

UPANISHADERNA

Hans Olsson

Det är inte utan skäl som västerländska sökare ofta vänt sig till indisk filosofi. Österlandet har en omfattande potential av skrifter kring existentiella frågor som sträcker sig långt tillbaka i tiden. Till de främsta räknas Upanishaderna, cirka 200 skrifter författade under perioden 800 f.v.t till 500 e.v.t. Innan vi studerar dessa närmare skall vi placera in Upanishaderna i den indiska religions- och filosofihistorien.

Vedaperioden

Den dokumenterade indiska religionshistorien börjar med den vediska perioden, som omfattar tiden 1750-500 f.v.t. De viktigaste urkunderna från denna period är de fyra vedasamlingarna: Rigveda, Samaveda, Atharvaveda och Yajurveda. Författarna, rishierna, beskriver gudavärlden med Indra i spetsen och behandlar offer- och ritualformerna. Veda har en mytologisk karaktär i likhet med t ex den nordiska asaläran.

En annan skriftsamling från denna tid är Brahmanas, som systematiserar och formaliserar ritualer och mantran.

Under den senare vedaperioden, från omkring 850-500 f.v.t utvecklas en kritik mot offerritualerna och ett filosofiskt inslag gör sig gällande. Den mytiske, högste guden tar nu gestalten av den mer universella och abstrakta Brahman, som är både immanent och transcendent, gud i människan respektive kosmos. Denna period får beteckningen Vedanta, Vedas slut och essens och dess skrifter förebådar Upanishaderna.

Shramanatraktionen

Under perioden 600-400 f.v.t framträder vandrande asketer, shramanas, varibland Buddha och Mahavira är de mest kända. Dessa utmanade den rådande brahmanska ortodoxin och dess ritualer. Det är inom denna asketrörelse som läran om cykler av födelse och död, samsara, utvecklas och hur man kan befrias från dem. Jainismen och buddhismen blev de främsta representanterna för denna tradition.

Vedanta

Den vediska religionen och mytologin utvecklades till klassisk hinduism och mycket av buddhismen upptogs också i denna. Under tidrymden 800 f.v.t – 500 e.v.t blomstrade Vedanta, vilket betyder ”Vedas slut”. Vedanta är den mest blomstrande eran i indiskt tänkande med Upanishaderna som höjdpunkter.

Vedanta handlar mindre om religion än filosofi. Man vände sig mot ritualer och ceremonier till förmån för djupsinniga spekulationer, ofta grundade i egenupplevda sinnestillstånd under meditation. Medvetandet och Självet kom i fokus för det filosofiska och psykologiska utforskandet.

Den hinduiska filosofin brukar indelas i sex skolor, varav Samkhya, Yoga och Vedanta är de främsta. Samkhya, som är den äldsta, karakteriseras av en dualism mellan ande och materia eller purusha och prakriti och innefattar inte någon gud. Purusha, det eviga, rena medvetandet, identifierar sig på grund av okunnighet med prakriti, materien i form av kroppen, tankarna och egot. Detta resulterar i ändlöst reinkarnerande och lidande. När insikten om att anden är distinkt åtskild från materien uppnås, upphör emellertid lidandets cykel.

Yogafilosofin upptog Samkhyas psykologi och metafysik, men är något mer teistisk och räknar således med ett gudomligt väsen av icke närmare preciserat slag. Detta gudaväsen benämns ofta Ishwara och kan representera antingen en yttre gud eller enbart symbolisera yogins Själv.

Den renodlade vedafilosofin delas in i sex skolor, varav advaita och dvaita är de viktigaste. Advaita betyder icke-dualitet, icke-åtskildhet, och lär att allt är ett eller allt är Brahman ("Gud"). Den främste skaparen av advaita är Shankaracharya (788 f.v.t – 820 e.v.t). Motsatsen är dvaita, "tvåhet", som hävdar att existensen består av två skilda realiteter. Gud är skild från själarna, men styr världen, själen är skild från materien och själar är separata väsen. Liksom inom advaita finns olika skolor inom dvaita.

De viktigaste litterära källorna inom Vedanta är Bhagavadgita, Brahmasutras och Upanishaderna. De senares betydelse är så stor att vedantafilosofin och Upanishaderna ofta betraktas som synonyma.

Upanishaderna

Ordet upanishad översätts med "att sitta nära" eller också "hemlig lära". Det räknas upp till 200 upanishader, varav 13 betraktas som de mest centrala när det gäller vedantafilosofins precisering. Skrifterna varierar mellan prosa- och poetisk form. Den främste översättaren till europeiska språk är den franske orientalisterna Anquetil-Duperron på 1700-talet, men Max Müller och Paul Deussen har också bidragit. Nya översättningar har tillkommit, senast till svenska av Broo & Gransten (De tidiga Upanishaderna, 2005).

Upanishaderna är många och skrivna under en 1000-årsperiod, varför innehållet är skiftande. De är dock i hög grad homogena när det gäller den grundläggande filosofin.

Upanishaderna söker beskriva den yttersta verkligheten och vägen till moksha, befrielse från kretsloppet av reinkarnationer. Frälsningen sker inom individen genom insikt, atmavidya (bokstavligt: kunskap om Självvet) och brahmavidya (kunskap om Brahman). Brahman och Atman är de mest centrala begreppen i Upanishaderna. Brahman är den universella anden och Atman det individuella Självvet. Brahman är både transcendent, allomfattande, och immanent, inneboende i individen. Atman och Brahman är ett.

Författarna till Upanishaderna behandlar frågan om den yttersta verkligheten ur både teologisk, filosofisk och psykologisk synvinkel. Man utgår från Självvet eller Jaget som den kända, fasta punkten. Man kan jämföra med filosofen Descartes utgångspunkt: "Jag tänker, alltså existerar jag". I Brihadaranyakaupanishaden sägs att den som tillber en gud annan än Självvet är ett få.

Upanishaderna har enligt flera forskare likheter med Platons och Pythagoras filosofi. En skillnad är dock att medan de två grekiska filosoferna lade stor vikt vid skapandet av ett idealsamhälle, så är Upanishaderna helt inriktade på individens befrielse, moksha. Den jordiska existensen betraktades bara som en språngbräda till något högre.

Västerländska filosofer som Schopenhauer, Schelling, Emerson och Thoreau har påverkats av Upanishaderna liksom den store kvantfysikern Erwin Schrödinger. Till denna skara hör även många författare, vår egen Dan Andersson inte att förglömma.

När vi nu går in i Upanishadernas filosofiskt imponerande tankevärld har jag valt att låta fyra framstående experter i ämnet bli våra vägvisare. Det kommer att innebära en viss repetitionseffekt, vilket kan vara en fördel i detta omfattande ämne, samtidigt som vi får en

mera allsidig belysning av Upanishaderna. Slutligen ger vi ordet till ett par nutida indiska representanter för Upanishadernas filosofi.

Paul Deussen

Medan den franske orientalisterna Anquetil-Duperron var den förste översättaren av Upanishaderna, blev den tyske religionsprofessorn Paul Deussen först med att behandla dem vetenskapligt. Deussen var verksam vid universiteten i Berlin och Kiel och var för övrigt skolkamrat och god vän med filosofen Friedrich Nietzsche. Under åren 1892-93 vistades Deussen i Indien, där han studerade Upanishaderna. Vid ett tillfälle höll han ett berömt tal, som ledde till en uppblomstring av hinduismen i Indien, en parallell till överste Olcotts insats för buddhismen.

Deussen översatte ett antal upanishader, som år 1897 publicerades i standardverket *Sechzig Upanishads des Veda* och år 1898 utgavs hans omfattande studie *Die Philosophie der Upanishads*. Deussen delar in sin analys i fyra delar: Upanishadernas teologi, kosmologi, psykologi och eskatologi och vi skall följa denna disposition. Först låter vi emellertid Deussen beskriva fundamentet i Upanishaderna.

Upanishadernas kärna

De två fundamentala begreppen i Upanishaderna är Brahman och Atman, där Brahman är den första universella principen och Atman dess återspeglning i oss. ”Tat tvam asi, det är du”, heter det i Chandogya-upanishaden och i Brihadaranyaka-upanishaden ”aham brahma asmi, jag är Brahman”. Deussen klassificerar Upanishaderna i fem grupper efter hur dessa två grundbegrepp behandlas. De rena Vedanta-upanishaderna återger vedafilosofin; Yoga-upanishaderna visar på uppnående av medvetande om Atman genom yogatekniker; Sanyasa-upanishaderna behandlar praktiska frågor på den andliga vägen; Shiwa-upanishaderna personifierar Atman som Shiwa och Vishnu-upanishaderna gör detsamma med Vishnu.

Maya eller illusion är också ett centralt begrepp i Upanishaderna. Vi upplever inte världen som den är i sig själv utan mera i form av ”skuggor”, en uppfattning som även Platon och Kant förfäktar. Platon talar om en värld av skuggor och Kant om tinget i sig självt. Brihadaranyaka-upanishaden säger att tingen existerar endast i Atman: ”Sannerligen den som har sett, hört, förstått och upplevt Självvet känner hela universum”.

Vårt existentiella problem är alltså enligt Vedafilosofin och Upanishaderna okunnighet. Som jämförelse ser Bibeln synden som orsak och kräver att människan skall böja sin vilja under vad man anser vara Guds vilja. Den österländska vägen handlar istället om att uppnå insikt genom meditation och yoga. Här står Väst mot Öst, vilja kontra insikt.

När vi nu skall fördjupa oss i Paul Deussens analys av Upanishaderna skall vi, som han framhåller, vara medvetna om att Upanishaderna inte utgör ett ”system” i strikt bemärkelse. De är en produkt av många författare och skrivna under en tusenårig period. Därför kan vi också se en stor variation i föreställningar och uppfattningar och inte sällan uppenbara motsättningar.

Deussen delar in sin studie av Upanishaderna i fyra huvudavdelningar. Den första är teologin, läran om Brahman som den första principen bakom allt. Andra avdelningen är kosmologin, läran om universums utveckling. Psykologin är det tredje temat och avser läran om Brahman som universums själ och slutligen eskatologin och etiken, läran om själens öde efter döden.

Upanishadernas teologi

De äldre Upanishaderna var djupt medvetna om den primitiva karaktären i de brahmanska ritualerna med djuroffer och troligen också människoeffter för att blidka gudarna. Nu inträdde istället en period av asketism, där offret sublimeras till ett bortarbetande av själviska impulser och en form av självförnekelse. Yajnavalkya, huvudpersonen i Brihadaranyakaupanishaden, drar till skogs för att praktisera asketism, liksom så många andra.

Den allmänna uppfattningen i Upanishaderna är att Brahman, som är lika med Atman, är något man kan uppnå kunskap eller insikt om och alla texternas syfte är att förmedla detta vetande om Brahman. Det handlar emellertid inte om ”kunskap” i vardaglig bemärkelse, utan istället om ”insikt”, ”upplysning” eller ”gnosis”. En lära konstaterar att den högsta Atman (Brahman) inte kan bli vetbar, eftersom ”han” är allomfattande. Inte heller den individuella Atman kan vi veta något om, då den är en del av Brahman. Denna lära benämns av Yajnavalkya ”neti, neti”, ”inte det, inte det”. Vi kan således bara konstatera vad Brahman inte är, en s k negativ definition.

Hur skall enheten med Brahman då uppnås? Kena-upanishaden uttrycker det i mystik form: ”Jag kan inte säga att jag till fullo känner Brahman. Inte heller kan jag säga att jag inte känner Honom. Den människa känner i sanning Brahman som vet att Han är bortom kunskapen.”

Atman och Brahman

Upanishadernas huvudtema är som vi sett Atman och Brahman och relationen dem emellan. Paul Deussen konstaterar att ordet ”Atma” betyder ”Självet”. Frågan är då vad vi betraktar som vårt själv. Tre aspekter kan tänkas: Det kroppsliga självet, kroppen helt enkelt, den individuella själen skild från kroppen och som tredje alternativ en högre själ, i vilken subjekt och objekt inte är åtskilda. Det senare är en idealistisk aspekt, där bara ”översjälen” (”Gud”) existerar och genomsyrar allt och alla. I detta tillstånd finns ingen dualitet och inget subjekt och objekt, allt är ett.

Brihadaranyaka-upanishaden inleds med följande vers.

Fyllda av Brahman är de ting vi skådar,
Fyllda av Brahman är de ting vi icke skådar.
Ur Brahman strömmar allt som är:
Allt från Brahman
Dock förblir Brahman detsamma.

Upanishaderna innehåller två former av Brahman: Den materiella Brahman representerad av den fysiska naturen och människokroppen och den icke-materiella Brahman i form av subtila tillstånd som akasha och prana (livskraft). I den senare vedantafilosofin beskrivs Brahman som sat (varande), chit (medvetande) och ananda (sällhet).

Problemet med Brahman som varande (sat) är en knäckfråga för vedafilosoferna och behandlas i flera upanishader. Problemet är hur varande kan uppkomma ur icke-varande och när Brahman personifieras som ”Han”, vilket ofta sker, är frågan var denne Brahman kom ifrån. I de senare Upanishaderna utmynnar detta dilemma i att Brahman varken är varande eller icke-varande.

Brahman betraktas som medvetandet (chit) i oss och vi kan inte uppleva upplevaren, bara själva medvetandet. I Chandogya-upanishaden lär Uddalaka sin son Svetaketu: ”Allt som är har sitt jag i Honom allena. Han är Sanningen. Han är det fina innersta Väsendet i allt. Han är Jaget. Och det, Svetaketu, Det är du”. I ett klassiskt avsnitt i samma upanishad ber fadern

Svetaketu att lägga en nypa salt i vatten. Nästa dag får sonen smaka på vattnet och försöka svara på frågan var saltet nu är. Uddalaka gör då jämförelsen att ”fastän du inte ser Brahman i denna kropp är Han i själva verket där”.

Sällheten (ananda) är den tredje aspekten av Brahman. Deussen konstaterar att de tre stora religionerna hinduismen, buddhismen och kristendomen inte betraktar det jordiska livet som ett mål i sig självt utan mera som en väg till vår sanna destination, en frigörelse från den nuvarande existensen. En filosofisk pessimism ligger latent i Upanishaderna och har förts vidare till buddhismen och Samkhyafilosofin. Endast i Brahman finns sällhet och allt som är skilt från Honom är fyllt av lidande.

Brahman betraktas som obeskrivbar (neti, neti). ”Han” är således rums- och tidlös och står utanför orsak- och verkansamband. Brahman är den ende och utgör Självet (Atman) i individen.

I sin relation till universum kan Brahman betraktas som en kosmisk princip, en psykisk princip och en personlig gud (Ishwara). Deussen pekar på fyra filosofiska betraktelsesätt med särskild hänsyn till indisk filosofi. Det första är realism, tanken att materia existerar i all evighet oberoende av Gud. Det andra är teism, att Gud skapar universum ur ingenting. Den tredje modellen utgörs av panteism, att Gud skapar universum genom att transformera sig själv in i detsamma och slutligen nämns idealism, innebärande att Gud enbart existerar och inget annat och universum är då logiskt sett bara en illusion.

Alla de nämnda formerna av kosmologi är representerade i Upanishaderna, men den panteistiska läran (Gud i allt) kom så småningom att bli den mest bestående.

Upanishadernas kosmologi

Efter att ha belyst Upanishaderna ur teologisk synvinkel går Paul Deussen vidare med ett kosmologiskt perspektiv. Han behandlar Brahman som skapare, upprätthållare och förstörare eller upplösare av universum.

En vanlig skapelsemyt i Rigveda och Brahmanaskrifterna var att den ursprungliga principen skapade materia ur sig själv och sedan som förstfödd gick in i den. Denna tradition återfinns ofta även i Upanishaderna. I Taittiriya-upanishaden heter det t ex: ”Brahman önskade att bli många, önskade att ur sig själv skapa många former. Brahman begrundade. Begrundande skapade Han alla ting. I det Han skapade allt gick Han in i allt”.

I sin roll som bevarare av och styresman för universum skyddar och upprätthåller Brahman sin skapelse, men Han vägleder också de levande väsendena. Brahman är den ”inre guiden” (antaryamin).

Förstörandet eller upphörandet av universum innebär både individernas och hela universums återuppgående i Brahman. Som Svetasvatara-upanishaden säger: ”O, Du Högsta Brahman som är utan form, men som ändå – varför vet ingen – skapar många former och sedan drar dem tillbaka in i Dig, fyll oss med tankar på Dig”. Brahman återskapar emellertid sedan världen igen: ”Detta vida världsallt är ett hjul. Alla varelser som är underkastade födelse, död och återfödelse är bundna vid det. Så länge det enskilda jaget tror sig vara skilt från Brahman, svänger det med hjulet, fjättrat av födelsens, dödens och återfödelsens lagar. Men när det genom Brahmans nåd upplever sin enhet med Brahman, svänger det inte längre med hjulet. Det förvärvar odödlighet”.

Maya

Skapelsedoktrinen i Upanishaderna är dock inte lika okomplicerad som i Moseböckerna. Här kommer nämligen läran om Maya (illusion) in som en faktor i ekvationen. Upanishaderna lär att detta universum bara är skenbart, en förvillelse i vårt sinne. Detta förhållande förklaras av Yajnavalkya i Brihadaranyaka-upanishaden med att Atman är det vetande subjektet i oss. Därigenom är emellertid Atman alltid ovetbar och det är och kan inte finnas någon realitet utanför Atman, ett universum utanför vårt medvetande: ”Du kan inte se Det som ser synen, du kan inte höra Det som hör ljudet, du kan inte tänka Det som tänker tanken, du kan inte känna Det som känner det kända”. Denna Yajnavalkyas insikt utgör enligt Deussen höjdpunkten i Upanishadernas filosofi.

Samkhyafilosofin

Den omfattande samkhyafilosofin fick så småningom allt större betydelse för Upanishaderna och även för yogafilosofin. Den grundläggande läran är dualistisk, närmare bestämt åtskillnaden mellan prakriti (naturen, materien) och purusha (anden). Dessa två entiteter är nära sammanlänkade, eller snarare tycks vara det, och allt lidande i existensen beror på denna synbara sammankoppling. Befrielse nås genom en upplösning av detta band. Befrielseprocessen är inte kosmisk, involverar inte världen, utan psykisk och sker inom individen.

Både Samkhya och vedantafilosofin deklarerar att befrielse, frälsning, sker genom kunskap eller insikt. Även de äldre Upanishaderna refererar emellanåt till existensens vånda och ser frälsningsvägen i avslöjandet av världen som illusion. Det pessimistiska perspektivet förstärktes i Upanishaderna och ett från början rent filosofiskt spekulerande övergick till sökande efter vägar ut ur lidandets kretslopp, däribland yoga.

Upanishadernas psykologi

Under Upanishadernas senare skeden utvecklades en betydelsefull filosofisk skola vid sidan om Samkhya, nämligen Shankaras vedantafilosofi. Denna gör en klar distinktion mellan den högsta anden, Paramatman och mångfalden av individuella själar (jivatman). Paramatman är emellertid inneboende i alla och är den enda realiteten, medan den individuella själen som sådan är en illusion. Det blev ett filosofiskt problem att förklara varför en fri och välsignad högsta ande (Brahman, Paramatman) delade sig i otaliga individuella själar och blev fånglad i det jordiska lidandet. Denna fråga tas upp i de senaste Upanishaderna och svaren är enligt Deussens bedömning mycket oklara och otillfredsställande. Som exempel anges ur Taittivyia: ”Brahman önskade att bli många, önskade att ur sig själv skapa många former”. Den individuella själen skulle alltså vara beroende av den högstes önskan att erfara illusionen om ett liv i världen.

Shankara utvecklade en lära om själens ”organ” såsom manas (medveten vilja, sinnet), linga sharira (den subtila kroppen) och prana (livskraften). Hjärtat och inte huvudet är medvetandets (manas) anatomiska lokalisering. Kring sömnen utvecklades också en psykologi, i vilken fyra sinnestillstånd konstaterades: vakenhet, drömsömn, djupsömn och ett fjärde kallat turiya, i vilket kontakt med Brahman uppnås.

Upanishadernas eskatologi

Eskatologin eller läran om de yttersta tingen är den fjärde och sista delen i Paul Deussens analys av Upanishaderna. En av de stora frågorna, eller kanske den största, är vad som väntar efter döden. Under Upanishadernas långa tidsålder har läran om reinkarnation varit

framträdande och influerat filosofin. Någon reinkarnationstro kan inte spåras i de gamla vediska texterna och det är alltså först i Upanishaderna som ämnet tas upp. De första spåren finner man hos Yajnavalkya i Brihadaranyaka-upanishaden: ”Efter döden går hon till nästa värld och bär i sitt sinne de tydliga intrycken av sina handlingar. Efter att där ha skördat sina gärningars sådd vänder hon åter till denna verksamma värld. Således är den som fortfarande har begär underkastad återfödelse. Men den människa inom vilken begären stillnat är inte underkastad återfödelse”.

Moksha

Det högsta målet i vedafilosofin är moksha, befrielse från återfödelsens kretslopp och medlet är kunskap eller insikt om Atman. I Mundakya-upanishaden sägs det att ”han som känner den högsta Atman, han blir Brahman”. Eller som Deussen förtydligar: Han som känner sig själv som Atman... han är genom detta vetande fri från alla begär.

Insikten, gnosis på grekiska, är vid sidan om gärningarna vägen till moksha. I Mundakya-upanishaden heter det: ”Må en människa som är hängiven det andliga livet omsorgsfullt besinna flyktigheten i en glädje som kan vinnas med goda gärningar och sålunda förstå att det inte är genom goda gärningar man vinner Det Eviga... må hon, försjunknen i begrundan, avstå från världen”. Och den som upplevt Jaget och tillfredsställt all hunger ”när frigörelse till och med i detta livet”. Jaget kan man emellertid inte lära känna genom studium av skrifterna eller mycket lärdom. ”Men av den som längtar efter Det blir Det förstått”.

Summering av Deussens analys

Upanishaderna har traderats i form av Vedanta, dvs kärnan av Brahmanaskrifterna och Aranyakas, ”skogsfilosofernas”, betraktelser. Upanishaderna står i radikal opposition till Rig Vedas offerkult och är av rent filosofisk karaktär.

Yajnavalkya, en av de främsta filosoferna i Upanishaderna, representerar en ren idealism, tron på andens primat över materien. Den innefattar tre huvudpunkter. Atman är det medvetna subjektet inom oss, Atman är i sig själv ovetbar och Atman är den enda realiteten.

Brahman, den högste, evolverade universum ur sig själv och gick in i sin skapelse. Atman strävar efter att komma ur samsara (kretsloppet) och bli ett med Brahman.

Helmuth von Glasenapp

Efter att ha refererat pionjären Paul Deussens analys av Upanishaderna skall vi nu gå vidare med några andra representativa indologer genom 1900-talet och fram till den senaste forskningen. Vi inleder med Helmuth von Glasenapp, som var professor vid universitetet i Königsberg. Han har bl a skrivit två standardverk ”Indiens religioner” och ”Indisk filosofi”, som båda är översatta till svenska. Vi börjar med de religionshistoriska aspekterna.

Det gamla Indiens filosofi Rig Veda uppstod i anslutning till offertjänsten. Under upanishadtiden trädde emellertid filosofer fram och ställde nya, djärva existentiella frågor. Brahmaner försökte berika och fördjupa offersystemet samtidigt som de nya tänkarna sökte tränga in till tillvarons grund. Nu började nya grupper som krigare, shudras, och även kvinnor konkurrera med brahminprästerna i det andliga sökandet.

Resultatet av denna stora reformrörelse blir de många skrifterna som utgörs av Upanishaderna (”hemliga läror”) och blir synonyma med Vedanta (Vedas slut eller avslutning). Under ett övergångsskede visar de tidiga Upanishaderna spår av gamla brahmanska föreställningar

innan man kommit fram till en bestämning av nya metafysiska begrepp. Ett exempel är att den frälste i brahmavärlden ("himlen") förblir ett självständigt, individuellt väsen, som lever i Brahman närhet, en föreställning mycket lik kristendomens. I motsats till detta står Yajnavalkyas version om en sammansmältning med Brahman. Som Glasenapp påpekar, har dessa båda motsatta åskådningar konfronterat varandra under den indiska religionens hela fortsatta historia.

Brahman

En annan diskussion gäller Brahman, den högstes, natur. Alla upanishad-författare är eniga om att Brahman är sat (varande), chit (medvetande, ande) och ananda (sällhet), men sedan går meningarna vitt isär. En riktning förordar en negativ definition, att Brahman inte är det och inte det (neti, neti), gudomen står över alla bestämningar. Andra skildrar den högste som harmonin mellan motsatser, eller som världens väktare, alltets herre. En viktig distinktion är också huruvida Brahman uppfattas som ett personligt eller opersonligt väsen.

Frågan varför Det Ena, den saliga Brahman, utvecklar sig till mångfaldens oroliga värld söker också sitt svar. Ett av svaren blev att den Högste, även när han utvecklar sig till världen, i sitt eviga, saliga väsen är oberörd av sorg och smärta. I en del upanishader förekommer myten att Brahman kände sig ensam och därför mångfaldigade sig. Att Brahman skapar världen på lek, som ett tidsfördriv, är en annan variant, liksom den att det är Brahman natur att utveckla sig till världen.

Ande och materia

De yngre Upanishaderna upptas alltmer av åtskillnaden mellan andligt och materiellt, medan de äldre hade betraktat allt materiellt som förtätning av all-anden. Det alltmer avancerade tänkandet tillfredsställdes inte av detta resonemang. Steget från Atman till den materiella världen tycktes för stort. Man sköt därför in en rad mellanstadier, som är andliga och materiella på samma gång, såsom förnuftet (buddhi) och förståndet (manas).

En motsättning till detta mellanstadiesystem uppstod då samkhya-filosofin utvecklades. Den äldre Samkhya gick ännu helt på Upanishadernas linje. Så småningom radikaliserades dock Samkhya till att dela upp allt i purusha och prakriti, ande och materia. Det skapades en oöverstiglig klyfta mellan ande och materia, där även alla de eteriska delarna räknades till materien i motsats till den rent andliga själen (purusha). Vägen till frälsning (moksha) går då genom andliga övningar (yoga) för att förverkliga det rent andliga.

Samkhya

Samkhyasystemet utvecklades inom Upanishaderna av en mytisk siare, Kapila, och förvandlades som vi sett ovan till en konsekvent dualism. Denna sk klassiska Samkhya sökte belägga sina ståndpunkter med citat ur Upanishaderna och kom att bli den dominerande Samkhya-riktningen. Den äldsta framställningen är Ishwarakrishnas Samkhya-karika (300-400-talet e.v.t), som förklarar de rent andliga individuella själarna (purusha) och den oandliga, aktiva materien (prakriti) som periodiskt genomgår tillstånd av vila, evolution och återgång (pralaya och manvantara).

Enligt Samkhya står själarna inte i närmare förbindelse med kroppen än månskenet med de vågor det återspeglas i. På grund av ovetenhet tror de sig emellertid förbundna med jordiska kroppar, i vilka de skenbart genomgår lycka och lidande och lyder under karmas lag. När de inser sin absoluta åtskillnad från materien upplöses denna skenbara förbindelse och därmed lidandet.

Samkhya är i sin klassiska form ateistisk. Den erkänner visserligen existensen av förgängliga gudar i överjordiska världar, men inte någon världsregerande högsta gud.

De äldsta Upanishadernas filosofi

Glaserenapp delar i sin filosofiska analys in Upanishaderna i tre delar och vi skall nu först se på de tidigaste alstren. I dessa uppträder för första gången lärorna om reinkarnation och karma tillsammans med en all-enhetslära, där Brahman och Atman är världsalltets och varje enskilt väsens innersta essens. Återfödelse läran har inga direkta förstadier i den äldre vediska litteraturen.

Den grundläggande förändringen under upanishadtiden gäller synen på tillvaron. Under den vediska eran sågs jordelivet som det högsta goda och dess mening begrundades knappast. Med läran om den karmabetingade återfödelsen började man dock fråga sig vad meningen kunde vara med detta växelspel mellan födelse och död. Inte ens goda gärningar kunde stoppa återfödelse, eftersom handlandet överhuvudtaget skapar återfödelse. Askesen blev då ett medel att utplåna begären och allt handlande. Enligt den tongivande upanishadfilosofen Yajnavalkya består frälsningen i att bli ett med Atman. Frälsningen kan enligt honom inte bestå i ett förhärligande av den jordiska tillvaron utan endast i något som är helt skilt från denna. Nu hade steget från en mytisk världsuppfattning som den i Rig Veda ersatts av en rent filosofisk.

Femeldsläran

I de äldsta Upanishaderna upprätthålls en pluralism. Brahman är visserligen alla tings urgrund, varur allt framgått och genomsyras, men därav följer inte att de saknar självständig existens. Individuerna existerar i evighet som förnimmade och verksamma och i frälsningstillståndet förlorar de inte sin individualitet utan ingår befriade från karma och lidande i brahmavärlden. Denna åskådning ingår i femeldsläran i Chandogya- och Brihadaranyaka-upanishaderna, som beskriver hur de frälsta först passerar olika himmelska världar och sedan av överjordiska väsen förs till Brahman, där de vistas i de högsta himlarna utan att behöva återvända till den jordiska världen.

Den praktiska etiken spelar en ringa roll i de äldsta Upanishaderna, som inte åsyftar någon komplett livsfilosofi, utan inskränker sig till att behandla kunskapen om Atman, Självet. De som hade behov av moraliska anvisningar kunde erhålla sådana från annat håll. För den i det högsta, Brahman, försänkta har det jordiska livet blivit oväsentligt och den som känner Brahman har vuxit ifrån allt etiskt. I Brihadaranyaka-upanishaden heter det: ”I det de söker denna (Atman) som sin värld drar de fromma ut i hemlösheten. I vetskap om detta hyste de gamla ingen åstundan efter avkomma: ”Vad skall vi göra med avkomma, vi som äga denna Atman, denna värld””.

De mellersta Upanishaderna

I de mellersta Upanishaderna gör buddhismen sig gällande, speciellt i Maitri- och Kathaupanishaderna. Nu blir skillnaden mellan ande och materia allt skarpare genom samkhyafilosofin. Den lära som utvecklades nu var att det all-ena Urväsendet framträder i form av individens medvetande samt i den i ständig rörelse varande naturen. Det högsta väsendet, Brahman, som tidigare betraktats som mer eller mindre abstrakt, blir i Shvetashvatara-upanishaden till en personlig gud. I denna upanishad identifieras för första gången Brahman med guden Shiva och därmed upprättas en nära förbindelse till den

hinduiska mytologin. I de mellersta Upanishaderna fördjupas också frälsningsläran, som innefattar själslig rening, meditation och yoga.

Idealistisk filosofi

I Upanishadernas senare skeden utvecklades en renodlad idealism. I Mandukya-upanishaden lär Gaudapada att de ting som man varseblir i drömmen är överkliga. Det finns ingen absolut skillnad mellan varseblivningarna i drömmen och i vaket tillstånd. Yttervärlden med sin mångfald är därför endast en bedräglig föreställning hos den ännu inte andligen uppvaknade. På ett högre medvetandeplan försvinner hela den illusoriska skillnaden mellan subjekt och objekt. I själva verket existerar endast Brahman och all mångfald beror på Maya (illusion). För det ena eviga andliga finns ingen födelse och ingen död, ingen följd av orsak och verkan, inget samsaras kretslopp utan bara evig, salig nutid. Samtidigt som Gaudapada anför flera upanishad-citat använder han många buddhistiska uttryck, ett försök att utnyttja buddhismen för Vedantas räkning.

Shankaras filosofi

Idealismen i de senare Upanishaderna drevs vidare i radikal riktning av Shankara (788-820 e.v.t), som var lärjunge till Gaudapadas lärjunge Govinda. Samkhya-filosofin och Shankaras lära har blivit de två dominerande riktningarna i vedafilosofin.

Enligt Shankara innehåller de heliga skrifterna två ståndpunkter. Den ena är att världen uppstått ur Brahman och befolkas av kringvandrande själsmonader. Den andra är den högsta verkligheten (paramartha) för vilken ingen tillblivelse och ingen mångfald finns. Bara den ena, oföränderliga Brahman finns.

Maya (illusionen) döljer kunskapen om individens identitet med Brahman. Frågan är då om Brahman eller Maya är världens orsak. Shankara tar avstånd från buddhisternas subjektiva idealism, där dröm- och vakentillstånd likställs. Yttervärlden är en realitet, inte en konstruktion av det världsliga jaget, utan har en faktisk realitet för den lägre, empiriska kunskapen. För den högre insikten är emellertid allt ett i Brahman.

Mircea Eliade

I vårt urval av fyra framstående indologer har vi rört oss kronologiskt från det tidiga 1900-talet med pionjären Paul Deussen till von Glasenapp mot mitten av seklet och nu går vi in i dess andra hälft med Mircea Eliade. Tanken är att vi på detta sätt också följer metodutvecklingen inom upanishad-forskningen från Deussens översättnings- och systematiseringsarbete med inriktning på Upanishadernas filosofi till von Glasenapps analys av deras filosofiska och religiösa aspekter. Med Mircea Eliade kommer djuppsykologiska, jungianska teorier in i ämnet.

Mircea Eliade är en högt ansedd religionsforskare med indisk religion som specialitet. Han var rumän och studerade ursprungligen filosofi och reste till Indien 1928 och studerade vid universitetet i Calcutta. Han tillbringade fyra år i Indien, därav ett halvår i Rishikesh med studier i yoga. År 1933 doktorerade han i ämnet yoga och arbetade vid universitetet i Bukarest. Efter kriget var han gästprofessor vid Sorbonne och från 1957 till sin död professor vid Chicago-universitetet. Hans litterära produktion spände över ett brett register, men hans mest specialiserade verk är "Yoga: Immortality and Freedom" från 1958.

Det nya med Eliade är att han var fenomenalist och djuppsykologiskt inriktad. Fenomenismen i religionsvetenskapen innebär enkelt uttryckt att iakttaga de religiösa beteendena i form av

tankar, känslor, ritualer, ceremonier och andra uttrycksformer utan att primärt sätta dem i relation till andra religioner eller filosofier. Man studerar istället fenomenet i sig självt. Eliade ingick i kretsen kring psykologen Carl Gustav Jung, som haft stort inflytande på religionspsykologin med begrepp som det kollektiva omedvetna, arketyper och symboler. Eliade uppskattade Jungs inflytande och skrev t ex: "...när Jung klargjorde existensen av det kollektiva omedvetna började utforskningen av dessa okända skatter, myter, symboler och föreställningar hos den arkaiska mänskligheten att bli tillgängliga. Urgamla former av psykiskt liv, 'levande fossil' gömda i det omedvetnas mörker blev nu tillgängliga för utforskning med hjälp av tekniker utvecklade av djuppsykologin".

Insikt och befrielse

Eliade var välbevandrad både teoretiskt och praktiskt i yoga och meditation och framhåller att flera upanishader fastslår att utan meditation på Atman är befrielse inte möjlig. Som den välkända bönen i Brihadaranyaka-upanishaden låter:

Led mig från det överkliga till det verkliga.

Led mig från mörker till ljus.

Led mig från död till odödlighet.

Frågeställningen i Brahmanas, som började omvärdera den gamla offerreligionen i Rig Veda, var: Hur kan befrielse uppnås? En andlig kris uppstod kring detta och behandlades i de tidiga Upanishaderna. Rätt utförda ritualer och ceremonier kallade "karma" skulle medverka till ett positivt liv efter döden. Som Eliade och andra tolkar det ledde reflektioner över denna rituella process av orsak och verkan slutligen till tanken på att varje handling överhuvudtaget leder till existentiella konsekvenser. Sedan denna nya version av karmabegreppet vunnit insteg försvann behovet av offer och ritualer. Som en naturlig följd av karmatänkandet kom reinkarnationernas långa kedja. Själven var tvingad att återfödas för att gälda sin karma. Denna process, som benämns samsara, har sedan kommit att dominera indisk religion och filosofi. Begreppet samsara uppträder först i Upanishaderna och inleder deras pessimistiska syn på existensen. Det enda målet för en värdig människa är att uppnå befrielse, moksha, ett nyckelord i indiskt tänkande. En viktig upptäckt var meditationens värde i denna process för att uppnå gnosis, insikt, och därmed komma ur samsaras hopplösa kretslopp.

Samkhya och djuppsykologi

Eliade analyserar den i Upanishaderna så centrala filosofin delvis med hjälp av jungiansk psykologi. Samkhyas tänkande förebådas redan i Katha-upanishaden på 300-talet f.v.t och systematiserades på 400-talet av Ishwara-Krishna. Samkhya spinner vidare på Upanishadernas tema om kunskap, insikt, som den avgörande faktorn för befrielse tillsammans med yogautövande.

Samkhya och Yoga hör nära samman, men skiljer sig på ett par punkter. Den klassiska samkhyafilosofin är ateistisk, medan Yoga förutsätter existensen av en gud, Ischwara. Enligt Samkhya är den enda vägen vill frälsning en metafysisk kunskap, medan Yoga lägger stor vikt vid meditationstekniker. Både för Samkhya och Yoga är världen reell och inte illusorisk som i Vedanta och ofta i Upanishaderna. Den fysiska världen existerar emellertid på grund av vår okunnighet om purusha (anden). Självet är okunnigt om sig självt och därför förslavat och lidande. I samma ögonblick som Självet befrias från sin ovetenhet reabsorberas hela skapelsen tillbaka till sitt potentiella urtillstånd, prakriti.

Liksom Atman i Upanishaderna är purusha oförklarbart, dess attribut är negativa (neti, neti). Självet är det som ser, Vittnet, det är en indifferent och inaktiv åskådare. Självet är autonomt, utan önsknings. Anden är evigt fri från det psykiska livets olika sinnestillstånd. Både Samkhya och Yoga vet att orsaken till lidande är förväxling av ande med psykomental aktivitet.

Samkhya urskiljer tre grundbeteenden i den av prakriti skapade psykiska världen kallade gunas: Sattva (intelligens och klarhet), Raja (balans i kropp och själ) och Tamas (tröghet och mental slöhet). Tillsammans utgör Självet och gunas en mental grundstruktur, inte olik den jungianska psykologins. Eliade konstaterar att av största vikt i Samkhya, Yoga och nästan alla indiska system är principen om individuation, helhetsblivande, genom medvetenhet om Självet. CG Jungs begrepp ”individuation”, ettblivande, kan därför sägas vara arketypiskt, ett inbyggt mentalt mönster i oss, där Självet arketyp är det mest centrala och tar sig uttryck i olika symboler.

Symboler i Upanishaderna

Som vi sett reagerade Upanishaderna mot ritualismen och ortodoxin och gav sig istället in i sökandet efter det absoluta genom metafysik och kontemplation, medan Yoga använder asketism och meditationstekniker, vilket inte hindrar att en del yogatekniker accepteras av Upanishaderna som förberedelser till rening och kontemplation. Upanishaderna konstaterar att odödlighet och absolut makt är tillgänglig för var och en som bemödar sig att uppnå insikt och kunskap.

I enlighet med arketypisk psykologi betecknar Eliade den mytiska bilden av Brahman som axis mundi, skambha på sanskrit, beteckning för ”Världsaxeln”, en grundsymbol som återfinns i de flesta kulturer. Brahman är grunden för världen, det väsen kring vilket allt kretsar. Denna världsaxel återfinns analogt i människan i form av Atman, vårt individuella centrum. I Brihadaranyaka-upanishaden heter det: ”Brahman är själen i var och en. Brahman är sannerligen Jaget i alla. Brahman är allt.” Vidare säger Yajnavalkya: ”Jaget, det stora, det aldrig födda, det oförgängliga, det odödliga, det oförfärdade, är förvisso Brahman. Den som känner Brahman räds icke. Den som känner Brahman blir Brahman.” Andra symboler för axis mundi, världens centrum, finns t ex i Yoga som chakrapelaren och i västerländsk form som ”hjärtat”.

Yoga och Upanishaderna

Som yogaexpert undersöker Eliade Yogans förhållande till Upanishaderna. Termen yoga uppträder för första gången i Taittiriya- och Katha-upanishaderna. I Katha sägs att Brahman uppenbaras i hjärtat genom meditation: ”När alla sinnen har stillnat, när det inre är i vila, när förståndet inte fladdrar – då, säger de vise, är det högsta tillståndet nått. Detta sinnen och tänkandets lugn har benämnts yoga.”

Utvecklingen ledde så småningom till en stor syntes av de tre högsta vägarna till befrielse. Upanishadernas kunskap och insikt, Yogans tekniker och även Bhakti, gudshängivenhet. Man kan också iakttaga en experimentell mysticism, som bl a kommer till uttryck i Svetasvatara-upanishaden: ”Sitt i upprätt ställning. Håll bröstet, nacken och huvudet i rak linje. Vänd sinnen och medvetandet inåt mot hjärtats lotus. Begrunda Brahman med hjälp av stavelsen Aum.” Andra upanishader undersöker olika medvetandestillstånd och deras relation till den mystiska stavelsen Aum och det spekuleras kring dröm- respektive vakentillstånd. Eliade sammanfattar hela denna medvetandeforskning som syftande till en fullständig reintegration, återgång till helhet, det för indiskt tänkande högsta målet. Detta är synonymt

med CG Jungs gnostiskt färgade psykologi och dess mål, individuation, ettblivande med Självvet och därav följande reintegration av sinnets beståndsdelar.

Knut Jacobsen

Som representant för den senaste forskningen om indisk filosofi och speciellt Upanishaderna väljer vi Knut Jacobsen, professor vid universitetet i Oslo, vars bok ”Hinduismen – Historia, tradition, mångfald” från 2004 även översatts till svenska och kan rekommenderas. Jacobsen konstaterar som så många tidigare att hinduismen är svårdefinierbar på grund av sin religiösa och filosofiska mångfald. Överraskande nog visar det sig att den gamla Veda-religionen är okänd eller oväsentlig för de flesta hinduer. Texterna är skrivna på sanskrit och ritualerna består mest av mantran. Ritualerna har blivit ett sätt att bevara identitet och traditioner och man har sett en ökande enighet och förståelse mellan de olika religiösa organisationerna.

Centrala begrepp i hinduismen

Brahman är den yttersta verkligheten, Gud. Hinduismen skiljer mellan Brahman som det absoluta (nirguna) och Brahman som manifesterad i en speciell gudomlig form (saguna). De flesta riktningarna i Indien tror på en personlig gud.

Samsara, moksha och karma är också viktiga föreställningar. Samsara är återfödelsens kretslopp och moksha är frigörelsen från detta, vilket av de flesta betraktas som det yttersta målet. För vissa betraktas moksha som att mista sin individualitet och bli ett med Brahman, för andra innebär det att komma till himlen och vara nära Gud.

Karma är gärningarnas lön och när all karma utplånats förlossas individen. Jacobsen pekar på ett vanligt missförstånd om att karma inte bara bestämmer vilket slags återfödelse man får utan också är den yttersta orsaken till reinkarnation. Anledningen till att människor och andra varelser återföds är emellertid falsk kunskap (avidya) eller avsaknad av Guds nåd, inte karma.

Upanishaderna

Som andra indologer konstaterar Jacobsen att längtan efter mystiska upplevelser och insikt kommer i centrum i Upanishaderna istället för Vedas ritualer och offer. Den vediska traditionen hade fokuserat på livet, medan döden står i fokus i Upanishaderna. Målet är att bli fri från döden och medlen är meditation, yoga och självinsikt.

Brahman är, som vi tidigare sett, världsgrunden: ”Sannerligen, denna värld var i begynnelsen Brahman” (Brihadaranyaka-upanishaden). Denna Brahman är också Självvet i oss. Målet för insikten är Självvet, som skiljer sig från kroppen, sinnena och alla mentala organ och att befria detta från karma och samsara. Upanishaderna har en psykologi byggd på meditationsupplevelser och en analys av vårt inre. Under meditationen kommer man i kontakt med Självvet (Atman) och upplever sin identitet med Brahman. Brahman är människans inre essens, ofödd, evig och oföränderlig. Vägen till odödlighet är att vända uppmärksamheten från den yttre sinnesverkligheten till den innersta essensen, som har egenskaperna rent varande och rent medvetande.

De indiska tankesystemen

Livsmålet i hinduismen är frihet från återfödelse (moksha) och i många bhakti-riktningar är människan beroende av Guds nåd för att uppnå denna frälsning. Jacobsen framhåller emellertid att indisk filosofi också har en stark tro på att man genom egen försorg kan uppnå

befrielse. Indisk filosofi har en stark tro på människan och är optimistisk vad gäller hennes möjligheter.

Indisk filosofi börjar inte med undran utan med obehag och de filosofiska systemen skall leda till ett slut på obehaget, säger Jacobsen. Orsaken till obehaget är falsk kunskap, ett felaktigt sätt att uppleva världen på. Falsk kunskap består i en feluppfattning om vad som är vårt egentliga själv. Vi tänker på oss själva som kroppen, känslorna och tankarna, men det är inte det vi är, vi är Självet (purusha, Atman) fritt och skilt från det vi vanligen tror är vi.

Vägen till moksha består av att studera skrifterna under en gurus ledning, reflektera över dem, meditera och utöva yoga. Befrielse kan, beroende på olika system, innebära förening med Brahman helt eller delvis eller isolering av själen från materien.

De hinduiska filosofiska systemen är många, inte minst inom Vedanta, där Upanishaderna hör hemma. Jacobsen visar på hur indiska filosofer använder systematiska metoder, som påminner om modern evidensmetodik. Metoden var att först återge andras teorier och argument på ett korrekt sätt, sedan ifrågasätta och problematisera dem och slutligen presentera sin egen teori.

Befrielsen uppnås dock inte genom filosofin utan bara genom meditation. I meditationen och yogan upplever man att kroppen och sinnet tillhör materien och inte har med Självet att göra. Självet är bara ett vittne och är alltid autonomt. Det räcker alltså inte med en intellektuell förståelse utan det måste till ett direkt upplevande av Självet, vilket kräver träning i meditation.

Ramana Maharshi

Det kan nu vara hög tid att ge ordet åt ett par nutida representanter för Upanishadernas filosofi, även om de båda har lämnat denna illusionernas värld. Att ge ordet åt den förste av dem, Ramana Maharshi, är inte så lätt, eftersom han var ytterst fåordig. Han föddes 1879 i en brahminfamilj i Tamil Nadu och gick i en av amerikanska missionens High School och ägnade sig mycket åt sport. År 1895 läste han en text av ett helgon som gjorde ett djupt intryck och han började besöka ett tempel i grannskapet. År 1896 hade han en spontan upplevelse, som kulminerade i en "flod av självmedvetande". Han studerade hos en guru Palaniswami och begav sig sedan till Arunachala, där han slog sig ner och vistades i sitt ashram till sin död 1950. Frank Humphreys var bland de första västerlänningar som träffade Ramana Maharshi liksom Paul Brunton. En av hans anhängare, Robert Adams, skrev: "Vad Ramana lärde ut var inget nytt. Ramana undervisade helt enkelt om Upanishaderna... Han lärde att du inte är kroppen och sinnet."

Ramana Maharshi var fåordig och det enda nedskrivna är ett tunt häfte med 28 frågor och svar. Frågorna ställdes av en filosofihistoriker MS Pillai 1902 och trycktes 1923. En upplaga översatt från originalspråket tamil av dr TMP Mahadevan vid universitetet i Madras 1982 kan hämtas på internet (se litteraturförteckning).

Ramana konstaterar först att man måste känna sitt Själv och ställa frågan "Vem är jag?" Närliggande försök till svar kan vara att jag är kroppen, mina tankar, känslor och sinnesintryck. Allt detta är emellertid föränderliga, efemära ting. Det går knappast att identifiera sig med kroppen eller delar av den. Hjärnan är också den enbart materia och vetenskapliga teorier om att hjärnan skulle alstra Jaget är ytterst diskutabla. Begrundandet av den yttersta frågan blir då att jag är medvetandet påminnande om Descartes sats "jag tänker, alltså existerar jag".

Medvetandets natur är enligt Ramana och Upanishaderna varande, medvetande och sällhet. Frågan blir då hur vi kan förverkliga Självvetet och Ramanas svar är att detta kan ske när vår tro på att världen är verklig upphör. När sinnet (mind) eller egot tystnar upphör världen. Det är, säger han, som med spindeln som spinner trådarna ut ur sig själv och åter drar dem in i sig. Likaså projicerar sinnet ut världen ur sig självt och återtar den i sig. När sinnet kommer ut ur Självvetet uppstår världen. Självvetet är Atman och sinnet bara en del av det.

Hur skall då sinnet behärras? Främst genom begrundandet av frågan ”Vem är jag?”. När tankar uppstår, fråga då ”för vem uppstår de?”. Om man fortfar med frågan ”Vem är jag?” tvingas sinnet att gå tillbaka till sin källa i Självvetet. Meditation på andningen rekommenderas också för att den dämpar sinnets rastlöshet. Meditation på någon gudagestalt och repetition av mantran gör sinnet mer koncentrerat. Viktigast av allt är emellertid att ständigt meditera på Självvetet.

Vad är då Självvetets natur, kan man undra. Det som existerar är Självvetet allena. Världen, den individuella själen och Gud är framtoningar i den. Självvetet innefattar världen, det är i sig självt Gud, allt är Shiva, Självvetet. Att överlämna sig åt Gud innebär att konstant vara i Självvetet. Både Gud och gurun kan visa vägen till befrielsen, men man kan bara känna sig själv genom den egna insikten, inte med någon annans.

Angående världen säger Ramana Maharshi att den bör betraktas som en dröm. Den enda skillnaden mellan vakenhet och dröm är att vakenheten är lång och drömmen kort, någon annan skillnad finns inte. På frågan vad lycka är konstaterar han att lycka är Självvetets natur, lycka och Självvetet är detsamma. Det finns ingen lycka i något ting i världen. Vi tror i vår okunnighet att vi blir lyckliga genom tingen. Ramana jämför vårt lycksökande med att vi i den brännheta solen finner behaglig svalka under ett träd. En person som fortsätter att gå ut och in från skuggan är en dåre. En vis man stannar kvar i skuggan. Likadant är det med den som känner sanningen och inte lämnar Brahman. Sinnet hos den ovetande far runt och känner sig miserabel i det som kallas världen, men som bara är en tanke.

Sai Baba

Det finns en mängd böcker skrivna om Sai Baba och många tänker kanske i första hand på materialisering av föremål och underverk när de hör talas om honom. Sai Baba har emellertid i ett stort antal böcker och otaliga artiklar och föreläsningar gett förklaringar och kommentarer till Upanishaderna och vedantafilosofin.

Sai Baba behöver kanske ingen närmare presentation, eftersom han är så välbekant och nära i tiden – han dog 2011. Få indiska vismän har blivit så omskrivna och omdebatterade som Sai Baba, men vi går inte in på det här utan koncentrerar oss istället på hans bok ”Upanishad Vahini – Essence of Vedic Knowledge”, där han går igenom elva kärn-upanishader.

Från Katha-upanishaden återger han det grundläggande temat om Atman, som överlever kroppen och sinnena. Det är medvetande och det är insikten, sanningen om Atman som befriar från födelse och död. Sai Baba framhåller också den optimistiska synen i Vedanta att alla kan uppnå frälsning genom insikt. Jnanin, den insiktssökande, befrias genom visualisering av Brahman och ett mantra är nog för att frälsa dem som har skärpt intelligens och stark motivation.

I Mundaka-upanishadens anda säger Sai Baba att hela skapelsen, knuten till namn och form, inte är en realitet, bara den högste existerar. Han använder en metafor från bågskytte för att beskriva vägen till det högsta: Håll sinnet fixerat på målet och använd upanishadisk visdom

som båge och skjut rakt och kraftigt för att pricka Brahman. Öva också det inre genom att meditera på Aum och Atman. Jnana, insiktsmeditation kan förverkliga Självvet och insikt kan uppnås, även medan man är i en fysisk kropp.

Upanishaderna är kärnan i Vedanta och Sai Baba betraktar Mandukya-upanishaden som den mest grundläggande. Den analyserar sinnets fyra stadier. I djup sömn är sinnet latent, i drömmen är det aktiverat och i det vakna stadiet är det i rastlös verksamhet. I alla tre stadierna är människan omedveten om att den objektiva världen bara är en illusion i det rastlösa sinnet. Världen är inte skapad och den försvinner inte. Den skapas när vi är okunniga och försvinner när vi får insikt. Detta upplevs i det fjärde sinnestillståndet, thuriya, ett obeskrivbart tillstånd av frid, sällhet och enhet. Vittnet, Självvet, kan inte upplevas av sinnet. Endast Självvet är evigt, oberört av tid och rum, allt annat är överkligt. I enlighet med detta råder Sai Baba oss att vara fasta i övertygelsen om att världen är en myt.

Sai Baba refererar de klassiska verserna i Brihadaranyaka-upanishaden att Atman enbart skall älskas, alla andra ting älskas för Atmans skull. När Atman är förstådd är också allting annat förstått. Hela den sensoriska världen och sinnena är att betrakta som endast drömlika, det finns inget värdefullt att jaga efter i världen. Atman, Självvet, i allt är det enda värdefulla. Atman är basen i allting, som det heter i Prasna-upanishaden.

Kena-upanishaden befattar sig med kunskapsprocessen, hur vi kan nå vetande. Sai Baba beskriver hur våra sinnen utgör mellanledet mellan det vetbara och den som vet. Den inre, mentala funktionen som förstår objekten är ”manas” (mind, sv. sinnet). Den högsta instansen i kunskapsprocessen är Atman. Denna är emellertid inte aktiv och har inga bestämmingar. Atman gör ingenting med manas eller sinnena. De aktiveras däremot på grund av Atman. Liksom solstrålarna inte är medvetna om den aktivitet de åstadkommer är inte Atman ansvarig för sinnenas aktivitet, säger Sai Baba och refererar till mästaren Varuna i denna upanishad.

Manas, sinnet, intellektet, kan sägas utgöra Atmans klädnad, men kan inte erfara Atman. Det finns ingen vetande som kan veta något om Vetaren, som Baba uttrycker det. När kroppen undergår förändring, åldrande och så vidare kan det ge intrycket att Atman också är affekterad, men den är helt opåverkad. Atman och Brahman, som är ett, är bortom intellektets utforskande. Intellektet är i detta fall oanvändbart, upplevande (experience) är den enda metoden att närma sig det högsta. I denna process måste man ge upp identifikationen av Självvet med kroppen och fixera sinnet på gudomen, träna upp sin urskillningsförmåga (mindfulness), lyssna till eller läsa Upanishaderna, begrunda och meditera.

Sai Baba avslutar sin genomgång med en mindre känd upanishad, Brahmanubhava, som också understryker den grundläggande skillnaden mellan Atman och kroppen. Hur skulle, kommenterar Sai Baba, denna grova massa av kött och blod kunna vara den självupplysta, evigt iakttagande Atman. Kroppen är uppbyggd av föda och ständigt i förändring och kan förstöras i varje ögonblick. Kroppen skall därför inte betraktas som chefen. Kroppen, liksom världen, är en hägring, temporär och överklig, och den som identifierar sig med kroppen upplever bara en feberaktig rastlöshet.

Den yoga Sai Baba förordar är att iakttaga den oroliga aktiviteten i sinnet såsom ett vittne, att alltid ha sinnet och dess förehavanden under överinseende. Yoga är processen att låta Atman gå i takt med Paramatman, Brahman och målet är att låta båda förenas, ty då upphör allt lidande. Hindren på vägen är det förgångna, det närvarande och framtiden, som är illusioner liksom kroppen och världen. Genom konstant fixering på Atman, Självvet, och dess realitet

kommer bindningen vid världen att avtaga. En människa som är övertygad om att vara sat, chit, ananda (varande, medvetande, sällhet) kommer att transformeras till gudomlighet.

Sammanfattande reflektioner

Upanishaderna räknas till världslitteraturens största klenoder och har inspirerat filosofer och författare i både Öst och Väst. De är grundläggande för österländskt tänkande, både inom hinduismens och buddhismens många skolor. De karakteriseras av en filosofisk metodik av hög kvalitet, inte helt olik nutida vetenskapsmetodik.

Upanishaderna utgår från människans situation med lidande av både fysiskt och psykiskt slag. Även när vi mår som allra bäst ruvar en existentiell oro, en angst (ångest) som Sören Kirkegaard så ingående beskrivit. Filosofen Arthur Schopenhauer talar om två sinnestillstånd: lidande och leda. När vi inte lider drabbas vi istället av leda, som kan vara nog så plågsam. Den moderna neuropsykologin konstaterar att hjärnans funktion inte är att göra oss lyckliga utan att se till att vi överlever och kan föra ”de själviska generna” vidare. Hjärnan måste då ständigt vara på helspänn och ängsligt skanna av omgivningen både den yttre och den inre i form av kroppen och kontinuerligt leverera mer eller mindre starka skräckscenarier som vägledning för vårt beteende. Vi försöker lindra detta på olika sätt på individ- och samhällsnivå, men lyckas inte nå ända fram. Trots vår höga levnadsstandard stiger depressionskurvan stadigt sedan ett halvt sekel tillbaka i Västvärlden och flera utvecklingsländer. Världshälsoorganisationen förväntar att depression om några år är den största folksjukdomen näst efter hjärt- och kärlsjukdomar. Då handlar det inte om tillfällig ”deppighet” utan om patologisk depression med allvarliga kroppsliga, psykiska och sociala symptom.

Upanishadernas ”terapi”

En del religionsforskare betecknar buddhismen mera som en filosofi och psykologi än en religion och detsamma kan sägas om Upanishaderna med deras för övrigt nära släktskap med buddhismen. Upanishadernas författare är ”sjäsläkare” som studerar ”sjukdomen” och slutligen kommer fram till vad det handlar om: en livshotande bristsjukdom: total minnesbrist, amnesi på latin, som innebär att man glömt vem man är och vad man är. Det kan ta sig drastiska uttryck som att man tror att man är sina kläder istället för kroppen eller rättare sagt att man förväxlar kropp och ande.

Vilken läkedom erbjuder då Upanishaderna? Jo, en insiktsterapi i ordets bokstavliga bemärkelse, att lära sig se inåt och därmed återfinna sig själv. En god inledning är att ställa sig frågan ”vem är jag?”. Därtill kommer meditation på Självet, Atman, och mantraupprepande för att stärka koncentrationen. Att läsa texter av kunniga upanishadförfattare och lyssna till utläggningar av deras texter ordineras också, psykoedukation, som det heter på modernt psykoterapispråk.

Många, både österländska och västerländska författare och filosofer har vittnat om kurens goda effekt. Tyvärr når den emellertid inte ut till så många ens i sitt eget hemland, Indien. Gångna tidars utbredda fattigdom och analfabetism och våra dagars snabba utbredning av västerländsk materialism är kanske en del av förklaringen. Vi kan inte heller bortse från det faktum att de flesta människorna i världen är antingen rena materialister filosofiskt sett eller fångna i diverse religioner och ideologier.

Öst och Väst

Under de senaste decennierna har en icke ringa mängd västerlänningar i sin existentiella nöd ropat på hjälp från Österns vise, som exporterat sitt elixir i form av vedafilosofin med sina Upanishader och buddhism i olika former. En del har säkert fått en viss lindring av symptomen, åtminstone i form av bättre stresshantering och avslappningsförmåga. Tyvärr kan det dock konstateras att den långa transporten från öst till väst orsakat omfattande exportskador, som vi skall besiktiga lite närmare.

Först några tydligt iakttagbara ”skador”. Den kände filosofen Ken Wilber kallar sig ”buddhist light”, vilket kan representera den utspädning indisk filosofi ofta får i Väst. Ett annat exempel är yoga, som är en djup, esoterisk filosofi som i dessa dagar i Väst i vissa fall urartat till ”power yoga” och ”kvantyoga”. Vissa delar av New Age betecknas av kritiker som ”andlig materialism” på grund av dess överdrivna pysslande med kroppen och det materiella livet.

Mera subtila ”exportskador” är vårt ofta ensidigt intellektuella sätt att hantera andliga ting. Vi tror oss kunna läsa oss till visdom och insikt. Även om litteraturen har sin givna roll understryker Upanishaderna och alla mystiker att det primära är upplevande eller erfarande (experience). Medlen för det är meditation på Atman, Självet, och inriktning på Brahman, det högsta. I västlig version blir det lätt så att Självet likställs med det lägre jaget, personligheten, som naturligtvis har sin funktion, men inte är det innersta, Atman.

En annan ”skada” som det lätt bortses ifrån är att målet för allindisk filosofi är att snarast komma ur samsara, det världsliga livets lidandeskapande kretslopp. I västlig version brukar det ofta inte vara någon större brådska med detta.

Vi västerlänningar ser av tradition världen ur ett utifrånperspektiv och har uppnått mycket gott med hjälp av det. Problemet är att vi av bara farten tror oss kunna lösa själens djupaste problem med samma medel. I det fallet krävs emellertid ett inifrånperspektiv. Vi måste finna oss själva, finna Självet, Atman, genom insikt (avidya). Upanishaderna betraktar etiken och karma som mycket viktigt, men hur goda vi än blir så kan vi inte nå befrielse, upplysning, utan insikt. Att ständigt fråga sig ”vem är jag?”, som Ramana Maharshi rekommenderar, är ett sätt att påminna sig om Upanishadernas kärna och bli medveten i Atman, som är ett med Brahman.

LITTERATURFÖRTECKNING

UPANISHADERNA

De tidiga upanishaderna. Övers. Måns Broo och Martin Gansten, 2005, Nya Doxa

Deussen, Paul, The Philosophy of the Upanishads, Övers. S. Geden, 1906. General Books LLC, Memphis, USA 2012

Eliade, Mircea, A History of Religious Ideas, 1978, University of Chicago Press

Eliade, Mircea, Yoga: Immortality and freedom, 1990, University of Chicago Press

Jacobsen, Knut, Hinduismen. Historia, tradition, mångfald, 2004, N&K

Maharshi, Ramana, Who Am I? (Nan Yar?). The Teachings of Bhagavan Sri Ramana Maharshi, 1982, Sri Ramanasram, www.sriramanamaharshi.org

Sai Baba, Upanishad Vahini. Essence of Vedic Knowledge, Sri Sathya Sai Books & Publications Trust

Upanishaderna, Övers. och urval från Sanskrit av Swami Prabhavananda och Frederik Manchester. Övers. Astrid Settervall Ångström och Elin Lagerkvist, 1980, N&K

Von Glasenapp, Helmuth, Indiens religioner, 1971, Studentlitteratur

Von Glasenapp, Helmuth, Indisk filosofi, 1980, Studentlitteratur