

Livets mening och mål i indisk tankevärld

Walther Eidlitz

Stockholm 1972

Översättning: Sigvard Sjögren

Tysk utgåva: Der Sinn des Lebens,
Olten 1974.

© Kid Samuelsson 2012

Till min guru Sadananda

Innehåll

I Vem är jag?

Den borttappade människobilden 7

Död och verklighet 11

Guds Maya (māyā) 16

II Människans struktur

Människan 25

De mänskliga medvetandetillstånden 31

Lust 43

III Fem Yogavägar

Karmayoga 49

Den egentliga karmayoga 55

Nishkama-karmayoga (nişkāma-karmayoga) 61

Kunskapens yoga (jñānayoga) 67

Den tjänande kärlekens yoga

(bhaktiyoga), det absoluta offret 83

IV Orduppenbarelsen

Källorna 97

Det borttappade Ordet 105

Avataren (avatāra) 114

I Vem är jag?

Den borttappade människobilden

De tyna, de falla
de lidande människor
från timma till timma
nedåt i blindhet,
likt vattnet som slungas
från klippa till klippa
år efter år mot okända stup.

Hölderlin

Ännu för några få århundraden sedan var en tämligen enhetlig människosyn, med rötter i judendom och kristendom (i Gamla och Nya Testamentet) samt i grekisk dikt och filosofi, förhärskande i Västerlandet.

”Ingenting finns som är större än människan”, låter Sofokles kören i Antigone utropa.

Människan är skapelsens krona. Allt skapat är underordnat henne. ”Dock gjorde Du henne till nästan ett gudaväsen”, sjunger psalmisten. (Psaltaren 8,6)

Kyrkan lär: Människan skapades en gång till Guds avbild. Sedan åt hon av kunskapens träd – hon syndade – och blev störtad. Av nåd förbarmade sig dock Gud över henne och sände Sin enfödde son. Han offrade sig, för att de som tror på honom må kunna hoppas på en kroppens uppståndelse till evigt liv i förening med honom.

Men forna dagars syn på människan hör historien till. I vår kultur existerar inte längre någon enhetlig människobild. Den ene säger: människan är god. Den andre säger: människan är ond. Människan är inte bättre än djuren. Hon är tvärtom sämre. I motsats till djuren är hon utrustad med ett organ för logiskt tänkande som hon missbrukat till den grad att hon nu kan lösgöra krafter, starka nog att förinta henne själv och hela jordklotet. Något sådant förmår inget djur.

Gångna tidars – måhända bara skenbart enhetliga – människosyn tycks således ha gått upp i rök. Vad vi idag ser är istället följderna av mänsklig experiment- och förstörelselusta. Atombomberna över Japan var bara början av en utveckling som fortskrider och förvärras. Varje tidning visar dagligen fram nya exempel på mänsklig ondska.

Denna allt större osäkerhet angående människans natur, åtföljd av ett ständigt vacklande mellan försök till överslätning och fullständig förtvivlan, motsvaras av en minst lika stor osäkerhet när det gäller att avgöra vad som är människolivets mål.

I hård konkurrens med varandra kämpar de olika ideologierna om människomassorna. Vad som på ett håll anses som högsta dygd, betraktas på ett

annat som något ont. Vad som här injagar fruktan vid blotta tanken, bildar där grunden för välfärd, trygghet och fred.

”The American way of life”, en livsstil som bara för ett par årtionden sedan också här i Europa uppfattades som odiskutabelt framtidsduglig, – ja, som den verkliga garantin för den västerländska kulturens och demokratins fortbestånd, har idag inte många anhängare. ”God’s own country” har visat sig vara ett land där hat och fruktan råder. Under förevändning av att försvara demokratin på jorden har, som vi nu vet, stormakten USA gjort sig skyldig till handlingar som ifråga om likgiltighet för mänskligt lidande gott kan jämföras med Tysklands under Hitler.

Vid andra världskrigets slut och en tid därefter fanns i Europa en allmänt utbredd förväntan om att från det stora landet i väster någonting verkligt välsignelsebringande skulle komma, och med de nylonstrumpor man lyckades komma över på svarta börsen tyckte man sig ha erhållit inte bara en nyuppfunnen vara utan också en ny ”tro”, en tro på att människan – förutsatt acceptabla ekonomiska villkor – skulle kunna fungera som sin egen lyckas smed.

På liknande sätt tycktes Sovjetunionen i många ögon varsla om en bättre framtid, detta trots att de metoder, som *just då* råkade tillämpas där, medgavs vara hårda och blodiga. Sovjet-doktrinen förkunnade att genom revolutionen och proletariats maktövertagande en ny människotyp skulle uppstå. Denna människotyp skulle komma att skilja sig lika grundligt från den gamla tidens människa som den kristna föreställningsvärldens nye Adam skiljer sig från den gamle. Tidigare hade människan varit förslavad. Nu stod hon i begrepp att som klasskämpe bli en tjänare åt det arbetande folket. Man trodde också att framtidens sovjetmänniska en gång skulle komma att leva i ett fridens rike av global omfattning. Kriminalitet, fattigdom och alla slags orättvisor skulle där tillhöra det förgångna.

Även i Sovjet och bland sovjetsympatisörer i andra länder har nu en långtgående tillnyktring ägt rum. Inte många tyr sig idag till ovanstående nyansfattiga skönmålning av den sovjetiska framtidsmänniskan eller till det amerikanska self-made-man-idealet.

Sedan både det ”fria Amerika” och Sovjetunionen visat sig tvivelaktiga som förebilder för mänsklig samlevnad och personlig hållning har allt fler människor, bittert besvikna, förlorat allt hopp. Dock finns undantag: på det nya, kommunistiska Kina grundar många idag sin framtidstro. I denna tredje stormakt, i vilken människorna på sätt och vis anses viktigare än maskinerna, har man ställt sitt hopp till den ständigt fortgående revolutionen, som just genom att aldrig tillåtas att upphöra, skall hindras från att stelna till i ett gigantiskt partibyråkratiskt maskineri. Genom att inte längre behöva träla under en storgodsägare får den plågade och utsugne bonden tillbaka sitt människovärde. Hela hans liv och allt hans arbete får en djupare innebörd genom övertygelsen att också han är ett led i den ständigt pågående revolutionen.

Fastän Kinas maoister då och då med stolthet understryker att deras statsform aldrig kan övertyga andra, mindre högt utvecklade folk, utövar likväl maoismen genom sin blotta existens en världsomspännande dragningskraft. Denna utövar sin

verkan på så skilda grupper som, för att ta ett par exempel, Västerlandets idealistiskt sinnade studenter och Asiens, Afrikas och Amerikas svältande människomassor. Dessa senare uppreser sig mot den orättvisa fördelningen av jordens tillgångar och vill inte längre finna sig i att dag efter dag behöva träla för sin blotta existens.

Till de stora traditionella religionerna, med deras föreställningar om människolivets mening och mål, har alltså i vår tid lagts nya religionsliknande läror, som i den stora kampen om själarna har fördelen att kunna utlova befrielse från tryckande inre och yttre nöd redan i detta livet, och inte först i en annan värld, efter döden.

Lockad än åt ena, än åt andra hållet av stormakternas propaganda, står idag den sökande människan. Hennes val blir kanske ändå svårt, ty åt vilket håll hon än riktar blicken, ser hon detsamma: strid och gräl. Till och med de missionerande religionerna är splittrade, underminerade av upplösande krafter i världen.

Att ett fullständigt undanröjande av hunger och annan materiell nöd inte heller ger någon garanti för lycka och frid, eller för ett högre kulturliv, det visar utvecklingen i t.ex. Nordens välfärdsstater.

Egen och andras kärlekslöshet, ensamheten, förskräckelsen inför tillvarons meningslöshet, ångesten vid tanken på eventuell sjukdom, eller på ålderdom och död – ingenting av detta botas med hjälp av högre levnadsstandard. Trots att de flesta av oss tycker att det är otillbörligt att tala om döden, och trots att man har gjort vad man har kunnat för att överskylda dödens faktum, så tycks den förträngda dödsfuktan nu vara starkare än någonsin. Även hos läkare och präster märker man rådlöshet och fuktan inför det enda vissa.

Vår ångest är inte mindre idag än vad den var på Homeros tid och inte mindre än den, som kommit till uttryck i Vishetens bok, där den fromme klagar: "Och det går med människorna som med boskapen; som boskapen, så dör också de ... Vem kan veta, om boskapens ande far nedåt och människornas uppåt?"

Inte ens gudarnas älsklingar undgår alltid denna ångest. Den läkare, doktor Vogel, som vårdade Goethe under hans sista sjukdom, berättar från diktarens sjukbädd hur denne i dödens närhet fylldes av skräck inför det förestående slutet. Goethes demoniska säkerhet slog här, inför icke-existensen, över i sin tragiska motsats. "En fruktansvärd ångest och oro drev den gamle fram och åter mellan sängen och länsstolen. Smärtorna, som alltmer fixerades till bröstet, tvingade den äldre mannen att än stöna, än skrika högt. Anletsdragen var förvridna, ögonen djupt insjunkna. Blicken uttryckte den starkaste dödsångest."

Bara några år tidigare hade den då åttioårige Goethe sagt till Eckermann: "Människan är ett gåtfullt väsen. Hon vet inte, varifrån hon kommer, inte varthän hon går. Litet vet hon om världen och minst om sig själv."

De drömmar om tekniska framsteg, som den äldre Faust hyste, har visserligen vida överträffats av vår tids ingenjörer, men även om människorna nu förmår färdas i världsrymden och landa på månens livlösa yta, har blott små förändringar

äkt rum i det mänskliga medvetandet. Trots de framsteg, som gjorts inom modern djuppsykologi och astrofysik och trots landvinningarna inom socialvetenskaperna, så förmår den moderna människan, ställd inför frågan om livets mål och mening eller om hennes eget verkliga väsen, knappast ge ett svar. I en sådan situation känner hon sig hjälplös och upprepar vanligen konventionella fraser som är främmande för hennes eget inre.

Dödens gåta är alltså olöst. Varken i kapitalistiska eller socialistiska stater har man kommit till rätta med den. En av vår tids ärligaste tänkare, som därtill var en djupt religiös människa, nämligen Simone Weil, skrev kort före sin bortgång i slutet av sitt sista arbete: ”Vad döden än må ha för hemlighetsfull betydelse i himlen – på jorden innebär den, att ett väsen sammansatt av ett skälvande stycke kött och en tänkande ande, ett väsen, som begär, hatar, hoppas och fruktar, som vill och inte vill, förvandlas till en liten hög livlöst stoff.” (Att slå rot)

Som den första, intog Simone Weil redan på trettio- och fyrtiotalet en andlig hållning som idag ter sig självklar för många unga människor. Därtill kommer att hennes synkrets inte var begränsad till enbart medelhavsområdets traditionella kultur. Samma allvar, samma frimodighet och öppenhet varmed hon närmade sig kristendomen iakttog hon också när hon lät sig inspireras av främmande traditioner.

Simone Weil såg klart som få andra, de stora arbetande människomassornas belägenhet. Hon hade lärt känna de förtrampade, de utstötta i alla länder och tider – deras inre och yttre nöd.

Jag tror att den anda, som besjälade denna troende och tvivlande mystiker, är den rätta för den som idag vill göra försöket att i ljuset av gammalindisk uppenbarelse betrakta följande frågor: *vad är människan, och vad är människolivets mål – på jorden såväl som i evighetsperspektiv.*

Ett sådant försök innebär inte mission, inte omvändelse och är inte ämnat att tjäna till uppbyggelse. Jag vill med denna bok helt enkelt ge en beskrivning av hur dessa centrala frågor, som berör oss alla så snart vi befinner oss vid en älskad människas dödsbädd, besvaras i den indiska uppenbarelse-religionens anda.

Vare sig man tror på denna uppenbarelse eller inte – *någon* kunskap om den människobild som hinduismens urkunder förmedlar, är idag, när folkslag och ideologier på ett helt annat sätt än för bara en generation sedan, ständigt konfronteras med varandra, en förutsättning för kunskap om vår egen situation.

Död och verklighet

När man studerar de indiska heliga texterna, upptäcker man med häpnad, i vilken katastrofartad situation en lärjunge befinner sig, den dag han går till en guru för att bli anvisad en frälsningsväg. Utgångsläget är ofta det värsta tänkbara: ett fullständigt sammanbrott av hela hans tidigare liv, det yttre såväl som det inre. Ibland är till och med döden en förutsättning för vidare vandring mot det mänskliga livets yttersta mål, ja någon gång kan Döden själv uppträda som guru.

Enligt Bhagavatam (bhāgavatam), en av hinduernas centrala uppenbarelse-urkunder, liknar en människas levnad en dödsdömds vandring till avrättningsplatsen. På olika stationer längs vägen erbjuds honom förströelser av varjehanda slag: utsökt mat och dryck, musik och dans, sexuella njutningar. Ingenting av allt detta förmår dock skänka honom varaktig lycka, ty hela tiden bävar hans hjärta av skräck och ångest. Han vet ju att döden är oundviklig.

På ett annat ställe i samma verk har man använt sig av en likartad bild för att teckna människosläktets vandring från födelse till död, nämligen bilden av en boskapshjord, som av en slaktare skoningslöst drivs mot slakthuset. Slaktaren är tiden, som driver alla levande varelser framför sig. (Sanskritordet för tid, *kāla*, härleds av de gammalindiska grammatikerna ur roten *kal*: driva [på].)

Även ramberättelsen i det av tolv böcker, om tillsammans artotusen strofer bestående Bhagavatam, är höljd i dödsskugga: En konung vid namn Parikshit (parīkṣit) – namnet betyder ”den prövade” – som har drabbats av en förbannelse, sitter i meditationsställning vid stranden av Ganges (gaṅgā) och inväntar slutet. Han vet att han om sju dagar kommer att bli stungen av en giftig orm, och att han då ovillkorligen måste dö. I en vid ring omkring honom sitter, fyllda av vördnad, det gamla Indiens stora, visa gestalter. Då kommer av en händelse ynglingen Shuka (śuka) vägen fram. ”Han kom utan orsak”, heter det i texten. Vad helst de evigt fria, som vandrar här på jorden, än gör, så gör de det ”utan något varför”, ändamålslost. De strövar omkring som oskyldiga barn och skänker bort av det som de har inom sig: ren kunskap och Gudskärlek. Konungen faller till Shukas fötter och frågar: ”Hur skall en människa förhålla sig, när hon står ansikte mot ansikte med döden?” Shuka ler och säger: ”Du har ställt en bra fråga.” Och han börjar så redogöra för innehållet i det stora Bhagavatam.

Det som Parikshit nu får lyssna till, kommer honom att utropa: ”Trots att jag har fastat i sju dagar och sju nätter och inte förtärt en droppe vatten, så känner jag varken hunger eller törst. Jag dricker ju nektarn ur din mun. I gestalt av en dödsförbannelse har Gud, Krishna (kṛṣṇa), kommit till mig.”

I Katha-Upanishaden (kaṭha-upaniṣad) uppträder förvaltaren av lagen om orsak och verkan, allas betvingare, Yama, döden själv, som guru. Fylld av mod, offervilja och hängivenhet sitter gossen Naciketas hopkurad vid dödens tröskel. Tre dygn får han vänta framför den stängda porten: döden har mycket att göra. Eftersom Yama i och med detta har brutit mot gästvänskapens förpliktelser, lovar han Naciketas att

denne skall få tre önskningar uppfyllda.

Naciketas sista och viktigaste önskan lyder: "När en människa dör, är två meningar förhärskande. Somliga säger, att hon existerar, andra att hon inte existerar. Vem har rätt? På det vill jag ha svar!" (Katha-Upanishaden 1,20) Döden svarar avvärjande: "Om detta var en gång till och med gudarna i tvivelsmål, och det är ingenting att förvånas över: dessa sammanhang är förborgade. Välj en annan ynnest, o Naciketas, och ansätt mig inte!" (1,21)

Yama erbjuder nu gossen all slags jordisk lycka och njutning. Allt sådant som vanligen eftertraktas av människor, ligger nu inom räckhåll för honom: hälsa, långt liv, vackra kvinnor, välartade barn och barnbarn, ofattbar rikedom och makt att råda över hela världen. Naciketas avböjer: "Behåll din dans och sång! Vem kan veta, om dessa fröjder varar ens till i morgon ... Livet är ju kort." Istället begär han återigen att av döden få besked, om det som hör till en helt annan kategori, om det som finns bortom naturens rike, bortom allt rums- och tidsbundet: "Upplys mig om det som står över rätt och orätt, över orsak och verkan, över förflutet och framtida!" (2,14)

Också i Bhagavadgita (bhagavadgītā) står döden som en mäktig bakgrundsgestalt. Två fientliga härar står uppställda i slagordning. På båda sidor anar de flesta av krigarna, att de inte kommer att överleva den förestående drabbningen. Före början av det arton dagar långa förintelseslaget har Arjuna, en av den tidens största krigshjältar, låtit köra ut sin stridsvagn på fältet mellan de båda härarna. Han hade tidigare varit övertygad om att han stod på det godas sida. Beklämd märker han nu, att nära anhöriga till honom själv också finns i motståndarleden, – ja, även sina egna älskade lärare ser han där. Han vet inte längre vad som är rätt och orätt. Hur han än handlar, om han kämpar eller inte kämpar, så bryter han mot heliga lagar. Mycket förtvivlad ber han sin vän och körsven Krishna om råd och upplysning. – Först när lärjungen har ställt de rätta frågorna, kan gurun börja undervisa honom. Dessförinnan är han stum. – Medan runt omkring dem, tecken på annalkande världsundergång ger sig tillkänna, undervisar Krishna Sin lärjunge Arjuna om det som inte är underkastat förgängelse:

Vet: det såras inte av svärdet,
det fuktas inte av vattnet,
det bränns inte av elden,
det torkas inte ut av vinden ...
Outgrundligt är det, oförgängligt, evigt.
Bhagavadgita 2,17; 22–24

De här uppräknade elementen rymmer i sig – enligt gammalindisk filosofi – allt som är underställt lagarna för tid och rum. En guru i vår tid skulle utan vidare kunna tillfoga: ingen vätebomb förmår spränga sönder detta eviga, av vilket varje levande varelse har del i sitt innersta, och av vilket var och en är genomträngd.

Krishna säger:

Den tid har aldrig funnits, då inte Jag och
du och dessa furstar här fanns till,
och aldrig kommer det en tid,
då vi upphör att finnas ...
Så, som barndom, ungdom och ålderdom
är för den, som bor i en kropp,
så är det att övergå i en annan kropp.
Den vise låter sig inte förvirras därav.
Bhagavadgita 2,12–13

Så, som en människa lägger av utslitna kläder
och tar på sig nya kläder,
så avbördar sig kroppsbäraren
utslitna kroppar och inträder i nya kroppar.
Bhagavadgita 2,22

En helt ny horisont, läran om återfödelsen, öppnar sig här. Den i Västerlandet helt vedertagna åsikten att en människa bara lever en gång, ställs här på huvudet. Denna vidgning av panoramat bidrar emellertid på intet sätt till avslöjandet av den yttersta sanningen. Enligt hinduismen kan de stora frågorna om rätt och orätt, om skuld och bot *inte* lösas med hjälp av föreställningen om upprepade existenser. Reinkarnationsläran bara utsträcker skeendet i rum och tid. Den gör det lättare för oss att acceptera föreställningen om levande varelser på fjärran planeter och i länge sedan svunna tider, men denna utvidgning av medvetandet till att omfatta kosmiska perspektiv, och till att antaga helt andra tidsbegrepp än de invanda, innebär ingen principiell förändring. Ännu ett stort förhänge måste dras undan. Det mätbaras stora, vida värld, dit hinduerna också räknar all psykisk verklighet, framstår i den indiska uppenbarelsereligionen som blott en [förvriden] skugga av evighetens överallt och alltid existerande fullhet. Detta innebär bl.a. att gränserna mellan här och där, mellan denna sidan och den andra, mellan heligt och profant, gott och ont, liv och död, verkligt och överkligt, inom hinduismen blir dragna på ett helt annat sätt än vad vi, utifrån vår erfarenhet och med vår måttstock, är vana vid.

I Katha-Upanishaden (II,1,10) undervisar Yama – döden som guru – gossen Naciketas:

Det som finns här, finns där,
och det, som finns där, finns här.
Från död till död går den,
som ser någon skillnad.

På liknande sätt heter det i Chandogya-Upanishaden (VII,25,1):

Fullhet är i öster,
fullhet är i väster,
fullhet är i norr,
fullhet är i söder ...

Brihad-Aranyaka-Upanishaden (br̥had-āraṇyaka-upaniṣad) förklarar:

Den som i denna världen saknar kunskap om det oförgängliga och (likväl) med tanke på gudarna, lägger offergåvor i elden – om han så plågar och bemödar sig i tusentals år, så är hans bemödande (till sin verkan) förgängligt. Den, som utan kunskap om detta oförgängliga lämnar denna världen, han liknar en usel slav, som blev köpt (av gudarna). Den däremot, som efter att ha lärt känna detta oförgängliga, skiljs hädan från denna världen, han är en vetande, en (sann) brahman. (III,8,10)

Äkta kunskap om denna enda, allestädesnärvarande, oförstörbara och eviga grund till världen och till varje levande varelse (således inte bara till människan), denna sanna verklighet, förutan vilken allt det som vi på jorden upplever som verklighet, inte skulle kunna äga bestånd ens för ett ögonblick, utgör essensen av all indisk uppenbarelse.

Allt det som har början och slut är inte (fullständig) verklighet, står det i Bhagavadgita. Endast det som varken har början eller slut är verkligt vara:

Det är ofött, evigt, oföränderligt.

Det förstörs inte,

när kroppen går under.

Bhagavadgita 2,20

Denna allomfattande verklighet, som inte lyder under naturlagarna eller under lagarna för födelse, växande, borttynande och död, utgör – sedd i ljuset av gammalindisk kunskap – den *normala* verkligheten, medan däremot vad vi kallar verklighet, d.v.s. allt som vi, med hjälp av våra sinnen och vårt förstånd, dagligen upplever av denna förgängliga värld, är en onormal, abnorm, blott relativ verklighet. Denna åskådning, som är så främmande för västerländskt synsätt att den fordrar en verklig omställning av själva sättet att tänka och ett anläggande av andra värderingsgrunder än de invanda, är det av vikt att göra sig förtrogen med, om man vill förstå den indiska kulturkretsens människosyn.

Till och med för Buddha, den fullkomligt upplyste, som växte upp inom den hinduiska traditionen, och som inte utan rätt anses ha grundat en ateistisk religion, till och med för honom framstår existensen av denna ofödda, eviga verklighet som någonting självklart.

En gång riktade han dessa ord till sina munkar: ”Det finns något ofött, oskapat, icke-gjort, ej sammansatt. Och om detta ofödda, oskapade, icke-gjorda, ej sammansatta inte funnes, hur skulle man då kunna undslippa det födda, det skapade, det gjorda, det sammansatta?” (Udana VIII,I. Ishivattaka)

Det oförgängliga, som Buddha talar om, och som inom buddhismen kallas nirvāna, är samma oförgängliga, som man inom hinduismen benämner det gestaltlösa Brahma eller brahma-nirvāna. (Se Bhagavadgita 2,75 och 5,24–25)

Nu uppstår frågan: Vad är det då för en slöja eller förledande makt, som enligt den hinduiska uppenbarelsen visserligen låter oss förnimma världsalltet, alltifrån de mest avlägsna stjärnor och stjärnsystem ner till den fornindiska atomteorins minsta delar (inklusive de grövre och finare psykiska processerna i alla levande varelser) – och som döljer den bakomliggande eviga verkligheten?

Guds Maya

Den väldiga makt, som döljer den eviga verkligheten, går i Indien sedan gammalt under benämningen maya (māyā). Redan i Rigveda (ṛgveda) (IV,47,18) heter det: "Indra antager med hjälp av sin maya snabbt skilda gestalter."

I gammalindiska ordböcker återfinner man bl.a. följande uttydningar av ordet maya: trollkraft, trollkonst, gestaltande kraft, nåd. Den betydelse, som västerländska vetenskapsmän vanligen förknippar med ordet, nämligen *illusion*, täcker bara en liten del av detta omfattande begrepp.

De fornindiska grammatikerna å sin sida härleder ordet maya ur sanskritroten mā, mäta, beräkna, värdera.

I Shastrams (śāstrams) slutligen, d.v.s. i hinduernas heliga skrifter, ses hela det mätbara världsalltet med allt vad det innehåller av stort och smått, av fysiskt och psykiskt, som bestående av Maya, format av hennes stoff och underställt hennes lagar.

Maya har två existensformer. Som prakṛiti (prakṛti), naturen bakom all synlig natur, är hon den materiella grunden för allting i världsalltet. Hon kallas också "den stora okunnigheten" (avidyā), och denna hennes verkan är det som får oss att tro att de förvrängda, flyktiga skuggbilder av den eviga verkligheten, som vi ser, är sann, hel verklighet.

En av de viktigaste förutsättningarna för kännedom om världen och människorna är enligt Shastrams kunskapen om Mayas tre gunas (guṇa). Utan insikt i läran om de tre gunas, de tre kvaliteter, av vilka såväl den fysiska världen som alla våra medvetandeskikt är formade, blir all indisk människokunskap obegriplig.

Gemensamt för de tre gunas; *sattva*, *rajas* och *tamas* (sattva, rajah, tamah), är att de alla består av *begär*, om än av skilda slag. Tamas är begär efter mörker, förvirring, efter tillfredsställelse av de lägsta drifterna. Den är slö, smutsig lystenhet. Rajas är begär efter tillfredsställelse av något ädlare drifter, som t.ex. maktlystnad, lust efter rikedom och anseende bland människor. Den är rastlös verksamhetslust. Sattva är likaså begär, men begär efter ett finare slags njutning, efter sådant som frid, kunskap, stillhet, tystnad, harmoni.

Ur tamas utvecklar sig en tonvibration. Ur denna tonvibration utvecklar sig världsrymden och ur denna gradvis materiens olika element.

Jorden, solen och stjärnsystemen är formade genom guna tamas. I våra sinnen och vårt förnuft överväger tamas, men är uppblandat med mycket rajas. I ett visionärt, idérikt tänkande och skådande medvetande är tamas förenat med sattva.

Långt ut i det kosmiska sträcker sig gunas verkningar. Redan tusen år före Galilei och än längre tillbaka i vedisk tid, var indierna förtrogna med föreställningen om tallösa världar i universum. I Bhagavatam heter det t.ex.:

Som solbelysta dammkorn
strömmar genom öppna fönster,
genom Mahavishnus porer
svävar världsallt utan tal.
(När Han andas ut de födas
när Han andas in förgås de.
Aldrig upphör detta kretslopp,
evigt världar dör och födas,
evigt andas Mahavishnu.)

Bhagavatam X,14,11

Från Guds synpunkt framstår världsalltets uppkomst och undergång som en följd av lätta andedrag. Det är först, när vi riktar blicken mot ett enskilt världssystem, som verkan av gunas blir iakttagbar. Det berättas i Bhagavatam att Brahmā, världsskaparen, som är en tjänare till den Högste, medelst guna rajäs eldiga kraft formar vårt tamās-behäftade världssystem liksom även människors och andra levande varelsers kroppshöljen. På samma sätt uppehåller Vishnu (viṣṇu), som är en delaspekt av den Högste, med guna sattvas harmoniserande kraft, utan möda världen med alla varelserna. Och där omtalas att när världsundergångens tid är inne, framspringer ur Shivas (śiva) ”tredje öga” tamās mörka glöd, genom vilken världen och alla dess varelser förbränns.

Dock står, oberörd av gunas kamp och oberoende av världsskapelse och världsundergång inom Mayas sfär, Guds eviga verklighet fast. Dess existens påverkas på intet sätt av den samtidiga närvaron av ett kosmos. Som obegränsad av tid och rum är den inte underkastad natur- och tankelagarna.

Ur denna Guds allestädesnärvarande, eviga verklighet strömmar vid varje skapelseakt verkligt liv in i Mayas skuggomhöljda sfär, in i den stora naturen, in i prakriti. Gud säger i Bhagavadgita:

Mitt sköte är den stora prakriti.
I henne sänker Jag Min säd.
Därav födes allt som lever,
o, Arjuna.

Vad som än tar gestalt,
i vilket sköte det än må vara:
den stora prakriti är skötet,
och Jag är fadern, som skänker livet.

Bhagavadgita 14,3–4

Den i Bhagavatam förekommande definitionen på maya blir begriplig, om man betraktar den från den eviga verklighetens synpunkt. Ur-Guden talar till sin tjänare

Brahmā, världsbildaren. Han talar om skapelsen:

Allt som förnimms
utanför evighetens rike
och ej i Mig,
det må du veta
är Min maya,
är som avglans,
är som mörker.

Bhagavatam II,9,33

Såväl i Upanishaderna som i Bhagavadgita och även i Bhagavatam betonas starkt skillnaden mellan den av Maya bestående, förgängliga världen och den oändliga, eviga verkligheten.

Inte kroppen, som består av jord,
eller sinnena, eller gudarna, som ordnande vakar över dem,
inte andedräkten, inte vinden, vattnet eller ljuset,
inte anden, som tarvar näring,
inte förståndet, inte hjärtat (själen),
inte jagmedvetandet, inte etern eller jorden eller sinnesobjekten,
inte materiens ogestaltade ursprungskraft,
inte något av allt detta är atman.

Bhagavatam XI,28,24

Alla ting och känslor, som uppstår i människorna
eller kommer ur naturen,
består av (Mayas) tre gunas,
liksom allt vad människan ser och upplever,
allt vad hon hör,
allt vad hon tänker på med sin ande.

...

Det ur gunas uppkomna görandet och underlåtagandet
blir bestämmande för hennes irrande
i förändringarnas värld
från födelse till födelse.

Bhagavatam XI,25,31–32

Mayas tre gunas motsvarar till sina verkningar olika slag av mänskliga livsmål. Hos några få människor är den ljusa guna sattva förhärskande. Hos många överväger den rastlösa aktiviteten och lidelsefullheten hos guna rajas. De flesta av oss behärskas huvudsakligen av den mörka guna tamas. Det är emellertid av vikt att lägga märke till att det i indisk människokunskap alltid är fråga om en blandning av de tre gunas. Detta innebär att ingen av de tre ensam kan behärskas

människan, att det med andra ord aldrig kan uppstå en människa, som är enbart god eller ond, utan att istället det obekanta, djupast förborgade eviga i människan (på vars existens ingen troende hindu tvivlar, då det utgör hinduismens grundval) alltid är fängslat av samtliga tre gunas, om än på olika sätt.

Sanskritordet guna betyder, talande nog, bl.a. boja, kedja, rep.

Följande redogörelse för gunas många olika sätt att binda de levande varelserna återfinns i Bhagavadgita:

Sattva, rajas och tamas binder i kroppen fast
den Oförstörbare, som dväljs i kroppen.

Guna sattva binder, full av renhet,
och fri från ondska,
genom fasthållande vid lycka
och, då hon skänker kunskap,
genom fasthållande vid kunskap.

Vet, att rajas är av lidelsefull natur
och framkallar törst och vidlådenhet.
Hon binder den i kroppen boende
genom fasthållande vid verksamhet.

Och vet, att tamas, född ur ovetenhet,
förleder alla levande varelser.
Hon binder genom missförstånd, tröghet och sömn.
Bhagavadgita 14,5–8

Fullständigt omvärvd och förtrollad av Maya kan man inte uppfatta någonting annat än henne. Maya synes då vara allt som finns. Hon framstår som den stora modern, världsuppehållerskan, världsförstörerskan, den mäktiga härskarinnan över allt vara – något som återspeglas i många indiska kulthandlingar. *Han*, Mayas Herre, vars tjänarinna hon är, tycks helt ha försvunnit. Och dock är det, enligt andra uppenbarelse-texter, hela tiden Hans vilja, som hon utför.

Det är inte oviktigt för den som vill förstå hinduismen att känna till dessa perspektiv. Utan dem skulle de heliga skrifternas alla utsagor angående Guds och Hans eviga följeslagares, över allt jordiskt upphöjda ”lek” i de av tid och rum obegränsade, oändliga Guds-rikena, där inte Maya existerar, vara mindre verkningsfulla. Denna del av hinduismen, i vilken den stora Maya framstår och tillbeds som den enda och yttersta verkligheten, är självfallet den som västerlänningen haft lättast att tillägna sig.

Den unge Goethe formulerade redan 1782 sin upplevelse av denna natur, vars psykologiska aspekt då utgjorde en nyupptäckt: ”Natur – vi är omslutna,

omslingrade av henne, lika oförmögna att undkomma henne som att komma djupare in i henne. Oombedd och utan förvarning rycker hon oss med i sin dans, sitt kretslopp.”

Mycket i Goethes intuitiva uppfattning, sådan den tagit sig uttryck i denna hans uppsats om naturen, blir på ett häpnadsväckande sätt bekräftat och fördjupat inom indisk uppenbarelse. Dock med ett undantag. Påståendet att vi är oförmögna att undkomma naturen, d.v.s. att utträda ur Prakritis, ur Mayas sfär, eller att komma djupare in i den, det påståendet har, som vi kommer att upptäcka så snart vi fått en bättre överblick över hinduismen i dess helhet, ingen giltighet.

Att det är svårt att höja sig över Guds Maya är ett i texterna ofta betonat faktum. Dock är denna möjlighet inte helt förvägrad människan. Nog ligger målen, kunskapen, glädjeämnen och ”själva livet” för de flesta människor inom sfären för Mayas gunas, men det existerar också mål, kunskap, glädje och en tillvarons mening, som inte berörs, och inte begränsas av gunas. Gud säger i Bhagavatam:

Den (allt annat) uteslutande kunskapen om atma och Brahma
är sattva-behäftad.

Kunskapen om människan som en enhet av kropp och ande
är rajas-behäftad.

Den alldagliga kunskap, som blott syftar till jordisk lycka,
är tamas-behäftad.

I motsats därtill är den kunskap, som har sin grund i Mig,
fri från gunas.

Bhagavatam XI,25,24

Sattva-behäftad är den starka övertygelsen,
att livets mening är att forska efter atman.

Rajas-behäftad är övertygelsen, att livets mål är
att fylla de plikter, som påbjudits människorna.

Tamas-behäftad är övertygelsen,
att livets mål är att ej beakta (dessa plikter).

Men den starka övertygelsen att tjänande av Mig
är livets mål, är fri från gunas.

Bhagavatam XI,25,27

Den glädje, som uppstår ur atman,
är sattva-behäftad.

Den glädje, som uppstår ur sinnenas värld,
är rajas-behäftad.

Den glädje, som uppstår ur vanmakt och förvirring,
är tamas-behäftad.

Den i Mig grundade glädjen
är bortom gunas.

Bhagavatam XI,25,29

Skiljegränsen mellan maya-världen och det som är obefläckat av maya, får emellertid inte uppfattas så som vore det fråga om ett statiskt här respektive där, utan fastmer rör det sig om ett dynamiskt perspektiv. Det är frågan om skilda synsätt. När någon, genom Guds nåd, blir förlänad det Gudomliga ögats synkraft, förmår han tränga djupare in i Mayas natur och genomskåda hennes väsen. Fastän mitt uppe i livet och världen är han nu en fri, som rör sig fritt mellan Mayas gunas utan att längre låta sig behärras av dem. Detta är honom möjligt då han, tack vare den synkraft, som förlänats honom, förmår uppfatta den eviga, Gudomliga grunden bakom maya-världens alla flyktiga fenomen: det fula och det sköna, lust och lidande o.s.v. Målet är således här inte alls att avstå från världen, utan istället kunskap om dess verkliga natur.

I Indien gäller – eller gällde ännu för några få år sedan – som jordelivets högsta lycka att få möta en guru, en andlig lärare, som vet besked om det förgängligas och det oförgängligas skilda sfärer – och att bli antagen som hans lärjunge. Faktiskt heter det också att var och en finner den guru, som han förtjänar. Den lärjunge, som söker njutning, rikedom och makt, får en guru, som är istånd att visa honom på en väg, som leder till njutning, rikedom och makt. En lärjunge som har benägenhet att låta nöja sig med halva sanningar och som ryggar tillbaka inför det yttersta, han finner en sådan guru, som undervisar om halva sanningar. Och en lärjunge, som bedrar sig själv, han möter en guru som bedrar sig själv.

Den troende hindun är övertygad om att det i Indien sedan årtusenden tillbaka inte har funnits någon generation, då inte en eller två, eller flera sanna gurus har vandrat på deras lands stigar och vägar. Den klassiska definitionen på en sann guru lyder: Han måste tillhöra någon av de gamla, aldrig brutna traditionsföljderna. Han måste av sin egen guru ha fått mottaga sanningen hel och oförfalskad och han måste dessutom själv, på ett osvikligt sätt ha fått uppleva denna eviga sanning i sitt eget hjärta. Den förste gurun, i dessa vittgrenade traditionsföljder, är alltid Gud eller någon av Guds eviga manifestationer.

När Sanātana, den förutvarande regeringschefen i det stora riket Bengalen, år 1516 efter många svårigheter till sist hade funnit sin guru, så ställde han tre centrala frågor till honom:¹

Vem är jag?

Varför lider jag?

Vad är mitt mål?

Svaren på dessa frågor utgör huvudinnehållet i denna bok. För att kunna närmare gå in på dem, måste jag dock först söka återge, vad de gammalindiska urkunderna har att säga om människans struktur.

¹ Se W. Eidlitz: Kṛṣṇa-Caitanya, Sein Leben und Seine Lehre, Stockholm 1968, sid. 453.

II Människans struktur

Människan

När vi nu skall försöka komma till insikt om hur hinduernas heliga skrifter, Shastrams, uppfattar människans väsen, så är det av vikt, att vi inte låter leda oss av våra egna, västerländska tankebanor. Vi kan idag knappast förstå den verkliga innebörden i t.ex. en Sofokles-tragedi utan att äga åtminstone någon kännedom om de gamla grekernas människosyn, deras uppfattning av ödet och deras lära om dödsriket och hämndgudinnorna. Det är även helt uteslutet, att vi med bibehållande av vår, av antik och kristen tradition samt av modern psykologi, naturvetenskap och teknik sammansatta världsbild skulle kunna vinna, ens en lägre grad av insikt i Shastrams, de indiska texterna. Grekernas världsbild och människosyn står oss dock betydligt närmare än hinduernas.

För att vi skall få en riktig uppfattning av människan, sådan hon framställs i hinduernas heliga skrifter, så måste vi framför allt hålla i minnet att, som redan antytts, inte bara vad vi i Västerlandet kallar människans kropp, utan också vad vi vanligen benämner själ och ande enligt de hinduiska urkundernas synsätt är någonting *materiellt*. Det förborgade *eviga*, *atman*, som har tagit sin boning i människorna (liksom i alla andra levande varelser) är enligt Shastrams mening någonting helt annat, någonting från den västerländska psykologins själ och ande fullständigt artskilt, som inte fördenskull är identiskt med kristendomens ”eviga själ”, utan som tillhör en helt annan kategori.

Shastrams skiljer mellan en ”grovfysisk” kropp, som nära svarar mot vårt vanliga kroppsbegrepp, och en ”finfysisk” kropp, som omfattar hela själslivet. Detta senare är alltså enligt hinduerna någonting i grunden kroppsligt, om än av betydligt lättare och finare art än den synliga, väg- och mätbara kroppen.

Enligt Shastrams består ”människan”, d.v.s. helheten av den mänskliga strukturen, av följande samordnade ”delar”:

(A) Den fysiska kroppen med de fem handlingssinnes-organen (karma-indriya) och de fem kunskapssinnes-organen (jñāna-indriya).

De fem handlingssinnesorganen är talorganet, händerna, fötterna, anus och könsorganet.

De fem kunskapssinnesorganen är öronen, huden, ögonen, tungan och näsan.

Denna grovfysiska kropp benämns på sanskrit sthūla-deha eller sthūla-śarira. Den genomströmmas av livskraft (prāṇa).

(B) Den finmateriella kroppen, som består av fem handlingssinnen och fem kunskapssinnen (märk: *sinne*, inte *sinnesorgan* av muskelvävnader, nervsubstans o.s.v.) samt av det ”inre sinnet” (antaḥkaraṇa), ofta även betecknat som manas. Detta ”inre sinne” motsvarar allt det som vi kallar själ, ande, medvetande o.s.v. Också den finfysiska kroppen, sukshma-deha eller linga-deha, (sukṣma-śarira eller līṅga-śarira) är genomströmmad av livskraften, prana (prāṇa).

Det inre sinnet utgör en enhet, bestående av fyra skikt eller av fyra skilda

funktioner (vṛtti).

Detta, att den andliga kroppen skulle vara utrustad med sinnen, är ett påstående som västerlänningen gärna reagerar mot. Det strider mot hans invanda föreställningar. Belägg för påståendets riktighet finner emellertid hinduerna för det första däri, att i drömmen dessa fina sinnen upplevs och brukas, samt även däri, att fastän de båda kropparna vanligen åtskils när människan dör, vilket betyder att den grovfysiska kroppen med de tio sinnesorganen då avläggs, så ser, hör o.s.v. dock den avlidne, efter vad det konstateras i Shastrams. Den döde ser och hör då med hjälp av de finfysiska sinnena, ty dem har han kvar.

Allt vad vi i Västerlandet betecknar som ande, medvetande, själ, och är benägna att uppfatta som någonting motsatt ”materien”, ja, ofta nog betraktar som evigt och därför överlägset det förgängliga, betecknas här bara som en finare sorts materia. Detta förhållande, jämte konsekvenserna härav, har klargjorts i en analys av det inre sinnets, antahkaranas (antahkaraṇa), struktur och innehåll, som återfinns i Shastrams:

1. ”Någonting hörs.” *Medvetandet* mottager ett *intryck*. Det inre sinnet besitter alltså förmågan att mottaga intryck. Det är – i ett av sina skikt – receptivt, passivt, och brukar därför mycket ofta liknas vid en spegel eller en speglade vattenyta. Ju färre störningar, som finns på medvetandets spegel, d.v.s. ju mindre som kommer emellan denna och det objekt, som skall speglas och kvarlämna intryck, desto mera objektiv kommer kunskapen att vara. En verklighetstrogen inregistrering av form och substans, d.v.s. en sådan uppfattning av objektet, att detta kan passera oförvanskat, från det fysiska örat via nerverna till medvetandets spegel, är möjlig blott med hjälp av ett ogrumlat medvetande och en klar uppfattningsförmåga. Detta är således förutsättningen för att ett objekt skall kunna uppfattas sådant, som det är.

Denna spegel, det receptiva medvetandet, heter på sanskrit *citta*. Det är viktigt att noga skilja på detta och uttrycket *cit*. – Cit är det, som består av ren, omedelbar (oförmedlad) kunskap. Citta däremot består inte av kunskap utan är s.a.s. ett organ, som *förvärvar* kunskap genom att mottaga intryck. Citta innehåller alltså bara *medelbar* (förmedlad) kunskap.

Teoretiskt sett är citta ren, oföränderlig och helt lugn; i verkligheten däremot fylld av lust- och olustbetonade intryck (på sanskrit: saṃskāra, vāsanā).

2. Ett andra skikt i det inre sinnet, utgörs av beredvilligheten att ta emot önskningar. Medvetandet är berett att uppleva något. Denna beredskap leder till begäret, att på nytt och intensivare få uppleva det som tidigare erfarits som gott och njutningsrikt, eller att åtminstone i fantasin få dröja vid det lyckoskänkande objektet – eller också, när det gäller ett motbjudande intryck, få försjunka i grubbel; ”ruva” över det.

Denna *medvetandets ständiga beredskap* kallas *manas*.² Ur manas utvecklar sig ett begär, en lustkänsla, benämnd *kāma*. Det är manas, som gör ett objekt åtråvärt, som s.a.s. sätter färg på det, så att det verkar tilldragande. Å andra sidan innehåller

² Manas i trängre bemärkelse. Även summan av alla medvetandeskikten benämns stundom, som tidigare nämnts, manas.

detta "beredskapsmedvetande" också motsatsen till lust, alltså "avsky" eller krodha, d.v.s. förmågan att tillbakavisa allt, som antingen uppfattas som motbjudande, eller som står i vägen för upplevandet av något gott eller önskvärt.

3. "Ett ljud hörs." Medvetandet fastställer, efter vissa överväganden, *vad* det är som hörs, d.v.s.: genom förnuftets funktion blir det känt, vad det i citta upplevda objektet är, var det finns, varifrån det härrör, hur det kan uppnås.

Denna kunskap kan, enligt Shastrams, vara av följande slag:

- a) direkt erfarenhet, slutledning, varseblivande av ett tings verkliga väsen, inhämtande av vad Shastrams (vilka gäller som absolut erfarenhetskälla) har att säga (om det aktuella objektet). Detta kallas *pramāna*, kunskap om det som är verkligt.
- b) villfarelse, eller kunskap om ett ting, sådant det inte alls är. Detta kallas *viparyaya*.
- c) kunskap om ett ting, som består av blotta ord, som t.ex. hornen på en hare. Detta kallas *vikalpa*.
- d) minne, erinring, en kunskap, som uppkommer av intryck, som en tidigare erfarenhet lämnat efter sig (*smṛti*).
- e) sömn, d.v.s. kunskapen saknar objekt; medvetandet vilar. Detta kallas *nidṛā*.

Denna det inre sinnets förmåga till överläggning eller besinning benämns *buddhi*.

4. "Jag hör." Någonting, som vet sig vara ett "jag", som känner och upplever sig som en enhet; en person, hör ljudet. Detta "jag" eller bättre uttryckt: den av fin materia bestående grunden för jagkänslan (på sanskrit: *ahamkāra*), består av Mayas guna-stoff. Det jag, som det här är fråga om, är således en del av det finstoffiga höljet. Detta finstoffiga jag kan bringas ur funktion genom t.ex. alkoholmissbruk.

De fyra skikt, som tillsammans bildar det *inre sinnet*, är således:

1. Förmågan att uppleva något: *citta*.
2. Beredvilligheten att uppleva något: *manas*.
3. Förmågan att avgöra hur föremålet för upplevandet är beskaffat: *buddhi*.
4. Den grundval, som möjliggör uppkomsten av en jagkänsla: *ahamkāra*, (eg. jag-göraren).

Detta kan också uttryckas på följande sätt: Det ogrumlade medvetandet, det rent receptiva, passiva (*citta*), känslan, viljan (*manas*), förnuftet, intellektet (*buddhi*) samt personligheten (*ahamkāra*) utgör innehållet i det som Shastrams benämner det inre sinnet eller *antahkarana*, och som vi i Västerlandet brukar beteckna som anden eller själen.

Dessa fyra skikt är emellertid inte bara teoretiska strukturer, utan fyllda av konkret innehåll. De är heller inte bara funktioner eller verkningssätt, utan kan hellre liknas vid "behållare", som innehåller någonting. De består av fin, levande materia. Liksom den grovfysiska kroppen, så är också den finmateriella, psykiska kroppen fylld av "prana" eller liv – som en följd av kropparnas beröring med ett

obekant, ett X.

Då det inte är en "själ", en "ande", som s.a.s. får den grovfysiska kroppen att leva, och då fastmer även "själen" eller "anden" är av materiell natur, så följer att båda måste ha ett tredje, ett X, att tacka för sina liv. Detta X är *atman*, det sanna självet, som består av *cit*, ren insikt.

Blotta närvaron av denna atma i de båda höljena (det grovmateriella fysiska och det finmateriella psykiska eller andliga) är orsaken till att *människan* lever och förmår känna sig som en enhet.

Atman kan på intet sätt bli föremål för erfarenhet från höljenas sida, vilket betyder att människans ande, själen, aldrig kan få kunskap om atmans väsen. Detta beror enligt Shastrams på att *cit*, *ren* insikt, *ren* ande, och materia, maya-stoff, utgör helt motsatta kategorier. Vetande torde förutsätta någon form av överensstämmelse eller korrespondens mellan den vetande och föremålet för hans vetande, men mellan *cit* och *acit* (icke-*cit*) föreligger inte någon sådan överensstämmelse, utan dessa båda kategorier är i alla avseenden varandras absoluta motsatser. *Dock* kan atman, såsom varande *ren* kunskap, se känna och uppleva det, som är *acit* eller stoff, medan det omvända förhållandet alltså är en omöjlighet.

Hur kan man då veta att det överhuvudtaget existerar en atma? Kunskapen om atman härrör ur *uppenbarelsen* av Guds ord. Man kan sluta sig till atmans existens, se atman som en självklarhet, redan efter det att man första gången fått höra talas om atman.

I stället för att omedelbart gå in på problemet *hur* atman kom in i dessa kroppshöljen, skall vi här först ge en schematisk framställning av människans struktur:

- (A) den grov-sinnliga kroppen med de tio sinnesorganen och prana (*prāṇa*). (*icke-cit*)
- (B) den finstoffiga, andliga kroppen med de tio fina sinnena och prana samt citta, ahamkara, buddhi, manas. (*icke-cit*)
- (C) atman, den vetande, förnimmande, som består av ren insikt. (*cit*)

Nu uppstår frågan hur det kommer sig att (A) och (B) tillsammans med den dem helt väsensfrämmande (C), atman, kan bilda en helhet, nämligen den levande människan. Varpå beror det, att denna människa förmår uppleva sig som en enhet, som en konkret enhet i vaket tillstånd och som en konkret enhet också *efter det* att hon, sedan hon en tid befunnit sig i sömn eller dröm, återvänt till det vakna livet?

Så länge atman inte vet vem han själv är, vilket man kallar atmans bundna tillstånd (*baddha*), överför han sitt sanna jagmedvetande, alltså vissheten "jag är en atma", på den fysiska och den andemateriella kroppen och tror sig vara "människa". Å andra sidan försätts den av fint stoff bestående grunden för jagkänslan, det psykiska jaget, genom atmans närvaro i ett levande tillstånd och det "inre sinnet" (anden, själen), där grunden för jagkänslan utgör ett av skikten, bärs nu upp av medvetandet eller känslan "jag är".

Den av *okunnighet överväldigade atman* gör alltså, på grund av sin falska jag-känsla, den fysiska och den andliga kroppen till sin *egen*. Härav följer att han tillskriver sig själv allt vad den fysiska och den finstoffliga kroppen upplever, och menar att det är hans (atmans) kropp, hans ande, och att det finstoffliga jaget rymmer hans eget jagmedvetande. Det är, för att ta en liknelse, som om en juvel, insvept i en sidenduk och nedlagd i ett skrin, skulle anse, att den (juvelen) *är* sidenduken och skrinet, och – som en följd därav – som om sidenduken å sin sida skulle mena: jag, sidenduken, är juvelen och skrinet. Eller som om en människa skulle anse: ”jag är mina byxor, min rock, min skjorta” – i fullständig glömska av att hon faktiskt är en människa.

Vi får alltså följande ”jag”-begrepp:

Jag atman, cit-atman, den vetande, som består av kunskap. När en atma känner sig själv som ”jag” – så är detta något absolut sant.

Jag, den finmateriella jagkänslan, som utgör ett skikt i den finmateriella anden. Detta ”jag”, som vet sig vara enheten av den fysiska kroppen och den materiella anden, är sant, verkligt, så länge kroppen och själen ännu ”lever”.

Jag, atman, som är identisk med den finmateriella andens jag. Denna likställighet är blott *inbillning*, fullständigt falsk.

I det sistnämnda fallet finns alltså atman med, men upplever inte längre *sig*. Atman var ett rent *jag*; nu finns han där bara – utan medvetande om sitt sanna själv. Atmans verkliga jagmedvetande har blivit paralyserat. Han har gått in i ett nytt jagmedvetande. Genom att förväxla sig själv med de höljen, som omger honom, tror han sig vara dessa höljen.

På grundval av detta (jag), som vi sätter inom parentes, därför att det är en ren illusion, uppstår nu ett motsvarande (*min*), *ett bihang till detta (jag)*. *Denna ur okunnighet uppkomna illusion om (jag) och (min) drabbar utan undantag alla de i de tallösa världsallten levande varelserna, antingen de vet sig vara människor, djur, träd, stenar eller någonting annat i världarna av tid och rum. När nu redan detta att tro sig vara människa, är illusion, så innebär det bara en vidareutveckling av denna illusion, när man menar sig vara man, kvinna, gammal, ung, fattig, rik, sjuk eller frisk – och likaså när man betraktar kropp, ande, själ, hus, barn, föräldrar, hustru, make o.s.v. som ”sitt” och för deras skull kämpar, strävar, älskar, hatar och ber, eller när man rentav menar att man själv, som personlighet, är evig och odödlig.*

Atman förlorar medvetenheten om sitt sanna jag och får istället ett falskt jagmedvetande, som hänför sig till kropp och ande. Det heter: det som kroppen och anden upplever, det uppfattar atman felaktigt som *sin* upplevelse.

Atman är, som tidigare sagts, *evigt, oföränderligt*, verkligt liv, full av spontana initiativ, av ren Insikt och Lycka. Det egentliga föremålet för hans vetande är han själv, och allt annat, som i likhet med honom själv, består av cit, nämligen evighetens av *rent Vara, ren Insikt och ren Lycka bestående rike*, där tidens och rummets lagar saknar giltighet.

Den (individuella) atman är emellertid mycket liten och hans kunskap liksom hans vilje- och handlingskraft är i följd härav *begränsad*. Ursprungligen hade han fri *vilja*. *Innan* han fick kroppshöljerna och det falska jagmedvetandet var han fri. Han kunde därför välja mellan att *antingen* vilja förbli evighetens rike trogen, *eller* att vilja uppleva den motsatta världen, materiens och okunnighetens värld. Beslöt han sig för det senare, så utrustades han med kroppshöljen och med den falska jagkänsla, som kommer honom att identifiera sig med de nämnda höljen. Liksom det är Mayas materieform (prakriti), som förser atman med höljen, så är det samma Mayas "okunnighetskraft" (avidya), som skänker honom jag-illusionen. Denna alltigenom falska jagkänsla hindrar atman från att uppleva såväl sig själv som den av ren kunskap bestående eviga världen. Maya utestänger honom således, både från honom själv och från den rena insiktens rike och håller honom bunden vid höljen med hjälp av det falska jagets krampa (med den s.k. "hjärtats knut").

När skedde denna bindning? Den individuella atman är evig, utan början. Hans bundenhet, hans okunnighet, hans fångenskap i höljen är likaså utan början. Så länge atman befinner sig i det evigas rike existerar för honom ingen tid. Tiden börjar så snart atman, under inflytande av Maya, kommer in i världen av tid och rum. Frågan "när?" går således utöver gränserna för den *mänskliga kunskapsförmågan*.

Vad har denna bundenhet för mening? Utan denna bundenhet skulle atman inte vara i stånd att uppleva, d.v.s. att *njuta* av Mayas värld. Hans möjlighet att praktiskt utöva sin viljefrihet till att, om han så önskar, uppleva den fysiska och andliga världen, är beroende av hans förmåga att glömma sig själv, sitt sanna jag. Han måste anse sig tillhöra denna värld av tid och rum, som är alltigenom främmande för hans väsen.

Hade denna bundenhet kunnat undvikas? Skulle inte atman ha kunnat räddas undan detta ödesdigra utövande av sin viljefrihet, så att han liksom av nödvändighet hade bestämt sig för insiktens rike, och så undgått att förvanska sin egen natur?

Det är en meningslös fråga. Ett inskränkande av viljefriheten skulle strida mot Guds väsen. Till Guds väsen, såväl i dess fullhet som i dess minsta del (den individuella atman), hör nämligen just viljefrihet. Att begära något sådant vore då ungefär som att fordra att solstrålarna skulle vara mörka istället för ljusa och finnas till oberoende av solen.

De mänskliga medvetandetillstånden

Människan utgör vanligen den levande enheten av en fysisk-grovmateriell kropp, en psykisk-finmateriell kropp samt atma. Atman är liksom en eld, som värmer, d.v.s. levandegör, de båda kroppshöljerna. Människotillståndet möjliggörs genom en stark krampa, den falska jagkänslans knut, varefter människan råkar in i flera olika, naturliga tillstånd:

1. vakenhet (jāgrat)
2. drömtillstånd (svapna)
3. djup, drömlös sömn (suṣupti)
4. vanmakt (moha eller mūrchā), som är ett mera ovanligt naturligt tillstånd. Man skiljer här mellan ett vanmaktstillstånd, då endast de fysiska sinnesorganen är försatta ur funktion (pralaya) och ett då inte heller de psykiska sinnena fungerar.

1. I det *vakna tillståndet* hänför sig jagkänslan till såväl det yttre kroppshöljet som till det inre, psykiska höljet, d.v.s. till hela den konkreta människan. Alltså t.ex.: ”Jag är Devadatta.”³

2. I *drömtillståndet* hänför sig jagkänslan till enbart det inre höljet, som emellertid påverkas av tillståndet hos det yttre höljet. Detta är en jagkänsla, som överensstämmer med det vakna tillståndets, men som inskränker sig till att omfatta endast en av dröm-”stoff” bestående psykisk, finmateriell kropp, en förändrad, nära nog överklig Devadatta. I drömmen har – för att inhämta nya erfarenheter – *jaget* lämnat den fysiska kroppen och den fysiska världens natur och upplever sig som en dröm-Devadatta i en drömvärld. Denna drömvärld är ingalunda bara illusion. Dess grund utgörs av: a) något som – med hjälp av sinnena eller i fantasin – antingen har upplevts förut i vaket tillstånd under nuvarande levnad, varefter det kvarlämnat intryck i citta, *eller* något som har upplevts i tidigare existensformer och likaså kvarlämnat intryck i citta. Det är dessa intryck, som återuppstår i drömmen. b) en mer eller mindre trogen bild av vad som skall komma att utspela sig i framtiden för att då upplevas med hjälp av sinnena. – Drömmar innehåller ofta dikter, mantras (vissa böneformler), anvisningar om nödvändiga läkemedel o.s.v.

Att drömmar alls inte är blotta illusioner i avsaknad av verklighetsinnehåll kan inses redan därav att det finns drömmar, som kvarlämnar så starka intryck i det inre sinnet (antahkarana) att de – vanligen omedelbart efter människans återinträde i vakenhetstillståndet – på nytt framträder för medvetandet och utövar en påträngande verkan på det vakna livet. Sådana drömmar förföljer en under vakenhetstillståndet, de må vara angenäma eller skrämmande, lyckliggörande eller nedslående. En dröms innehåll påverkas också ofta av det fysiska tillståndet hos den organiska kroppen. Som bekant förmår man i samband med ett kortvarigt uppvaknande, mitt under en dröm, lätt upprepa vad man i drömmen nyss erfarit

³ Devadatta är ett indiskt personnamn.

eller spinna vidare på det drömda händelseförloppet. I bakgrunden ligger begär och önskningar. Även i de fall där drömpersonen har antagit en övernaturlig, förunderlig gestalt och utför sällsamma ting, så handlar han visst inte oförnuftigt. Han t.ex. flyr vid fara, söker sig då kortaste vägen o.s.v.

3. Jagkänslan under djupsömn: Under djupsömn är jaget upphävt. Visserligen pulserar livet (prāṇa) i kroppen, men den andliga aktiviteten hos manas och buddhi är fullständigt utsläckt. I drömtillståndet däremot, var ju det inre sinnet (antah-karaṇa) verksamt. Medvetet eller omedvetet upplevdes någonting. I drömtillståndet hade jagkänslan något som den kunde hänföra sig till. I djupsömntillståndet finns inte denna möjlighet. Då är varken den fysiska eller den psykiska kroppens upplevelseinnehåll tillgängligt. Jaget är försvunnet. Vid det inre sinnets uppvaknande ur den djupa sömnen återuppstår emellertid jagkänslan omedelbart, antingen det är fråga om ett uppvaknande till dröm eller till vakenhet.

Under djupsömnen upplever alltså atman *ingenting*. Atman, som felaktigt identifierar sig med kroppshöljerna, och som genom denna falska identifikation får uppleva vakenhetstillståndets och drömtillståndets olika världar, är under djupsömnen inte medveten om sin existens. För den skull är han dock inte fri från Mayas bojor; han upplever dem bara inte. Den djupa, drömlösa sömnen innebär alltså för atman ett slags negativ frihet, som han "njuter" av.

Nu förhåller det sig så egendomligt, att atman vid uppvaknandet ur djupsömnen, då jagkänslan återvänder, får göra detta positiva konstaterande: "Jag har sovit gott", vilket med andra ord vill säga: "När jag inte alls var närvarande, när jag inte alls var med, kändes det skönt, var jag lycklig." Alltså upplevde atman under djupsömnen, inte *enbart* en negativ frihet utan också någonting *positivt*. Detta positiva kvarlämnar ett *intryck* i det inre sinnet. Detta intryck registreras som "gott", och ger upphov till längtan efter förnyad upplevelse av denna djupa sömn, under vilken antahkaranas aktivitet var upphävd. Det är dock inte enbart stillheten, ron, den som så ofta och smärtsamt saknas i det vakna tillståndet, som lämnar efter sig detta intryck av lycksalighet. Enligt Shastrams befinner sig atman under den djupa sömnens timmar "*hos sig själv*". Och när han är hos sig själv – även om han inte vet om det – så är han inte medveten om sina höljen, vilka han dock senare, när han åter försätts i vakenhets- eller drömtillstånd, återfinner oförändrade.

Omedvetet har atman upplevt någonting, som i denna redogörelse för människans struktur ännu inte har omnämnts, men som är någonting högre än den blotta atman: han har indirekt upplevt Gud.

Han har upplevt *Paramatman* (paramātmā), som är en delaspekt av den *Ene* personlige Guden, av Honom, vars gestalt består av uteslutande VARA, INSIKT OCH LYCKA, och som enligt många texter är omgiven av ett gestaltlöst sken, en gloria, som benämns *Brahma* (neutr.).

Atman har dock inte fått erfara Gud omedelbart, "öga mot öga", utan han "upplevde", utan att han själv visste det, *Guds närhet*. Paramatman, som atman under djupsömnen vagt förnam, är alltså en delaspekt av Ur-Guden, av Honom, som också benämns "det rena Varats sol".

Denne Paramatma är:

1. det tysta ”vittnet”. Han iakttar allt, vad atman upplever, vilken s.a.s. är *ett grand av ljus från Guds medvetande-sol*;
2. atmans ”Vän”. Han är nära men önskar inte *tvinga* sin närvaro på vännen, som under utövandet av sin fria vilja, en gång har vänt sig ifrån Honom. Paramatman tar sig i akt för att på något sätt störa atman, men överger honom heller aldrig. Han åtföljer atman på dennes ändlösa irrfärd genom tallösa mänskliga och även ickemänskliga sköten, vilka atman måste genomvandra, innan han på nytt får uppleva sig som människa. Paramatman, som inte öppet får omfamna vännen, låter honom dock, under den djupa sömnen, få erfara den lycksalighet som Hans närvaro skänker.
3. Denne Paramatma, som ständigt uppehåller sig i atmans närhet, men som aldrig vare sig berör honom eller berörs av honom, är HERREN. Som Hans undergivna tjänarinna uppfyller Maya Hans vilja. Maya har, som tidigare nämnts, två funktioner. Dels utgör hon den materiella grunden (prakṛti) för alla världar och varelser, dels verkar hon som den stora okunnigheten (avidyā), genom vilken atman suggereras till sin falska jagkänsla, till att säga ”jag” och ”min” om ting, som i själva verket är helt främmande för hans väsen.

På samma sätt som i den stora kosmiska livsprocessen, skapelse, upprätthållande och upplösning av otaliga världssystem oavbrutet följer på vartannat i tiden, så följer i människors, djurs och gudars individuella livsprocesser, vakenhet, dröm och djupsömn efter vartannat.

När universum slumrar, och de materiella gestalterna i detta ingår i den gestaltlösa materien, och denna materia (māyā) dväljs i Guds närhet, då sjunker de otaliga atmas, som ännu inte vunnit kunskap om sig själva och om den ”evige Vännen”, in i ett långvarigt, om djupsömn påminnande tillstånd. Medan de dväljs i detta, är de omgivna av de finmateriella höljena, men har blivit kvitt de fysiska kropparnas grovmateriella höljen. Detta tillstånd varar lika länge som tiden mellan ett universums uppkomst och dess fullständiga upplösning. Medan en atma slumrar i denna kosmiska natt är hans jag upplöst. Omgiven av sitt finmateriella hölje dväljs han, tillsammans med otaliga andra atmas, i Guds närhet.

Om man betänker att Gud enligt Shastrams, varken är underställd maya-världens lagar för tid och rum eller överhuvud några av de lagar, som i fysiskt eller psykiskt avseende gäller i vår värld, så vållar det ingen svårighet att föreställa sig att Gud, samtidigt som Han är Herre *över* universum, också, som den inre Vännen, förmår åtfölja varje individuell atma på hans väg, även när denne ingår i de minsta eller torftigaste höljen.

Det finns otaliga atmas, under det att Paramatman är *en*. I enlighet med maya-världens lagar kan en person vid ett och samma tillfälle aldrig befinna sig på mera än en plats, men för Paramatman gäller inte denna lag. Han, den Ene, är samtidigt närvarande hos *alla* atmas i maya-världen. Fastän Han alltså uppträder i tallöst mångfaldigad gestalt, så förblir Han dock *en* person.

Herren är nära. Hans blotta närhet har till följd att atman, som har identifierat sig med sina (tillfälliga) höljen, ständigt får erfara följderna av sina egna tidigare tankar och gärningar. Dessa erfarenheter får han göra både i yttervärlden (med hjälp av sinnesorganen) och i den andliga världen (i det inre sinnet). Det är Paramatman, som genom Sin närvaro sörjer för att atman alltid väljer just det fysiska hölje och i sin ande alltid får just den individuella karaktär, som motsvarar följderna av hans egna, tidigare handlingar (karma). Den rättvisa, som i detta sammanhang tillämpas, är absolut. Alltefter hans uppförande; hans medvetna och omedvetna begär, och alltefter hans lydnad eller brist på lydnad inför det, varom Shastrams undervisar som välgångens och lyckans förutsättningar, uppstår intryck; starka impulser, som ständigt är beredda att bryta fram. Dessa impulser är visserligen avgörande för hur den frukt är beskaffad, som i enlighet med atmans tidigare gärningar tillkommer honom, men det är för ingen del impulserna, som *ger* honom frukten, en uppfattning som hävdas i vissa andra indiska – icke-vediska – tankesystem som t.ex. buddhismen. Vad som tillkommer en, det avgör man själv, och att man får vad som tillkommer en, det är en följd av Guds närvaro. Någon särskild viljeakt från Guds sida är inte nödvändig.

Det har i Indien förekommit extrema idealistiska interpretationer, som ansett vakenhetstillståndets och drömtillståndets världar, vara ”skapelser” av den individuella anden. Denna teori avvisas emellertid av Shastrams. Dagens och drömmens världar, består enligt Shastrams av konkret stoff, som – grovt eller fint – dock inte är en produkt av människans ande. Världen är, enligt Shastrams mening, alls ingen subjektiv värld, utan en objektiv och konkret. Den består av materiens (māyā) stoff (pradhāna). Eftersom denna materia är underställd Gud och utan Honom, som är allt varas djupaste grund, alls inte skulle finnas till, så är alltså vakenhetens och drömmens världar ytterst Guds skapelse.

Det är just inte så förvånansvärt att Paramatman, som är Gud, Vän och Herre i mycket högre grad än den individuella atman, står utanför sinnenas erfarenhetsgränser, såväl vad beträffar de yttre sinnesorganen som det inre sinnet. Det sägs också, att det i normala fall är omöjligt för den naturliga människan, att vare sig uppleva Guds närvaro, eller att tankemässigt sluta sig till den, eller att ens ana den. Det spontana anandet av denna närvaro, som dock i vissa fall kan märkas, förklaras inte bero på någon speciell förmåga att se, eller att intuitivt uppfatta, utan på att människan i sådant fall i en eller flera eller otaligt många tidigare existensformer, i andra kroppshöljen, fått höra talas om Guds existens, och att minnet av detta sedan legat kvar djupt i hennes ”undermedvetna” och av bestämda skäl nu åter ”*flammat*” upp.

Det fjärde naturliga, fastän ovanliga tillståndet är förvirringstillståndet. När i detta tillstånd, enbart de fysiska sinnena försatts ur funktion, hänför sig ”jaget” till det inre höljet. I fall där även det inre sinnet upphört att vara verksamt, är ”jaget” tidvis helt avkopplat och tillståndet påminner om djupsömn.

Förvirringstillståndet betecknas i Shastrams, som ett ”halvt” tillstånd, ett *övergångstillstånd*.

Jagkänslan omfattar alltså:

1. i vaket tillstånd: hela människan, från den grovfysiska kroppen till det inre sinnet med allt vad detta upplever,
2. i drömtillstånd: den finmateriella kroppen med allt vad den upplever i drömmen.
3. i djupsömn och i förvirring: ingenting.

De övriga funktionerna hos det ”inre sinnet” är, som förut nämnts, det receptiva, passiva *citta*, det viljebetonade och emotionella *manas* samt den intellektuella *buddhi*.

I likhet med jaget (*ahamkāra*), består även dessa tre av fint fysiskt *stoff*, som emellertid får liv och handlingskraft genom att atman identifierar sig med det. På samma sätt som atman, på grund av Mayas krampa (den illusoriska jagkänslan), tycker sig vara *ett* med sina höljen och får ett nytt jagmedvetande, varigenom hans sanna, äkta existensform ”bryts sönder”, förändras och förvanskas, på samma sätt blir också atmans rena insikts-Vara, hans rena uppfattningsförmåga och receptiviteten, ävensom den rena viljans och känslans och den rena, klara kunskapens kraft liksom även beslutskraften och eriningskraften fördunklad och förlamad.

Det som förorsakar förändringar i ett ting utan att därvid helt hindra tinget att fungera i enlighet med sin natur, men som hämmar eller förvanskar dess funktioner, det kallar Shastrams *upādhi*. Fuktighet, som tillförts ved, kan sägas vara en *upādhi*. Den hindrar inte veden från att brinna men får den att brinna med tät, tjock rök. Ungefär så som med den fuktade veden, så är det med atman i höljena; den är övertäckt av *upādhis*.

Atman, som i och för sig kan veta, vilja, känna och handla omedelbart (oförmedlat, spontant), förlorar denna sin möjlighet, och vet, vill, känner och handlar numera blott med hjälp av det inre sinnet. Hans vetande, viljande, kännande och handlande är nu en *människas* vetande, viljande, kännande och handlande. Därmed har dessa funktioner tagit färg av det *inre sinnets* – liksom också av de fina handlings- och kunskapssinnen och de grova sinnesorganens – *många defekter*.

Dessa defekter är:

1. Bhrama – människan kan misstaga sig (ett rep hålles för att vara en orm).
2. Pramāda – en aspekt av ett ting (grovt eller fint, en fruktan eller en idé) – upptar henne så helt att hon blir blind för andra tänkbara aspekter.
3. Karanapatava (*karaṇāpāṭava*) – sinnenas *begränsning*. De grova sinnesorganen förmår överhuvudtaget inte inregistrera vissa ting, och de fina sinnena förmår inte vidarebefordra allt vad de yttre sinnena erfar – och det inre sinnet kan inte överskrida de trånga gränser, som är satta för dess verksamhet, utan måste förbli inom tidens och rummets kategorier, måste erfara och tänka enligt de lagar, som gäller för dessa kategorier, d.v.s. enligt de fysikaliska och de övriga naturlagarna, enligt *logikens* och matematikens lagar, vilka alla, som Shastrams säger, bara gäller för Mayas begränsade mått-värld, men däremot inte alls för cit-verkligheten.
4. Vipralipsā – människan har, under vissa vilje- och sinnesrörelser, benägenhet att förfälska vad hon, fysiskt eller andligen, upplevt, och att förneka allt som inte

tilltalar henne, allt som hon inte vill erkänna för sig själv eller inför andra.

Alltså: förutom de *objektiva* defekter, som människans yttre sinnesorgan, liksom hennes ”finare sinnen” och hennes ”inre sinne” är behäftade med, så finns det också *subjektiva* defekter, genom vilka hennes upplevelse av och kunskap om de världsliga objekten måste bli förfalskad och vanställd.

Andras erfarenheter kan väl hjälpa henne att utesluta vissa felkällor, men eftersom alla människors kunskapsmedel i princip är desamma, så förmår inte heller denna hjälp ge henne någon objektiv kännedom om världen. Även om man bortser från kunskapen om atmans värld, cit-världen, så har alltså människan, inte ens vad beträffar den materiella världen tillgång till någon klar, trogen verklighetsuppfattning. Sin kunskap om den, kan hon ju inhämta först sedan verkligheten blivit silad genom de inre och yttre sinnenas såll – och härigenom blivit förvanskad.

De *subjektiva* defekterna, som är olika från människa till människa, alltefter karaktär och egenskaper, d.v.s. alltefter de yttre och inre höljenas beskaffenhet, blir iakttagbara genom en analys av det inre sinnets sätt att fungera.

Vad som upplevs och *hur* något upplevs, om på ett smärtsamt eller behagligt sätt – det avgörs med antahkaranas hjälp. De grova och de fina yttre sinnena blir ”berörda” av yttre objekt. Genom förmedling av de yttre sinnena, berör så de yttre objekten antahkarana. Att beröras betyder att förvandlas; antahkarana blir påverkat. En varm bädd verkar lockande på antahkarana. I den upplever det sedan välbefinnande; dock inte under alla omständigheter, utan bara om det är kyligt utanför bädden. En och samma sak, kan alltså under vissa omständigheter, vara orsak till välbefinnande, under andra däremot till olust. Vad som i ena stunden känns som ett lidande, kan senare uppfattas som en lustförmimmelse. En och samma sak förmår framkalla motsatsparet glädje och sorg, d.v.s. än glädje, än sorg. Däremot kan aldrig glädje kännas samtidigt som sorg, aldrig lust samtidigt som lidande, aldrig välbefinnande samtidigt som obehag. Antahkarana gör bestämda erfarenheter av vad som förmår skänka det sorg respektive glädje, lust respektive lidande o.s.v. Dessa erfarenheter efterlämnar intryck, hågkomster av vad glädje och sorg, lust och lidande o.s.v. är, och vilka objekt, som en gång gav upphov till det ena eller det andra. Alla sådana intryck sjunker ner i antahkaranas citta-skikt. Beredskapen att uppleva något ligger däremot i *manas*. Intrycket påverkade antahkarana. Nu begär *manas*, medvetet eller omedvetet, att på grund av detta intryck, ännu en gång få uppleva det som tidigare upplevts som någonting positivt och tänker på det objekt, som förorsakade glädjen (lustkänslan, välmågan o.s.v.) och känner längtan därefter. Det uppstår *lust*, *begär*, *åtrå* (*kāma*). Men även sådana objekt, som gav upphov till sorg, smärta, olust o.s.v. finns kvar som intryck, och avvisas häftigt av *manas*. Det uppstår *hat*, *avsky* (*krodha*).

Antahkarana utgör en enhet, vars enskilda skikt är ömsesidigt beroende av varandra, och påverkar varandra växelvis. Det är ett flerskiktat *kunskapsorgan*. Intrycken lagras i citta. Vore citta ”ren” som en polerad spegel och därtill ensam, utan *manas* och *buddhi* i sin närhet, så skulle allt förbli vid blotta registrerandet

av intryck. Manas ”reagerar” emellertid med lust eller hat, begär eller avsky. Nu tillkommer dessutom buddhis funktion. Buddhi måste analysera det objekt som förorsakade sorgen eller glädjen, d.v.s. undersöka vad detta objekt är, var det finns, och hur det – om det är lustbetonat – på nytt skall kunna nås. Och under inflytande av begären hos manas överlägger nu människan och söker finna vägar för att åter förskaffa sig det objekt, som tidigare gjorde henne lycklig. Det är människans intellekt, buddhi, vilket står i begärens tjänst och alltså ingalunda är ”fritt”, som har att genomskåda och värdera tingen, sådana de verkligen är. Så ökar begären än mer. Citta blir mer och mer oroat och belastat med intryck, och buddhi måste arbeta allt snabbare – allt för att uppnå någonting lyckliggörande eller för att undslippa någonting obehagligt. Intellektet, buddhi, fungerar ofta som en lykta, vilken lyser upp den väg, som leder till njutning.

Nu är människorna olika till karaktären. I Shastrams talas om tre slag av karaktärer, d.v.s. om tre ”yttringar” eller ”kvaliteter” (guṇa) av Maya, nämligen de tidigare nämnda *sattva*, *rajas* och *tamas*. Här skall ges ytterligare tre extrema exempel på dessa gunas. En rofylld människa, i vilken den stora Mayas sattva-guna är förhärskande, finner sin största glädje i ”ädla” ting och förhållanden, och hennes lust består i klar, inre frid. Handlingsmänniskan, i vilken Mayas rajas-guna överväger, finner större glädje i sådana omständigheter, som hetsar, eggat upp och oroar henne; hennes glädje är livets oro. En människa, i vilken tamas-guna förhärskar, har sin glädje i allt, som på något sätt verkar sövande; hennes lust står till smutsiga, låga, lättöverkomliga njutningar och till försoffad dåsighet och sömn.

Alla människor är emellertid slavar under sina begär och vill – medvetet eller omedvetet – med hjälp av buddhi och manas, som båda aktiveras genom begären, uppnå vad de anser vara någonting gott.

Intrycken av tidigare upplevd lust, av upplevt lidande, av liden smälek och förnedring, kallas samskaras (saṃskāra) och vasanas (vāsanā). De driver buddhi till ständigt förnyad aktivitet.

Samskaras är djupt inpräglade tanke-, känslö- och levnadsvanor, om vilka man i vanliga fall inte är medveten. Man kan dock bli det genom själviakttagelse. Samskaras stammar ur intryck från tidigare levnadslopp. De tillhör ett område, som man i Västerlandet förr kallade tröskelmedvetande, pre-consciousness.

Vasanas ligger ännu djupare i det inre sinnet, nedsjunkna i citta. Också dessa ”lust- och hatfrön” härrör ur erfarenheter från tidigare liv. Man må vara medveten om dem eller inte, så rör de sig likväl, alltefter som tillfället bjuder, i häftiga känslolvågor av sympati och antipati, av lidelsefull lust och lika lidelsefullt hat. Det är dessa vasanas, som avgör en människas djupa, egentliga karaktär. Genom sitt inflytande på funktionerna hos manas och buddhi, driver de henne till handlingar och förleder henne till oväntade impulser, vilka ofta förefaller även henne själv främmande och obegripliga. Dessa vasanas ligger djupt förborgade i citta, och det är de som bildar det ”smutslager”, som gör att varken den jordiska eller den Gudomliga verkligheten blir troget speglade i citta.

De lustbetonade – liksom även de olustbetonade – intrycken från tidigare och nuvarande liv har en oerhörd kraft. Vid början av ett jordiskt levnadslopp ligger de flesta begären – de medvetna såväl som de omedvetna – ännu latent, för att senare efter hand som människan växer upp och det inre sinnets funktioner tilltar i livskraft och styrka, allt oftare träda i dagen och slutligen bli till en mäktigt pådrivande kraft. När manas tänker på de sinnliga tingen, föreställer sig dem, hör talas om dem, upplever dem med hjälp av ögonen, strävar efter att nå dem och slutligen häftar vid dem, så tilltar begären alltmera och är som starkast i det ögonblick, då människan erfar en sådan intensiv njutning, som t.ex. den sexuella orgasmen innebär. Känslan av tillfredsställelse, av mättnad, varar emellertid bara en kort stund. Intrycken från förr (vāsanā), förstärkta genom det sist tillkomna intrycket, verkar på nytt, men nu kan människan varthän hon än blickar inte se något annat än material för sin njutning, inget annat än objekt för sina begär och sin lust.

I begären törstar jag efter njutning,
och i njutningen försmäktar jag efter begär.

Goethe

I den moderna reklam-”vetenskapen” har detta aldrig upphörande växelspel mellan begär och njutning noga studerats, vilket haft till följd, att t.ex. erotiska bilders förmåga att verka eggande på sinnet numera utnyttjas i ekonomiskt syfte.

Shastrams talar om ”förvandlingsvärldens hjul” (saṃsāra-cakra). Utan att människan anar det är hon inflätad i detta hjul och förs av det från liv till liv. (Bhagavata-Purana VII,9,22)

En människa, som inte går någon frälsningsväg, slipper inte undan hjulet, ty hennes omdömesförmåga (viveka-śakti, en funktion av buddhi) har blivit förslavad av begär, och för den skull ser inte människan tingen, sådana de är, utan sådana de tycks henne vara sedan de färgats av hennes begär.

I de grekiska mysterierna levde ännu något kvar av denna fornindiska djuppsykologi. Så t.ex. har man på ön Samothrake funnit en vas, på vilken man ser ett sextonekrat hjul och påskriften: ”Från Ixions hjul har jag hoppat av.”

Lustbegäret är den kraft, som driver hjulet runt. Om denna lust inte kan tillfredsställas med hjälp av omvärldens ting – antingen därför att de yttre sinnesobjekten själva drar sig undan, eller att de fråntas människan av andra – så förskjuter den sig än mer mot det inre sinnet, mot antahkarana. Följden blir att manas med sin föreställningsförmåga, i förening med buddhi, nu övergår från de grovt sinnliga till de s.k. högre tingen och börjar gestalta en andlig värld av dikt, konst o.s.v. När de mänskliga begären inte kan få utlopp på ett mera konkret sätt, så inriktar de sig i högre grad än tidigare på det andligt-intellektuella, och antahkarana upplever glädje och sorg i en andlig värld.

När människan antingen på grund av den fysiska kroppens åldrande och snart förestående undergång, eller på grund av den bittra erfarenheten av sinnesobjektens förgänglighet, vänder sig ifrån den sinnliga erfarenhetsvärlden, då driver det

outrotliga begäret efter grövre eller finare njutning, manas och buddhi till att uppfinna en andlig, idealiserad värld; en högre värld bestående av samma slags ting som finns i yttrevärlden, fastän nu i idealiserad eller sublimerad form. I denna värld återfinner människan allt det som tidigare skänkt henne känslor av välbefinnande. Samma känslor erfar hon nu åter, och åter lämnar de efter sig starka, lustbetonade intryck, vilka sedan i sin tur kommer att verka som nya impulser.

Dessa intryck (*saṃskāra*, *vāsanā*) – i vilka allt det finns registrerat, som under otaliga existenser i ständigt nya kroppshöljen någonsin blev erfaret; alltifrån atmans första levnad i ett sådant hölje till den just nu levande människan – utgör en oerhört tung inre *börda*. Visserligen får dessa samskaras i allmänhet sin utlösning, ”förbrukas” efter hand som ett människoöde fullföljs, men eftersom de i och med det, ger upphov till nya lust- och olustbetonade intryck, så ersätter de hela tiden sig själva.

I en vakendröm såg jag en gång otaliga människor vandra upp och ner i sådana underjordiska trappor, som brukar finnas på järnvägsstationer. De flåsade alla av ansträngning, ty de släpade alla på tunga väskor och koffertar, ja de hade en otrolig mängd bagage. Genom dödens port släpade de mödosamt sina bördor med sig, bördor av tidigare intryck, begär, lust och hat, från liv till liv.

För att förstå den bilden måste vi ha klart för oss vad som enligt Shastrams *sker med människan vid döden*. Atman varken föds eller dör; han är evig. Utan början och skenbart utan slut, är det fina andliga höljet med prana, de fina sinnena och det inre sinnet. När döden inträffar, d.v.s. när det yttre höljet, den köttsliga kroppen, förintas, skiljer sig det psykiska höljet från det fysiska. Jagmedvetandet, på grund av vilket atman trodde sig vara identisk med sitt fysiska hölje, försvagas, och därmed också känslan av ”min” och ”mitt” vad beträffar den egna kroppen och vissa ting i omvärlden. Så snart livet, prana, ur kringstående vänners och anförvarters synpunkt sett tycks ha lämnat kroppen, så har verkligen också jagmedvetandet för den fysiska kroppen just försvunnit. Beroende på vilket *intryck*, som var starkast och djupast, d.v.s. allt efter beskaffenheten av det objekt, som det lustuppfyllda manas med förkärlek tänkte på, och som det häftigast åträdde, formas nu i det inre sinnet med föreställningsförmågans hjälp, bilden av ett nytt yttre hölje, varvid också en ny jagkänsla uppstår.

Till en början är det alltså fråga om blott en bild av, en föreställning om en fysisk kropp. Om t.ex. en manlig individ – det må ha varit medvetet eller omedvetet – haft sina förhärskande tankar och föreställningar inriktade på en åtrådd kvinnlig gestalts sexuella företräden, så formar begäret vid dödens inträde med hjälp av föreställningsförmågan bilden av en kvinna. Atman får en ny falsk jagkänsla, hänförande sig till det – tillsvidare blott som bild omfattade – yttre feminina ”höljet”, och först därefter lämnar atman, omgiven av sitt fina hölje, den hittillsvarande, nu förbrukade kroppen. Liksom en fjärilslarv, som inte lämnar ett blad, förrän den fått fäste på ett nytt, så lämnar inte heller atman, med sitt fina hölje det grovfysiska höljet, förrän han i andlig måtto har gripit tag i en ny kropp. Som

en motsvarighet till bilden av den kvinnliga gestalten får sedan atman ett kvinnligt kroppshölje. De mångahanda vägar, som den till ny födelse trängande atman har att gå, för att finna det föräldrapar, som kan tillhandahålla de lämpliga arvsanlagen, finns ingående beskrivna i Shastrams.

Det är nu alldeles omöjligt att veta *vad* som har lämnat efter sig det starkaste intrycket i antahkarana. Det ligger i det undermedvetna, dit buddhi inte når. Under det vanliga tillståndet av dagmedvetande är därför ens verkliga önskningar dolda för en. Ingen kan som vaken veta vilken förborgad bild i det undermedvetna, som han helst önskade se förverkligad.

Nu kan man visserligen, genom medveten övning, vidga buddhi-funktionen hos det inre sinnet, d.v.s. öka sfären för buddhis inflytande och på så sätt få vissa förut omedvetna ting förlagda till medvetandets område; en förmåga som yogin i hög grad besitter. Denne kan, ur mängden av de i det undermedvetna nedlagda intrycken, särskilja vissa bestämda intryck och därigenom få klart för sig vilka fysiska höljen han burit i tidigare liv, innan han fick sitt nuvarande mänskliga hölje.

Intrycken i citta härstammar från mängder av olika slags fysiska höljen. Enligt Shastrams är ett människovara någonting mycket svåruppnåeligt, och det är alls inte vanligt att en tillvaro som människa direkt åtföljs av ännu en existens i människoform. Intrycken, som fastnat i citta, härstammar från alla upptänkliga tider i det nuvarande universums historia, och från alla mänskliga kulturperioder, och vilket som helst av dessa intryck kan från det undermedvetna skiktet tränga in i det medvetna.

Att ur mängden av intryck i det undermedvetna (citta), vissa bestämda sådana framträder och föranleder manas till att tankemässigt upptaga dessa och göra dem till föremål för begär, förorsakas ingalunda blott av individens levnads- och tänkesätt i detta eller föregående liv, utan av det tysta vittnets, av *Paramatmans* kraft. Vilka intryck, som blir avgörande, beror på *styrkan* hos de olika vasantas, som har hopats från otaliga liv i skilda former.

I Shastrams fästes mindre avseende vid att undersöka strukturen av intrycken i citta, vare sig dessa härrör ur nuvarande eller tidigare existenser. Istället ägnas större uppmärksamhet åt frågan, vilka möjligheter atman har att komma ur den virvel, som detta blinda kretslopp utgör. Denna fråga medför följande problem:

1. Hur skall atman kunna bli fri från den falska jagkänsla, som åtföljer den fysiska och psykiska kroppen, och som ju inte alls är riktig?

Och hur skall han kunna bli fri från identifikationen med "kropp" och "ande" samt från de därmed överensstämmande och likaså falska begreppen "*mitt*" och "*ditt*" och "*sitt*"?

2. Hur skall atman kunna frigöra sig från den ändlösa räckvid av ytterst aktiva, lustbetonade intryck, som eggat och stegrat lustkänslan och viljan till fysisk utlevelse och därmed inte bara skapar nya "intryck" utan samtidigt verkar så att "hjärtats knut" (den falska jagkänslan) blir än hårdare åtdragen?

Svårigheten ligger i, att begäret i manas utnyttjar buddhis funktion (förståndskraften) till att vidmakthålla och ytterligare befästa den falska övertygelsen att det

inte finns något annat liv än det nuvarande, att detta ”jag” är det enda och verkliga jaget och att det överhuvudtaget inte finns någon atma. Att förneka atman, att förneka Gud och sanningen i Shastrams är en den fysiska lustens självförsvarsakt.

Shastrams, de heliga texterna, är Gudomlig uppenbarelse. Därför är Shastrams upphovet till kunskapen om atmans frigörelse. De lär hur atman kan bli fri:

1. från fångenskapen i den cirkel av lustkänslor, där den ena lusten är den andras förutsättning, och där dessa lustkänslor ömsevis stegrar varandra.
2. från oförmågan till klart omdöme och objektiv kunskap liksom från benägenheten att skönmåla upplevelseobjekten och sedan handla därefter, vilket medför nya intryck, nytt material som näring för lusten.
3. från illusionen av det falska ”jag” och ”mitt”.
4. ur de båda höljen, det fysiska såväl som det psykiska, vilket senare omger atman som en brännande och till synes oavtagbar Nessos-skjorta.

Innan vi befattar oss med dessa vägar till atmans befrielse, skall vi peka på ytterligare en sak. När atman från början förses med ett fint hölje, bestående av de tio handlings- och kunskapssinnena, följer därmed att varje atma (också som djur, ört o.s.v.) får den omistliga möjligheten att en gång också kunna bebo ett *mänskligt* fysiskt hölje. Det finns därför ett visst fog för påståendet, att skapelsen syftar till människan; men detta får då inte uppfattas som att atman från början skulle ha fått ett lågt stående hölje och sedan normalt fått detta utbytt mot allt högre organiserade kroppshöljen. Påståendet får m.a.o. inte uppfattas som ett instämmande i den västerländska naturvetenskapens evolutionsteori, enligt vilken som bekant en utveckling ägt rum från alger över däggdjur till människor. Atman får nämligen, redan *från första början*, ett fint hölje, som är så beskaffat, att det kan bilda grunden för en tillvaro som människa. Eftersom det här handlar om ett kretslopp utan början, kan det inte vara tal om någon biologisk utveckling. Enligt uppgifter i Shastrams var de mänskliga varelserna i forna tider större, fullkomligare och hade mycket längre livstid än nu. Psykiskt sett var de öppnare än vi är idag. I en tidigare epok fanns det atmas med psykiska höljen, som genom sina handlingar i tidigare existensformer, hade gjort sig förtjänta av bättre, för vandringen på frälsningsvägen mer lämpade kroppar och karaktärer, än de atmas, som gjort sig förtjänta av sådana kroppar och karaktärer, som dem vi upplever på jorden.

Enligt de indiska urkunderna ligger människans storhet inte i att hon har en evig ”själ”, något som djur och andra väsen enligt det västerländska synsättet förutsätts sakna. Varje levande varelse, från den högst till den lägst stående, har inom sig en droppe Gudomligt liv, en individuell atma. Nej, människans storhet ligger däri, att hon medvetet förmår bearbeta sitt karma, gå utöver det, och nå fram till sann insikt och till en kärlek, som inte begär någonting för egen del.

Gud säger i Bhagavatam:

Den som har uppnått denna mänskliga kropp,
som är ett medel till att lära känna Mig,
och som har sin grund i Min heliga ordning,
Han når Mig,
Paramatman, som dvärls i honom,
och vars väsen är Gudomlig lycka.
Bhagavatam II,26,1

Lust

Det är ett känt faktum att indierna redan för några tusen år sedan gjorde de mest beundransvärda upptäckter inom matematiken och på andra vetenskapliga områden. Ändå omnämns detta vetande bara i förbigående i de indiska uppenbarelse-urkunderna. Detta beror på, att vad vi kallar modern naturvetenskap och psykologi bara avhandlas i Shastrams i den mån kunskap om dessa ämnen (och de praktiska konsekvenserna därav) är ägnad att utforma och påverka omvärld och samhälle, kropp och ande på sådant sätt, att dessa kan vara till hjälp under vandringen på frälsningsvägen och underlätta atmans uppvaknande.

Att bara sträva efter vetande i avsikt att tillfredsställa kunskapsörsten eller för att uppnå största möjliga mått av fysiska eller andliga fröjder och inskränka lidandet till ett minimum, d.v.s. vad människor idag kallar ”framåtskridande”, allt sådant är ur Shastrams synpunkt sett, bara beklaglig villfarelse. Inom den indiska uppenbarelsen betraktas människan som en båt, avsedd att lyckosamt korsa en strid flod. För detta ändamål måste båten hållas i gott skick, men det är ett misstag att tillskriva båten i och för sig överdrivet värde, och att (under ändlösa återfödelsers förlopp) dekorera den i ständigt nya stilarter. Ett rätt utnyttjande av tillvaron som människa kan för den bundne atman betyda en övergång till frihet. En missbrukad människoexistens däremot, blir för atman till en fallucka, som för till ännu större ofrihet, till ett liv i djurhölje, växthölje eller stenhölje. I dessa medvetandetillstånd har livskraften (prāṇa), handlings-sinnena, kunskaps-sinnena och det inre sinnet ytterst små utvecklingsmöjligheter. Detta gäller dock än mer om atman, som i dessa lägre existensformer har betydligt sämre möjligheter att utnyttja den vilje-, handlings- och kunskapsfrihet, som han dock till viss grad besatt så länge han var i ett människohölje – även om han, som till sitt väsen är rent medvetande, för längesedan förlorat sin ursprungliga vilje-, handlings- och insiktskraft.

Lika beklagansvärd som en förvirrad människa är, som i sin inbillning håller sin skjorta och sin dräkt för sitt kött och sin hud, lika beklagansvärd är en atma, som förväxlar sig själv med de mänskliga höljen – själ, ande och kropp – som omger honom; alltså en atma som tror sig vara blott en människa. En människa som menar att någon del av henne – själ, ande eller kropp – är evig, misstar sig lika grovt som den som anser sitt fysisk-psykiska människohölje ha något synnerligen stort värde. Även ett människohölje är ju nämligen bara en fångdräkt, underkastad förändringar och förgängelse. Denna fångdräkt är värdelös utan atma och måste läggas av, när atman åter skall bli, vad han till sitt egentliga väsen är: en medborgare i det eviga Gudomliga riket, i cit-riket. Medvetet eller omedvetet, och alltefter vilken av Mayas tre drivkrafter – mörker (tamas), rastlös aktivitet (rajas) eller ljus harmoni (sattva) – som hos henne är den förhärskande, uppställer varje människa inom sig en tavla, där hon noterar sådana föremål och njutningar, som förefaller henne särskilt eftersträvansvärda. Det kan vara fråga om sexuella, biologiska, sociala, ekonomiska, moraliska, estetiska, idealistiska, filosofiska eller

religiösa värden, som blir till ideal och mönster, efter vilka hon – med avsikten att de sedan skall skänka henne glädje – försöker forma världens ting och förhållanden – eller vilka hon hoppas skall bli hennes, i en tillkommande värld efter döden.

Så länge människan ingenting vet om atman, utan bara håller sig för en människa och inte går någon av de olika vägar, som anvisas av Shastrams, och på vilka hon har möjlighet att steg för steg komma närmare kunskapen om atmans väsen och nå fram till självkännedom, för att så slutligen kunna befria atman ur människohöljet, så länge är hon enligt Shastrams bara ett med större intellekt utrustat djur, ett människodjur (*nara-paṣu*). Med den höga intelligensen hos detta djur följer visserligen att det, förutom grova njutningar, också eftertraktar glädjeämnen av finare, andligt slag, men i likhet med de lägre djuren är det dock förslavat efter trängtan efter lust och kan till följd därav, inte lösgöra sig från den fanatiska tron på det illusoriska jagets förmenta verklighet, eller från tron på den stora betydelsen av detta jag.

Det intellektuella djuret nonchalerar av okunnighet de vägar, på vilka man med hjälp av skilda metoder, som alla finns beskrivna i Shastrams, kan få "hjärtats knut" löst, denna knut, som håller den eviga atman bunden vid den mänskliga anden och det mänskliga kroppshöljet. Det är ju denna knut, som är orsaken till att människan *som sådan* inte bara anser sig vara någonting mycket betydelsefullt utan därtill också tror på "människan" som någonting *evigt, odödligt*, alltså på en personlig odödlighet. Denna skulle bestå i, ett den jordiska människans fortlevande i odödlighetens rike. Där skulle hon leva i en visserligen idealiserad eller förklarad form, men med sin personliga karaktär bevarad, bara befriad från alla moraliska eller fysiska fel och svagheter. Enligt Shastrams är det det blinda begäret efter njutning, som eggjar förståndet, känslan och anden, på ett sådant sätt att människan tror, tänker och framställer sig själv som en enhet, en helhet. I själva verket är det ju dock, som tidigare påpekats, frågan om två helt skilda kategorier: den eviga atman och de grova och fina, förgängliga höljena. Dessa båda kategorier hålls samman med hjälp av den krampa, som det illusoriska jaget utgör. Detta har till följd att atman, som är utrustad med en sann jagkänsla, med verkligt liv, med evigt Vara, med sann lycka och ett medvetande som har förmåga till omedelbar kunskap, förlorar medvetenheten om sig själv och sin verkliga kraft. Istället identifierar han sig med höljena, och förlämnar åt dessa dunkla höljen ett liv, som bara är ett lånat liv, och som gör honom själv till slav under lasten, som i sin tur sätter människan istånd att uppge allt – utom sitt jag.

Sett från de indiska urkundernas synpunkt finns det ingen möjlighet att med hjälp av livsåskådningar, i vilka atman inte är klart förstådd och det alltså råder brist på kunskap om människans struktur, få "hjärtats knut" löst och atman befriad. Shastrams ser människans högsta lycka i ett fullständigt upphörande av människovarat. Inte ens de finaste medvetna eller omedvetna skikten inom människan är värda att bevara, då de med sina impulser ständigt eggjar henne till nya personifikation, till nya bindningar vid människokroppar eller andra kroppar. Atman måste bli fullständigt fri från människohöljet, denna tyngande och hindrande fysiska och psykiska klädnad, som mest av allt liknar en tvångströja.

Detta kan bara ske genom att människan får lära sig vem hon egentligen är, genom att hon lär att se sig själv som resultatet av ett missförstånd och till följd härav blir positivt inställd till sin egen upplösning. Denna upplösningsprocess försiggår gradvis efter noggranna metoder. Genom klar eftertanke och urskillningsförmåga bringas den jordiska personlighetens så högt skattade och dock illusoriska jagmedvetande, att vittra sönder. Genom klar kunskap om anden (manas) och om det undermedvetna (citta) blir dessa båda säten för lusten, som vill evighet, försatta i skakning för att till sist falla. Vid detta fall förintar också den mäktigaste fienden, lusten själv.

Så länge anden förhåller sig självisk och villigt hänger sig åt lusten, för att därigenom ytterligare stärka sin egoism, så länge är anden människans fiende.

Människans vän⁴ är den däremot, då den är beredd att uppge sig själv, varigenom lusten detroniseras och förintas.

Emellertid är passionernas styrka avsevärd både vad beträffar böjelse och motvilja, kärlek och hat (kāma och dess vidareutveckling), och för att stegra sig själva och hävda sig, tar passionerna förståndet (buddhi) och anden (manas) i sin tjänst och låter dem uppfinna en teori, som talar inställsamt till människan, d.v.s. till hennes evighetstörstande lust och denna teori innebär: En religions eller en filosofis värde måste ligga i dess förmåga att berika, utvidga, förädla och föreviga det mänskliga livet och den måste vara praktisk i betydelsen av hållbar, i livets mångahanda situationer.

Den Shastram-inspirerade måste förhålla sig skarpt kritisk, så snart någon till förmån för blott och bart en idé, alltså för ett abstrakt ideals skull, låter sitt liv förtvina eller m.a.o. när någon till förmån för själen, anden, för det så kallade eviga i människan söker kuva sin kropp. Från Shastrams synpunkt sett är det emellertid lika dåraktigt att förhärliga den fysiska kroppen och göra den till ett självändamål samtidigt som man låter anden eller själen lida brist, som det är att ensidigt vilja förhärliga anden, själen. Kroppens och andens harmoniska utveckling är också det ett felaktigt ideal.

En liknelse: materialism eller idealism eller det harmoniska förhållandet mellan dem båda är alltsammans villfarelse. Lika mycket villfarelse som det skulle vara att göra kostymen eller skjortan eller samklangens mellan kostym och skjorta till självändamål och glömma människan därinnanför. Köttets religion såväl som andens, liksom också den religion, som har det harmoniska förhållandet mellan kött och ande till ändamål, står inte bara upp till halsen i villfarelse utan *är* ingenting annat än just villfarelse, den stora egentliga villfarelsen. Alla tre åskådningarna har sina rötter i okunnighet.

Det händer ibland att man i icke-vediska kulturkretsar påträffar något, som vid första anblicken påminner om vad som sägs i Shastrams angående världen, Gud, kropp, själ eller atma, och att man kanske därtill återfinner vediska symboler,

⁴ Bhagavadgita 6, 5.

sedvänjor och läroelement. Det är då fråga om en efterklang av tidigare existenser i indiska kroppar, om intryck av händelser, som lagrats i det undermedvetna (citta), och vilka en gång tilldrog sig i den vediska kulturkretsen. Dylika intryck av tidigare erfarenheter kan stundom återuppträda hos människor i senare existensformer, även långt utanför Indiens gränser. Intrycken kan ta form och återges som konst, filosofi eller teologi. Det är alltså ingalunda säkert att dessa "öar" av indisk kultur, som ibland påträffas i t.ex. Västerlandet, måste tyda på yttre kontakt mellan detta och Indien. Någon vandring i äldre tid av indiskt kulturgods behöver inte ha ägt rum. Dessa teorier om kulturpåverkan är mycket ensidiga och i många fall säkerligen felaktiga.

Det är ett stort misstag att tro att en ofri atma, som är slav under det falska jaget i ett människohölje, vars fysiska och psykiska liv bara s.a.s. garanteras av atman, skulle kunna utgöra grundvalen för en verkligt fri människa. Det är inte möjligt för människan, d.v.s. för den mänskliga kroppen och själen, att vara sann och fri, om inte atman är fri, d.v.s. om inte människan förstår att atman finns i henne, och att hon själv bidrar till atmans frihet i samma mån, som hon förmår se sig själv som ett förgängligt hölje. När det inre sinnet (antahkarana), fött av lust, självt kvintessensen av lust och helt genomglödgat av lust, istället för att motverka atmans befrielse blir renat från all lust och låter upplösa det falska jaget och slutligen – för att bereda atman tillfälle att utöva sin egen funktion – helt och hållet ställer sig till atmans förfogande, d.v.s. när den yttre världen och andens värld istället för att vara självändamål, blir till medel att lära känna, tjäna och älska Gud, då uppstår en i grunden *annan* "kultur", en *annan* social struktur, en *annan* konst, en *annan* diktning än den som vi finner i icke-vediska kulturkretsar. Man kan säga att när allt vad "människa" heter har upphört att finnas till, när allt är "utsläckt" av det som vi högaktar såsom hörande till människovarat, då först blir människan en varelse, i vilken kött och ande varken bekämpar och önskar förkväva varandra eller söker bilda en harmonisk enhet, utan i vilken kött och ande istället för att fortsätta att vara en tvångströja för atman, förvandlas till en ren och luftig klädnad. Det slutliga målet är emellertid att kött och ande under atmans ledning inte bara skall fränsäga sig den tidigare Guds-frånvändheten utan därtill, med samtliga sina funktioner, de grövsta som de finaste, helt offra sig i kärleksfullt, kunskapsrikt Guds-tjänande, och i detta offer helt förtära sig själva.

De icke-vediska kulturerna håller sig med vissa etiska och moraliska regler, bud och förbud, som värderar de mänskliga handlingssätten och indelar dem i dygder och synder, i pliktuppfyllelse och förbrytelse, och lockar med belöning och hotar med straff. Bortsett från dessa relativt få allmänna regler, har dessa kulturer ganska lite gemensamt. I fråga om seder och bruk avviker de starkt från varandra, och vad som på ena stället är en dygd är på det andra en last. Ja, även inom ett och samma kulturområde är något ibland synd, ibland dygd; t.ex. att döda. Dessutom tolkas dessa bud och förbud mycket olika av enskilda människor. I Guds vediska Ord-uppenbarelse däremot finns en ordningsregel, inte subjektivt utformad av människor enligt deras sätt att se, utan av *Gud*, med hänsyn enbart till vad som enligt *Hans* ordning är till hjälp eller hindrar för atmans befrielse. Denna

ordningsregel framstår som helt olika för olika människor, beroende på deras mognadsgrad, d.v.s. på vilket stadium av bundenhet eller frihet atman står, men regeln själv förändras inte, och om människorna skulle glömma den eller om världen ginge under, så skulle den bli förkunnad på nytt i alldeles samma form, som den hade på en tidigare jord.

Begrundar vi denna ordning, så ser vi hur den gradvis leder fram till atmans självkänedom och befrielse och därmed till omedelbar kunskap om den evige Vännen, om Paramatman, vilken utan att atman är medveten om det, åtföljer honom på hans ändlösa irrfärder och genom Sin blotta närvaro borgar för ofelbar rättvisa.

”Vännen” hindrar aldrig atman från att verkställa sina fria viljebeslut och inte heller från att njuta av sinnevärldens frukter. Paramatman är opartisk. Och dock hjälper Han atman kärleksfullt och på alla sätt, så snart denne börjar sträva efter att komma åter till sig själv och önskar bli vad han i enlighet med sitt väsen egentligen alltid är: Vara-Insikt-Lycka (sat-cit-ānanda), alltså en som tillhör evighetens rike och inte förvandlingarnas och materiens värld.

III. Fem Yogavägar

1. Karmayoga

Det är en lång väg till målet: till det mål som består i att atman befrias från ”knuten”, som binder honom vid ”människan”, eller med andra ord: till det mål, som består i att atman fullständigt gör sig kvitt människan.

Det första steget på denna väg är att leva enligt *karmayoga*. Detta innebär ett handlande (karma), som är av sådan art att det leder till atmans förbindelse (yoga) med Gud, från vilken atman till följd av sin njutningstörst genom identifikation med ”höljerna” har *avskilt* sig.

Karma betyder alltså i detta sammanhang alls inte verksamhet, aktivitet överhuvudtaget eller pliktuppfyllelse, d.v.s. fullgörande av vad människan med största övertygelse håller för att vara sin plikt, utan karma innebär här en *sådan* pliktuppfyllelse och verksamhet, ett *sådant* handlingssätt som Gud Själv förordnat om i Shastrams. Guds nåd består i meddelandet av dessa plikter. I enlighet med sin högsta tro och sitt bästa tänkande och allt efter vilken kultur hon lever i, kan människan hålla det ena eller det andra för att vara det verkligt goda och för högsta tänkbara uppfattning av pliktbegreppet. Då hon emellertid *inte* har *någon kunskap* om och *ingen erfarenhet* av vad atman är och vem Gud är, så kan hon omöjligt veta om det som hon håller för sin plikt, verkligen också leder henne närmare kunskapen om atman och Gud, eller om det tvärtom fjärrar henne därifrån. En klar kännedom om de vediska urkundernas innehåll medför den övertygelsen att världens många olika religioner och filosofiska åskådningar, hur sköna, ädla och värdefulla de än må vara, inte är mäktiga att avgöra frågan om vad som är gott eller ont, d.v.s. vad som leder till atmans befrielse. Detta är en självklar följd av det faktum, att det hos dem alla saknas klara begrepp om vad atman är. För dem är det ständigt fråga om att rädda något av *människan* över till evigheten, låt vara i helgad, förädlad, förklarad form. Sådana föreställningar om personlig odödlighet tilltalar människan, därför att de överensstämmer med hennes självbevarelsedrift. Enligt Shastrams består emellertid *människans storhet*, inte i att människan är eller kunde vara någonting Gudomligt eller evigt, utan i att människan är det enda hölje, i vilket atman kan uppnå kunskap om sig själv och om Gud, dock under förutsättning att människan ifråga lever i en kultur, som kan bereda henne tillfälle att inhämta vad Shastrams har att säga om det, vari hennes plikt består, liksom om rätta sättet att fullgöra denna plikt och om konsekvenserna därav. Shastrams förkunnar:

I Bharatavarsha (Indien) kan det inträffa, att den som där föds till människa – vit, röd eller svart⁵ – och som fullbordar sina gärningar, allt efter vilka han under

⁵ Vit, röd och svart betyder inte hudfärger. Som ”vit” betecknas en varelse, i vilken den ljusa sattva-guna

gradvis utveckling har genomgått många födelser, både till överjordiska, mänskliga och undermänskliga väsen, genom det rätta fullgörandet av sin plikt, slutligen uppnår atmans befrielse. (Bhagavatam V,19,19)

Bakom orden om det rätta sättet att fullgöra sin plikt, ligger inga generella bud och förbud, inte någon vad man kunde kalla absolut etik, giltig för alla människor oavsett kroppsliga och andliga egenskaper, utan den rätta pliktuppfyllelsen är olika för olika människor, beroende på vilken av de tre gunas, som överväger hos var och en. De tre gunas förekommer, såsom tidigare nämnts, alltid blandade i människan, varvid dock en av dem vanligen dominerar. De indiska uppenbarelsesurkunderna indelar samtliga de människor, som erkänner Veda-skrifterna, Shastrams, som auktoritet, i fyra grupper alltefter vilken guna, som överväger inom dem: om det alltså är den stilla ljusa livsstämningen (sattva) eller den rastlösa driften till verksamhet (rajas) eller den avtrubbade slöheten i ett ansträngningslöst liv i de lägre sinnenas sfär (tamas). De sistnämnda grupperna kallas också kaster (ordagrant: varna; färger, d.v.s. karaktärsfärger).

Övervägande sattva: brahmaner (brāhmaṇa).

Övervägande rajas med förhållandevis mycket sattva: krigare (kṣatriya).

Övervägande tamas med förhållandevis mycket rajas: köpmän, jordbrukare (vaiśya).

Övervägande tamas: shudra (śūdra) människor av demonisk karaktär.

Nu är att märka att grupper av detta slag inte finns i dagens Indien, ty varken grupperna själva eller regeringen uppfattar längre Veda-skrifterna som auktoritet. De kaster, som idag finns i Indien, är inte bildade enligt ovan angivna princip, d.v.s. så att individer med vissa gemensamma grunddrag i karaktären, tillsammans utgör en grupp, utan de grundar sig på familjetillhörighet.

Var och en av de ursprungliga fyra grupperna, har av Shastrams fått sig tilldelad noggrant fastställda plikter. Överträdelse av dem räknas som ”synd”, lydnad som ”dygd”. Det betyder att fullgörande eller åsidosättande av dessa plikter alltid medför vissa bestämda följder,

antingen

1. redan i denna världen, i form av återverkningar på den egna kroppen och anden såsom bestraffning genom den världsliga maktens handhavare, som har att tillse att var och en gör sin plikt, och som skall föregå med gott exempel,

eller

2. följer för nästa återfödelse. Om dygderna överväger får atman en vacker fysisk kropp i en överjordisk värld, som dock fortfarande tillhör världsalltet av tid och rum. Det är devas värld. Eller får han som straff en trög kropp i djurens, växternas eller de lägre andarnas värld.

En människas kropp varar så länge, som de tankar och handlingar i tidigare liv, vilkas frukt den nuvarande kroppen utgör, ännu verkar. Så snart denna verkan eller kraft av de tidigare gärningarna är förbrukad följer döden. På samma sätt varar en

är förhärskande, som ”röd” en varelse, i vilken rajas lidelse dominerar, som ”svart” en varelse, i vilken tamas mörker överväger.

devas eller ett djurs kropp, så lång tid som behövs för att det karma, som verkar i deras kroppar, skall hinna förbrukas.

Till de viktigare bland plikterna hör tillfredsställandet av sådana devas, som har till uppgift att förvalta de jordiska tingen. De dyrkas genom kultiska offer. Det centrala i dessa riter utgörs av vissa dedikations- och lovformler, som kallas mantras. Dessa mantras mumlas i samband med frambärandet av offergåvorna.⁶ Det är det fina, subtila substratet av dessa mantras och offerrätter, som tillfredsställer gudarna (devas).

När en människa anträder vandrigen längs karmayogas väg, så blir hon först undervisad i konsten att förrätta dessa offer men samtidigt manad till att betänka, att dessa gudar visserligen förmår skänka åtskilligt, som gör det lättare för människan i hennes verksamhet, men att de dock aldrig kan ge något som ligger utanför deras område. Därutöver inskräps att dessa offer o.s.v. måste förrättas enligt mycket noggrant uppställda regler och efter många förberedelser och med stor insats av tid, energi och pengar, och dessutom att verkan av dessa offer, alls inte är av sådan art, att den kan medföra ett lyckotillstånd av varaktigare slag. I likhet med jorden och dess ting är nämligen också devas himmel och devas njutningar underkastade förgängelse.

Alldeles oavsett till vilken av de fyra grupperna (kasterna) människan hör eller vilken levnadsställning hon innehar – om hon är gift eller ogift, munk eller skogseremit – så är *lusten* hennes ständiga pådrivare. *Denna* människa skiljer sig dock från människor i andra kulturområden därigenom att hon betraktar just Shastrams som bindande auktoritet i *alla* frågor, som berör livet och Gud, och försöker handla därefter.

Inte heller för denna människa, som underordnar sig de vediska buden, är det möjligt att fatta vad atma och Gud är, eller att *atman och atmans befrielse ur människohöljet utgör det egentliga målet*. Hennes citta är ännu bemängt med lustfyllda intryck och begär. Hennes buddhi står under manas välde, och manas eggas ständigt av lust. Hennes jag är starkt befast. Därför använder sig Shastrams av list: Människan utlovas belöning för trogen pliktuppfyllelse, d.v.s. för samvetsgrann åttlydnad av buden. Begäret efter lust driver då människan att påtaga sig de påbudna, ofta mycket stränga förpliktelserna. Därvid får hon lära sig att hon måste offra en viss bestämd del av det, varav hon själv skulle velat njuta, och överrätta det till någon annan.

Gud har (i Bhagavadgita) kungjort ett kretslopp som bindande ordning. Så snart människan eftersträvar en förbättring i denna världen eller traktar efter en ställning i himmelsvärlden, så har hon att fullgöra vissa bestämda plikter; hennes handlande måste följa noggrant uppgjorda regler. Det för detta första stadium påbudna handlandet har sitt centrum i offret (yajña). Detta offer är avsett att tillfredsställa devas, förvaltarna av denna världens goda. Ting som människan älskar att njuta av

⁶ Offergåvornas beskaffenhet beror på till vilken karaktärsgrupp den offrande hör. Djuroffer är till för människor av lägre karaktär, i vilka tamas-gunas mörker är förhärskande.

offras i elden. Substratet av dessa ting, heter det, når gudarna, som skänker regn, föda, hälsa o.s.v. Det som offras i elden når upp till solguden, som sänder värme, och till Indra, molnguden, som är regnets förvaltare. Regnet får födan att växa, och av denna livnär sig inte bara den enskilda, offrande människan, utan också *alla andra* levande medvarelser.

Människan får lära sig inse att hon häftar i skuld både till devas, som vakar över naturkrafterna och de jordiska, lyckoskänkande tingen, till urtidens siare, rishis (ṛṣi), som undervisar henne om mantras och ritualer, till sina egna förfäder, vilka hon har att tacka för sin tillvaro, och till medmänniskorna och djuren, som är henne till hjälp. Alltså måste hon avstå en del av sitt jordiskt goda till dem; hon måste offra till dem.

Devas skall hon bringa rituella offer. De heliga rishis skall hon ära genom studium av ritualerna och deras tillämpning. Till de avlidna förfädernas själar måste hon offra. Medmänniskorna skall hon bringa offer i form av gåvor som mat, kläder, jord o.s.v. Däggdjur och fåglar skall hon utfodra och ge vatten att dricka samt skydda mot oväder och andra vedervärdigheter. Ja, det förkunnas också att allt förintande av liv, som hon utan avsikt gör sig skyldig till, allt lidande, som hon oavsiktligt tillfogar lägre stående varelser som t.ex. när hon under vandring eller i samband med malning av spannmål eller vid städning råkar krossa insekter, alla dylika försyndelser utplånas genom de s.k. ”fem stora offren”.

Människan måste dagligen rena sig från alla sådana synder, som hon medvetet gjort sig skyldig till under åsidosättande av de till hennes levnadsställning knutna plikterna. Hon måste sona dem genom att underkasta sig bestraffning eller genom en offerhandling. Och eftersom hon trots bästa vilja, om och om igen begår dessa försyndelser, så måste hon också ständigt på nytt rena sig. Bland dessa reningsakter nämns i första hand besök på heliga platser, fasta samt tjänande av de kringströvande tiggarmunkarna liksom av alla andra, som står på en högre yoganivå än hon själv. Det är också av vikt att hon lyssnar till sådana Shastrams, som utan att göra åtskillnad i fråga om kasttillhörighet, är avsedda för *alla* människor, och i vilka det ofta finns berättelser inbäddade, som gläder hjärta och sinne, samtidigt som de skänker ny undervisning.

Fullgörandet av alla dessa plikter är en ganska hård övning och man frågar sig: är resultatet mödan värt?

En överblick av denna stränga offerväg – karmayogas första stadium – ger följande bild:

Människan står visserligen ännu helt under lustens herravälde men börjar allt tydligare inse, att bakom ansträngningarnas och försakelsernas törnen – försakelser från mångahanda för henne kära ting – blommar njutningens rosor.

Hon har också fått lära sig att hon ingalunda står ensam i världen, utan att hon är en del av den helhet, som de levande varelserna utgör. Hon har fått lära sig att dessa varelser – devas, människor, djur, örter ... är *beroende av varandra*. Denna de levande varelsernas gemenskap bevaras genom att *människan offrar*, d.v.s. genom att hon för *allas* välgång avstår från vissa njutningar. Endast genom sådan avståelse kan hon hjälpa sig själv.

På denna nivå utgör alltså *människans värdighet* att hon är kallad till att lära sig att *avstå*. Syftet med denna skolning, detta första steg till atmans befrielse, består alltså i detta handlingskraftiga erkännande av en stor *kosmisk gemenskap mellan alla levande varelser*, som för sitt bibehållande tarvar ömsesidigt offrande och inbördes försakelse.

Alltså *varken* brutalt utnyttjande av medmänniskor och natur eller asketisk världsförnekelse, *varken* ensidigt högmod och överläghetskomplex, som framhåller människan som alla tings herre *eller* jämlikhetsmakeri, detta resultat av en själsattityd, som består i att betrakta alla människor som i grunden likvärdiga.

Sanskritordet *śāstram* härleds av de gammalindiska grammatikerna ur roten *śās*; tygla, tukta, hålla kvar på rätta vägen. *Shastrams* är tyglande, de manar till ordning och självtukt. Hos en hindu, som ju i början ännu är helt fylld av själviskhet, av törst efter jagets bibehållande och stärkande, blir nu i samband med detta första steg på en lång yogaväg, lusten för första gången attackerad. Inför utsikten till större glädje än den hon hittills känt, underkastar sig denna människa en viss inskränkning av lusten, ett visst offer. Hon har nu insett att hon *varken* är "herre" eller bara ett stoftgrand. Ja, i hopp om större lustförnimmelser i nästa liv är hon t.o.m. beredd att samtycka till en ändring av själva sin personlighet, av jagets innehåll. – Sedan är hon inte längre "jag, människan den och den", utan har ett *nytt* jag, t.ex.: "Jag, Kumāra, en himmelrikets invånare".

Således får man på denna väg en klarare blick för människans värdighet liksom för hennes verkliga uppgifter. Man blir också klar över hennes ställning inom den kosmiska helheten, som även alla andra varelser har del i.

Eftersom ett större innehåll av lust ställs i utsikt för framtiden, så samtycker förståndet och viljan till att tidvis göra inskränkningar i lustutlevelsen, och den berörda människans jag blir till och med berett att medge att det – jaget – alls inte är oföränderligt. Jagbegreppet distanseras alltså från den fysiska kroppen, förskjuts från jaget som en enhet av kropp och ande, till jaget som en enhet av de psykiska höljena. Med andra ord: människan kommer till insikt om att hon kan byta ut sitt tillfälliga hölje mot ett bättre hölje, t.ex. – om hon utövar dygder – mot en himmelsinvånarens ljusa (för ögonen osynliga) kropp (en kropp, som är vävd av Mayas sattva-guna) eller – om hennes gärningar mest består av synder – mot den grövre och trögare kroppen hos t.ex. ett djur eller en växt.

Denna människa blir emellertid också upplyst om att när belöningen för hennes dygder – livet i den himmelska världen – en gång är förbrukad, så måste hon ovillkorligen återvända till jorden. Hon lär sig dessutom att inse hur fullständigt omöjligt det är att avgöra, vilka outlevda verkningar av, i tidigare liv begångna onda handlingar, som ännu – i form av potentiella "frön" – finns lagrade i det undermedvetna, i citta, och att sådana intryck av tidigare gärningar inte heller låter sig förbrukas under ett tillfälligt uppehåll i devas himmel. Genom insikter av detta slag bereds hon efter hand i sitt inre, till att fråga efter en bättre väg, efter en lösning på den trängande frågan: finns det en utväg ur detta kretslopp av ständigt

nya fysiska höljen, ur detta kretslopp av födelse och död? Eftersom hon ju även från himmelsvärlden en gång, åter måste sjunka till födelse i ett ringare sköte, så finner hon det meningslöst att längre söka vinna en sådan himmel. Livet där ändrar ju bara i en *ny födelse som människa*. Istället vill hon nu *som människa* gå en ny väg, för att därigenom få ett slut på dessa omättligen begär efter lust, som om och om igen medför, inte bara glädje utan också lidande.

Också gudarna i himlen är själviska, förgängliga väsen. De är förvaltare av ämbeten, och från dessa ämbeten måste de en gång avstå till förmån för andra varelser, som har gjort sig förtjänta av dem. Också gudarna lever i dödsfruktan. Också gudarna håller fast vid ting och personer som de har glädje av, och hatar allt som minskar denna deras glädje eller som bereder dem lidande. Emellertid är världen så inrättad att kärlek och hat, glädje och sorg, lust och lidande är blandade. All lust vill evighet – men lustobjekten förvandlas och detsamma gäller personligheten, jaget, som njuter lusten.

Sådana erfarenheter och sådan undervisning gör människan mogen för nästa steg.

2. Den egentliga karmayoga

Dygd och synd är som de två sidorna av ett mynt – som saknar värde. Gudarna är fattiga, småsinta väsen – också på sina strålande troner. Och dock är det oemotståndliga begäret efter lust, det som driver människan att sträva efter lycka och att fråga: ”Var finns den lycka, som varar? Vem förmår skänka den? Hur skall mina begär, som inte låter sig hejdas, kunna förbrukas på ett sådant sätt att resultatet inte bara blir ett utbyte av det yttre höljet? Hur skall jag kunna leva i världen och dock komma närmare det eviga? Hur skall jag kunna bevara mitt liv, d.v.s. stilla min *lust* och dock hindra den från att växa genom ny njutning som elden växer genom tillförsel av ny olja. Om redan ett och annat mindre offer och en smula avhållsamhet räcker till för att ge mig del av den himmelska världens njutningar, som varar längre än de jordiska, måste inte då större offer och strängare avhållsamhet ge mig varaktigare lycka? Finns det någon att tillfredsställa, som förmår ge mer än gudarna (devas)? Och om jag går en sådan väg och verkligen bemödar mig, finns det då någon garanti för att jag, om jag felar, trots mina brister på nytt blir återfödd som människa och så får tillfälle att på ett bättre fullkomligare sätt än vad jag förmådde i detta livet, göra om försöket?”

Karmayoga som ett offer (yajña) för Vishnu, visar vägen. Istället för att offra till de tids- och lustförslavade gudarna, som ju också de bara är förgängliga höljen kring sådana atmas, som har glömt sina sanna jag och som i likhet med dig själv oupphörligt återföds i ständigt nya sköten, skall man offra till Honom, den Ene, från vilken allt som finns till kommer – så lyder svaret. Man skall offra till Honom, som är bortom alla världssystem, bortom rum och tid, men som ändå på ett helt konkret sätt finns även i alla ting och varelser, och som också i sin egenskap av ”det tysta vittnet”, okänd och oberörd av världsalltets stoff, dväljs hos varje atma. Ja, man skall offra till Honom, som finns överallt och vars konkreta, allestädes närvaro, existensen av ett världssystem på intet sätt förmår vålla avbräck, till Honom som ser allt, men som ändå ingen kan se, förrän Han Självt ger sig till känna. Hans namn är vanligen Vishnu. När Hans maya-shakti försatts i aktivitet och utvecklar sig genom Hans livgivande blick, då blir Han till formare, upprätthållare och upplösare av världen – medan Han själv förblir oberörd och transcendent. Till Sitt Eget höga väsen är Han hinsides alla världar: Han Självt i Sitt Eget rike. *Han* är alla orsakers orsak, allt tillhör *Honom*, är *Hans*. Gudarna handlar bara på uppdrag av den Högste och innehar sina ämbeten bara under en viss tid. Han ensam är evigt den Ene. Gudarna kan bara ge tillfälliga gåvor, och de ger dem av själviska motiv, nämligen för att knyta den offrande människan ännu fastare till sig, och det som de ger, bara stärker hennes falska jag, stegrar hennes lust och försvagar hennes kunskaps- och omdömesförmåga. *Han* – däremot – är ständigt inriktad på det *sanna* goda, som består däri att okunnigheten om det verkliga jaget försvinner. Han är oavhängig och fri och om Han så vill, förmår Han skänka dig

vad du begär – även sådant som ligger utanför det som tillkommer dig som frukter av tidigare gärningar.

Utför kultiska och rituella offer, utöva Guds-dyrkan för att glädja Honom, tillbed Honom genom Hans mantras och enligt Hans ordning och resten, d.v.s. vad som blir över sedan du har offrat till Honom, offra det till devas, till förfäderna, till rishis, till varelserna i allmänhet, och vad som sedan återstår, det är ditt.

Ur-Guden Själv, vandrande på jorden i Bhagavan (bhagavān) Krishnas eviga gestalt, undervisar som världsguru Sin lärjunge Uddhava om, med vilken inre hållning denne hädanefter skall utföra de fem stora, dagliga offren, offret till devas, offret till siarna, offret till förfäderna och offret till medmänniskorna och offret till djuren.

Kärnan i denna undervisning, vilken återges i Bhagavatam, ligger i orden: *"Till Mig skall han offra"*, ty Han dväljs ju som inre Ledare i alla varelser, i solens deva, i eldens deva, i vindens deva ... i varje djur, i varje människa och även i den offrande själv:

Till Mig – i solen – skall han offra med vediska hymner,
till Mig – i elden – skall han offra med offergåvor,
till Mig – i de visa, de kunniga – skall han offra med tjänster och förplägnad,
till Mig – i korna – skall han offra med bete och foder,
till Mig – i de Guds-invigda, bhaktas – skall han offra genom att visa ädel
högaktning,
till Mig – i hjärtats kammare – skall han offra genom orubblig meditation
över Mig,
till Mig – i vinden – skall han offra genom att tänka på att alla varelser har
Mig att tacka för sin andedräkt, sina liv,
till Mig – i vattnet – skall han offra genom att erbjuda blad av (den heliga
växten) tulasi,
till Mig – i sin egen kropp – skall han offra med det som han ger sig själv att
äta (emedan Jag bor i hans kropp, detta tempel, som tillhör Mig;
han skall inte njuta sin föda av lust),
till Mig – Paramatman i alla varelser – skall han offra genom att se alla
varelser glädje och sorg som sin egen glädje och sin egen sorg.
Bhagavatam XI,11,42–45

Först på detta stadium blir människan klar över, av vilket skäl det inskräptes i henne, hurudan hennes inre hållning skulle vara vid fullgörandet av dessa fem stora, dagliga offer. Så t.ex. påbjuds det, att när hon skall ge ett ben åt en hungrig hund, så skall hon inte vårdslöst kasta det till honom. Nej, vördnadsfullt och med varlig hand skall hon lägga det framför honom på marken som ett offer. Också i kroppshyddan av en skabbig hund dväljs nämligen Han, den Ene, som inre Ledare, så sant som Han dväljs i alla varelser och vandrar osedd mitt ibland oss.

Offergåvor till djur och tiggare skall således också de överräckas "uppåt", vördnadsfullt, och inte "nedåt", föraktfullt och högmodigt.

I vår statistiska tidsålder har man i Indien försökt beräkna hur stor del av sina inkomster en hindu, som troget önskar uppfylla buden (och vars ekonomiska situation är någotsånär god), måste använda till de dagliga, fem stora offren. Man har kommit fram till det häpnadsväckande resultatet att 75% av hans inkomster skulle åtgå för detta ändamål.

Genom de föreskrivna dagliga offren till medmänniskorna, till medvarelserna överhuvud, åstadkommes mycket: hunger och törst stillas, skydd i alla former upprättas, mycken nöd lindras och många brister avhjälpas. Ändå är detta bara *en* följd av skeendet. Den andra, ännu viktigare följden, är den att man genom att ständigt på nytt avstå från ting, vilka man själv gärna skulle velat njuta, har inlett en kamp mot den egna självisheten. Härigenom slappas mer och mer gunas band, med vilka atman hålls bunden vid de materiella höljena. Dessa höljen blir allt mindre till hinder; de blir liksom mera genomskinliga, och ljuset från den inre Ledaren förmår efter hand lysa igenom.

Till det yttre märks ingen förändring hos den människa, som har beträtt detta stadium av karmayoga. Hennes dagliga livsföring kan vara densamma som förut, men ifråga om allt vad hon gör, bemödar hon sig att komma ihåg uppmaningen: Uppfyll dina mänskliga plikter i enlighet med din kast och ditt levnadsstadium, men minns alltid: allt vad du är, allt vad du "äger", allt vad du ser ... allt detta är Hans. Betrakta allt som Hans egendom! Uppge den tanken att något någonsin skulle kunna tillhöra någon annan än Honom, att något skulle kunna tillhöra t.ex. dig! Allt tillhör Honom! Det är ett misstag att alls betrakta något som "mitt" eller "ditt", att fordra något eller att avundas någon någonting.

Du fikar efter ägodelar och förmåner i denna världen – så handla då efter Hans ordning, ty Han kan ge dig dem.

Du önskar lycka i en tillkommande värld. Han kan skänka dig det, både här och i evigheten.

I denna form av karmayoga utför man alltså de förhandenvarande plikterna på ett än så länge rent mänskligt sätt, d.v.s. med sikte på *lön*, med begär. Dock medför redan denna art av karmayoga en klarare kunskap om världen och om Gud, om Honom, som visserligen är världens Herre, men som inte tillhör världen, inte är en atma, vilken – i likhet med devas – glömt sitt verkliga jag, utan som istället är Varats, Kunskapens och Lyckans (sat-cit-ānanda) fullhet.

Lärjungen vet ännu ingenting om sin atma. Han tror sig vara en människa, men just detta att på rätt sätt göra sin plikt som människa och följa Guds ordning är ändå ett första steg mot målet: att glädja och tjäna *Honom*. Så snart en människa tar ett första steg i *Hans* tjänst – hon må göra det av själviska motiv, med tanke på lön – så börjar den inre Vännen, Paramatman, som okänd uppehåller sig hos varje atma, och som vanligen är helt opartisk och varken älskar eller hatar någon, att visa ett levande intresse för denne atma. Det tysta Vittnet blir aktivt och börjar agera som inre Vän och Ledare, och för nu denna människa till sådana visa, genom vilka hon får lära sig mera om Vishnus väsende, och för att uppmuntra henne under hennes

vandring på karmayogas väg ger Han henne *till en början* vad hon begär. Så småningom börjar Han emellertid undandra henne sådana ting, som bara tjänar till att *binda henne fastare vid världen*, och Han får henne genom undervisning att förstå att Guds godhet är desto större, ju mer Han undandrar människan sådant, som bara ökar hennes bundenhet.

Efterhand lär sig människan inse, att hennes försök att degradera Gud till en leverantör av fysiska och andliga ting och förmåner var ett misstag. Nu känner hon att hon måste göra sin plikt utan att förvänta sig någon lön – inte ens i form av ett sådant inre välbefinnande, som brukar åtfölja pliktuppfyllelse för pliktens skull – hon måste göra sin plikt enbart i avsikt att glädja Gud genom att följa *Hans* ordning. Eftersom människan trots allt ändå inte förmått uppgå all lust och alla önskningsar, så fortsätter lärjungen att be Gud om bestämda förmåner – fastän han i själva verket redan vet att det är en svaghet.

Genom övningar av detta slag förändrar sig – under ett eller flera livs förlopp – en människas karaktär. Istället för att förlita sig på sin egen lust och kraft och på gudarnas kraft, till att genom handlande (karma) uppnå ett ännu större välbefinnande, så förlitar hon sig – ännu tveksamt och utan att helt kunna skilja sig från sin lust – på *Honom*, Herren, som allting tillhör. Hon har fått lära sig, att allt tillhör *Honom*, att känslan av ”mitt” är en villfarelse, att människan bara är en förvaltare av kropp, ande och världens ting, om vilka hon tidigare antog att de med blodets eller lagens rätt tillhörde henne, att de utgjorde hennes egendom. Hon blir anmodad att frambära allt vad hon har för *Honom*; att till *Honom*, som i verkligheten äger allt, offra allt det som hon har lärt känna som sin värld. På så sätt må hon uppnå vad hon anser vara sin lycka, och erhålla de ting, vilka hon menar sig inte kunna undvara.

Eftersom hon vill glädja *Honom* så betvingar hon sin lust, därmed hörsammande budorden i Shastrams. Och eftersom Gud som den inre Ledaren är henne behjälplig i det inre av hennes väsen, så lär hon sig efterhand inse att eftersträvandet av ett ”mitt” är synd eller villfarelse. Och i och med att känslan av ”min” och ”mitt” förbleknar, så mjuknar också ”jag”-känslans krampa en aning. Ett ”jag”, som knappt vet av något ”mitt”, är bara ett halvt *jag*. Dock hävdar sig detta ”jag” fortfarande. Atman uppfattar sig ännu i hög grad som människa, men på grund av all den kunskap denna människa bibringats och på grund av de offer hon övat, har hennes fasthållande vid ande, kropp, hem, hustru, barn o.s.v. börjat bli något mindre krampartat. Allt är ju ändå *Hans*, och det är ett misstag av människan att betrakta något som ”sitt”.

Människan grips nu av förvirring beträffande sig själv. Hon hävdar sig visserligen fortfarande – men med ”dåligt samvete”. Hon känner att hon måste fortsätta på den inslagna vägen, men inom henne finns lusten. Ty lustfyllda upplevelser i detta eller tidigare liv har efterlämnat intryck i hennes citta, och när hon betraktar sinneväldens grövre eller finare ting, uppstår begär. Under kamp mot det bättre vetande, som finns i denna människa, sliter begären i henne. De vill få henne att eftertrakta det goda, som dessa ting har att ge. Trots att hon tidigare inte ens var medveten om, att sådana många gånger verkligt gemena former av

njutningslystnad överhuvud existerade inom henne, så vaknar nu, ofta nog till hennes egen förskräckelse, starka lustar i hennes inre. De rycker henne med sig. Hon förmår inte behärska dem utan bryter för deras skull mot de regler och plikter, som enligt Shastrams gäller för henne i enlighet med hennes kast och levnadsstadium. Människan felar, ”syndar”, och känner sig fördenskull olycklig – när hon upplever kampen mellan de ”två själar i hennes bröst”.

Dessa två själar är:

1. insikten (buddhi) i tingens natur, i Guds väsen, i Guds lag, i frälsningsplanen;
2. det evigt oroliga manas, som ”matas” från det djupa inre skiktet (citta), och som ständigt frestar människan med nya njutningar, och som mot hennes vilja får henne att eftersträva de av manas företedda objekten.

Hon har redan förnummit något om atmans väsen och anar sin okunnighet om ”jaget” men förmår inte riktigt fatta att ”jag, människan” egentligen är självet, atman. ”Grunden för min empiriska personlighet må vara oren, men jag är dock människa. Jag måste bara rena mig.” – Begären, som finns inom henne och de djupt rotade tanke- och levnadsvanorna från oändligt många liv är mäktiga, medan hennes kunskapskraft är försvagad. Denna människas buddhi står i begärens tjänst och tänker därför ständigt: ”Jag måste arbeta och sörja för min själ, min finstoffliga andliga kropp.”

Hon står nu vid en skiljeväg. På den mera sällan vandrade vägen möter hon oförmodat en av de stora följeslagarna från Guds rike, en av deltagarna i Hans eviga ”lek”. Denne vandrar på jorden i en gestalt, som skenbart gör honom till en människans jämlike. Om han vill, kan han förmedla en helt ny kraft åt människan, en kraft, som inte ens en fri atma kan ha av sig själv. Det är *den kraft*, genom vilken Gud känner, förstår och upplever sig Själv, och den kraften hör inte tiden eller rummet till. Denna kraft, som själv lever och verkar i Guds ”medhjälpare”, är Guds-kärlekens tjänande, insiktsfulla kraft (bhakti), Guds Egen insikts- och upplevelsekraft, av vilken människan, d.v.s. atman i människan, nu berörs.

Som en följd av denna beröring, som en första verkan därav, börjar denna människas intellekt att lösgöra sig från slaveriet under lusten för att istället efter hand komma att inse att människolivets mening och fullbordan ligger i att *tjäna* Gud utan att *kunna* begära någon lön. I detta fall går sedan människan den rena bhaktins väg – fri från all förväntan om lycka.

Den vanligare vägen är emellertid: ett fullgörande av de *mänskliga* plikterna utan tanke på lön, den så kallade nişkāma-karmayoga.

3. Nishkama-karmayoga

Människan gör sin plikt och överlåter resultatet åt Gud. Det tycks som gjorde hon allt för sin egen skull, men i själva verket offerar hon, d.v.s.: hon avstår från frukterna av sina gärningar. Hennes sätt att förhålla sig är motsatt pragmatikerna, som utför sina handlingar för den praktiska nyttans skull, med något sinnligt mål i sikte. Människan på karmayogas väg upphör efter hand att betrakta *Gud* som en *leverantör av fysiskt och psykiskt välbefinnande*. Det bjuder henne emot att längre driva byteshandel med Gud.

Om hon, efter att ha fullgjort sina plikter och offer, får fattigdom istället för rikedom (fastän rikedom är vad hon måste ha för att fullgöra sina plikter som t.ex. köpman), blir hon ändå inte nedslagen. Och om hon trots en fysiskt och andligt ren brahmanvandel blir bespottad av skurkar och hindrad från att utöva sina brahmanplikter, så förtvivlar hon ändå inte. Och om hon uppfyller sina plikter som krigare genom att segra i ett rättfärdigt krig, så jublar hon inte. Hennes hållning ter sig så: ”Jag har troget gjort min plikt. Genom att göra min plikt tjänar jag *Honom* – så långt är jag ansvarig. Resultatet däremot svarar *Han* för. Jag har *rätt* till min *plikt*, men inte till följderna av mitt fullgörande av denna plikt.”

”Ömkansvärda är de som bekymrar sig om lön, de som gör sin plikt, därför att de önskar sig något. Sådant är människan ovärdigt.” – Detta har hon insett.

På nytt dyker frågan om *människans värdighet* upp. Människans storhet ligger *inte* i hennes förmåga att på ett grundligare, mera systematiskt och praktiskt sätt och med större intelligens än djuren kunna skaffa sig ägodelar av skilda slag, för att med hjälp av dessa tillfredsställa sina psykiska och fysiska begär och i tävlan med djuren bevisa sin överlägsenhet när det gäller att radikalt och grundligt exploatera världen, för att i desto högre grad komma åt, att njuta av den.

Att radikalt kunna avstå – det höjer människan över djuren. Det gör däremot inte tillfälligt offrande av vissa ting, avsedda att längre fram ge bättre ting i utdelning, utan människan måste radikalt avstå från allt som strider mot hennes sanna väsen. Också en hund visar tacksamhet, när man ger den att äta. Också en hund förväntar sig tacksamhet och beröm, när han lyckats leta upp något som hans ägare söker efter. Han förväntar sig *tacksamhet* och blir besviken, om den uteblir. Människan på nishkama-karmayogas väg ger en främling att äta utan att vänta sig tack. Hon gör sin plikt utan en tanke på lön. Hon förrättar sina offer, utan att av Gud förvänta sig att Han skall se till hennes sjuka barn eller förse henne med dagligt bröd. En enda glädje har hon: vissheten att glädja Gud genom att göra, vad plikten bjuder och att *avstå* från all lön.

Detta begärfria pliktuppfyllande är emellertid allt annat än *lätt*, ty begären som sådana finns fortfarande kvar i det undermedvetna. Intrycken av sådana ting och händelser, som gav upphov till lustkänslor i tidigare liv, är alltså starka – och i hög grad störande. Och jaget (det illusoriska) är fortfarande med – ty som ordet om

att fullborda sin plikt som *människa* utsäger, så tror sig atman i sin vilsegångenhet alltså vara en människa, och betraktar alltså enheten av de andliga höljena (buddhi, manas, citta, ahamkara) som sitt jag. Dock har denna människa redan fattat, att alla gärningar, som utförs för något visst ändamåls skull och med förväntan om *lön* som drivkraft, binder atman (om vilken hon har teoretisk kunskap).

Alla tankar på *lön*, belöning, måste övervinnas, ty sådana tankar innebär en förväntan om njutning och har vuxit fram ur de i citta liggande vasan. Redan innan människan uppnått de lyckoskänkande föremålen för sin åtrå, upplever hon dem som *föreställning*, och denna föreställning efterlämnar intryck. Detta inträffar på nytt, när hon längre fram i verkligheten njuter dessa föremål med hjälp av sina yttre sinnen. Dessa intryck, vilkas beskaffenhet beror på arten av hennes tänkande och handlande, måste verka i nästa liv på samma sätt som utsäde, som nedlagts i en åker – även om denna under en lång period är täckt av snö – till sist måste gro och skjuta upp. Människan har själv i nu glömda, tidigare liv sått sitt ödes, sin lyckas eller olyckas, sin hälsas eller ohälsas o.s.v. utsäde. Dessa följer av handlingar i det förflutna har människan ingen möjlighet att dra sig undan – så länge hon ännu vet sig vara människa, d.v.s. så länge atman ännu inte lyckats befria sig från sin okunnighet, utan tror sig vara människa.

Impulserna till förkärlek för vissa bestämda ting, vilka kan ge upphov till välbefinnande, och genom vilka ytterligare ökning av välbefinnandet ställs i utsikt, och motviljan eller rent av hatet mot ting, personer och omständigheter, vilka står hindrande i vägen för uppnåendet av detta välbefinnande, d.v.s. för njutandet av de förstnämnda tingen, är visserligen på grund av människors skilda karaktärs-egenskaper mycket olika till innehållet, men *principen* är hos alla densamma. Impulserna ligger djupt förankrade. Människan är – utan att veta det – förslavad av dessa impulser med rötter i lustfyllda intryck från liv i otaliga existensformer. Hon är alls inte fri, som hon inbillar sig. Hon är inte fri, när hon handlar – ty hennes natur tvingar henne till handling – och inte heller i hur hon handlar. Den människa, som handlar efter Guds ordning och uppfyller de mänskliga plikter, som åligger henne i just *hennes* livssituation, gör visserligen sin plikt (karma), men endast om hon förmår handla utan att därvid ägna en tanke åt det välstånd, som hon med hjälp av detta handlande kan bli i stånd att uppnå, det välbefinnande, som genom detta handlande kan bli hennes, handlar hon utan att bindas av sina gärningar. Först då kan hon handla utan att nya lustbetonade eller hatpräglade intryck uppstår. Så säger Bhagavadgita och flera andra Shastrams.

På detta plan blir människan medveten om att frihet från lustbetonad verksamhet innebär ett vida högre gott än njutning. I enlighet därmed börjar hon tygla sina sinnen, som är vana att tanklöst sätta sig i förbindelse med sådana ting, som skänker människan en lägre art av välbefinnande.

Nu offrar alltså människan inte längre blott en del av det jordiska goda, av vilket hon själv skulle kunnat njuta, utan hon offrar *allt*. Även fullgörandet av de stränga plikter som tillkommer en brahman, krigare o.s.v. blir till offer (yajña). När den vanliga människan handlar, så menar hon att det är hon själv, som handlar, medan

det ju egentligen bara är verkningarna av Mayas gunas, det grova och det fina stoffet, som tack vare närvaron av atman (vilken har glömt sitt sanna själv och felaktigt identifierar sig med sina höljen), lever sitt "lånade" liv.

När atman, som känner sig vara människa, och som – fastän han har hört talas om det – inte är i stånd att inse att han är en atma istället för en människa, fullgör plikten att förrätta det stora offret (yajña), vilket omfattar allt i hans liv, och när han förstår att allt kommer från Vishnu och tillhör Honom, och att han därför själv inte har rätten till någonting, och när han handlar i enlighet därmed, så resulterar detta vanligen i en förståelse av och rening av hans citta (citta-śuddhi), en utrensning av de egoistiska begärens mångahanda motiv. Visserligen handlar han som människa, men han blir inte längre bunden av sina gärningar. Detta betyder inte likgiltighet för världen, inte oförmåga till kulturellt högstående verksamhet. Att inte ta sina världsliga plikter på allvar är ju att synda, att begå överträdelse mot Guds bud. Så blir pliktuppfyllelsen till offer och allt vad människan inom alla tänkbara livsområden gör, tänker och skapar blir till uttryck för detta offer. Kasterna i vedisk mening är ordnade på ett mycket beundransvärt sätt. Till vilken kast en människa skall räknas och vilka värdigheter och rättigheter, som skall tillkomma henne, beror på hur många plikter och hur stora försakelser (av "livsnjutning"), hon i enlighet med sin karaktär är kvalificerad att åta sig. Det är *rätten att försaka*, att avstå, att uppge den egoistiska viljan att för egen del monopolisera vissa levnadsförmåner, som skall eftersträvas, inte *möjligheten att njuta*, en möjlighet som är lika tillgänglig för henne som för vilken annan människa som helst.

Människor på denna nivå är i besittning av en fin, stilla inre glädje, som kommer sig därav att deras hjärtan inte längre sönderslits av motstridiga lidelser, av åtrå och avsky. De grips inte av överdriven glädje, när vissa jordiska ting och förmåner kommer dem till del, och inte heller överväldigas de av sorg eller smärta, när sådana ting förmenas dem. Istället hyser de en lugn förtröstan om att vadhelst Vishnu ger dem, så tjänar det alltid deras bästa.

Tidigare hade människan bittert fått erfara, hur svårt det är att förskaffa sig timliga förmåner på syndfri väg, och hur obeständiga och snabbt föränderliga sådana förmåner är. Likaså erfor hon hur hennes lustas eld istället för att avtaga, ständigt tilltog i intensitet.

Nu däremot, gör hon den erfarenheten att hennes tidigare vana att anse tingen som *sina egna* var ett misstag, och att hon kan bli fylld av en stilla inre glädje, om hon istället lär sig betrakta allt som Guds egendom och hänför allt till Honom. Denna fina, stilla lycka lämnar å sin sida efter sig ett intryck i citta, och längtan efter att än mer och varaktigare få uppleva detta slags inre lycka tilltar. Hälsobringande sat-vasanas bildas nu i hennes cittam. På detta sätt förädlas människan; den ljusa sattva-guna börjar bli förhärskande i henne.

Bland människor, som är villiga att verkligen rätta sina liv efter en Gudomlig ordning, består flertalet av sådana, som går denna nishkama-karmas väg (pliktuppfyllande utan löneanspråk), en väg, vilken som tidigare sagts, vanligen innebär

en ständigt fortgående rening av citta. Det heter att medvetandets spegel alltså är betäckt av ett fint lager av okunnighet och sat-vasanas, av begäret att bli en i sanning ädel människa, för vilken varje livshandling är ett offer, men att däremot det tjocka, filtriga smutslagret av intryck från otaliga själviska njutningar nu är avlägsnat.

Hur snabbt denna rening av citta (citta-śuddhi) förlöper beror på hur kraftfullt den strävande människan bemödar sig och på hur hennes umgänge är beskaffat, d.v.s. i vad mån hon umgås med människor, som själva bär på sat-vasanas, eller i hur hög grad den nåden kommer henne till del, att människor på närmast högre stadium ger henne upplysning om vad ett liv på deras nivå i stort sett innebär.

Ju renare citta blir, desto lättare förmår buddhi inse att vad människan kallar sitt "jag", bara är resultatet av atmans identifikation med höljena, och att föreställningen "jag är den och den människan" är ett misstag, eftersom *atman* är det verkliga *jaget*. Ännu så länge tycker sig emellertid denna människa vara en enhet av atma och materiella höljen.

På detta utvecklingsstadium uppstår avsmak för den sinnliga och andliga världens ting. Så länge det falska jaget var starkt, och vasanas ännu verkade med full kraft i citta och stärkte illusionen om människojaget, och så länge begären ännu utgjorde drivkraften, så länge stod buddhi under lustens inflytande, oförmögen att inse att alla ting, sinnliga såväl som andliga, är maya, motsatsen till cit och hindret för atmans möjlighet till självkänedom, d.v.s. för hans möjlighet till den kunskap och glädje, som är han själv, hans sanna natur. Lustkänslan, åtrån, gav färg (rāga) åt de yttre och inre tingen. Följden blev ett bejakande av dessa ting. Nu däremot frigörs omdömesförmågan alltmer från lustens inflytande, och tingen framstår redan som nära nog sådana som de i verkligheten är. De mister all sin dragningskraft. De blir färglösa. Detta stadium benämns vairāgya (utan färg, färgernas bortblekande). Härmed avses inte asketisk avståelse, inte ett hårt *nej* till andens och köttets reaktioner, inte någon späkning av kropp och ande, inte något våldsamt undertryckande av objekten, utan tingen själva förbleknar i sådan grad, att de inte längre förmår egga eller uppväcka något intresse.

Därmed har människan redan nära nog "förlorat" sig själv. Den tidigare existerande enheten av kött, själ och atma befinner sig i upplösning. Atman har mycket nära till självkänedom. Människan inser: "Jag är ingalunda denna människa. Det egentliga jaget inom mig är atman, som alls inte är människa, som varken är rik eller fattig, varken man eller kvinna, varken skarpsinnig filosof eller robust kuli. Alltså har jag blott *en enda* uppgift: att överge alla de plikter, vilka atman intill nu har hållit för sina, och istället förhålla mig så att kroppen, sinnena, anden och vasanas inte längre verkar hindrande på atman under hans självförverkligande, utan att tvärtom manas och buddhi, istället för att vara fiender till atman, *blir hans vänner*." Det heter att de till förmån för atman eftersträvar att utplåna sig själva.

Däri ligger den mänskliga värdighetens ytterligare höjning: att människan restlöst förbrukar sig själv, att hon offrar sig för att hjälpa den som hon har att tacka för sitt liv, men *för vilken hon nu står i vägen*: atman.

Den yogaväg, som nu öppnar sig, den fjärde, är jñānas väg, vägen till kunskap om atman. Den leder till atmans frihet.

4. Kunskapens yoga (jñānayoga)

Denna fjärde yogaväg är jnanas, atma-kunskapens svåra väg, som för till atmans frihet. Den redogörelse för jnana, som här följer, grundar sig helt på beskrivningar i Shastrams, medan däremot ingen hänsyn tagits till de många gånger avvikande framställningar av denna väg, som flera stora indiska mästare (t.ex. Shankara-acharya) senare givit i sina Shastram-kommentarer.

Jnanas mål är kunskap om det sanna jaget, om atman. Detta mål kan emellertid inte med framgång eftersträvas, så länge människan krampaktigt håller fast vid sin illusoriska personlighet och tillmäter sitt nuvarande förgängliga människohölje något värde.

Först när människan har insett att hennes föreställning ”Jag är den eller den människan” bara är en övergående illusion, kan den individuella atman, som förut identifierade sig med höljet, uppleva sig själv.

Vad är det då som får en människa att ålägga sig denna den tyngsta och svåraste försakelse, som överhuvudtaget är möjlig, nämligen att avstå från det egna, illusoriska jaget, vilket ju dock av alla anses som det värdefullaste man har? Drivkraften till denna smärtsamma självuppgivelse på jnana-yogas väg är förväntan om den evigt orubbliga glädje (ānanda), som är *ett* med atmans eget väsen.

Denna väg till atmans befrielse kräver klar självakttagelse, noggrann insyn i ”det inre sinnets” funktioner, d.v.s. största möjliga medvetenhet om allt det som vi i Västerlandet kallar det omedvetna eller det undermedvetna. Klar insyn i ”andens inre verkstad” är alltså en nödvändighet för en lärjunge på denna yogaväg. Han måste äga en omutlig omdömesförmåga, som får honom att hålla fast vid sådana kunskaper, som han lidelsefritt kommit fram till, och han måste också med denna omdömesförmågas hjälp, kunna tvinga sin vilja och sina känslor till att restlöst underordna sig resultaten av förnuftets insyn.

Detta innebär att den konkreta människan inte längre intresserar sig för världens psykiska och andliga objekt, och att hon inte heller intresserar sig för den aspekt av Gud, som är världens upphov, upprätthållande och undergång, alltså för den världstillvända Guds-aspekten. Adeptens intresse är uteslutande inriktat på sådana Guds existensformer, som saknar relation till världen, och bland dessa i själva verket endast på den gestaltlösa aspekten, vars väsen består av obegränsad kunskap, och som i Upanishaderna och Purana-skrifterna kallas det oändliga medvetandeluset, det gestaltlösa Brahma. (Brahma, neutrum; inte att förväxla med det maskulina Brahmā, världsskaparen, en tjänare till den överjordiske, personlige Guden.)

Hur förmår den individuella atman, som har förgätit sitt eget sanna väsen och identifierat sig med de grövre och finare materiella hölkena, vinna kunskap om sig själv? Först sedan hölkenas samtliga funktioner, även tankeförmåga, känslor, vilja, hopp, fruktan ... har slocknat, när det ”inre sinnet”, antahkarana, *med bibehållet*

klart medvetande, (ja, inte ens omedvetet om vad som försiggår i stunder av djupsömn) fullständigt bragts till vila, då kan atman uppleva sig själv. Detta är det stora erfandet av det s.k. ”fjärde medvetandetillståndet” (*turiya*; vilket betyder ”den fjärde”), vilket omnämns på åtskilliga ställen i Shastrams. Denna erfarenhet benämns också *samādhi*.

Så snart atman håller sig själv för det som han verkligen är, för *atma*, för sant jag, och upplever sig som sådant, är han fri från vakenhetstillståndets, drömtillståndets och sömntillståndets trefaldiga ovetenhet. Först nu, i det fjärde medvetandetillståndet (*turiya*), berörs och begränsas han inte längre av Mayas tre *gunas*. Varken det vakna medvetandet eller drömmetvetandet eller sömnmedvetandet förmår uppleva det som atman i fritt tillstånd upplever. Detta fjärde medvetandetillstånd är inte sådant, att det genomtränger de andra tre tillstånden (*vaka*, *dröm*, *sömn*), utan det håller sig fullkomligt fjärran från dessa tre. I detta frihetstillstånd upplever atman, genom ett fullständigt uteslutande av allt vad man kallar fysisk yttvärld och psykisk, själslig värld, sig själv som *atma*. Det fjärde medvetandetillståndet är ett från de tre mänskliga medvetandetillstånden (*vaka*, *dröm*, *sömn*) obegränsat, absolut medvetande.

När detta utomordentliga, övernaturliga medvetandetillstånd tonar bort, och det ”inre sinnets” funktioner efter hand vidtar, då upplever människan (i *citta*) en *avglans* av atmans natur. Hon upplever då något av det glädjeljus, som under den tidrymd då lärjungens medvetande var försänkt i *turiya*-tillståndet, välldes in i det i fullständig vila försatta *citta*.

Här lurar den faran, att lärjungen börjar längta och sträva efter att på nytt få erfara detta lycksaliga tillstånd i *citta*, och att han därmed åter binder sig vid det, som atman *inte* är, utan som blott tillhör dess höljen.

På Shastrams kryptiska språk benämns atman på flera ställen ”det minsta av det lilla”, och på andra ställen ”det minsta av det lilla och det största av det stora”. Med den förra beteckningen avses den ytterst lilla, individuella atman, med den senare det oändligt stora, gestaltlösa *Brahma*. Om adepten glömmer att hans *atma* bara är en ytterligt liten gnista av den eviga fullheten, och att han för att kunna uppleva den Guds-värld, som är bortom rum och tid, måste få del av Guds Egen kunskaps- och upplevelsekraft – alldeles som den bundna atman för att kunna uppleva *maya* behöver *maya*-kraften ”okunnighet” (*avidyā*) till hjälp – då avskiljer han sin *atma*, isolerar honom och utsätter sig på nytt för påverkan av krafter, från än den ena, än den andra världen, d.v.s. från än Guds rike, än Mayas värld. Då kan det inträffa att han på nytt faller tillbaka i okunnighet. Detta är alltså ytterligare ett exempel på de stora faror, som lärjungen på *jnanas* väg har att möta, och även för den varnas det i flera Shastrams.

Den individuella atman tarvar ständig förbindelse med Guds fullhet. Ja, redan på vägen till *atma*-kunskap var han i behov av hjälp och stöd av den ”inre Ledaren”, av ”Vännen”, *Paramatman*. Vilja till Guds-tjänande, hjärtats inriktning på Gud – sådant finns också i *jnanayoga*, men bara som *medel*, medel med vars hjälp atman kan vinna befrielse, d.v.s. lära känna sig själv.

Jnanin (*jñānī* = anhängare av *jñānayoga*) har att rationellt tänka igenom hur det

inre sinnet arbetar, och han måste medvetet utesluta alla möjligheter, som kan leda till att atman på nytt blir bunden vid höljena. Hans förnuft (buddhi) får inte vara behärskat av *tamas-guna*, d.v.s. dominerat av tröghet och akarma (simpel dådlöshet), och inte heller av *rajas-guna* (d.v.s. utsatt för en aldrig sinande handlingstörst med begär efter ständigt nya ting, allt orsakat av oro), utan det skall vara tillvänt atman, präglat av den ljusa, rofyllda *sattva-guna*. När lärjungens buddhi är inriktat på atman, kallar man det *inåtvänt*. Utåtvänt kallas det, sådant det är i de tidigare beskrivna tillstånden. Med ”inåtvänt” menas alltså här, inte alls vad man i Västerlandet kallar kontemplativt eller introspektivt, det vill säga en inriktning på det finmateriella andliga eller själsliga innehållet, ty *allt vad människa heter*, även det bästa och djupaste i henne, är fortfarande någonting utåtvänt.

Också njutande av inre frid – ett vanligt mål för västerländska meditationsövningar – måste, som varande raka motsatsen till Shastrams lära, sorgfälligt undvikas. Ty när den inre friden upplevs i anden, så finns fortfarande ett upplevande subjekt, ett jag, som erfar friden. *I turiya-tillståndet finns inget upplevande jag*. På jnanas väg upplever nämligen atman inget objekt, utan bara sig själv. Han upplever absolut inte någonting, som i det undermedvetna – detta undermedvetna må vara aldrig så rent – skulle kunna ta sig uttryck i form av glädje. I turiya-tillståndet är allt fysiskt och psykiskt åsidosatt. Och när sedan det (illusoriska) jagets medvetande i samband med turiya-tillståndets upphörande åter träder i funktion, så upplever citta och de andra höljena visst inte atmans lycksalighet, som ju har sin grund i atman själv, utan bara en avglans.

Upplevelse förutsätter ett objekt, som kan upplevas. Atman kan emellertid aldrig under några omständigheter bli föremål för upplevelse från höljenas sida. Atman är alltid *subjekt*. Han är den *vetande*, och det är hans natur att – fri från okunnighet och falsk identifikation – se sig själv som rent medvetande, som cit, och att likaså inse Guds cit-natur. Aldrig kan däremot icke-cit, d.v.s. anden, själen, förnuftet (buddhi), kort sagt höljena, komma i besittning av någon motsvarande insikt.

Buddhi är ”inåtvänd”. Det heter att lärjungens buddhi tänker igenom, begrundar vad den fått höra angående atmans väsen. På liknande sätt som den ande, vilken tänker på sinnesobjekten, s.a.s. antar dessas form, på liknande sätt blir den ande, som begrundar atmans och icke-atmans motsatta väsen, intellektuellt helt uppfylld av tankar på atman. Däremot kan anden aldrig någonsin *uppleva* atman.

När jnanin lider, när han erfar smärta, sorg eller nöd, så stör det honom inte. Hans förnuft (buddhi) har klart fattat att även de mest upphöjda tankar och känslor i likhet med alla grova sinnesobjekt, består av de tre gunas stoff, att de är förgängliga och i längden oförmögna att tillfredsställa. Jnanin vet att vad han erfar som lidande inte låter sig avvisas. Det kommer honom till del som en följd av de onda gärningar, vilka han gjort sig skyldig till antingen i detta, eller i tidigare liv, och han vet att dessa gärningar måste få sin verkan i hans nuvarande tillvaro. Det kan vara fråga om själsligt eller fysiskt lidande, orsakat av t.ex. klimat- eller andra

naturkatastrofer, eller det kan vara fråga om smärta och sorg på grund av medvarelsers agerande o.s.v.

Innan han besatt denna kunskap, förbannade han sig, när han märkte att han själv fick lida för sina gärningar. Han beklagade sig, när det var för sent. Nu däremot vet han ”att som man bäddat, så får man ligga”, och han finner det meningslöst att sörja eller klaga däröver.

När en jnani får uppleva lycka och välgång, så vet han likaså att detta är den naturliga följd av hans egna goda gärningar i tidigare liv, vilka nu får sin verkan, men han traktar inte längre efter sådan lycka. Han bara konstaterar att han förnimmar lycka men välkomnar den inte.

Han har ingen särskild böjelse åt något särskilt håll. Han vet att böjelser – också för de subtilaste objekt – har sin orsak i det misstag man själv begår, när man färgar maya-världens i och för sig ointressanta och färglösa objekt, för att på så sätt få dem att verka tilldragande. Han känner heller ingen *fruktan*, d.v.s. han lider inte av att han, maktlös som han är, varje ögonblick måste vara beredd på att de ting, vilka han tidigare känt sig beroende av, kan bli honom frantagna. Han känner heller ingen vrede, inget hat, som skulle kunna riktas mot den eller dem, som berövar honom det ena eller andra föremålet för hans sympati – ty han känner ju inte längre sympati för någonting särskilt.

I turiya-tillståndet kunde atman uppleva sig själv. ”Jagets knut” hade skurits av. Också när andens och kroppens medvetande återvänder, har jnanin ingen som helst böjelse för något av det som tillhör den förgängliga världen.

När helst en fulländad jnani så önskar, kan han dra sig tillbaka från allt upplevande av yttre och inre objekt. Som en sköldpadda, som efter behag kan dra in sitt huvud under skalet och åter skjuta fram det – så beskrivs i Bhagavadgita denna jnanis färdighet. Detta förutsätter emellertid att han inte bara helt och fullt behärskar sina yttre och inre sinnen, utan därtill också *manas*, som är böjt för att hänge sig åt sinnesobjekten. Att han verkligen förmår behärska manas, är inte bara en följd av hans atma-kunskap – kunskapen om att atman varken är identisk med kroppen, själen eller anden – utan det har också en annan orsak. Eftersom lärjungen under sin skolning inte förlitar sig enbart på sin egen kraft utan också på Gud och Hans styrkegivande kraft, så står hans hållning i samklang med den ”inre Vännens”. Denne hjälper då den sökande atman och förintar fullständigt roten till varje böjelse för det förgängliga.

En karma-yogi fullgör sina plikter med all tänkbar noggrannhet och grundlighet, ja med kärlek, ty han vet att han på så sätt uppfyller Guds stadgar, och han överlåter åt Gud att efter behag ge honom livets nödtorft och hjälpa honom.

Även jnana-yogin bemödar sig av all kraft. Han vet emellertid att hans egna bemödanden inte förslår, utan att han, för att vinna framgång i sin strävan efter mukti, efter befrielse från okunnighet, måste ha hjälp av den inre Ledaren.

Ingenstans i Shastrams står det att egna bemödanden enbart för till målet, och ingenstans står det heller att målet låter sig uppnås utan största energi och kampvilja, t.ex. genom enbart förtröstan på Guds nåd. Shastrams lär istället att Guds hjälpende kraft sätter in allt efter graden av allvar och energi hos lärjungen.

Och allt efter som graden av den styrka, med vilken Guds kraft verkar i lärjungen, tilltar, så tilltar också kraften i lärjungens egna bemödanden. Passivitet betecknas som akarma, som mörker, tamas, som det sanna livets död. Åter och åter påpekas att herravälde över de yttre sinnena inte är nog; det ”inre sinnet” måste också behärras. Ett okontrollerat manas hänger sig nämligen åt sinnesobjekten. Då uppstår en förbindelse med dem, en vidlådenhet. Sinnesobjekten framstår nu som behagfulla och tycks åtråvärda. Så snart motstånd bjuds, uppstår hat. Lärjungen mister sin klara omdömesförmåga, och sin kunskap om vad han har att göra och icke göra. Snart nog glömmar han vad Shastrams lärt honom angående hans plikter, och vad som följer på ett underlåtande av dessa plikter. Hans förstånd blir på nytt en lustens slav. När däremot manas hålls tyglad, då kan lärjungens sinnen – förutsatt att objekten är av sådant slag att de är tillåtna på denna stränga jnana-yogas väg – njuta av de objekt, som kroppen behöver för sitt uppehälle, utan att denna njutning framkallar nya lustretningar, ty objekten har ju redan upphört att verka tilldragande.

Jnanin, vilken frigjorde sig från alla begär efter yttre ting, liksom från *de av begären närda intrycken* eller *vasanas* i det undermedvetna, är kvitt jag-illusionen och därmed också vanföreställningen om ett ”mitt” och ett ”ditt”. Han inbillar sig inte längre att han kan äga eller har rätt att begära någonting. Han är bara tvungen att finna sig i att leva med det som till följd av hans tidigare gärningar har börjat verka redan i detta livet, t.ex. en kanske obotligt sjuk kropp, medfödd kroppslig svaghet, en trätgirig hustru, fattigdom o.s.v.

Innan en lärjunge på jnanas väg har nått detta mål av fullständig frihet från självbedrägeri och andra vanföreställningar, möter honom emellertid svåra problem, vilka han klart måste se och i grund lösa. Människan är slav under sitt förflutna. Detta förflutna avgör hennes nuvarande karaktär, hennes temperament. Hur skall hon kunna sätta in sin viljekraft mot sin egen inneboende natur? Hur löser hon problemet med ”de två själarna i sitt bröst”, det driftmässiga strävandet efter njutning och strävandet efter atmans förlossning?

I Bhagavadgita (16,6–24) hävdas att det också bland människorna finns demoniska naturer (asuratvam), som alltifrån begynnelsen motsätter sig Shastrams lära – och ädla naturer (devatvam), som från början är redo att rätta sina liv efter undervisningen i Shastrams. Här intresserar oss endast väsen av det senare slaget.

När ett Shastram förbjuder något, så upplyser det också om vilka olyckliga följder ett eventuellt brott mot detta förbud skulle få för lärjungen. Sådan kunskap har stor kraft, ty den förhindrar att lust till den förbjudna gärningen uppstår hos lärjungen. När å andra sidan ett Shastram anbefaller något, så meddelar det samtidigt vilka goda följder ett fullgörande av denna handling måste medföra, detta för att inte någon motvilja mot handlingen ifråga måtte uppstå hos lärjungen.

Trosfylld tillit (śraddhā) till Shastrams ord, dvs en stark tro att allt vad Shastrams har att säga tjänar till lärjungens bästa, driver honom att utföra det som Shastrams anbefaller och undvika det förbjudna. Klar kunskap om av vilket skäl Shastrams

förordar eller förbjuder något, blir till en kraft, stark nog att komma till rätta med människonaturen, trots dess instinktiva drift till njutning.

Denna kunskap förutsätter emellertid att den efter befrielse (mukti) strävande människan är helt klar över på vilket sätt hennes benägenhet, att mot egen vilja och eget bättre vetande göra just det, som hon i eget intresse, d.v.s. i atmans intresse, borde undvika, egentligen fick fäste i henne. Hon måste veta att lust (kāma) är atmans fiende. För att kunna besegra denna fiende, måste hon noga veta var lusten har sitt säte. Lustens säte är sinnena, manas och den av vasanas pådrivna buddhi. Alltså måste hon lära sig bemästra inte bara sinnena utan också manas och buddhi. Och hon förmår bemästra dem i den mån hon förmår övervinna de *fem stora hindren*.

I nedanstående, i överensstämmelse med Shastrams gjorda framställning av de fem stora hindren på vägen till befrielse – detta gäller framför allt jñānayoga – kommer synnerligen beaktansvärda psykologiska insikter i dagen.

De fem stora hindren kallas enligt Shastrams betecknande nog "lidanden" (kleśa), varmed avses deras förmåga att *framkalla* lidande. De vittnar samtliga om okunnighet, om brist på objektiv verklighetskunskap. De kallas lidanden, därför att de orsakar den mänskliga lidande, som försöker gå vägen till atmans befrielse (mukti). Sant vetande, d.v.s. atma-kunskap och Paramatma-kunskap förmår emellertid fullständigt utplåna denna okunnighet, som i gestalt av de fem hindren framkallar lidande.

De fem hindren är:

1. "*Okunnighet*", som består däri, att man
 - a) tillskriver förgängliga ting evig existens;
 - b) tillskriver orena ting renhet och skönhet, t.ex. den mänskliga kroppen, som har uppkommit ur motbudande ting (spermier och ägg), som producerar motbudande ting (svett, urin, träck), som egentligen är fränstötande och först som tvättad och noga ansad blir till ett – skenbart – estetiskt acceptabelt ting;⁷
 - c) håller onda handlingar för att vara goda;
 - d) håller det som egentligen ger upphov till lidande för att vara välgörande;
 - e) anser: Jag är en människa och denna kropp är min.
2. "*Förvirring*" av sådan beskaffenhet att man inte förmår inse att förståndet (buddhi) inte är det sanna jaget.⁸
3. "*Stor förvirring*", som får en att begära sann lycka och välgång, utan att man själv bemödar sig härom.
4. "*Mörk natt*". Vid mörka natten liknas människans förhoppningar om välgång, när hennes handlingar är sådana, att de med nödvändighet måste resultera i lidande.
5. "*Mörk natt, som leder till blindhet*" kallas den mänskliga benägenheten att lidelsefullt hänga fast vid kroppen, även när man vet att denna kropp är förgänglig, och att man i tidigare levnader gång på gång har upplevt kroppens oundvikliga

⁷ Jämför: "Äckel inför mig själv – denna blandning av gammalt kött och ben, vindlingar, tarmar, inälvor, skit, slem och stänk av passion, andlighet, ärelystnad, elakhet, medkänsla, högmod, samvetskval – och främlingsskap." Herbert Tingsten, Dagbok från Amerika. Sthlm 1968, s. 137.

⁸ I motsats till Descartes' berömda sats: "Jag tänker, alltså är jag till."

sönderfall.

Intrycken av otaliga upplevelser i oändligt många levnadslopp finns, som förut sagts, lagrade i citta. Även om dessa urgamla intryck vanligtvis bara slumrar i det undermedvetna, så händer det dock att de bryter fram och verkar med stor kraft, ödesavgörande. Helheten av alla dessa intryck av enskilda handlingar – det gäller såväl handlingar, som står i samklang med det i Shastrams påbjudna, som handlingar av motsatt slag – benämns på sanskrit karma-shaya (karma-āśaya). Ordet karmashaya betyder: det, vari det blivande ödet vilar och gror. Karmashaya har uppkommit som en följd av de ovan uppräknade slagen av ”okunnighet” (kleśa).

När man genom klar insikt lyckas förintä dessa plågoalstrande fem slag av okunnighet (de fem kleśas), så förintar man därmed också grogrunden för allt lidande liksom också för det framtida öde, som i hemlighet förbereds, och som växer fram ur karmashaya – ty förintar man orsaken, så förintar man följden.

Allt som vederfares oss som öde eller som kommer att vederfaras oss i framtiden, t.ex. vår sjuka eller friska kropp, vår andes beskaffenhet, vår omgivning, vår lycka eller olycka ... allt är enligt uråldrigt indiskt vetande ingenting annat än skörden av det utsäde vi en gång sådde, ett mognande eller en gestaltning av följderna av våra egna tidigare gärningar.

Här har redan på flera ställen talats om den i varje hjärta närvarande ”inre Ledaren”, ”den inre Åskådaren till allt”, ”det tysta Vittnet till vars och ens hemligaste tankar”, som troget följer varje atma under hans ändlösa kringirrande i Guds-frånvändhetens riken. Blotta närvaron av den inre Ledaren medför ett urval och ett mognande av de i det undermedvetna slumrande ödesanlagen, dvs.: Han avgör genom Sin närvaro med vilken slags fysisk och psykisk karaktär en människa skall förses, såväl för detta livet som för kommande existenser.

Av de ”ödesfrön” en människa bär på, är det bara en ringa del, som – i form av lidande eller glädje – gör sig påminda i hennes nuvarande liv. Denna del av karmashaya benämns ”den redan erfarna (ordagrant: sedda) karmashaya”. Den övervägande delen av karmas, d.v.s. allt det som får sin verkan först i kommande levnader, benämns ”den icke-erfarna karmashaya”. Följderna av tidigare gärningar kan aldrig bara försvinna; förr eller senare måste de göra sig förnimbara.

Den del av en människas karmashaya, som redan tagit synlig gestalt i form av hennes kropp och karaktär, och som blivit till hennes av denna kropp och karaktär och andra miljöfaktorer formade öde, måste fortsätta att verka och förorsakar – för att ta ett exempel – att om denna människa försöker begå självmord, så kan hon inte dö förrän ”den redan erfarna (synliga) karmashaya” är helt förbrukad, och inte heller förrän frukten av det redan förbrukade karma, som gav upphov till hennes *nuvarande* kropp, är helt förtärd.

Även hos en jnani, som har uppnått befrielse (mukti), måste den karmadel, som redan har börjat verka, fortsätta med detta, tills den är förbrukad. Mängden av ännu

latent karma däremot förintas omedelbart och fullständigt hos jnanin, så snart han uppnår fullkomlighet.

Det faktum att även den befriade är tvungen att leva sitt redan påbörjade öde till slut, att han med bibehållande av kropp och ande, måste fortsätta att leva också efter det att han nått befrielse, har den välsignelserika följden att ett antal förlossade atmas (fullkomliga jnanis) ständigt vistas bland människorna som lärare och hjälpare. Utan dem skulle det inte finnas någon i världen med kompetens nog att undervisa befrielsetörstande lärjungar om den fullständiga innebörden av Shastrams lära eller att ge dem de rätta råden. Dock betonas det i texterna att en jnani, en befriad atma – även om han fortfarande dväljs i kropp och ande – aldrig någonsin berörs av vare sig lust eller lidande.

Inte ens yogin på nishkama-karmas väg behöver frukta att ytterligare karma läggs till det som han redan bär på. Detta gäller dock i än högre grad om jnanin. De handlingar som en jnani, vilken befriats från okunnighet, ännu utför, medför ingen frukt och förmår inte längre binda honom.

Cittas spegel, den från alla intryck frivordna citta, är klar och ren, men den finns där ännu. Emellertid gror inte några flera frön heller i detta skikt av det undermedvetna; cittas natur har blivit till obefläckad sattva. Dock verkar fortfarande Mayas (sattva-gunas) valde på citta.

Likaså existerar människojaget fortfarande. Människan, vars atma uppnådde självkänedom, hade tidigare hyst den uppfattningen att hennes personlighet hade ett egenvärde. Nu vet hon att hon inte kommer att finnas till längre tid, än vad som åtgår för att det karma, som redan börjat verka, skall hinna förbrukas. När så har skett, upphör hon att existera. Atman, det sanna jaget, överger då verkligen höljena, inte bara det grova yttre kroppshöljet, som även den oväckte avlägger vid döden, utan också de fina, osynliga, andliga höljena. Och nu är det inte längre fråga om bara ett tillfälligt lösgörande från dessa höljen (som det redan under jordelivet kan vara i det sällan erfarna turiya-tillståndet), utan samtliga de höljen, som hållit atman bunden, avläggs nu för alltid.

Detta sker smärtfritt, utan all vända och fruktan. Atman vet nämligen att vad han nu överger är någonting för honom främmande, och att han återvänder till sig själv, går in i sin sanna och eviga hemvist. – Och vad händer då med människans andliga finfysiska höljen? Människan vet att hon slocknar på samma sätt som en ljuslåga slocknar av brist på olja. Såväl ahamkara, den finmateriella grundvalen för hennes illusoriska jag, som citta, buddhi och manas kan – i likhet med den grovfysiska kroppen – leva endast så länge som atman står i förbindelse med dem och förlänar dem liv. När atman överger dem, upphör livet i de grova och fina kroppshöjljen. De blir då vad de av naturen är: grovt, livlöst stoff respektive finare, livlöst stoff. Och de återgår till elementen, ur vilka de uppstått.

Oberörd fördrog atman denna sista, ytliga förbindelse med höljena, vilka han i allt högre grad lärde sig betrakta som någonting för honom fullständigt främmande, som blotta verkningar av karma.

Nedbrytandet av den fysiska och psykiska kroppen, förintandet av ”människan”, hon som ingenting annat var än ett döljande hölje kring atman, föregicks av:

1. Den evigt oroliga, av lust och olust pådrivna *andens (manas)* stillande och gradvisa åsidosättande.
2. Avtynandet och det slutgiltiga upplösandet av *vasanas*, dessa otaliga, i citta präglade intryck av lust och olust, och som *spontant*, utan medveten avsikt bröt fram och utövade ett "instinktivt" inflytande på människans tänkande och handlande. Vasanas var också orsak till att människan allt som oftast och då vanligen på ett känslo- och viljebetonat sätt, eggades till att – egentligen mot sin vilja – utföra vissa bestämda handlingar.

Till dessa vasanas hör enligt Shastrams allt det som i mänsklighetens kulturhistoria i form av konstnärlig och religiös "*inspiration*" lyst fram från ett djupt inre. Sådana yttringar är, sedda från atmans synpunkt, ingenting annat än impulser, stammande ur intryck, som upplevelser i tidigare jordeliv lämnat efter sig. Betraktade ur atmans synvinkel, är de snarast att likna vid ett slags moln, bildade genom en kondenseringsprocess i det undermedvetna, i citta.

För att ta ett exempel: den moderliga omvårdnaden, en moders skydd och tröst, är något som varje väsen oändligt många gånger fått uppleva som ett gott. Från intrycken av detta goda härstammar enligt de indiska urkunderna de vasanas i det undermedvetna, i vilka den instinktiva längtan efter "Modern" uppstår, en längtan som under alla mänsklighetens kulturperioder har tagit sig konstnärligt-religiösa uttryck.

Ett annat exempel: Den i citta nedsjunkna, åter och återigen förnyade, plågsamma erfarenheten av att dö, utgör med säkerhet åtminstone en av orsakerna till den allmänt utbredda föreställningen om uppståndelse och evighetsliv, för såväl de finfysiska höljenas och den illusoriska personlighetens vidkommande, ja till och med för den grovfysiska kroppens; en föreställning, som är fullt berättigad så snart det gäller atman. Däremot inte alls när det är fråga om vad vi kallar själen och personligheten, eftersom odödlighet ju är något som strider mot höljenas natur. Den i varje levnad ständigt förnyade individualiteten kommer ju enligt vad Shastrams lär till stånd, bara därigenom att den evigt odödlige atman varje gång ett hölje dör, ständigt åter begår misstaget att identifiera sig med ett nytt.

Inga av de i citta nedsjunkna intrycken, inga av de vasanas, som stärker människan i hennes jagkänsla och berikar och vidgar denna eller som vill idealisera detta jag genom att odödligförklara det och transponera det till ett högre, kommande liv, bidrar på något sätt till atmans befrielse (mukti). De tvärtom stärker människan i den vanföreställningen att hennes förgängliga personlighet skulle besitta ett särskilt värde, som bör underhållas, stegras och idealiseras. Dessa vasanas betecknas i Shastrams som "de till illusionens område hörande vasanas" (asat-vāsanā).

Eftersom vanligen varken karmayogin eller jñānayogin är i stånd att nå målet (atmans befrielse från stofthöljerna och från det illusoriska jaget) under ett enda liv, så finns det yogis, som under ständigt förnyade ansträngningar, ofta företagna

under loppet av flera existenser, har strävat mot detta mål. Sådan strävan kvarlämnar *sattva-artade intryck* i citta. Intryck av detta slag kallas *sat-vāsanās*. Dessa sat-vasanas besitter stor kraft. De tvingar den människa, där de verkar, till att – ibland utan att hon själv medvetet önskar det – ihärdigt vandra den av Shastrams anvisade yoga-vägen, det må vara karmas eller jnanas. Allt det som hon i någon längesedan förfluten, tidigare tillvaro kom att lyssna till angående världens väsen, angående Gud och atman, och som hon den gången försökte förstå, allt det lämnade efter sig intryck i citta. I form av sat-vasanas strömmar nu dessa intryck intuitivt fram ur hennes inre, och blir då ofta nog uppfattade som ”inspiration” från Gud Själv. Att det verkligen är sat-vasanas och ingenting annat, har ingen menlig inverkan på intensiteten i upplevelsen av denna ”inspiration” eller på den åtföljande lyckokänslan, ty människan kan aldrig av sig själv komma till insikt om dessa sat-vasanas. Här står Shastrams ord som enda kunskapskälla. De säger klart och tydligt vad sat-vasanas är, och hur de konkret tar sig uttryck i människans livshållning och tänkesätt.

S.k. erfarenhetsreligion, d.v.s. en religion som grundar sig på historiska personers erfarenheter, är i likhet med mytologi, principiellt skild från Shastrams lära. I enlighet med Shastrams egna ord är nämligen *Shastrams alls ingen redovisning av siars och visers upplevelser och erfarenheter i förgången eller närvarande tid*, vilka i så fall skulle senare ha systematiskt sammanställts. Shastrams säger istället om sig själva att de utgjorde ”*Guds eviga Ord-form*” redan då ännu ingen människa fanns och heller ingen siare och ingen vis. Enligt utsagor i Shastrams själva härstammar de alltså inte från människor utan är för-mänskliga (a-pauruṣeya). På detta faktum vilar för de troende Shastrams absoluta *auktorit*et. Shastrams har sin grund i sig själva. De utgör själva bevis och behöver inte bevisas, så heter det.

Enligt vad som hävdas i Shastrams, så har människan som människa ingen som helst möjlighet att pröva eller bevisa riktigheten av Shastrams utsagor, men allteftersom den jordiska individualiteten förbleknar och (det illusoriska) jaget därmed upplöses, kommer atman till kunskap om sig själv – varefter ”människan” och hennes individualitet visar sig vara blott en ur asat-vasanas och villfarelse född ”myt”. När väl människohöljerna och människans individualitet har upphört att finnas till, framstår det som klart att Shastrams säger sanningen om både sig själva, om atmans väsen och om vägarna till hans befrielse.

En religion eller en filosofisk lära är ur Shastrams synpunkt att beteckna som *olycksdiger*, så snart den i sin lära försöker påvisa kontinuiteten hos det som man kallar individualitet. En sådan religion är människan till hindern vid upplösandet av den okunnighetens knut, som genom karma blir allt hårdare åtdragen. Den stärker den mänskliga villfarelsen och fortplantar myten om personlig odödlighet.

Det är givet att eftersom det andliga, finmateriella höljet har åtföljt atman så oberäkneligt länge, nämligen från en tid utan början och fram till upplösandet av hjärtats knut och det slutliga övergivandet av höljerna, så framstår denna långvariga existens för den okunnige som en kontinuitet. Vad som från liv till liv blir bevarat, är emellertid bara den finmateriella grundvalen för jagkänslan samt strukturen hos

buddhi, manas och citta. Dessutom medföljer de drifter, tendenser, sympatier och antipatier, som härrör ur intryck från tidigare levnader, och som ligger likt ett jäsande smutslager över citta. Själva innehållet i de enskilda levnaderna bevaras däremot inte.

Eftersom varje jordiskt jagmedvetande är en illusion jämförbar med följden av en hypnos, så är det ett misstag att här tillgripa värderingar och tala om ett ”egoistiskt”, själviskt jag (ahamkara) och över detta ställa upp ett mer altruistiskt, oegennyttigt jag. Det rör sig ändå bara om gradskillnader inom en och samma, stora illusion. Från den eviga verklighetens synpunkt är det tämligen betydelslöst, om detta jag är själviskt eller altruistiskt. *Jaget* i sig är ju enligt de indiska uppenbarelse-texterna bara en följd av *okunnighet*, sak samma om det rör sig om ett själviskt eller ett altruistiskt jag.

Det finns världsåskådningar, som betraktar kroppskult och andlig kultur som varandras motsatser, och det finns världsåskådningar, som antingen önskar en övervägande materiell civilisation eller en övervägande andlig, och det finns till sist även världsåskådningar, som riktar sitt intresse mot ”det harmoniska förhållandet mellan kropp och själ”. Alla tre åskådningarna är enligt Shastrams mening bara olika tankeformer eller fantasier, som har sin grund i okunnighet och eggas till fortsatt livaktighet av vasantas. Inte hos någon av dessa världsåskådningar kan man påvisa någon verklig omsorg om det sanna hos människan, d.v.s. om atman. En kultur i Shastrams anda skall vara så beskaffad att den i största möjliga utsträckning förmår hjälpa människan fram till upptäckten, att hennes människovara bara är en övergång, och sådan att hon också kan beredas tillfälle till undervisning om de vägar, som leder till hennes upplösning som människa – och till atmans befrielse.

I Indiens andliga historia finns det teorier, som hävdar att atman överhuvudtaget inte kan lida, att det egentligen bara är kroppen och anden som lider. Enligt Shastrams är dessa teorier felaktiga. Atman lider svårt, när han falskeligen identifierar sig med höljena, vilka enbart på grund av hans närvaro har förlänats det liv, som de sedan lever under hans beskydd, medan de utan honom skulle vara blott död materia. Även om man bara drömmer att man blir söndersliten av ett djur, så lider den drömmande.

Likaså är – bedömningen är Shastrams egen – också den teorin felaktig, som säger att höljena, kroppen och anden *alls ingenting är*, utan kan liknas vid ”hornen på en hare”⁹, och att dessa höljen bara är en särskild form av ”okunnigheten”. Nej, Shastrams lär att dessa höljen är verkliga, materiella höljen och inte bara tankemässiga projektioner eller illusioner. Illusion, misstag, osanning är endast jag-begreppet (ahamkara), det som föranleder atman att identifiera sig med kropp och ande och bilda en ”individualitet”.

Shastrams inskräpper med eftertryck, att en människa under inga omständigheter

⁹ Välkänd liknelse ur den indiska logiken, använd för att beteckna något helt orealistiskt.

skall beträda jnanayogas väg, innan hon har genomgått de föregående lärostadierna, och innan de inre och yttre objekten, som följd av denna förberedande lärogång, har mist sin dragningskraft.

Trotsar hon detta råd och inte skaffar sig dessa förberedande erfarenheter, kommer hon snart nog att få känna av en inre *splittring*. Buddhi, medvetandet, är ännu så pass behärskat av tamas- och rajasguna, att det inte på ett tillräckligt klart och koncentrerat sätt förmår uppfatta vad som sägs om atman. Istället inbillar sig medvetandet krampartat att det, medvetandet självt, *är* atman. Och människan säger: ”Jag är atma.” I nästa ögonblick upptäcker hon emellertid att hon fortfarande drivs hit och dit av lustar och andra lidelser, och att alltså ett andra jag, ett som hon sedan gammalt känner, ännu finns kvar inom henne. Och så inleder hon ett dubbelliv, som varken tillåter henne att leva ett fullständigt liv som människa eller ger atman tillfälle att vinna självkänedom.

Nu uppstår emellertid ett bekymmer: vad blir det av den underbara västerländska kulturen, om alla atmas uppnår självkänedom och alltså inte längre förmår känna någon lockelse inför den fysiska och andliga världens ting?

Frågan ligger nära till hands – men grundar sig på ett misstag.

Den i de andliga höljena befintlige atman får, allt efter sitt eget karmas verkan (på grund av sina gärningar i tidigare existensformer) av föräldraparet ett genetiskt betingat, fysiskt hölje av just sådan beskaffenhet, som han förtjänat. Föräldrarna å sin sida får ett barn, som till kropp och läggning är alldeles sådant som deras egna atmas, i sina tidigare existensformer gjort dem förtjänta av. Däremot beror det inte på föräldrarna, vilka inre anlag, vasanas och samskaras, som under detta barns levnad skall gro i dess undermedvetna och påverka det. Om både föräldrarna och barnet gjort sig förtjänta av det, så kommer de att likna varandra, om inte så kan de komma att bli varandras motpoler. Arvsteorin blir alltså inte helt eliminerad genom Shastrams utsagor, utan snarare fördjupad och korrigerad.

Också inom en grupp, vars medlemmar verkligen är villiga att fullkomligt underordna sig Shastrams bud, skall ändå bara ett fåtal visa sig besitta de inre och yttre krafter, som fordras för en vandring längs jnanayogas stränga väg. Det finns alltså ingen ”risk” för att alla människor någonsin kommer att överge sina jordiska plikter och glädjeämnen för att bli jnanayogis.

Varje kultur på jorden utgör resultatet av ett spel mellan två krafter med mycket olika målinriktning: Den första kraften återfinns hos ett fåtal individer, vilkas liv och arbete närs av något högtstående ideal. Den andra kraften är den som påverkar den stora massan av människor och huvudsakligen drar dem mot ett liv, fyllt av sinnliga njutningar. Ju högre ett ideal är och ju flera människor som flockas kring detta ideal, desto större är sannolikheten för att en verklig kultur uppstår i det landet. I lyckligaste fall kommer den kulturen att bli formad, buren och genomlyst av atma-kunskap. Erfarenheten visar dock, att i detta kraftparallelogram är den nedåtdragande kraften, den som eggat till fysisk njutning och djurisk lusta, vanligtvis den starkare. Detta förhållande är orsaken till att högtstående kulturer, som från början bars upp av sin strävan efter harmoni mellan andligt ideal och fysisk njutning, gick under genom sinnenas missbruk. Det slags kulturer, som i

skydd av en mer eller mindre effektiv fasad, i själva verket bara har sinnesnjutning och vetenskapligt-ekonomiskt utbyte av naturen som centrum, är betraktade från Shastrams synpunkt ingenting annat än högintellektuella ofta väl organiserade boskapshjordar.

Idealistiska och fysiskt inriktade kulturer utgör inte varandras motsatser. Idealistiskt och fysiskt inriktade kulturer å *ena* sidan och till atma-kännedom syftande kulturer å *andra* sidan är de verkliga motsatserna. Idealism och materialism är bara tvillingar med "okunnighet" som gemensam moder. Denna okunnighet är en okunnighet om atmans väsen, om människovärdet och om livets mening överhuvud.

"Människan" blir till en förevändning, inom vilken lusten vill ha fritt spelrum och hålla atman kvar i de främmande hölkena. Enligt Shastrams skulle emellertid människotillståndet utgöra medlet för atmans förlossning ur hölkena.

Den frågan dyker nu upp: Vad gör den inre Ledaren (antaryāmī), Vännen, för jnanin? Och vart tar Vännen vägen, när atman blir fri?

Redan när vi avhandlade karmayoga, sade vi att den inre Ledaren alltid uppehåller sig hos varje väsen och att Han likt ett tyst vittne noga följer varje enskild atmans förehavanden. Detta neutrala skådande från Vännens sida övergår i verkligt aktivt intresse, så snart atman, d.v.s. människan, med vilken atman identifierade sig, är villig att underordna sig de av Gud givna reglerna, och att genom allvarligt bemödande förvandla hela sitt liv till ett offer (yajña) för att glädja Den, om vilken hon väl har hört talas, men som hon ännu inte känner.

En jnanis atma har ett än aktivare stöd av den inre Ledaren.

Liksom den människa, som ännu inte har upptäckt att hon bara är ett hölje, känner sig tillhöra materiens värld av rum och tid, så känner sig den fria atman, som till sin natur är cit, tillhöra cit-världen. Denne sol-liknande atma känner s.a.s. att han tillhör kunskapssolen, att han själv ingenting annat är, än en tillhörighet till den Gudomliga världen. *Han innesluter alltså Guds-kunskap i sann atma-kunskap.* Ja, redan innan atman når självkännedom blir människan på jnanayogas väg undervisad om vem och vad Gud är, och att atman i substantiellt avseende har något gemensamt: båda är sat-cit-ananda: Vara-Kunskap-Lycka. I avseende på sina naturer är de alltså identiska, även om de skiljer sig mycket ifråga om intensitet: atman så försvinnande liten och Gud så oändligt stor. När atman upptäcker vem han är, så upptäcker han alltså också vem han tillhör och inser: "Jag tillhör alls inte den materiella världen, vilket jag trodde, så länge mitt jagbegrepp var falskt. Jag är inte av världen, av materien. Jag är av Guds natur." Detta är också den ursprungliga meningen i orden "tat tvam asi": "detta är du", som alltså inte är någon identitetsformel, vilket den ofta hållits för att vara, både i Indien och i Västerlandet.

Denna atma-kunskap är alltså i behov av en viss Guds-kunskap. Den inre Ledaren, den dolde Vännen, uppehöll sig hela tiden i atmans närhet, okänd. De materiella hölkena dolde atman. Då måste väl atman kunna upptäcka Honom, så

snart dessa okunnighetens höljen kring atman rivs sönder?

Nej, Maya – och det vare sig man ser henne ur hennes materiella aspekt eller ur hennes okunnighetsaspekt – förmår aldrig dölja *Gud*, som är Mayas Herre. Det är Guds Egen högsta kraft, kunskapens och lyckans kraft, Guds ursprungliga och oberoende cit-shakti, benämnd Yogamaya (yogamāyā), som gör Gud osynlig fastän Han, den allestädesnärvarande, finns överallt.

Gud talar:

Höljd i Yogamaya är Jag inte allom uppenbar.

Inte känner den förledda världen Mig, den Ofödde, den Oföränderlige.

Bhagavadgita 7,25

Detta innebär således: Gud är aldrig ett *objekt*, som man kan se hur väl man än förbereder sig. När Han skänker kunskap om sig Själv, så sker det på *Hans* Eget initiativ. Och Han ger sig inte tillkänna ett ögonblick innan atman verkligen önskar det, d.v.s. förrän atman använder sin viljefrihet till att söka kunskap om Gud, och inte längre hyser den ringaste åtrå efter Mayas värld.

Så snart atman hade gjort sitt val, var det Maya, som under fullgörande av Guds vilja, vilken hon är underställd, gav atman stofthöljerna och den falska jagkänslan. Och det är samma Maya som – fortfarande under fullgörande av Guds vilja – efter hand drar sig tillbaka och slutligen friger atman, nämligen så snart denne har bestämt sig för att tjäna Gud.

En skänkt frihet vore bara halv frihet. Gud önskar inte på något sätt beskära atmans viljefrihet. Han önskar heller inte att atman, vars väsen är Vara och Kunskap, alltså omedelbart, spontant liv, skall mista sin egen storhet och värdighet och bli *passiv*, helt hänvisad till Guds nåd. I varje allvarligt menad yogaövning är ett mödosamt ”steg för steg”, i början en nödvändighet. Lärjungen är ständigt utsatt för alla slags frestelser från Mayas sida. Han har möjlighet att vilket ögonblick som helst ändra sitt viljebeslut. *Graden av uppriktighet i hans egen strävan mot Gud* avgör graden av *Guds nåd*, Guds hjälp – och den falska jagkänslans bortdöende.

Det finns indiska uttydningar av karmas lag, som påstår att handlandets frukt mognar helt i överensstämmelse med sättet att handla, och att det därför är överflödigt att blanda in ”begreppet Gud” i dessa sammanhang. Likaså finns det läror inom jñanas område, som säger: Om människan bara bemödar sig på rätt sätt, så kan hon med hjälp av enbart egna krafter komma fram till insikten att hon bara är ett hölje kring atman, att atman således kan uppnå kunskap om sig själv, utan att han fördenskull behöver hjälp av någon Gud.

Båda dessa läror är *mänskliga åsikter*. Shastrams lär motsatsen. På grund av att dessa ateistiska läror ständigt på nytt dyker upp i indiskt tänkande, så har Shastrams själva analyserat och tillbakavisat dem som verklighetsfrämmande.

På samma sätt som blotta närvaron av den inre Ledaren har till orsak, att den individuella atman (jīvātmā) vid varje nytt reinkarnationstillfälle får just det hölje, som han har gjort sig förtjänt av, så är det också den inre Ledarens närvaro, som orsakar att denne atma blir fri från de höljen som han felaktigt identifierat sig med.

Han blir likaså fri från okunnighet, i den grad han som tyckt sig vara människa, allvarligt bemödar sig därom.

Skillnaden mellan Shastrams lära och de ateistiska, ligger alltså i den förras insikt i *Guds nåd*. Atman, som har blivit fri från okunnighet, ser inte längre världen, utan *sig själv*, han har kunskap om sig själv. Och till denna kunskap hör ovillkorligen att han ser den ”evige Vännen”. Det heter att Gud ger sig till känna för honom.

I några av Upanishaderna (som här bygger på Rigveda) beskrivs denna kunskapsakt. I den berömda bilden av de båda fåglarna, vilka som förtrogna vänner bor i samma träd (kroppen), tecknas förhållandet mellan den av stofthöljen övertäckta, paralyserade individuella atman och Atman över alla atmas, Gud, Herren, som i Sin aspekt av inre Ledare osynlig uppehåller sig i alla kroppar, hos alla atmas, för att som Vän åtfölja dessa under deras ändlösa resor genom ständigt nya kroppshöljen:

Två fåglar, två förtrogna vänner,
har byggt bo i samma träd (kroppen).
Den ena *äter* av de söta bären (sinnevärldens ting),
den andra *skådar* blott och äter inte.

I trädets djupa inre har den ena, förtrollad, sjunkit ned
och grämer sig och sörjer i sin vanmakt,
men när han *upptäcker* den andra, den älskade, Herren
och hans Gudomliga makt,
då försvinner hans sorger och bekymmer.

Mundaka-Upanishaden 3,1,1–2; Svetashvatara-Upanishaden 4,6–7¹⁰

Hur kan den vanmäktige individuella atman, svept i materia, upptäcka Honom, som visserligen finns i atmans omedelbara närhet, men som dock är bortom sinnenas värld, oberörd av materien och obegränsad av rum och tid? För att det skall vara möjligt, måste den paralyserade atman förlänas Gudomlig synkraft, kraft av den kraft, genom vilken Gud känner och upplever sig Själv. Detta sker när Gud *utser*, utväljer atman, den atma som bemödar sig om att nå fram till Honom.

”Endast av den, som Han *utser*, kan Han nås”, förkunnar Katha-Upanishaden (2,20,23) och Mundaka-Upanishaden (3,2,3).

Utan denna Guds-kunskap skulle atmans självkännedom vara högst ofullkomlig. Utan Guds-kunskap skulle den befriade atman bara befinna sig på s.a.s. en gränslinje mellan hemland och främmande land, mellan kunskap och okunnighet. Han skulle då bara ha återvunnit en negativ frihet. Verklig, omistlig frihet i

¹⁰ Jfr Rigveda I,164,20 liksom Katha-Upanishaden 1,3,1. Även hela trettonde kapitlet i Bhagavadgita handlar om förhållandet mellan den individuella atman och den inre Ledaren. De båda ”förtrogna vännerna” kallas här ”fältets kännare” och ”fältkännaren i alla fält”.

frihetens eviga rike, i riket av Vara-Kunskap-Lycka, kan atman bara vinna, när han inser Guds väsen, d.v.s. *när Gud ger sig Själv åt honom för att bli känd av honom*. Bara när atman har kunskap om sin egen urgrund, om Gud, har han fullständig självkänedom. Kunskap om solen är förutsättningen för verklig kunskap om solstrålarna.

Vart går atman, efter det att han uppnått Guds- och atma-kunskap? Svaret är lätt att ge: Eftersom Gud i hela Sin fullhet alltid *är* överallt, så befinner sig redan atman på sin s.a.s. rätta plats. Guds rike är fritt från varje begränsning av rum och tid.

Det är en löjeväckande förmäthenhet hos människan, som får henne att tro att de tanke- och erfarenhetslagar, av vilka hon har erfarenhet från maya-världen, också är de lagar, efter vilka den Gudomliga verklighetens liv i Guds rike levs. Sådan tro kallas antropomorfism.

Jnanins atma har nått sitt mål: Guds-tillhörighetens säkerhet och trygghet. Som en droppe kunskap ”förlorar” han sig nu i det stora kunskapshavet (Gud). Likt en solstråle, som tillhör solen, upplever han nu solens (Guds) väsen (ātma-rāma). Han upplever den andliga solens aura, d.v.s. Guds gestaltlösa oändliga Brahma-aspekt. Detta är det yttersta, stora offret på jnana-yogas väg: att atman slutligen – efter att ha erfart, vem han verkligen är – offrar sig själv, att han uppnår nirvana, den eviga stillheten, och förlorar medvetandet om sin egen existens. Han har s.a.s. ingått i det stora Brahma, en liten gnista i en oändlig eld.

Så långt han var medveten om att allt – också hans egna möjligheter till befrielse – är beroende av Gud och Guds nåd; så långt fanns i honom det kunskapsrika, kärleksfulla tjänandet, som gläder Gud. Denna bhakti var emellertid för honom bara ett medel, en hjälp till befrielse (mukti). Inte heller hans offer var egentligen ett alldeles osjälviskt offer. Det företogs för atmans egen skull, för hans lyckas, hans eviga säkerhets och kunskapstrygghets skull. Här ligger den inre gränsen för offervilligheten också på denna väg. – Det är ännu inte det restlösa offret, det största offret.

5. Den tjänande kärlekens yoga (bhaktiyoga), det absoluta offret

Jag är medveten om, att den mänskliga
kärleken för mig innerst är ett försök
att undfly det fruktlösa sökandet efter Gud.

Bertrand Russel, Memoarer I

Vi skall nu betrakta den femte yogavägen, bhaktis väg, d.v.s. den *tjänande, kunskapsrika kärleken till Gud*. I sin renaste form är denna bhakti ännu okänd i Västerlandet. Vad man här känner till är bhakti, brukad som ett hjälpmedel (ett oförliknligt hjälpmedel) på karmayogas och även på jnanayogas väg, ett medel med vars hjälp man kan uppnå jordisk lycka och befrielse. Denna form av bhakti är det som kommer till uttryck i bl.a. Bhagavadgita.

Den s.k. "*ohöljda, obefläckade*" bhakti, d.v.s. "den av karma och jnana obeslöjade bhakti" har alltid inte bara i Västerlandet, utan även i Indien, varit på ett hemlighetsfullt sätt dold. Detta trots att en så central helig urkund som Bhāgavata-Purāna redan i sina inledande strofer, förkunnar den på det mest eftertryckliga sätt:

Här, i detta Bhagavata-Purana,
finner man den högsta religionen,
den religion, som är fri från varje form av "bedrägeri"
(d.v.s. fri från allt sneglande efter lön och egennytta
och fri också från skelandet efter mukti).
Den är deras religion,
vilka inte ger upphov till lidande för någon enda varelse
(deras, som är fria från avundsjuka, vrede, lust,
girighet, stolthet och varje form av andlig blindhet),
religionen för de i sanning Varande.
Här återfinns *allt varas VARA*
(den eviga verkligheten),
som skänker Gudomlig lycka
och som utrotar det trefaldiga lidandet.¹¹
Den, som (dricker) av detta Bhagavata-Purana,
vilket förkunnades av den store munin (Gud Själ) –
vad behov har han av andra heliga skrifter!
Här blir ju Gud Själ bunden i hjärtat

¹¹ Det trefaldiga lidandet:

1. Det lidande, som har sin rot inom en själ.
2. Det lidande, som tillfogas en av andra varelser;
3. Lidande, orsakat av naturkatastrofer såsom översvämningar, jordbävningar o.dyl.

med kärlekens band
av dem, som har inre vilja att höja sig,
och som önskar lyssna, lyda och tjäna,¹²
snabbt, på ögonblicket.

Bhagavatam I,1,2

Det första kännetecknet på att någon har beträtt denna mycket fördolda yogaväg och att ren bhakti har börjat uppenbara sig i honom, är det som kallas *shraddha* (śraddhā), trosvisst tillit, förtröstan. Det är emellertid här fråga om ett alldeles särskilt slag av shraddha, av förtroende, förtröstan. Det finns nämligen många olika former av shraddha, d.v.s. av inre förvissning om att ett visst sätt att handla och tänka leder mig närmare det som jag håller för mitt levnadsmål.

Så mycket är nämligen klart, att utan sådan inre förvissning förmår ingen leva och handla, inte en gång någon av titangudarna (asura), som gör uppror mot Gud, och om vilka Puranas har mycket att berätta. Nej, inte en gång den grymmaste skurk, vällusting eller förbrytare. Utan shraddha är ingenting möjligt utom ett slött, halvmedvetet vegeterande.

Shraddha beskrivs i de heliga texterna som fyrfaldig:

1. Övertygelsen att ett handlande rakt motsatt det som Shastrams förordar, för mig närmare mitt levnadsmål: tāmāsika-śraddhā.
2. Övertygelsen att ett rastlöst fullgörande av mina i Shastrams beskrivna *mänskliga* plikter för mig närmare mitt levnadsmål: rājasika-śraddhā.
3. Övertygelsen att klar kunskap om atman (och om Paramatman och Brahman), inhämtad på jñānayogas väg, för mig mot mitt levnadsmål, atmans befrielse: sāttvika-śraddhā.
4. Övertygelsen att det kärleksfulla, kunskapsrika Guds-tjänandet *i sig*, d.v.s. utan förväntan om annat resultat än den lycka, som ligger i tjänandet självt, är såväl människans som atmans sanna mål. Det är här fråga om en shraddha av helt utomvärldsligt slag: nirguṇa-śraddhā.

Bhaktitexterna betonar att orubblig tillit till den rena bhakti, till det kärleksfulla, kunskapsrika Guds-tjänandet, aldrig kan spira ur ens det mest sattva-artade hjärta, sinnelag eller intellekt, utan att den till sin art är *evig* och inte bara en funktion av de inre höljena (antahkarana). Denna shraddha till bhakti är följden av en första förbindelse mellan atman och Guds Egen kunskaps- och upplevelsekraft. Liksom Gud Själv är den således oberoende av rum och tid. Den finns som Gud, alltid och överallt – men den kan inte bli *uppenbarad* annat än genom en som redan är en bhakta och alltså fylld av bhakti-kraft.

¹² śuśrūṣu. Jfr Krishnas mening i slutet av Bhagavadgita (18,67). (Det är som Arjunas guru Han talar):
Du må inte säga det till någon,
som inte kämpar mot sin självskhet (tapasvin),
som inte är en gudsinvid (bhakta),
som inte önskar lyssna, lyda, tjäna (śuśrūṣu)
inte till någon, som smädar Mig.
(I Bhagavata-Purana fortsätts och fördjupas undervisningen i Bhagavadgita.)

Denna underbara bhakti-kraft kan så snart en bhakta *vill* det, beröra vem som helst, som går någon av de tidigare beskrivna yogavägarna. Offret (yajña) på de tre stadierna av karmayoga och kunskapen på den fjärde vägen, jnanayoga, kan utgöra goda förberedelser för uppnåendet av trosviss tillit till den rena bhakti. Vanligen är det dock svårt att finna någon påtaglig *orsak* till ett sådant skeende. Den obeslöjade bhaktins kraft kan även gripa den som inte är det ringaste förberedd, som till sin natur är trög eller rent av demonisk. Denna kraftöverföring kan alltså i stort sett sägas vara *orsakslös*. Sann bhakti är ”utan något varför” (”sunder varumbe” för att tala med Meister Eckehart). Den har heller inget ändamål. Det sägs att den som får mottaga den upplever den som det största av under. Mottagaren vet inte alls *vad* det är, som driver på honom, eller *varför* det eggat honom, eller av vilket skäl han inte kan göra annat än att samarbeta med denna kraft.

Då uppstår frågan: Inkräktar inte Gud här på atmans och människans viljefrihet? Påverkar han inte människan, utan att hon själv vill det? Nej, det är inte så, ty den första impulsen av denna bhaktikraft är vanligen mycket, mycket svag. Människan kan vilket ögonblick som helst undandra sig den. Hon kan utesluta den lika lätt som man stänger av elektrisk ström med hjälp av en strömbrytare. Nej, människans viljefrihet förblir okränt. Här som i andra sammanhang har hon att *smaka* och att *välja*. Alla tänkbara vägar ligger öppna för människan.

Under sina irrfärder genom förgänglighetens världar hamnar atman gång efter annan på den plats, där bhaktiyogas väg börjar. Rishis, munis och munkar talar alla, liksom Shastrams, om denna väg, och när människan lyssnar till dem för att få veta vad som med hänsyn till hennes levnadsstånd etc. åligger henne ifråga om religiösa och sociala förpliktelser, så får hon samtidigt höra om bhakti. Gång på gång utsätts hon för dylik, mycket svag beröring av bhaktis kraft. Det händer dock sällan att någon på ett avgörande sätt låter sig påverkas av sådan beröring, ty den rena bhaktin fordrar ett stort offer, ett långt större offer än alla andra yoga-vägar. Också genom bhaktiyoga befrias atman, men denna stora händelse, som på jnanayogas väg är det eftersträfvansvärda huvudmålet, blir på bhaktis väg till en nästan oväsentlig följdforeteelse. Åtskilliga gånger betonas att ren, ohöljd bhakti, som inte vanhelgas genom att brukas som blott ett medel, på ett oemotståndligt sätt drar Gud till sig. Bhagavān, den älskade, personlige Guden, som alltid finns överallt, förmår inte längre hålla sig utanför den bhaktas räckvidd, som begär att få tjäna Honom. Han uppenbarar sig och visar ”hurudan och vem Han, i enlighet med Sitt väsen, är”. (Bhagavadgita 18,55) Han gör detta för att ge bhaktan tillfälle till omedelbart tjänande.

Redan långt före denna underbara händelse, som ytterligare ökar intensiteten i den Guds-invigdes bhakti, har lärjungen gjort den häpnadsväckande erfarenheten att det som Shastrams – många gånger tvärt emot all mänsklig logik – har att säga om Gud, om Hans Eget rike, Hans eviga följeslagare och Hans lekar, är sanning. Han har också gjort den erfarenheten att dessa framställningar i Shastrams inte bara vill leda till kunskap, utan att de själva alltigenom *består av kunskap*.

På denna nivå upptäcker lärjungen att varken sinnevärldens objekt eller den själsliga världen inom honom, nu längre framstår som särskilt behagfulla. De har förlorat sin glans och sin dragningskraft. Lärjungen avvisar dem likväl inte häftigt. Han låter sig bara inte störas av dem i fortsättningen.

De delar av Shastrams, som handlar om bhakti, lämnar utförliga anvisningar om vad nybörjaren, när han tar sina första steg på bhaktis väg, har att göra, hur han kan tjäna Gud med händer, fötter, ögon, öron, med sin ande och med vart ord han säger. På detta nybörjarstadium rör det sig ännu om indirekt tjänande. Det kan t.ex. vara fråga om att sopa rent ett tempelgolv, att noggrant putsa tempelklockorna eller att med största omsorg och vakenhet och med Bhagavan, allt varas centrum i tankarna och fylld av längtan att tillägna Honom allt för att därmed glädja Honom – uträtta de enklaste husliga bestyr.

Några ord ur Bhagavadgita, vilka Gud Självt som yogalärare riktar till Sin lärjunge Arjuna – de hör rätteligen hemma inom undervisningen i karmayoga – anger målinriktningen:

Allt vad du gör,
allt, vad du äter,
allt, vad du offrar,
allt, vad du skänker bort,
allt, vad du nekar dig
(i kampen mot din jagiskhet) –
gör det, o Arjuna,
som ett offer för Mig.

Bhagavadgita 9,27

Vad som på karmayogas väg ännu är tungt bemödande, det blir på bhaktivägen till ett aldrig upphörande, spontant, kärleksfullt offrande.

En hjärtats inre förvissning att tjänandet av Gud är livets enda mål, utgör den enda nödvändiga förutsättningen för en vandring på bhaktiyogas väg. Härvid tas dock för givet att lärjungen genom sin guru och genom Shastrams fått grundlig undervisning om vem den överjordiske Guden är, var Han är och hurudan Han är. Han som obegränsad av tid och rum försmår att låta sig fattas av sinnen och förstånd. Genom denna undervisning har lärjungen fått klart för sig, att varken hans kropp av kött och blod eller hans psykiska höljen, kan nå fram till Gud och tjäna eller tillbedja Honom. Inte ens för det ädlaste hjärta är detta möjligt. Han har lärt sig att hans sinnen liksom det ”inre sinnet” består av maya-stoff, och att de därför bara kan nå kontakt med ting, som likaså är formade av Mayas stoff. Nu säger emellertid – i motsats till vad som hävdas i senare filosofiska system – de indiska uppenbarelse-texterna att Gud aldrig någonsin, varken i Sitt över tid och rum höjda rike, eller när Han som avatära under kort tid uppenbarar sig i världen, ikläder sig ett maya-hölje, det må vara aldrig så finmateriellt.

Lärjungen måste alltså ha åtnjutit riklig och god undervisning och klart förstått vad Shastrams säger om Gud, om Hans rike, Hans lekar och eviga följeslagare, och

han måste vara medveten om de svårigheter, som ligger i att han, den konkreta människan, som inte har någonting annat än Mayas höljen till sitt förfogande, som varken har cit-kraft eller något cit-organ, likväl skall tjäna Gud.

Det enastående hos denna bhakti ligger nu däri att den inte blott är en efterhand allt starkare vilja till att tjäna och älska Gud, utan att den samtidigt är en kraft, genom vilken bhaktan vinner en allt klarare kunskap om vem Gud är.

Lärjungen behöver alltså inte, steg för steg lära sig hur man först överlåter en liten del av sina njutningsobjekt och sedan dem alla och slutligen hela sitt handlande, som ett offer (yajña) åt Gud. Inte heller hur hjärtats knut löses upp genom försakelse (vairāgya) och gradvis tömning av citta och genom slutligen vunnen kunskap om atman, utan kraften i viljan till tjänande ombesörjer detta helt ”i förbigående”, allt efter människans villighet att låta sig gripas och ledas av denna kraft.

Emedan karmayogin och jnanayogin båda hade ett mål för sina bemödanden, så var självfallet deras mödor till ända, så snart detta mål hade nåtts. Den som tjänar Gud på bhaktis väg har däremot inte något sådant mål. *Tjänandet självt är väg och mål*. Målet, om man så vill kalla det, ligger i en ständig stegring, en intensifiering av tjänandet.

Medan lärjungen på jnanayogas väg sporras av utsikten till atmans befrielse ur okunnighetens band och av hans – atmans – möjlighet att få uppleva sig själv som vara, insikt och lycka och av hans eviga välgång, så är det enbart den *lycka*, som ligger i *tjänandet*, som uppmuntrar bhakti-yogin.

En människa, som inte går någon yogaväg, upplever i rummets och tidens värld de materiella, föränderliga tingen som något för sinnena nyttigt och gott. Detta är möjligt bara på grund av hennes bristfälliga verklighetssinne, som gör att hon tillskriver dessa ting en tjusning och en lockelse, som de alls inte har. Hon njuter alltså av att hänge sig åt och utnyttja världen.

Som jnani är människan negativt inställd till världen. Hon söker befrielse från det lidande, som ligger i att tvingas uppleva världen. Alltså söker hon sin lycka i frigörelsen från världen och i förvissningen om en oupplöslig förbindelse, ja enhet, mellan hennes atma och Brahma.

Som bhakta upplever människan denna världens ting som ett material, med vars hjälp hon (i början bara indirekt) kan tjäna Gud, och hon njuter tjänandets lycka.

Lyckan i att tjäna är hos en verklig Guds-invigd så stor och viljan att tjäna så stark, att människan som bhakta inte har det ringaste av vare sig tid eller intresse till övers för sig själv. Hon bekymrar sig därför inte om sådana problem som t.ex. sin atmas brist på självkänedom o.dyl.

Denna vilja att tjäna har bara ett ändamål: att glädja Gud. Och eftersom bhaktan har fått lära sig att bhaktikraften är Guds Egen kraft, så är han förvissad om att denna Guds-tjänandets kraft verkligen når fram till Honom. Vari detta tjänande består, därom får han detaljerat besked genom bhakti-Shastrams. I början är hans tjänande framför allt kraften att lyssna, att uppfatta det hörda rätt och att ta det på

allvar. Lärjungen längtar efter att bli alltmer fylld av denna kraft.

Under det att en människa, som är "besatt" av något, helt är underkastad den makt, av vilken hon är besatt och tvingas handla mot sin egen fria vilja, så *stärker bhaktikraften den fria viljan*. Det heter: hennes förnuft (buddhi) blir fritt från vasanas och lustens tvångsmässigt verkande krafter, ja, till och med från det blott negativa strävandet efter atmans befrielse. Buddhi blir i stånd att klart uppfatta *tre riken*:

Mayas rike,

muktis rike, d.v.s. det gestaltlösa, egenskapslösa Brahmas rike samt

den gestaltade Gudens av tid och rum obegränsade rike, som kallas Vaikuntha (vaikuṇṭha).

Lärjungens buddhi blir fri från bundenheten vid lusten och fri från en hållning som: jag vill inte hänge mig åt lusten, och jag vill heller inte tjäna. Den frigörs från varje drift till strävan efter jordisk njutning liksom från längtan efter att undslippa lidandet i världen. Verklig viljefrihet är överhuvud inte möjlig annat än på basis av en lidelsefri, objektiv kunskap om verkligheten; den relativa såväl som den absoluta. Så länge buddhi står under inflytande av (den tvångsmässiga) viljan att bejaka eller avvisa Mayas värld, är den inte mäktig en objektiv bedömning.

Undet det att den okunnige bejakar och trots alla dess brister även älskar världen, så förnekar atma-kännaren den. Han känner leda vid världen och äcklas inför den – så länge han ännu förnimmer den.

Den okunnige utnyttjar Mayas värld för att i såväl fysiskt som andligt avseende tillfredsställa sin lust. Jnanin däremot stöter ifrån sig Maya som en förförerska. Ingen av dessa båda är i stånd att inse vad den i *väsentligt* avseende, d.v.s. *från Guds ståndpunkt*, är. Bhaktan däremot, som har fått mottaga den kraft, som ligger i viljan att tjäna, den *rena kunskapens kraft* – ty bhakti är kunskapskraft – inser därmed att världen *inte* är följd av ett självbedrägeri men heller inte en fientlig ridå. Han inser att världen kan bli förlorad, att den kan bli alldeles genomskinlig. Förutsättningen härför är att den både som helhet och i enskildheter inordnas i Guds-tjänandet, att den blir till ett medel att tjäna Gud.

Härmed menas dock inte att människan och hennes relationer till medmänniskor, liksom överhuvud all slags fysisk och andlig aktivitet i världen nu – i bhaktans ögon – får över sig ett sken av helighet, "förädlas" och blir mindre frånstötande medan allt i själva verket förblir vad det alltid varit, ty bhaktan söker inte självtillfredsställelse och ingen värld, den må framstå som aldrig så fin och ädel, kan därför tillfredsställa honom. En estetiskt tilltalande, heliggjord maya-värld skulle vara lika mycket maya-värld som en av sinnlig lusta smutsad, brutal värld. Bhakti lär emellertid att världen är *farlig* och förmår binda en bara så länge man betraktar den under måttstocken: varav stegras min lust och varav hämmas den?

Under det att nishkama-karmayogin betraktar världen som Vishnus egendom och sig själv som blott en förvaltare, vilken som sådan saknar rätt att ställa anspråk på världen, så utgör den för bhaktan ett "material" att använda i *Hans* tjänst, till att *glädja Honom* – alltså inte bara Vishnu, som är en delaspekt av Gud och kosmos

upprinnelse – utan *Honom*, Gud i hela Hans fullhet, Ur-Guden, som är i Sitt gränslösa, eviga rike, och som överlåter åt Sina delasppekter att ombesörja världsalldets utveckling, upprätthållande och upplösning.

Så länge lärjungen befinner sig på det första stadiet av bhakti känner han sig tillhöra *mänskligheten* och *universum*, men det är fördenskuil inte de religiöst-sociala plikterna i hans egenskap av den eller den människan, alltså karma, som nu åligger honom, utan vem han än är, oberoende av kast- och släkttillhörighet, skall han tjäna Gud. Fastän han till synes ingår i en viss kast o.s.v., är han dock undantagen från de förpliktelser, som annars alltid gäller för medlemmarna i en sådan grupp. Han är en människa, som vet sig vara en Guds tjänare och som inte längre är i stånd att betrakta något som objekt för sitt ha-begär eller för sitt blotta förnekande. Det enda som förmår fylla honom med motvilja är, när han ser ett ting, ett organ o.s.v. användas för annat ändamål än Guds-tjänandet.

Det är inte lusten som verkar i honom, utan bhakti. Det är bhakti, som andas, äter, går, står, badar, arbetar och tänker. En sann bhakta äter, andas, badar o.s.v. inte för sin egen skull, utan för att därigenom glädja Gud – ja, redan hans ätande är en Guds-tjänst.

Emedan han vill glädja Gud på just den plats, där han befinner sig och det för honom endast kommer an på Guds glädje, så är det honom likgiltigt, om han vistas på jorden, i något av devas himmelriken, i demonernas världar eller i Guds Eget rike. Eftersom det här i den förgängliga världen av tid och rum, dock allt som oftast inträffar att han tillfälligt tvingas avbryta sitt tjänande, så längtar han visserligen efter att istället få tjäna i Guds rike, där inga avbrott sker, men han överlåter med glädje avgörandet åt Gud och är tillfreds på varje plats, där han överhuvudtaget får tjäna och vara tillsammans med andra bhaktas.

Det förhåller sig inte så att han, när han upptäcker någon särskild egenskap eller något drag hos Gud som verkar tilldragande eller lockande på honom, när han blev undervisad om Guds rike, om Gud, om Hans eviga gestalt och väsende, av den anledningen önskar vistas i Guds närhet. Detta vore ju just ”maya”: ett byte av de lägre njutningsobjekten mot de högre och högsta föremålen för njutning. Det vore självishet och motsatsen till bhakti. Nej, först fick han mottaga något av bhaktikraften, tjänandets kraft. Viljan att tjäna gav honom kunskap om Guds väsen. Denna bhakti-kunskap gör inte *Guds-skådandet* behagfullt, utan *tjänandet*.

Bhaktikraften, som finns överallt, uppenbaras genom den fullkomliga bhaktan, den i sanning Varande, vars ord inte bara talar om Gud och förmedlar kunskap om Gud och Guds-tjänandet, utan själva *är* denna kunskap.

I Bhagavata-Purana talar Gud:

Under samvaron med de (i sanning) Varande,
och medan man tjänar dessa bhaktas,
utvecklar sig samtal,
som – emedan de skänker tjänandets kraft –

hjärtinnerligen gläder hjärta och öra.
Då uttalar dessa bhaktas ord,
som *är kunskap*, och som *skänker kunskap*
om *Min inre makt* och om *Mitt väsende*.
Och så uppstår eftervertannat
trosfylld tillit (śraddhā),
orubblig rotfasthet i Mig (niṣṭhā),
kärlekens morgonrodnad (rati)
och Guds-kärlekens helt uppgångna sol (prema-bhakti).

Bhagavatam III,25,25

Gurun förklarar:

”Det är de Guds-invigdas nåd, att ur deras hjärtan och munnar de av vara, insikt och lycka bestående orden strömmar. De tränger genom örat och in i hjärtat, in i atman på var människa, som längtar efter att verkligen få tjäna.”

Den inre Ledaren är alltid i atmans närhet. Han förhåller sig osynlig, därför att atman är Guds-frånvänd och beslöjad av Maya. Och även efter det att atman frigjort sig från Mayas välde, förblir den inre Ledaren osynlig, till dess att Han Själv önskar bli sedd. Uppenbarelsen är en akt av nåd från den inre Ledarens sida. Den inre Ledaren är en delaspekt av Ur-Guden, av den Högste.

I bhaktitexten heter det: När Ur-Guden Själv uppenbarar sig i hela Sin fullhet, äger denna uppenbarelse inte längre rum i hjärtat, utan ”utvändigt”. Han uppenbarar sig då framför allt i fem olika gestaltningar:

1. som Guds Egen bildgestalt (mūrti),
2. som uppenbarelse-urkunden Bhāgavatam (Bhāgavata-Purāna), som (i Padma-Purana) kallas ”Guds Ord-gestalt”,
3. som Guds eviga följeslagare,
4. som Guds namn,
5. som Guds eviga rike, som i samband med Guds ”nedstigande” (Guds ”lek”) stundom till och med kan bli synligt på jorden (t.ex. i landet Vraja).

På dessa fem uppenbarelser av Gud koncentreras alltså i första hand bhaktans tjänande. Det heter att hans tjänande nu inte längre (som i karmayoga) består i överbringandet av fysiska och psykiska maya-funktioner, utan att han, genomträngd av bhakti-kraft, med händer, fötter och sinnen, med sitt tänkande och sina ägodelar, tjänar Guds bildgestalt, Bhagavatam, Guds eviga följeslagare, Guds namn och Guds rike. Dessa fem uppenbarelser är alla, enligt urkunderna, till sina verkliga väsen Ur-Gudens Egna existensformer, helt obegränsade av tid och rum. Ändå framstår de för den som ingen bhaktikunskap har som blott ett bildverk, en bok, en människa, ett ord och ett geografiskt område i Indien.

Så länge bhaktan ännu befinner sig på det första stadiet, vilket innebär att hans tjänande ännu inte är så starkt, att det – trots att det är själva kunskapskraften – förmår urskilja dessa fem ”tings” verkliga väsenden, så *tror* han att det är så. Och eftersom dessa fem ting ju i verkligheten är transcendentia ting (d.v.s. vara-insikt-lycka), fullständigt identiska med Ur-Guden, så ger den tjänande förbindelsen med

dem upphov till att det från dem utgår en oerhörd kraft. Ja, det är just dessa fem ting, vilka såsom bestående av cit av sig själva griper initiativet och öppnar sig för den kärleksfulla kunskapen och visar sig sådana de är, d.v.s. uppenbarar sig.

Allt efter graden av dess intensitet (och denna intensitet ökar märkbart vid tjänandet av dessa fem) blir tjänandet till kunskap och till tjänande, kunskapsrik kärlek. Denna kraft är så stark att den förbränner *samtliga* vasanas, summan av alla intryck från tidigare levnader (karmāsaya) liksom det falska jagbegreppet eller hjärtats knut (som genom lustbetonat handlande och tänkande blir allt hårdare åtdragen). Härigenom blir bhaktan fullständigt fri från höljena, fri från karmas föjder, ja, till och med fri från det karma, som i form av hans nuvarande höljen just börjat verka. Nu kan man ställa frågan: Vem är bhaktan? – *Är det människan, den av bhakti berörda människan eller är det hennes atma?*

I motsats till den introspektive jnanin, som ständigt är upptagen av självakttagelse och självanalys, och som medvetet vill avskilja ”människan”, d.v.s. de fysiska och psykiska höljena och det falska jaget från atman, så har bhaktan sin uppmärksamhet helt riktad mot tjänandet, ständigt inställd på att tjäna Gud på fullkomligaste sätt, i samklang med Shastrams, utan att begå några överträdelser, ty överträdelser försvagar bhaktikraften och kan efter hand utsläcka den helt.

Människan som helhet, d.v.s. atman plus höljena, som genom beröring av bhaktikraft blev en bhakta, blir alltså i *subjektivt* avseende, d.v.s. så som hon själv upplever det, på intet sätt förändrad. Den enda för henne själv och andra märkbara förändringen består däri att allt vad hon gör, gör hon i den utsträckning det är till hjälp vid hennes *tjänande*, vid tjänandet av Guds bildgestalt (mūrti), av Bhagavatam, av bhaktas, av det Gudomliga namnet och av det heliga landet (Vraja), medan hon utesluter allt som inte är till omedelbar hjälp vid detta tjänande.

Detta tjänande är alltså *inte någon vagt dunkel, mystisk livs- eller själshållning*, med vars hjälp människan kunde inbilla sig själv och andra att hennes *eget* ätande och drickande, hennes *eget* sovande och vakande eller – lika så gärna – hennes tömmande av tarmkanalen eller (fysiska eller fantasimässiga) begående av den sexuella akten, kunde vara ett sätt för henne att uttrycka sitt Guds-tjänande på, alltså ungefär som att ”uppleva Gud” i dikt, dröm o.s.v.

Ett sant tjänande innebär på detta stadium att man gör ett klart och konkret bruk av sina sinnen, sin kropp, sin ande, sina ägodelar o.s.v., detta i den enda avsikten att tjäna murtin, Bhagavatam, bhaktas, Guds namn och det heliga landet Vraja. Om hos en människa impulser, härrörande från intryck i tidigare levnader, uppstår och får henne att göra, känna eller tänka saker och ting, som inte är till omedelbar hjälp vid tjänandet av dessa fem, så är hon i den stunden ingen bhakta, ty hos henne verkar nu inte bhaktikraften utan bara maya-människans lust. En människa, som är en bhakta, och som vill bli en än bättre bhakta, lägger genast klart märke till sådana förirringar, ty tjänande på denna nivå innebär att hon ständigt måste hålla de omsorgsfullt uppgjorda regler för tjänande, vilka återfinns i Shastrams, levande för sig. Det åligger henne inte att introspektivt analysera *sig själv* men däremot att

vaksamt iakttaga *sitt eget sätt att tjäna*. Efter dylika förirringar hänger hon sig inte åt förtvivlan utan följer istället de råd, som Shastrams ger för en sådan situation. Hon föresätter sig att fortsättningsvis tjäna bättre, vilket hon bara kan genom att med än större iver lyssna till vad Guds ord (i Shastrams) och "Ord-formen" av Guds Själv-utveckling (Bhagavatam), Guds lek (līlā) och Guds väsen har att säga om sann bhakti. Hon sjunger nu Guds namn ännu flitigare än förut o.s.v., ty ju mer hon offrar och tjänar, desto mer ökar tjänandets och kunskapens kraft, varav följer att förirringarna, som härrör från vāsanas i hennes citta, blir allt sällsyntare.

Kraften i bhakti tar alltså hela människan i bruk. Här ställs inget krav på att den konkreta människans jag skall isoleras från det sanna jaget, från atman, eller att det sanna jaget, atman, med möda skall skiljas från den konkreta människans jag. *Utan* bhakti står cit-atman, det sanna jaget, och maya-jaget, människo-jaget, ställda mot varandra, sammanhållna genom "okunnighetens krampa". I bhakti däremot samarbetar cit-atma-jaget och det mänskliga maya-jaget, ty det inre sinnet (antah-karana) och de utåtriktade sinnena blir, trots att de är av materia, helt genomglöddade av *bhaktikraften*. Det av maya bestående inre sinnet kan inte ens tänka eller föreställa sig något som består av cit, varken den lilla gnistan av sat-cit-ananda, den individuella atman, eller, vilket vore än omöjligare, Vishnu eller andra Guds-aspekter eller rentav Ur-Guden Själv, den Högste. Det blir genom den av cit bestående bhaktikraften (bhakti-śakti) i stånd att överväga och tankemässigt fatta vad Gud är, och vad som omedelbart tillhör Gud. Ja, på ett högre stadium av bhakti förmår ögonen, genomträngda av denna cit-shakti till och med *se* Gud. Denna mycket starka cit-bhakti-shakti skänker för övrigt inte bara denna förmåga att se Gud; i form av prema gläder den Gud så oerhört att den drar Honom till sig och liksom tvingar Honom att uppenbara sig.

Det är inte människan som ser Honom, utan bhakti-shakti, Guds Egen synkraft. Det är således fråga om ett kraftspel, där en kraft utgår från Gud för att mottagas av den store bhaktan, som genast i form av prema-bhakti sänder den åter till Gud. Detta betyder att Gud oavbrutet upplever Sin Egen kraft och aldrig Mayas kraft. Gud upplever ständigt sig Själv.

Fastän det alltså är bhakti-kraften, som tänker, handlar, andas o.s.v. i bhaktan, så överrumplar den dock aldrig människan, utan låter henne behålla ett intryck av att det är hon själv, som gör alltsammans. I annat fall kunde det viktigaste, nämligen tjänandeviljans glada initiativförmåga, komma att bli undertryckt. Inte heller i detta sammanhang kränker Gud frihetens värdighet utan ökar den.

Under utövandet av den ännu så länge indirekta formen av tjänande utplånas som i förbigående asat-vāsanas. Därmed försvinner också förströddheten hos det oroliga manas, vilket hittills ständigt på nytt gripit efter sinnevärldens grova eller fina, lustbetonade objekt. Buddhi upptäcker nu verkligheten sådan den objektivt är, och okunnigheten försvinner av sig själv. Det falska jagbegreppet, som uppstått på grund av okunnighet och därav följande Guds-frånvändhet och njutningslystnad utplånas likaså. Det är alltså villigheten att tjäna och det under levande Guds-hängivenhet utövade, faktiska tjänandet, som får okunnigheten att försvinna.

Om nu den Guds-invigda människan, som under tjänandets livliga förlopp inte

för ett ögonblick lagt märke till, vad som under tiden tilldragit sig i hennes eget inre, skulle få tid och ro för en självanalys, så skulle hon upptäcka att hennes atma vaknat till självkännedom, och att han – på denna nivå av bhakti – identifierar sig med det av bhakti-shakti helt och hållet genomsyrade människojaget och citta.

Därmed skulle egentligen den Guds-invigde kunna uppfatta sig som en cit-gestalt, men han ser sin materiella natur, sin kropps tröghet och sjuklighet och sin andes matthet. Kan dessa verkligen vara av cit? – De har ingalunda själva blivit cit, ty järnet, som glödgas genom påverkan av eld, förvandlas därmed inte till eld. Det förblir järn, genomglödgat järn.

Den Guds-invigde vet att hans kropp i likhet med andra människors kroppar, enligt karma-lagarna är utsatt för åldrande och död, och så snart viljan att tjäna förslappas, gör sig eldkraften, bhaktikraften, mindre gällande. Han känner sig då som en vanlig usel människa, behäftad med ”hjärtats knut” och ett falskt jagbegrepp.

Det måste så vara, ty:

1. ”järnet” blir visserligen taget i bruk av elden, men bara så länge järnet behövs. Sedan överges järnet av elden – höljena går sin givna jordiska väg.

2. bhaktin har ännu inte uppnått styrkan i prema. Den Guds-invigde måste ännu då och då känna sig nedslungad i djupet för att hans tjänande kärlek, trots alla vidrigheter, skall kunna växa sig än starkare.

Det som hos honom var människa är redan överflödigt, men bhaktan är inte intresserad av huruvida höljena överger atman eller inte. Han är intresserad av att tjäna. Nu är det inte bara de fem stora, transcendenta ”tingen”, som är föremål för hans tjänande, kunskapsrika kärlek, utan det av cit-shakti beledsagade manas, åskådliggör för sig den i Shastrams skildrade ”leken” mellan Gud och Hans eviga följeslagare, och han föreställer sig, hur hans egen atma, försedd med kropp och ande av cit, tjänande deltagar i denna Gudomliga lek. Den cit-gestalt, han så föreställer sig, tänkes nu i kärleksfull underdånighet tjäna någon av de cit-gestalter, som själva i evighet tjänar Gud i kärlek och spontanitet.

På grund av dessa aldrig avbrutna övningar blir hans bhakti allt starkare, och bhaktan i världen kan nu kännetecknas på följande sätt:

Ingenting, inte ens den nära förestående döden, kan störa honom. Utom hans tjänande intresserar honom överhuvudtaget ingenting. Han har inte för ett ögonblick tid med något, som inte ingår i hans tjänande eller främjar detta. Han är fast förvissad om att han en gång skall nå sitt mål: att få deltaga i det oavbrutna tjänandet i Guds Eget rike. Han griper varje tillfälle att intensifiera och utvidga sitt tjänande. Han är dock medveten om att bhaktis djup är outgrundligt, att bhakti kan stegras i det oändliga, och att han själv ännu är en nybörjare. Att lyssna till och sjunga Guds namn är nu hans största glädje, och hans sinnen dväljs ständigt på platserna för den Gudomliga leken.

Och än mer intensifieras bhaktans kunskapsrika, Gudomliga kärlek. Han vet att han tillhör Gud och Gud honom. Han vet att hans sanna jag, alls inte är människan

den och den och heller inte bara den lilla gnistan atma, utan han upplever sig nu som cit-gestalt. Han känner sig vara just den gestalt, som bhaktikraften i honom tills nu på ett förebådande sätt, blott tänkt på och föreställt sig. Han vet att i just den formen skall han en gång få tjäna sin idealgestalt bland Guds eviga tjänare och följeslagare.

När en vanlig människa, vars manas inte består av cit utan av maya, söker föreställa sig något, så blir resultatet bara en inbillning, en fantasi, men när en bhaktas av cit-shakti genomglödgade manas på grund av sin vilja att tjäna uttänker en cit-gestalt, så är detta en cit-föreställning.

Så snart preman har blivit så stark, att det framstår som outhärdligt att inte få tjäna oavbrutet, alltså i cit-gestalt, då överger atman människan, d.v.s. de fysiska och psykiska höljena, och med atman lämnar också cit-bhakti-shakti de mänskliga höljena. Dessa höljen ligger nu döda kvar. De är bara stoft, men ädelt stoft, för det blev använt som material för Gudomligt tjänande. Och atman får nu för all evighet, den tidigare blott föreställda cit-gestalten. Han tilldelas inte längre några för honom väsensfrämmande höljen, utan han som själv är cit, får höljen (alltså yttre och inre sinnen o.s.v.) av cit, – höljen – som blir till *ett* med honom – därför att de lika väl som han själv är av cit och inte, som maya-höljena, av en helt annan kategori.

Vanliga drömmier är idel tomhet – och förblir så. Bhaktifantasi däremot består av den rena kunskapens kraft. Denna *skapar* vad den föreställer sig – nämligen en cit-kropp. Som denna cit-gestalt tjänar nu atman med evig kärlek Gud i Hans eviga rike.

Redan före döden, d.v.s. före inträdandet i den eviga utvecklingsleken, Guds lilā, i vilken Gud ständigt vidareutvecklar Sitt Eget väsen, hade atman då och då fått se Gud och Hans lek uppenbaras på jorden. Detta blir bhaktan förunnat i *turiya-tillståndet*, men det är att märka att turiya-tillståndet inom bhakti är principiellt olikartat turiya-tillståndet inom jnana. Detta bhakti-turiya-tillstånd förekommer dock mycket sällan och då endast bland sådana bhaktas, som efter många och långa levnader, alla upptagna av strävan efter att få tjäna och efter att få tjäna allt mera, allt intensivare, trots detta blivit återfödda som människor och ännu ingen cit-kropp har.

Direkt *Gudsupplevelse*, d.v.s. omedelbart Guds-tjänande, förverkligad premabhakti, är inte möjlig i vaket tillstånd, så länge de mänskliga höljena ännu finns kvar. Ty även om järnet har blivit genomglödgat, så är det dock fortfarande järn, d.v.s. höljena är fortfarande av maya-natur och kan aldrig vinna tillträde till det eviga riket för att delta i dess Gudomliga lekar. I turiya-tillståndet är detta emellertid möjligt, ty då är atman ju isolerad från höljena, vilket betyder att den tids- och rumsliga världen är upphävd.

Ett enda människoliv är knappast tillräckligt för att atman i en människa, som har fått del av bhakti-shakti, skall kunna nå målet, det omedelbara Guds-tjänandet i cit-gestalt. Nu är det dock så att liksom det finns asat-vasanas och sat-vasanas, så finns det också vasanas, som är bortom Mayas gunas. De kallas *bhakti-vasanas*. Ur intryck, som härrör från tjänandet på det första stadiet av bhakti, uppstår impulser i citta, impulser till att tjäna och därtill att tjäna på ett alldeles bestämt sätt. Dessa

bhakti-vasanas är mycket betydelsefulla, och det är de som avgör, om denna människa på nytt ska bli född som människa för att atman därigenom skall få ett nytt tillfälle att tjäna Gud och att göra det bättre än tidigare.

Från liv till liv blir bhakti-vasanas allt starkare och viljan att tjäna allt intensivare. Undet loppet av flera olika levnader äger följande rum:

1. Genom bhaktikraften utplånas alla brister, d.v.s. allt som hämmar viljan att tjäna och som minskar möjligheten att tjäna. Till sådana brister hör även den falska jag-känslan och alla asat-vasanas och sat-vasanas.
2. Det inre sinnet, hela antahkarana blir klart lysande; citta har inte bara blivit ren, utan strålar av cit-vasanas, som är fyllda av begär efter oavbrutet tjänande.
3. Djupaste vördnad ägnas Bhagavatam och allt vad det förkunnar om Gud.
4. De enda slags sällskap, i vilka man känner sig tillfreds, är sådana vilkas medlemmar ägnar sig åt inre bhaktitjänst.
5. Lyckan i att tjäna Bhagavans lotusfötter är livets enda mening.
6. Formerna för det tänkta tjänandet i den citgestalt, som man med hjälp av bhakti föreställt sig, har noga övats.
7. Den med hjälp av bhakti föreställda citgestaltens allt fastare form för tjänande i det eviga cit-riket är klart lysande, ty den närs av bhakti-vasanas ur tidigare och nuvarande liv.
8. Sedan förverkligas bhaktin i turiya-tillståndet i form av premabhakti som direkt tjänande.
9. Och bhaktin flammar upp till än större styrka, när i premabhakti, under Guds-tjänandets förlopp, Gud och Hans eviga lekar (līlā) upplevs med hjälp av tjänandets kunskapsrika kraft. De fysiska förändringar, som i samband härmed uppträder, tyder på att bhaktan under loppet av det spontana, kärleksfulla tjänandet, råkat in i särskilda lila-situationer, i vilka han får göra vissa utomordentliga erfarenheter.

När under tjänandets gång, i någon särskild lila-scen, det av prema överväldigade citta helt överlämnar sig åt livets (prāṇa) flöde, och förmågan till övervägande och urskillning (buddhi) helt har upphört att fungera, då blir livspulsen, som genomsyrar kroppen, starkt rubbad, och följande slag av fysiska förändringar kan uppträda: förlamning, svettning, färgskiftningar, hårresning, skälvningar, stämmans bristning, tårflöde, vanmakt. I verk, tillhöriga den s.k. līlā-litteraturen, beskrivs ingående dessa tillstånd (sāttvika-bhāvas) och där ges också en noggrann redogörelse för hur man kan skilja dessa tillstånd från i yttre avseende liknande tillstånd, vilka orskas av enbart sentimentalitet. (Jfr Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu II,3,15.)

Eftersom det är mycket sällsynt att bhaktas, som ännu bär på en mänsklig kropp, råkar in i turiya-tillståndet, så är det följaktligen mycket sällan, som dessa fysiska förändringar uppträder hos dessa bhaktas. Desto vanligare är de hos deltagarna i Guds eviga līlā och hos de bhaktas, som under tjänandets förlopp själva blivit till eviga deltagare i denna "lek", fastän de ännu likt människor vistas på jorden.

Det är att lägga märke till att så länge en bhakta befinner sig i ett människohölje och ännu *inte* har erhållit någon cit-gestalt (vilken inte har det ringaste att göra med hans mänskliga karaktär, utseende o.s.v.), så länge upplever han – bortsett från det sällsynta turiya-tillståndet, i vilket bhakti-kraften tar atman och inte kroppen i bruk – visserligen tjänandets lycka men inte det rike, där den Gudomliga lilan i gestaltad form äger rum.

Således kan Gud, Hans härlighet eller (i annan uppenbarelsesform) Hans ofattbara behagfullhet, Hans lekar, Hans eviga följeslagare o.s.v. egentligen bara beskrivas av dem som inte längre har några mänskliga höljen, inte något mänskligt medvetande eller något undermedvetet skikt. Först när allt sådant – citta, asat-vasanas, sat-vasanas, buddhi, ahamkara och därmed orsaken till hela det på grund av okunnighet bildade falska jagbegreppet – är restlöst *utplånat*, först då tar det sanna Guds-upplevandet sin början. Dessförinnan är överhuvud ingen beskrivning av Gud möjlig, ty dessförinnan finns ingen direkt erfarenhet av Honom.

Så som skuggor och mörker är motsatsen till ljus, så är maya-gestalterna och Mayas värld upp-och-ner-vända, förryckta skuggbilder av cit-gestalterna och cit-världen.

I maya-världen:

drift att utnyttja
missförstånd, felbedömning,
villfarelse
höljen
sträng lagbunden föränderlighet och
förgänglighet i rum och tid
girigt fasthållande vid sig själv och vid tingen

I cit-världen:

vilja att tjäna
objektiv verklighetskunskap
verkligt Vara
fri evighet
glatt, oförbehållsamt, överlåtande
av sig själv i tjänandet

Och mellan dessa båda står den offrande människan. Redan med sitt första steg som karmayogi intar hon denna vanskliga ställning mellan två världar. Och hon undslipper den inte förrän hon tar sitt sista steg som bhakta, det steg, genom vilket hon restlöst offrar sig själv.

IV. Orduppenbarelsen

Källorna

I denna bok har, med få undantag, inte gjorts några försök att jämföra uppenbarelsen ur hinduismens andliga värld med – skenbart eller faktiskt – liknande företeelser i andra kulturkretsar t.ex. vår egen. Hur frestande sådana jämförelser än kan vara, så för de likväl vanligen vilse. Detta gäller i synnerhet när man, som här varit fallet, saknar möjlighet att gå närmare in på de många enskildheterna, ty det är först med ledning av dessa, som verkliga överensstämmelser respektive olikheter låter sig avslöjas. Här har inte heller några historiska perspektiv beaktats och inga kronologiska frågor diskuterats. Den flertusenåriga hinduismen har i denna bok inte skildrats i form av en *utifrån* iakttagbar utveckling, utan *inifrån* med hinduismens egna källskrifter som grund.

I högre grad än de andra stora religionerna är hinduismen med sin nästan oöverskådligt rika heliga litteratur och sina många skilda traditionsföljder uppspaltad i olika meningsriktningar och klyvd i sinsemellan motstridiga filosofiska system, varför varje skenbart objektiv överblick med nödvändighet måste ge en felaktig bild. Ändå kan man, trots de många olika skikten, tala om en enhet. Denna består däri att alla de skilda systemen åberopar sig på Vedas Orduppenbarelse, om än inte i form av någon gemensam lärouppfattning, ur vilken en alla förpliktande dogm skulle kunna härledas.

Inte heller ”inifrån” går det att tillfredsställande beskriva denna mångtydiga religion som en enhet, inte ens om man är villig att offra den kronologiska aspekten till förmån för ett strukturellt betraktelsesätt.

För att göra rättvisa åt ämnet för denna bok – Livets mening och mål i indisk tankevärld – såg jag som min enda möjlighet att betrakta hela panoramat från *en enda* synpunkt, en som var mig förtrogen, nämligen inifrån den uråldriga traditionsföljd, som jag under loppet av många läroår i Indien fick ingående kännedom om. Liksom inom de övriga indiska traditionsföljderna, vilkas namnräckor över gurus fyller texterna, så räknas självfallet också inom denna Rigveda, Yajurveda, Samaveda, Atharvaveda, Upanishaderna, de båda stora fornindiska eposen Mahabharata (med Bhagavadgita) och Ramayana samt Puranas och Brahma-Sutras till traditionens andliga skatter. Den centrala uppenbarelses-urkunden inom den traditionsföljd, med vilken jag kom att träda i nära förbindelse, är emellertid det av tolv böcker om sammanlagt artotusen strofer bestående Bhagavata-Purana (Bhāgavatam), en uppenbarelse-urkund, som i andra indiska heliga texter prisas som Vedas essens. I Garuda-Purana heter det t.ex.:

Bhagavata-Purana är det främsta av Puranas. Bhagavatam blev uttalat av Bhagavan (Gud) Själv ... Det förklarar Brahma-Sutras verkliga mening, uppdagar Mahabharatas innebörd, kommenterar Gayatri-mantran. I det förklaras Vedas inre

mening.

Slutligen sägs i Padma-Purana:

Bhagavatam är den rena essensen av Veda och Upanishaderna.

Vidare står det i samma Purana-text:

Bhagavan inlade all Sin Gudomliga makt i Bhagavatam. Han gjorde sig Själv osynlig och inträdde i Bhagavatams hav. Fördenskull är Bhagavatam Guds Ord-gestalt.

Med detta för ögonen sade en gång min gurus guru, Bhaktisiddhanta Sarasvati (1874–1937): ”Om så både Veda-skrifterna, Upanishaderna och Bhagavadgita och alla andra fornindiska Urkunder hade gått förlorade och Bhagavatam ensamt funnes bevarat, så vore i själva verket – bortsett från de gammalindiska ateisternas läror – ingenting förlorat, ty essensen av alla de övriga texterna ryms i Bhagavatam.”¹³

Det finns inte många mänskliga livsproblem, som inte avhandlas i Bhagavatam, och få mål för det mänskliga livet, till vilka där inte anvisas vägar. Där berättas om ett forntida krig, i vilket huvudvapnet över indiskt territorium utgjordes av ett slags långtflygande raketer, av vilka en enda lade den stora staden Benares i aska. Detta vapen var inte sammansatt av och drevs inte heller fram med hjälp av något för oss okänt ämne, utan dess ”material” och ”drivmedel” var magisk ordkraft.

Där berättas också om ett jättestort rymdskepp, som – manövrerat genom en yogis vilja – kretsar runt jorden och höjer sig högt ovanom gudarnas regioner. Det blev anskaffat i avsikt att bereda en älskad kvinna glädje och visa henne jordens märkvärdigheter. (Bhagavatam III,23,12–43)

I avsikt att skänka sin älskade hustru all tänkbar mänsklig kärlekslycka, något, som hon längtade efter, förvandlade sig den store yogin till nio gestalter och lekte så älskogslekar med henne i många år, vilka dock tycktes som ett kort ögonblick. (Bhagavatam III,23,44)

En ful flicka får lära sig hur hon skall bli vacker och finna den rätte mannen. En människa, som söker lust, får råd om hur hon kan stegra sin lustkänsla. Den som traktar efter rikedom finner anvisningar om vägar till rikedom. Den maktlystne får lära sig hur man uppnår makt. Den barnlöse mannen, som innerligt längtar efter en son, får sin son, om han följer råden i Bhagavatam. Och sedan dör barnet ifrån

¹³ Första gången Bhagavatam nämns i ett historiskt daterbart verk är i Gaudapadas (omkr. 500–550 e.Kr.) kommentar till Uttaragita. Han citerar där en strof ur Bhagavatam (X,14,4) och tillfogar: ”Så i Bhagavatam”. Då emellertid de heliga texterna som bekant – genom långa tider och under utvecklandet av en minneskonst, som för oss ter sig närmast obegriplig – förmedlades muntligt från guru till lärjunge (varvid mantras troget bevarades i sin ursprungliga form medan språket i övriga textavsnitt långsamt förändrades), så ger tidpunkten för den slutligen företagna skriftliga fixeringen av ett verk sällan hållbara upplysningar om textens verkliga ålder. ”Hela den väldiga vediska litteraturen är uteslutande muntlig”, betonar H.S. Nyberg i sitt arbete *Irans forntida religioner* och fortsätter: ”Av allt att döma är skrivkonsten ganska gammal i Indien, men den har aldrig tagits i bruk för att fortplanta Vedalitteraturen. Vediska manuskript äro alltid unga och ha i Indien ingen som helst auktoritet. Den gigantiska uppgiften att enbart med minnets hjälp bemästra ett sådant jättematerial kräver naturligtvis en alldeles särskild träning ... studiet är ej till för att tillfredsställa ... (adeptens) personliga vetgirighet eller nyfikenhet; han beredes till ett käril för det heliga ordets magiska kraft.” Hinduerna själva använder aldrig ett uttryck som ”Skriften” e.dyl. om Veda; de säger istället *Shruti*, ”det hörda”, varmed egentligen avses att lyssna till det Gudomliga ORDET.

honom ... I Bhagavatam påpekas ständigt detsamma: att uppnå mål av detta slag är ingenting värt.

Åtskilliga gånger under historiens lopp har det gjorts försök att upprätta en tidsenlig social samhällsordning. I Bhagavatam berättas: En demonisk härskare, som ville införa en av guna tamas präglad världsordning, har erövrat inte bara hela jorden utan också underjorden och Indras förgängliga himmelrike. Gudarna har flytt. Han låter själv hylla sig som den ende Guden. Ingen behöver hungra i hans rike. Ändå stönar alla varelser under det förlamande trycket av hans maktutövning. I den skola för prinsar, där han låter sin älsklingsson uppfostras, är ett av de två huvudämnen: politik, d.v.s. konsten att utnyttja de mänskliga drifterna till egen fördel genom att hetsa den ena människan mot den andra för att på så sätt så mycket lättare kunna behärska dem – och att i grund genomsöka dem. Det andra huvudämnet är läran om konsten att uppnå största möjliga sexuella njutning. Den mäktige härskaren råder över världen men har ingen frid, och medan han själv frossar i njutningar och smider nya erövringsplaner, så plundras hans eget hjärta av de s.k. sex inre fienderna: vrede, lust, girighet, stolthet, avundsjuka och förvirring.

Ett av de i Bhagavatam ofta återkommande motiven är de upprepade försök som gjorts att – i motsats till ovannämnda demoniska världsstyre – införa en på guna sattva grundad rätt. En dylik rättsordning kallas *dharma*. Den fordrar av människorna att de fullgör sina religiösa och sociala plikter. Det heter: dharma är det som upprätthåller världen. Omvårdnad och skydd åt hjälplösa och lidande medvarelser, åt barn, gamla, svaga och sjuka, åt flyktingar och fångna, ingår i dharma. Den av dharma påbjudna gästvänskapen omfattar, som tidigare sagts, inte bara hungrande människor utan också djur. Oberoende av vem gästen är och oberoende av hans ärende, skall han hedras som Gud Själv, ty djupt i varje levande varelse dväljs den *Ene* Guden som inre Ledare och evig Vän. Detta är grunden för kärleken till nästan i den hinduiska dharmas anda. Bhagavatams stora ramberättelse börjar med en skildring av ett försök att upprätta ett jordiskt rike, byggt på social rättvisa. Försöket misslyckas. I Mahabharata berättas om ett annat försök att bygga upp ett dharmarike. Även detta slutar i undergång och död. I Ramayana omtalas hur den Gudomlige avataren Rama – namnet betyder glädje, Gudomlig glädje – som i människoliknande gestalt vandrade på jorden och ”upplyfte och renade de fallna”, ville återställa dharma. Än idag talas det i Indien om Ram-Raj, Ramas underbara rike. Och dock misslyckades till sist även detta försök.

Enligt den vediska uppfostringsplan, som finns invävd i Bhagavatam och andra indiska uppenbarelse-urkunder, är det inte möjligt att skapa en rättfärdig världsordning, grundad på människornas jag, alltså på atmas, som har förgätit sina egna sanna väsen och istället identifierat sig med för dem helt väsensfrämmande höljen av grövre och finare materia. Ett vetande utan klar kunskap om atman, är att anse som ett vetande om blott ett tunt ytskikt av varat. En religion, som inte utvecklas från en religion för människan, till en religion för atman är, enligt hinduismen, bara en av tamas, rajas eller sattva färgad *aning* om verklig religion.

Tröst, skydd och hjälp åt de förtrampade, de svaga och lidande, skänker, hur viktigt det än är, dock bara en övergående lindring i lidandet. En genomgripande minskning av lidandet och det onda kan bara den uppnå, som höjer sig över Mayas gunas och förnimmer den eviga cit-verkligheten. För den däremot, som är omgärdad och fängslad av Maya, förblir oberoende av allt arbete för uppnåendet av mer eller mindre goda ting, av verklig rättvisa, frihet från lidande, av sann lycka och evig kärlek, hela tillvaron en snabbt förbiglidande, lustfylld eller plågsam dröm.

I en av Upanishaderna står det klart:

Först när människorna förmår
hoprulla rymden som en hud,
först då får deras lidande ett slut –
om de inte skådar Gud.

Shvetashvatara-Upanishaden 6,20

Denna strof uttrycker alls inte resignation inför något, som uppfattas som omöjligt, ty Rymden är enligt vedisk världsåskådning ingenting annat än en manifestation av Mayas *tamas-guna*, den kraft, som slungar den njutningssökande atman allt längre bort från allt varas centrum och döljer detta, och när en atma längtar att vända tillbaka så grips och bärs han av en annan kraft, nämligen av den in mot allt varas centrum dragande kraften av ren insikt och kärlek, och då dras verkligen världsrymdens slöja av som en hud och den eviga cit-verkligheten, till vilken atman hör, ligger öppen.

Vad som från maya-världen sett ter sig som en olycka, en katastrof, ett fullständigt sammanbrott, kan från den sanna verklighetens ståndpunkt betyda högsta lycka. Ty omvälvningen åstadkommer liksom ett snitt i de skugghöljen, vilka likt en tvångströja omger atman och ett ljus från en helt annan dimension kan bryta igenom.

Sedan man under en lång följd av år har fördjupat sig i Bhagavatam, får man ett intryck av att till och med det förintelsekrig och den undergång av allt det bestående, som skildras både där och i Mahabharata, i själva verket har till ändamål att hjälpa människorna att åstadkomma den omvälvning i medvetandet, som för bort från tanken: jag är den dödliga människan den och den, och jag tillhör världen (Maya), och fram till tanken: jag är atma, ofödd, odödlig, och jag tillhör Gud.

Hur pass djupgående denna omvälvning i medvetandet måste vara, antyds i en strof i Bhagavadgita:

Det, som är natt för alla varelser,
däri vakar den återhållsamme.
Det som är vaka (dag) för alla varelser,
är natt för den vise, som *ser*.

Bhagavadgita 2,69

Som ett ledmotiv på vägarna till ett nytt medvetande (de skilda yogavägarna) framstår följande korta bön, avsedd för sådana lärjungar, som i skogens ensamhet fick del av den stora hemliga undervisningen:

Från överkligheten
(den förgängliga världens relativa verklighet)
led oss till verkligheten.
Från mörkret
(världens ljus och mörker)
led oss till (det eviga) ljuset.
Från döden
(från den förgängliga världens liv och död)
led oss till odödligheten.

Brihad-Aranyka-Upanishaden I,3,28

Först sedan människan fått ett atmiskt medvetande förmår hon inse att den ensamhet hon led av i själva verket var atmans ensamhet, orsakad av atmans vistelse i en för honom främmande miljö.

Det är alltså nödvändigt att gå en yogaväg – för att komma åter till sig själv. Ordet yoga betyder förbindelse, men avser inte en förbindelse mellan den dödliga människan och det eviga, utan mellan den individuella atman – denna droppe cit-verklighet i en förgänglig stofthydda – och någon aspekt av cit-verklighetens fullhet.

Men vägen är svår att gå – som en vandring på eggen av en rakkniv, står det i Upanishaderna. Detta kommer till uttryck i några hemlighetsfulla strofer i Isha-Upanishaden, den Upanishad, med vilken gurun enligt uråldrig tradition brukar inleda sin undervisning i Upanishadernas hemliga lära. Ordet Isha, med vilket Upanishaden inleds, och som gav den dess namn, betyder: Gud, den Allsmäktige, vars härlighet har sin rot i Honom Självt och i ingenting annat, som är grundad på Sin Egen storhet, alltså Guds-Upanishaden.

Stroferna handlar om okunnigheten (avidyā), d.v.s. det blotta vetandet om världen och om kunskapen (vidyā), d.v.s. kunskapen om evigheten:

I förblindande mörker störtar de
som håller fast vid okunnigheten
(vid det blotta vetandet om världen),
men liksom ned i ett än djupare mörker störtar de
som ger sig hän åt enbart kunskapen om det eviga.

Isha-Upanishaden 9

Det betyder: de känner inte längre fast mark under fötterna. Upanishaden fortsätter:

Men den som har kunskap om bådadera,
han övervinner döden med hjälp av vetandet om världen,
och genom kunskapen om det eviga
får han del av evighetens liv.

Isha-Upanishaden 12

Som tidigare framhållits, så förhåller det sig inte på det sättet, att världen är här och den högsta verkligheten där; nej, den förgängliga, mätbara världen är omvärd och genomsyrad, genomad av evigheten (jfr Isha-Upanishaden 1). Att byta bostadsort hjälper inte. Det är själva synsättet, blickens riktning, som måste ändras. En väg in i medvetandets ändlösa rike, en yogaväg måste beträdas.

Vilken yogaväg skall då en sökande människa gå?

Det finns många yogavägar. En av dem är den s.k. hatha-yoga. Den har inte behandlats i denna bok. Hathayoga är den form av yoga, med vars hjälp man lär sig behärska den egna kroppen och andningen. Den kan betraktas som en, ingalunda nödvändig, inledning till de övriga formerna av yoga och skall tjäna till ändamål att hindra kroppen från att störa under vandringen längs den långa, inre yogaväg, som lärjungen har att gå. Den yoga, som lärs ut i de flesta västerländska yogaskolor, är en mycket förenklad form av denna hathayoga. Den är helt enkelt en utmärkt gymnastik men kan också hjälpa till att öva upp förmågan att koncentrera tankarna. Direktörerna för de stora schweiziska koncernerna – Schweiz har som bekant många duktiga affärsmän – sänder gärna sina sekreterare till dylika yogaskolor, för att dessa där skall få tillfälle att öva upp sin koncentrationsförmåga och därefter begå färre fel.

I en svensk dagstidning uppmärksammade jag för en tid sedan en stor annons, som återgavs flera nummer i följd. Den innehöll bilden av en vacker ung flicka, som leende och med halvslutna ögon satt med korslagda ben i meditationsställning. Därunder stod, tryckt i fetstil: ”Praktisera yoga i ... yogaskola och du blir av med överflödigt fetma och får en attraktiv figur.”

Med målen för verklig yoga har detta ingenting att skaffa. Inte heller sådant som själslugn, yttre framgång m.m. får utgöra mål för sann yoga. Sådana egenskaper och glädjeämnen har ofta nog motsatt effekt, d.v.s. stärker det illusoriska jaget.

En viktig, mycket gammal yogaform är rajayoga, den kungliga yogan, även benämnd Patanjalis yoga. Den är en av blandformerna, närmast en slags genväg till målet för kunskapens yoga. I oförfalskad form kräver den av sina utövare den största yttre och inre renhet, noggrann reglering av matsmältningen, måttlighet i fråga om mat, helt vegetarisk diet, fullkomlig kyskhets i tankar, ord och gärningar ända ned i drömlivets djupaste skikt. Bortsett från individuella undantag kan man nog säga att, med hänsyn till de livsbetingelser som står till buds i dagens Västerland, denna yogaform knappast är möjlig att praktisera hos oss.

I Bhagavatam nämner Krishna Själv som guru de tre stora yogavägar, som behandlats i denna bok, alltså: 1) den förberedande yoga, som kallas karmayoga, 2) jñanayoga och 3) bhaktiyoga, och Han ger dessutom en ingående beskrivning av

hur den adept måste vara beskaffad, som med framgång vill vandra en sådan yoga-väg. Krishna säger:

Klart och tydligt har Jag uttalat Mig om de tre yogas, detta i avsikt att skänka människorna de metoder, med vilkas hjälp de kan nå fram till det verkligt värdefulla.

För dem som inte längre har intresse av njutningarnas fortbestånd vare sig i denna existens eller i kommande levnader, och som fördenskull ådagalägger en klart uttalad motvilja mot handlingar, som leder till sådant fortbestånd, för dem är *jnanayoga*, kunskapens yoga, den yoga, som i enlighet med deras viljebeslut åstadkommer önskat resultat.

För dem som inte hyser någon dylik motvilja, som är intresserade av njutningar, som begär lön för sina gärningar, emedan de håller fast vid världen, för dem är det *karmayoga*, som i enlighet med deras viljebeslut åstadkommer önskat resultat.

En människa, som varken är helt ointresserad av världen eller är för starkt fäst vid sig själv, sin kropp och sinnevärldens ting, och som *utan orsak* grips av trosvisshet inför det som sägs om Mig (Bhagavan, Maya, atma o.s.v.), för en sådan är *bhaktiyoga* (det kärleksfulla tjänandets yoga) den väg som (i enlighet med) viljebeslutet åstadkommer önskat resultat.

Bhagavatam XI,20,6–8

Karmayoga, den yoga, som kräver troget fullgörande av religiösa och sociala lagar, är en metod att förbinda allt vad man gör, med Gud (i Hans delaspekt som Param-atma, den eviga grunden till alla världar och alla varelser).

Jnanayoga, kunskapens, vetandets yoga, är en disciplin, med vars hjälp evighetsgnistan (den individuella atman) skall förenas med Gud i Hans aspekt som gränslöst, rent medvetande (det gestaltlösa Brahma).

Bhaktiyoga är en metod att förena denna evighetsgnista (den individuella atman) med Gud i Hans eviga gestalt som Bhagavan-Svayam. Detta sker genom bhakti, som inte är en mänsklig kraft, utan Guds Egen högsta kraft.

Det borttappade Ordet

Inom hinduismen lever den fasta tron att den yttersta grunden till allt är *Ord*, en för örat ohörbar, ständigt ljudande tonvibration, som på ett hemlighetsfullt sätt uppfyller allt, vare sig ett världsallt av tid och rum existerar eller inte. I Bhagavadgita (15,1) talas om ett världsträd, som har sin rot ”där uppe” (i Gud), och som sträcker sina grenar nedåt. Det heter där: ”Dess blad är Veda (-texterna), och den som känner det (trädet), han är en Veda-kännare.” Det verkliga vediska ORDET gäller för att vara en av den *Ene* Gudens eviga existensformer. Det är lika gammalt som Han, d.v.s. ofött, evigt. Allt talande, lyssnande och vetande är i detta Ord *ett*. Alla ögats, örats, talets och andens skilda förmågor finns där förenade. ”Det är örats öra, andens ande, talets tal, andedräktens andedräkt, ögats öga”, heter det. ”Dithän når inte ögat, inte talet, inte anden. Det som inte kan uttryckas med hjälp av språket, men varigenom språket kommer till uttryck ... det som anden inte kan förnimma, men varigenom anden förnimmes ... vet att endast det är Brahma och inte det, som de tillbeder här.” (Kena-Upanishaden 1,2,5)

Detta *Ord*, ton-Brahma (śabda-brahma), gäller som den verkliga Veda. En förutsättning för förståelse av dessa sammanhang är att man inte glömmer att allt vad man ifråga om vediska texter kan läsa i handskrifter eller tryckta böcker, allt vad man kan höra med öronen, allt vad man kan fatta med sitt förstånd bara gäller som en skugga av den verkliga Veda. Emellertid är det så att för den som har erfarit denna eviga Veda, för honom lyser och ljuder det verkliga vediska Ordet fram även ur skuggbilden, och han har dessutom förmågan att upptäcka i texten förekommande förfalskningar eller andra förvrängningar.

Redan i en av Rigvedas berömda hymner uttrycker *Ordet* i sång sin egen härlighet, att det är det – Ordet – som uppehåller alla gudar, att det genomtränger himmel och jord, och att det gav den första impulsen till världens skapelse. (Rigveda X,125)

Först när Brahmā, den nya skapelsens förstfödde, före uppkomsten av ett kosmos, har förnummit detta *Ord* och fått sitt hjärta uppfyllt därav, blir han i stånd att med hjälp av kraften i detta Ord, utföra sitt verk, och det inte bara en gång, utan 36 000 gånger formar han, enligt den Gudomliga planen, på nytt världens och dess varelsers fysiska höljen av Mayas stoff.

Hur är då detta Ord till sin natur beskaffat? Svaret, som ges i Bhagavatam lyder: det är Gudomlig *kärlek*, *bhakti*.

Nu uppstår emellertid en bekymmersam fråga: Hur förhåller det sig med de vediska urkundernas till synes motsägande påståenden angående livets mening och mål? Där finns en splittring, som ytterligare blivit befast genom senare mästares kommentarer och system.

Krishna, som säger om sig Själv: ”Endast Jag är Vedas kännare, och Vedantas upphov är Jag”, ger i Bhagavatam ett svar på denna fråga. Gud talar till Sin

lärjunge Uddhava:

Under tidernas gång, i världsupplösningen,
har detta Ord, som benämns Veda, gått förlorat.
Vid den nya världsskapelsens början
blev det av Mig klart förkunnat för Brahmā,
och till sitt väsen är det identiskt med Mig.
Av Brahmā förkunnades det för Manu,
hans förstfödde son.
Från Manu övertogs det av urtidens sju siare.
Från dessa fäder (överläts det åt) sönerna,
(åt) devas, demoner och människor ...

Men de kommer alla ur rajas, sattva och tamas.
De har böjelser av varjehanda slag.
Beroende på vilken guna, som är den förhärskande (inom dem)
är varelserna olika till sina karaktärsegenskaper,
och i enlighet därmed skiljer sig deras åsikter
om Vedas innehåll,
och brist på överensstämmelse råder i allt de säger.

Så kommer det sig att människorna genom skilda anlag
– trots gemensam traditionsbakgrund –
har skilda åsikter om Vedas innehåll.
Somliga är till och med Guds-förnekare.

Alltså framhåller människorna,
vilkas ande, genom Min Mayas kraft, är förvirrad
– alltefter vad de, på grund av läggning
anser vara fruktbärande –
olika ting som det kostbaraste
(som den bästa vägen och det högsta målet).

Fullgörande av de mänskliga plikterna
alltefter kast och levnadsstadium,
ära, tillfredsställande av den sinnliga lustan,
sannfärdighet, tyglade av sinnen och ande,
och inre lugn säger några;
andra: Gudomlig härskarmakt och försakelse
som den väg, som bär dit;
andra åter: rituella offer,
späkning och skänkande av gåvor,
fasteövningar, tyglade av sinnen,
av ande och andning.

Och de ägnar sig åt dessa ting
för att vinna något åt sig själva
(för sitt eget jags skull).

En början och ett slut har dessa världar,
som de bidar.
De uppnås med hjälp av själviskt handlande.
De är fyllda av lidande.
(De är) dåliga, ja erbarmliga, med ömkliga glädjeämnen,
ty de har sin grund i mörker.

Bhagavatam XI,14,9–11

Det som Krishna här har framfört rymmer de flesta förekommande åsikter om meningen med människans liv, dess vägar och mål. Ett sådant uttryck som ”i enlighet med kast och levnadsstadium”, som återfinns ovan, får naturligtvis inte tas i sin moderna, dekadenta betydelse, enligt vilken kasttillhörighet bara beror på familjetillhörighet, utan måste fattas i den ursprungliga mening, enligt vilken de i samband med mognaden framträdande karaktärsdragen är det, som avgör till vilken kast en människa skall räknas och därmed vilka plikter och uppdrag, som åligger henne.

Och dock säger Krishna om de världar, som kan nås på dessa vägar, att de är ”dåliga, ja erbarmliga, med ynkliga glädjeämnen, utlämnade åt grämseln och sorgen, ty de har sin grund i *mörker*”. Det betyder att nästan alla de olika världsåskådningarnas frälsningsvägar och hett eftertraktade mål här blir underkända, ty inte bara allt som härrör ur *tamas* mörker eller ur *rajas* lidelsefullhet, utan också alla den ljusa *sattvas* manifestationer är, sett ur evighetens synpunkt, mörker.

Men vad återstår då ifråga om livsvägar och livsmål?

Ingenting annat än längtan efter verklig kärlek, efter en från Gud härstammande, från allt slags begär efter grövre eller finare former av självisk njutning, ja, till och med från längtan efter evig salighet, fullkomligt frigjord, ren kärlek.

Krishna beskriver nu denna kärlek för Sin lärjunge. I jämförelse med den är all slags kärlek, som människorna här på jorden känner till, bara en matt avglans eller en vrågbild:

Han äger ingenting utom Mig, och ingenting begär han.
Behärskade är hans sinnen
(ty deras objekt har blivit ointressanta).
Han är helt lugn
(ty hans sinne är fast grundat i Mig).
Varje plats är honom likvärdig, var han än befinner sig,
ty genom Mig är hans hjärta tillfredsställt.

Därför är alla platser för honom
i lika mån fyllda av glädje.

Inte önskar han världsskaparen Brahmās härlighet
eller den store himmelsfursten Indras tron
eller herravälde över jorden
eller makt över underjorden,
ej heller befrielse från att återfödas.
Han, som har överlämnat sig själv åt Mig,
begär ingenting utom Mig.

Bhagavatam XI,14,13–14

Krishna beskriver nu hur den, som har fått del i denna kärlek renar och välsignar
hela jorden. Gud förkunnar:

Jag är alltid med den,
som inte bryr sig om någonting annat än Mig,
som alltid tänker på Mig,
som ej är fientligt inställd mot någon,
som lägger lika liten vikt vid alla ting,
utom vid Mig.
Jag gör det, på det att världen må bli renad
av stoftet från hans fötter.

De som inte känner någonting annat än Mig,
de, vilkas hjärtan i ständigt förnyad tjänande kärlek
är vigda åt Mig,
de som är helt och fast rotade i Mig,
de i sanning store,
de som är fyllda av godhet mot alla väsens atmas,
de, vilkas sinne inte längre kan störas
av några slags begär,
de, och inga andra, upplever Min glädje
och vet vari Min glädje består,
ty de spanar inte efter någonting annat,
ej ens befrielse ur förvandlingsvärlden. (Bhagavatam XI,14,16–17)

Den kursiverade satsen i ovanstående strof verkar överraskande. Där står inte: ”de
som är fyllda av godhet mot alla väsen”, utan ”de som är fyllda av godhet mot alla
väsens atmas”. På denna punkt skiljer sig den hinduiska traditionen (den gren av
hinduismen, som behandlas i denna bok) från de flesta framställningar av kärlekens
tema i andra religioner. Det ur vår synpunkt överraskande ligger inte däri att Gud
är all kärleks källa, eller att kärleken till nästan ytterst har sin rot i Guds-kärlek,
utan däri att den sanna kärleken till nästan noga sett inte gäller hennes existens som

människa, utan den atma som dväljs i människohöljet.
Krishna talar om nybörjaren på bhaktis vägar:

Även om Min bhakta
ännu inte lyckats kuva sina sinnen
utan kan bringas ur balans av sinnliga ting,
så kan han dock knappast bli övermannad
av dessa sinnliga ting,
ty bhakti (som är Min kraft) är (även på denna nivå)
mycket mäktig och djärv.

O, Uddhava, som en flammande eld
förvandlar veden till aska,
så förbränner den bhakti, som har Mig till mål,
alla synder och all olycka.

Yoga, Sankhya, fullgörande av de mänskliga plikterna,
Veda-studium, askes, försakelse
vinner Mig inte.
Däremot vinner Mig
den (från Mig härstammande) mäktiga bhaktin till Mig.

De Varande, för vilka Jag är det djupaste och käraste,
förmår gripa Mig
genom sin allt annat uteslutande bhakti,
fylld av trosfylld tillit.
Bhakti med säker grund i Mig
renar till och med hundätaren¹⁴
från (olyckan av) hans födelse.

Bhagavatam XI,14,19–21

Så som guld lagt i elden,
uppgår sin förorening
och återfår sin sanna natur,
så frigör sig atman
från andra begär än Guds-tjänandets,
och sedan tjänar han Mig verkligen i tjänande kärlek.

Genom att lyssna till och sjunga Mina heliga namn
och sångerna, som handlar om Mig,

¹⁴ Hundätaren = den lägste kastlöse

renar han sitt hjärta,
och sedan urskiljer han det finaste
(Mig, Min lek, Mitt oändliga rike, Mina följeslagare,
allt det, som han förut inte kunnat se);
som, när någon använder en ögonsalva,
ögat (inte endast blir kvitt sjukdomen,
utan därtill får ökad synskärpa).

Det hjärta, som tänker på sinnevärlidens ting,
häftar fast vid dessa ting.
Det hjärta, som alltid, åter och åter
tänker på Mig,
blir till sist oupplösligt förenat med Mig.

Låt det därför fara,
allt ditt tänkande över det tomma pladdret
(över de läradas utläggningar).
Det är som drömmar blott
och önsketänkande.
Låt din ande,
som är helt genomträngd
av personlig, tjänande kärlek till Mig,
helt försjunka i Mig.

Den som önskade få kunskap om det
(den eviga bhakti),
och som nu vet allt detta,
för honom finns ingenting mera,
som han skulle vilja veta.
När någon har druckit de odödligas dryck,
så finns för honom ingen annan dryck,
som han skulle vilja dricka.

Bhagavatam XI,14,25–32

Som ”sanningens Sanning, verklighetens Verklighet”, d.v.s. utan varje förklädnad,
står nu den levande Guden framför Sin älskade lärjunge Uddhava. Han visar sig
vara alla vägars källa och det mänskliga livets mål. All dramatik i tillvaron, allt ljus
och all skugga, allt gott och ont, har sitt ursprung i Honom. Krishna säger:

Vad vetandets yoga (jñāna-yoga)
och pliktuppfyllelse för den egna välfärdens skull (karmayoga)
och (Patānjalis) yoga
och herradöme
och de fyra målen (dharma, artha, kāma, mukti)

är för människorna,
det, o du käre,
är Jag för dig.

När en människa har upphört att göra något
för sin egen skull,
och hennes jag önskar hänge sig åt Mig,
då går hon till det, som är evigt,
och hon blir mogen att kunna vara sitt sanna jag
i gemenskap med Mig
(som deltagare i leken i Mitt Eget oändliga rike).

Bhagavatam XI,29,33–34

Det framgår av några strofer, som Krishna uttalat tidigare, att den slags frid, som världen längtar efter, frid, som enbart frånvaro av lidande, oro, sorg, ångest, sjukdom, död ... visst inte kommer den på jorden strävande och kämpande bhaktan till del. Frid i Krishnas och Bhagavatams mening är att ”ha anden orubbligt rotad i Mig”. (Bhagavatam XI,19,36)

Målet är inte att undslippa jordiska uppgifter och problem utan att kunna lösa dem på ett Guds-tillvänt sätt. Målet är att bakom alla det förgängligas manifestationer kunna se den högsta verkligheten, att också i världen få leva av dennas kraft.

Utan denna bakgrund av sann verklighet, liknar vanligen världen och livet i världen en plågsam bild i svart och vitt, här god, där ond, o.s.v. Så snart någon i denna världen kommer i åtnjutande av en lustupplevelse, visar det sig alltid att denna, förr eller senare, alstrar lidande. När däremot den oförstörbara grunden uppenbarar sig, inte som ett fjärran ”bortom”, till vilket man kunde draga sig tillbaka efter att ha lyckats undkomma jordelivets kvalfullheter eller av sagt sig dess glädjeämnen, utan som ”det närmaste av det nära”, som ”den inre grunden”, den som finns i oss själva liksom i alla andra levande varelser, då först framträder det mänskliga livets mångfaldiga vägar och mål i hela deras djup och färgrikedom, och då blir också deras verkliga förhållande till varandra och till allt varas centrum fullt iakttagbart. Då först går det att ställa och klart besvara frågan: vad skall jag göra och vad skall jag avstå ifrån? – i det eller det ålders- och mognadsstadiet, i den eller den (yttre eller inre) livssituationen. Då är ”gott” och ”ont” inte längre bara tomma ord, vilkas relativitet beror på ständigt skiftande förhållanden. Först när människan, fylld av tjänande kärlek, från minut till minut överlåter allt sitt görande och låtande som ett offer åt Gud, först då har livet i världen upphört att vara en dröm, fylld av lust och lidande.

I Bhagavatam ger Brahmā, världsbildaren, ställd inför Krishna, följande karakteristik av den värld, som han själv format av maya-stoff:

Därför är hela denna oändliga värld
inte verkligt Vara.
Den är som en dröm
utan sann kunskap
och fylld av tungt, tungt lidande.
Men ehuru världen är av maya,
så lyser den dock som verkligt VARA,
när den (under tjänande) sätts i samband med Dig,
Du gestalt utan gräns,
av evig lycka och ren insikt.

Bhagavatam X,14,22

Hur en Guds-invigd människas jordeliv kan gestalta sig framgår av följande strof
ur Bhagavatam:

Den som i alla väsen
ser varje enskild atmas kärlek
till Bhagavan (den älskade, personlige Guden)
och ser alla väsen i Bhagavan,
i Atman (över alla atmas),
han är den främste bland Guds-invigda.

Bhagavatam XI,3,45

För flera århundraden sedan, vid tiden för Amerikas upptäckt, högrenässansens blomning och den kristna kyrkans söndring genom Luther, uppenbarade sig en gestalt, känd under namnet Krishna-Chaitanya, i Bengalen, närmare bestämt i den trakt, genom vilken gränsen idag går mellan Väst-Bengalen och Bangla-Desh. Han levde på jorden 1486–1533 (kristen tideräkning), och hans framträdande blev orsak till en mångsidig höjning av konst- och kulturlivet och till en sällsam uppblomstring av Guds-kärleken i såväl Bengalen som andra indiska landskap. Än idag räknar millioner indier sin tid med utgångspunkt från den fullmånenatt, då Han blev född i staden Navadvipa vid Ganges – alldeles som vi börjar vår tideräkning med Jesu Kristi födelse. Krishna-Chaitanya betecknas i alla samtida biografier som den i djupaste doldhet till jorden återvändande Krishna, som den med all Gudomlig kraft utrustade ”förborgade, gyllene avataren i tvedräktens mörka tidsålder”.

Vid ett tillfälle undervisade Krishna-Chaitanya (som ingick i Bhagavatams traditionsföljd)¹⁵ en lärjunge om det mänskliga livets vägar och mål. Han sade:

I universum irrar tallösa levande varelser omkring
(från födelse till födelse).
Ser man till samtliga levande varelser,

¹⁵ Om Krishna-Chaitanya, se W. Eidlitz: Kṛṣṇa-Caitanya, Sein Leben und Seine Lehre, Stockholm 1968.

så utgör människorna en ringa del,
och då är ändå sådana medräknade,
som ingenting vet om Veda.
Bland dem som erkänner Vedas auktoritet,
utgörs hälften av sådana,
som bara till det yttre håller sig till Veda,
sådana, som handlar mot Vedas förbud
och inte fullgör de plikter, som åligger dem
i enlighet med deras egna väsens beskaffenhet.
Bland dem som fullgör sin plikt, finns många,
som gör detta av själviska motiv, med tanke på utlovad lön.
Bland millioner människor, som på detta sätt utövar karma-yoga,
finns det måhända en, som går vetandets, jñanayogas, väg.
På millioner sådana kunskapssökare går det en enda,
som finner verklig befrielse (mukti).
Och bland millioner befriade får man söka mycket länge
efter en Krishnas bhakta.

Chaitanya-Charitamrita II,19,125–131

Vid ett annat tillfälle undervisade Han Sina lärjungar i konsten att bedja. I Sin ödmjukhet tyckte Han sig vara en människa, helt blottad på kärlek, och Han bad:

O, världens Herre,
jag begär ej rikedom, ej söner (eller lärjungar),
ej en vacker kvinna, ej diktarkraft.
Må blott, från födelse till födelse,
motivlös bhakti (kärlek)
till Dig, o Herre,
komma mig till del.

Chaitanya-Charitamrita III,20,26

Avataren¹⁶

Med avatar (avatāra) menar de indiska heliga urkunderna Guds ”nedstigande” ur det oändliga riket av frihet till den stora Mayas värld av tid och rum; utan att Guds väsen genom detta på något sätt substantiellt förändras (avatarati betyder: han stiger ned). Det handlar inte om något blivande till kött eller inkarnation. Gud är inte på något sätt underkastad maya-världens lagar, även då Han stiger ned i den, inte heller behöver Han ett köttsligt hölje, för att på jorden synliggöra Sin urgestalt (och Sina delaspekters eviga gestalter), vilka alla består av verkligt *Vara* och ren *Kunskap* och Gudomlig *Lycka* (sat-cit-ānanda). Detta är vad Shastrams har att säga om avatarerna. Men även beteckningen ”den nedstigande” är fortfarande anpassad efter nybörjarens fattningsförmåga.

För Honom finns det inget inre och inget yttre.

Inget före och efter.

Ändå är Han det som är före och efter världsalltet

och det som är dess yttre och inre

och Han är världsalltet självt.

Bhagavatam X,3,1

Innebörden är, att världsalltet inte vore, om Han inte vore. Gud behöver inte stiga ned, för att göra sig synlig. Han *är* ju i Sin eviga gestalt alltid och överallt närvarande. Att en avatar kommer betyder: Mayas rike blir för en kort tid genomskinligt, den överallt Varande högsta verkligheten lyser då igenom. Den levande Guden blir synlig. Benådade människor blir nu varse: Under den djupa midnattstimman har ett Gudomligt barn blivit ”fött”, d.v.s. blivit synligt på jorden, och växer upp och utför många underbara gärningar och undervisar ibland t.o.m. som en guru, lär ut vägarna till Honom Självt – och ”dör” till slut, d.v.s. blir osynlig på jorden och går tillbaka till Sitt Eget rike. Mayas rike blir åter ogenomträngligt och mörkt. En tvedräktens tidsålder bryter fram. Men Bhagavans Gudomliga lek med De Sina fortgår utan avbrott i all evighet och flyter även vidare ut till oräkneliga andra bebodda världar.

Ett syfte med världsskapelsen består också enligt de indiska urkunderna i, att bereda nya scener för den Gudomliga lekens än mer stigande dramatik.

I Bhagavatam (I,3,26) heter det:

Avatarerna av Gud,

det eviga Varats urgrund,

är oräkneliga;

såsom från en outtömlig sjö

tusende floder flyter.

¹⁶ Från den tyska utgåvan, ”Der Sinn des Lebens”, Walther-Verlag 1974.

Även andra försök till översättning av sanskritordet avatāra, exempelvis förlösare, befriare, frälsare, är otillräckliga; de häftar fortfarande fast vid det mänskliga tänkandets begränsningar, vid den egennyttiga frågan: Vad gör Gud för oss? Ju mer Gud emellertid avslöjar Sitt inre liv för den tjänande kärlekens öga (bhakti, vilken är Guds Egen synkraft), desto mer förstår man: Gud Självt gör aldrig något för något ändamåls skull. Endast Hans yttre aspekter fullbordar skapelse, upprätthållande och upplösning av otaliga världar. Allt, som Gud gör, även då Han vistas på jorden som avatar, är utan orsak, utan motiv, ”utan något varför”, en spontan lek. Hans väsen är lekglädje. *Han Självt är den oändliga leken.*