten esimerkiksi dualismikeskustelun kohdalla voitiin todeta, on intialainen käsitys dualismista selvästi erilainen länsimaisesta juuri siinä mikä ajatellaan eri substanssien väliseksi rajaksi.

Advaita vedāntan ajatusten pohjalta voidaan esittää samansuuntaisia kysymyksiä, joita esimerkiksi Mohandas Gandhi kehitti omassa ajattelussaan ”yleisuskonnosta”. Voiko olla olemassa jokin yleismaailmallinen kokemuksellinen tila, jota ei voida sanallistaa, mutta jonka jokainen traditio pyrkii selittämään omalta pohjaltaan? Jostain tällaisesta ilmiöstä ajattelen advaitalaisen ajattelun pyrkivän puhumaan. Gandhi puhui yleisuskonnosta, joka on hänen mukaansa ”formaalinen” eli vailla materiaalista sisällystä (esim. Tähtinen 1970, 31-33.). Advaita vedāntan mukaan perimmäinen Todellisuus on vailla attributteja eli silloin tuo kokemus olisi universaalinen ja kaikkien saavutettavissa. Hindulaisuudessa erilaiset traditiot palvovat eri jumalia, joilla on eri ominaisuuksia. Uskonnonfilosofisesti voidaan, advaita vedāntaa seuraten, ajatella, että silloin kunnioitetaan juuri näitä ominaisuuksia. Tällöin erotetaan se mikä on yhteistä eli uskonnollinen kokemus ja se mikä on tradition mukaan tulkittua eli tiettyjen ominaisuuksien ja historiallisten tapahtumien kunnioittaminen.

Työssäni on noussut erääksi keskeiseksi teemaksi kysymys *kokemuksellisuudesta*: kuinka kokemuksellisuus näyttäytyy fenomenologisessa mielessä ja mikä on kokemuksellisuuden suhde mystiikkaan. Tätä kautta voidaan lähestyä erästä työni herättämää kysymystä, johon vastaaminen on uuden työn tehtävä, kysymystä siitä onko uskonnosta riippumaton ”uskonnollinen” kokemus mahdollinen? Tällainen mystinen kokemus on advaita vedāntan mukaan vailla rajoja. Tätä voidaan verrata hämmennykseen, jonka tähtitaivas meissä aiheuttaa. Loppuuko se joskus? Jos se ei lopu, niin mitä se tarkoittaa, että se jatkuu äärettömiin? Jos se loppuu, niin mitä on sen takana? Tällainen äärettömän ajattelemisen, ”mysterium tremens et fascinans”, on meille ominaista ja varmastikin kaikki lapset miettivät näitä joskus, mutta mitä merkitsee sen *kokeminen* ja onko tuo kokemus mahdollinen? Tämä on

⁵⁷ Esimerkiksi kaikista suurista abrahamilaisista uskonnoista eli juutalaisuudesta, kristinuskosta ja islamista on löydettävissä jäseniä, joita voitaisiin pitää panenteisteinä (Taliaferro 1998, 17).

se perimmäinen kysymys, jonka advaita vedānta esittää. Advaitalainen ajattelu pyrkii antamaan siihen vastauksen joka ei ole selitys Jumalasta, transsendenssista tai absoluutista ”abstraktisena tai spekulatiivisena, vaan syvästi emotionaalis-intellektuaalisena kokemuksena” (Luoma 1994, 4.).

Kuitenkin tähän perimmäiseen kysymykseen voi vastata kahdella tavalla. Jos tällainen kokemus on mahdollinen, se voi olla joko *kulttuurisesti väritynyt* tai sitten se on puhdas *välitön kokemus*. Näitä näkemyksiä voidaan kutsua, Luomaa (1994) seuraten ”*konstruktivistiseksi*” ja ”*perennialistiseksi*”. Advaita vedāntalaisen ajattelun mukaan tällainen perennialistinen rajattomuuden kokemus, joka ylittää kielen, uskomukset ja kulttuurisesti ehdollistetut odotukset, on mahdollinen. Se on kieltämättä houkutteleva ajatus ja sen voisi ajatella palvelevan kulttuurien välistä yhteisymmärrystä. Hindulaisuuden piirissä tämän ajatuksen voi nähdä toteutuvan siinä, etteivät hindut ole nähneet perinteisesti tarpeelliseksi kääntänyt muunuskaisia. Itse en kuitenkaan osaa ottaa kantaa tähän kysymykseen.

Jos on niin, että tällaiset kokemukset ovat mahdollisia ja ne ovat ”perenniaalisia” eli ne ovat kulttuurin ylittäviä ja vain kulttuurin kautta *tulkittuja*, silloin lähestytään perinteistä hindulaisuuden näkemystä, jonka mukaan kaikki uskonnot ovat ilmauksia samasta pyrkimyksestä. Perimmäinen Todellisuus voi olla koettavissa universaalisti ja tämä kokemus tulkitaan ja siihen pyritään eri kulttuureissa eri tavoin, mutta pohjimmiltaan jonkinlainen rajattomuuden kokemus on universaali. Tämä hindulaisuuden ajatus on mielestäni vastaava kuin perennialisen filosofian käsitys kaikkien moninaisten muotojen taakse kätkeytyvästä ykseydestä.

LÄHDELUETTELO

Ahlman, Erik: Ihmisen probleemi. Gummerus, Jyväskylä 1982.

Alston, William P.: Perceiving God – The Epistemology of Religious Experience. Cornell University Press, Ithaca 1991.

Armstrong, Karen: Jumalan historia – 4000 vuotta juutalaisuutta, kristinuskkoa ja islamia. Ajatus Kirjat Gummerus Kustannus Oy, Jyväskylä 2007.

Bhagavad gita – Herran laulu. suomentaja ei tiedossa. Mystica, 1936.

Berger, Douglas: “The Veil of Maya”: Schopenhauer’s System and Early Indian Thought. Global Academic Publishing, Binghamton 2004.

Cross, Stephen: Hindulaisuus. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1996.

Dandekar, R. N.: Vedānta. Teoksessa Eliade, Mircea (toim.): Encyclopedia of Religion - Volume 15. Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 207-214.

Daniélou, Alain: The Myths and Gods of India: the classic work on Hindu polytheism. Bollingen Foundation, New York 1964.

Dasgupta, S.N.: Yoga Philosophy – in Relation to Other Systems of Indian Thought. Motilal Banarsidass, Delhi 1930.

Dasgupta, Surendranath: A History of Indian Philosophy – Volume I. Motilal Banarsidass, Delhi 1975.

Descartes, René: Teokset II – Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta – Kirjeitä 1640-1641. Gaudeamus, Helsinki 2002.

Eckhart, Meister: A Modern Translation. Kääntänyt ja kommentoinut: Raymond B. Blakney. Harper & Row, Publishers, Inc. New York 1941.

Eliade, Mircea: Patañjali et le Yoga. Éditions du Seuil, Paris 1962.

Eliade, Mircea: Yoga. Teoksessa Eliade, Mircea (toim.): Encyclopedia of Religion - Volume 15. Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 519-523.

Esnoul, A.M.: Om. Teoksessa Eliade, Mircea (toim.): Encyclopedia of Religion - Volume 11. Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 68-70.

Ewing, A.C.: The Fundamental Question of Philosophy. Routledge and Kegan Paul, London 1985.

Feuerstein, Georg: Patañjali. Teoksessa Eliade, Mircea (toim.): Encyclopedia of Religion - Volume 11. Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 206-207.

Friedell, Egon: Uuden ajan kulttuurihistoria – Eurooppalaisen sielun kriisi mustasta surmasta maailmansotaan asti. Osa 1. Johdanto, renessanssi ja uskonpuhdistus. WSOY 1996.

Hartshorne, Charles: Pantheism and panentheism. Teoksessa Eliade, Mircea (toim.): Encyclopedia of Religion - Volume 11. Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 165-171.

Harzer, Edeltraud: Samkhya. Teoksessa Eliade, Mircea (toim.): Encyclopedia of Religion - Volume 13. Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 47-51.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Järjen ääni : Hegelin historianfilosofian luentojen johdanto. Gaudeamus, Helsinki 1978.

Hiltebeitel, Alf: Hinduism. Teoksessa Eliade, Mircea (toim.): Encyclopedia of Religion - Volume 6. Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 336-360.

Husserl, Edmund: Fenomenologian idea – viisi luentoa. Loki-Kirjat, Helsinki 1995.

James, George Alfred: Atheism. Teoksessa Eliade, Mircea (toim.): Encyclopedia of Religion - Volume 1. Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 479-490.

James, William: Uskonnollinen kokemus. Arvi A. Karisto Oy, 1981.

Kannisto, Heikki: Kant ja järjen itsekritiikki. Teoksessa Korkman, Peter & Yrjönsuuri, Mikko (toim.): Filosofian historian kehityslinjoja. Gaudeamus, Helsinki 1998, s. 313-335.

Kant, Immanuel: Prolegomena. Gaudeamus, Helsinki 1997.

Kauppi, Raili: Philosophia perennis ja sen merkitys ihmiselle. Teoksessa Klemola, Timo (toim.): Toinen Filosofia – mitä on filosofia perennis? Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta vol. XXII, Tampere 1992, s. 1-19.

King, Winston L.: Religion. Teoksessa Eliade, Mircea (toim.): Encyclopedia of Religion - Volume 12. Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 282-293.

Lauer, Quentin s.j.: Hegel. Teoksessa Eliade, Mircea (toim.): Encyclopedia of Religion - Volume 6. Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 244-248.

Lehmijoki-Gardner, Maiju: Kristillinen mystiikka – läntinen perinne antiikista uudelle ajalle. Kirjapaja, Helsinki 2007.

Luoma, Matti: Mystiikka ja filosofia idässä ja lännessä. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta vol. 52. Tampere, 1994.

Ludwig, Theodor M.: Monotheism. Teoksessa Eliade, Mircea (toim.): Encyclopedia of Religion - Volume 10. Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 68-76.

Mahadevan, T.M.P.: The Philosophy of Advaita. Arnold-Heinemann Publishers (India) Private Limited, New Delhi 1976.

Mahony, William K.: Upaniṣads. Teoksessa Eliade, Mircea (toim.): Encyclopedia of Religion - Volume 15. Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 147-152.

Morley, James: Inspiration and Expiration: Yoga Practice Through Merleau-Ponty's Phenomenology of the Body. Julkaisussa Philosophy East and West - Volume 51, Number 1, January 2001, s. 73-82.

Määttänen, Pentti: Filosofia – johdatus peruskysymyksiin. Gaudeamus, Helsinki 1995.

Nietzsche, Friedrich: Antikristus. Esoterica Publishing 1991.

Parpola, Asko: Intialaisesta maailmankuvasta ja estetiikasta. Teoksessa Kinnunen, Aarne (toim.): Itämaiden estetiikka - Suomen estetiikan seuran vuosikirja 3. Werner Söderström osakeyhtiö Helsinki, 1980

Patañjali: Les Yogasutra. Ranskantanut ja kommentein varustanut Alyette Degrâces. Librairie Arthème Fayard, Paris 2004.

Pyysiäinen, Ilkka: Jumalan selitys – 'Jumala' kognitiivisenä kategoriana. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki 1997.

Pyysiäinen, Ilkka: Jumalten keinu – kiertoajelu uskontotieteessä. Gaudeamus, Helsinki 2006.

Radhakrishnan, S.: Indian Philosophy (Volume I). George Allen & Unwin Ltd, London 1929.

Radhakrishnan, S.: Indian Philosophy (Volume II). George Allen & Unwin ltd, London 1931.

Radhakrishnan, S. (toim.): The Principal Upaniṣads. George Allen & Unwin ltd, London 1953.

Raju, P.T.: Intian filosofia. Werner Söderström osakeyhtiö, Helsinki 1974.

Rigveda – valikoima muinaisintialaisia hymnejä. Suomentanut ja kommentoinut Klaus Karttunen. Yliopistopaino, Helsinki 2003

Sarukkai, Sundar: Inside/Outside: Merleau-Ponty/Yoga. Julkaisussa Philosophy East and West - Volume 52, Number 4, October 2002, s. 459-478

Schopenhauer, Arthur: Kuolema ja kuolematon. Karisto oy, Hämeenlinna 1991a.

Schopenhauer, Arthur: Pessimistin elämänviisaus. WSOY, Helsinki 1991b.

Sharma, Chandradhar: A Critical Survey of Indian Philosophy. Motilal Banarsidass, Delhi 1976.

Sinha, Jadunath: A History of Indian Philosophy (Volumes I & II). Jatindranath Sen Central Book Agency, Calcutta 1952.

Sivenius, Hannu: Saksalaisesta idealistisesta filosofiasta. Teoksessa Korkman, Peter & Yrjönsuuri, Mikko (toim.): Filosofian historian kehityslinjoja. Gaudeamus, Helsinki 1998, s. 363-382.

Smart, Ninian: Concept and Empathy: essays in the study of religion. Macmillan, Basingstoke 1986.

Smith, Brian K.: Saṃsāra. Teoksessa Eliade, Mircea (toim.): Encyclopedia of Religion - Volume 13. Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 56-57.

Streng, Frederick J.: Truth. Teoksessa Eliade, Mircea (toim.): Encyclopedia of Religion - Volume 15. Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 63-72.

Stutley, Margaret & James: A Dictionary of Hinduism – Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.-A.D. 1500. Routledge & Kegan Paul Ltd, Lontoo 1977.

Suthren Hirst, Jacqueline: Images of Samkara: Understanding the Other. Julkaisussa International Journal of Hindu Studies Volume 8, Numbers 1-3, 2004, s. 157-181.

Taliaferro, Charles: Contemporary Philosophy of Religion. Blackwell Publishing, Oxford 1998.

Thesleff, Holger: Platon ja platonismi. Teoksessa Korkman, Peter & Yrjönsuuri, Mikko (toim.): Filosofian historian kehityslinjoja. Gaudeamus, Helsinki 1998, s. 31-56.

Tillich, Paul: Systematic Theology, vol 1. Chicago University Press, Chicago 1951.

Tillich, Paul: The Courage to Be. Yale University Press, New haven & London 1952.

Tähtinen, Unto: Mitä Gandhi todella sanoi – taskutietosarja n:o 46. WSOY, 1970.

Tähtinen, Unto: Miksi elät? – intialaiset elämänarvot. Gaudeamus, Helsinki 1984.