

David ja Nancy Reigle

**BLAVATSKYN
SALAISET KIRJAT**

Kahdenkymmenen vuoden
tutkimustyö

གསང་བའི་རྒྱད་མེ

David ja Nancy Reigle
BLAVATSKYN SALAISET KIRJAT
Kahdenkymmenen vuoden tutkimustyö

པ་སང་བའི་གྲུང་ལྷོ

Kääntänyt Pirkko Carpelan

e-kirja

ISBN 978-952-67820-7-2

Alkuteos:
Blavatsky's Secret Books
Twenty Years' Research
by David Reigle and Nancy Reigle

Wizards Bookshelf
San Diego, 1999
Library of Congress Catalog Card Number 99-073808
International Standard Book Number 0-913510-76-9
Copyright © 1999 by Wizards Bookshelf.
All rights reserved including rights of translation.
Wizards Bookshelf
Box 6600, San Diego, California,
92166 USA

Ilmestynyt kirjana 2010
Kääntäjä ja kustantaja: © Pirkko Carpelan

e-kirja
Kerava 2014
ISBN 978-952-67820-7-2

SISÄLLYS

Saatesanat	7
Alkulause	8
Johdanto: Miksi ottaa Blavatskya vakavasti?	9
1. Vihittyjen kadonneen kielen etsintä	15
2. Kiu-ten kirjat tunnistettu	29
3. Uutta valoa Dzyanin kirjaan	33
4. Mitä Kiu-ten kirjat ovat?	51
5. Tiibetin- ja sanskritinkieliset käsikirjoitukset	61
6. Selityksiä kosmologisiin tiedonantoihin	65
7. Dzyanin kirjan I säkeistön oppisanoja	81
8. Teosofia Tiibetissä: Jonangpa-koulukunnan oppi	91
9. Dzyanin kirjan II runon oppisanoja	105
10. Oppi svabhāvasta eli svabhāvatāsta ja anātman- sekä śūnyatā-kysymys	115
Anātman-kysymys	119
Śūnyatā-kysymys	126
Absoluuttisen śūnyatān ja absoluuttisen svabhāvan jäljittäminen	132
Johtopäätös	141
11. <i>Hiljaisuuden ääni</i> : Sydämen opin tuominen Länteen	147
12. Raportti Kulthaisten ohjeiden kirjan etsinnästä Kalimpongissa maaliskuussa 1998	159
13. <i>Salainen oppi</i> : alkuperäinen maailmansynty ja viisaustraditio	163
14. Dzyanin kirjan etsintä	177

[7] (Kirjan sivunumero)

Suomentajan saatesanat

Suomensin ja kustansin tämän kirjan v. 2010, ja e-kirja tuli Internetiin 2014.

Kirjassa selitetään *Salaisen opin* taustoja uudesta näkökulmasta. Reiglet kertovat, kuinka he pääsivät pitkäaikaisten tutkimustensa ansiosta ”Dzyanin kirjan” ja ”Kultaisten ohjeiden” jäljille. He valottavat myös *Salaisen opin* yhteyttä buddhalaisuuteen, erityisesti Mūla kālacakratantraan, ja pohtivat teosofian ja buddhalaisuuden eräiden käsitteiden eroja ja yhtäläisyyksiä.

Jouni Marjasta kiitän sydämellisesti monista tekstikorjauksista.

Tekstissä mainittujen *Salaisen opin* I ja II osan sivunumeroiden edessä on e-kirjain, joka viittaa vuonna 1888 ilmestyneen englanninkielisen alkuteoksen *The Secret Doctrine* sivunumeroon, esim. (I, e23). Nämä merkinnät esiintyvät myös teosofia.netin sivuilta löytyvistä *Salaisista opeista*, muokatusta uudesta versiosta (I osa) ja uudesta suomennoksesta (II osa), jotka ovat ilmestyneet vuonna 2012 e-kirjoina.

Toivon *Salaisen opin* tutkijoille uusia oivalluksia.

Keravalla 2014

Pirkko Carpelan

ALKULAUSE

Toistakaamme vielä: Salainen oppi oli muinaisessa ja esihistoriallisessa maailmassa kaikkialle levinnyt uskonto. Todisteet sen leviämisestä, luotettavat tiedot sen historiasta, täydellinen sarja asiakirjoja, jotka todistavat sen laadun ja olemassaolon kussakin maassa, sekä kaikkien sen suurten adeptien opetukset ovat vielä tänäkin päivänä tallella okkulttiselle veljekkunnalle kuuluissa salaisissa kirjastoluolissa.

– *Salainen oppi*, I osa, s. (e)xxxiv

Tämä kirja tehtiin, jotta jotkin Helena P. Blavatskyn ”salaisten kirjojen” tutkimusta koskevat aineistot olisivat kaikkien saatavilla. ”Dzyanin kirja” on teos, jota H.P.B. sanoo niiden runojen salaiseksi lähteeksi, jotka muodostavat hänen julkaistun kirjansa, *Salaisen opin*, perustan; ja ”Kultaisten ohjeiden” kirja on teos, jota hän sanoo hänen julkaistun kirjansa, *Hiljaisuuden äänen*, salaiseksi lähteeksi. Tutkimuksemme on keskittynyt näihin kahteen kirjaan.

Tähän kirjaan koottu aineisto sisältää aiemmin julkaistuja artikkeleita ja esitelmiä. Monet niistä suunnattiin ilman muuta lähinnä teosofiselle yleisölle. Kuitenkaan tarkoituksemme ei ole kirjoittaa millekään tietylle ryhmälle. Me itse emme ole minkään teosofisen organisaation jäseniä. Meidän Eastern Tradition Research Institute [Itämaisen tradition tutkimusinstituuttimme] on riippumaton ja sitoutumaton. Se hyödyntää eri puolilla maailmaa olevien oppineiden ja laitosten tutkimuksia, jotka auttavat jäljittämään Blavatskyn salaisia kirjoja.

Olemme vakuuttuneet siitä, että alkukielinen käsikirjoitus joistakin Blavatskyn salaisista kirjoista, ts. jokin niiden sanskritin-, tiibetin- tai kiinankielisistä käännöksistä, löydetään elinaikanamme, ja se tulee vahvistamaan aikoinaan universaalin mutta nyt salaisen viisaustradition olemassaolon. Sen vuoksi ryhdyimme Blavatskyn salaisten kirjojen pitkäaikaiseen tutkimiseen yli kaksikymmentä vuotta sitten, ja olemme jatkaneet niiden tutkimista siitä pitäen. Tarjoamme nyt joitakin näistä tutkimuksista laajemmin käyttöön.

David ja Nancy Reigle
Toukokuun 8. päivänä 1999

JOHDANTO

Miksi ottaa Blavatskya vakavasti?

Oppineet eivät ole tähän mennessä ottaneet Blavatskya vakavasti, koska yleisesti on hyväksytty ajatus, että hänen todistettiin olevan huijari. Sen vuoksi ei ollut mitään syytä tai tarvetta arvioida hänen kirjoituksiaan. Kuitenkin v. 1986 se sata vuotta vanha raportti, joka oli syynä siihen, että hänet alun perin leimattiin huijariksi, asetettiin kyseenalaiseksi. Tri Vernon Harrison on nyt tarkastanut tuon Richard Hodgsonin alkuperäisraportin, jonka Lontoon Psykkinen Tutkimusseura julkaisi joulukuussa 1885. Psykkinen Tutkimusseura on myös julkaissut vuoden 1986 huhtikuun *Journalissaan* Harrisonin tutkimuksen, miltei sata vuotta myöhemmin. Tri Harrison aloittaa viittaamalla Hodgsonin johtopäätökseen, että Blavatsky oli ”petkuttaja”. Harrison huomauttaa, että tuota johtopäätöstä ”on lainattu kirjassa kirjan perään, tietosanakirjassa tietosanakirjan perään, ilman vihjausta, että se voisi olla väärä”. Hän jatkaa:¹

Vuosikausia Hodgsonia on esitelty esimerkkinä moitteettomasta psyykkisestä tutkijasta, ja hänen raporttiaan mallina siitä, mikä psyykkisen tutkimusraportin pitäisi olla. Osoitan nyt, että päinvastoin Hodgsonin raportti on erittäin puolueellinen asiakirja menettäen kaikki tieteellisen puolueettomuuden vaatimukset.

Tämän osoitettuaan hän esittää loppupäätelmänään:²

¹ Vernon Harrison, ”J’Accuse: An Examination of the Hodgson Report of 1885”, *Journal of the Society for Psychical Research*, London, vol. 53, no. 803, April 1986, s. 286–310; lainaus sivulta 287. Tämä artikkeli on hiljattain uudelleen painettu tuoreen aineiston kanssa teoksessa: Vernon Harrison, *H. P. Blavatsky and the SPR: An Examination of the Hodgson Report of 1885*, Pasadena: Theosophical University Press, 1997.

² Vernon Harrison, ”J’Accuse”, s. 309. Tri Harrison kommentoi edelleen vuoden 1997 kirjansa alkusanoissaan tätä aiempaa esitystään: ”Jos tämä tuntuu liioitellulta, vastaan, että kun minulla on nyt ollut tilaisuus lukea uudelleen Hodgsonin raportti sen vakuuttavan todisteaineiston valossa, joka meillä on yhä jäljellä (esim. Mestarien kirjeet, joita säilytetään Brittiläisessä kirjastossa), Hodgsonin raportti on vielä pahempi kuin olin ajatellut.”

Tämän raportin yksityiskohtaisen tutkimuksen edetessä käy yhä paremmin selville, että samalla kun Hodgson oli valmis käyttämään mitä tahansa todistetta, kuinka vähäpätöistä tai kyseenalaista tahansa H.P.B:n paljastamiseksi, hän jätti huomiotta jokaisen todisteen, jota olisi voitu käyttää H.P.B:n eduksi. Hänen raporttinsa on täynnä asenteellisia väitteitä, tosiasioiksi tai todennäköisiksi tosiasioiksi kohotettuja arveluja, nimeämättömien todistajien vahvistamattomia todistuksia, todistevalintoja ja suorastaan perättömyyksiä.

Itse asiassa tähän raporttiin nojaavat lopultakin kaikki Blavatskya koskevat nykyajan arvioinnit, muut paitsi hänen puolustajiensa esittämät.

Sen lisäksi, että tämä uusi tutkimus osoittaa sata vuotta vanhan arvioinnin Blavatskyn huijariudesta vääräksi, hänen rehellisyydestään on olemassa joitakin hyvin tärkeitä todisteita, jotka, niin uskon, on epäoikeudenmukaisesti jätetty huomioon ottamatta, jopa hänen puolustajiensa taholta. Tällainen on gnostilaisuuden tutkijan George R. S. Meadin lausunto. Mead oli Blavatskyn yksityissihteerinä kolmen vuoden ajan ennen tämän kuolemaa. Sen, että Blavatskyn tukijat jättivät tämän lausunnon huomioon ottamatta, voi ehkä selittää se tosiasia, että Mead jätti Teosofisen Seuran ”täydellisen vastenmielisyyden vallassa” v. 1909, mutta tämä tosiasia olisi antanut ulkopuolisten tutkijoiden edessä hänen todistukselleen enemmän painoarvoa. Hän kirjoitti, että kun hän tuli työskentelemään H.P.B:n hyväksi:¹

Hän [H.P.B.] luovutti valvontaani käsikirjoituksensa sekä kaikki avaimensa kirjoituspöytänsä ja laatikostoonsa, jossa hän piti yksityisimmät paperinsa. Eikä vain tätä, vaan edelleen sillä varjolla, että sai olla rauhassa kirjoitustyönsä parissa, hän kielsi ehdottomasti vaivaamasta häntä kirjeillään, ja antoi vastuulleni valtavan kirjeenvaihdon, ilman että itse avasi kirjeet ensin.

Mead sanoo edelleen, että

se vakuutti minut täysin, että mitä tahansa muuta H.P.B. on saattanut olla, hän ei ollut petkuttaja eikä huiputtaja – hänellä ei ollut mitään salattavaa. Naiseksi, jolla P.T.S:n raportin päähypoteesin mukaan oli liittolaisia kaikkialla maailmassa ja joka vietti juonittelevan seikkailijattaren elämää, hän olisi ollut, ei vain uskomattoman tyhmänrohkea, vaan ehdottoman hullu salliessaan yksityiskirjeidensä joutua kolmannen osapuolen käsiin, ja kaiken lisäksi avaamatta niitä aiemmin itse.

¹ G. R. S. Mead, ”Concerning H.P.B. (Stray Thoughts on Theosophy)”, *Adyar Pamphlets*, no. 111, Adyar, Madras: Theosophical Publishing House, 1920, s. 8–10; painettu uudelleen *The Theosophical Review'sta*, vol. XXXIV, April 1904, s. 130–144.

Tämä ei ohimennen sanottuna puhu ainoastaan Psykkisen Tutkimusseuran Hodgson-raporttia vastaan vaan myös K. Paul Johnsonin nykyisiä salaliittoteorioita vastaan, jotka ovat nyt saaneet jonkin verran huomiota akateemisissa piireissä.¹

Mead kirjoitti edellä olevan v. 1904, jolloin hän oli vielä Teosofisen Seuran jäsen. Mutta hän toisti sen miltei sanasta sanaan v. 1926, kauan sen jälkeen kun hän oli jättänyt Teosofisen Seuran v. 1909:²

Liityin Seuraan 1884, heti päästyäni Cambridgestä. 1889 luovuin opetustyöstäni ja ryhdyin työskentelemään Jelena Petrovna Blavatskajan (yleisesti tunnettu Madame Blavatskyna) kanssa. Hänen kolmen viimeisen elinvuotensa aikana olin hänen yksityissihteerinsä ja erittäin läheisessä yhteydessä häneen... Mitä tahansa muuta Jelena Petrovna oli... H. P. Blavatsky ei ollut, ainakaan minun kokemukseni perusteella, karkea petkuttaja eikä yleisen vihamielisen legendan huijari... Kun menin ensimmäistä kertaa työskentelemään hänen hyväkseen pysyvästi, olin nuori mies, josta hän ei käytännöllisesti katsoen tiennyt yhtään mitään... Kuitenkin lapsenomaisen luottavaisesti ja yhdellä noista suurista ja eriskummallisista eleistään hän luovutti minulle heti kirjoituspöytänsä ja kirjalaatikoidensa avaimet ja viskasi perään avaamattoman, mahtavan kirjeenvaihdonsa, pyytäen minua vastaamaan siihen parhaan kykyni mukaan (ja olemaan 'k-u'). Hän näet tahtoi käyttää kaiken aikansa artikkeliansa ja kirjojensa kirjoittamiseen. Se kaikki oli hyvin hupsua ja varomatonta, mutta missään tapauksessa se ei varmasti ollut sellaisen ihmisen teko, jonka oletettiin yleisesti harjoittavan tarkkaan harkittua petosta lukuisten liittolaisten kanssa.

Näihin aikoihin Mead oli kauan sitten joutunut ristiriitaan Blavatskyn opetus-
ten kanssa ja perustanut oman "Quest Society" -seuransa 1909, joten hän ei
hyötynyt mitenkään tämän toistamisesta. Hän jatkaa: "Tämä ei tarkoita, että

¹ Nämä salaliittoteoriat ovat K. Paul Johnsonin kolmessa kirjassa: *In Search of the Masters*, julkaistu yksityisesti 1990; *The Masters Revealed*, Albany; Sate University of New York Press, 1994; *Initiates of Theosophical Masters*, Albany; Sate University of New York Press, 1995. Näistä on olemassa huolellisesti tehty hyvin perusteltu kritiikki, ks. Daniel H. Caldwell, *K. Paul Johnson's House of Cards? A Critical Examination of Johnson's Thesis on the Theosophical Masters Morya and Koot Hoomi*, julkaistu yksityisesti, P. O. Box 1844, Tucson, Arizona 85702, November 1996.

² G. R. S. Mead, "The Quest" – Old and New: Retrospect and Prospect", *The Quest*, London, vol. XVII, no. 3, April 1926, s. 289 – 291. Olen kiitollisuudenvelassa Jerry Hejka-Ekinsille tämän artikkelin kopiosta.

hyväksyn muutoin hänet ja hänen tapansa millään tavoin. Tunnen suurta henkilökohtaista kiintymystä hänen boheemista ja rohkeaa persoonallisuuttaan kohtaan, mutta paljon siitä, mitä hän kirjoitti, tiedän olevan virheellistä, lievimmin sanottuna. Sen sijaan hänen koko näkemyksensä elämästä oli ’okkultistin’ – jota näkemystä nyt pidän vankkumatta pohjimmiltaan vääränä.” Meadin puolueeton ensi käden lausunto on painava todiste Blavatskyn rehellisyydestä, ajattelipa tämän opetuksista mitä tahansa.

Agnostinen kirjoittaja William Stewart Ross sanoi asian voimakkaammin:¹ ”’Huijari’ todella! Hän oli miltei ainoa tapaamani kuolevainen, joka *ei* ollut huijari.”

Samalla kun uskomme, että mikä tahansa puolueeton tutkimus vahvistaa Blavatskyn rehellisyyden, me keskitymme hänen kirjoitustensa esille tuomaan aineistoon, jonka täytyy kestää tai kaatua omien ansioidensa johdosta. Olemme sanoneet näin paljon osoittaaksemme, että se, että oppineet halveksivat hänen kirjoituksiaan petossyytteiden takia, on lopultakin epäoikeutettua. Minun arviointini salaisesta ”Dzyanin kirjasta”, hänen suurteoksensa *Salaisen opin* perustasta, peräisin olevien opetusten alkuperäisyydestä on löydettävissä artikkelista ”*Salainen oppi*: alkuperäinen maailmansynty ja viisaustraditio”. Tietyt 1800-luvun oppineet, kuten F. Max Müller, jolle olemme kiitollisuudenvelassa *Rigvedan* ja Sāyaṇa’n kommentaarin ensimmäisestä sanskritinkielisestä editiosta, oli sitä mieltä, että Blavatskyn salaisten kirjojen runot on otettu tunnetuista sanskritin- ja paalinkielisistä teoksista.² Kuitenkaan siitä lähtien aina tähän päivään asti ei kukaan ole kyennyt jäljittämään yhtä ainutta runoa ”Dzyanin kirjasta” mistään tunnetusta teoksesta, ja jotkut meistä ovat yrittäneet monia vuosia tehdä juuri sitä.

¹ William Stewart Ross (”Saladin”), *Agnostic Journal and Eclectic Review*, May 16, 1891; painettu uudelleen nimellä ”How an Agnostic Saw Her”, *Lucifer*, June 1891, s. 311–316; lainannut Sylvia Cranston, *HPB, The Extraordinary Life and Influence of Helena Blavatsky, Founder of the Modern Theosophical Movement*, New York: G. P. Putnam’s Sons, 1993, s. xvii.

² Ks. G. R. S. Mead, ”Concerning H.P.B. (Stray Thoughts on Theosophy)”, *Adyar Pamphlets*, no. 111, 14–16; tämä aineisto on myös lainattu Sylvia Cranstonin teokseen *HPB: The Extraordinary Life and Influence of Helena Blavatsky, Founder of the Modern Theosophical Movement*, s. 384–385.

David Reiglen ”Vihittyjen kadonneen kielen etsintä” julkaistiin The American Theosophistissa, 69. vsk., nro 1, tammik. 1981, s. 11–16.

Tämä artikkeli kirjoitettiin 1979 palattuamme Intiasta, missä vaimoni ja minä olimme viettäneet kolme kuukautta. Se kirjoitettiin jotakuinkin kevyempään tyyliin kuin myöhemmät kirjoitukseni, koska olin yrittänyt saada sen kuulostamaan enemmän matkaselostukselta. Niinpä siinä ei alun perin ollut alahuomautuksia. The American Theosophistin arvostelija oli kuitenkin sitä mieltä, että tietyt väitteeni pitäisi varustaa lähdeviittauksin, esim. kohta: ”Vaikka tutkijat pitivät tätä vedalaista sanskritia alkukantaisempana, koska se on vanhempi, siinä on kuitenkin enemmän kieliopillisia muotoja kuin klassisessa sanskritissa” (s. 18). Siispä lisäsin 27 viitettä ja alahuomautusta, ja olen nyt lisännyt kolme alahuomautusta lisää (nrot 19, 21 ja 29), jotka käsittelevät kshnumia eli esoteerista zarathustralaisuutta, koska sitä ei tunneta hyvin. En silti varustanut lähdeviittauksilla edellä lainattua väitettä, sillä jos olisin tehnyt niin, se ei olisi oikein sopinut sellaiseen ei-muodolliseen artikkeliin kuin tämä. Joka tapauksessa kielitieteilijöiden keskuudessa on hyvin tunnettua, että finiittiverbimuotoja, kuten aoristit ja perfektit, on runsaasti vedalaisissa kirjoituksissa, vaikka niitä on laajalti korvattu partisiipeilla klassisessa sanskritissa.

Artikkelissa on selostus sanskritin kieleen liittyvästä henkilökohtaisesta kokemuksesta, joka pitäisi kuitenkin nyt muuttaa: ”Meitä varoitettiin, että sanskrit on erittäin vaikea kieli. Totesimme pian ettei asia ollut niin. Sanskrit on tieteellisesti muodostettu kieli...” (s. 17) Nuoruuden innossamme meihin teki melkoisen vaikutuksen sanskritin tieteellisen tarkka rakenne, mutta tämä ei muuta sitä tosiasiaa, että se on vaikea kieli opittavaksi. Se johtuu sen lukuisasta määrästä muotoja.

Lopuksi, Theosophical Research Centerin, joka on mainittu s. 20, oli muutettava nimensä välttääksemme sekaannuksen toiseen samannimiseen keskuksen, joka työskentelee uudenaikaisen tieteen alueella. Keskuksestamme on nyt tullut Eastern Traditional Research Institute.

Vihittyjen kadonneen kielen etsintä

Lukiessani H. P. Blavatskyn selostuksia valtavista salaisista kirjastoista, jotka ovat tiettyjen okkulttisten veljeskuntien säilössä, mielenkiintoni heräsi. H. P. B. kertoo jainalaisten maanalaisista kirjastoista Rajasthanissa; Laotsen 999 ”kadonneesta” teoksesta; buddhalaisen pyhän kaanonin 76 000 ”kadonneesta” kirjoitelmaista; bramiinien Buddhan aikana irrottamista upanishadien laajoista esoteerisista osista; ”gupta-luolasta lähellä Okhee Mathia”, jossa on hindujen lyhentämättömät pyhät kirjat, joista meillä on vain ”hylättyjen kopioiden murusia joistakin kohdista”; täydellisestä itämaisestä Kabbalalasta, josta länsimainen versio on ainoastaan vääristynyt kaiku jne.; lisäksi Tiibetin luostarien alla luolakirjastoissa olevista lukemattomista salaisista teoksista, kuten Kiu-ten kirjoista.¹ Jos nämä kirjat muistuttaisivat vähänkin *Salaista oppia*, joka on käänös ja kommentaari yhdestä niistä, haluaisin löytää ne.

Ensinnäkin ainoastaan teosofinen kirjallisuus oli antanut elämälleni jonkin tarkoituksen. Päivittäiset inhimilliset asiat olivat aiemmin jättäneet minut niin välinpitämättömäksi, että jo varhain päätin vetäytyä maailmasta ja etsiä rauhaa autiomaasta. Niin kuin kohtalo tahtoi, yksi viimeisimmistä pysähdyksistäni sivilisaation sisällä matkallani ulos, nimittäin kirjakauppa Anchoragessa Alaskassa, antoi teosofisen kirjan käteeni. Te kaikki tiedätte kertomuksen siitä, ja päädyin melkoiseen pinoon sellaisia kirjoja, jotka lopulta veivät minut takaisin ”sivistyneen” elämän tallatulle polulle. Näin ollen on ymmärrettävää, että kun minulle selvisi, että on olemassa kokonaisia kirjastoja sellaisia kirjoja kuin *Salainen oppi*, olin valmis tekemään mitä tahansa päästäkseni niihin sisälle. Madame Blavatsky oli jopa osoittanut, että jos ihmiset tekisivät tarvittavan työn, jotkin näistä kirjoituksista voisivat tulla saataville juuri sinä aikana, jona elämme nyt, luultavasti arkeologisten ”löytöjen” avulla.

Tällaisia teoksia on ilmeisesti olemassa tuhansia. Alkuperäiset on kirjoitettu *senzarin* kielellä, joka on vihittyjen salainen pyhä kieli. Koska näistä kirjoista ei olisi hyötyä, jos emme osaa lukea niitä, oli itsestään selvää, että minun tarvitsisi tehdä joitain kielellisiä tutkimuksia. Mutta en tuntenut ketään

¹ Ks. *From the Caves and Jungles of Hindostan*, s. 75–77; *Salainen oppi*, I osa, vanha suomennos, joka on tarkistettu ja korjattu vuoden 1888 alkuperäisen edition pohjalta, s. xxiv–xxx, www.teosofia.net; *H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. VII, s. 250–268.

vihittyjä, ja oli hyvin epätodennäköistä, että senzarin oppikirjaa olisi pian odotettavissa. Kuitenkin *Salaisen opin* johdannosta luin mielenkiintoisen selostuksen tuon kirjan sisällöstä: ”Otteita esitetään kiinan, tiibetin ja sanskritin kielille käännettyistä, DZYANIN kirjan alkuperäisistä senzarilaisista kommentaareista, jotka on nyt ensimmäisen kerran käännetty eurooppalaiselle kielelle.”¹ Juuri tämän halusin tietää, että ainakin kolmelle kielelle on olemassa täydelliset käännökset senzarinkielisistä teoksista, joten minulla oli jotakin, mistä aloittaa. Sitä paitsi en valittaisi siitä, että minun pitää lukea senzaria kiinan-, tiibetin- tai sanskritinkielisenä käännökseenä, kun nämä kirjat tulevat saataville, ja minkä tahansa noiden kielten oppiminen olisi loistavaa valmistautumista, koska ne voisivat tarjota avaimen senzarin tulkitsemiseen, kuten nykykreikan ja -egyptin kieli tarjosi egyptiläisten hieroglyfien tulkitsemista varten Rosetta-kiven löydyttyä.

Salaisen opin tutkimukseni oli antanut minulle tietoa joistakin tärkeistä seikoista valitessani yhden noista kolmesta. Siinä sanotaan, että maailmanjärjestä heijastuvan, aina aikakausittain toistuvan lain suurta panoraamaa ei voida esittää millään inhimillisellä kielellä, paitsi sanskritilla, joka on jumalten² (*devojen*) kieli (kuten sen kirjaimisto *devanagari*). Siinä oli huomionarvoinen suositus. Puhuessaan muualla vihittyjen pyhästä kielestä madame Blavatsky sanoo, että sen nimi on seudusta riippuen joko senzar, Brahma-Bhasya tai Deva-Bhasya.³ Viimeksi mainittu nimitys tarkoittaa tietysti ”jumalien kieltä”. Miksi sekä sanskritia että senzaria sanotaan jumalien kieleksi? Vastaus löytyy *Salaisen opin* II osasta, missä puhuttaessa kielen kehityksestä sanotaan, että taivutuskieli, sanskritin juuri, oli viidennen kantarodun ensimmäinen kieli, ja on nyt vihittyjen mysteerikieli.⁴ ”Jumalalliset opettajat” antoivat kielen, kuten muutkin tieteet, ihmiskunnalle aikakausia sitten. Mutta se on muuttunut ajan mittaan ja rappeutunut alkuperäisestä puhtaudestaan siitä pitäen. Koska sanskrit ei voi olla senzar, alkuperäinen ”jumalten kieli”, se on sen suora perillinen.

Tämän tietäen vaimoni ja minä aloitimme sanskritin opiskelun. Meitä varoitettiin, että sanskrit on erittäin vaikea kieli. Totesimme kuitenkin pian ettei asia ollut niin. Sanskrit on tieteellisesti muodostettu kieli, jonka rakenteessa on paljon okkultismia. Sanskritin perustana ovat verbijuuret, joille sekä verbit että substantiivit rakentuvat säännöllisten menetelmien mukaan. Sen vuoksi kantaverbit edustavat toimintaa ja liikettä ja ovat perusta, jolle koko kieli

¹ *Salainen oppi*, I, s. e23. Ks. www.teosofia.net.

² *Salainen oppi*, I, s. e269.

³ *H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. IV, s. 518.

⁴ *Salainen oppi*, II, s. e200.

muodostuu; aivan niin kuin okkultismissa liike eli ”lakkaamaton hengitys” on perusta, josta koko universumi saa muodon. Siten sekä sanskritin kielessä että universumissa värähtely on kaikkien muotojen perusta!

Vaikeinta sanskritin opiskelussa on selviytyä sen ikivanhoista oppikirjoista, joita on saatavilla englanniksi. Useimmat niistä kirjoitettiin vuosisata sitten, aikana, jolloin kaikilla, jotka tahtoivat opiskella sanskritia, oli poikkeuksetta takanaan vuosien latinan ja kreikan opiskelu. Niin muodoin nämä kirjat selittäessään määrättyä sanskritin käyttöä viittaavat usein vain latinan rinnakkaisrakenteeseen, ilman mitään lisäselityksiä. Ja yhdistettynä outoon kieliopilliseen terminologiaan nämä oppikirjat vaativat itse huomattavan määrän tulkittamista! Mutta kielen opiskelu ei ole pelkkää kielioppia, kuten esitettiin muinaisessa Intiassa.

Eräässä teoksen *Five Years of Theosophy* artikkelissa kerrotaan, että Panini, maailman täydellisimmäksi sanotun kieliopin tekijä, oli rishi eli vihitty.¹ Sen vuoksi hänen sanskritin kielioppinsa, *Ashtadhyayi*, jossa on lähes 4000 ytimekästä sääntä, oli se mitä kaipasimme. Siitä löytyi englanninkielinen käännös.² Länsimaalaiset oppineet eivät pitäneet Paninin kieliopin järjestystä kovin käyttökelpoisena, koska tiettyjä aiheita koskevat säännöt ovat siellä täällä, eivätkä koottuina yhteen paikkaan. Sen lisäksi se oli melko pitkävetenäinen, joten he suunnittelivat omat sanskritin kielioppinsa sellaisiksi, jotka olisivat sopivampia länsimaalaisille. Tämä helpotti tietysti kielen opiskelua, mutta intialaiset kieliopin tekijät olivat jo kauan sitä ennen tehneet Paninin kieliopista lyhennetyn version tuohon tarkoitukseen.³ Rishien aikaan kielioppi, kuten muut aiheetkin, oli henkinen polku, ja juuri Paninin kieliopin järjestys, jota lännen oppineet siis pitivät työstettäväksi sopimattomana, on yksi sen merkittävistä okkulttisista erikoisuuksista. Madame Blavatsky kertoi, että Platonin voidaan sanoa olleen vihitty, koska hän päätteli aina kirjoituksissaan yleiskäsitteistä yksityisiin, mikä on okkulttinen metodi, vastakohtana vihkimättömälle oppilaalleen Aristoteleelle, joka päätteli yksityiskohtista yleisiin.⁴ Paninin koko kielioppi on järjestetty nykyään niin, että useimmat yleissäännöt esitetään ensin, ja asteittain seuraa enemmän ja enemmän yksityiskohtia loppua kohden; okkulttisen metodin taitava yhdistäminen.

¹ *Five Years of Theosophy* (toinen tarkistettu painos, 1894), s. 258.

² *The Ashtādhyāyī of Paṇini*, toimittanut ja kääntänyt englanniksi Śrīśa Chandra Vasu, 2 nid., Allahabad, 1891; uusi painos, Delhi, Motilal Banarsidass. 1962, 1977.

³ *Bhaṭṭoji Dīkṣita*’n *Siddhānta-kaumudī* on uudelleenjärjestetty Pāṇinin kielioppi, ja *Varadarāja*’n *Laghu-kaumudī* on lyhennetty versio *Siddhānta-kaumudī*sta.

⁴ Ks. *Salainen oppi*, I, s. e493; II, s. e153, e573.

Paninin kielioppi, niin kuin monet muut vanhat teokset kuten *Bhagavad Gita*, on kirjoitettu ns. klassisen sanskritin kielellä. Kuitenkin on olemassa vielä vanhemmantyypinen sanskrit, joka tunnetaan vedalaisena sanskritina, jolla Vedat on kirjoitettu. Vaikka tutkijat pitävät tätä vedalaista sanskritia alkukantaisempana, koska se on vanhempi, siinä on kuitenkin enemmän kielipiillisiä muotoja kuin klassisessa sanskritissa. Tämä tukee sitä käsitystä, että mitä pitemmälle jäljittää sanskritia ajassa taaksepäin, sitä lähemmäksi pääsee alkulähdettä, senzaria. Sen erikoisuuksien tutkiminen oli sen vuoksi ehdottomasti paikallaan.

Vedalaisen sanskritin huomiota herättävin piirre on aksentti eli *svara*, joka merkitään käsikirjoituksiin punaisella musteella. Se ei ole painomerkki vaan musikaalinen aksentti, joka osoittaa suhteellisen sävelkorkeuden. Oppinut vedantalainen okkultisti T. Subba Row sanoo, että ”Vedoissa on selvä kaksoismerkitys – toista ilmaistaan sanojen kirjaimellisella merkityksellä, toinen osoitetaan runomitalla ja svaralla (intonaatiolla), joka on ikään kuin Vedojen elämä”.¹ Tätä osoittaa se tosiasia, että kaikki *Sāmavedan* säkeet (paitsi säe 75) löytyvät jo *Rigvedasta*. Sanat ovat samat, mutta *svara*, ja sen vuoksi ei-kirjaimellinen merkitys, on täysin erilainen. *Rigvedaa* resitoidaan kolmella sävelkorkeudella, kun taas *Sāmavedaa* lauletaan viidellä tai seitsemällä sävelkorkeudella.

Tämä muinainen vedalainen kieli on hyvin läheistä sukua ”avesta”- eli ”zend”-nimiselle kielelle, jolla vanhat zoroasterilaiset pyhät kirjoitukset, *Zend-Avesta*, on kirjoitettu. Monet niiden sanoista ovat miltei samoja. Hyvin mielenkiintoinen piirre, joka esiintyy sekä vedalaisessa sanskritissa että avesta-kielen vanhimmassa muodossa, mutta on kadonnut niistä suoraan polveutuvista kielistä, on aoristiverbimuotojen käyttö. Aoristi tulee kreikasta ja merkitsee ”määräämätön; rajoittamaton”. Se on verbityyppi, joka ilmaisee ainoastaan toiminnan päättymisen, viittaamatta aikaan. Aikain viisaus opettaa, että aika, niin kuin me sen tunnemme sen menneisyydestä, nykyisyydestä ja tulevaisuudesta, on illuusio. Ajan sanotaan olevan mielen vaihtelujen seurausta, ja sen sanotaan päättyvän valaistuksen saavuttamiseen, mikä antaa tilaa ”ikuiselle nykyhetkelle” (Patanjali, *Yoga-Sutra* IV.33).² Varmasti aoristiverbimuodot sopivat tähän viimeksi mainittuun tilaan osoittaen, että kerran oli henkinen tietoisuus vallitsevampi.

Lukiessani H. P. Blavatskyn *Teosofista sanakirjaa* löysin seuraavan:

¹ *Five Years of Theosophy*, s. 98.

² Alice A. Baileyn kirjassa *The Light of the Soul* olevan *Yoga-Sutran* IV.33 selventävän mukaelman mukaan ”aika, joka on seurausta mielen muunteluista, päättyy samalla tavoin antaen tilaa ikuiselle nykyhetkelle”.

Mikä nimi olisi sitten annettava vanhalle avestan kielelle ja erityisesti ”sille erityiselle murteelle, joka on vanhempi kuin *Avestan* yleinen kieli” (James Darmesteter), jolla *Yasnan* viisi gathaa on kirjoitettu? Orientalistit ovat tähän päivään saakka vaienneet tästä asiasta. Eikö zend kuulukin samaan kieliperheeseen tai olekin täysin sama kuin *zen-sar*, joka merkitsee myös abstrakteja symboleja selittävää puhekieltä eli vihittyjen ”mysteerikieltä”?¹

Tätä johtolankaa olimme etsineet!

Kun menimme Intiaan saadaksemme kirjoja ja aineistoa Theosophical Research Centerille täällä (nykyinen Eastern Tradition Research Institute), tietysti erittäin antoisan Adyarissa oleskelun jälkeen, pidimme tärkeänä mennä Bombayhin [Mumbai], zoroasterilaisuuden nykyiseen keskukseen, katsomaan, mitä voisimme löytää tästä. Ensi töiksemme saimme *Yasnan* viisi gathaa avestan kielen alkuperäisellä gathojen murteella, jonka oletetaan olevan *senzar*, ja myös englanninkielisenä käännöksenä. Kuten tavallista, englanninkielinen käännös oli hyvin puutteellinen okkulttisesta näkökulmasta. Saimme myös joitakin avestan kieliopeja ja tekstivalikoimia kielenopiskelukäyttöön.

Koska oikea ääntäminen on hyvin tärkeää okkulttisessa kielessä, sen löytäminen oli seuraava vaiheemme. Kysyttäessä meille kerrottiin, että vanhaa avestan kieltä taitavia parseja (zarathustralaisia) voitiin löytää Bombayn Cama Oriental Institutesta. Suureksi onneksemme tapasimme siellä miehen, joka paitsi tuns i avestan ääntämistä, tuns i myös esoteerista zarathustralaisuutta.

Käydessään meitä varten läpi avesta-aakkosten ääntämistä hän tuli dhkirjaimiin. Siinä hän pysähtyi selittäen, että tämä kirjain, esoteerisen zoroasterilaisuuden mukaan, ei ole samalla värähtelytasolla kuin muut ja että hän katsoi sen olevan myöhempi lisäys, jota ei ole alkuperäisissä avesta-aakkosissa. Tietenkään hänellä ei ollut mitään syytä uskoa, että me olimme kiinnostuneita jostain esoteerisesta, koska hänelle oli juuri sanottu, että olimme tulleet oppimaan avestan ääntämistä kuten kuka tahansa länsimainen tutkija voisi tulla. Harvat länsimaiset tutkijat ottivat esoterismia vakavasti, mutta eivätpä ottaneet hänen parsilaiset kumppaninsakaan. Niinpä hän pyysi anteeksi asiasta poikkeamistaan ja jatkoi aakkosten parissa. Vakuutimme kuitenkin hänelle olevamme kovasti kiinnostuneita esoteerisesta näkökulmasta ja pyysimme häntä kertomaan lisää.

Osoittautui, että joskus 1875–1876 parsilla nimeltään Behramshah Navroji Shroff oli tilaisuus viettää kolme ja puoli vuotta salaisen zoroasterilaisen

¹ *Teosofinen sanakirja*, s. 348.

veljeskunnan parissa nykyisen Iranin alueella.¹ Tässä paikassa pyhällä Daemavandvuorella heillä oli kaikki 21 naskia, alkuperäistä zoroasterilaista pyhää kirjaa, täysilukuisena kokoelmana, kun taas saatavilla oleva *Zend-Avesta* sisältää ainoastaan yhden näistä naskeista ja osia parista muusta. Shroff palasi Intiaan, ja kesti lähes kolmekymmentä vuotta ennen kuin hän alkoi erittäin vastahakoisesti puhua, missä hän oli ollut, kokemuksistaan siellä ja mitä hän oli oppinut. Silloin julkaistiin muutama kirja tämän khshnumiksi kutsutun okkulttisen tiedon eli esoteerisen zoroasterilaisuuden pohjalta. Meitä suuresti kiinnostivat ne tiedot, jotka olivat näin saatavilla pyhästä kielestä.

Edellä mainitut naskit oli alun perin merkinnyt muistiin Zarathustra (Zoroaster) ilmaisutavalla, joka tuotti väri-ajatus-värähtely-kuvia, eräänlaista ”henkistä elokuvaesitystä”, kun puhtaat sielut resitoivat sitä.² Kyky esittää ja ymmärtää sitä ei ollut riippuvainen oppineisuudesta vaan äärimmäisestä pyhydestä. Nämä kuvat käännettiin sitten kieliopinmukaiselle kielelle, jota kutsumme nyt avestaksi, joka paitsi että on erittäin arvoituksellinen ja allegorinen, perustuu myös värähtelyn, värin, äänen jne. lakeihin. Kun ihmisistä tuli vähemmän henkisiä ja kun he sen vuoksi kykenivät heikommin ymmärtämään tätä pyhää avestan kieltä, lisättiin zendiksi nimitettyjä selityksiä, jotka samalla tavoin perustuivat värähtelyn, värin jne. lakeihin. Koska nykyiset zoroasterilaiset kirjoitukset sisältävät sekä Avesta-osat että zend-selityksiä, niitä kutsutaan nimellä *Zend-Avesta*.

Nämä tiedot valaisevat madame Blavatskyn mainintaa, että zend merkitsee ”esoteerisen kääntämistä eksoteerisiksi lauseiksi; verhoa, jota käytetään kätkemään Zen(d)-zar-tekstien oikea merkitys”.³ Se selittää myös, miksi hän yhdessä kohtaa sanoo, ettei mysteerikieli ole foneettinen vaan puhtaasti kuvallinen ja symbolinen,⁴ ja miksi hän toisessa kohtaa kertoo senzarin, foneettisen tietysti, aakkosista sanoen, että sen jokaisella kirjaimella on luku, väri ja eri tavu muiden mahdollisuuksien lisäksi (kuten muissakin okkulttisissa aakkosissa).⁵ Kuten tavallista näiden näennäisten ristiriitaisuuksien suhteen,

¹ Tämä Behramshah Navroji Shroffin elämää koskeva tieto on löydettävissä kirjoituksesta *Glimpses from the Life Story of Baheramshah Navroji Shroff: A Revelationist of Zarathushtrian Mysticism*, [kannessa ei ole tekijän nimeä], [Bombay] Dini Avaz Committee [1977].

² Tämä tieto väri-ajatus-värähtely-kielestä on teoksessa *A Manual of "Khshnum": The Zoroastrian Occult Knowledge*, kirj. Phiroz Nasarvanji Tavaria ja avust. Burjor Ratanji Panthaki, Bombay, Parsee Vegetarian & Temperance Society, and Zoroastrian Radih Society [1971].

³ *H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. IV, s. 517–518.

⁴ *Salainen oppi*, II, s. e574.

⁵ H. P. Blavatsky, *Esoteeriset ohjeet*, Lahden Minerva ry, 1998, s. 139.

kummatkin esitykset ovat tosia, koska mysteerikieltä voidaan ilmaista useammalla kuin yhdellä tavalla.

Mysteerikieli ei siis rajoitu ainoastaan yhteen muotoon. Vastaavasti esoteriset kirjat eivät myöskään rajoitu ainoastaan yhteen merkitykseen. Kuitenkin nämä erilaiset merkitykset koodataan teksteihin, ja ainoastaan okkulttinen filosofia voi avata ne. *Salaisen opin* sanotaan vaativan seitsemän avainta sen täydelliseksi ymmärtämiseksi. Sama pätee Vedioihin ja myös muihin okkulttisiin kirjoihin.¹ Eksoteerisesti on saatavilla kuusi vedangaa eli vedalaista apukirjoitusta, jotka käsittävät kuusi näistä Vedojen avaimista, jos vain ihmiset voisivat oivaltaa ne (seitsemäs on aina esoteerinen). Yksi niistä, astrologis-astronominen vedanga, jonka nimi on *Yotisha*, sisältää seuraavan säkeen: ”Vedat on ilmoitettu uhrien suorittamista varten; uhrit määräytyvät aikajärjestyksen mukaan; tästä johtuen se, joka tuntee tämän *Yotishan*, joka antaa tiedon ajanjaksoista, tuntee uhrit.”² Esoteerinen zarathustralaisuus tarjoaa meille avaimen avaimeen antamalla avestan kantaverbin ”yaz” todellisen merkityksen. Koska tiedämme, että sen vastine vedalaisessa sanskritissa on kantaverbi ”yaj”, käytämme samaa merkitystä missä tahansa se myös esiintyy. Jos siis luetaan edellä lainattu säe pannen jokaisessa tapauksessa sen oikea merkitys ”sopusointuun saattamiset” yleisesti hyväksytyin merkityksen, ”uhrien”, tilalle, huomattaisiin merkittävä ero.³ Kun käyttää näitä avaimia, käy selväksi, että

¹ Ks. Alice A. Bailey, *A Treatise on Cosmic Fire*, s. 109–110, laaja sivunumeroin varustettu viiteluettelo *Salaisen opin* erilaisiin avaimiin.

² *Yajurveda*’n *Vedanga Jyotisha*, säe 3; *Rigveda*’n *Vedanga Jyotisha*, säe 36. ”veda hi yajñārtham abhipravṛttāḥ, kālānupūrvyā vihītāś ca yajñāḥ | tasmād idaṃ kālavidhāna-śāstraṃ yo yotiṣaṃ veda sa veda yajñān.”

³ Ensimmäisen kerran tapasin sattumalta avestan sanan ”yaz”, sanskritin ”yaj”, merkityksen ”tulla sopusointuun” Behram D. Pithavalan kirjasta *The Iranian Basis of – the Devanagari Sanskrit Alphabet, the Numerical Signs, and the Sacred Word "Aum" and Its Symbol*, Bombay, Behram D. Pithavala, [1974], s. 44, av. 10a. Vaikka tämä kirjanen ei koske esoteerista zarathustralaisuutta, sen viite sivulla 35 ”tulla sopusointuun” (*yazamaide*) ja sitä käsittelevä alaviite 22 (s. 45) tähän ”esoteeriseen tulkintaan” osoitti, että tämä merkitys tuli esoteerisesta zarathustralaisuudesta. Sen jälkeen olen saanut kopion toisesta kirjasta, joka vahvisti tämän: Framroze Sorabji Chiniwalla, *Essential Origins of Zoroastrianism: Some Glimpses of the Mazdayasni Zarathoshti Daen in its Original Native Light of Khshnum*, Bombay, The Parsi Vegetarian and Temperance Society of Bombay, 1942. Phiroze Shapurji Masani viittaa tämän kirjan johdannossaan ”’*Yasnaan*’ eli sopusointuun saattamisen prosesseihin”, s. 1–2, ja ”*Yasnaan* (lait sopusointuun saattamiseksi korkeampien yazatisten voimien kanssa)”, s. 10–11. Phiroze Masani oli ensimmäinen kahdesta johtavasti khshnumin eli esoteerisen zoroasterilaisuuden oppineesta. Hän kirjoitti englanniksi kirjan *Zoroasterianism*,

Vedanga Jyotisha, ja samoin Vedat, joita se käsittelee, eivät koske alkukantaisia uhreja vaan pääsemistä kosmoksen erilaisten energioiden kanssa sopusointuun, elämän saattamiseksi harmoniaan universumin kanssa.

Näitä kosmoksen erilaisia energioita symboloidaan monin tavoin. Senzarista puhuessaan madame Blavatsky sanoo (tuosta kielestä käännetyn) *Hiljaisuuden äänen* esipuheessa, että sitä voidaan kirjoittaa eri tavoilla aakkosin tai ideografein, mutta helpoin tapa on lukea sitä universaalein merkein ja symbolein, jotka vihityt mystikot tietävät minkä kielisinä tahansa.¹ Symbolit, joko sanoina kuten ”tuli” tai ideografeina, näyttävät olevan olennaisia okkultismille luultavasti, koska ne ovat *buddhin, todellisen* intuition, ”kieltä”. Ehkä tästä syystä hän ehdottaa ”pienen seuran muodostamista, joka koostuisi älykkäistä ja vakavista symboliikan tutkijoista, erityisesti zendingin ja sanskritin oppineista.”²

Tässä yhteydessä minun on mainittava jotain hyvin mielenkiintoista, mikä löytyi eräästä kirjasta, joka sisälsi tietoa Hilarionista. Kirjan nimi on *Teachings of the Temple*. Sivulla 227, puhuttaessa mysteerikielestä, on seuraava:

Toistaiseksi jokaisessa yrityksessä, joka on tehty tämän kielen opettamiseksi maallikoille ja jopa ennen kuin ensimmäiset periaatteet oli ymmärretty täysin, ne, joille oli luotettu tarvittavaa tietoa, oli pakotettu pysäyttämään hanke ja odottamaan jonkin pelkurin korvaamista seitsenkertaisesta ryhmästä, ennen kuin he saattoivat jatkaa. Sillä sellainen seitsenkertainen ryhmä on oleellinen.³

Voi olla, että nyt kun Vesimiehen kauden ryhmätietoisuus on koittanut, menestymiseen on parempi mahdollisuus.

Joka tapauksessa enemmän oli tehtävissä. Saatuamme nyt käsityksen siitä, mitä senzar todellisuudessa on, saatuamme aineistoa mistä opiskella sitä ja huomattuamme, mikä avain on ja miten se toimii, käänsimme huomiomme useampien esoteeristen kirjojen löytämiseen. Neljä Vedaa ja kolme osaa

Ancient and Modern, jota en ole nähnyt. Framroze Chiniwalla oli toinen huomattava khshnumin tutkija, jonka Behramshah Shroff määräsi tekemään khshnumia tunnetuksi. Paitsi edellä mainittu englanninkielinen kirja, useimmat hänen kirjoituksensa ovat gujaratiksi.

¹ H. P. Blavatsky, *Hiljaisuuden ääni*, kust. Pirkko Carpelan, s. 13 – 14; Teosofinen Seura ry, 11 – 13.

² H. P. Blavatsky *Collected Writings*, vol. IV, s. 518.

³ *Teachings of the Temple*, The Temple of the People, Halcyon, California, 1925, 1948, s. 227.

Zend-Avestaa tekivät ainoastaan seitsemän osaa alkuperäisestä materiaalista. Pääosat järjestelmistä, joista ne tulivat, olivat kauan sitten kadonneet. Jainalaisten tapauksessa oli sama tilanne. Heidän muinaisesta pyhästä kaanonistaan meillä on nykyään ainoastaan angat, joita aikoinaan pidettiin neljän-toista tyystin kadonneen purvan apukirjoituksina. Jainalaisten toisen päälahkon, digambarojen, mukaan nekään angat, jotka meillä on, eivät ole alkuperäisiä.

Saatavilla on eteläinen buddhalainen pali-kaanon, joka on täynnä mitä syvintä etiikkaa, koska se ei perustu palkkioon ja rangaistukseen. Saimmekin sarjat siitä 41 palinkielisenä osana. Jotkut pohjoisbuddhalaiset sanovat kuitenkin, että alun perin oli sanskritinkielinen kaanon, joka sisälsi kaikki Buddhan opetukset, mukaan luettuna esoteerinen traditio, joka on nyt kadonnut. Mutta tässä on mielenkiintoinen asia: kun nämä esoteeriset kirjat olivat vielä saatavilla sanskritiksi, vihitty nimeltään Thonmi Sambhota opiskeltuaan Intiassa kehitti tiibetiläiset aakkoset sekä kirjoitusjärjestelmän *juuri sitä varten, että sillä voitiin kääntää sanskritia täsmällisesti ja säilyttää esoteeriset merkitykset oikeina*. 600-luvulla elänyt Thonmi Sambhota, jonka kielioppisysteemiä olimme opiskelleet Dharamsalassa, oli tiibetin kieliopin isä, Tiibetin Panini. Muutaman seuraavan vuosisadan aikana nämä sanskritinkieliset kirjat käännettiin huolellisesti uudelle tiibetin kirjakielelle, jonka hän oli kehittänyt.

On kiintoisaa huomata, että siihen aikaan, kun tämä esoteerinen tieto siirrettiin Tiibettiin, se alkoi mennä maan alle Intiassa kadoten lopullisesti Akbarin hallituskaudella (1500-luvun loppupuolella nykyistä aikaamme).¹ Yrittäessämme jäljittää meille Pythagoraana tunnetun Yavanacharyan² sanskritinkielisiä astrologisia teoksia huomasimme, että ne olivat ilmeisesti 500-luvulla jaa. eläneen Varaha Mihiran (intialaisen astrologia-astronomian Ptolemaios) käytettävissä, mutta eivät hänen 900-luvulla jaa. eläneen, tunnetun kommentaattorinsa Bhattotpalan saatavilla.³ Mielestämme tämä osoittaa esoteeristen teosten asteittaista katoamista Intiasta noihin aikoihin, mikä sattui täsmälleen samaan aikaan kuin sanskritinkieliset kirjat ensi kerran käännettiin tiibetiksi. Samanlainen siirtäminen oli tapahtunut muutama

¹ Ks. *Salainen oppi*, I, s. exxiii.

² Ks. *Five Years of Theosophy*, s. 171, 193, 225.

³ Ks. P. V. Kane, "Varahamihira and Utpala: Their Works and Predecessors", julkaissussa *Journal of the Bombay Branch Royal Asiatic Society*, vol. 25–25, 1948–1949, missä lainataan osaa Bhattotpalan (Utpalan) *Brihat Jatakan*, 7.9, kommentaarista. Tästä käy selville, että Yavanacharya, jonka teoksia odotamme, ei ole sama henkilö kuin Yavaneshvara, jolta Bhattopala lainaa laajasti ja joka nykyään sekoitetaan usein edelliseen.

vuosisata ennen ajanlaskumme alkua kulminoituen aleksandrialaisen kirjaston palamiseen 47 eaa.¹ Tämä tarkoittaa esoteerisen tradition jatkumista kaikkina aikoina jossakin paikassa. H. P. Blavatskyn teosten ilmestyminen englanniksi 1800-luvulla esoteerisista lähteistä on voinut olla merkinä jostain vastaavasta siirtymästä. Tiibetin valloituksen ja sitä seuranneen uskonnollisen perinteen hajaantumisen myötä monet tiibetiläiset kirjat tulivat länsimaiden saataville ensimmäisen kerran.

Mutta kysymyksemme kuuluu, ovatko mitkään varhaisten kääntäjien säilyttämistä *esoteerisista* kirjoista yleisön saatavilla? Vastauksen tarjoaa Chohan-lama, Tiibetin Dalai- ja Tashi-hlumpon Rinpoche-lamojen salaisten kirjastojen arkistonpitäjien päällikkö, ”Tibetan Teaching” -artikkelissa, joka kirjoitettiin 1880-luvulla ja on uudelleenpainettuna teoksessa *H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. VI [julkaistu suomeksi Blavatskyn kirjassa *Jumalten viisaus*]. Chohan, ”joka jos kukaan Tiibetissä on syvemmin perehtynyt esoteerisen ja eksoteerisen buddhalaisuuden tieteeseen”, ilmoittaa meille seuraavaa:

Ensinnäkin tiibetiläisten pyhä kaanon, Bkah-hgyur ja Bstan-hgyur, käsittää 1707 erillistä teosta – 1083 julkista ja 624 salaista teosta – edellisten muodostuessa 350 ja jälkimmäisten 77 foliokokoisesta teoksesta... Jokainen paikan kuvaus on vertauskuvallinen meidän järjestelmässämme; jokainen nimi ja sana on tarkoituksellisesti verhottu; ja ennen kuin opiskelijalle annetaan mitään lisäopetusta, hänen täytyy opiskella tulkitsemistapaa ja sitten tapaa ymmärtää ja oppia uskonnollisen kieleemme lähes jokaista sanaa vastaava salainen termi tai synonyymi... Jopa niissä teoksissa, jotka ovat joukkojen käytettävissä, jokaisella lauseella on kaksinainen merkitys: toinen on tarkoitettu oppimattomille ja toinen niille, jotka ovat saaneet avaimen teksteihin... On olemassa kaksinainen merkitys jopa kanonisissa kirjoissa, jotka on annettu avoimesti kansalle ja aivan viime aikoina länsimaalaisille oppineille.

Chohan sanoo edelleen, että monia ns. pyhiä kirjoituksia, jotka sisältävät ”mytologista ja tarunomaista aineistoa, joka paremmin sopii lastenkamarisatuihin kuin viisaususkonnon tulkintaan”, säilytetään luostarikirjastoissa, ”mutta mitään niistä ei löydy kaanonista”. Kaanonin kirjat ”eivät sisällä mitään taruja vaan todella tietoa tuleville sukupolville, jotka siihen mennessä ovat ehkä oppineet lukemaan näitä teoksia oikein”.²

¹ Ks. *Salainen oppi*, I, s. exxiii.

² *H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. VI, s. 98–100 [H. P. Blavatsky, *Jumalten viisaus*, s. 103–106].

Me olemme tulevaa sukupolvea, ja *Salaisen opin* välttämättömällä avulla olimme juuri jäljittäneet tuon avaimen sanskritin ja avestan kautta senzariin ja symbolikieleen. Nyt seuraamalla esoteerisia jälkiä toiseen suuntaan huomaamme, että jopa länsimaalaisille tutkijoille annetulla tiibetiläisellä kaanonilla on kaksinainen merkitys odottamassa sen avaamista! Mutta vielä oli yksi vaikeus: mistä saada nämä kirjat? Aikoinaan Tiibetissä oli tapana, että luostarit maksoivat useita tuhansia härkiä kokoelmasta. Nyt Tiibet on suljettu, eikä tunne yhtään karjatilallista, joka olisi halukas vaihtamaan karjalaumansa muutamaankin hauskanäköiseen kirjaan. Kuitenkin monien kyselyjen jälkeen saimme tietää, että koko tämä kokoelma on saatavissa mikrofilminä, mistä saamme kiittää The Institute for Advanced Studies for World Religions [Maailmanuskontojen korkeampien opintojen instituutti] -järjestön ponnisteluja.¹ Tämä kaanon, joka ensin koottiin ja kodifioitiin Narthang-luostarissa lähellä Shigatsea, mahätmojen kotia, sisältää tärkeitä kirjoja monista aiheista. Yksin lääketieteestä siinä on 22 tekstiä.² Nyt on vielä tutkijoiden avattava näiden teosten sisäiset merkitykset tulevien sukupolvien hyödyksi.

¹ The Institute for Advanced Studies of World Religions, osoite v. 1999: RD 13 Route 301, Carmel, NY 10512, USA.

² Luettelo niiden nimistä ja niistä yhden englanninkielinen käännös [toistaiseksi ainoa, joka on käännetty), ks. Vaidya Bhagwan Dash, *Tibetan Medicines with Special Reference to Yoga Sataka*, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala, Himachal Pradesh, India, 1976.

"Kiu-ten kirjat tunnistettu" julkaistiin The Canadian Theosophistissa, 62. vsk., nro 3, heinä-elokuu 1981, s. 63; ja The Eclectic Theosophistissa, nro 67, tammi-helmikuu 1982, s. 4, jolloin toimitus varusti sen huomautuksella "Vaikka seuraava saatiin muutama kuukausi sitten... tilan puute on valitettavasti sallinut sen julkaisemisen vasta nyt."

Tämä artikkeli on ilmoitus Kiu-ten kirjojen tunnistamisesta. Ensimmäinen ratkaistava ongelma jäljitettäessä Blavatskyn salaisia kirjoja oli Kiu-ten kirjojen tunnistaminen, koska Blavatsky oli yhdistänyt salaisen Dzyanin kirjan (Salaiseen oppiin käännettyjen runojen lähde) julkisiin Kiu-ten kirjoihin. Me siis näimme paljon vaivaa tämän asian johdosta. Tunnistiin Kiu-ten kirjat 21.5.1981, joka oli ihana päivä meille. Mutta tietämättämme Alankomaissa työskentelevä teosofinen tutkija oli tunnistanut ne kuusi vuotta aikaisemmin. Henk J. Spierenburg teki sen hollanninkielisessä artikkelissa "De Zeven Menselijke Beginselen in het Werk van H. P. Blavatsky en het Tibetaans Boeddhisme" (Ihmisen seitsemän prinssiippiä H. P. Blavatskyn teoksissa ja tiibetinbuddhalaisuudessa), joka julkaistiin 1975 Tibetaans Boeddhisme'ssa (Tiibetinbuddhalaisuus), Alankomaiden Teosofisen Seuran julkaisussa, s. 74.

Kun nämä kirjat oli tunnistettu, seuraava askel oli selvä: "Esitämme analyysin näistä Kiu-ten (rGyud-sde) kirjoista niin pian kuin voimme saada sarjan mikrofilmille" (s. 30). Saimme yhden sarjan ja valmistimme luvatus analyysin tuon vuoden 1981 syksynä. Se on julkaistu nimellä "The Books of Kiu-te, or the Tibetan Buddhist Tantras: A Preliminary Analysis, San Diego: Wizards Bookshelf, 1983, Secret Doctrine Reference Series (kirja-arvostelu julkaisussa The Journal of the International Association of Buddhist Studies, 8. vsk., nro 1, 1985, s. 113–114).

Lisäksi, kuten huomautettiin sivulla 14, Theosophical Research Centerin oli pian pakko muuttaa nimensä, ja siitä on nyt tullut Eastern Tradition Research Institute (Itämaisen tradition tutkimusinstituutti).

Kiu-ten kirjat tunnistettu

The Theosophical Research Center, Teosofinen tutkimuskeskus [nykyään Eastern Tradition Research Institute, Itäisen tradion tutkimuskeskus] ilmoittaa, että sen ponnistukset Kiu-ten kirjojen jäljittämiseksi ovat tuottaneet hedelmää. Niin kuin H. P. Blavatsky sanoi, ne todella löytyvät minkä tahansa tiibetiläisen gelugpa-luostarin kirjastosta. Mutta sanan kirjoitustapa teki tyhjäksi teosofien (meidät mukaan lukien) aiemmat yritykset tunnistaa ne tiedustelemalla oppineilta tiibetiläisiltä ja länsimaalaisilta tutkijoilta.

Meidät oli saatu uskomaan, että ne ovat osa tiibetinbuddhalaista kaanonaa (Kanjuria ja Tanjuria – Bkah-hgyur ja Bstan-hgyur – bKa’-’gyur ja bsTan’gyur), koska kertomus ”160 000 leaguea korkeasta vuoresta”, jota ”Chohan Lama” on lainannut ”Tibetan Teachings” -nimiseen artikkeliin (*H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. 6, 94–112; *H. P. Blavatsky Jumalten viisaus*, 100–119) kapusiinimunkki Della Pennan selostuksesta, on ilmeisesti bKa’-’gyurista, kun taas Blavatsky antaa ymmärtää, että kertomus on Kiu-ten kirjoista (*Salainen oppi*, III osa, www.teosofia.net, z422 [*Gyü-den kirjat*], alaviite). Samassa alaviitteessä hän kehottaa lukijaa tutustumaan Markhamin *Tibet*-kirjan kertomukseen, s. 309 eteenpäin [*Jumalten viisaus*, s. 112].

Kukaan Markham ei ole kirjoittanut *Tibet*-nimistä kirjaa, mutta Clements Robert Markham on toimittanut kirjan nimeltään *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet, and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa*, joka on julkaistu Lontoossa 1876, toinen painos 1879. Toisessa painoksessa sivulta 309 alkaa liite ”Brief Account of the Kingdom of Tibet”, jonka on kirjoittanut Orazio della Penna. Tuon liitteen sivulla 328 on kertomus suuresta 160 000 leaguea korkeasta vuoresta ja kertomus on peräisin bKa’-’gyurista, jonka hän kirjoittaa K’hagiur, ja sitten sivulla 334 on tieto Kiu-ten kirjasta.

Della Penna kirjoittaa:

Tämä Shakia Thupba palautti lait, joiden he sanoivat silloin rappeutuneen ja joka käsittää nyt, kuten muualla sanottiin, 106 teosta. Näissä osissa on Shakia Thupban oppilaiden heidän mestarinsa kuoleman jälkeen kirjoittamat kaikkien näiden kirjojen sisällöt, aivan niin kuin he olivat kuulleet häneltä... Nämä osat jakautuvat kahdenlaisiin lakeihin, toinen käsittää 60 kirjaa, joita kutsutaan Doten laeiksi, ja toinen koostuu 38 osasta ja on nimeltään Khiute.

Shakia Thupba tai oikeammin Sakya Thub-pa on tietysti Gautama Buddha, ja hänen lakinsa ovat bKa’-’gyur. Nyt on helppo huomata, että kaksi osastoa, Dote ja Khiute, ovat mDo-sde ja rGyud-sde eli Buddhan sanan, bKa’-’gyurin, Sūtra (*mDo*) ja Tantra (*rGyud*) -osastot (*sde*). Khiute on melko hyvä rGyud-sde’n ääntämysasu, ja tässä meillä on näiden kirjojen kauan etsitty tunnistus. Mitä tulee lukumääriin, niihin ei voi luottaa liian paljon, sillä paitsi että 60 plus 38 ei ole yhteensä 106, Della Pennan selostuksessa on myös muita risti-riitoja. (Toisessa kohtaa hän puhuu 36 Khiuten teoksesta jne.)

Narthingin bKa’-’gyur-edition rGyud-osastossa on 22 teosta. Esitämme analyysin näistä Kiu-ten (*rGyud-sde*) kirjoista niin pian kuin voimme saada sarjan mikrofilmille, joka maksaa 950 dollaria. Meillä on tällä hetkellä mikrofilmikokoelma bsTan-’gyurista, joka on niiden kommentaari. Tästä tiibetinbuddhalaisesta kaanonista, bKa’-’gyur ja bsTan-’gyur, Chohan Lama sanoi, että niissä ”ei ole mitään keksittyä, vaan yksinkertaisesti tietoja tuleville sukupolville, jotka voivat tuolloin saada avaimen niiden oikeaan tulkintaan” (*H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. 6, s. 100; *Jumalten viisaus*, s. 106).

Kalacakra on ”tärkein teos *Kanjurin* [bKa’-’gyurin] Gyut [rGyud] -osastossa, joka on mystisen tiedon osasto”. (*Salainen oppi*, III, s. 2402.) Toisin sanoen Kalacakra on tärkein saatavilla olevista Kiu-ten kirjoista. Ensimmäistä kertaa länsimailla Tiibetin Dalai-lama antoi kalacakra-vihkimyksen 16.–21.7.1981 Madisonissa, Wisconsinissa. Tämä vihkimys on perinteinen edellytys tämän tekstin tutkimiseksi. Lisätietoa varten kirjoittakaa: Deer Park, Box 5366, Madison, WI 53705 [uusi osoite v. 1999: 4548 Schneider Drive, Oregon, WI 53575].

Uutta Valoa Dzyanin kirjaan” on esitelmä, jonka David Reigle piti ensimmäisessä Salaisen opin symposiumissa San Diegossa 21.–22.7.1984. Esitelmä ilmestyi julkaisussa Symposium on H. P. Blavatsky’s Secret Doctrine: Proceedings, San Diego: Wizards Bookshelf, 1984, s. 54–67.

Tämä esitelmä yhdistää Dzyanin kirjan kadonneeseen Kālacakramūlatantraan. Kiu-ten kirjojen tunnistamisen jälkeen niitä koskeva analysointini teoksessa The Books of Kiu-te, or Tibetan Buddhist Tantras selvitti, että yli sadan tiibetinbuddhalaisen tantran joukosta Kālacakrantra on tärkein jäljitettäessä Blavatskyn salaisia kirjoja. Olin alkanut kerätä v. 1980 mikrofilmejä silloin julkaisemattoman suuren Kālacakra-kommentaarin, Vimalaprabhān, sanskritinkielisistä käsikirjoituksista, joista sain aineistoa tähän v. 1984 pidettyyn esitelmään, joka julkaistiin silloin ensimmäisen kerran. Vimalaprabhān sanskritinkielisen edition on sen jälkeen julkaissut Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, kolmena osana, 1986 (1. ja 2. luku), 1994 (3. ja 4. luku) ja 1994 (5. luku).

Vimalaprabhā lainaa kadonnutta Kālacakramūlatantraa, ja tätä aineistoa käsittelevä jatkotutkimukseni johti minut kirjoittamaan v. 1985 pamfletin, ”The Lost Kālacakra Mūla Tantra on the Kings of Śambhala”, joka julkaistiin helmikuussa 1986 (Talent, Oregon: Eastern School, Kālacakra Research Publications no. 1). Tämä pamfletti vakiinnuttaa Śambhalan kuninkaiden todelliset sanskritinkieliset nimet Vimalaprabhān lainatuista Kālacakramūlatantran säkeistä. Ohimennen sanoen siinä osoitettiin muutamia virheitä, jotka esiintyvät tiibetiläisen tradition säilyttämässä Śambhalan kuninkaiden luettelossa. Tämä jatkotutkimus täydentää myös tämän esitelmän esitystä. Muutamat lainaukset kadonneesta Mūlahevajratantrasta, johon D. L. Snellgrove perusti käsityksensä ja johon viitataan s. 33, ovat itse asiassa kadonneesta Mūlakālacakrantrasta (ks. alaviitteen nro 40 yksityiskohtia). Tämän lisäyksen lisäksi olen korjannut yhden käännöksessäni olleen ilmeisen virheen (löy-tyy sivun 46 yläosasta).

UUTTA VALOA DZYANIN KIRJAAN

Kiu-ten kirjojen tultua varmuudella tunnistetuksi tiibetinbuddhalaisiksi tantroiksi (*rGyud-sde*) v. 1981¹ olen kauan aavistanut, että ”Dzyanin kirjat”, joista *Salaisen opin* runot on käännetty, voivat olla kadonnut *Mūla* (juuri-) *Kālacakratantra*. Tämä useasta syystä:

1) Vielä olemassa oleva *Laghu* (*lyhennetty*) *Kālacakratantra* ja siihen liittyvät tekstit on aina sijoitettu ensimmäisiksi Kiu-ten (*rGyud-sde*) kirjojen joukossa missä tahansa Buddhan sanan, Kangyurin, editiossa. Samoin H. P. Blavatsky esittää, että Dzyanin kirja ”on Gyū-den [Kiu-ten] seitsemän salaisen folion kommentaarien [myös salaisten] ensimmäinen osa ja samannimisten julkisten teosten sanasto”.² Tähän on lisättävä, että kadonneet mūlatantrat ovat itse asiassa selittäviä ja opillisia, kuten D. L. Snellgrove huomasi, nojaten *Hevajrapinḍārthaṭīkāssa* oleviin lainauksiin kadonneesta *Mūlahevajratantrasta* (jotkin näistä lainauksista ovat todellisuudessa kadonneesta *Mūlakālacakratantrasta*).³

2) *Kālacakra*-oppia pidetään Panchen-laman ja hänen Shigatsen vieressä sijaitsevan luostarinsa, Tashi-lhunpon, erityisalana, joten tuo alue on Tiibetin *Kālacakra*-tutkimusten pääkeskus. Mahätmojen, jotka vastaavat paljosta H. P.

¹ Ks. David Reigle, *The Books of Kiu-te, or Tibetan Buddhist Tantras: A Preliminary Analysis*, Wizards Bookshelf, San Diego, 1983.

² Osasta nimeltään ”The Secret Books of ’Lam-Rin’ and Dzyan”, *H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. XXIV; suomeksi ”Lam-Rinin” ja Dzyanin salaiset kirjat, SO3, III osa, Luku 47, s. z422, www.teosofia.net.

³ D. L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra: A Critical Study*, osa I, Oxford University Press, London, 1959, s. 17. Snellgrove ei tiennyt tuota kirjaa kirjoittaessaan, enkä minä tiennyt kun kirjoitin tätä esitelmää, että *Hevajrapinḍārthaṭīkā* on yksi ryhmä kolmesta kommentaarista, jotka selittävät vastaavia tantroja *Kālacakran* näkökulmasta. Tähän ryhmään viitataan bodhisattva-piṭakana, bodhisattvojen (kirjoittamien tekstien) kokoelmana”, bodhisattvojen tässä tapauksessa viitatessa Śambhalan kuninkaisiin. Nämä tekstit lainaavat usein *Mūlakālacakratantraa*, nimittäen sitä yksinkertaisesti mūlatantraksi. Näin on, vaikka *Hevajrapinḍārthaṭīkā* on *Hevajra tantran* kommentaari ja viittaa myös kadonneen *Mūla Hevajra tantran* 500 000 säkeeseen ja lainaa niitä.

Blavatskylle *Salaista oppia* varten annetusta aineistosta, olinpaikkojen tiedetään myös sijainneen siellä.

3) Intilais-tiibetiläinen traditio sanoo Kālacakra-opin tulleen suoraan Shambhalasta, mistä syystä se tunnetaan ”Shambhalan oppina”. Shambhalan sanotaan myös teosofisessa kirjallisuudessa olevan lähteenä ikiaikaiselle viisaukselle, josta *Salainen oppi* on suoranainen osa.

4) Maailmanjärjestelmän ja sen asukkaiden synty on *Kālacakratantran* ensimmäisen osan aiheena, ainoan osan, josta voidaan avoimesti keskustella. Samoin kosmoksen synty ja ihmisen synty muodostavat *Salaisen opin* sisällön. Kosmologisilla opetuksilla ei ole samaa sijaa muissa Kiu-ten kirjoissa, sellaisissa kuin *Chakrasamvaratantra*, *Guhyasamājatantra* jne.

5) Dzyan-sana, kuten olen toisaalla osoittanut,¹ on tiibetinkielinen foneettinen käännös sankritin sanasta jñāna, joka tarkoittaa viisautta, dhyānan eli meditaation tulosta. Jñāna on myös *Kālacakratantran*, viidennen ja viimeisen, sen esoteerisimman osan, nimi.

Seuraavana vuonna huomasin, että *Salaisen opin dvīpoja* koskeva viittaus Dzyanin kirjaan (11)² ei itse asiassa viittaa mihinkään *Salaisesta opista* löytyvään sennuneroiseen runoon. Se koskee planeettamme pallojen ketjua, joita kutsutan dvīpoiksi (eksoteerisesti saariksi tai mantereiksi), ja niiden sijoittaminen olemassaolon tasoille viittasi kompassin suuntiin. Luonnollisesti ihmettelin, voisiko se viitata *Kālacakratantraan*. Koska vielä jäljellä oleva *Laghu Kālacakratantra* oli julkaistu Intiassa v. 1966 alkuperäisellä sanskritin kielellä yhdessä sen tiibetin- ja mongolinkielisten käännösten kanssa,³ vertailu sen 11. säkeeseen oli helposti mahdollista. Käännän tähän tuon säkeen teoksen ensimmäisestä osasta:

vāyvantād vāusīmaṅṅaḥ sthiradharaṅṅitale dvīpaśailāḥ samudrās
catvāryardham dvīlakṣaṃ śikhicalavalayaṃ yojanānāṃ
dvīlakṣaṃ | madhye meror yadūrdhvaṃ bhramati
dinaniśaṃ raśīcakraṃ satāraṃ sadbhāge dvidvīlakṣaṃ
tribhuvanasakalaṃ kālayogāt prajātam ||

¹ *The Books of Kiu-te*, s. 46–47.

² H. P. Blavatsky, *The Secret Doctrine*, 1888-ed., vol. II, s. 759; *Salainen oppi*, II osa, s. e759, www.teosofia.net. Ks. tässä yhteydessä tuon teoksen s. 320 jne., ja myös William Fairfield Warren, ”Where Was Śakadvīpa in the Mythical World-View of India?”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 40, part 5, Dec. 1920, s. 356–358.

³ *Kālacakra-Tantra and Other Texts*, osa I, toimittanut Raghu Vira ja Lokesh Chandra, International Academy of Indian Culture, New Delhi, 1966. Yhtään englantilaista käännöstä ei ole julkaistu.

Ilman lopusta ilman rajaan; maan kiinteässä pinnassa ovat dvīpat, vuoret ja valtameret; puolet neljästä, kaksisataatuhatta; tuli- ja ilmakehä on kaksisataatuhatta peninkulmaa. Keskellä on Meru, jonka yläpuolella vaihtuu yö ja päivä, ja eläinrata yhdessä tähtien kanssa. Kuudessa vyöhykkeessä, kaksi kertaa kaksisataatuhatta, kolme kokonaista maailmaa syntyy ajan liittymässä.

Kuten voidaan huomata, sellaisia kirjoja kuin tämä ei ollut koskaan tarkoitettu ymmärrettäväksi ilman kommentaaria, suullista tai kirjallista. Niinpä huolimatta sanojen oikeasta käännöksestä me emme vielä tiedä säkeen merkitystä. Kuitenkin se yksinkertainen tosiasia, että se sisältää sanan dvīpat, riittää oikeuttamaan lisätutkimuksen.

On olemassa suuri Kālacakra-komentaari, jonka on kirjoittanut Shambhalan toinen kalkī-kuningas Puṇḍarīka. Sitä arvostetaan niin kovasti Tiibetissä, että sillä on ollut kunnia olla ainoa kommentaari, joka on koskaan sisällytynyt Buddhan sanan, Kangyurin, editioon.¹ Kaikki sellaiset kommentaarit kuuluvat tietysti tiibetinbuddhalaisen kaanonin selittävään osaan, Tengyuriin. Sen nimi on *Vimalaprabhā*, ”Puhdas valo”, ja se kirjoitettiin alun perin sanskritiksi, jonka sanotaan olevan Shambhalan kieli.² Nykyään tiedetään, että tästä teoksesta on olemassa alkuperäisellä sanskritin kielellä kahdeksan käsikirjoitusta.³ Näistä kolmen mikrofilmeistä,¹ tiibetiläisiin käännöksiin

¹ Der-ge-editio. Se on myös Der-ge-edition Tengyurissa.

² Näin sanoo kolmas Panchen-lama bLo-bzañ dPal-Idan Ye-śes teoksessaan *Śam-bhala'i Lamyig*, fol. 44a, ”de rnam skad saṃ kṛ ta'i skad du smra ba...”

³ Nämä ovat seuraavat:

1) Asiatic Society of Bengal, Calcutta, #G.10766 (palmunlehti; vanha, kirjoitettu niiden 150 vuoden aikana, jotka seurasivat Kālacakran tuomista Intiaan Shambhalasta; täydellinen viidennen paṭalan kanssa).

2) Asiatic Society of Bengal, Calcutta, #G.4727 (palmunlehti; epätäydellinen, ensimmäisen paṭalan 31. säkeen avulla ainoastaan).

3) Institute for Advanced Studies of World Religions, Stony Brook, New York, #MBB I-24 (tutkielma, 5. paṭala puuttuu).

4) Institute des Hautes Études Indiennes, Collection Sylvain Lévi, Paris (ks. *Central Asiatic Journal*, vol. 13, 1969, s. 64, av. 33).

5) Oriental Institute, Baroda, #13218 (5. paṭala puuttuu)

6) Library of the Mahārāja of Nepal, #85 (palmunlehti; kuvitettu, ks. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. 66, 1897, s. 315–316).

7) Bir Library, Nepal (epätäydellinen; ks. *Taisho Daigaku Kenkyukiyo*, vol. 40, Jan. 1955., s. 66.)

8) Omistaa prof. Jagannatha Upadhyaya, Benares Sanskrit University (5. paṭala puuttuu; lähde: henkilökohtainen kommunikaatio).

vertaillen,² on kolmea säettä kommentoiva sanskritin teksti tässä toimitettuna ensimmäisen kerran ja käännetty englanniksi [suomeksi]; se alkaa 11. säkeellä:

idānīm tiryagmānam ihocyate |

vāyvantād vāyusīmnaś catvāri lakṣāṇi | vāyor vāyvantam pūrvād
aparavāyuvalayāntam yāvat | evam dakṣiṇād uttarāntam yāvad iti |
sthiradharaṇitale dvīpasailāḥ samudrā iti | tato
vāyumaṇḍalābhyantare vahnimaṇḍalam valayākāraṃ | evan agni-
valayamadhye toyavalayaṃ toyavalayamadhye pṛthvīvalayaṃ | tad
eva sthiradharaṇitalaṃ | tasmīn śaḍdvīpāḥ ṣaṭsailāḥ ṣaṭsamudrāḥ |
saptamenodakavalayena sahitāḥ saptasamudrāḥ | saptamena
jambūdvīpena sahitāḥ saptadvīpāḥ | vajraparvatena sārḍhaṃ sapta-
parvatāḥ | vajraparvato vādavāgniḥ | kṣāsamudratoyavalayānte
adhasi tiryagvibhāgena sthitaḥ | pṛthvīmahājambūdvīpānte sarva-
dikṣu adhasi ca kṣārasamudro 'vasthitaḥ |

lavanāsamudrāntāl lavanasamudrāntam arḍhaṃ catur-
lakṣāṇāṃ | catvāryardham dvilakṣam iti | meror madhyāt savyā
vasavye kṣārasamudravalayāntam dvilakṣam | savyenaikalakṣam
avasavyenaikalakṣam | evam pūrvāparam vāyavyāgneyam
nairṛtyaiśānam |

śikhicalavalayaṃ yojanāhāṃ svilakṣam iti | tasmāt kṣārodaka-
valayāt savyāvasavye śikhivāyuvayaṃ dvilakṣam bhavati |
savyenaika-lakṣam avasvyenaikalakṣam | evam sarvadikṣu |

madhye merur yadūrdhvam bhramati dināśīsam rāsīcakram
satāram iti | madhye meruḥ | kiṃ bhūtaḥ saḥ | yasordhve rāsī-
cakram dvādaśāram satāram anantatārāśīsaḥ hitaṃ satāram divā-
nīśaṃ bhramatīti | atra keyaṃ vācoyuktiḥ | kim aparo 'pi merur asti
yenedaṃ vākyam ity ucyate | atra mandarā 'pi merusaṃjñayā
grhītaḥ | tena mandarapṛthakkaranāyeyam vācoyuktir iti |

śadbhāge dvidvilakṣam iti ihoktakrameṇādhasy ūrdhve
pūrve paścime dakṣiṇe uttare śadbhāge pṛthvīvalayamadhhyāt dvī-
dvilakṣam iti |

tribhuvanasakalaṃ svargamartyapātālabhuvanaṃ | tribhuvana-
sakalaṃ kālayogāt prajātam | saṃvartotpattikālavasāt saṃdhāraṇa-
manthānasamsthānavāyukālasaṃyogāj jātam sattvānāṃ śubhāśubha-
karmaphalopabhogārtham iti ||

¹ Numerot 1), 2) ja 3) edellä.

² Olen käyttänyt hyväkseni seuraavia editioita: selityksin varustettu editio teoksessa *The Collection Works of Bu-ston*, Part I, intialainen uusintapainos; pekingiläinen Tengyur-editio, #2064, japanilainen uusintapainos, ja Derge Kangyur, Toh. #845, vol 102 ja Tengyur, Toh. #1347, vol. 11–12, editiot, japanilainen uusintapainos.

”Nyt vaakasuora mitta [tämän maailmanjärjestelmän] esitetään.

”*Ilman (vāyu) lopusta ilman rajalle* on neljäsataatuhatta [peninkulmaa]; ilman [valtakunnan] toisesta päästä toiseen, idästä ilmakehän loppuun lännessä ja samoin etelästä pohjoisen loppuun.

”*Maan (dharani) kiinteällä pinnalla on dvīpat, vuoret ja valtameret*: Sieltä lähtien ilmamaṇḍalan sisällä on tulimaṇḍala kehän muodossa. Samoin tulikehän sisällä on vesikehä, ja vesikehän sisällä on maa- (*prthvi*) kehä. Nyt se on *maan kiinteä pinta*, ja sillä on kuusi dvīpaa, kuusi vuotta ja kuusi valtamerä. Yhdessä vesikehän kanssa seitsemäntenä on seitsemän valtamerä; yhdessä jambūdvīpan kanssa seitsemäntenä on seitsemän dvīpaa: yhdessä vajravuoren kanssa on seitsemän vuotta. Vajravuori on maanalainen tuli.¹ Se sijaitsee suolaisen valtameren vesikehän lopun alla [ts. alapuolella] vaakasuorassa osastossa. Suolainen valtameri sijaitsee maan (*prthvīn*), suuren jambūdvīpan, reunalla kaikissa suunnissa [ts. kaikkialla sen ympärillä] ja sen alla.

”Suolaisen valtameren lopusta suolaisen valtameren [toiseen] loppuun puolet neljästä sadastatuhannesta [peninkulmasta]. *Puolet neljästä, kaksisataatuhatta*: Merun keskeltä suolaisen valtamerikehän loppuun etelään ja pohjoiseen on kaksisataatuhatta [peninkulmaa]; satatuhatta etelään ja satatuhatta pohjoiseen. Samoin itään ja länteen, koilliseen ja kaakkoon sekä lounaaseen ja luoteeseen.

”*Tuli- ja ilmakehä on kaksisataatuhatta peninkulmaa (yojanaa)*: Tuon suolameren kehältä tulen- ja ilmakehän poikki etelään ja pohjoiseen on kaksisataatuhatta [peninkulmaa]; satatuhatta etelään ja satatuhatta pohjoiseen. Samoin kaikkiin suuntiin.

”*Keskellä Merua, jonka yläpuolella vaihtuu päivä ja yö sekä eläinrata yhdessä tähtien kanssa*: Keskellä on Meru. Mikä se [Meru] on? Se on se, minkä yläpuolella on eläinrata, kaksitoistapuolainen, yhdessä tähtien kanssa, yhdessä loputtoman tähtipaljouden kanssa, ja päivä ja yö yhdessä tähtien kanssa vaihtuvat. Mikä on oikea sana tässä? Onko olemassa toinen Meru, johon tämä puhe [voisi viitata]? Se tullaan esittämään. Nyt Merulla

¹ Vedenalainen tuli (*vāḍavā-agnī*) tunnetaan hyvin intialaisessa mytologiassa tulena, joka tuhoaa maailmat aikakauden lopussa. Sitä kuvataan meren (*vaḍavā*) muodossa ja se asuu meren alla. Ks. Wendy Doniger O’Flaherty, ”The Submarine Mare in the Mythology of Śiva”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1971, no. 1, s. 9–27, erityisesti s. 13–15.

tarkoitetaan myös Mandaraa.¹ Sen vuoksi erotuksena Mandarasta tämä [Meru] on oikea sana.

”*Kuudessa vyöhykkeessä, kaksi kertaa kaksisataatuhatta*: tässä puhuttuna sarjoissa [parittain], ala- ja yläpuolella, idässä ja lännessä, etelässä ja pohjoisessa; kuudessa vyöhykkeessä, keskeltä maakehää kaksi kertaa kaksisataatuhatta [peninkulmaa];

”*Kolme kokonaista maailmaa* ovat taivas- (*svarga*) maailma, kuolevaisten (*martya*) maailma ja helvetin (*pātāla*) maailma. *Kolme kokonaista maailmaa syntyvät ajan liittymästä*: syntyneet tuhon ja alun ajan voimalla, samdhāraṇa-, manthāna- ja samsthānātuulien² ajan yhtymästä, aistivien olentojen hyvien ja pahojen toimintojen hedelmien kokoamiseksi.”

Tämä vaakasuoran mitan kosmologinen kuva vaatii täydentämistä pystysuoran mitan selvityksellä edeltävästä säkeestä. Huomattuaan, että tämä 10. säe ja niin edelleen, joita aiotaan kommentoida, on tiivistetty (kadonneesta) *Mūlakālacakratantrasta*, Puṇḍarīka selittää huolellisesti, että koko mitta on suhteellinen riippuen erilaisten olentojen erilaisista havaintokyvyistä. Niinpä, hän sanoo, ettei pidä ajatella, että Buddha on valehtelija, koska hänen opettamansa mitat vaihtelevat tässä niistä, joita hän opetti Abhidharma-kirjallisuudessa. Hän opetti erilaisia mittoja erilaisten olentojen havaintokykyjen ja tarpeiden mukaan. Tässä sitten on *Laghu Kālacakratantran* ensimmäisen osan 10. säe. Se jatkaa *Vimalaprabhāa*, mistä varsinainen säkeen kommentaari alkaa:

¹ Mandara on suuri vuori, jota devat ja asurat käyttivät kerran maitomeren kirnuamiseen, jotta saisivat takaisin kuolematomuuden eliksiirin (*amṛta*) ja kolmetoista muuta arvokasta, vedenpaisumuksessa hukkunutta asiaa. Ne käyttivät suurta käärmettä, Vāsukia, köytenä ja Vishnun kilpikonna-avatāraa tappina, Mandaran palvellessa kirnunkeppinä. Ks. *Rāmāyaṇa*, I.45 (Gita Press ed.); *Mahābhārata*, critical ed. (Poona) I.16, Bombay ed. I.18; ja lisätiedon saamiseksi E. Washburn Hopkins, ”Mythological Aspects of Trees and Mountains in the Great Epic”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 30, 1910, s. 347–374 [tämä taru on esitetty pääkohdissaan Martti Haavion kirjassa *Suomalainen mytologia*, 1967, sammon ryöstöä käsittelevässä luvussa.]

² Samdhāraṇa tarkoittaa ”pitää koossa”, ylläpitäen (elämää), kantaen (kuten kohdussa); manthāna tarkoittaa kirnuamista, hämmäntämistä tai hankaamista (kuten tulen sytyttäminen hankauksen avulla); samsthāna tarkoittaa ”yhdessä pysymistä”, hahmotamista, muodostamista.

vāyvantān merusīmno narakaphaṇipuram yojanāmām dvilakṣam
meror lakṣam pramām grahagaṇanīlayāt pañcaviṁśatsahasram |
grīvā pañcāśadāsyam dhruvapadam acalam pañcaviṁśat tathaiva
tadbāhye śūnyam ekam tribhuvanarahitam nirguṇam tattvahīnam ||

.....

iha vāyvantān merusīmnaḥ | pṛthvītoyatejomaṇḍalānām adho
vāyumaṇḍalam ākāśadhātāv avasthitam | tasmād vāyvantān merum
yāvat saptanarakāny aṣṭamam phaṇipuram iti |

narakaphaṇipuram yojanānām dvilakṣam bhavati bhavati | atra vāyu-
maṇḍalam pañcāśatsahasram bhavati | tasmīn mahākharavāte
mahāndhakāre narakadvayam pañcaviṁśatpañcaviṁśatsahasta-
yojanavibhāgam adha ūrdhvam | tiryagmānena pṛthvīvalaya-
pramānam |

evam agnivalaye narakadvayam | agninarakam ekam | tadupari
tīvradhūmanarakam |

tathodakavalaye narakadvayam | pankāmbhaḥ paṅkodaka-
saṃyuktaḥ | vālukāmbho vālukodakasam̐yuktaḥ | mahāśītam |

pṛthvīvalaye śarkarāmbho narakāḥ pañcaviṁśatsahasra-
yojanam | tadupari phaṇipuram pañcaviṁśatsahasrayojanam adha
ūrdhvam | tad eva mānam dvidhā | ardhe asurabhuvanam | ardhe
nāgalokabhuvanam iti |

evam śarīre pādatalāt kaṭim yāvat hastadvayam | tad eva hasta-
dvayam aṣṭavibhāgam kṛtvā ekaikabhāge yatākrameṇa narakaphani-
purāṇi veditavyānīti |

meror lakṣam pramānam | tasmād bhūmaṇḍalān meror adha
ūrdhvamānam lakṣayojanam iti | śarīre hastam ekam kaṭyāḥ
kaṇṭhādho yāvat | tatraiva grahagaṇam bhramati |

tasmād grahagaṇīlayāt pañcaviṁśatsahasram grīvā meroḥ |
śarīre ṣaḍaṅgulaḥ |

tataḥ pañcāśadāsyam mukham meror grīvāyā lalāntam yāvat |
śarīre dvādaśaṅgulaḥ iti |

tasmād dhruvapadam acalam uṣṇīsam pañcaviṁśatsahasram
iti śarīre ṣaḍaṅgulamānam lalāntā śikhāsthānam yāvad iti |

tadbāhye śūnyam ekam tribhuvanarahitam nirguṇam tattva-
hīnam tad iti | vātamaṇḍalordhvoṣṇīsayor bāhye śūnyam ekam |
pratyekaparamānurūpaḥ dhātupañcakam ekaśūnyam iti | nākāśam
sarvavyāpakam ity ekaśūnyenāvagantavyam |

evam caturlakṣam lokadhātor mānam | śarīre caturhastam |
hasto 'pi vaturviṁśatyangulātmakaḥ iti ||

Ilman lopusta Merun rajalle helvetit ja käärmeiden kaupunki ovat kaksisataatuhatta peninkulmaa. Merun mitta on satatuhatta; planeettojen isännän asuinpaikasta kaula on kaksikymmentäviisituhatta, kasvot ovat viisikymmentä ja Pohjantähden kiinteä paikka on kaksikymmentäviisi. Tämän ulkopuolella on avaruus yksin, vailla kolmea maailmaa, ilman ominaisuuksia ja vailla elementtejä.

”Ilman (vāyun) lopusta Merun rajalle: Maa-, vesi- ja tulimaṇḍaloiden alla ilmamaṇḍala sijaitsee ākāśan valtakunnassa. Tuon ilman [maṇḍalan] lopusta Meruun asti on seitsemän helvettiä (narakaa) ja kahdeksas, käärmeiden kaupunki (phani-pura).

”Helvetit ja käärmeiden kaupunki ovat kaksisataatuhatta peninkulmaa (yojanaa) [pohjalta huippuun]: Täällä ilmamaṇḍala on viisikymmentätuhatta [peninkulmaa korkea]. Siinä on helvettipari, suuren tuulen (mahākharavātan) ulvonta ja suuri pimeys (mahāndhakāra),¹ kullakin kahdenkymmenenviiden tuhannen peninkulman osasto pohjalta huipulle. Niiden vaakasuoja mitta [leveys] on maan kehän mitta.

”Samoin tulikehässä on helvettipari. Toinen on tuli- (agni) helvetti, ja sen yläpuolella on kuuma savu- (tīvra-dhūma) helvetti.

”Myös vesikehässä on siis helvettipari, mutainen vesi (pañkāmbha), sekoittuneesta mudasta ja vedestä, ja hiekkainen vesi (vālukāmbha) sekoittuneesta hiekasta ja vedestä. Ne ovat hyvin kylmiä.

¹ Tässä luetellut helvettien nimet ja edelleen pienet muunnelmat *Laghu Kālacakra-tantran* säkeessä 15 (joita ks.) eivät vastaa niitä, jotka on esitetty normaalissa buddhalaisessa abhidharma-kirjallisuudessa, kuten *Abhidharmakośassa* (luku 3). Eivätkä ne vastaa niitä, jotka on esitetty hindulaisissa purānoissa (esim. *Viṣṇupurāṇa*, kirja II, luku. 5 & 6), *Manun laissa* (IV.88–90), Patañjalin *Yogasutrien* Vyāsa-bhāṣyassa (III.26) jne. Kuitenkin niille löytyy läheiset vastineet jainalaisesta maailmankuvasta. Vertaa jainalaista peruskäsikirjaa *Tattvārthādhigamasūtra*, luku 3, säe 1:

ratna-śarkarā-vālukā-pañka-dhūma-tamo-mohātamaḥ-prabhā
bhūmayo ghanāmbuvātākāśapratīṣṭhāḥ saptādho ’dhah

”[Helvetin olentojen asuinpaikat] ovat seitsemän maailmaa: jalokivi-, sora-, hiekka-, muta-, savu-, pimeys- ja suuri pimeysloiste, toinen toisen alla, sijoittuneena tiheään veteen (tai kosteaan ilmaan) [niiden kehiin], ja ilma [tiheään ilman kehä ja ohuen ilman kehä, jotka ovat] ākāśassa.”

[Sulkeissa oleva aineisto on Pūjyapāda’n *Sarvārthasiddhi*-kommentaarista.] Esoteerisen selityksen saamiseksi Idän kosmologian helveteistä ja taivaista muista katsoa *The Letters of H. P. Blavatsky to A. P. Sinnett*, s. 245–261.

”Maakehässä on soravesi- (*śarkarāmbha*) helvetti, kaksikymmentäviisituhatta peninkulmaa [korkea]. Tämän yläpuolella on käärmeiden kaupunki, kaksikymmentäviisituhatta peninkulmaa pohjalta huipulle. Nyt tuo mitta on kaksinainen. Puolet on demoni (*asura*) -maailmaa ja puolet on käärme (*nāga*) -maailmaa.

”Vastaavasti ruumiissa, jalkapohjista vyötäröön, on [mitta] kaksi kättä (*hastaa*). Nyt kun on esitetty noiden kahden käden kahdeksan osastoa, kukin jako on tunnettavissa kuten helvettien ja käärmeiden kaupungin sarjassa.

”*Merun mitta on satatuhatta*: Tuosta maamaṇḍalasta Merun mitta pohjalta huipulle on satatuhatta peninkulmaa. Ruumiissa se on yksi käsi vyötäröltä kaulan alaosaan. Juuri siinä planeettojen joukko vaihtuu.

”Tuosta *planeettojen isännän asuinpaikasta Merun kaula on kaksikymmentäviisituhatta* [peninkulmaa ylöspäin]. Ruumiissa se on [mitta] kuusi sormea (*angulaa*).

”Noista *kasvot ovat viisikymmentä* [tuhatta peninkulmaa], Merun kasvot kaulasta ylös otsan yläosaan. Ruumiissa se on kaksitoista sormea.

”Tuosta *Pohjantähden (dhruva) kiinteä paikka, kruunu (uṣṇīṣa)*, on kaksikymmentäviisituhatta [peninkulmaa ylöspäin]. Ruumiissa mitta on kuusi sormea otsasta ylös päälleen nutturan paikkaan.

”Sen yläpuolella on avaruus (*śūnya*) yksin [eli sekoittumattomana], *vailla kolmea maailmaa, ilman ominaisuuksia ja vailla elementtejä*: [Sana] joka [tullaan selittämään]. Ulkopuolella ilmamaṇḍalan alla ja kruunun yläpuolella on avaruus yksin. Yhden ainoan perimmäisen atomin (*parama-aṇu*) muoto on viisinkertainen maailmanjärjestelmä. Avaruus ainoastaan [tullaan selittämään]. Kaikkialle leviävää ākāśaa ei pitäisi ymmärtää avaruudeksi yksin.

”Siten neljäsatatuhatta [peninkulmaa] on maailmanjärjestelmän mitta. Ruumiissa se on neljä kättä. Käsi muodostuu [mitta] kahdestakymmenestä sormesta.”

Käsiteltäessä uutta aineistoa järjestelmästä, josta tiedetään vähän, ei ole koskaan turvallista lainata erillisiä säikeitä, vaikka joskus sitä ei voi välttää. Yhdeksästä säikeestä, jotka edeltävät juuri lainattuja säikeitä 10 ja 11, säikeet 1–3 asettavat näyttämön ja esittelevät puhujat, Shambhalan kuningas Suchandran ja Buddhan, ja mainitsevat lyhyesti *Kālacakrantran* aiheen kokonaisuudessaan. Säte 4 hahmottelee tämän ensimmäisen osan sisällön, ja säikeet 5–9 yhdistävät tuon aineiston sanskritin aakkosiin jne. Säte 4 on siis erittäin hyödyllinen tarjotessaan tarvittavan näkökulman säikeisiin 10 ja 11. Tässä on tuo säe ja sen *Vimalaprabhā*-kommentaari, jälleen poimittuna sieltä, mistä säkeen varsinainen kommentaari alkaa:

kālāc chūnyeṣu vāyujvalanajaladharā dvīpaśailāḥ samudrā
rḥṣāṇīndvarkatārāgrahagaṇa ṛṣayo devabhūtās ca nāgāḥ |
tiryagyoniś caturdhā vividhamahitale mānuṣā nārakās ca
sambhūtāḥ śūnyamadhye lavaṇam iva jale tv aṇḍajāś caṇḍamanhye ||

.....
lokadhātūtpādo nirodho veditavyaḥ | saṃvarto vivartakālaś ceti |

ataḥ saṃvartād utpādakālavaśāt śūnyeṣv iti ś | ūnyānti | loka-
vyavahāreṇa cakṣurādīnām indriyāṇām agocarāṇi paramāṇu-
rūpenāvasthitāni | pṣthivyaṭtejavāyurasadravyāṇi pañcācatuḥtri-
dvyekagaṇasvabhāvāni | ṣaṣṭho guṇo dharmadhātuh sarvatra
vyāpakāḥ | iti śūnyāni |

teṣu śūnyeṣu paramāṇuṣūtpādakālavaśād vāyur iti | teṣu
paramāṇuṣu madhye prathamam tāvad vāyuparamāṇavo
nyonyāśliṣṭā bhavanti | tasmāt saṃyogāl laghucañcalatāgamaṇam
vāyur ity ucyate |

evam agniparamāṇava āśliṣṭāḥ santo vāyusaṃyuktā vidyud
agnir ity ucyate |

evam toyaparamāṇava āśliṣṭāḥ santo vāyvagnisamyuktā vṛṣṭi
jalām ity ucyate |

evam pṛthivīparamāṇava āśliṣṭā indracāpam gagane darśayati
dharā ity ucyate |

rasaparamāṇavaḥ | sarvatra vyāpakāḥ | evam pañcaśūnyeṣu
vāyujvalanaladharā bhavanti |

saṃdhāraṇamanthānasamsthānavātaprabhāvataḥ | dvīpaśailāḥ
samudrāḥ | dvīpāni sapta | śailāḥ sapta | samudrāḥ sapta |

ṛḥṣāṇīndvarkatārāgrahagaṇa ṛṣaya iti | ṛḥṣāṇi saptāvīmṣatiḥ |
tatsambandhāny anantāni | indvarkau maṇḍalākārau | tārāgraha-
gaṇas tathaiva tārakākāro mangalādir iti | ṛṣayaḥ saptatārakāḥ |

devabhūtās ca nāgāḥ | devās cāturmahārājakāyikādayaḥ |
bhūtā aparājitaṭpretādayaḥ | nāgā anantādayaḥ |

tiryagyoniś caturdhā | aṇḍajā garuḍādayo vāyuyoniḥ |
jarāyujā gajendrādayo 'gnyoniḥ | samsvedajāḥ kīṭapataṅgakṛmy-
ādayo jalayoniḥ | upapādukā vṛḥṣādayo bhūmionir iti | tathā
mahopapādukā rasayonir iti |

vividhamahitale | mahīty āgamapāṭhaḥ | vividhā ca sā mahīti
vividhamahī saptadvīpasvabhāvā dvādaśakhaṇḍasvabhāvā |
tasyās talaṃ vividhamahitalaṃ | nāgabhuvaṇam saptanaraka-
bhuvanaṃ |

tasmin vividhamahyāṃ maṇuṣyās tale narake nārakāḥ | cakārah
samuccayārtha iti |

sambhūtāḥ śūnyamadhye lavaṇam iva jale tv aṇḍajāś

cāṇḍamadhye iti | atra dr̥ṣṭāntah | sthāvarāṇām utpattaye lavaṇam |
 jaṅgamānām utpattaye aṇḍam | cakārah samuccaye | yathā
 ātapasaṃyogāl lavaṇodakaparamāṇavo lavaṇakathinatvaṃ yānti |
 tathā mervādayah sthāvarā iti | yathā śukradravaparamāṇavo
 ’ṇḍamadhye mukhakāyādyavayavatvaṃ gatāḥ | tathā jaṅgamasattvā
 veditavyāḥ |

asya lokadhātor vistareṇotpādaḥ pañcame paṭale vaktavyaḥ ||

*Ajasta, avaruuksissa, ilma, tuli, vesi, maa, dvīpat, vuoret, valtameret, tähtiku-
 viot, kuu, aurinko, tähtien ja planeettojen joukko, rishit, jumalat, elementaalit,
 käärmeet, neljän synnytystavan eläimet, moninainen Maa ja alamaailma,
 ihmiset ja helvetin olennot syntyvät avaruuden keskellä, kuten suola vedessä
 ja munasta syntyneet munan keskellä.*

”Maailmanjärjestelmän (*lokadhātu*) alku ja lakkaaminen ja sen periodisen tuhon ja luomisen aika pitää tuntea.

”Sen periodisen tuhon jälkeen [sen uudelleenluonti] alun *ajan* voimalla *avaruuksissa* (*śūnyoiissa*) [tullaan nyt selittämään]. Avaruudet, maailmojen yhteydessä, vakiintuvat perimmäisten atomien (*parama aṇujen*) muodon avulla, sellaisen aistien kuin näkökyky jne. kantamattomissa. Maa, vesi, tuli, ilma ja maku (*rasa*) ovat niiden aineita, oman luonnostaan viisi, neljä, kolme, kaksi ja yksi ominaisuutta (*guṇaa*) vastaavasti.¹ Kuudes ominaisuus on *dhar-madhātu*, joka tunkeutuu kaikkialle. Siten avaruudet [selitetään].

”Näiden avaruuden perimmäisten atomien joukossa, [syntyneenä] alun ajan voimalla, *ilman* atomit [selitetään]. Näiden perimmäisten atomien joukossa, [avaruuden] keskellä, ensin ovat ilman perimmäiset atomit, toistensa ympäröiminä. Tuosta [ilman perimmäisten atomien] yhtymästä [toisiinsa] tulee liikkeen helpous. Siten ilma selitetään.

¹ Vertaa intialaista klassista kertomusta, joka on löydettävissä esim. *Lingapurāṇasta* 1.70.43–47; *Mahābhāratasta*, kriittinen ed. XII.195, Bombay-ed. XII.202; *Manun laeista* 1.20 & 76–78 jne. ja joka esitetään lyhyesti alla olevassa taulukossa:

<u>elementti</u>	<u>ääni</u> (<i>śabda</i>)	<u>ominaisuudet</u>
ākāśa	ääni (<i>śabda</i>)	
ilma	”	kosketus (<i>sparsā</i>)
tuli	”	” väri (<i>rūpa</i>)
vesi	”	” maku (<i>rasa</i>)
maa	”	” haju (<i>gandha</i>)

Myöhemmin tässä säkeessä Bu-ston selittää maun (skt. *rasa*, tiib. *ro*) sanalla *nam-mkha*, joka on sanskritin *ākāśa* tiibetin kielellä.

”Samalla tavoin *tulen* perimmäisiä atomeja ympäröi [ilman perimmäiset atomit], ja niiden yhtymä ilman atomeihin saa aikaan valaistuksen. Siten tuli selitetään.

”Samoin *veden* perimmäisiä atomeja ympäröi [ilman ja tulen perimmäiset atomit], ja niiden yhtymä ilman ja tulen atomien kanssa saa aikaan sateen. Siten vesi selitetään.

”Samoin *maan* perimmäisiä atomeja ympäröi [ilman, tulen ja veden perimmäiset atomit, niiden yhtymä] aiheuttaen sateenkaaren ilmestymisen tälle. Siten maa selitetään.

Maun perimmäiset atomit tunkeutuvat kaikkialle. Siten viidessä avaruudessa on ilma, tuli, vesi ja maa.

”*Samdhāraṇa-* *manthāna-* ja *saṃsthānātuulien* voiman avulla tulevat *dvīpat*, *vuoret* ja *valtameret*. On olemassa seitsemän *dvīpaa*, seitsemän vuoristoa ja seitsemän valtamerta.

”*Konstellaatiot*, *kuu*, *aurinko*, *tähtien ja planeettojen joukko* ja *rishit*: On olemassa kaksikymmentäseitsemän konstellaatiota [nakšatrat eli kuumerkit]. Niiden yhtymät ovat loputtomat. Kuu ja aurinko ovat muodoltaan pallomaisia. Tähtien ja planeettojen joukko, samoin tähdenmuotoinen muodoltaan, on Mars jne. Rishit ovat seitsemän tähteä [Iso karhu eli Otava].

”*Jumalat, elementaalit ja käärmeet*: Jumalat (*devat*) ovat taivaiden asukkaita alkaen neljän ilmansuunnan vartijakuninkaiden taivaan [alimman taivaan] asukkaista. Elementaalit (*bhūtat*) ovat aparājita [”voittamattomia], henkiä (*pretoja*) jne. Käärmeet (*nāgat*) ovat Ananta [”Ääretön”, nāgojen kuninkaan Śeṣhan, toinen nimi] jne.

”*Neljällä tavalla syntyneet eläimet*:¹ Munasta syntyneet, nimittäin Garuḍa [lintujen myyttinen kuningas] jne., ovat ilman kohdusta. Kohdusta syntyneet, nimittäin Gajendra [”elefanttien herra”] jne. ovat tulen kohdusta. Hiestä syntyneet, nimittäin madot, perhoset, muurahaiset jne. ovat veden kohdusta. Itsesyntyiset (*upapāduka*) [ts. ilman vanhempia] nimittäin puut jne. ovat maan kohdusta. Myös suuret itsesyntyiset (*mahāupapāduka*) ovat maan kohdusta.

”*Moninainen maa (mahi) ja [moninainen] alamaailma (tala)*: Maa [tässä on kirjoitettu *mahi* runomitasta johtuen, joka sopii paremmin kuin normaali *mahī*] on tekstistä löytyvä lukutapa [säettä kommentoidaan *Kālacakratantrasta*] Tuo maa on moninainen. Moninaista maata [tullaan selittämään]. Se

¹ Nämä neljä syntymistapaa koskevat myös ihmisiä. Ks. Vasubandhu, *Abhidharma-kośabhāṣya*, III.9, missä esitetään esimerkkejä ihmisten kaikista neljästä synnytystavasta. Esimerkki neljännessä tavasta, itsesyntytyksestä, koskee siinä ensimmäisen kalpan ihmiskuntaa (*manuṣyāś caturvidhāḥ... upapādukāḥ punaḥ prāthama-kalpiḥ*). Näitä on verrattu rūpataivaiden asukkaisiin.

muodostuu seitsemästä dvīpasta ja kahdestatoista osastosta (*khaṇḍasta*). Sen alamaailma on moninainen maa-alamaailma [joka muodostuu] käärmemaailmasta ja seitsemäisestä helvettimaailmasta.

”Tuossa [alamaailmassa], moninaisessa maassa [elää] *ihmisiä*, ja alamaailmassa, helvetissä (*narakassa*) [elää] *helvetin olentoja*. Sana *ja* (*ca*) [rivillä jossa sitä selitetään, *ihmiset ja helvetin olennot*] merkitsee yhtymää.¹

”*Syntynyt avaruuden keskellä, kuten suola vedessä ja munasta syntynyt munan keskellä*: Tässä esitetty on analogia; liikkumattomien [kasvien, mineraalien jne.] syntymisen ollessa analoginen suolan kanssa ja liikkuvien [eläinten, ihmisten jne.] syntymisen ollessa analoginen munan kanssa. Sana *ja* (*ca*) on konjunktiivi. Kuten yhteydestä auringonsäteen kanssa suolaveden perimmäisistä atomeista tulee kovaa suolaa, samoin Meru jne. [vaikka on kiinteä, voi syntyä epäkiinteässä, nimittäin avaruudessa]. Siten liikkumattomat [ovat tunnettavissa]. Kuten nestemäisen siennesteen perimmäiset atomit munan

¹ Tämä sanonta viittaa yhteen sanskritin konjunktiopartikkelin *ca* neljästä perinteisestä päämerkityksestä, joka löytyy usein ulkoa opitusta sanakirjasta *Amarakośa*, 3. kāṇḍa, nānārtha varga, sāe 241 ja kuuluu seuraavasti:

ca-anvācaya samāhāra-itaretara-samuccaye |

Viimeinen näistä, ”*samuccaya*”, on tekstissämme sana, jonka olen kääntänyt ”yhtymä”, vaikka tietysti kaikki neljä tarkoittavat erilaisia konjunktioita. *Amarakośan* kommentoijat, kuten myös Patañjali kommentoidessaan *Mahābhāṣya*-teoksessaan *Aṣṭādhyāyī*-teoksen kohtaa II.2.29, vārttika 15, selittävät, että *ca* kuten *samuccaya* liittyy yhteenkuuluvia asioita, joita ei ole esitetty, mutta lukijan täytyy täydentää se, miltei kuten meidän ”jne.”. Bu-ston huomautuksessaan tässä, ”*ma-smos-ba’i klu’i-srid-pa*”, esittää meitä varten täydennykseksi mainitsemattoman käärmemaaailman [ja asukkaat] lisättäväksi *ihmisiin ja helvetin olentoihin*.

lisäykset huomautukseen 9:

Erään nyt Intiassa asuvan ystävän ystävällisyyden avulla olen hiljattain saanut tietää, että nepalilais-saksalainen käsikirjoitusten suojeluprojekti on mikrofilmannut kaksi Kālacakra-kommentaarin käsikirjoitusta (paperia) yksityisistä kokoelmista. Nämä mikrofilmit ovat kela [Reel] nro D 46/7 ja kela nro E 618/5–619/1, jotka ovat saata-
vissa Nepalín kansallisarkistosta Katmandusta.

[uusi lisäys, 1999: Niihin aikoihin kun kirjoitin artikkelin ”Lost Kālacakra Mūla Tantra on the Kings of Śambhala” (Kadonnut Kālacakramūlatantra Śambhalan kuninkaita) (1985), olin tämän ystävän, John Newmanin, ystävällisyyden ansiosta saanut mikrofilmit näistä kahdesta samoin kuin kolmesta muusta *Vimalaprabhān* käsikirjoituksesta Nepalín kansallisarkistosta, jotka voidaan lisätä luetteloon: kela nro B81/16; kela nro A 48/1; ja kela nro A142/8. Niitä kaikkia kuvataan tuon julkaisun huomautuksessa 11, s. 11.]

keskellä muuttuvat ruumiillisiksi osiksi kuten kasvoiksi, vartaloksi jne., samoin liikkuvat olennot ovat tunnettavissa [siten olennot voivat syntyä ilmeisen elottomassa avaruudessa].

”Tämän maailmanjärjestelmän alku selitetään yksityiskohtaisesti viidennessä osassa [*Kālacakrantran* viimeisessä osassa].”

Jätän tutkijat tekemään omat vertailunsa tämän aineiston ja *Salaisen opin* välillä, laatimaan omat vastaavuutensa ja vetämään omat päätelmänsä, jotka koskevat sekä dvīpa-kysymystä että myös näiden säikeiden muita opetuksia. Viimeksi mainittujen joukossa, jotka laajentavat *Salaisen opin* opetuksia, ovat:

1) Maailmanjärjestelmän mittojen vastaavuus ruumiin mittojen kanssa. Huomataan, että ilman, tulen, veden ja maan mitat ovat suhteessa 4:3:2:1.

2) Että viisinkertaisen maailmanjärjestelmän muoto on perimmäisen atomin muoto ja että maailmanjärjestelmä on itse asiassa yksi ainoa perimmäinen atomi avaruudessa. Siitä seuraa, että jokainen pikku atomi sisältäen oman maailmamme on itse viisinkertainen maailmanjärjestelmä, täydellinen omine evoluutioineen.

3) Kohdut, joista saa alkunsa neljä syntymistapaa: munasta syntyneet ilmasta, kohdusta syntyneet tulesta, hiestä syntyneet vedestä, ilman vanhempia olevat maasta; ja toinen, suuri ilman vanhempia oleva mausta (*ākāśa*).

Vielä yksi huomautus on mainittava. *Salaista oppia* sen kosmologiaa ja evoluutiota koskevine muodollisine opetuksineen on usein arvosteltu siitä, että sillä ei ole käytännön arvoa. Tässä yhteydessä pitäisi muistaa, että *Salainen oppi* on tunnustetusti vain osa ajattoman viisauden opetuksia ja että H. P. Blavatsky oli suunnitellut lisäteoksia. Niitä ei julkaistu, ilmeisesti koska ihmiskunta ei ollut silloin kyllin altruistinen eli epätsekäs, jotta ne olisi voitu uskoa sille.

Kālacakra-järjestelmässä ensimmäisessä osassa esitettyä kosmologista aineistoa seuraa toisessa osassa yksityiskohtaiset vastaavuudet mikrokosmoksen, ihmisen, kanssa. Kaksi seuraavaa osaa sisältävät harjoituksia, jotka perustuvat näihin vastaavuuksiin ja jotka johtavat vapautumiseen. Viides ja viimeinen osa, jonka nimi on ”Jñāna”, koskee siten saavutettua viisautta ja tämän opin lisäsovelluksia. Voidaan kuitenkin kysyä, onko sopivaa julkaista tämä perinteisesti salainen aineisto englannin- [suomen-] kielisenä käännöksenä.

David Reigle piti ”Mitä Kiu-ten kirjat ovat?” -esitelmän Salaisen opin konferenssissa, joka pidettiin Culver Cityssä, Kaliforniassa, 6.–7.8.1988. Rahoittajista riippumattomista seikoista johtuen tämän konferenssin julkaisua ei voitu julkaista. Tämä esitelmä julkaistiin myöhemmin The High Country Theosophistissa, 9. vsk., nro 2, helmikuu 1994, s. 2–9, hieman supistetussa muodossa. Koko esitelmän saksankielinen käännös ”Die Bücher des Kiu-te und die Stanzen des Dzyan” julkaistiin kirjassa Adyar Spezial: Theosophie und Buddhismus, Satteldorf: Adyar Theosophische Verlagsgesellschaft, 1994, s. 78–87.

Monet teosofit ovat epäilleet Kiu-ten kirjojen tunnistamista tiibetinbuddhalaisiksi tantriksi, koska tiedettiin H. P. Blavatskyn olleen jyrkästi sitä mieltä, että tantrat ovat mustan magian teoksia. Todellakin niistä lukuisista teosofisista aikakauslehdistä, joille ilmoitus niiden tunnistamisesta oli lähetetty 1981 (esitetty edellä s. 29–30), ainoastaan kaksi painoi sen[⊗]. (Vaikka Henk J. Spierenburg, kuten edellä s. 28 huomautettiin, oli tehnyt tämän tunnistuksen jo 1975 hollanniksi kirjoitetussa artikkelissa, sitä eivät useimmat teosofit tienneet.) Tämä esitelmä osoittaa ratkaisevan eron buddhalaisten tantrojen ja hindulaisten tantrojen välillä, joista vain jälkimmäiset tunnettiin Blavatskyn aikana: buddhalaiset tantrat perustuvat bodhisattvaihanteeseen eivätkä perustu teismiin.

Kiu-ten kirjan ja kadonneen mūla Kālacakratantran välistä yhteyttä, joka tuotiin esiin aiemmassa esitelmässäni ”Uutta valoa Dzyanin kirjaan”, selostetaan tässä lisää. Ne vielä jäljellä olevan Kālacakratantran neljä lukua, jotka seuraavat kosmologia-lukua, jatkavat täydellisen järjestelmän jäsentelyä sisältäen sen harjoituksen eli sādhanan. Olettaen Kālacakra – Dzyanin kirja -yhteyden tämä harjoitusjärjestelmä saattaa olla Salaisen opin todellinen järjestelmä, joka ei ollut aikaisemmin saatavissa. Sen tärkeyttä maailmalle on käsitelty laajemmin kirjassani Kālacakra Sādhana and Social Responsibility, joka on julkaistu 1996 (siihen viitataan tässä alaviitteessä 71).

[⊗] Ilmoituksen sisältö julkaistiin kokonaisuudessaan Teosofi-lehdessä, 1982, nro 9, Jaakko Kari-Koskisen Tiimalasi-palstalla, s. 223–224; sen lähde oli The Eclectic Theosophist, 1982 tammi-helmikuun numero. – Jouni Marjanen.

Mitä Kiu-ten kirjat ovat?

Useimmat teosofit tietävät, että Kiu-ten kirjojen sanotaan olevan lähde, josta *Salaisen opin* Dzyanin runot käännettiin. Olemme kuulleet, että Kiu-ten salaisen kirjojen, joista Dzyanin runot on käännetty, ohella on olemassa Kiu-ten julkiset kirjat, jotka löytyvät tiibetiläisistä luostareista.¹ Silti nämä julkiset Kiu-ten kirjat pysyivät käytännöllisesti katsoen salaisina aina vuoteen 1981 asti, jolloin ne lopulta tunnistettiin. Vaikka kirjat ovat ”julkisia”, ovathan ne löydettävissä tiibetinbuddhalaisten pyhien kirjoitusten painetusta kokoelmasta, tiibetiläinen traditio pitää niitä edelleenkin Buddhan salaisina opetuksina, ja sen vuoksi ne ovat olleet rajoitetusti käytettävissä. Vieläkin vain pieni murto-osa niistä on käännetty englanniksi.

Kiu-ten kirjojen löytämisen vaikeus johtui suurelta osin nimen foneettisesta transkriptiosta ”Kiu-te”, joka epäfoneettisen tarkekirjoituksen mukaan olisi ”rGyud-sde”. Se on tiibetinkielinen sana, ja kuten useimpia tiibetin sanoja, sitä ei kirjoiteta niin kuin se äännyy. Koska tiibetin kielelle ei ollut olemassa vakiintunutta tarkekirjoitusjärjestelmää H. P. Blavatskyn aikoihin, hänellä ei juuri ollut muuta mahdollisuutta kuin omaksua lainaamiensa kirjoittajien foneettiset kirjoitusasut. Kirjoittaessaan Kiu-ten kirjoista luvun ”’Lam-Rinin’ ja Dzyanin salaiset kirjat” hän lainasi munkki Orazio della Pennaa, joka oli matkustellut Tiibetissä v. 1730.² Della Pennan selostus on Clements R. Markhamin kirjan *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa* liitteenä. Se kuvailee mm. Tiibetin pyhiä kirjoja. Niiden nimitys hänen kirjoitustavallaan on ”K’hagiur”, joka [Yhdysvaltojen] Kongressin kirjaston yleisessä tarkekirjoitusjärjestelmässä olisi ”bKa’-’gyur”, ja se jaetaan kahteen osaan, jotka hänen mukaansa ovat ”Dote” ja ”Khiute”, jotka translitteroidaan nykyisin ”mDo-sde” ja ”rGyud-sde”.³ Nämä ovat tiibetinbuddhalaisten kirjoitusten kaksi suurta osastoa, sūtrat ja tantrat.

¹ ”’Lam-Rimin’ ja Dzyanin salaiset kirjat” *Salaisessa opissa*, III osa, z422 alaviite, www.teosofia.net.

² *Sama*.

³ ”Brief Account of the Kingdom of Tibet”, Fra Francesco Oracio della Penna di Billi, 1730, *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet, and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa*, toim. Clements R. Markham, London, Trübner and Co., 1876, second edition, 1879; uusintapainos New Delhi, Mañjuśrī Publishing House,

Edellä on lyhyt yhteenveto Kiu-ten kirjojen tunnistamisesta tiibetinbuddhalaisiksi tantriksi. Lisätietoja on löydettävissä kirjastani *The Books of Kiu-ten or the Tibetan Buddhist Tantras: A Preliminary Analysis*.¹ Kirjan julkaisemisen jälkeen 1983 tämän tunnistamisen johdosta on esitetty joitakin epäilyjä lähinnä sen takia, että H. P. Blavatskyn hyvin tunnettujen näkemysten mukaan tantrat ovat mustan magian teoksia. Myös Orazio della Penna kuvaa niitä samassa luvussa, jota H. P. Blavatsky lainasi viitatessaan Kiu-ten kirjoihin, ”häpeälliseksi ja likaiseksi Khiuten laiksi”.² Muutamat tosiasiat voivat kuitenkin auttaa selvittämään tämän vaikeuden.

Buddhalaisten ja hindulaisten tantrojen välillä on erittäin suuri ero huolimatta joistakin ulkoisista samankaltaisuuksista, ja saanemme muistuttaa, että vain hindulaiset tantrat olivat ylipäätään ulkomaailman tiedossa H. P. Blavatskyn aikana. Näitä eroja kuvaa se tosiasia, että lukuisten hindujen, erityisesti vedalaisen bramiiniyhteisön keskuudessa hindulaisia tantroja ei arvosteta, kun taas tiibetinbuddhalaisten keskuudessa buddhalaisia tantroja kunnioitetaan yleisesti korkeimpina buddhalaisina opetuksina. Samalla kun ulkopuoliset ja skeptikot voivat epäillä sitä, että Gautama Buddha itse asiassa opetti buddhalaisia tantroja, kuten tiibetinbuddhalaiset ehdottomasti uskovat, ei voida unohtaa, että toinen Buddha, Tsong-kha-pa, gelugpa- eli keltamyssyjärjestön perustaja, omisti puolet kirjoituksistaan tantralle.

Ehkä suurin ero hindulaisten ja buddhalaisten tantrojen välillä on niiden opiskelun ja harjoittamisen motivaatiossa. Tiibetiläisessä traditiossa on selvästi esitetty ja päivittäin toistettu, että buddhalaiseen tantriseen harjoitukseen ryhdytään elävien olentojen vapauttamiseksi kärsimyksestä. Näitä harjoituksia tehdään synnyttämään itsessä buddhan kykyjä maailman hyödyttämiseksi. Tätä sanotaan bodhisattva-ihanteeksi, jonka avulla ihminen uhraa oman ansaitun vapautumisensa jäädäkseen auttamaan muita kamppailevia olentoja. Hindulaisissa tanthroissa ei ole kyse kenenkään muun kuin harjoittajan hyödyttämisestä.

Tätä kohtaa ei voi kyllin selvästi tähdentää: Buddhalainen tantra perustuu täysin bodhisattva-ihanteelle. Tiettyyn tantraan kuuluva muodollinen meditaatioharjoitus on nimeltään sādhanā. ”Turvautumiskaavan” jälkeen kaikki buddhalaiset tantriset sādhanat alkavat bodhicittan kehittämisenä. Bodhicitta on

1971, s. 328, 334. Ks. myös tiibetinbuddhalaisia pyhiä kirjoituksia, ”Tibetan Teachings”, H. P. Blavatsky *Collected Writings*, vol. 6, s. 94 eteenp.; [”Tiibetiläisiä opetuksia”, H. P. Blavatsky, *Jumalten viisaus*, Ihmissyyden tunnustajat, Saarijärvi, 1999, s. 100–119. – Jouni Marjanen]

¹ Secret Doctrine Reference Series, San Diego: Wizard Bookshelf, 1983.

² Markham, *main. teos*, s. 338.

vakava päätös saavuttaa valaistuminen nopeasti voidakseen tehokkaasti auttaa eläviä olentoja. Harvat ovat kyllin epäitsekkeitä jatkaakseen näitä tantroissa opetettuja altruistisia harjoituksia, ja sen vuoksi niitä pidettiin salassa väärinkäytön välttämiseksi. Mutta kaikki tiesivät niistä, ja buddhalaisia tantroja kunnioitettiin syvästi kaikkialla Tiibetissä kaikkien edistyneimpien metodien aarreaittana, jonka avulla saavuttaa bodhisattvuuden ja tulee maailman palvelijaksi.

Tämä sama ihanne oli selvästi Teosofisen Seuran takana oleva motivaatio, kuten voidaan nähdä Mahā-Chohanin seuraavista täsmällisistä sanoista:

Veljeni, on vieras ajatus, että *me*, Gautama Buddhan hartaat seuraajat, tuon ehdottoman uhrautumisen, ihmisystävyyden, jumalallisen ystävällisyyden ja tämän surujen maan päällä saavutettavien korkeimpien hyveiden ruumiillistuneen hengen, ihmisten ihmisen seuraajat, voisimme koskaan sallia T. S:n esiintyvän *itsekkyyden ruumiillistumana*, niiden harvojen turvapaikkana, joilla ei ole yhtään ajatusta joukoille.

Niiden harvojen välähdysten joukossa, joita eurooppalaiset ovat saaneet Tiibetistä ja sen ”täydellisten lamojen” mystisestä hierarkiasta, on yksi, joka on oikein ymmärretty ja kuvattu. ”Bodhisattva Padmapānin eli Avalokiteshvaran ja Tsong-kha-pan ja Amitābhan ruumiillistumat luopuvat kuolemassaan Buddhaksi tulemisesta – ts. yksilöllisen *henkilökohtaisen* onnen ja siunauksen suurimmasta hyvästä – voidakseen syntyä yhä uudelleen ihmiskunnan hyväksi.”¹ Toisin sanoen, voidakseen yhä uudelleen alistua kurjuuteen, lihan kahleisiin ja kaikkiin elämän murheisiin, kunhan vain noiden pitkien ja lohduttomien vuosisataisten kieltäymysten kautta he voisivat tulla tämän jälkeen pelastuksen ja onnen välikappaleiksi kouralliselle ihmisille, jotka on valittu vain yhdestä ihmiskunnan monista roduista. Ja meidänkö, noiden täydellisten lamojen nöyrien oppilaiden, pitäisi sallia T. S:n hylätä jalo käsitteensä, ihmiskunnan veljeys, ja tulla yksinkertaiseksi psykologian kouluksi? Ei, ei, hyvät veljet, te olette jo liian kauan työskennelleet väärään suuntaan.²

Bodhisattva-ihanne on siis korkein buddhalaisille tantroille samoin kuin teosofialle, mutta sitä ei ole hindulaisissa tantroissa.

Bodhisattva-ihanteen ohella on myös toinen suuri ero buddhalaisten ja hindulaisten tantrojen välillä: epäiteismi. Kuten on tunnettua, buddhalaisuus on

¹ Mahā-Chohanin kirjeen vielä olemassa olevassa kopiassa, jonka on tehnyt A. P. Sinnett, tämä on pantu Rhys Davidsin nimiin, mutta on todellisuudessa löydettävissä Markhamin *mainitusta teoksesta*, s. xlvii.

² ”Mahā-Chohanin kirje”, *Viisauden Mestarien kirjeitä*, ensimmäinen sarja, s. 12–13, toim. C. Jinarājadāsa.

yksi harvoista epäteistisistä maailmanuskonnoista. Yksinkertaisesti ilmaistuna, se ei usko Jumalaan tai jumaliin. Siten monilla ”jumaluuksilla”, joita vilisee buddhalaisessa tantrisessa kirjallisuudessa, on buddhalaisille harjoittajille vähän yhteistä hindulaisten tantrujen ilmeisen samanlaisten jumalien kanssa. Hindulaisuus on nykyään täysin teistinen, ja sen jumalia palvotaan ja lepytetään, jotta ne taipuisivat myöntämään suosionosoituksia hinduharjoittajalle jne.¹

Buddhalaisuudelle ja jainalaisuudelle, Intian toiselle epäteistiselle uskonalle, on yhteistä se, että ne ovat kaikista maailmanuskonnoista parhaiten menestyneet väkivallattomuudessa ja epäaggressiivisuudessa, mikä tekee mahdolliseksi inhimillisen perusoikeuden rauhalliseen olemassaoloon. On tärkeää huomata, että bodhisattva-ihanne ei voi toimia tehokkaasti teistisessä ympäristössä, jossa henkilön vapauttaja on Jumala, ja niin muodoin inhimillinen vapauttaja eli bodhisattva jäisi ilman tehtävää. Kuten historia on osoittanut, tämä on perusero käytännön ratkaisuihin.

Tämä epäteismi on selvästi myös teosofinen asenne, niin kuin käy ilmi seuraavasta Mestarien kirjeestä nro 66 [nro 10]:

Ei filosofiamme, emmekä mekään usko Jumalaan, kaikkein vähiten sellaiseen, jonka pronomini edellyttää ison H-kirjaimen käyttöä... Oppimme ei tunne kompromisseja. Se joko myöntää tai kieltää, sillä se ei koskaan opeta muuta kuin sen minkä se tietää todeksi. Sen vuoksi me sekä filosofeina että buddhalaisina kiellämme Jumalan. Me tiedämme, että on olemassa planetaarisia ja muita henkisiä olentoja, ja tiedämme, ettei järjestelmässämme ole mitään sellaista olentoa kuin persoonallinen tai persoonaton Jumala... Teologien Jumala on yksinkertaisesti kuviteltu voima... Meidän päätavoittemme on pelastaa ihmiskunta tästä painajaisesta, opettaa ihmiselle moraalaa sen itsensä vuoksi ja opettaa häntä vaeltamaan elämänsä luottaen itseensä eikä nojaten teologien kainalosauvaan, joka on mittaamattomina aikoina ollut miltei kaiken inhimillisen kurjuuden suoranainen syy.²

¹ Väärinkäsityksen välttämiseksi, oma kantani teosofisena tutkijana on, että muinainen vedalainen hindulaisuus oli epäteistinen. Teismi oli ainoa suuri hindulaisten omaksuma ongelma, jonka Buddha yritti osoittaa. Jos vedalaista kirjallisuutta tulkitaan epäteistisesti, huomaaan tärkeitä yhtäläisyyksiä sen yajña- eli uhrausjärjestelmän ja buddhalaisten tantristen sādhanojen välillä. Erityisesti näen yhtäläisyyden agnicayana yajñan ja kālacakra-sādhanan välillä, joiden tutkimiseen saatan saada tilaisuuden tulevaisuudessa.

² *Mestarien kirjeet A. P. Sinnetille*, Lahden Minerva, 1999, s. 288–289.

Epäteismi on siis ainoa käytännön määrite bodhisattva-ihanteelle, myös teosofiselle ihanteelle, ja buddhalaisuus edellyttää tätä tantroiltaan, kun taas hindulaisuus ei edellytä.

Nämä seikat voivat auttaa teosofeja sijoittamaan tantroja koskevan kysymyksen parempaan perspektiiviin. Joka tapauksessa on painotettava, että Kiu-ten kirjojen tunnistaminen tiibetinbuddhalaisiksi tantriksi ei ole pelkästään teoria tai hypoteesi, vaan on todistettavissa oleva tosiasia kelle tahansa, joka tahtoo nähdä vaivaa siitä varmistuakseen.

Kun nyt on tiedossa, että Kiu-ten kirjat ovat tiibetinbuddhalaisia tantroja, jää jäljelle erityinen kysymys: mikä monista buddhalaisista tantroista on Dzyanin runojen lähde? Tämä tuo myös esiin kysymyksen julkisista ja salaisista Kiu-ten kirjoista. Itse asiassa kaikkien tänä päivänä löydettävissä olevien tärkeiden buddhalaisten tantrojen sanotaan olevan lyhennelmiä niiden samanimisistä alkuperäisistä vastineista. Siten olemassa olevan *Guhyasamāja-tantran* sanotaan olevan lyhennelmä kadonneesta mūla *Guhyasamāja-tantrasta*, joka käsittää 25 000 säettä; olemassa olevan *Kālacakratantran* sanotaan olevan lyhennelmä kadonneesta mūla *Kālacakratantrasta*, jossa on 12 000 säettä jne.¹ Niinpä olemassa oleva supistettu tantra kuvannee suoraan jonkin erityisen tantran kadonneen tai ”salaisen” alkuperäisteoksen sisältöä. Olemassa olevien tantrojen joukosta se, jonka sisältö käsittää kosmogonian, on *Kālacakratantra*. Tantrisissa sādhanoina on kaksi vaihetta: synnyttämisvaihe ja lopettamisvaihe. Jokaisen sādhanan synnyttämisvaihe vaatii symbolisen maailman luomista ajattelussa. Kuitenkin vain *Kālacakratantra* sisältää maailman synnyn kuvauksen, jota voidaan soveltaa ulkonaisesti kosmukseen tai sisäisesti sādhanaan. Tässä yhteydessä on todella kiintoisaa lukea, mitä myöhempi teosofinen kirjallisuus sanoo *Dzyanin kirjasta*:

...huhutaan, että sen varhaisemmalla osalla (muodostuen kuudesta ensimmäisestä runosta) on alkuperä, joka on kerrassaan tätä maailmaa varhaisempi, ja jopa, että se ei ole historiaa vaan sarja määräyksiä – pikemminkin luomisen sanakaava kuin sen selostus.²

¹ *History of Buddhism (Chos-byung) by Bu-ston, II Part, The History of Buddhism in India and Tibet*, käänt. tiibetistä E. Obermiller, Heidelber, Harrassowitz, 1932, s. 70. Ks. myös näiden teosten kolofoneja, missä usein sanotaan niiden olevan otteita suuremmista teoksista.

² Annie Besant ja C. W. Leadbeater, *Talks on the Path of Occultism, Vol. II: The Voice of Silence*, s. 5.

Kālacakratantran erottaa muista tanstroista myös sen yhteydet Śambhalan pyhään maahan.¹ Tradition mukaan Śambhalan kuningas pyysi kālacakra-
opetuksia Gautama Buddhalta ja sitten palasi ne mukanaan Śambhalaan, mis-
sä niistä tuli valtionuskonto. Juuri Śambhalasta tuli lyhennetty *Kālacakratantra*
Intiaan ja Tiibetiin.

Tämän ja tutkielmassani ”New Light on the Book of Dzyan” esitetyn
muun todistusaineiston pohjalta pidän mahdollisena, että Dzyanin runot kään-
nettiin kadonneesta mūla *Kālacakratantrasta*.² Tämä on siis hypoteesi, ei
nykyään varmistettavissa oleva tosiasia. Tosin kun muistetaan, että Kiu-ten
kirjat ovat ehdottomasti buddhalaisia tanstroja, ja tiedetään, että ainoa buddha-
lainen tantra, jossa kosmogonia esittää merkittävää osaa, on *Kālacakratantra*,
niin kyseessä on hyvin perusteltu hypoteesi.

Jos Dzyanin runot todella käännettiin kadonneesta mūla *Kālacakratantras-
ta*, mikä olisi tämän tiedon merkitys? Olemassa oleva *Kālacakratantra*, kuten
sen kadonnut kaksoiskappalekin, jota kuvataan *Vimalaprabhā-*
kommentaarissa, käsittää viisi osaa, joihin kuuluu kolmentyyppistä kālacakra-
opetusta nimeltään ”ulkoinen”, ”sisäinen” ja ”muu”. Ensimmäinen osa käsit-
tään ”ulkoisen” kālacakran, sen ainoan, josta tiibetiläisen tradition mukaan voi
avoimesti keskustella, on ainoa joka sisältää kosmogonian.³ Se kosmogonia,
joka muodostaa suuren osan *Salaisen opin* sisällöstä, on paljon yksityiskohtai-
sempi kuin olemassa olevasta *Kālacakratantrasta* löytyvä. Siten ei ole mahdo-
tonta, että *Salaisen opin* selostus voisi olla täydellinen selostus kadonneesta
lyhentämättömästä *Kālacakratantrasta*. Se olisi tietenkin sen ensimmäisestä
osasta jättäen koskematta jäljelle jäävät neljä lukua, jotka käsittävät ”sisäisen”
ja ”muun” kālacakran. Ehkä jotakin tästä viimeksi mainitusta aineistosta olisi
esitetty *Salaisen opin* suunnitelluissa lisäosissa, joita ei koskaan julkaistu.
Joka tapauksessa meillä on nyt pääsy siihen lyhennytyssä muodossa olemassa

¹ Śambhalasta yleensä ja myös sen suhteesta kālacakraan, ks. Nicholas Roerich, *Shambhala*, 1930, ensimmäinen luku, ”Shambhala, the Resplendent”; Nicolas Roerich, *Heart of Asia*, 1929, II, ”Shambhala”; Edwin Bernbaum, *The Way to Shambhala*, 1980; *Kālacakra Research Publications*, No. 1, David Reigle, ”The Lost Kālacakra Mūla Tantra on the Kings of Śambhala”, 1986.

² *Symposium on H. P. Blavatsky’s Secret Doctrine: Proceedings*, San Diego, Wizards Bookshelf, 1984.

³ Ensimmäinen osa sisältää myös pitkäköet ohjeet, kuinka laskea astronomiset syklit oikein joogan tarkoituksiin. Nämä ohjeet vaativat oikaisemaan virheet, joihin hindulaiset astronomiset tekstit kuten *Sūrya-Siddhānta* ovat langenneet ajan mittaan. Niin kuin voidaan olettaa, niitä ei ole helppo ymmärtää, ja ne ovat olleet ongelmallisia vanhemmille kommentaattoreille samoin kuin nykyajan tutkijoille.

olevan *Kālacakratantran* avulla (vaikkei vielä englanniksi¹). Vaikka siitä puuttuu yksityiskohtainen periaatteiden selvitys, täydellinen järjestelmä on siinä pääpiirteittäin sisältäen sen harjoituksen eli sādhanan, joka yhdistää ulkoisen, sisäisen ja muun kālacakran. Meillä on siis vielä olemassa olevassa *Kālacakratantrassa* ja sādhanassa Śambhalasta tulevan henkisen harjoituksen laaja ja monipuolinen kaava, joka olisi *Salaisen opin* tosiasiallinen järjestelmä. Se voi hyvin olla voimakkain maan päällä nykyään tunnettu maailman auttamisen muoto.²

Ennen kuin päättää ryhtyä tähän opiskeluun ja harjoitukseen, olisi hyvä harkita muutamia tärkeitä tosiasioita. Siihen on hyvä syy, miksi sellaiset okkultiset harjoitukset kuin tämä ”ovat ainoastaan harvoja varten”. Ei mihinkään tantriseen sādhanaan pitäisi ryhtyä saamatta siihen vihkimystä, joka antaa luvan ja suojelun. Kun henkilöt saavat tantrisen vihkimyksen, he myös sitoutuvat suorittamaan ainakin sen lyhennetyn harjoituksen joka päivä elämänsä loppuun. Sādhanat ovat vaikeita meditaatioharjoituksen muotoja, jotka vaativat monimutkaista visualisointia. Yleensä vuosia kestänyt asiaan liittyvien tekstien opiskelu seuraa sādhanaa. Ennen sādhanaan ryhtymistään harjoittajien pitäisi kehittää keskittymistaso, joka estää mieltä vaeltamasta meditaatioaiheesta meditaatiovaiheen aikana (neljäs yhdeksästä *citta-sthiti'stā*). Tämän tyyppisen harjoituksen seuraukset eivät yleensä ole selviä harjoittajalle, koska se on subjektiivista toimintaa. Eivätkä harjoitusten täsmälliset päämäärät ole niin selväpiirteisiä kuin rauhanliikkeen aktivismissa, ympäristöstä huolehtimisessa ja muussa ulkonaisessa toiminnassa. Jos on vaikea ylläpitää sitoutumista näihin viimeksi mainittuihin päämääriin, kuinka paljon enemmän

¹ Vuona 1985 julkaistiin englanniksi kaksi kirjaa nimeltään *Kalac(h)akra Tantra*, toinen Tenzin Gyatsoilta, Dalai-lamalta, ja toinen Geshe Ngawang Dhargyeyltä, joista kumpikaan ei ole käänös *Kālacakratantrasta*. Ensin mainitussa on selostuksia kālacakra-vihkimyksestä, ja jälkimmäinen, joka on ”rajoitettu niille, jotka ovat saaneet kālacakra-vihkimyksen”, muodostuu kālacakra-harjoituksen selityksistä. Samana vuonna julkaistiin vielä yksi kirja kālacakrasta, *The Wheel of Time: The Kalachakra in Context*, jossa on Geshe Lhundub Sopaan, Roger Jacksonin ja John Newmanin artikkeleita. John Newman on kääntänyt nykyisestä *Kālacakratantrasta* suunnilleen puolet ensimmäisestä osasta yhdessä sen *Vimalaprabhā*-kommentaarin ja Bu-stonin huomautusten kanssa Newmanin julkaisemattomaan tutkielmaan ”The Outer Wheel of Time”, 1987. [2004 American Institute of Buddhist Studies julkaisi Vesna A. Wallacen käännöksen *Kalacakratantra. The Chapter on the Individual together with the Vimalaprabha* ja 2008 Wallacen käännöksen *Kalacakratantra. The Chapter on the Sadhana together with the Vimalaprabha*. – Jouni Marjanen]

² Ks. myös David Reigle, ”Kālacakra Sādhana and Social Responsibility”, julkaisematta. [Nyt julkaistu kirjana, Santa Fe: Spirit of the Sun Publications, 1996.]

se pätee tantriseen sādhanaan, joka on täynnä outoja ja kummallisia ”jumaluuksia”, käsittämättömiä mantroja ja tuntematonta symboliikkaa? Erilaisten buddhalaisten tantristen sādhanoiden joukossa kālacakra-sādhana on monimutkaisin ja vaikein, ja sen alkuharjoitukset yksin ovat pitempiä kuin monet täydelliset sādhanat. Tästä syystä sitä harjoittaa ainoastaan kourallinen tuhansista lamoista, jotka suorittavat päivittäin tantrisia sādhanaita elävien olentojen hyväksi. Niille, jotka ovat yhä kiinnostuneita, Dalai-lama antaa kālacakra-vihkimyksen lähellä Los Angelesiä heinäkuussa 1989.¹

¹ Lisätietoja saadaksenne ottakaa yhteyttä Thubten Dhargye Lingiin, 2658 La Cienega Ave, Los Angeles, CA 90034, puh. 213-838-1232.

David Reiglen ”Tiibetin- ja sanskritinkieliset käsikirjoitukset” julkaistiin Eclectic Theosophistissa nro 117 touko-kesäkuu 1990, s. 4.

Tämä lyhyt artikkeli vaatii vähän selitystä. Monia tuhansia tiibetiläisiä painolaattatekstejä ja käsikirjoituksia on saatavissa mikrokortilla osoitteesta: Institute for Advanced Studies of World Religions, RD 13 route 301, Carmel, NY 10512. Tietoa nepalilais-saksalaisesta käsikirjoitusten säilytysprojektista, joka on mikrofilmannut hyvinkin yli 100 000 käsikirjoitusta, on nyt saatavilla englanniksi Albrecht Wezlerin julkaisusta ”German Research in Nepal”, Acta Orientalia, 1995, s. 169–172.

Voimme ainoastaan huudahtaa: ”Niin monia käsikirjoituksia, niin vähän tutkijoita!”

Tiibetin- ja sanskritinkieliset käsikirjoitukset

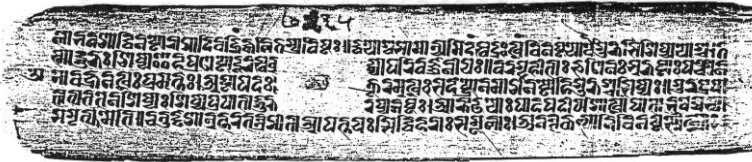
Parin viime vuosikymmenen aikana on tapahtunut, hiljaa ja huomaamatta, yksi henkisen tiedon erikoisimmista siirroista ihmiskunnan historiassa. Se on ennen kuulumaton sekä nopeudessaan että laajuudessaan, ja sen käytössä on ollut mm. moderni teknologia ja Yhdysvaltojen hallituksen taloudelliset resurssit. Sen seurauksena Yhdysvalloissa on nyt kolmisenkymmentä yliopistokirjastoa, joissa on kokonaisia huoneita täynnä tiibetinkielisiä painolaattatekstejä ja käsikirjoituksia. Lisäksi nämä tekstit voidaan saada mikrokorteille, jolloin ne ovat miltei kaikkien saatavilla. Samaan aikaan tuhansia ja taas tuhansia sanskritinkielisiä käsikirjoituksia on mikrofilmattu julkisista ja yksityisistä kokoelmista kaikkialta Nepalista. Kyseessä on nepalilais-saksalainen käsikirjoitusten suojeluprojekti, jota Nepalin ja Saksan hallitukset rahoittavat. Yhdysvalloissa perustettu The Institute for Advanced Studies of World Religions [Maailmanuskontojen korkeampien opintojen instituutti] on itsenäisesti mikrofilmannut muita sanskritinkielisiä käsikirjoituksia Nepalissa, ja laittanut mikrokorteille ja siinä muodossa saataville edellä mainitun massiivisen tiibetiläisen tekstikokoelman.

Miten siinä niin kävi, että Yhdysvaltojen kirjastoista on tullut Tiibetin viisauden säilytyspaikkoja? Yhdysvaltojen hallitus antoi paljon taloudellista apua Intian hallitukselle, enemmän kuin viimeksi mainittu saattoi maksaa takaisin Yhdysvaltojen dollareina. Niinpä tehtiin järjestely, jonka avulla Yhdysvalloille tuli maksaa takaisin kirjoina, jotka ostettiin Intian rupioilla intialaisilta kustantajilta. Tämä oli Kongressin kirjaston ”Public Law 480” -ohjelma. Koska Intiassa asuvat Tiibetin pakolaiset olivat välittävänä ryhmänä, he tarttuivat tilaisuuteen painaakseen uudelleen offsetlitografialla joka ikisen tiibetiläisen painolaattatekstin ja käsikirjoituksen, joka oli saatu tuotua Tiibetistä, valtava määrä. Hallituksen vastatessa laskusta ja ollessa halukas maksamaan vaaditun hinnan kaupallisesti toteuttamiskelvottoman aineiston piensarjojen painatuksesta, tiibetiläiset ymmärsivät tilaisuuden. Vaikka tähän P.L. 480 -ohjelmaan kuuluu kirjoja Intian kaikilla kielillä ja kustantajilta kaikkialta Intiasta, tiibetiläisten tilanne oli ainutkertainen, sillä niin monia pakolaisia oli saapunut Intiaan aarteineen: pyhine kirjoineen, eikä käytännöllisesti katsoen mitään niistä ollut tähän mennessä julkaistu. Ne täyttävät nyt lukemattomia hyllyjä Yhdysvaltojen valituissa yliopistokirjastoissa, mistä ne lähetetään

varastoon, taakaksi jo kuormitetuille kirjastoille, odottamaan jotakin tulevaa käyttäjää.

Sanskritinkielisten käsikirjoitusten tilanne on samanlainen: liian harvat työntekijät mikrofilmaamassa käsikirjoituslehtipinoja, lehtien ollessa usein huonokuntoisia papereita tai palmunlehtiä, ja riittämättömästi aikaa niiden asianmukaiseen luettelointiin. Valiten ainoastaan ne käsikirjoitukset, jotka on merkitty luetteloon *kālacakra*ksi, tämän kirjoittaja ja eräs ystävä ovat jo tunnustaneet niiden joukosta täydellisiä itsenäisiä teoksia ja osia muista teoksista, joiden sanskritinkielisten alkuperäisteosten arveltiin kadonneen. Kuka tietää, mitä kaikkea on mikrofilmattu ja odottamassa perusteellista tunnistamista?

Kyllä, teosofit, kuluneina viitenätoista vuotena on Yhdysvaltojen kirjastojen hyllyillä voinut lojua kolmekymmentä tiibetinkielistä Dzyanin kirjaa, emmekä me ole siitä yhtään viisastuneet. Tietenkään tämä ei ole todennäköistä, mutta se on mahdollista.



Kuvateksti

Yksi yhdeksästä palmunlehtifoliosta, jotka kuuluvat Śambhalan kuningas Pundarīkan muuten kadonneeseen *Paramārthasevān*. Ne löytyivät muiden käsikirjoitusfolioiden joukosta, jotka on luetteloitu *Kālacakratantraksi* nepalilais-saksalaiseen käsikirjoitusten suojeluprojektiin, käsikirjoitus nro 5-7235, kela nro B30/31. Muista tämän tekstin katkelmista, ks. F. Kielhorn, ”Sanskrit Manuscript in China”, *The Academy*, vol. XLV, Jan.–June 1894, s. 498–499.

David Reiglen lukua ”Selityksiä kosmologisiin tiedonantoihin” ei ole aiemmin julkaistu. Se jaettiin noin kolmellekymmenelle henkilölle ”puolivalmiina luonnoksena”, joka oli päivätty 31.7.1993. Vaikka se ei ole vielääkään valmis siinä mielessä, että kaikkia ”Kosmologisten tiedonantojen termejä ei ole tunnustettu, se otetaan mukaan tähän ”Kosmologisten” tiedonantojen tärkeydestä johtuen.

”Kosmologiset tiedonannot” viittaa ensimmäiseen Kiu-ten kirjasta (kirjoista) annettuun aineistoon. Tämä aineisto sisältää taulukon ihmisen ja universumin seitsemästä periaatteesta tiibetiksi, sanskritiksi ja englanniksi. Se sisältää myös muita tiibetin termejä, jotka esitetään siinä ensimmäistä kertaa ja jotka ovat myöhemmin löydettävissä Salaiseen oppiin käännettyistä Dzyanin kirjan runoista. Se saatiin mahätma Moryalta ja oli osoitettu A. O. Humelle lokakuun tienoilla 1881 (ajoitus Daniel Caldwellin) eikä tammikuussa 1882, niin kuin Mestarien kirjojen kronologisessa editiossa väitetään) Morya oli tuolloin ottanut huolehtiakseen kirjeenvaihdosta Humen ja A. P. Sinnettin kanssa, retriittiin menneen mahätma Koot Hoomin (Kuthumin) puolesta.

Kopiot tuosta aineistosta olivat kiertäneet joidenkin varhaisten teosofien keskuudessa. Francesca Arundale kirjoittaa: ”Minulla on papereideni joukossa kopia joistain varhaisista tiedonannoista, jotka lähetettiin meille nimellä Tiedonantoja Kiu Tin kirjasta. Se on mitä metafyyysisin ja filosofisin esitys ja eroaa silmäänpestävästi myöhemmästä selittävästä opetuksesta” (My Guest – H. P. Blavatsky, 1932, s. 14). Se julkaistiin ensin osittaisessa muodossa kahden sellaisen kopion mukaan C. Jinarajadasan toimittamassa kirjassa The Early Teachings of the Masters vuodelta 1923. A. P. Sinnett esittelee sen näillä sanoilla: ”Tiedonantoja Kiu-ten kirjoista, okkulttisen tiedon suuresta aarreaitasta, joka on Tiibetissä olevien adeptien hallussa.” Se julkaistiin kokonaan kirjassa The Letters of H. P. Blavatsky to A. P. Sinnett (liite), 1925. Tämä otettiin mukaan Vicente Hao Chin Juniorin 1993 toimittamaan The Mahatma Letters to A. P. Sinnett -teoksen kronologiseen editioon. Myös ”Kosmologisia tiedonantoja” käsittelevät jatkokysymykset ovat Mestarien kirjeessä nro 13 (44).

Seitsemän vuotta sen jälkeen, kun Kiu-ten kirjasta (kirjoista) otetut alkuperäiset tiibetiläiset termit esitettiin ”Kosmologisissa tiedonannoissa”, esitettiin alkuperäiset tiibetiläiset termit Dzyanin kirjasta (jonka sanottiin olevan yksi Kiu-ten kirjoista) Salaisessa opissa, erityisesti huomattavassa näytteessä, I osa, s. e23. Monet näistä termeistä ovat samat, joten kirjoittamani luku ”Selityksiä kosmologisiin tiedonantoihin” sisältää myös Dzyanin kirjassa I esitetyt tiibetiläiset näytesanat.

Selityksiä kosmologisiin tiedonantoihin

Muutaman kuluneen kuukauden aikana [1993] Daniel Caldwell, Doss McDavid ja Ted Davy ovat toisistaan riippumatta kysyneet minulta, olinko tunnistanut sanat, jotka esiintyvät teoksen *The Letters of H. P. Blavatsky to A. P. Sinnett* ”Kosmologisia tiedonantoja” -liitteessä. (Koska siinä on vain vähäisessä määrin kyse sanskritin termeistä, tämä koskee ensi sijassa tiibetin termejä.) Itse asiassa useita vuosia sitten olin tehnyt muistiinpanoja näistä termeistä, mutta en kyennyt saamaan sitä valmiiksi. Sen sijaan, että olisin odottanut vielä useita vuosia kunnes ehkä voisin saada sen valmiiksi, lupasin kirjoittaa puhtaaksi sen mitä minulla oli ja lähettää sen toivoen, että tämä voisi helpottaa tutkimusta, ja lähtien siitä, että vähän on parempi kuin ei mitään. Tässä on se mitä minulla on, huolimatta epäroinnistäni panna esille viimeistelemätöntä tutkimusta.

”Kosmologisissa tiedonannoissa” esitetty seitsemän mikrokosmisen ja makrokosmisen periaatteen järjestelmä on selvästi esoteerinen, eikä sitä löydy sellaisenaan mistään tunnetusta sanskritin- tai tiibetinkielisestä tekstistä. Kuitenkin, kuten pandiitti Madhusudan Ojha ja Vasudeva S. Agrawala ovat osoittaneet vedalaista symboliikkaa koskevissa tutkimuksissaan, avain sellaisten termien esoteeriseen merkitykseen sallii sen soveltamisen missä tahansa ne esiintyvät kanonisissa teksteissä. Buddhalaisuuden kanoniset tekstit sisältävät Blavatskyn artikkelin ”Tiibetiläisiä opetuksia” mukaan ”tietoa tuleville sukupolville, jotka ovat voineet siihen mennessä saada avaimen niiden oikeaan tulkintaan”. Blavatskyn aikana nämä tekstit olivat miltei kokonaan luoksepääsemättömiä. Tänä tiibetinbuddhalaisen kaanonin voi hankkia huokealla hinnalla mikrokortille. Suuri määrä sen sanskritinkielisistä alkuteksteistä on toimitettu ja julkaistu, ja monet näistä teksteistä on käännetty englanniksi. Lähitulevaisuudessa tiibetiläinen kaanon, jota tiibetiläiset munkit syöttävät nyt tietokoneille Intiassa, tulee saataville tietokantana sallien ennen näkemättömän tutkimustyön. Me itse olemme saamassa vastaavan sanskritinkielisen kaanonprojektin käyntiin, sillä kuten tiedämme, tiibetiläinen kaanon sisältää käännöksiä alkuperäisistä sanskritin teksteistä. (Valtavat määrät näitä sanskritikäsi kirjoituksia mikrofilmattiin 1970-luvulla ja ne odottavat editointia.) Koska varhaiset tiibetiläiset kääntäjät käyttivät sanakirjaa nimeltä *Mahāvvyutpatti* (siihen viitataan seuraavissa selityksissä) yhdenmukaistettua oppisanastoa varten, useimmilla tiibetinkielisillä buddhalaisilla termeillä on

hyvin todennetut sanskritinkieliset vakiovastineensa, joita on käytetty kaikkialla kaanonissa. Siten ”Kosmologisissa tiedonannoissa” esitetyjä tiibetibuddhalaisia termejä voidaan tutkia joko alkuperäisistä sanskritin kanonisista teksteistä tai niiden tiibetinkielisistä käännöksistä.

Tullaan huomaamaan, että tässä luetteloinnissa olevat tiibetin termien tunnetut sanskritin vastineet eroavat mahätmojen esittämistä sanskritin termeistä. Tämä johtuu siitä, että viimeksi mainitut ovat hindulaisen sanskritin termejä pikemminkin kuin buddhalaisen sanskritin termejä, jotka edustavat erilaista järjestelmää. Tämä sallii myös hindulaisten kirjoitusten tutkimisen. Mutta samalla kun hindulaiset termit ovat hyvin tunnettuja, useat buddhalaiset termit jäävät tunnistamatta. Jos on jokin tiibetinkielisen kirjallisuuden laji, joka voisi sisältää nämä termit, se on jonangpa-kirjoitukset. Jonangpat kutsuvat opetuksiaan sydämen opiksi (*snying po'i don*). He väittävät edustavansa kulta-ajan (*krtayugan*) opetuksia. He hyväksyvät ajattelun saavuttamattomissa olevan *gzhan stongin* (*rang stong*, jonka muut tiibetibuddhalaiset hyväksyvät, on tyhjiys, joka kieltää kokonaan itseluonnon eli *svabhāvan*). Heidän perustajansa sai tämän *gzhan stong* -opin harjoittaessaan *kālacakra* Kailasvuorella, ja *kālacakra* on aina ollut heidän ensisijainen tantrinen oppinsa, samoin kuin Maitreyan *Uttaratantra* on aina ollut heidän ensisijainen eitantrinen oppinsa. Lukuun ottamatta mainintaa kirjassani *The Books of Kiu-te* (s. 35, 47), olen tähän asti välttänyt kiinnittämästä niihin huomiota teosofisissa julkaisuissa historiallisten sekaannusten vuoksi. Gelugpat lakkauttivat jonangpa-koulukunnan, ja heidän oppinsa ovat suurelta osin siirtyneet toisille perimyslinjoille. (Edesmenneen kagyulama Kalu Rinpochen antama *kālacakra*-vihkimys sisältää jonangpa *kālacakra* -siirron.) Se että gelugpat lakkauttivat heidän koulukuntansa, voidaan uskoakseni selittää vertaamalla sitä siihen kun Subba Row torjui *Salaisen opin*.

Joka tapauksessa ensimmäinen kirja tämän koulukunnan pääopista, vaikkakin kagyujen opettamana, ilmestyi 1991: S. K. Hookham, *The Buddha Within* (State University of New York Press). Sivulla 278 avainsanat *gzhi* ja *rgyu* (kuten ne ovat yhdessä lauseessa ”Tho-ag nukkui Zhi-gyussa seitsemän Khorloa” – S. O., I, e23) ovat 36. rivillä. Näitä sanoja ei tietääkseni löydy yhdessä muualta, eikä niitä löydy yhdessä mistään sanakirjasta. Olen tarkistanut edellisen tiibetinkielisen tekstin, josta Hookham käänsi, ja havaitsin, että ne ovat siellä yhdistettynä sanalla ’am,’ ”eli”. Kaikesta huolimatta sellaiset viittaukset kuin tämä osoittavat varmasti tarpeen tämän koulukunnan lisätutkimukseen. Kuten kirjassa *The Books of Kiu-te* mainittiin, jonangpojen ja erityisesti koulukunnan alullepanijan Dolpopan kirjoituksia oli äärimmäisen vaikea saada Tiibetistä, koska ne olivat kiellettyjä. V. 1991 Matthew Kapstein Columbian yliopistosta ilmoitti, että hän oli löytänyt sarjan Dolpopan koottuja kirjoituksia

kaukaa Itä-Tiibetistä, hankki ne Kongressin kirjastolle ja järjesti ne painatusta varten (*China Exchange News*, 19:3–4, s. 15–19). Tämä seitsenosainen sarja painettiin kymmenenä osana Delhissä v. 1992: *The 'Dzam-thang Edition of the Collected Works (Gsung-'bum) of Kun-mkhyen Dolpopa Shes-rab-rgyal-mtshan*. Se on peruslähde teos vielä tunnistamattomien tiibetinkielisten teosfisten termien tutkimiseen.

Seuraavista taulukoista löytyvien tiibetiläisten termien oikeinkirjoituksen tarkistamiseen olen käyttänyt valokopiota ”Kosmologisista tiedonannoista”, jotka ovat British Museumissa nykyisin säilössä olevissa Mahatma-papereissa. Kiitän Jerry Hejka-Ekinsiä tästä kopiosta. Alkuperäinen oli ilmeisesti Moryan käsialaa, jota on hyvin vaikea lukea (ks. näytettä, joka on painettuna *Mestarien kirjeet A. P. Sinnettille* -kirjasta; ks. myös hänen kommenttiinsa kirjeessä nro 12 (46). Tästä Humelle osoitetusta alkuperäiskappaleesta, joka on nyt kadonnut, Sinnett teki kopion. Sinnettin käsialaa on myös hyvin vaikea lukea. Hänen kirjoituksessaan ”n”-kirjainta ei erota ”u”-kirjaimesta, ”m” on kuin ”w” ja usein ”i”-kirjainta ei ole pilkuttettu; joten sanat ”universal” ja ”mind” aloittavat kumpikin viisiharjaisen samannäköisen sarjan. Nämä tosiasiat tietäen väärintulkinnan mahdollisuus on suuri ja se on otettava huomioon vielä tunnistamattomien termien osalta. Sillä tiibetiläiset termit seuraavissa taulukoissa ”kuten esitetty” -sarakkeessa ovat niin kuin ne on esitetty Mahatma-papereissa olevassa Sinnettin kopiassa. En ole esittänyt alaviitteissä ison kirjaimen käytössä tai pilkuttuksessa näkyviä eroja painettuihin editioihin verrattuna, vaan kirjoitusasun erot ainoastaan.

[68]

Translitteraatiosta

Huomaa, että c ja ch edustavat yleisesti käytössä olevissa translitterointijärjestelmissä äänteitä ch ja chh, jotka Mahatma-papereissa oli kirjoitettu foneettisesti. Niinpä viimeksi mainittujen Sem cha ja Kon chhog, kirjoitettuna ääntämisen mukaan, translitteroidaan sems-can ja dkon-mchog. Kuten hyvin tiedetään, tiibetissä on monia ääntämättömiä kirjaimia, joten on välttämätöntä käyttää translitteroituja kirjoitusmuotoja, vastakohtana foneettisille kirjoitusmuodoille, oikean sanan tunnistamiseksi. Jotta olisi helpompaa verrata Mahatma-papereiden foneettisia kirjoitusmuotoja, olen tässä käyttänyt ng:tä ñ-kirjaimen sijaan, ny:tä ñ-kirjaimen sijaan ja zh:ta korvaamaan ž-kirjainta. Edelliset ovat yhtäpitäviä Wylieen ja Tiibetin kansalliskirjaston (Library of Tibetan Works and Archives) translitterointijärjestelmän kanssa, kun taas jälkimmäiset ovat yhtäpitäviä Kongressin kirjaston translitterointijärjestelmän

kanssa. Niinpä nga-bzhi ja na-bzi sekä snyugs ja sñugs ovat samoja sanoja kirjoitettuna eri translitterointijärjestelmällä ja ne ovat kaikki oikein.

Lyhenteet

virt.	vertaa
engl.	englanti
skt.	sanskrit
tiib.	tiibet

BL	<i>The Letters of H. P. Blavatsky to A. P. Sinnett</i>
BCW	<i>H. P. Blavatsky Collected Writings</i>
ETM	<i>The Early Teachings of the Master</i> , toim. C. Jinarajadasa
MK	<i>Mestarien kirjeet A. P. Sinnettille</i> , Lahden Minervary, 1997
ML	<i>The Mahatma Letters to A. P. Sinnett</i>
SD	H. P. Blavatsky, <i>The Secret Doctrine</i>
SO	H. P. Blavatsky, <i>Salainen oppi</i> , I, II ja III osa, www.teosofia.net [sivunumeron edessä oleva e-kirjain viittaa sekä englanninkielisen alkuteoksen (SD) että teosofia.netissä olevan suomenkielisen e-kirjan sivunumeroihin]

Viitteet

BTK	<i>Bauddha Tantra Kosha</i> , [Skt.-Skt.] osa 1, ed. Vrajavallabha Dwivedi ja Thinlay Ram Shashni, Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1990. Osa II julkaistu 1997
Chandra	Lokesh Chandra, <i>Tibetan-Sanskrit Dictionary</i> , 12 osaa, New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1959–1961; uusi painos, Kyoto: Rinsen Book Company, 2 osaa, 1971 jne.; täydennysosat 1–7 julkaistu 1992–1994.
Das	Sarat Chandra Das, <i>A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit synonyms</i> , Calcutta: 1902, uusi painos, Delhi: Motilal Banarsidass, 1970 jne.
Dhongthog	T. G. Dhongthog, <i>The New Light English-Tibetan Dictionary</i> , Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives, 1973.

- Edgerton Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol. II: Dictionary, New Haven: Yale University Press, 1953; uusi painos, Delhi: Motilal Banarsidass, 1970 jne.
- GTD Chang I-sun/Zhang Yisun, et al., *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, [Tiibetiläis-tiibetiläis-kiinalainen sanakirja], 3 osaa, [Peking:] 1985; 2 osaa, uusi painos 1993; nimeltään ”Great Tibetan Dictionary”.
- Jäschke H. A. Jäschke, *A Tibetan-English Dictionary*, with special reference to the prevailing dialects [erityisviittaus vallitseviin murteisiin], London: Routledge & Kegan Paul, 1881 jne. uusi painos, Delhi: Motilal Banarsidass, 1975
- [74]
- MVP-C *Sanskrit-Tibetan-English Vocabulary: Mahāvvyutpatti*, ed. Alexander Csoma de Körös, 3 osaa, Calcutta: Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, vol. IV, nos. 1–3, 1910, 1916, 1944
- MVP-S *Mahāvvyutpatti*, [Skt.-Tib.-Japanese], ed. Ryōsauro Sakaki, Kyoto: 1916 [viittaukset ovat peräkkäin numeroituihin merkintöihin]
- Rigzin Tsepak Rigzin, *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*, Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1986.
- Roerich Y. N. Roerich, *Tibetan-Russian-English Dictionary*, with Sanskrit parallels, 10 osaa, Moscow: Nauka Publishers, 1983–1987
- Samdup Dawasamdup Kazi, *An English-Tibetan Dictionary*, Calcutta: Calcutta University, 1919; uusintapainos, New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1973.

<i>tiibetiksi</i> (kuten esitetty)	<i>tiibetiksi</i> korjattu)
1. A-Ku	ཀྲི sku (ruumis, skt. <i>kāya</i>)
2. Zer (elonsäde)	ཟེར zer (säde, skt. <i>aṃśu</i>) [kuten sanassa འོད་ཟེར od-zer, valonsäde]
3. Chhu-lung (yksi kolmesta ilmasta)	tunnistamaton; vrt. ཇུ chu (vesi) vrt. རླུང་ rlung (ilma, skt. <i>prāna</i>)
4. Nga Zhi (toiminnan ydin)	tunnistamaton; vrt. འ nga (I) vrt. གཞི gzhi (perusta)
5. Ngë [painettu: Ngi] (fyysinen ego)	tunnistamaton; vrt. འོད་ཀྲི nga'i (minusta, minun)
6. Lana-Sem-Nyed (henkinen sielu)	བློ་ག་སེམས་ཉིད bla-na + sems-nyid (yläpuolella, korkeampi + mieli, sydän, sielu, skt. <i>uttara</i> + <i>citta</i> [- <i>tva</i>])
7. Hlün-dhüb (itsestään olemassa oleva)	ལྷུང་གུབ་ lhun-grub (itsestään olemassa oleva, ilman ponnistusta, skt. <i>anābhoga</i>)

Huomautuksia

1. Tiib. *sku* on normaalisti skt. *kāya* buddhalaisissa teksteissä, kun taas skt *rūpa* on tiib. *gzugs*. Molemmat merkitsevät ruumista, vaikka *rūpa* useammin käännetään muodoksi. En tiedä, miksi edellä on ”A”.

2. Rinnakkain sanskritiksi-sarakkeen *prānan* kanssa, ks: ”...ja valo myös on hengitys (*rlung*) [*prāna*], jolla se ’ratsastaa’, sillä hengitys on myös tehty viidestä loistavasta valonsäteestä (’*od zer*)”. – Giuseppe Tucci, *The Religion of Tibet*, s. 64. Ks. myös ”*rlung ’od-zer lnga-pa* – energiatuuli viisinkertaisine säteineen” – Rigzin 403b.

3. Chhu-lung (ཇུ་ལྷུང་ chu-klung) tarkoittaa jokea, mutta tässä se on epätodennäköistä. Painetussa tekstissä oleva ”one of the 3 aims” pitäisi korjata muotoon ”one of the 3 airs” [yksi kolmesta ilmasta] Sinnetin käsikirjoituksen mukaan. Ei ole yleistä kolmen ilman luetteloa. Ilmoja on yleensä viisi, joista mikään ei muistuta termiä *chhu*. Ilma (*rlung*) on myös yksi ruumiin kolmesta perusnesteestä tiibetiläisessä lääketieteessä. Chhu-lung on virheellisesti Chhin-Lung ETM:ssä.

[71]

IHMINEN

<i>sanskritiksi</i> (korjattu)	<i>suomeksi</i>
1. rūpa	ruumis
2. prāṇa; jīvātma	elonprinsiippi
3. linga-śarīra	astraaliruomis
4. kāma-rūpa	tahdonmuoto
5. linga-deha-bhūta	eläimellinen sielu
6. ātman; māyāvi-rūpa	henkinen sielu
7. mahātma	henki

Huomautuksia

4. Nga zhi, kirjoitettuna ང་བཞི་ nga-bzhi, merkitsee lukua viisikymmentäneljä.

5. Sinnettin käsikirjoituksessa on vokaalin päällä pilkut, mikä puhtaaksikirjoitessa aiheutti virheellisen muodon ”Ngi” sekä BL:ssä että ETM:ssä. Eläinsielu on esitetty ”Tibetan Teachings” -artikkelissa terminä jang-khog (*byang-khog*), BCW 6.107, 108 [Blavatsky, *Jumalten viisaus*, s. 114].

6. En ole vielä löytänyt näitä kahta sanaa, bla-na ja sems-nyid, yhdistettynä, eikä niitä ole GTD:ssä.

7. Tästä avaintermistä ks. sanan käyttötapoja, joissa se on *anābhoga*: Edgetton 22b (vastine vahvistettu MVP-S:ssä 411 ja Chandrassa 2550-51).

UNIVERSUMI [Kirjan sivut 72–73]

<i>tiibetiksi</i> (kuten esitetty)	<i>tiibetiksi</i> korjattu)
1. Sem-Chan (elävä universumi) SSa – maa elementtinä	སེམ་ཅན་ ཅན་ sems-can (aistiva olento, skt. <i>sattva</i>) ས་ sa (maa, skt. <i>prthivī, bhūmi</i>)
2. Zihna [myöh. Zhima] (elonsielu)	tunnistamaton; vrt. གཟི་མ་ gzhi-ma (perusta, skt. <i>āśraya</i>)
3. Yor wa (illuusio)	tunnistamaton
4. Od (valo, loistava <i>aktiivinen</i> astraalivalo)	འོད་ 'od (valo, skt. <i>prabhā,</i> <i>āloka</i>)
5. Nam kha (passiivinen eetteri)	ནམ་མཁའ་ nam-mkha' (avaruus, eetteri, skt. <i>ākāśa</i>)
6. Kon chhog (luomaton prinssiippi)	དཀོན་མཚོ་ལ་ dkon-mchog (jalokivi, skt. <i>ratna</i> [=kolme jalokiveä])
7. Nyug (kesto ikuisuu- dessa tai avaruudessa)	སྐྱུང་ snyugs (kesto, jatkuvuus, aika)

Huomautuksia

1. Sem chan oli puhtaaksikirjoitettu muotoon Sien-chan ETM:ssä. Sien-chan SD:ssä (1897) III.393 (=BWC 14.408) on todennäköisesti myös Sem-chan virheellisesti puhtaaksikirjoitettuna, koska sillä on sama merkitys kummassakin paikassa. Sanan sa kirjoitustapa SSa seuraa saksalaisia kirjoittajia, jotka käyttävät ß:ää eli kaksois-s:ää ei-saksalaisissa sanoissa, jotka alkavat ”s”-äänteellä (esim. Isaac Jakob Schmidt, *Ssanang Ssetsen, Chungtai dschi, Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses*, St. Petersburg, 1829).

2. Sinnettin käsikirjoituksessa, vanha s. 14, 19, uusi s. 7, 10, jota vastaa BL s. 379, 380, kirjoitusasu Zihna on kahdesti pyyhitty yli ja kirjoitusasu Zhima kirjoitettu tilalle. Ensimmäisessä kohdassa se on asetettu vastakkain sanan Zhi-gyu kanssa (tämä termi esiintyy myös SO, I e23).

[73]

UNIVERSUMI

<i>sanskritiksi</i> (korjattu)	<i>suomeksi</i>
1. brahma–universumi prakriti–aine iyam (Maa)	organisoitunut aine
2. purusha	elävöittävä universaali henki
3. (māyā) akāśa	astraalinen eli kosminen ilmapiiri
4. vāc (kāmākāsa)	kosminen tahto
5. yajña (latentti muoto Brahma-purushassa, jota määrää aktiviteetti nro 4)	virāj (?) universaali illuusio
6. nārāyana – henki joka hautoo vetten päällä ja heijastaa itsessään universumin	maailmanjärki
7. svayambhuva – (avaruude)ssa ja sen (avaruus)	latentti henki; En-sof

Huomautuksia

3. Vrt. ཡོར་པོ་ yor-po (tärinä, värinä); མིག་ཡོར་ mig-yor (kangastus); གཡོར་བ་ gyor-ba (peittää, pimentää [Roerich 8.309b]).

6. Kon chhog viittaa kolmeen jalokiveen: Buddha, Dharma ja Sangha. Suomeksi-sarakkeessa esitetystä merkityksestä, vrt. ཀུན་གཟི་ kun-gzhi (maailmanjärki, skt. *ālaya*[-*vijñāna*]).

7. Painettu kirjoitusasu ”Nyng” sekä BL:ssä että ETM:ssä johtuu siitä, että Sinnetin käsialassa kirjaimia ”n” ja ”u” ei erota toisistaan. Sanskritiksi-sarakkeessa fraasi ”(avaruude)ssa ja sen (avaruus)” [in and its (space)] on meidän tulkintamme Sinnetin käsikirjoituksesta, BL:ssä on vain ”in – space” [avaruudessa].

[...74]

Lisätermejä Kosmologisista tiedonannoista

BL s. 376:

Dgyu, Dgyu-mi/Dzyu-mi/dgiü [”Dzyu, Dzyu-mi” SD I.31, 107–108; SO I e31 (V säikeistö), e107–108; ”dgiü” ML #35, 2. ed. s. 246, 3. ed. s. 243; MK nro 54, s. 163], ”todellinen ja epätodellinen tieto [tunnistamaton].

Huom.: Sinnettin käsikirjoituksessa se on pikemminkin ”dgyu” kuin ”dzyu”, mutta se, että kaikki muut tiibetin sanat kirjoitetaan foneettisesti, voisi edellyttää asua ”dzyu” asun ”dgyu” sijasta. Jos dgyu tarkekirjoitetaan oikein, ”d” ei luultavasti ole äännetön kirjain (kuten sanassa *dgu*, joka äännetään *gu*, ”yhdeksän”); paremminkin se osoittaisi, että sitä seuraava ”g” ei ole kova ”g” vaan pehmeä ”g”, joka äännetään kuten englannin ”j” (kuten joissakin tiibetin murteissa). Tapa käyttää ”d” -kirjainta ”j”:n edellä, esim. *djāti* ja *djñāna*, esiintyy laajalti Ernest J. Eitelin kirjassa *Hand-book of Chinese Buddhism, Being a Sanskrit-Chinese Dictionary*, 1870, ja Blavatsky toistaa tapaa, esim. *Teosofisessa Sanakirjassa*. Ei ”dzyu” eikä ”dgyu” ole tunnettu sana. Asiaa mutkistaa lisäksi se, että loppuliite ”mi” näyttää kieltävän sanan. Mutta tiibetissä kielteisten tavujen ”mi” ja ”ma” täytyy kieltoilmaisussa edeltää sanaa, ei seurata sitä. Ainoastaan ”min” ja ”med” kieltävät sanat loppuliitteinä. Siten loppuliite voisi olla ”min” eikä ”mi”. Blavatsky määrittelee nämä sanat SD:ssä I.108; SO I e108: ”Dzyu on ainoa todellinen (maaginen) tieto eli salainen viisaus, joka käsitellen ikuisia totuuksia ja alkuperäisiä syitä tulee oikeaan suuntaan käytettynä miltei kaikkivoivaksi. Sen vastakohta on Dgyu-mi, se, mikä käsittelee ainoastaan illuusioita ja petollisia ulkomuotoja...” Sanan merkityksestä: vrt. འཇིགས་མེད་པ་ sgyu-ma, ”illuusio”, skt. *māyā* (kielteinen muoto on འཇིགས་མེད་པ་ sgyu-ma-med-pa tai འཇིགས་མེད་ sgyu-med); vrt. རྩ་ལྷན་པ་ rdzu-'phrul, ”maaginen voima”, skt. *rddhi* (yksi viidestä tai kuudesta *abhijñāsta*, ”ylinormaalista tiedosta tai kyvystä”), sen foneettinen muoto ”dzu-trul” löytyy BCW:stä 6.107.

Fohat, ”aktiivinen tahdonvoima – sähkö” (tunnistamaton).

Dang-ma, ”puhdistettu sielu” = དྲངས་མ་ dwangs-ma.

Huom.: ”henki, sielu”, merkitys, jota ei ole tähän mennessä löytynyt mistään kirjasta, mutta erään laman selityksen mukaan sana merkitsee sielua, kun se on puhdistunut jokaisesta synnistä, ja sitä voidaan verrata kristallinkirkaaseen nesteeseen, josta jokainen heterogeeninen aine on saostettu.” Jäschke 249b. Saan kiittää Robert Hütwohliä tästä tunnistuksesta.

Chhag, ”synty” = ཆགས་ chags.

Thyan Kan/Dyan Kam [”Dyan Kam” BL 380], tieto aiheuttamisesta (sytäyksen antamisesta kosmiselle energialle oikeaan suuntaan)” [tunnistamaton; ks. tuonnempana, s. 78].

BL s. 377:

Chyang, ”kaikkitetävyys”, vrt. བྱང་ཚུབ་ byang-chub (skt. *bodhi*).

Bar-nang, ”kosminen ilmapiiri” = བར་སང་ bar-snang.

Kyen, ”syy” = རྐྱེན་ rkyen.

BL s. 379:

Zhi gyu, ”kosminen aine” [tunnistamaton; ks. tuonnenpana, s.77].

Thog, ”avaruus”, [tunnistamaton; ks. s. 76].

Nyng = Nyug, ”kesto” = སྟུགས་ snyugs [ks. edellä, s. 72].

Khor wa, ”liike” = འཕོ་རབ་ khor-ba (vaihtuva, liikkuva kehässä; siellunvaelluksen kierros, skt. *bhramaṇa*; *samsāra*).

Zhima, positiivinen verrattuna zhi-gyu’hun, joka on negatiivinen [ks. edellä, s. 72, jossa on mahdollinen tunnistus, གཟི་མ་ gzhi-ma].

BL s. 382:

Gyu-thog, ”ilmiöllinen eli aineellinen universumi (salainen nimi)” [tunnistamaton; ks. zhi-gyu ja tho-ag, s. 77, 76].

Aja-sakti, skt. *aja*, ”syntymätön, *sakti*, ”voima”.

Viswam, skt. *viśvam*, ”kaikki, kaikkeus, maailma, universumi”.

Zigten-jas [pitäisi olla Jigten-jas], ”kosmogonia”, sanasta Jigten, ”elävä maailma”, ja jas ”tehdä” = འཇིག་རྟེན་བྱས་ jig-rten byas.

Chh-rab [pitäisi olla chhag-rab], ”synty” = ཆགས་རབ་ chags-rab.

Termit Dzyanin kirjasta I

Jos siis pitäisi kääntää suomeksi käyttäen ainoastaan substantiiveja ja teknisiä termejä, niin kuin niitä on käytetty tiibetin- ja sensarinkielisissä versioissa, säe 1 kuuluisi seuraavasti: ”Tho-ag Zhigyussa nukkui seitsemän Khorloa. Zodmanas zhiba. Kaikki Nyug helma. Konch-hog ei; Thyan-Kam ei; Lha-chohan ei; Tenbrel Chugnyi ei;

Dharmakaya lakannut; Tgenchang ei tullut; Barnang ja Ssa Ngovonyidjissa; ainoastaan Tho-og Yinsin Sun-chanin ja Yong-grubin (Parinishpannan) yössä jne., mikä kuulostaisi hölynpölyltä.

– SO I e23

Tho-ag/Tho-og/Thog [”Tho-ag” SO:ssa I e23 ensimmäinen esiintyminen; ”Tho-og” SO:ssa I e23 toinen esiintyminen, SD (1897) III, s. 393 av., 396 av. (BCW XIV, 408 av., 411 av.; *Salainen oppi*, III osa, z408, www.teosofia.net); ”Thog” BL 379, 382 (samoin Sinnetin käsikirjoituksessa)], ”ikuinen vanhempi SO I e35; ”avaruus” BL 379; [tunnistamaton]; vrt. འདི་མཐོག་ thog-ma, ”ensimmäinen, alku, alkuperäinen”, skt. *ādi* [liitä MVP-S 943 (*agra*) ja 1281 (*ādi*) Chandran mainitseisiin paikkoihin 1047b, liite 843b]. Perinteinen *ādin* määritelmä, joka on peräisin *Sekoddeśa-tīkā*-tekstistä, löytyy BTK:sta, 13, sanan *ādi-buddha* kohdalta: ”ādi-śabdo ’nādinidhanārthaḥ, joka voidaan kääntää: ”sana *ādi* tarkoittaa ilman alkua tai loppua”. Vaikka *ādin* tiibetiläinen käännös on ”dang-po” sanassa *ādi-buddha*, se on selityksessä ”thog-ma”, ”anādi-nidhana”, kuten se on myös *Mañjusrī-nāma-saṃgīti*ssa. Sanan ”thog-ma”, *ādi*, käyttötaivoista, ks. *Mañjusrī-nāma-saṃgīti* 6.5 ja 8.24 tai 46 ja 100; engl. käännös, Alex Wayman, *Chanting the Names of Mañjusrī*, Boston & London, Shambhala, 1985, s. 75, 83; engl. käännös Ronald M. Davidson, ”The Litany of the Names of Mañjusrī”, teoksessa *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, ed. Michel Strickmann, Bruxelles: Institut Bele des Hautes Études Chinoises, 1981, vol. 1, s. 25 (53), 30 (57).

Huom.: Minulle lähettämässään kirjeessä 11.4.1981 Carl Hurwitz ehdottaa sanaa *mtho-’og*, joka muodostuu kahdesta sanasta, joiden merkitys on korkea ja matala. Kirjassa *The Buddhism of H. P. Blavatsky*, San Diego: Point Loma Publications, 1991, s. 146 av. 361, H. J. Spierenburg esittää, että Tho-og on yhdistelmä näistä kahdesta sanasta, ikään kuin tämä olisi varmaa. Pidän sitä mahdollisena mutta en vakuuttavana. Ei riitä, että vain poimii sanakirjasta sanoja, joiden äänteet ovat oikeita ja joiden merkitykset voivat toimia, minkä osoittaa Geoffrey Barborcan valitettava virhe Maitreyan kirjojen suhteen (*H. P. Blavatsky, Tibet and Tulku*, s. 186). Se on kopioitu Boris de Zirkoffin Historialliseen johdantoon, *Salaisen opin* lopulliseen editioon, v. 1978–1979 (s. [69]). H. P. B:n käyttämistä sanoista ”*Champai chhos Nga*” Barborca esitti, että ”*champai*, sanasta *cham* merkitsee kokonainen, vahingoittumaton, *chhos* – oppi; *ngang* – olennaisuus”, ja käänsi sen: ”koko oppi olennaisesti”. Kuten tiibetiläiset oppineet tietävät, ensimmäinen ja viimeinen sana ovat itse asiassa ”*byams-pa’i*”, joka tarkoittaa ”Maitreya”, ja ”*lnga*”, joka tarkoittaa ”viisi”, ja oikea käännös on ”Maitreyan viisi kirjaa”. Olen yrittänyt saada tämän virheen korjatuksi SD:hen, mutta toistaiseksi tuloksetta. Tämä on yksi lisäsy, miksi meidän tulee olla huolellisia tutkimuksessamme alusta alkaen.

Zhi-gyu, ”alati näkymättömät kaavut” SO I e35; ”kosminen esi-nebulaarinen aine” Würzburg-käsikirjoitus, SD (1978–1979) hakemisto-nide, s. 514; ”kosminen aine” BL 379; [tunnistamaton]; vrt. གཟི་ gzhi, ”se mikä antaa alun esi-neelle, se mistä se syntyy, pohja, perusta, perustus, juuri” (Das 1079b); skt. *ādhāra*, *āsraya*, *mūla*, *vastu* (Chandra 2042ab). Toinen tavu määrittellään BL:ssä 379: ”gyu (aineellinen) maa tässä merkityksessä”; vrt. རྒྱལ་ rgyu, ”aine, substanssi, materiaali” (Jäschke 110a, Das 315b); ”syy, nimittäin ensimmäinen syy erotukseksi käsitteestä *rkyen*, toissijainen eli myötävaikuttava syy” (Das 315b); toisessa merkityksessä = skt *hetu*; ensimmäiselle merkitykselle en ole löytänyt sanskritinkielistä vastinetta Chandralta 529b–530b ja liite 459. En ole vielä huomannut näitä kahta sanaa, gzhi ja rgyu, käytettävän yhdessä; eikä niitä löydy yhdessä GTD:stä. Kuitenkin ne on asetettu rinnakkain sanan ”eli” ollessa niiden välissä (ks. edellä s. 67); ks. *The Buddha Within*, S. K. Hookmah, Albany; State University of New York Press, 1991, s. 278, ”perusta (*gzhi*) eli ’perussy’ (*rgyu, hetu*)”; ks. myös *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*, Dudjom Rinpoche, Jikrel Yeshe Dorje, Boston: Wisdom Publications, 1991, vol. 1, s. 117, ”pohja tai syyperusta”.

Khorlo = འཁོར་ལོ་ khor-lo, ”pyörä”, skt. *cakra*.

Zodmanas zhiba = གཟོང་མ་ན་མ་ཞི་བ་ gzod-ma-nas-zhi-ba, ”tyyni alusta alkaen; uinuva alusta alkaen”; skt. *ādi-śānta*. Sanan käytöstä, ks.: E. Obermiller, *The Doctrine of Prajñāpāramitā as Exposed in the Abhisamayālamkāra of Maitreya*, *Acta Orientalia*, vol. XI, 1932, uusintapainos Talent, Oregon: Canon Publications, 1984, s. 92; K. Regamey, *Three Chapters from Samādhirājasūtra*, Varsova 1938, uusintapainos Talent, Oregon: Canon Publications, 1984, luku 8, säe 2, s. 29, 64.

Nyug = སྡུག་ snyugs, ”kesto, jatkuvuus, aika”.

Konch-hog = དཀོན་མཆོག་ dkon-mchog, jalokivi, skt. *ratna*; käytetty kolmesta jalokivestä: Buddha, Dharma, Saṅgha; vertaa merkitykseen: ཀུན་གཞི་ kun-gzhi, ”maailmanjärki”, *ālaya[-vijñāna]*.

Thyan-Kam [variantti ”Dhyan Kam” BL 380], ”tieto aiheuttamisesta (sy-säyksen antamisesta kosmiselle energialle oikeaan suuntaan)” BL 376; ”kyky tai tieto ohjata kosmisen energian vaikutukset oikeaan suuntaan”, SO I, e635; [tunnistamaton].

Lha-Chohan = ལྷ་ lha, ”jumala”, skt. *deva*, chohan [tunnistamaton]. Tämä sana kirjoitetaan ”Cho-Khan” MK:ssa nro 18 [9] (s. 72) joka voisi olla ལྷ་མ་ལུ་མ་

chos mkhan tai ཚོས་ཀྱི་མཁན་པོ་ chos kyi mkhan po, ”dharma-apotti”, mutta tätä ei tiedetä käytetyn.

Tenbrel Chugnyi = རྟེན་འབྲེལ་བཟུ་གཉིས་ rten-'brel bcu-gnyis, ”kaksitoistakertainen suysuhdeketju”, skt. *pratītya samutpāda*.

Dharmakaya = skt. *dharmakāya*.

Tgenchang, [tunnistamaton].

Barnang = བར་སྒང་ bar-sngang, ”taivaat, ilmapiiri, ilma, avaruus, keskimaailma”; skt. *antarikṣa* eli *antarikṣa*.

Ssa = ས་ sa, ”maa” (seuraa saksalaisia kirjoittajia, jotka käyttävät β:ää eli kaksoisäässä ei-saksalaisissa sanoissa, jotka alkavat ”s”-tähteellä).

Ngovonyidj = རོ་བོ་ཉིད་ ngo-bo-nyid, ”itseluonto, omaluonto, oma oleminen, olemus, substanssi”, skt. *svabhāva*. Sanan käytöstä: etsi lainatut paikat Chandran kirjasta, kohdasta 612a.

[**To-og**] **Yinsin**, Yin Sin eli Yin-Sin määritellään MK:ssa nro 67 [15] 196–197:

ainoa ”olemassaolon muoto”, myös ādi-buddhi tai dharmakaya, mystinen, kaikille levinnyt olemus

ja ML:ssä # 59 se kirjoitetaan Yih-sin (2. ed., s. 346) tai Yi-hsin (3. ed., s. 340; MK 406) ja määritellään:

”ainoa olemassaolon muoto”... *Dharmakaya* (kaikkialle levinnyt olemus)... Parabrahm eli ”ādi-buddha...”

Vrt. Samuel Beal, *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese* London: Trübner & CO., 1871, s. 373:

Siten edelleen, kun idea kaikkialle levinneestä olemuksesta (dharmakaya) hyväksyttiin dogmaattisena välttämättömyytenä, nousi lisäkysymys suhteesta, jonka tämä ”korkein olemassaolo” synnytti aikaan, avaruuteen ja määrään. Ja tästä näkökohdasta näyttää johtuneen myöhemmin keksityt useat nimet Vairochana (kaikkialla läsnä oleva), Amitābha (Amirta:lle) ikuinen ja ādi-buddha (yih-sin) ”ainoa olemassaolon muoto”.

Sun-chan, [tunnistamaton].

Yong-grub = ཡོང་སྐབས་ yongs-grub, ”täydellistynyt”, skt. *pariṇiṣpanna*.

David Reiglen “Dzyanin kirjan I säkeistön oppisanat” julkaistiin Dzyanin kirjan tutkimusraporttina nimellä *Book of Dzyan Research Report, "Technical Terms in Stanza I"*, Cotopaxi, Colorado: Eastern School Press, joulukuu 1995, 8-sivuisena pamflettina. Sitä on tässä vähän korjattu.

Tähän mennessä oli käynyt selväksi, että suurin jäljellä oleva ongelma oli oppisanat. Ikivanhaa viisaustraditiota voidaan yhtä hyvin sanoa tieteeksi kuin uskonnoksi. Kuten millä tahansa tieteellä, sillä on omat oppisanansa. Sitä ei voida enää ymmärtää ilman tietoa näistä termeistä, enempää kuin voidaan ymmärtää ydinfysiikkaa ilman tietoa sen oppisanoista.

Tehokkain tapa tutkia näitä oppisanoja nykyään on käyttää tekstietokantoja, joista voidaan etsiä elektronisesti suuri määrä tekstiaineistoa minuuteissa. Aasialaisten klassikkojen syöttöprojekti oli aloittanut valtavan urakan kokonaisen tiibetinbuddhalaisen kaanonin syöttämiseksi. 1990-luvun alussa keskustelin mahdollisuudesta sisällyttää tähän projektiin tiibetinbuddhalaisen kaanonin sanskritinkieliset alkuteokset. Tähän ryhdyttiin, mutta työ keskeytyi muutaman vuoden kuluttua varojen puutteessa.

Sillä välin olimme täällä syöttäneet monia sanskritinkielisiä buddhalaisia perustekstejä, joihin kuuluivat: Abhisamayālaṅkāra, Abhidharma-kosa, Bodhicaryāvatāra, Kālacakratāntra, Madyāntavibhāga, Mūla-madhyamaka-kārikā ja Ratna-gotra-vibhāga. Sanskritinkieliset buddhalaiset tekstit ovat kaikkea muuta kuin täysin ymmärrettäviä, jopa pintatasolla. Ne sisältävät monia oppisanoja, jotka ovat tuntemattomia hindulaisille sanskritin oppineille. Tutkijat, jotka käyttävät hyväkseen kanonisia tiibetin- ja kiinankielisiä käännöksiä, ovat työskennelleet tämän ongelman kimpussa yli vuosisadan, ja jopa nykyään julkaistaan uusia tutkimuksia joka vuosi. Syöttäessäni Abhisamayālaṅkāraa huomasin ongelmallisia verbejä ja tunnistin ne aiemmin tuntemattomiksi muodoiksi. Tästä oli seurauksena artikkelini ”The ‘Virtually Unknown’ Benedictive Middle in Classical Sanskrit: Two Occurences in the Buddhist Abhisamayālaṅkāra” [’Käytännöllisesti katsoen tuntematon’ prekatiivin medium klassisessa sanskritissa: Kaksi esiintymää buddhalaisessa Abhisamayālaṅkāraassa], joka julkaistiin Indo-Iranian Journalissa, 40. vsk., nro 2, huhtik. 1997, s. 119–123.

Dzyanin kirjan I säkeistön oppisanoja

Salaisen opin vakavat tutkijat ja varsinkin ne, jotka ovat teosofisia opettajia ja luennoitsijoita, haluavat tietää, mitä valoa tämä tutkimus voi tuoda ”Dzyanin kirjan” oppisanoihin. H. P. Blavatskyn aikana oli vain kourallinen buddhalaisuutta käsitteleviä kirjoja, ja buddhalaisista kirjoituksista oli olemassa muutama käännös joillain eurooppalaisilla kielillä, mutta nämä eivät olleet kovinkaan luotettavia. Nykyään sellaisia kirjoja ja käännöksiä on monia satoja, ja 1900-luvun alkupuolen tutkijoiden työtä on nykyisinä vuosikymmeninä korjattu oppineiden tiibetiläisten avulla. H. P. Blavatskyn aikana ei juuri tutkittu alkuperäiskielellä buddhalaisia tekstejä, koska niitä ei ollut paljonkaan käytävissä. Mutta vuoden 1975 jälkeen kokonaisia kirjastoja sanskritinkielisiä käsikirjoituksia ja tiibetiläisiä laattapainotekstejä on tullut saataville. Tätä aineistoa olemme koonneet tutkimusta varten ja jonakin päivänä varustamme selventävin huomautuksin ”Dzyanin kirjan” alkuperäisen sankritin/tiibetin käsikirjoituksen. Seuraavassa käsitellään tätä aineistoa.

H. P. Blavatskyn *Salaisessa opissa* esitetyn ”Dzyanin kirjan” ensimmäisen säkeistön englanninnoksessa [suomennoksessa] on kuusi oppisanaa. Ne ovat siten kuin ne ovat kirjoitettuina ensimmäisessä editiossa: Ah-hi, Paranishpanna, Dangma, Alaya, Paramartha ja Anupadaka. Ensimmäinen niistä, Ah-hi, on ensimmäisen säkeistön 3. säkeessä: ”Universaalia mieltä ei ollut, sillä ei ollut Ah-hi’ta, joihin se olisi voinut sisältyä.” Ah-hi on H. P. Blavatskyn *Teosofisen Sanakirjan* mukaan *senzarin sana*, jonka vastine sanskritissa on *ahi* ja joka tarkoittaa ”käärmeitä. Dhyanchohaneita. Viisaita käärmeitä’ eli viisauden lohikäärmeitä.” Koska kaikki muut ensimmäisen säkeistön viisi oppisanaa ovat buddhalaisia termejä, en ole yrittänyt etsiä sanskritin termiä *ahi* hinduteksteistä, missä sitä yleensä käytetään merkityksessä käärme. Buddhalaisista teksteistä en ole löytänyt sille mitään muuta erityiskäyttöä kuin sen vakiomerkityksen yhdyssanoissa, kuten *ahi-tuṇḍika*, ”käärmeenlumooja”. Mutta voimme käyttää sääntöä ”sanskritin muinaisen terminologian syvän merkityksen selville ottamiseksi”, jonka T. Subba Row on esittänyt artikkelissaan ”Kaksitoista eläinradan merkkiä”, nimittäin ”löytääksemme käytetylle sanalle synonyymejä, joilla on jokin toinen merkitys”. Laajalti käytetty *ahin* synonyymi on *nāga*, kuten nimessä Nāgārjuna, joka on kuuluisa siitä, että sai *Prajñā-pāramitān* eli ”Viisauden

täydellisyyden” kirjoitukset nāgoilta, viisauden käärmeiltä. Sanalla *nāga* on kaksi ensisijaista merkitystä: käärme ja elefantti. Elefantti on myös ollut viisauden symboli, kuten on kuvattu hindulaisessa Gaṇeṣassa, elefanttipäisessä viisauden jumalassa, ja kuningatar Māyān, Buddhan äidin, unessa, jossa valkoinen elefantti astui hänen ruumiiseensa juuri ennen hänen hedelmöitymistään. Useimmat buddhalaiset mahāyānasūtrat aloittavat runkokaavalla, joka esittää nelisentoista epiteettiä arhatien ryhmälle, jolle Buddha on aikeissa antaa opetusta. Seitsemäs näistä epiteeteistä (*srāvaka-guṇas*) on *mahānāgas*, ”suuret käärmeet” eli ”suuret elefantit”. Tämä voidaan nähdä eri viisauden täydellisyyden sūtrissa, kuten Lootussuuttrassa, Vimalakīrti-suuttrassa, *Sukhāvati-vyūhassa* eli ”Devachan”-suuttrassa jne. Siten tätä symbolia käytetään laajalti kuvaamaan viisauden saajia tai turvapaikkoja, kuten on laita myös säkeistössä ”Universaaliala mieltä ei ollut, sillä ei ollut Ah-hi’ta, joihin se olisi voinut sisältyä”.

Toisessa oppisanassa, ”Paranishpanna”, on pienempi kirjoitusvirhe. Etuliitteen *para-* pitäisi olla *pari-*; niinpä sanan pitäisi kuulua *parinishpanna*, tai käyttäen oikeaa tarketta, *parinīspanna*. Tämä johtuu luultavasti H. P. Blavatskyn tunnetusta tavasta kysyä neuvoa hindukollegoilta sanskritin termien oikein kirjoittamisessa sekä siitä, että tämä termi oli vähän tunnettu hindulaisissa teksteissä. Samalla kun termi ”paranishpanna” ei ole lainkaan tunnettu hindulaisissa tai buddhalaisissa teksteissä, etuliite *para-* on yleinen, joten sanaa olisi voitu pitää teoreettisesti mahdollisena. Huomatkaa, että se kirjoitetaan oikein *Salaisen opin* I osassa, s. e23. Toinen samanlainen kirjoitusvirhe *Salaisessa opissa* on ”Paranirvana”, jonka pitäisi olla *parinirvana* (*parinirvāṇa*), niin kuin se on esitetty oikein *Mestarien kirjeissä*. *Parinīspanna* on ensimmäisen säkeistön säkeessä 6: ”Seitsemän korkeaa herraa ja seitsemän totuutta oli lakannut olemasta, ja universumi, välttämättömyyden poika, oli vaipunut Parinīspannaan tullakseen sen uloshengittämäksi, joka on eikä kuitenkaan ole. Mitään ei ollut.” Se määritellään *Salaisen opin* ”Kommentaarit” -osastossa (I osa, s. e42): ”absoluuttinen täydellisyys, Paranirvana [lue: *parinirvāṇa*], joka on Yong-grüb [foneettinen tiibetinkielinen kirjoitustapa, translitteroituina *yongs grub* tai *yons grub*]”.

Tämän merkityksen ”absoluuttinen täydellisyys” sanskritinkieliset buddhalaiset tekstit vahvistavat varsin hyvin, mutta juuri mitään näistä ei ollut julkaistu silloin kun *Salainen oppi* kirjoitettiin. Ainoa, jonka tiedän olleen niiden joukossa ja sisältäneen tämän termin, on F. Max Müllerin *Sukhāvati-vyūhan* v. 1883 editio. Samoin sanskritin normaalit sanakirjat, kuten Monier-Williamsin ja V. S. Apte’n, oli kaikki toimitettu ennen huomattavien buddhalisten tekstien julkaisemista. Niinpä näitä buddhalaisia oppisanoja on etsittävä Franklin Edgertonin sanakirjasta *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and*

Dictionary v. 1953, ja jopa tämä on kaukana täydellisestä, koska silloin oli saatavilla harvoja buddhalaisen tantran, ”Kiu-ten kirjojen”, tekstejä. Edgerton esittää *pariniṣpanalle* kirjalliseksi merkitykseksi passiivin mennyttä partiippiä, ”täysin täydellistynyt”. Tämä sopii eräässä mielessä sen käyttöön substantiivina ”absoluuttinen täydellisyys”. Läheisesti yhteensopiva on sen käyttö yogacharyan (*yogacaryā*) eli yogacharan (*yogācāra*) yhtenä luonteenomaisena oppisanana. Tässä kontekstissa se löytyy *Salaisen opin* I osan sivulta e48. Parinishpanna on *paratantran* ohella ”riippuvainen”, ja *parikalpita* ”illusorinen”, yksi kolmesta *svabhāvasta*, ”luonnosta” eli *lakṣanasta*, ”tunnusmerkistä, jota yogācāra-koulu opetti. Tätä yogācāran pääoppia ei voitu tutkia auktoritatiivisesti ennen kuin ensimmäinen alkuperäinen yogācāran lähdekirja julkaistiin v. 1907. Tämä oli *Mahāyāna-sūtrāṅkāra*, mahāyānasūtrien koriste”.

Vaikka sanskritin editiota seurasi v. 1911 ranskannos, englanninos ilmestyi vasta v. 1992, tekijänä Surekha Vijay Limaye. Tätä englanninkielistä käännöstä ei kuitenkaan voi suositella, koska se on esimerkki tyypillisistä virheistä, joihin jopa pätevä intialainen sanskritisti sortuu, ellei ole perehtynyt buddhalaisten tekstien erityisterminologiaan. *Mahāyāna-sūtrāṅkāra* on yksi viidestä tekstistä, jonka tekijänä tiibetiläinen traditio pitää Maitreyaa. Muut alkuperäiset yogācāra-tekstit ovat Āryaśaṅgalta ja hänen nuoremmalta veljeltään Vasubandhulta. Viimeksi mainitun lyhyt, ainoastaan kolmekymmentäsäkeinen *Vijñapti-mātratā-triṃśikā* on kaikkein lähinnä jonkinlaista yogācāra-katekismusta. Vasubandhu on kirjoittanut myös pienen tutkielman erityisesti näistä kolmesta termistä, *Tri-svabhāva-nirdeśa*. Näistä teksteistä löydetty määritelmiä ovat kuitenkin synnyttäneet erilaisia mielipiteitä niiden oikeasta tulkinnasta. Tätä aineistoa tutkiessaan teosofisten tutkijoiden tulisi tietää kaksi asiaa:

1) Kääntäjät ja kirjoittajat yleensä kuvaavat yogācāra-oppeja ilmaisulla ”pelkkä mieli”, ts. että universumi ei ole mitään muuta kuin mieli eli tietoisuus. He eivät useinkaan tiedä, että on olemassa toinen ja vanhempi tulkintaperinne, joka on sitä mieltä, että yogācāra-opit eivät ole kuvaus universumista sellaisenaan vaan pikemminkin, kuten nimikin vihjaa, ne ovat analyysi universumista tietoisuuden termein, käytettäväksi meditaatioharjoituksessa. Nämä kummatkin traditiot tulevat meille Kiinan kautta, missä yogācāraa yhä seurataan. Suosittu ”pelkkä mieli” -traditio tulee myöhäiseltä intialaiselta kommentaattorilta Dharmapālalta kiinalaisen kääntäjän Hsüan-tsangin kautta, kun taas toinen traditio tulee aikaisemmalta kommentaattorilta Sthiramatilta kiinalaisen kääntäjän Paramārthan kautta.

2) Tiibetiläisten eksegeettien enemmistö kuvaa myös yogācāra-opetuksia ”pelkkänä mielenä” ja ryhtyy sitten todistamaan, että madhyamaka-

koulukunta antaa korkeimmat opetukset ja kumoaa yogācāra-koulukunnan. Hekään eivät useinkaan tiedä, että Tiibetissä on olemassa toinen traditio, ”suuri madhyamaka”, joka sovittaa yhteen nämä kaksi koulukuntaa. Tämä traditio, jonka esitteli jonangpa-kirjoittaja Dolpopa, opettaa, että yogācāran ensimmäiset alkuunpanijat, Maitreya, Asaṅga ja Vasubandhu, samoin kuin madhyamakan ensimmäinen alkuunpanija Nāgājuna edustivat kaikki ”kulta-ajan traditiota” ja olivat tästä syystä sovussa keskenään. Mutta myöhemmät buddhalaiset kommentaattorit, jotka eivät kuuluneet ”kulta-ajan traditioon”, eivät ymmärtäneet näitä alkuunpanijoita oikein ja pitivät heitä kilpailijoina. Tämä oppi, joka osoittaa, kuinka madhyamaka ja yogācāra eivät ole keskenään ristiriidassa, on mielestäni oleellinen Dzyanin säkeistöjen oikealle ymmärtämiselle.

Kolmas tiibetin termi foneettisesti kirjoitettuna on Dangma, joka voidaan tarkekirjoittaa muotoon dwangs-ma tai dwaṅs-ma, kuten Boris de Zirkoff on oikein esittänyt *Blavatsky Collected Writings* -teoksessa, vol. 6, s. 113. Se esiintyy ensin I säkeistön 8. säkeessä: ”Vain olemassaolon ainoa muoto levisi rajattomana, äärettömänä, syyttömänä, unettomassa unessa; ja elämä sykki tiedottomana maailman avaruudessa kautta koko tämän kaikkiallisen läsnäolon, jonka tajuaa Dangman avattu silmä.” Dangma määritellään *Salaisen opin* I osan sivulla e46 alaviitteessä: ”Dangma merkitsee puhdistunutta sielua, sellaista, josta on tullut jīvanmukta, korkein adepti tai paremmin sanottuna ns. mahātma.” Dangma ei ole kovin yleinen sana tunnetuissa tiibetiläisissä kirjoituksissa. Sarat Chandra Dasin standardisanakirjassa *Tibetan-English Dictionary* esitetään ainoastaan hämärä, irrallinen merkitys ”mehu” jne. (s. 617); mutta H. A. Jäschken *Tibetan-English Dictionaryssa* sanotaan näin (s. 249): ”’henki, sielu’, merkitys, jota ei ole tähän asti löytynyt mistään kirjasta, mutta erään laman selityksen mukaan sana tarkoittaa sielua, kun se on puhdistunut kaikesta synnistä, ja sitä on verrattava kristallinkirkkaaseen nesteeseen, josta jokainen heterogeeninen aine on saostettu.” Lokesh Chandran *Tibetan-Sanskrit Dictionary* ei esitä sitä substantiivina vaan ainoastaan adjektiivina (tarkoittaen ”kirkasta”) *blo*-sanaan yhdistyneenä (s. 1089) *Bhadra-kalpita-sūtran* mukaan, sanskritiksi *prasanna-buddhi*, joten emme voi tutkia sitä sen sanskritin vastineen avulla. Täsmällinen uusi tiibetiläis-tiibetiläinen sanakirja, *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, esittää kaksi perusmerkitystä: *gtso-bo* ja *gsal-ba*. Das määrittelee ensimmäisen, *gtso-bo*: itse, sielu; johtaja, herra, isäntä. Toinen, *gsal-ba*, tarkoittaa: puhdas, kirkas. Vaikka en luule näiden lähteiden luovan uutta valoa termiin Dangma, ne ainakin vahvistavat *Salaisessa opissa* tälle melko harvinaiselle sanalle esitetyn merkityksen ”puhdistunut sielu”.

Jäljellä olevat kolme termiä ovat kaikki ensimmäisen säkeistön säkeestä 9: ”Mutta missä oli Dangma, kun universumin Alaya oli Paramarthassa ja

suuri pyörä oli Anupadaka?” Sana *ālaya*, kuten *pariniṣpanna*, on yksi buddhalaisen yogācāra-koulukunnan luonteenomaisista oppisanoista. Ja samalla tavoin sanskritin standardisanakirjat eivät ilmoita sen merkitystä buddhalaisena oppisanana, koska yogācāran lähdekirjoja ei vielä ollut julkaistu, kun nämä sanakirjat tehtiin. Tämä on saanut jotkut kysymään, pitäisikö säkeistöjen termin olla *alaya* vai *ālaya*. Edellinen tarkoittaa *a-laya* eli ”ei-hajoaminen”. Kuitenkaan Blavatskyn kommentit *Salaisen opin* I osassa s. e48–49 samoin kuin *Teosofisessa Sanakirjassa*, ”Nimi kuuluu mietiskelyä harjoittavan *mahāyāna*-koulun tiibetiläiselle järjestelmälle”, eivät jätä epäselväksi, että tarkoitetaan *ālayaa*. Blavatsky määrittelee *ālayan*: ”sielu kaiken perustana”, ”anima mundi”, ”maailman sielu”, Emersonin ”ylisielu”, ”universaali sielu”. Kuten voidaan nähdä nyt saatavilla olevista buddhalaisista teksteistä, *ālaya* on lyhenne sanasta *ālaya-vijñāna*, joka voidaan määritellä sananmukaisesti ”varas-totajunnaksi”. Tämä on yogācāra-koulukunnan edellyttämä kahdeksas ja korkein tietoisuus. Tässä koulukunnassa sen todella ymmärretään olevan universaali tajunta eli ”sielu” kaiken perustana.

Ālaya-vijñānan ensimmäinen buddhalainen sūtra on *Lankāvatāra-sūtra*, jonka D. T. Suzuki on kääntänyt englanniksi 1932. *Ālaya-vijñānan* ensimmäinen yogācāra-lähdekirja on Asaṅgan *Mahāyāna-saṃgraha*. Tämän on kääntänyt ranskaksi Étienne Lamotte v. 1938–1939 ja englanniksi John P. Keenan 1993 nimellä *Summary of the Great Vehicle*. Tässä käännöksessä on kaikki oppisanat käännetty englanniksi, mutta alkuperäissanoja ei ole laitettu sulkeisiin käännöstä seuraamaan. Kun siis lukee säiliötajunnasta, on tiedettävä, että se on *ālaya-vijñāna*. Sanskritin kielessä *ālaya-vijñānalla* on koko sarja lisämerkityksiä; englannissa säiliötajunnalla ei ole yhtään ja käytännössä mitään merkitystä. Mielestäni tämäntyyppinen käännös ottaa selvän ja terävän tekstin yhdeltä kaikkien aikojen suurimmista henkisistä opettajista ja alentaa sen älylliseksi hölynpölyksi. Paljon korkeammanlaatuisen käännös löytyy Tsongkha-pan tärkeästä *ālaya-vijñānaa* käsittelevästä tekstistä, jonka on kääntänyt Gareth Sparham 1993 nimellä *Ocean of Eloquence: Tsong kha pa's Commentary on the Yogācra Doctrine of Mind* [”Kaunopuheisuuden valtameri: Tsongkha-pan kommentaari yogācāra-oppiin mielestä”]. Suuri kaksiosainen tutkimus *ālaya-vijñānasta* Lambert Schmithausenilta, yhdeltä tämän päivän johtavista yogācāra-oppineista, julkaistiin 1987 nimellä *Ālaya-vijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy* [*Ālaya-vijñāna: Yogācāra-filosofian keskus käsitteen alkuperästä ja varhaisesta kehityksestä*]. Teosofisten tutkijoiden, jotka haluavat tutkia lisää *ālaya-vijñānaa*, ehkä tärkeintä ja tunnusmerkittävästä yogācāra-oppia, kannattaa etsiä tietoa kaikista näistä teoksista.

Viides oppisana on Paramartha. Mitä *ālaya* on yogācāra-koulukunnalle, sitä *paramārtha* on madhyamaka-koulukunnalle: yksi sen tärkeimmistä ja tunnusmerkillisimmistä opeista. Ja kuten *Salaisen opin* I osassa s. e48 esitetään: ”Nämä kaksi nimitystä Ālaya ja paramartha ovat olleet erottamassa opisuuntia ja pirstomassa totuutta useampiin katkelmiin kuin mitkään muut mystiset sanat”. *Paramārtha* määritellään siinä (s. e47) näin: ”absoluuttinen oleminen ja tietoisuus, joka on absoluuttinen olemattomuus ja tiedottomuus”, ja *Teosofisessa Sanakirjassa*: ”absoluutti olemassaolo” Madhyamaka-koulu opettaa kahta totuutta: absoluuttinen totuus eli *paramārtha-satya* ja tavanomainen totuus eli *saṃvṛti-satya*. Syy tähän on myötätunto. Jos absoluuttinen totuus on kaiken äärimäinen tyhjiys (*śūnyatā*) ja jos sen vuoksi kukaan ei lopultakaan ole todellinen, mitä tarvetta on myötätunnolle? Tähän vastataan opettamalla tavanomaista totuutta; ja todellakin tiibetiläiset buddhalaiset, jotka itse asiassa kaikki hyväksyvät tämän opetuksen, ovat luultavasti kaikkein myötätuntoisin ihmisryhmä tällä planeetalla. Samalla kun Nāgārjuna on ensimmäinen madhyamaka-kirjoittaja, hänellä ei ole mitään teosta erityisesti näistä kahdesta totuudesta. Mutta eräällä myöhemmällä intialaisella madhyamaka-kirjoittajalla on, ja tämän on kääntänyt David Malcolm Eckel 1987 nimellä *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths* [”Jñānagarbhan kommentaari kahden totuuden välisestä erosta”]. Eräs tiibetiläisiä gelugpa-lähteitä käyttävä tutkimus on Guy Newlandin *The Two Truths* vuodelta 1992. Tämä oppi on tärkeä teosofeille samoin kuin buddhalaisille, koska se tarjoaa nykyajan rationaaliselle ihmiskunnalle älyllisesti tyydyttävän syyn myötätuntoon.

Kuudes ja viimeinen sana on Anupadaka. Aivan niin kuin kaksi edellistä sanaa ovat olleet väittelyn aiheita buddhalaisuudessa, niin tämäkin sana on aiheuttanut väittelyä teosofiassa. Esillä olevien ilmaistujen tosiasioiden pitäisi teoreettisesti saada tämä väittely pois päiväjärjestyksestä, mutta ainoastaan aika tulee näyttämään: aika ja ”Dzyanin kirjan” sanskritinkielisen käsikirjoituksen löytyminen. Tämän sanan tarina on tarina virheen korvaamasta virheestä. Kaikki alkoi noin 1828 kun ensimmäiset länsimaalaiset pääsivät sanskritinkielisten buddhalaisten tekstien pariin B. H. Hodgsonin ponnistusten ansiosta Nepalissa. Hodgson oli vakuuttavuudellaan saanut kontaktin yhteen viimeisistä Nepalin buddhalaisista sanskritinkielisistä pandiiteista ja saanut tämän hankkimaan sekä yhteenvetoja että buddhalaisia alkuperäistekstejä. Hän lähetti tekstit Pariisiin, Lontooseen ja Kalkuttaan ja julkaisi artikkeleita, jotka perustuivat yhteenvetoihin. Nämä koottiin myöhemmin kirjaksi *Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal ja Tibet*. Yhdessä hänen artikkelissaan, joka julkaistiin *Asiatic Researches* -julkaisussa, vol. 16, 1828, sivulla 440 esiintyy sana *anupapādaka*. Franklin Edgerton jatkoi näiden

sanskritinkielisten buddhalaisten tekstien tutkimusta, joka kulminoitui hänen kirjassaan *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* v. 1953, ja osoitti, että mitään sellaista sanaa ei ollut siellä olemassa, ainoastaan kaksi muotoa, *aupapāduka* ja *upapāduka*. Niinpä Hodgsonin anupapādaka on ilmeisesti tulos joko siitä, että hän luki väärin pandiittinsa yhteenvedoja tai että puhtaaksikirjoittaja luki väärin Hodgsonin käsialaa. Sitten tästä kopioitiin virheellinen *anupapādaka* muodossa *anupadaka* Emil Schlaginteitin kirjaan *Buddhism in Tibet* v. 1863.

H. P. Blavatsky käytti tätä viimeksi mainittua teosta laajalti, koska se oli ainoa silloin olemassa oleva kirja tiibetinbuddhalaisuudesta. Monet hänen ensimmäisen säkeistön 9. säkeen kommentistaan sekä useimmat hänen tiibetin- ja sanskritinkielisten buddhalaisten sanojen kirjoitusmuodoistaan löytyvät tästä kirjasta. Saanemme tässä muistuttaa ”plagioimis”-syytöksistä, jotka koskivat mahātma K. H:ta ja hänen vastaustaan *Mestarien kirjeissä* (s. 478 kirje 136 [65]): ”Kun kirjoitatte jostakin aiheesta, kokoatte ympärillenne joukon kirjoja, joissa käsitellään samaa asiaa. Kun me taas kirjoitamme jostakin aiheesta, josta emme tiedä länsimaalaisen mielipidettä, kokoamme ympärillemme satoja tekstinkappaleita: akashaan painettuja otteita tusinoista tätä kysymystä koskevista eri teoksista. Ihmekö siis, jos ei ainoastaan joku chela, joka on saanut työn tehtäväkseen eikä edes tiedä mitä plagioimisella tarkoitetaan, vaan myös minä itse – tulisin sattumalta käyttäneeksi kokonaista jo ennestään olemassa olevaa lausetta sovittaen sen toiseen – meidän omaan ajatukseemme! Olen puhunut teille tästä aikaisemmin, eikä syy ole minun, elleivät ystävänne ja vihollisenne tyydy tähän selitykseen.” Näin kaksinkertaisesti virheellinen *anupadaka* pääsi *Salaiseen oppiin*. Mutta tarina ei ole vielä päätynyt. M. Monier-Williams kopioi myös erheellisen *anupapādakan* Hodgsonilta kirjaansa *Sanskrit-English Dictionary*, s. 34, kuten voidaan todeta hänen määrittelystään, joka on otettu suoraan Hodgsonilta, ja siitä, että mitään muita lähteitä ei tälle sanalle esitetä. Siten *anupapādaka* voidaan nyt löytää arvovaltaisesta sanakirjasta, vaikkei tietenkään *anupadakaa* (tai *anupādakaa*) löydykään. Tämä yhdessä Blavatskyn *Teosofisen Sanakirjan* luettelon kanssa: ”Anupādaka (skt). Anupapādaka, myös aupapāduka” [*Teosofisen Sanakirjan* suomennoksessa painovirhepaholainen on turmellut viimeksi mainitun anupapādukaksi!], on johtanut jotkut teosofit uskomaan, että *anupapādaka* on oikea muoto *anupadakasta* (tai *anupādakasta*). Mutta kuten juuri osoitettiin, nämä kummatkin sanat ovat seuraus virheestä. Viimeinen *Teosofisessa Sanakirjassa* esitetty kirjoitusmuoto on kuitenkin toinen kahdesta muodosta, jotka löytyvät kaikkialta sanskritinkielisistä buddhalaisista teksteistä (ks. monet viittaukset Edgertonin), *aupapāduka* ja *upapāduka*. Näitä käytetään erotuksetta, ja niillä on sama merkitys kuin se minkä H. P. Blavatsky antaa, ”ilman

vanhempia”. Teosofien pitäisi nyt ottaa käyttöön tämä kirjoitusmuoto, jos he tahtovat käyttää muotoa, jonka Blavatsky esitti: *aupapāduka*; tai paremminkin, heidän pitäisi omaksua yleisempi muoto *upapāduka* (esim. ks. edellä s. 43, 45 ja 46).

Ote Salaisesta opista, I osa, ensimmäinen editio, s. e27:¹

I SÄKEISTÖ

1. IKUINEN VANHEMPI VERHOTTUNA ALATI NÄKYMÄTTÖMIIN KAAPUIHINSA OLII TAAS KERRAN UINUNUT SEITSEMÄN IKUISUUTTA...

6. SEITSEMÄN KORKEAA HERRAA JA SEITSEMÄN TOTUUTTA OLIVAT LAKANNEET OLEMASTA, JA UNIVERSUMI, VÄLTÄMÄTTÖMYYDEN POIKA, OLII VAIPUNUT Parinishpannaan TULLAKSEEN SEN ULOSHENGITTÄMÄKSI, JOKA ON EIKÄ KUITENKAAN OLE. MITÄÄN EI OLLUT.

7. OLEMASSAOLON SYYT OLII POISTETTU; NÄKYVÄ JOKA OLII JA NÄKYMÄTÖN JOKA ON LEPÄSIVÄT IKUISESSA OLEMATTOMUUDESSA – AINOASSA OLEMISESSA.

8. VAIN OLEMASSAOLON AINOA MUOTO LEVISI RAJATTOMANA, ÄÄRETTÖMÄNÄ, SYYTTÖMÄNÄ, UNETTOMASSA UNESSA; JA ELÄMÄ SYKKI TIEDOTTOMANA MAAILMAN AVARUUDESSA KAUTTA KOKO TÄMÄN KAIKKIALLISEN LÄSNÄOLON, JONKA TAJUAA DANGMAN AVATTU SILMÄ.

9. MUTTA MISSÄ OLII DANGMA, KUN UNIVERSUMIN ÄLAYA OLII PARAMÄRTHASSA JA SUURI PYÖRÄ OLII *Aupapāduka*?

¹ H. P. Blavatskyn uudelleen muokatun *Salaisen opin* I osan suomenkielisessä versiossa sanat on korjattu. Ks. www.teosofia.net.

David Reiglen “Teosofia Tiibetissä: Jonangpa-koulukunnan oppi” julkaistiin toisena Dzyanin kirjan tutkimusraporttina nimellä ”Theosophy in Tibet: The Teachings of the Jonangpa School”, Cotopaxi, Colorado: Eastern School Press, January 1996, 12-sivuisena kirjoitelmana. Sitä on tässä vähän korjattu.

Vaikka epäröin historiallisten hankaluuksien vuoksi (ks. edellä s. 66), oli tullut aika keskustella painetussa sanassa jonangpan yhteydestä teosofiaan. David Snellgrove on selittänyt gelugpojen lakkauttaneen jonangpat poliittisista syistä (Indo-Tibetan Buddhism, Boston: Shambhala Publications, 1987, 2. nide, s. 490). Myös Blavatskyta on selitys, että viimeiset salaisista kirjoista kätettiin Intiassa Akbarin hallituskaudella (SO I xxiii), ts. 1556–1605 jaa. Tiibetissä viidennen Dalai-laman tekemä jonangpaluostarien pakkokäännitys ja heidän painolaattojensa sinetöinti tapahtui pian sen jälkeen, 1650–1658. Ehkä jonangpojen kirjat piti sinetöidä tuolloin. Joka tapauksessa tulos oli se, että monet jonangpa-opin perimyslinjat siirtyivät kagyu- ja nyingma-koulukuntiin, jotka ovat nykyään näiden oppien ensisijaisia tulkitsijoita. Siten ensimmäinen jonangpalle tunnusomaista shentongin-oppia koskeva kirja, S. K. Hookhamin The Buddha Within, v. 1991 kirjoitettiin kagyun shentong-tulkinnan näkökulmasta.

Dolpopan alkuperäinen jonangpa-oppi ei kuitenkaan ole sama kuin kagyu- ja nyingma-opit. Dolpopa kumoaa jyrkästi näkemyksen, joka on yleisesti hyväksytty sekä kagyun mahāmudrā- että nyingman dzogchen-opetukseen: koska mieli tosi luonnossaan on jo valaistunut, meidän tarvitsee vain tunnistaa oman mielemme tosi luonto sekä ajatustemme ja tunteidemme luonnollinen puhtaus valaistuaksemme. Ks. Cyrus R. Stearns, The Buddha from Dol po, 1996 tohtorinväitöskirja, State University of New York Press, section, ”How Does Enlightenment Occure?” (Tästä aiheesta, ks. myös: David Jackson, Enlightenment by a Single Means, Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994.) Stearnsin väitöskirja sisältää käännöksen yhdestä Dolpopan tärkeimmistä teoksista, The Fourth Council, joka on ensimmäinen Dolpopalta englanniksi julkaistu teos. Vuonna 1995 Nancy ja minä luimme tämän teoksen tri Lozang Jamspalin luona ja valmistelimme käännöstämme julkaisua varten, kun saimme kuulla Stearnsin väitöskirjasta.

Teosofia Tiibetissä: Jonangpa-koulukunnan oppi

Noin seitsemänsataa vuotta sitten Tiibetissä alkoi jonangpa-niminen opetus-suunta, jolla on monia yhtäläisyyksiä teosofiaan. Kuten teosofia, joka yritti herättää henkiin ”muinaisen esihistoriallisen maailman kaikkialle levinneen uskonnon”¹ opetuksia, jonangpa yritti herättää henkiin aiemman kulta-ajan opetuksia. Teosofia opettaa ensimmäisenä perusväittämänään, että ”on olemassa kaikkiallinen, ikuinen, rajaton ja muuttumaton prinssiippi, jota on mahdoton pohdiskella, koska se ylittää ihmisen käsityskyvyn”.² Jonangpa opettaa vastaavasti prinssiipistä, joka on pysyvä, vakaa, uinuva ja ikuinen, joka on vailla kaikkea muuta kuin itseään eli on ”tyhjä muusta” (*gzhan stong*) ja joka ylittää sen vuoksi myös kaikkein hienoimman käsityskyvyn. Ja kuten teosofia, myös jonangpa joutui oikeaoppisuuden vainoamaksi.

Salainen oppi

Jonangpa-koulukunnan opin pani alulle Yumo Mikyo Dorje (*yu mo mi bskyod rdo rje*), joogi 1000–1100-luvulta. Hän oli Somanāthan oppilas. Somanātha oli kashmirilainen sanskrit-pandit [oppinut] ja kālacakra-mestari, joka käänsi suuren kālacakra-kommentaarin, *Vimala-prabhān*, tiibetiksi. Yumon sanotaan saaneen jonangpa-opetukset hänen harjoittaessaan kālacakran kuusiosaista joogaa Kailasavuoren alueella, Länsi-Tiibetissä. Jonangpa-oppiin kuuluu pääasiallisesti kālacakran siirto ja ”tyhjä muusta” eli shen-tong (*gzhan stong*) -oppi. Yumo selitti niitä ”salaisena oppina” (*lkog pa'i chos*).³ Hän ei kuitenkaan kirjoittanut näitä opetuksia muistiin, joten meillä ei ole häneltä *Salainen*

¹ H. P. Blavatsky, *The Secret Doctrine*, I, xxxiv; *Salainen oppi*, I, s. 17; *Salainen oppi*, I, xxxiv, www.teosofia.net.

² *Salainen oppi*, I, s. e14, www.teosofia.net.

³ Ks. D. S. Ruegg, ”The Jo nan pas: A School of Buddhist Ontologists According to the *Grub mtha' shel gyi me lon*”, *Journal of The American Oriental Society*, vol. 83, 1963, s. 83.

oppi -nimistä teosta, niin kuin meillä on H. P. Blavatskyilta. Opetusten kirjalliseen asuun saattaminen jäi hänen seuraajansa Dolpopan tehtäväksi.

Sydämen oppi

Nämä opetukset siirtyivät suullisena perintönä Dolpopalle (kirjoitetaan myös Dolbupa, 1292–1361), joka esitti kirjallisesti shen-tong eli ”tyhjä muusta” – opin tunnetuimmassa kirjassaan *Ri chos nges don rgya mtsho* (Dharmavuori – täsmällisen merkityksen valtameri). Näitä opetuksia pidetään ”sydämen oppina” (*snying po’i don*), joten Dolpopa kuvaa kirjaansa ”Sydämen opin valona”.¹

H. P. Blavatsky kirjoittaa sydämen opista:

Jokaiselle buddhalaisen esoterismin opiskelijalle sana ”silmän mysteeri” paljastaa esoterismin poissaolon. Jos tilalla olisi ollut sana sydän, se olisi tarkoittanut sitä, mitä se nyt vain väittää ilmaisevansa. ”Silmän oppi” tarkoittaa dogmia ja kuolleen kirjaimen muotoa, kirkollista ritualismia, joka on tarkoitettu niille, jotka tyytyvät eksoteerisiin kaavoihin. ”Sydämen oppi” eli ”Sydämen sinetti” (Sin Yin) on ainoa todellinen oppi.²

Kulta-ajan traditio

Dolpopa kirjoitti myös toisen tunnetun kirjan, *Bka’ bsdus bzhi pa* (Neljäs kokous), joka selittää yhteyttä neljän yugan ja opin rappeutumisen välillä. Kulta-ajalla (*krta yuga*) ymmärrettiin buddhalaisen pyhän kaanonin opetukset oikein, mutta tämä ymmärrys katosi vähitellen kolmannen, toisen ja pimeän ajanjakson aikana. Niinpä myöhempien aikojen monet buddhalaiset kirjailijat, joilla ei enää ollut oikeaa käsitystä, kirjoittivat kommentaareja, jotka eivät selitä opetuksia oikein. Dolpopan tarkoituksena oli palauttaa oikea käsitys,

¹ Ks. S. K. Hookham, *The Buddha Within: Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga*, Albany, State University of New York Press, 1991, s. 142.

² *Salainen oppi*, III, Luku 51, s. 444-445, www.teosofia.net.

jollainen oli kulta-ajalla. Sen vuoksi hän viittaa jonangpa-opetukseen ”kulta-ajan traditiona” (*rdzogs ldan lugs*).¹

”Tibetan Teachings” (Tiibetiläisiä opetuksia) –nimisessä artikkelissa H. P. Blavatskyn tiibetiläinen kirjeenvaihtaja on samaa mieltä, että tiibetinbuddhalaisella kaanonilla on kaksinainen merkitys ja että monet buddhalaiset kommentaattorit eivät ole ymmärtäneet todellista merkitystä.²

En ollenkaan epäile, että kiinalaiset ja tiibetiläiset kirjoitukset, niin kutsutut Kiinan ja Japanin klassiset teokset, joista muutamat ovat oppineimpien tutkijoidemme kirjoittamia, tutkijoiden, joista monet – vihkimättöminä, tosin vilpittöminä ja hurskaina miehinä – lausuiivat ajatuksensa siitä, mitä he eivät koskaan olleet oikein ymmärtäneet, sisältävät suuren määrän mytologista ja tarunomaista aineistoa, joka paremmin sopii lastenkamarisatuihin kuin maailman pelastajan saarnaaman viisauksuskonnon tulkintaan. Mutta näitä kirjoituksia ei löydetä kanonisista kirjoista... [kanoniset tekstit] eivät sisällä mitään taruja vaan todella tietoa tuleville sukupolville, jotka siihen mennessä ovat ehkä oppineet lukemaan näitä teoksia oikein.

Mainittakoon, että Dolpopan kirjat kiellettiin 1600-luvulla ja niistä tuli erittäin harvinaisia. 1970- ja 1980-luvulla joitakin hänen kirjojaan löydettiin ja painettiin uudelleen. 1990-luvulla Matthew Kapstein vieraili alueella, joka kuului ennen Itä-Tiibetiin ja nykyään kuuluu Länsi-Kiinaan, jossa jotkin jonangpa-luostarit olivat jatkaneet olemassaoloaan. Hän onnistui hankkimaan Yhdysvaltojen Kongressin kirjastolle täydellisen kokoelman Dolpopan koottuja teoksia. Ne painettiin uudelleen Delhissä vuonna 1992.

¹ Ks. Matthew Kapstein, *The 'Dzam-thang Edition of the Collected Works of Kunmkhyen Dol-po-pa Shes-rab Rgyal-mtshan: Introduction and Catalogue*, Delhi, Shedrup Books, 1992, s. 51.

² H. P. Blavatsky *Collected Writings*, vol. VI, 1954, 2nd ed., Wheaton, Illinois, Theosophical Publishing House, 1975, s. 100; H. P. Blavatsky, *Jumalten viisaus*, Ihmissyyden tunnustajat, Saarijärvi 1999, s. 106.

Jonangpa-opetukset: Kālacakra ja Maitreya

Jonangpa-oppi perustuu pääasiassa kālacakraan ja Maitreyan teoksiin. Olen toisaalla osoittanut yhteyden ”Dzyanin kirjan” (johon *Salainen oppi* perustuu) ja kadonneen mūla-kālacakratantran välillä.¹ Yksi tärkeä kohta H. P. Blavatskyn kirjjeestä A. P. Sinnettille yhdistää myös Dzyanin kirjan Maitreyan teokseen:²

Olen juuri saanut valmiiksi valtavan johdantoluvun eli *johdannon* eli esipuheen, kutsukaa sitä miksi haluate, osoittaakseni vain lukijalle, ettei [*Salaisen opin*] teksti – jossa jokaisen luvun alussa on käänös *Dzyanin* kirjasta ja ”Maytreja Buddhan” Salaisesta kirjasta *Champai chhos Nga* (suorasanaisestä, ei viidestä tunnetusta runomittaisesta kirjasta, jotka ovat silmänlumetta) – ole tarua.

Blavatsky viittaa tässä Maitreyan salaiseen kirjaan vastakohtana viiteen tunnettuun kirjaan. On huomionarvoista, että Tiibettiin tuli Intiasta kaksi Maitreyan teosten tulkintasuuntaa: oppijärjestelmän mukainen eli analyyttinen koulukunta, jonka sanatarkka tekstinselitys on yhä yleisesti käytössä, ja mietiskely- eli harjoituskoulukunta, jonka arvellaan hävinneen useita vuosisatoja sitten. Leonard van der Kuijpin mukaan tämä koulukunta ei hävinnyt vaan siitä tuli jonangpa-opin perusta.³

Sellaisena tuleva tutkimus saattaa osoittaa kaksi seikkaa: Ensinnäkin niin sanotun jonangpa-näkökulman ja ’Suuren *madhyamakan*’ edeltäjä oli mietiskely- eli harjoituskoulu, joka kehittyi näiden Maitreya[nātha]n opetusten ympärille. Ajan myötä muut tekstit, jotka ilmaisivat samanlaisia käsityksiä tai joiden tulkittiin kannattavan samanlaisia ajatuksia, lisättiin alkuperäiseen tekstikokoelmaan, johon itse tämä traditio perustui. Toiseksi voi tulla mahdolliseksi osoittaa, että Dol-po-pan pyrkimyksiä saatettiin kuvata yrityksenä korjata ’mietiskelykoulua’ ’analyttisen koulun’ normatiivisen metodologian mukaan.

¹ Ks. Reiglen esitelmä ”New Light on the Book of Dzyan”, *Symposium on H. P. Blavatsky’s Secret Doctrine... Proceedings*, San Diego, Wizards Bookshelf, 1984, s. 54–67. [Julkaistu uudelleen tässä kirjassa, ks. edellä sivut 33–48.]

² *The Letters of H. P. Blavatsky to A. P. Sinnett*, 1925, uusi painos Pasadena, Theosophical University Press, 1973, s. 195.

³ Leonard W. J. van der Kuijp, *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1983, s. 44.

Se nimenomainen Maitreyan kirja, johon jonangpan shen-tong eli ”muusta tyhjä” -perusoppi pohjautuu, on *Ratna-gotra-vibhāga*, joka tunnetaan myös nimellä *Uttara-tantra*. Tämä kirja sisältää synteesin *tathāgata-garbha* eli ”Buddhan kohtu” -opista. *Tathāgata-garbha*-oppi universaalista kohdusta eli buddhaluonnosta, joka on kaikilla ihmisillä, eroaa niin paljon muista buddhalaisista opeista, että buddhalaiset kirjoittajat ovat eri mieltä siitä kuinka se pitäisi luokitella. Tiibetissä jotkut kirjailijat luokittelevat sen madhyamaka-opiksi, ja toiset yogācāra-opiksi, vaikka se ei sopinut kumpaankaan kategoriaan. Muinainen kiinalainen kirjailija Fa-tsang (643–712) sijoitti sen omaan erilliseen luokkaan hīnayānan, madhyamakan ja yogācāran ulkopuolelle.¹ Vastaavasti H. P. Blavatsky puhuu Intian filosofian kuuden hyväksytyin koulukunnan (*darśana*) takana olevasta seitsemänneistä suunnasta, esoteerisesta koulusta:²

Tämä on jokaisen Intian kuuden suuren filosofiakoulun käsitys. Ne ovat *kuusi periaatteita* siinä VIISAUDEN yksikköruumiissa, jonka seitsemäs periaate on ’gnosis’, salattu tieto.

Seitsemän suurta mysteeriä

Teosofinen mahatma, joka tunnetaan nimikirjaimistaan K. H., puhuu seitsemästä suuresta buddhalaisen metafysiikan mysteeristä:³

Sallikaa minun tässä yhteydessä ensin kertoa teille, että koska näytätte niin innostuneelta aiheesta, ette voi tehdä mitään parempaa kuin tutkia oppia *karmasta* ja *nirvanasta* niin syvällisesti kuin suinkin mahdollista. Ellette ole perin pohjin tutustunut näihin molempiin oppeihin – Abhidharman metafysiikan kaksinkertaiseen avaimeen – huomaatte aina olevanne aivan ymmällä yrittäessänne käsittää kaikkea muuta. Meillä on erilaatuista karmaa ja nirvanaa erilaisissa sovelluksissaan – maailmankaikkeuteen, maailmaan,

¹ Ks. *The Awakening of Faith*, käänt. Yoshito S. Hakeda, New York & London, Columbia University Press, 1967, s. 14: ”*Awakening of Faith* -kirjan kommentaarinsa johdannossa Fa-tsang yritti luokitella koko intialaisen buddhalaisuuden neljään seuraavaan kategoriaan: 1) hinayana; 2) madhyamika, 3) yogacara ja 4) *tathāgata-garbha*.”

² *Salainen oppi*, I, s. e278; s. 293.

³ *Mestarien kirjeet A. P. Sinnetille*, Lahden Minerva ry, s. 216

devoihin, buddhoihin, bodhisattvoihin, ihmisiin ja eläimiin nähden – toiseen sisältyy sen seitsemän luontokuntaa. Karma ja nirvana ovat vain kaksi buddhalaisen metafysiikan seitsemästä suuresta MYSTEERISTÄ: ja parhaat orientalistit tuntevat näistä seitsemästä vain neljä, ja nekin kovin epätäydellisesti.

Tathāgata-garbhan eli ”Buddhan kohtu” -opin lähdekirja, Maitreyan *Ratna-gotra-vibhāga*, alkaa luettelemalla seitsemän vajra-aihetta. Vajra tarkoittaa timanttia, ja Asaṅgan kommentaarissa esitetään analogia, että niin kuin timantin läpi on vaikea porautua, samoin näitä aiheita on vaikea ymmärtää. Siksi niitä voidaan nimittää mysteereiksi. Tässä on alkusäkeistö:

1. Buddha, oppi (*dharmā*), yhteisö (*gaṇa* = *saṅgha*), elementti (*dhātu*), valaistuminen (*bodhi* = *nirvāṇa*), hyveelliset ominaisuudet (*guṇa*) ja viimeiseksi buddha-toiminta (*karma*); nämä seitsemän timantinkaltaista aihetta (*vajrapada*) ovat lyhyesti sanottuna koko tekstin tärkein osa.

[Selitykset: Dhātu on ehkä *Ratna-gotra-vidhāgan* avainsana. Sen peruserkitys on ”elementti” (Hookham), myös ”(buddhuuden) itu” (Obermiller), ”[Buddhan] olemus” (Takasaki), ”buddhaluonto (Holmes). Seitsemällä *vajrapadalla* on kullakin tavanomainen (*saṃvṛti*) ja perimmäinen (*paramārtha*) aspekti.¹ *Dhātua* verhottuna nimitetään *tathāgata-garbhaksi*, paljastettuna sitä nimitetään *dharmā-kāyaksi*.]²

Tämä teksti esittää nämä seitsemän vajra-aihetta ei-duaalisen viisauden (*jñāna*) näkökulmasta. Toisin sanoen, se esittää ne muodossa, jota järjen ei ole kovin helppo lähestyä. Lukijan ei siis pitäisi odottaa löytävänsä tästä tekstistä näitä seitsemää suurta mysteeriä selvästi selitettynä. Sillä kuten H. P. Blavatsky sanoo erään Dzyanin kirjasta kääntämänsä säikeistön johdosta:³

Sen kielen käsittää ainoastaan se, joka on perehtynyt kunnolla itämaiseen allegoriaan ja sen tarkoituksellisen hämärään fraseologiaan.

Kuitenkin jotkin näistä seitsemästä aiheesta, kuten karma, esitetään muodossa, joka on helpommin järjen lähestyttävissä (ts. *prajñan* näkökulmasta)

¹ Ks. E. Obermiller, ”The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation”, *Acta Orientalia*, vol. IX, 1931; uusi painos *Uttaratantra or Ratnagotravidhaga*, Talent, Oregon, Canon Publications, 1984, s. 111, av. 3, otettu rGyal-tshabin kommentaarista.

² Ks. Asaṅgan kommentaaria (*vyākhyā*) Maitreyan *Ratna-gotra-garbhaan*, luku 1, s. 24.

³ *Salainen oppi*, I, e106; s. 130.

teoksessa, joka muodostaa osan luostarien normaalia opinto-ohjelmaa, Vasubandhun *Abhidharma-kośassa*.¹

Yksi elementti

Maitreyan *Ratna-gotra-vibhāgan* avainsana on *dhātu* eli elementti. Sitä kuvataan seuraavassa tärkeässä säkeessä:

80. Se ei ole syntynyt, ei kuole, ei kärsi eikä vanhene, koska se on pysyvä (*nitya/rtag-pa*), vakaa (*dhruva/brtan-pa*), uinuva (*śiva/zhi-ba*) ja ikuinen (*śāśvata/g.yung-drung*).

– Maitreya, *Ratna-gotra-vibhāga eli Uttara-tantra*, säe 80.

Kuten aiemmin huomautettiin, tätä ainoaa asiaa, *dhātua* eli elementtiä, voidaan nimittää *tathāgata-garbhaksi* eli buddhaluonnoksi kun se on verhottuna ja *dharma-kāyaksi* eli lain kehoksi paljastettuna.

Yksi ainoa elementti on myös avainkäsite teosofisissa opetuksissa, niin kuin selviää Mestarien kirjeistä:

Joka tapauksessa teidän on pidettävä mielessä, a) että tunnustamme ainoastaan *yhden* elementin luonnossa (niin henkisessä kuin fyysisessä) eikä sen ulkopuolella voi olla luontoa, koska se on itse *luonto*, joka *akashana* läpäisee meidän aurinkokuntamme, jokaisen atomin ollessa itsensä osa, läpäisee *avaruuden* ja *on* itse avaruus... b) että henki ja aine ovat siis *yksi* ollen vain tilojen eikä *olemusten* erilaistuma... c) että meidän käsityksemme ”kosmisesta aineesta” on aivan päinvastainen kuin länsimaisen tieteen. Jos muistatte kaiken tämän, meidän ehkä onnistuu välittää teille ainakin esoteerisen filosofiamme alkuaksiomit täsmällisemmin kuin tähän asti.²

Niin, kuten jo sanoin kirjeessäni, on vain yksi elementti, ja järjestelmäämme on mahdotonta ymmärtää ennen kuin tämä seikka on täsmällisenä kuvana lujasti piirtynyt mieleenne. Siksi teidän on suotava minulle anteeksi, jos viivyn tässä aiheessa kauemmin kuin näyttää tarpeelliselta. Mutta ellei tämä tärkeä perusasia ole aivan selvä, jää muikin käsittämättömäksi. Tämä elementti

¹ Leo M. Pruden on kääntänyt *Abhidharmakośabhāṣyam* englanniksi Louis de La Vallée Poussinin ranskankielisestä käännöksestä, 4 osaa, Berkeley, Asian Humanities Press, 1988, 1988, 1989, 1990. Sisältää kommentaarin (*bhāṣyam*). Karma on luvun 4 aiheena.

² *Mestarien kirjeet*, s. 182–183.

on siis, metafyyysisesti puhuen, ilmiöllisen maailmankaikkeuden kaikkien ilmennysten sub-stratum [perusta] eli pysyvä syy.¹

Sanomme, että on ja tulee aina pysymään todistettuna, että koska kerran liike on kaiken läpitukeva ja käsittämätön ehdoton lepo, ilmetköön se missä muodossa tai *naamiossa* tahansa, valona, lämpönä, magnetismina, kemiallisena yhtymistaipumuksena tai sähköinä, kaikkien näiden täytyy olla vain yhden ja saman universaalin kaikkivoivan voiman esiintymistapoja, Proteus, jota he kumartavat nimittäen sitä ”Suureksi Tuntemattomaksi”, (ks. Herbert Spence-riä), kun me taas yksinkertaisesti nimitämme sitä ”Yhdeksi ainoaksi elämäksi”, ”Yhdeksi ainoaksi laiksi” tai ”Yhdeksi ainoaksi elementiksi”.²

Nämä kolme viimeistä määrettä, ”yksi ainoa elämä”, ”yksi ainoa laki” ja ”yksi ainoa elementti” vastaavat hyvin *Ratna-gotra-vibhāgan* termejä *tathāgata-garbha*, *dharmakāya* ja *dhātu*.

[99]

Tsong-kha-pan jonangpa-opin kritiikki

Gelugpa- eli ”keltahattu”-veljeskunnan perustaja Tsong-kha-pa ilmeisesti arvosteli jonangpa-oppia pysyvistä, vakaasta, uinuvasta ja ikuisesta *dhātusta* eli *tathāgata-garbhasta* eli *dharmakāyasta*, joka on ”tyhjä muusta” (*gzhan stong*) ja sen vuoksi lopulta ajattelun tuolla puolen. Yksi Tsong-kha-pan kuuluisimmista kirjoista on *Legs bshad snying po* eli ”Todellisen puhetaidon olemus”, jonka hän kirjoitti saatuaan aiemmin korkeimman valaistumiskokemuksensa, joten sen ajatellaan esittävän hänen lopulliset oivalluksensa.³ Se ei mainitse lainkaan nimiä, mutta gelugpa-koulukunnan tekstinselitysten avulla päätellään suuren osan sen kritiikistä kohdistuvan Dolpopan ja jonangpan opetukseen. Tsong-kha-pa (1357–1419) eli heti Dolpopan (1292–1361) jälkeen. Tällä kritiikillä on suuri merkitys teosofeille, koska Dolpopa ilmeisesti opettaa *Salaisen opin* ensimmäisen perusväittämän, ja Tsong-kha-pa nähtävästi kumoaa sen. Teosofit pitävät kuitenkin Tsong-kha-paa ”sekä esoteerisen

¹ *Mestarien kirjeet*, s. 197.

² *Mestarien kirjeet*, s. 340. Ks. myös *Salainen oppi*, I, s. e75: ”Jos lukija pitää mielessään, että on vain yksi universaali elementti... silloin poistuu ensimmäinen ja suurin vaikeus ja hän voi oivaltaa okkulttisen kosmologian.”

³ Robert A. F. Thurmanin englanninkielinen käännös *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence: Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet*, Princeton, Princeton University Press, 1984; Princeton Univ. Pressin uusi painos, *The Central Philosophy of Tibet: A Study and Translation of Jey Tsong Khapa's Essence of True Eloquence*.

että yleisen lamalaisuuden uudistajana”¹ ja ”gelugpa (’keltamyssyt’) -koulukunnan sekä sen johtajiin liittyvän salaperäisen veljeskunnan perustajana”.² Hän on ”perustanut salaisen koulun, joka sijaitsee lähellä Shigatsea, Teshu-laman yksityisen retriittipaikan yhteydessä”.³

Tämän kysymyksen johdosta voimme verrata brahmalaisen teosofin kommentteja, jotka koskevat Gautama Buddhan ja Śaṅkarācāryan jossain määrin analogista asemaa, muistaen että teosofiset lähteet sijoittavat Buddhan kuoleman vuoteen 543 eaa. ja Śaṅkarācāryan syntymän pian sen jälkeen vuoteen 510 eaa.:⁴

Herra Buddhan henkisen liikkeen on täytynyt aiheuttaa valtavaa sekaannusta tässä maassa, kuten te kaikki voitte hyvin kuvitella, ja se suuri filosofi, joka otti tehtäväkseen palauttaa järjestyksen, on Śaṅkarācārya. Hän säilytti olennaisen osan siitä, mitä Herra Buddha oli sanonut, ja puhui sen ajan ihmisille soveliaalla tavalla. Hän esim. korvasi buddhalaisen ei-minkään (tyhjiyden, *śūnyatā*) vedantalaisella Parabrahmalla... Suuren uudistajamme tarkoitus ei ollut opettaa mitään esoteerista tiedettä vaan säilyttää järjestys maassa, jolla ei ollut rohkeutta kestää totuutta, jota Herra Buddha opetti, ja siitä syystä joutui hämmennyksen valtaan. Sen vuoksi hän ei ottanut esille asioita mihinkään purāna-kirjojen tapaan tutkiakseen kosmisen lain toimintaa, joka on synnyttänyt tämän ihmeellisen ilmennyksen moninaisuuden ainoasta ei-ilmennyksestä. Että maailma on illuusio ja Parabrahman yksin on todellinen, on hyvä suoja, jonka alle voitiin suojautua olosuhteissa, jotka vaativat esoteerisen totuuden paljastamista ratkaisuksi...

Huomatkaa tässä, ystäväni, kuinka tuo suuri filosofi on onnistunut välttämään esoteeristen totuuksien esittämistä, mikä yksin palvelee yhdistävänä voimana ratkaistaessa muinaisten kirjoitusten ilmeisiä ristiriitaisuuksia. Opettaja tahtoi ainoastaan painaa tutkijoiden mieliin, että universumi on yksi olemukseltaan ja ilmeisesti monta ilmennykseltään. Sillä

¹ *Mestarien kirjeet*, s. 77. Ks. myös *Viisauden Mestarien kirjeitä*, ensimmäinen sarja, Teosofinen Seura, 1947, kirje 1, jossa Maha-Chohan, viitattuaan erityisesti Tsongkha-pan nimeltä, jatkaa sanoen ”me, noiden täydellisten lamojen nöyrät oppilaat”.

² H. P. Blavatsky, *Teosofinen sanakirja*, Biokustannus, s. 276.

³ *Salainen oppi*, III, luku 48, s. z425, www.teosofia.net. Ks. myös s. z427, www.teosofia.net, ja *H. P. Collected Writings*, vol. IV, s. 11. Tsongkha-pan sanotaan olevan Gautama Buddhan suora inkarnaatio, eikä vain Dhyani-Buddhan inkarnaatio.

⁴ Syntymä- ja kuolinajat, ks. *Five Years of Theosophy* [toim. George Robert Stow Mead], 1885; 2. painos, London, Theosophical Publishing Society, 1894, s. 195, 236. Lainausta on kirjasta *Thoughts on Bhagavad Gita*, kirj. A Brahmin, T.S.J., 1893; uusi painos, *Some Thoughts on the Gita*, Talent, Oregon, Eastern School Press, 1983, s. 100–103.

on osaltaan ollut vahingollinen vaikutus tutkijoiden mieliin, ainakin tätä nykyä. Suuri vedantalaisten tutkijoiden enemmistö oppii opiskelunsa avulla ainoastaan saivartelun ”Parabrahman totuus, kaikki illuusiota”. En aio nyt ryhtyä mahtipontiseen sanahelinään meidän vedantalaisparkojamme vastaan vaan sanon muutamia asioita hyödyksenne ja opastukseksi *Bhagavad Gītān* opiskeluun muinaisten yäjänikoiden näkökulmasta. Näille filosofeille Luonto ei ole illuusio, vaan ikuinen kehityksen, äärettömän ainoan olemassaolon alue, joka läpäisten jokaisen kohdan äärettömässä avaruudessa eli ottaen paikan kaiken sydämessä yrittää saada yhä selvempää tietoisuutta omien ideaalisten elämäntapahtumiensa avulla. Tätä universumin sydäntä, joka on kaikkialla siinä, he nimittävät ikuisiksi yajña-puruṣhaksi eli puruṣhaksi, joka piilee kaikissa kosmisissa ilmennyksissä.

Tsong-kha-pa on kyllä korkeimmassa valaistumiskokemuksessaan saavuttanut täyden oivalluksen kaksitoistakertaisen syysuhdeketjun toiminnasta ja on nähnyt tulevat seuraukset kaikista opetuksista, joita hän saattoi antaa. Sillä buddhalainen valaistuminen on, niin kuin H. P. Blavatsky kuvasi:¹

...sellaisen korkean täydellisyyden saavuttamista, joka saa vihityn muistamaan menneiden elämiensä koko sarjan ja näkemään tulevat elämät sisäisen, jumalallisen silmänsä täydellisen kehittymisen seurauksena ja hankkimaan tietoa, joka paljastaa syyt (kaksitoista nidānaa, joita Tiibetissä kutsutaan nimellä Ten-brel Chug-nyi ja jotka perustuvat ”neljään totuuteen”) olemassaolon alituisesti uusiutuviin sykleihin...

Siten Tsong-kha-pa on voinut hyvinkin antaa julkisia opetuksia, jotka hänen oivalluksensa mukaan olisivat tehokkaimpia kohdatessaan hänen tulevien lukijoidensa henkiset tarpeet, ja samalla kertaa pidättää esoteeriset opetuksensa julkiselta tarkastelulta. Hänen julkiset opetuksensa muuttivat todella perusteellisesti tiibetiläistä buddhalaisuutta, ollen osuvasti verrattavissa kopernikaaniseen kumoukseen, jossa eurooppalaiset keksivät, että maa pyörii auringon ympäri eikä päinvastoin.² Hänen esoteerisia

¹ *Salainen oppi*, III, Luku 48, s. 432, www.teosofia.net.

² Ks. Leonard W. J. van der Kuijp, *Contribution to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology*, s. 45: ”Mielestäni ei ole liioiteltua todeta, että se, mitä Tsong-kha-pa onnistui tekemään, ei ollut tiibetinbuddhalaisuudelle vähempää kuin ’kopernikaaninen kumous’, eikä hänen intialaista buddhalaisuutta koskevan uudelleen tulkintansa merkitystä voida korostaa kylliksi, varsinkaan kun ajatellaan tiibetinbuddhalaisuuden viimeaikaista kehitystä.”

opetuksia koskevia näkemyksiään selosti H. P. Blavatskyn tiibetiläinen kirjeenvaihtaja:¹

Meidän kaikkialla kunnioitettu Tsong-kha-pamme päättäessään viidennen Dam-ngaginsa muistuttaa meitä siitä, että ”jokainen pyhä totuus, jota tietämättömät eivät pysty ymmärtämään sen oikeassa valossa, pitäisi panna kolminkertaiseen lippaaseen, johon se piiloutuisi kuten kilpikonna kätkeytyy kilpensä suojaan: totuuden pitäisi näyttää kasvonsa vain niille, jotka ovat halukkaita saavuttamaan anuttara samyak sambodhin tilan” – armeliaimman ja valaistuneimman sydämen tilan.

Meillä on toinen jotakuinkin analoginen tapaus omalta ajaltamme Helena P. Blavatskyssa, 1831–1891, Teosofisen Seuran perustajassa, ja Jiddu Krishnamurtissa, 1895–1986. Viimeksi mainittu jätti Teosofisen Seuran v. 1929 ja vietti loppuelämänsä opettaen, että ihmisten ei pitäisi luottaa auktoriteettiin. Teosofeille hän ei kiistänyt teosofisia opetuksia, mutta kieltäytyi ainoastaan tunnustamasta Teosofisen Seuran asemaa ja teosofien tunnustamia käsityksiä totuuteen johtavana auktoriteettina. Hän opetti, että ihminen ei voi päästä totuuteen minkään organisaation tai uskon avulla.² Useimmille Krishnamurtin opetusten nykyisille seuraajille hän kuitenkin kumosi myös teosofiset opetukset, kuten kaikkialla läsnä olevan, ikuisen, rajattoman ja muuttumattoman prinssiin, joka ylittää inhimillisen käsityskyvyn. Aivan samoin Tsong-kha-pa kumosi omille gelugpoilleen jonangpa-opetuksen pysyvän, vakaan, uinuvan ja ikuisen *dhātun* eli *tathāgata-garbhan* eli *dharmakāyan*, joka on vailla kaikkea muuta kuin itseään (*gzhan stong*) ja ylittää siten jopa hienoimman käsityskyvyn.³

¹ H. P. Blavatsky *Collected Writings*, vol. VI, s. 99–100; H. P. Blavatsky, *Jumalten viisaus*, Ihmisyyden tunnustajat, Saarijärvi 1999, s. 105.

² Ks. Mary Lutyens, *Krishnamurti: His Life and Death*, New York, St. Martins Press, 1990, s. 149: ”Totuus on poluton maa. Ihminen ei voi tulla sinne minkään organisaation, minkään uskon, minkään dogmin, papin tai rituaalin tai minkään filosofisen tiedon tai psykologisen menettelytavan avulla.”

³ Tämän selostuksen ilmestymisen jälkeen julkaistussa kirjassa esittää 14. Dalai-lama huomattavan selvästi, että Tsong-kha-pa on itse asiassa saattanut olla sitä mieltä, että on olemassa kaksi erilaista oikeaa näkemystä todellisuudesta, joista toinen vastaa tiettyä ”muusta vapaata” (*gzhan stong*) näkemystä. Ks. H. H. the Dalai Lama and Alexander Berzin, *The Gelug/Kagyū Tradition of Mahamudra*, Ithaca, New York, Snow Lion Publication, 1997, s. 123, 230–239.

Lainaus *Salaisen opin* alkutekstistä, I e14, www.teosofia.net:

Salainen oppi esittää kolme perusväittämää:

a) On olemassa kaikkiallinen, ikuinen, rajaton ja muuttumaton PRINSIIPPI, jota on mahdoton pohdiskella, koska se ylittää ihmisen käsityskyvyn ja koska jokainen inhimillinen ilmaisu tai vertaus voisi ainoastaan supistaa sen. Se on ajatuksen saavuttamattomissa – *Mändūkyā-Upanishadin* mukaan ”käsittämätön ja sanoin kuvaamaton”.

Lainaus *Salaisen opin* alkutekstistä, I e289:

OTTEITA YKSITYISESTÄ ITÄMAISESTA KOMMENTAARISTA, *joka on ollut tähän asti salainen*:

(XVII) ”*Alkuolemassaolo mahāmanvantaran ensimmäisessä aamuhämärässä [sen MAHĀPRALAYAN jälkeen, joka seuraa jokaista Brahmān elinaikaa] on TIETOINEN, HENKINEN LAADULTAAN. Ilmenneessä MAAILMASSA [aurinkokunnissa] se on OBJEKTIIVISESSA SUBJEKTIIVISUUDESSAAN kuin jumalallisesta henkäyksestä muodostunut hieno kalvo haltiotilaan vaipuneen tietäjän katseelle. Lähtien LAYASTA se leviää äärettömyyteen värittömänä henkisenä fluidumina. Se on SEITSEMÄNNELLÄ TASOLLA ja SEITSEMÄNNESSÄ TILASSAAN meidän planeettamaailmassamme.*

(XVIII) ”*Se on aine [substanssi] MEIDÄN henkiselle näöllemme. Ihmiset eivät voi kutsua sitä VALVETILASSAAN siten; sen tähden he tietämättömyydessään ovat sitä kutsuneet ’jumala-hengeksi’.*

(XIX) ”*Se on kaikkialla ja muodostaa ensimmäisen UPĀDHIN [perustan], jolle meidän maailmamme [aurinkokuntamme] rakentuu. Viimeksi mainitun ulkopuolella se löytyy alkuperäisessä puhtaudessaan ainoastaan [aurinkokuntien eli] universumin tähtien, jo muodostuneiden tai juuri muodostuvien maailmojen välillä; ne, jotka ovat LAYA-tilassaan, lepäivät sillä aikaa sen helmassa. Koska sen aines on erilaatuinen kuin mitä konsanaan tunnetaan maan päällä, maan asukkaat katsoessaan SEN LÄPI uskovat harhassaan ja tietämättömyydessään, että se on tyhjää avaruutta. Mutta ei ole sormenleveyttäkään [ANGULA] tyhjää tilaa koko rajattomassa [universumissa]...*

David Reiglen "Dzyanin kirjan II säkeistön oppisanat" julkaistiin kolmantena Dzyanin kirjan tutkimusraporttina nimellä Book of Dzyan Research Report, "Technical Terms in Stanza II", Cotopaxi, Colorado: Eastern School Press, January 1997, 8-sivuisena pamflettina. Sitä on tässä vähän korjattu.

Tämä raportti toi esiin suuren "ongelman" Salaisen opin filosofiassa, niin kuin se on siinä esitetty, joka koskee svabhāva-oppia. Välitön ongelma on se, että se mitä siinä lainattiin tunnetuista filosofioista tämän opin tueksi, ei itse asiassa tukenut sitä. On aivan ilmeistä, että tämän suuruusluokan teoksessa virheet ovat väistämättömiä. Tähän liittyvät vielä ne vaikeat olosuhteet, joiden alaisena Blavatskyn oli kirjoitettava. Hänellä oli ensiksikin paineita työssään maailmanlaajuisessa Teosofisessa Seurassa, jonka pääperustaja hän oli. Toiseksi hänellä oli vakavia terveysongelmia, jotka saivat tohtorit useammin kuin kerran luopumaan toivosta hänen elämänsä suhteen, ja kolmanneksi ympäri maailmaa levinneen ja hänet epäoikeudenmukaisesti petkuttajaksi leimanneen "Hodgson-raportin" vaikutukset (ks. edellä s. 9). Näissä olosuhteissa on ihme, että Salaisessa opissa on niin vähän virheitä.

Laajempi ongelma, historiallisesti ajatellen, on itse svabhāva-oppi ja se asema mikä sillä on Salaisen opin filosofiassa. Tämä kysymys jää suureksi osaksi käsittelemättä tässä tai muualla. Mitään perusteellista tutkimusta svabhāva-opin asemasta muinaisessa intialaisessa ajattelussa ei ole toistaiseksi esiintynyt. Jopa pintapuolinen yleiskatsaus siihen mitä buddhalaisissa teksteissä siitä kerrotaan ja sen suhde Salaiseen oppiin, niin kuin ilmenee tätä seuraavasta raportistani (ks. seuraava luku), vaatisi 28 sivua eikä vain näiden raporttien tavalliset 8 – 12. Svabhāva-oppiin eli svabhāvavādaan viitataan muinaisen Intian kaikissa kolmessa uskontoperinteessä: hindulaisuudessa, jainalaisuudessa ja buddhalaisuudessa. Yleisesti ottaen näyttää siltä, että sitä pidettiin jopa näissä vanhoissa kirjoituksissa jo vanhana oppina, sellaisena, joka on syrjäytetty ja jota lainataan ainoastaan kumoamisen vuoksi. Ongelma on siis se, että jos tämä oppi tunnettiin jo näissä muinaisissa traditioissa, ja ne ovat kauan sitten kumonnet sen, niin miksi se esiintyy Salaisessa opissa? Koska meillä ei ole sen alkuperäiskirjoituksia, se minä tiedämme siitä, on peräisin useimmiten sen arvostelijoilta, tuskin luotettavista lähteistä. Se mitä se todella opettaa, ja edustaako se todella Salaisen opin filosofiaa, jää vaille vastausta.

Dzyanin kirjan II säkeistön oppisanoja

”Dzyanin kirjan” II säkeistössä on seitsemän oppisanaa, niin kuin ne on käännetty H. P. Blavatskyn *Salaiseen oppiin*: ”ah-hi” (*ahi*) ja ”paranishpanna” (*parinišpanna*), jotka ovat myös I säkeistössä ja joita käsiteltiin edellisessä selostuksessa; *manvantara* ja *māyā*, jotka esiintyvät yleisesti hindulaisissa sanskritin teksteissä samassa merkityksessä, eivätkä siis vaadi mitään kommenttia; ”devamatri” (*deva-mātr*) ja ”matripadma (*mātr-padma*), jotka vaikka ovatkin harvinaisia sanskritin teksteissä, eivät aiheuta mitään erityistä ongelmaa; ja ”svābhāvat”, *Salaisen opin* peruskäsite, joka aiheuttaa perustavaa laatua olevia ongelmia. *Salaisen opin* opetusten esille tuomista opillisista asioista ei mikään sana aiheuta suurempia ongelmia filosofiansa puolesta kuin svābhāvat. Teosofit, jotka viattomina lukevat vain omia kirjojaan, jäävät autuaan tietämättömiksi, että tässä sanassa olisi mitään ongelmaa. Sen sijaan ulkopuolisille tutkijoille, jotka ovat sivuuttaneet petossyytteet ja alkaneet tutkia todellisia oppeja ja jättäneet syrjään historialliset kysymykset, juuri svābhāvatin oppi aiheuttaa vakavimmat kysymykset *Salaisen opin* filosofiassa.

Luvussa ”Yhteenveto”, joka välittömästi seuraa ”Dzyanin kirjan” seitsemää säkeistöä *Salaisen opin* I osassa, Blavatsky esittää yhteenvedon salaisen opin järjestelmästä. Siinä hän sanoo (s. e273):

Tämän järjestelmän peruslaki, se keskipiste, josta kaikki lähtee, jonka ympärille ja jota kohti kaikki vetäytyy ja jonka varaan perustuu koko sen filosofia, on yksi homogeeninen jumalallinen SUBSTANSSI-PRINSIIPPI, ainoa perussy.

Sitä kutsutaan substanssi-prinsiipiksi, sillä se tulee ”substanssiksi” ilmenneen universumin tasolla, joka on illuusio, mutta pysyy ”prinsiippinä” aluttomassa ja loputtomassa abstraktissa, näkyvässä ja näkymättömässä AVARUUESSA. Se on kaikkialla oleva todellisuus. Se on persoonaton, koska se käsittää kaikki ja kaiken. Sen *persoonattomuus on* järjestelmän *perusaate*. Se on latenttina universumin jokaisessa atomissa ja on itse universumi.

Alkupuolella ”Johdantoa”, joka on ennen *Salaisen opin* I osan seitsemää säkeistöä, Blavatsky lainaa kohdan (I, e3) aiemmin kirjoittamastaan

Hunnuttomasta Isiksestä osoittaakseen, mitä ”tullaan selittämään tässä teoksessa niin paljon kuin mahdollista”:

Esoteerinen oppi opettaa siis, kuten buddhalaisuus, brahmalaisuus ja *kabba-lakin*, että yksi, ääretön ja tuntematon Olemus on ollut olemassa iankaikkisuuksista asti ja on säännönmukaisissa, harmonisissa jaksoissa joko passiivisena tai aktiivisena. Manun runollisessa lauseparsistossa näitä tiloja kutsutaan Brahmān ”päiväksi” ja ”yöksi”. Brahmā on joko ”hereillä” tai ”unessa”. *Svābhāvikat* eli buddhalaisuuden vanhimman koulukunnan (joka yhä toimii Nepalissa) filosofit pohdiskelevat vain tämän ”Olemuksen” aktiivista tilaa, jota he kutsuvat *svābhāvatiksi*, ja pitävät typeränä teorioiden muodostamista sen passiivisessa tilassa piilevästä, abstraktista, ”tiedon tavoittamattomasta” voimasta.

Aiemmin mahātma K. H. kirjoitti ensimmäisessä opetuskirjeessään A. O. Humelle (*Mestarien kirjeet* A. P. Sinnettille, n:o 65, s. 179):

Voidaksenne käsittää vastauksiani teidän on ennen kaikkea ymmärrettävä, ettei ikuinen *olemus*, swabhavat, ole sellainen yhdistetty elementti, jota te sanotte henki-aineeksi, vaan yksi ainoa elementti, jolla ei ole englanninkielistä nimeä. Se on sekä passiivinen että aktiivinen, absoluuttinen puhdas *henkinen olemus*, mutta samalla levossa oleva puhdas aine äärellisessä ja ehdonalaisessa tilassa, – vieläpä sellaisena painoa vailla olevana kaasuna tai suurena tuntemattomana, jota tiede on halunnut sanoa *voimaksi*.

Muutaman kuukauden kuluttua, joidenkin melko ärsyttävien kirjeiden jälkeen, jotka saivat mahātma K. H:n kommentoimaan, että ”kaikki tämä on kuin väitelyä etevämmyydestä”, hän jälleen kehottaa A. O. Humea tutkimaan tätä peruskäsitettä (*Mestarien kirjeet*, n:o 90, s. 300):

Tutkikaa nepalilaisten swabhavikoiden, Intian tärkeimmän buddhalaisen filosofisen koulukunnan, lakeja ja oppeja, niin huomaatte sen jäsenten olevan maailman oppineimpia ja samalla tieteellisesti loogisimpia väittelijöitä. Heidän plastinen, näkymätön, ikuinen, kaikkialla läsnäoleva ja tiedoton swabhavatinsa on voima eli *liike*, joka synnyttää ikuisesti sähköä, joka on elämää.

Mistähän lähteistä Hume on saattanut tutkia nepalilaisten svābhāvikojen lakeja ja oppeja? Ainoat saatavilla olevat lähteet silloin tai nyt ovat Brian H. Hodgsonin artikkelit, jotka julkaistiin aikakauskirjassa *Asiatic Researches jne.* vuodesta 1828 alkaen ja jotka koottiin myöhemmin kirjaksi *Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepāl and Tibet*, London, 1874.

Hodgson oli ollut brittiläinen residentti Katmandussa asuen siellä 1821–1843. Koska Nepal oli muutoin suljettu ulkomaalaisilta, Hodgsonin kirjoitukset olivat lähes vuosisadan ajan ainoat nepalilaisen buddhalaisuuden tietolähteet. Kaikki muut aiemmat buddhalaiset tutkijat, joihin kuuluivat Eugène Burnouf, Samuel Beal, Joseph Edkins, Hendrik Kern jne., ja joista useimpia Blavatsky ja K. H. ovat lainanneet, luottivat näihin kirjoituksiin.

Tutkiessamme Hodgsonin artikkeleita löysimme kuitenkin hänen buddhalaisuuden nepalilaista svābhāvika-koulua koskevasta selostuksestaan ainoastaan termin svabhāva, emme termiä svābhāvat tai svabhāvat tai svabhavat (kirjoitusmuodot sva- tai swa ovat pelkästään vaihtoehtoisia translitterointeja). Svabhāvaa kuvataan kyllä siinä samoin termein kuin mitä Blavatsky ja K. H. käyttivät kuvatessaan svābhāvatiä. Miksi siis loppu-”t”? Svabhāva on substantiivi (jota voidaan myös käyttää adjektiivisesti); svābhāvat ja svabhāvat ovat kielipillisesti käsittämättömiä; kun taas svabhavat on G. de Puruckerin mukaan (*Occult Glossary*, s. 167) neutrinen partisiipin preesens. Sellaisena se toimisi verbinä, joka tarkoittaa ”itse-oleva” tai ”itse-tuleva”. Odottaisimme siis löytävämmme tämän varsinaisista sanskritinkielisistä buddhalaisista teksteistä, mutta emme löydä. Löydämme ainoastaan svabhāvan, kuten Hodgson esitti, ja joskus svabhāvātān tai svabhāvatan. Loppuliitteitä ”ta” ja ”tva” käytetään abstraktien substantiivien muodostamisessa, ja ne voidaan usein kääntää [suomessa] ”uus”- ja ”yys”-päätteillä. Siten sūnyasta, ”tyhjystä” tulee *sūnyatā*, ”tyhjyys”. Näin ollen svabhāvātā voisi tarkoittaa jotain sellaista kuin ”itseolevaisuus”.

Kuitenkin sellaisissa sanoissa kuin svabhāva, joita käytetään alituisen adjektiivisesti, näiden loppuliitteiden tarkoitus on usein ainoastaan vakiinnuttaa niiden käyttö substantiivina mieluummin kuin adjektiivina, ilman mitään todellista muutosta merkityksessä. Varmasti Tiibetin eksegeettinen traditio pitää niitä synonyymeinä. On mahdollista, että merkitykseltään svabhāvātā on sitä mitä Blavatsky tarkoitti. Loppukirjainta ”ā” ei voida kuitenkin pudottaa pois sillä tavoin kuin lyhyt loppu-”a” jää usein pois pohjoisintialaisessa ääntämyksessä (esim. rāj yog = rāja yoga), ja kirjoitusmuodot, jotka päättyvät ”t”-kirjaimen, ovat yleisiä kaikissa varhaisissa teosofisissa kirjoituksissa. Blavatsky sanoo *Salaisessa opissa* (I osa, s. e98) svābhāvatiä: ”Nimi on käytössä buddhalaisilla...”, ja alaviitteessä: ”Mitä tulee svābhāvatiin, orientalistit selittävät sen tarkoittavan yleistä, kautta avaruuden levinnyttä plastista ainetta...” Olen tarkistanut buddhalaisuutta käsittelevät kirjat, joihin Blavatskyn kirjoitukset viittaavat ja jotka olivat käytettävissä hänen aikanaan, mutta en löytänyt svābhāvatiä jne., ainoastaan svabhāvan. Vaikka svabhavatin teoreettinen muoto partisiipin preesensissä on kielipillisesti mahdollinen, emme löydä sitä Hodgsonin

artikkeleista, jotka olivat ainoa saatavilla oleva todellinen nepalilaisen buddhalaisuuden lähde 1800-luvulla jollain eurooppalaisella kielellä, emmekä sanskritinkielisistä buddhalaisista teksteistä, mistä se Blavatskyn ja K. H:n mukaan pitäisi löytyä. Mutta tästä ongelmamme vasta alkavat.

Eikö mitään ole julkaistu nepalilaisten svābhāvikojen laeista ja opeista Hodgsonin 1800-luvun alun artikkeleiden jälkeen? Vaikka Nepal oli suljettu ulkomaalaisilta vuoteen 1951 asti, muutama buddhalaisuuden tutkija onnistui pääsemään sinne aikaisemmin, varsinkin Sylvain Lévi ja Giuseppe Tucci. Sylvain Lévi pääsi sinne 1898. Hän kirjoitti Ranskaan paluunsa jälkeen kolmeosaisen teoksen *Le Népal*, Paris, 1905–1908. Hän ei löytänyt Nepalista mitään sellaista buddhalaisuuden koulua kuin svābhāvikat, eikä sieltä löytynyt kolmea muutakaan Hodgsonin kuvaamaa koulukuntaa (aiswarika, yātnika ja kārṃika), joista buddhalaisuuden tutkijoiden sukupolvet vakavasti keskustelivat. Paitsi ettei Nepalissa ollut svābhāvikoja, myös oletettu buddhalainen svabhāvan oppi asetettiin kyseenalaiseksi, koska muualla olevilla buddhalaisilla ei ollut sellaista oppia. Äskettäin on yksityiskohtaisempaa tutkimusta jatkettu Nepalilaisien buddhalaisien, newarien, kesken. David N. Gellnerin artikkeli *Journal of the International Association of Buddhist Studies* -julkaisussa (vol. 12, 1989) nimeltään ”Hodgson’s Blind Alley? On the So-called Schools of Nepalese Buddhism” [Hodgsonin umpikuja? Niin sanotuista nepalilaisen buddhalaisuuden koulukunnista] osoittaa, että nimiä svābhāvika jne. käytti ainoastaan Hodgsonin newarilainen oppinut tietolähde nimityksinä niille, mitkä hänen mielestään olivat buddhalaisista teksteistä löytyvien ideoiden pääjärjestelmän diagnostisia opinkappaleita. Nämä nepalilaisen buddhalaisuuden oletetut koulut asetettiin kyseenalaisiksi, kun Hodgsonin selostus niistä julkaistiin ensimmäisen kerran, joten hän tunsikin että hänen täytyi myöhemmin (1836) julkaista otteita buddhalaisista teksteistä niiden tueksi. Niiden otteiden joukossa, jotka hän tuolloin julkaisi svābhāvika-koulun tueksi, on kaksi lainausta Aśvaghōṣan kirjoittamasta Buddhan elämäkerrasta, *Buddha-caritasta*. Gellner huomauttaa edellä mainitussa artikkelissa, että nuo lainaukset eivät esitä Buddhan oppeja vaan oikeastaan ei-buddhalaisia oppeja, joita kuninkaan, Buddhan isän, neuvoston jäsen puhui nuorelle, tulevalle Buddhalle yrittäessään saada tämän luopumaan askeesistaan ja palaamaan palatsiin. Nämä opit hän tietysti hylkäsi.

Muut svābhāvika-koulua tukevat lainaukset tulevat *Prajñā-pāramitāsta* eli Täydellisen viisauden teksteistä. On hyvin tunnettua, että Nāgārjunan kerrotaan saaneen nämä tekstit nāgoilta ja että hänen madhyamaka-järjestelmänsä perustui niihin. Samoin on tiedossa, että hänen madhyamaka-järjestelmänsä perusoppi on tyhjiys eli että kaikki asiat (*dharmat*) ovat ilman svabhāvaa (*niḥsvabhāva*). Madhyamaka-koululla on pitkä historia Intiassa nykyisen

ajanlaskun ensimmäisellä tuhatvuotiskaudella, ja sieltä se siirtyi ensin Kiinaan ja sitten Tiibetiin. Tiibetissä se kukoisti: itse asiassa kaikki tiibetinbuddhalaiset noista ajoista tähän päivään asti pitävät itseään madhyamikoina, ja siten heidän perusoppinsa hylkää svabhāvan (ks. esim. Nāgārjunan *Mūlamadhyamaka-kārikā*, luku 15, ”Tutkimus svabhāvasta”).

Teosofinen oppi tästä opetuksesta on täysin yksiselitteinen. Jos mitään buddhalaisuuden svābhāvika-koulua ei voida löytää ja jos ei mitään svabhāvoppiä opeteta missään olemassa olevassa buddhalaisessa koulukunnassa, voimmeko sitten löytää tämän opetuksen toisennimisenä buddhalaisuudesta? Kun Blavatsky lainaa H. S. Olcottin *Buddhalaista katekismusta Salaiseen oppiin* (s. e635–636), hän lisää tekstiin svābhāvatin ākāśan osittaisena synonyyminä: ”Kaikki on lähtenyt ākāśasta [eli svābhāvativasta meidän maamme päällä], totellen siinä olevaa liikkeen lakia...” Ākāśan sanotaan siinä olevan toinen kahdesta ikuisesta asiasta, nirvāṇan ohella, joita opetetaan buddhalaisuudessa. Tämä on buddhalaisuuden theravāda-koulun opetus, mutta se oli myös muilla buddhalaisilla koulukunnilla.

Buddhalaisuuden vanha intialainen sarvāstivāda-koulu opettaa kahdenlaista nirvāṇaa, joten yhdessä ākāśan kanssa heillä on kolme ikuista asiaa. Sitä voitaisiin mahdollisesti pitää Intian buddhalaisena filosofisena pääsuuntana, jonka mahātma K. H. mainitsee nepalilaisten svābhāvikojen yhteydessä, ainakin se on saattanut olla sitä aikoinaan. Mutta tietenkään ei Intiassa ole ollut buddhalaisia filosofisia koulukuntia lähes tuhanteen vuoteen, koska muslimien invaasion jälkeen buddhalaisuus hävisi Intiasta.

Sarvāstivāda-koulun oppeja, niiden, jotka sanovat (*vāda*), että kaikki (*sarva*) on olemassa (*asti*), tutkitaan Tiibetissä *Abhidharma-kośassa*, tekstissä, joka opitaan ulkoa useimmissa tiibetiläisissä luostareissa. Tämä teksti esittää sarvāstivāda-oppeja, niin kuin niitä opettivat Kashmirin vaibhāsikat. Sitä seuraa Vasubandun autokommentaari, joka esittää myös sautrāntika-buddhalaisten vasta-argumentteja. Kuitenkin sekä vaibhāsika-sarvāstivādinien että heidän sautrāntika-vastustajiensa katsotaan kuuluvan hīnayana- eli ”pienemmän kulkuneuvon” koulukuntiin. Heidän oppinsa kumotaan systemaattisesti madhyamaka-koulukunnan tiibetiläisissä yig-choissa [yigcha] eli luostarin tutkimuskäsikirjoituksissa. Siten tiibetinbuddhalaiset eivät pidä näitä oppeja ehdottoman tosina, koska ikuinen ākāśa kumotaan kaiken muun ohessa (ks. esim. Nāgārjunan *Mūlamadhyamaka-kārikā*, luku 5, Examination of the Elements).

Voimmeko löytää mistään muualta svabhāva-oppia tueksemme? Ehkä hindulaisuudesta: vanhasta, kunnioitettavasta śaṃkhyā-järjestelmästä, jota pidetään intialaisen filosofian vanhimpana koulukuntana. *Salaisen opin* lainauksessa (I, e571), joka on peräisin *Anugītasta*, Blavatsky rinnastaa

svabhāvan prakritiin, śaṃkhya-järjestelmän aineprinsiippiin: ”Jumalat, ihmiset, gandharvat, pishāchat, asurat, rākshasat, kaikki ovat svabhāvan [prakritin eli plastisen luonnon] luomia...” Prakriti-sana selitetään pradhānaksi Gaudapādan *Śaṃkhya-kārikān* 8. säettä käsittelevässä kommentaarissa. Aiemmin hänen kolmatta säettä käsittelevässä kommentaarissaan mūlaprakritin selitettiin olevan pradhāna. Siten kolme sanaa: prakriti, pradhāna ja mūlaprakriti ovat jossain mielessä synonyymisiä, ja niitä kaikkia kuvataan ilmenemättömiksi (*avyakta*). Mutta *Śaṃkhya-kārikān* 22. säettä käsittelevän Gaudapādan kommentaarin synonyymiluettelosta löytyy ainoastaan prakriti ja pradhāna yhdessä *brahman*, *avyaktan*, *bahudhātman* ja *māyān* kanssa, mikä viittaa siihen, että mūlaprakriti-sana rajoitettiin tarkoittamaan enemmän abstraktia aspektia.

Blavatsky sanoo *Salaisessa opissa* (I, s. e61): ”Svābhāvat, plastinen olemus, joka täyttää universumin, on kaikkien olioiden juuri. Buddhalaisuuden svābhāvat on niin sanoaksemme konkreettinen puoli siitä abstraktiosta, jota hindulainen filosofia kutsuu *mūlaprakritiksi*.” Kaikki tämä sopii silloin yhteen, kun edellytetään ajatus, että śaṃkhyan prakriti vastaa *Salaisen opin* svabhāva-oppia. Mutta kaikki hyöty siitä, että tämä tukisi *Salaisen opin* opetuksia, katoaa pian. Śaṃkhya-koulu ei ole ollut olemassa Intiassa käytännössä vuosisatoihin. Mistä tämä johtuu? Siitä, että advaita-vedānta-koulu, jota sanotaan *Salaisessa opissa* esoteerisen filosofian lähimmäksi tulkitusjaksi (I, s. e55), ja sen paras opettaja, Śaṅkarācārya, jota sanotaan *Salaisessa opissa* ”suurimmaksi historiallisella kaudella eläneeksi vihityksi” (I, s. e271), kumosivat sen todellisuuspohjan perusteellisesti ja toistuvasti (ks. esim. Śaṅkarācāryan *Brahma-sūtra*-kommentaari 1.1.5 ja seur. ja varsinkin hänen yhteenvetonsa kohdassa 1.4.28). Siten śaṃkhya-oppeja tutkittiin Intiassa, mutta ne tulivat vain vallitsevan vedānta-koulun kumoamiksi, aivan samoin kuin sarvāstivāda-oppeja tutkittiin Tiibetissä, jossa ne tulivat vallitsevan madhyamaka-koulun kumoamiksi.

Svābhāvat-sana esiintyy Dzyanin säkeistöissä seitsemän kertaa. Sen oletetaan olevan buddhalainen termi, joka esiintyy buddhalaisissa teksteissä ja on tuttu orientalisteille. Kuitenkaan buddhalaisista teksteistä tai orientalistien kirjoituksista ei tätä termiä löydy, vaan pelkästään svabhāva-sana. Sen oletetaan olevan nepalilaisten svabhāvikojen oppi. Kuitenkaan sellaista koulua ei ole löytynyt. Buddhalaisuuden ja brahmalaisuuden oletetaan opettaneen sitä. Kuitenkaan nykyään ei ole olemassa sellaista buddhalaista koulukuntaa, joka opettaa sitä, vaan päinvastoin buddhalaisille Tiibetissä, missä Dzyanin kirjaa sanotaan säilytetyn, se on oppi, jonka he mitä selvemmin kieltävät. Mitä brahmalaisuuteen tulee, vaikka tämä oppi on voinut löytyä vanhasta śaṃkhya-koulusta, Śaṅkarācāryan advaita-vedantalaiset ovat kumonnet sen, ja

śamkhyakoulua ei käytännössä ole olemassa Intiassa. Selvästi teosofeilla on edessään joitakin kotitehtäviä odottamassa.

Jos teosofit ovat enemmän kuin vuosisadan tukeutuneet opeissaan termeihin ja kouluihin, jotka itse asiassa eivät tue heitä, on korkea aika oikaista tämä. Yhden ainoan substanssi-prinsiipin oppi esiintyy johdonmukaisesti kaikissa varhaisissa teosofisissa kirjoituksissa, ja sitä on erityisen selvästi selitetty artikkelissa ”What is Matter and What is Force?” (*Blavatsky Collected Writings*, vol. 4). Ei ole enää soveliasta sanoa, että se on vedantalainen mūlaprakriti ja buddhalainen svābhāvat (esim. SO, I, e46; BCW, X, 304; BCW XIV, 234), koska mūlaprakriti on śamkhyan käsite, jonka vedantalaiset kumoavat. Lisäksi svābhāvat-termiä ei ole olemassa, ja nykyiset buddhalaiset kumoavat svabhāvan. Jos sellainen sana kuin svabhāva tosiaan esiintyy Dzyanin säkeistöissä, tuki tällaiselle opille olisi löydettävä sanskritinkielisistä buddhalaisista teksteistä, ja tämä edellyttää tutkimuksia.

Opiskellessani sanskritia kesällä 1995 Nepalin buddhalaisen newarin Gautam Vajracharyan kanssa kysyin häneltä oletetusta svābhāvika-koulukunnasta. Olin kirjoittanut edeltäpäin tästä asiasta ja sitten henkilökohtaisesti kysynyt häneltä siitä kahdessa eri tilaisuudessa minimoidakseni sen että ymmärtäisin häntä väärin. Hän oli ehdottomasti sitä mieltä, että sellainen tulkintakoulu oli todella olemassa Hodgsonin aikana, mutta hän oli yhtä varma, ettei sitä ollut nykyään Nepalissa. Nepalissa tilanne oli silloin ja on nyt se, että siellä on hyvin harvoja buddhalaisia pandiitteja. He ovat jokseenkin yksinäisiä eli erillään toisistaan ja he voivat säilyttää vajracharya-ryhmässä traditioita, joita ei ole muissa vajracharya-ryhmissä.

Gautam oli sitä mieltä, että Hodgsonin oppinut oli luultavasti säilyttänyt autenttisen svābhāvika-tradition, mutta se oli nyt hävinnyt. Gautam, joka itse oli vajracharya, tunsu muita elossa olevia vajracharyoja ja oli varma, ettei sellaista traditiota enää ole. Hodgson oli kuitenkin saanut neljä sivua lainauksia, jotka oli käännetty englanniksi sanskritinkielisistä buddhalaisista teksteistä tämän opin tueksi. Lainatut tekstit, joihin sisältyi pitkähköt *Prajñāpāramitā*-tekstit, koostuivat yhteensä tuhansista sivuista. Tästä suuresta määrästä huolimatta vain muutamia näistä lainauksista on toistaiseksi jäljitetty muualta kuin *Buddha-caritasta*. Ehkä oikeaksi osoitettu svābhāvika-oppi voi vielä löytyä sanskritinkielisistä buddhalaisista teksteistä. Mutta teosofien on löydettävä se, koska kukaan muu ei todennäköisesti ole siitä kiinnostunut.

II SÄKEISTÖ

1... MISSÄ OLIVAT RAKENTAJAT, MANVANTARAN AAMUNKOITON LOISTAVAT POJAT?... TUNTEMATTOMASSA PIMEYDESSÄ AH-HI Parinishpannassaan. NE, JOTKA AIKAANSAAVAT MUODON MUODOTTOMUUDESTA – MAAILMAN JUURESTA –, DEVAMÄTRI JA SVABHAVAT, LEPÄSIVÄT OLEMATTOMUUDEN AUTUUDESSA.

2. ... MISSÄ OLI HILJAIUUUS? MISSÄ KORVAT SITÄ AISTIMAAN? EI, EI OLLUT HILJAIUUUTTA EIKÄ ÄÄNTÄ, EI MITÄÄN PAITSI LAKKAAMATON, IKUINEN HENGITYS, JOKA EI TUNNE ITSEÄÄN.

3. HETKI EI OLLUT VIELÄ LYÖNYT, SÄDE EI VIELÄ OLLUT LEIMAHTANUT ITUUN, MÄTRIPADMA EI OLLUT VIELÄ PAISUNUT.

4. HÄNEN SYDÄMENSÄ EI OLLUT VIELÄ AVAUTUNUT AINOALLE SÄTEELLE, JOKA SIIHEN TULEE, PUDOTAKSEEN SIELTÄ KOLMENA NELJÄÄN, MÄYÄN SYLIIN.

5. SEITSEMÄN POIKAA EIVÄT VIELÄ OLLEET SYNTYNEET VALON VAIPASTA. PI-MEYS YKSIN OLI ISÄ-ÄITI, SVABHAVAT; JA SVABHAVAT OLI PIMEYDESSÄ.

6. NÄMÄ KAKSI OVAT ITU, JA ITU ON YKSI. UNIVERSUMI OLI YHÄ KÄTKETTYNÄ JUMALALLISEEN AJATUKSEEN JA JUMALALLISEEN HELMAAN....

David Reiglen ”Oppi svabhāvasta eli svabhāvatāsta ja anātman- sekä sunyātakysymys” julkaistiin neljäntenä Dzyanin kirjan tutkimusraporttina Book of Dzyan Research Report, Cotopaxi, Colorado: Eastern School Press, kesäkuu 1997, 28-sivuinen pamfletti. Sitä on tässä vähän korjattu.

Jatkaen aiempaa melko hämmentävää raporttiani tämä raportti yrittää etsiä Dzyanin kirjassa olevaa svabhāva-oppia tunnetuista buddhalaisista teksteistä. Mitä tulee termiin ”svabhāvatā”, joka on näistä kahdesta termistä ehkä todennäköisempi ehdokas Blavatskyn svābhāvatīn täsmälliseksi vastineeksi, on olemassa joitakin tärkeitä viitteitä, joita ei sisällytetty tähän raporttiin, mutta jotka löytyvät Bodhisattvabhūmista, jonka tekijänä pidetään Asaṅgaa (tiibetiläinen traditio) tai Maitreyaa (kiinalainen traditio). Tämä teksti puhuu tattvārtha- eli ”todellisuus”-luvussa olemassaolon kaikkien elementtien (nirabhiḷāpaya-svabhāvatā sarva-dhartmāṅām) sanoin kuvaamattomasta svabhāvatāsta (luonnosta tai olemuksesta). Ollen puheen ulottumattomissa tämä kaikkien dharmojen absoluuttinen (pāramārthika) svabhāva on ainoastaan ei-käsitteellisen viisauden (nirvikalpa-jñāna) saavutettavissa [N. Dutt -ed. s. 30].

Tämä raportti yhdistää Dzyanin kirjassa olevan svabhāva-opin tathāgata-garbha-oppiin, joka on nyt tulossa hyväksytyksi mahāyānabuddhalaisuuden kolmanneksi koulukunnaksi (ks. J. W. de Jong, Indo-Iranian Journal, vol. 18, 1976, s. 315). Tathāgata-garbha-opista on yhteenveto Maitreyan Ratna-gotra-vibhāgassa, ja sanon tässä lopuksi, että tämä kirja oli tärkeä lähde Blavatskylle ja hänen opettajilleen. Kiinnostavaa kyllä syksyllä tämän kirjoittamisen jälkeen omi tuinen tiibetiläisin kirjaimin kirjoitettu katkelma, joka on 23.11.1882 päivätyn Mahatmakirjeen nro 92 kuoressa, tunnistettiin Ratna-gotra-vibhāgan 1. luvun säkeen 21 riviksi. Siitä on kuvajäljennös Mestarien kirjeissä A. P. Sinnettille, s. 13 ja se kuuluu seuraavasti:

Tampö tön-tu dau-wa yin Kyab ni Sang-gye nyak chik yin
 དམ་པའི་དོན་དུ་འགྲོ་བ་ཡིན་ཡོད།། ལྷུབས་ནི་སངས་རྒྱལ་ཉལ་གཅིག་ཅིག་ཡིན།།

Ainoa turva sille, joka pyrkii tosi täydellisyyteen, on Buddha yksin.

Olen laittanut hakasulkuihin parempana pidetyt kirjoitustavat, ཡི pitäisi olla ཡིན ja ཅིག pitäisi olla གཅིག.

Samdhong Rinpochen, joka tunnisti tämän jakeen minua varten, mukaan sitä käytetään opeteltaessa perimmäistä turvautumista vastakohtana tavanomaiselle turvautumiselle.

Oppi svabhāvasta eli svabhāvatāsta ja anātman sekä śūnyatā-kysymys

Oppi svabhāvasta eli svabhāvatāsta, jota käsiteltiin aiemmassa *Book of Dzyan Research Report* -vihkosessa ”Technical Terms in Stanza II”, on ”Dzyanin kirjan” perusoppi, niin kuin H. P. Blavatsky esitti *Salaisessa opissa*. Sen oikeellisuuden vahvistamiseksi teosofiaan uskovien pienen piirin ulkopuolella sitä täytyy etsiä buddhalaisista teksteistä, missä sen sanotaan esiintyvän. Ennen kuin se voidaan löytää buddhalaisista teksteistä, sen aiemman olemassaolon vahvistus nepalinbuddhalaisen vajracharyan avulla ei tuo yhtään enempää painoarvoa objektiivisille tutkijoille kuin tuovat sitä koskevat esitykset teosofisilta mahātmoilta. Jäljittääksemme sen buddhalaisista teksteistä meidän on välttämättä tehtävä se ”dharmojen” yhteydessä, sanan, jota he käyttävät kaikista ”olemassaolon elementeistä”. Tässä meidän on sovittava heidän yleisesti omaksumansa oppi, että kaikki dharmat ovat anātman eli ”ilman itseä”, teosofisiin opetuksiin, joissa käytetään säännöllisesti ātman-sanaa. Sitten tarkastelemme heidän oppiaan śūnyatāsta, kaikkien dharmojen ”tyhjyydestä”. Ainoastaan tässä kohtaa palaamme svabhāvaan, sillä śūnyatā määrittelee kaikkien dharmojen niḥsvabhāvaksi, ”svabhāvan puutteeksi”.

Lienee käynyt jo ilmeiseksi, että tutkimustamme varten meidän on ensin selvitettävä, opetetaanko buddhalaisuudessa jostakin, että se ei ole dharmaa, vaan jotakin mikä on ”olemassaolon elementtien” ulkopuolella. Selittäessään dhammaa, palinkielistä vastinetta sanskritin dharmalle, buddhalainen auktoriteetti Walpola Rahula sanoo:¹

Buddhalaisessa terminologiassa ei ole mitään väljempää sanaa kuin *dhamma*. Se ei sisällä ainoastaan ehdollisia olioita ja tiloja vaan myös ei-ehdollisen, absoluutin, nirvānan. Universumissa ja sen ulkopuolella ei ole mitään, hyvää tai pahaa, ehdollista tai ehdollistumatonta, suhteellista tai absoluuttista, jota ei sisällytetä tähän termiin.

¹ Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, 1959; toinen laajennettu painos, New York, Grove Press, 1974, s. 58. Huomatkaa, että monet nykyiset buddhalaiset kirjailijat kääntävät dharmat ”ilmiöiksi”.

Aiemmassa *Book of Dzyan Research Report* -vihkosessa ”Theosophy in Tibet: The Teachings of Jonangpa School” verrattiin buddhalaista opetusta dhātusta, ”elementistä”, jota sanottiin pysyväksi, vakaaksi, uinuvaksi ja ikuiseksi, teosofiseen opetukseen ”yhdestä ainoasta elementistä”. Mikä sitten on yhden ainoan elementin, dhātun, ja olemassaolon monien elementtien, dharmojen, välinen suhde? Nykyään kadonneen *Mahāyāna-abhidharma-sūtran* säe, jota on lainattu useissa vielä olemassa olevissa buddhalaisissa teksteissä, kertoo meille, että se on niiden perusta tai tuki (samāśraya):¹

anādi-kālika dhātuḥ sarva-dharma-samāśrayaḥ |
tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo ’pi ca ||

Aluttomasta ajasta alkaen elementti on kaikkien dharmojen perusta. Koska se on olemassa, kaikki [elävien olentojen] kohtalot ovat olemassa, ja jopa nirvāṇan saavuttaminen [sen mahdollisuus].

Tämä tuntuu myös antavan meille lujan perustan teosofisen svabhāva- eli svabhāvata-opin jäljittämiseksi buddhalaisista lähteistä. Jos elementtiä ajatellaan svabhāvana ja tosiaankin svabhāva esitetään yhdeksi sen merkityksistä Maitreyan *Ratna-gotra-vibhāgassa*,² meillä olisi se. Mitä siis tapahtui tälle opetukselle?

Varhaisbuddhalaisuus jakautui moniin koulukuntiin. Vaikka ne luokittelivat dharmat eri tavalla ja vaikka niillä oli jopa eri määrä dharmoja, niin yleisesti ottaen niillä jokainen dharma oli todellinen olemassa oleva (*dravya*),

¹ Kaikki käännökset ovat minun, ellei toisin ilmoiteta. Tämä säe on otettu tähän Asaṅgan kommentaarista *Ratna-gotra-vibhāgan* kohtaan 1.152, missä selitetään *tathāgata-garbhaa* eli buddhaluontoa, dhātua eli elementtiä sen ollessa verhottuna. Tästä syystä dhātun tiibetiläinen käänös tässä on *khams*, elementti. Kun tämä säe esiintyy yogācāra-teksteissä, kuten Asaṅgan *Mahāyāna-saṃgrahan* alussa ja Vāsubandun *Vijñapati-mātratā-siddhi-triṃśikan* säettä 19 koskevassa Sthiramatin kommentaarissa, se selittää ālaya-vijñānaa eli perustietoisuutta. Tästä johtuen dhātun tiibetiläinen käänös on siinä *dbyiṅs* eli valtakunta. Tätä säettä eivät hyväksy ainoastaan jonangpat ja yogācārininit vaan myös prāsaṅgika-mādhyamikat, Tiibetin vallitseva koulukunta. Sitä on lainannut hyväksyvästi Jam-yang-shay-ba jokseenkin poleemiseen tiibetiläiseen luostarin oppikirjaansa kommentein: ”Prāsaṅgikat hyväksyvät tämän kohdan kirjaimeksi.” Ks. Jeffrey Hopkinsin osittaista käännöstä tästä oppikirjasta teoksessa *Meditation on Emptiness*, London, Wisdom Publications, 1983, missä tämä lainaus esiintyy sivulla 623.

² *Ratna-gotra-vibhāga* 1.29 esittää dhātulle kymmenen merkitystä, joista ensimmäinen on svabhāva.

sillä oli oma svabhāvansa ja se oli pysymätön (*anitya*).¹ Siten jonkin dharman svabhāva on tässä sen yksilöllinen luonto, joka on ei-ikuinen. Tästä poikkeaa Sarvāstivāda-koulu. Tämän muinoin huomattavan koulun opetukset ovat säilyneet meille Kashmirin vaibhāsika-koulukunnan opetuksissa Vasubandun *Abhidharma-kośassa*. Tämä teksti sanoo kuitenkin vähän svabhāva-opetuksesta. Mutta sama tekijä kirjoitti kommentaarin tästä tekstistä arvostelun monia sen opetuksia sautrāntika-koulun näkökulmasta. Outoa kyllä, tätä opetusta pilkkaavasta säkeestä löydämme sen selvimmän ilmaisen:²

Svabhāvaḥ sarvadā cāsti bhāvo nityaś ca neṣyate |
na ca svabhāvad bhāvo 'nyo vyaktam īśvara-ceṣṭitam ||

Svabhāva on aina olemassa, mutta olemassa olevaa oliota ei pidetä pysyvänä; kuitenkin olemassa oleva olio ei ole erilainen kuin svabhāva. Selvästi [ja järjettömästi] tämä on [jonkin kuvitellun] jumalan aikaansaannos.

Mikään buddhalainen koulukunta ei ole koskaan uskonut Jumalaan. Sautrāntikat sanovat, että tämä kanta on niin epälooginen, että sen olisi oltava kaikkivoivan Jumalan aikaansaannos, hänen, joka voi ylittää järkevät lait, ja tästä syystä se on buddhalaisille täysin järjetön. Sarvāstivādan kanta tuntuu olevan se, että dharman svabhāva on ikuinen, vaikkei jokin riippumattomasti olemassa oleva olio (bhāva) ole ikuinen. Jos tämän svabhāvan ymmärretään olevan ainoa elementti, meillä olisi teosofisen kannan tarkka esitys. On yksi ainoa elementti, ainoastaan yksi elementti eikä mitään muuta kuin yksi elementti, ja se on ikuinen. Kaikki ilmeisesti olemassa olevat oliot ovat eikuisia sellaisina. Kuitenkaan, jos ei ole muuta kuin ainoa elementti, kaikki ilmeisesti olemassa olevat oliot eivät voi olla erilaisia kuin se. Mutta sarvāstivādan kantaa ei käsitetty tällä tavoin. Pikemmin sen, niin kuin muiden varhaisten buddhalaisten koulukuntien kannankin, nähtiin viittaavan yksilöllisten dharmojen svabhāvaan. Sillä kuten Vasumitra, joka itse oli sarvāstivādin, esitti varhaisessa *Samya-bhedoparacana-cakrassa*, ”[dharman] svabhāva ei yhdisty [toisen dharman] svabhāvaan.”³ Vasumitran tutkielma on

¹ Ks. Étienne Lamotte, *History of Indian Buddhism from the Origins to the Śaka Era*, kääntänyt ranskankielestä Sara Webb-Boin, Louvain-Neuve: Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, 1988, s. 600.

² Tämä säe löytyy Vasubandun *Abhidharma-kośa-bhāṣyasta*, 5.27.

³ ”Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools: A Translation of the Hsüan-chwang Version of Vasumitra’s Treatise”, kääntänyt Jiryo Masuda, *Asia Major*, vol. 2, 1925, s. 48 (3. osa, 5. luku, 29. jae). Ks. myös *Abhidharma-kośa*, 1.18, samanlaista esitystä.

suppea ja eittämättä joskus vaikea ymmärtää, mutta edellä olevan lainauksen sulkeissa olevat sanani varmasti kuvaavat, kuinka myöhemmät koulukunnat ymmärsivät sarvāstivādan kannan, nimittäin että heidän ikuinen svabhāvansa on yksilöllisten dharmojen svabhāva.

Buddhalaisen ajattelun mukaan, niin kuin sitä on tutkittu Tiibetissä ajanlaskumme ensimmäisellä vuosituhannella, sautrāntikat kumosivat sarvāstivādinien eli vaibhāsikojen väitteet, yogācārininit eli cittamātrininit kumosivat sautrāntikojen väitteet, svātantrika-mādhyamikat kumosivat yogācārinien väitteet ja prāsaṅgika-mādhyamikat kumosivat svātantrika-mādhyamikojen väitteet. Tiibetinbuddhalaisen enemmistö hyväksyy prāsaṅgika-mādhyamikat korkeimpana opetuksena maan päällä. Tällä tavoin syrjäytettiin vanha sarvāstivāda-opetus svabhāvasta ikuisena, kun se viittaa yksilöllisiin dharmoihin.

Ikuisen elementin eli dhātun oppi kaikkien dharmojen pohjana, joka sallii mahdollisuuden nähdä siinä yhden ainoaa ikuisen svabhāvan, ymmärrettiin eri kouluissa eri tavalla. Yogācārininit ymmärsivät dhātun viittaavan *ālaya-vijñānaan* eli perustietoisuuteen. Mādhyamikat ymmärsivät dhātun viittaavan *tathāgata-garbhaan* eli buddhaluontoon, jolloin se on mielen tyhjiys. Buddhalaiset koulut yrittivät välttää tämän opetuksen painottamista millään tavoin, mikä voitaisiin nähdä yhtenäisen, ikuisen svabhāvan kannattamisena, ilmeisesti koska tämä ajatus muistuttaa hindulaista ātman-oppia.

[119]

Anātman-kysymys

Kaikki tunnetut buddhalaiset koulukunnat ovat aina opettaneet, että kaikki dharmat ovat anātman eli ”ilman itse”. Tämä tarkoittaa, että ātman universaalina korkeampana itsenä, jota opetetaan hindulaisuudessa ja myös teosofiassa, kielletään. Tämä buddhalaisuudelle tunnusmerkillinen opetus määrittelee buddhalaisille heidän opetuksensa buddhalaisina. Siksi useimpien buddhalaisen mielestä teosofia on peräisin hindulaisuudesta eikä tiibetiläisiltä mahatmoilta, jotka buddhalaisina eivät voisi hyväksyä ātman-oppia. Vastavuoroisesti jotkut teosofit samoin kuin muutkin ovat yrittäneet osoittaa, että buddhalaisuus ei todellisuudessa kiellä ātmania. Koska tämä oppi on niin keskeinen buddhalaisille opetuksille, jokaisen teosofin, joka haluaa löytää svabhāva- tai svabhāvātā-opin buddhalaisista teksteistä, on ensin sovittava anātman-oppi

tavalla tai toisella teosofisten opetusten kanssa. Tämän tehdäksemme meidän pitäisi miettiä Walpola Rahulan sanoja:¹

Se mitä yleensä tarkoitetaan sielulla, Itsellä, egolla tai, sanskritin ilmaisua käyttäksämme, *ātmanilla*, on, että ihmisessä on pysyvä, ikuinen ja absoluuttinen entiteetti, joka on muuttumaton substanssi muuttuvan ilmiöllisen maailman takana...

Buddhalaisuus pysyy ainutlaatuisena inhimillisen ajattelun historiassa kieltäessään sellaisen sielun, Itsen tai *ātmanin* olemassaolon. Buddhan opetuksen mukaan itsen idea on kuviteltu, väärä uskomus, jolla ei ole mitään vastaavaa todellisuutta...

”Häviämättömän *ātmanin* kieltäminen on yleinen ominaispiirre kaikissa pienemmän samoin kuin suuremman käyttövälineen dogmaattisissa järjestelmissä, eikä sen vuoksi ole syytä olettaa, että buddhalainen traditio, joka on täysin yksimielinen tämän seikan suhteen, olisi poikennut Buddhan alkuperäisestä opetuksesta.”

Sen vuoksi on omituista, että muutamat oppineet ovat hiljattain yrittäneet turhaan ujuttaa itsen idean Buddhan opetukseen, aivan vastakkaisesti buddhalaisuuden hengelle. Nämä oppineet arvostavat, ihailevat ja kunnioittavat Buddhaa ja hänen opetuksiaan. He kunnioittavat buddhalaisuutta. Mutta he eivät voi kuvitella, että Buddha, jota he pitävät selkeimpänä ja perusteellisimpana ajattelijana, olisi voinut kieltää heidän suuresti tarvitsemansa *ātmanin* eli Itsen olemassaolon. He yrittävät tiedostamattaan etsiä tukea Buddhalta tähän ikuisen olemassaolon tarpeeseen – eivät tietenkään mitättömälle yksilölliselle itselle pienellä i:llä vaan isolle Itselle isolla I:llä.

On parempi sanoa suoraan, että uskoo *ātmaniin* tai Itseen. Tai voi jopa sanoa, että Buddha oli täysin väärässä kieltäessään *ātmanin* olemassaolon. Mutta kenenkään ei varmasti kannata yrittää tuoda buddhalaisuuteen ideaa, jota Buddha ei koskaan hyväksynyt, sikäli kuin voimme käsittää sen vielä olemassa olevista alkuperäisistä teksteistä.

Ātman-sanaa käytetään teosofiassa ihmisen seitsemänneistä eli korkeimmasta periaateista. Käsikirjoituksessa ”Cosmological Notes”, lokakuulta 1881, mahatma esittää rinnakkaisarakkeissa ihmisen ja universumin seitsemän periaateista tiibetiksi, sanskritiksi ja englanniksi.² Ātman-sana esiintyy kahdessa muodossa ihmisen periaatteiden sanskritinkielisessä sarakkeessa. Niille annetut

¹ Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, 1959; toinen laajennettu painos, New York, Grove Press, 1974, s. 51–56.

² *Letters of H. P. Blavatsky to A. P. Sinnett*, koonnut A. T. Barker, 1925; näköispainos, Pasadena, Theosophical University Press, 1973, s. 376–386.

tiibetinkieliset vastineet eivät silti ole käännöksiä sanskritin termeistä vaan pikemminkin edustavat erilaista järjestelmää. Toisin sanoen mahatmojen tässä käyttämässä tiibetinkielisessä järjestelmässä ei ole ātmania tai sen käännöstä; ainoastaan sanskritinkielisessä järjestelmässä on, ja se sisältää hindulaisuudesta otettuja termejä.

Mestarien kirjeet A. P. Sinnettille -teoksen lukijat tietävät hyvin mahatmojen kertoneen suuresta vaikeudesta löytää asianmukaisia termejä, joilla opettaa heidän oppejaan, ja he ottivat usein mistä tahansa saattoivat löytää samanlaisia ideoita, jopa sen ajan eurooppalaisesta filosofiasta. Todellakin tämä käytäntö voi selittää tyydyttävästi heidän viittauksensa buddhalaiseen svābhāvika-kouluun, jonka arveltiin olevan Nepalissa ja jota kukaan ei voinut löytää myöhemmin, ellei olisi varmaa, että svābhāvati-termi esiintyy seitsemän kertaa ”Dzyanin kirjan” runoissa. Koska mahatmoilla oli hindulaisia cheloja, heillä oli jo ollut käsillä hyvä hindulaisten termien järjestelmä. Mutta siitä ei välttämättä seuraa, että mahatmat itse olivat sellaisten koulujen seuraajia, joista termit oli otettu. Esimerkiksi, ”Me emme ole adwaitoja [hindulaisen advaitan eli ei-duaalisen vedāntan koulukunnan seuraajia], mutta yhtä elämää kunnioittava opetusemme on sama kuin adwaitojen oppi Parabrahmanista.”¹ Siitä, että he käyttivät rinnakkaisia termejä, ei välttämättä seuraa, että mahatmat hyväksyvät siten käytettyjen termien kaikki sisällykset, kuten saamme tietää artikkelista, joka julkaistiin samoihin aikoihin.

Advaitalaisen hinduchelan T. Subba Row’n artikkeli ”The Aryan-Arhat Esoteric Tenets on the Sevenfold Principle in Man” julkaistiin *The Theosophist* tammikuussa 1882 varustettuna H. P. Blavatskyn huomautuksin. Nämä huomautukset kirjoitettiin ennen A. P. Sinnettin erittäin vaikutusvaltaisen teosofisen klassikon, *Esoteric Buddhismin*, julkaisemista 1883, ja siis aikana jolloin Blavatskyn oli pakko vastustaa näkemystä, että teosofia on esoteerista buddhalaisuutta painottaakseen sen universaalisuutta (kuten hän teki myöhemmin *Salaisessa opissa*). Siten Blavatsky puhuu tässä varomattomasti erilaisuuksista tiibetiläisten mahatmojen esoteerisen buddhalaisen eli arhat-opin ja hinduvihittyjen esoteerisen brahmalaisen eli arjalaisen opin välillä. Tuolloin tämä artikkeli painettiin uudelleen kolme vuotta myöhemmin kirjassa *Five Years of Theosophy*, ja siitä jätettiin pois näitä erilaisuuksia esittävät avainlauseet. Hänen myöhemmissä kirjoituksissaan esiintyy ainoastaan hindulaisen vedantalaisen parabhramanin ja ātmanin samuus buddhalaisten opetusten ja teosofian kanssa. Tässä ovat olennaiset poiminnot hänen huomautuksistaan:²

¹ *Mestarien kirjeet A. P. Sinnettille*, Lahden Minerva ry, 1997, s. 289.

² *H. P. Blavatsky Collected Writings*, toim. Boris de Zirkoff, vol. 3.

Siispä arjalaiset ja tiibetiläiset eli arhat-opit sopivat todella täysin yhteen, ero-
ten vain nimiltään ja esitystavoiltaan. Tämä ero johtuu siitä, että vedantalaiset
brahmaanit uskovat Parabrahmaniin, *jumalaksi ajateltuun* voimaan, vaikka se
voi olla persoonaton, kun taas buddhalaiset hylkäävät sen tyystin. [s.406]

Persoonaton Parabrahman saadaan siten sulautumaan *persoonalliseen*
”*jīvātmaan*” eli jokaisen inhimillisen olennon persoonalliseen jumalaan tai
eroamaan siitä. Tämä on jälleen ero, joka edellyttää brahmalaista uskoa Ju-
malaan, joko persoonalliseen tai persoonattomaan, kun taas buddhalaiset ara-
hatit, hyläten tämän ajatuksen kokonaan, eivät tunnusta *mitään* ihmisestä ir-
rallista jumaluutta. [s. 410]

Olemme jo huomauttaneet, että mielestämme koko ero buddhalaisen ja
vedantalaisen filosofian välillä oli se, että edellinen oli eräänlaista *rationalis-*
tista vedantalaisuutta, kun taas jälkimmäistä voisi pitää *transsendentaalisena*
buddhalaisuutena. Jos arjalainen esoterismi käyttää *jīvātma*-termiä seitse-
männestä prinssiipistä, puhtaasta ja sinänsä tiedottomasta hengestä – se johtuu
siitä, että vedanta edellyttää kolmenlaista olemassaoloa – 1) *pāramārthika*
(todellinen, ainoa todellinen), 2) *vyāvahārika* (käytännöllinen), ja 3) *pra-*
tibhāsika (ilmeinen tai illusorinen elämä) – tekee ensimmäisestä *elämän* eli
jīvan, ainoan todellisen olemassa olevan. Brahma eli AINOA ITSE on sen ai-
noa edustaja universumissa, kuten se on *universaali elämä kokonaisuudes-*
saan, kun taas toiset kaksi ovat vain sen ”ilmiöllisiä ilmennyksiä”, minkä
ovat kuvitelleet ja luoneet tietämättömyys ja täydelliset illuusiot, jotka omat
sokeat aistimme ovat antaneet meille. Sen sijaan buddhalaiset kieltävät joko
subjektiivisen tai objektiivisen todellisuuden jopa tuolta ainoalta itsestään
olemassa olevalta. Buddha selittää, että ei ole olemassa luojaa eikä ABSO-
LUUTTISTA olentoa. Buddhalainen rationalismi ymmärsi liiankin hyvin yh-
den ainoan absoluuttisen tietoisuuden myöntämisen ylipääsemättömän vai-
keuden, sillä Flintin sanoin – ’missä tahansa on tietoisuutta, siellä on suhde,
ja missä tahansa on suhde, siellä on dualismi’. AINOA ELÄMÄ on joko
MUKTA (absoluuttinen ja ehdollistumaton) eikä sillä voi olla mitään suhdet-
ta mihinkään tai kehenkään tai se on ”BADDHA” (sidonnainen ja ehdolli-
nen), ja silloin sitä ei voi sanoa ABSOLUUTIKSI rajoituksen sitä paitsi edel-
lyttäessä toisen jumaluuden, yhtä voimakkaan kuin ensimmäinen, selittämään
kaiken tässä maailmassa olevan pahan. Tästä syystä kosmogoniaa käsittelevä
salainen arahat-oppi myöntää vain yhden absoluutin, häviämättömän, ikuisen
ja luomattoman TIEDOTTOMUUDEN (niin kääntääksemme), elementin (tä-
tä sanaa käytetään paremman puutteessa), joka on ehdottoman riippumaton
kaikesta muusta universumissa... [s. 422–423]

Upaniṣadien, ja sen vuoksi vedāntan, keskusoppi on se, että ei ole mitään
muuta kuin brahman eli parabrahman, ja edelleen, että brahman ja ātman,

kaikessa oleva Itse, ovat yhtä. Olipa syy mikä tahansa, buddhalaisuus ei opettanut a-brahman eli ”ei-brahman” -oppia, vaan mieluummin opetti an-ātman eli ”itsetömyys” -oppia. Buddhan aikoihin Intiassa oli muita hindulaisia kouluja, kuten sāmkhya, jotka tulksivat upanišadeja eri tavoin kuin vedantalaiset. Sāmkhya-koulu ymmärsi brahmanin viittaavan tiedottomaan substanssiin. Tämä voidaan nähdä Śankarācāryan laajasta polemiikista sāmkhya-koulukuntaa vastaan hänen *Brahmasūtra* eli *Vedāntasūtra*-kommentaarissaan. Sen koko tarkoitus on todistaa, että brahman on kaikkietävä, eikä sen vuoksi tiedostamaton. Koska sāmkhya-koulukunta on Śankarācāryan polemiikin pääkohde, voimme olettaa sen olleen joskus varsin vaikutusvaltainen, ja tätä todellakin vahvistaa Intian eepinen kirjallisuus. Siten ennen vanhaan Intiassa oli vaikutusvaltainen hindulainen koulu, jossa oltiin sitä mieltä, että brahman oli tiedoton substanssi (*acetana pradhāna* eli *prakṛti*). Mutta huolimatta siitä opetuksesta, että brahman ja ātman ovat yksi, sāmkhya-koulu ymmärsi ātmanin viittaavan tietoiseen *puruṣhaan* eli henkeen, hyvin samaan tapaan kuin vedānta-koulun ātman on ihmisen tietoinen *jīvātman*. Jos siis Buddhan tarkoitus oli kumota absoluuttinen tietoisuus, hänen olisi ollut pakko kumota ātman mieluummin kuin brahman. Haluaisin sovittaa nämä teosofiset opetukset buddhalaisten opetusten anātman-opin eduksi siitä huolimatta, että teosofia käyttää ātman-sanaa, joka olisi silloin riittävä mutta ei täysin kattava vastine.

Jos toisaalta Buddhan tarkoitus anātman-opin suhteen ei ollut kumota absoluuttista tietoisuutta vaan kumota kaikenlainen absoluuttinen perusta, buddhalaisilla itsellään on joitakin hyvin kiusallisia sūtria sovitettavana keskenään. Näitä ovat Tathāgatagarbha- eli buddhaluonto-sūtrat,¹ joiden jonangpat sanovat olevan merkitykseltään ehdottomia ja gelugpat taas sanovat niiden vaativan tulkintaa. Esimerkiksi yksi näistä, *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, opettaa, että:²

Ātman on tathāgatagarbha. Kaikilla olennoilla on buddhaluonto: tämä on se mikä on ātman. Tämän ātmanin peittää alusta asti aina lukemattomat himot (*kleśa*). Siksi olennot eivät voi nähdä sitä.

¹ Tathāgatagarbha-sūtria sanotaan olevan kymmenen: *Śri-mālā-devī-simha-nāda-sūtra*, *Jñānālokāṃkāra-sūtra*, *Sandī-nirmocana-sūtra*, *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, *Avikalpa-praveśa-dhāraṇī*, *Dhāraṇīśvara-rāja-paripṛcchā* (*Tathāgata-mahākaruṇā-nirdeśa-sūtra*), *Ārya-anguli-mālīya-sūtra*, *Mahābherī-hāraka-sūtra*, *Tathāgatagarbha-sūtra*, *Anūnatvā-pūrṇatva-nirdeśa-parivarta*.

² Étienne Lamotte, *The Teaching of Vimalakīrti*, engl. kääntänyt Sara Boin, London, The Pali Pext Society, 1976, Introduction, s. lxxvii.

On huomionarvoista, että juuri tätä sūtraa, Samuel Beal'in jo v. 1871 kääntämiä otteita, lainataan *Mestarien kirjeissä* tämän saman ātman-kysymyksen yhteydessä:¹

Buddha sanoo: ”jotta ruumiistanne tulisi pysyvä, teidän on poistettava siitä kokonaan kaikki ruumiin muodostavat tilapäiset ainekset. Pysyvä ei koskaan sekoitu häviävään, vaikka ne kaksi ovat yhtä. Vasta kun kaikki ulkonaiset näennäisyydet ovat haihtuneet, jää jäljelle tuo yksi elämän prinssiippi, joka on olemassa kaikista ulkonaisista ilmiöistä riippumatta.”

Tathāgatagarbha-sūtrien opetuksista on tehty synteesi ainutlaatuisen ja perustavaa laatua olevaan tekstiin *Ratna-gotra-vibhāga*, jonka katsotaan tiibetiläisessä traditiossa olevan yksi Maitreyan viidestä tekstistä. Tämä teksti viittaa neljään laatuun, joiden buddhalaisuus on aina opettanut luonnehtivan kaikkia dharmoja eli ilmiöitä, nimittäin pysymättömyyttä (*anitya*), kärsimystä (*duḥkha*), itsetöntä (*anātman*) ja epäpuhtautta (*aśubha*). Mutta se sanoo, että niiden vastakohtat luonnehtivat dharmakäyää eli absoluuttia, nimittäin pysyvyyttä (*nitya*), onnellisuutta (*sukha*), itseä (*ātman*) ja puhtautta (*śubha*). Kommentaari lainaa sitten tämän selitykseksi kohdan *Śrī-mālā-sūtrasta*, jonka käännän tähän kokonaan:²

Oi Herra, ihmisillä on virheellisiä käsityksiä viidestä katoavasta persoonallisuuskokoumasta, jotka muodostavat perustan olemassaoloon takertumiselle. Heillä on pysyvyyden idea siitä mikä on pysymätön, onnellisuuden idea siitä mikä on kärsimystä, itsen (*ātmanin*) idea siitä mikä on ilman itseä (*anātman*) ja puhtauden idea siitä mikä on epäpuhdasta. Jopa kaikilla śravakoilla ja pratyekabuddhilla, oi Herra, on heidän tyhjyyden (*sūnyatān*) tuntemuksensa vuoksi virheellisiä käsityksiä Tathāgatan (Buddhan) dharmakäyasta, kaikkietävän viisauden piiristä, jota ei ole ennen nähty. Ne ihmiset, oi Herra, jotka tahtovat olla Buddhan todellisia poikia ja joilla on ajatus pysyvyydestä, ajatus itsestä (*ātman*), ajatus onnellisuudesta ja ajatus puhtaudesta, nuo ihmiset, oi Herra, pitävät kiinni virheettömistä näkemyksistään. He, oi Herra, näkevät oikein. Mistä se johtuu? Tathāgatan dharmakäyā, oi Herra, on pysyvyyden

¹ *Mestarien kirjeet*, s. 235. Vrt. Samuel Beal, *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*, London, Trübner & Co., 1871, s. 184.

² *Ratna-gotra-vibhāga-vyākhyā*, 1.36; E. H. Johnstonin ed. s. 30–31; Z. Nakamuran ed. s. 59. Täysin hyvä käännös tästä on J. Takasakilta sanskritinkielestä, s. 209 – 210, ja myös E. Obermilleriltä tiibetistä, s. 166. Olen kääntänyt sen uudelleen tuodakseni esiin tekniset termit, erityisesti ātmanin, jonka Takasaki ja Obermiller kääntävät sanalla ”ykseys” mieluummin kuin ”itse”.

täydellisyys, onnellisuuden täydellisyys, itsen (*ātmanin*) täydellisyys ja puhtauden täydellisyys. Ne ihmiset, oi Herra, jotka näkevät Tathāgatan dharmakāyan tällä tavoin, näkevät oikein. Ne, jotka näkevät oikein, ovat Buddhan todellisia poikia.

Sellaisissa termeissä kuin tathāgata-garbha ja dharmakāya on monia vivahteita, siksi olen jättänyt ne kääntämättä edellä. Kuten aiemmassa teoksessa *Book of Dzyan Research Report* mainittiin, tathāgata-garbha eli buddhaluonto ja dharmakāya eli lain ruumis ovat sitä, miksi dhātua eli elementtiä sanotaan, kun se on verhottuna (edellinen) ja kun se on paljastettuna (jälkimmäinen). Nämä kolme termiä vastaavat hyvin *Mestarien kirjeiden* ”Ainoaa Elämää”, ”Ainoaa Lakia” ja ”Ainoaa Elementtiä”. Gelugpat tulkitsevat näitä kolmea absoluuttin termiä viittaamalla kaikkien olioiden tyhjyyden absoluuttiseen totuuteen eikä mihinkään absoluuttiseen perustaan. Mutta jonangpoille ne tulevat merkitykseltään täsmällisistä teksteistä, jotka eivät vaadi mitään tulkintaa, joten ne viittaavat absoluuttiseen perustaan, joka on tyhjä kaikesta paitsi itsestä. Tathāgatagarbha-tekstit, kuten kaikki buddhalaiset tekstit, kieltävät kuitenkin ātmanin, mitä tulee ilmiölliseen elämään, mutta hyväksyvät ātmanin, mitä tulee äärimmäiseen todellisuuteen; toisin sanoen, koskiessaan Tathāgata-garbhaa ja dharmakāyaa eli verhottua ja paljastettua dhātua, elementtiä, jota kuvataan ikuiseksi, mutta ei tietoiseksi. Tämä oikeuttaa varmasti mahatmojen tavan käyttää termiä [ātmania], jopa buddhalaisesta näkökulmasta.

[126]

Śūnyatā-kysymys

Soviteltuamme buddhalaisen anātman-opin yhteen teosofisten opetusten kanssa, ainakin omaksi tyydytyksekseni, voimme nyt edetä śūnyatā- eli ”tyhjiys”-kysymykseen, joka on läheisesti yhteydessä svabhāva-kysymyksen kanssa. Anātman-oppia on opetettu kaikkialla buddhalaisuudessa alusta nykyaikaan asti ja kaikissa sen haaroissa. Śūnyatā-oppi tulee kuitenkin sūtrista, joiden sanotaan kadonneen ihmisten maailmasta neljäkymmentä vuotta Buddhan ajan jälkeen ja tuodun takaisin vuosisatoja myöhemmin. Nämä tekstit muodostavat mahāyānan eli pohjoisen buddhalaisuuden perustan, mutta hīnayāna eli eteläinen buddhalaisuus ei hyväksynyt niitä. Ensimmäisenä näiden tekstien joukossa ovat *Prajñā-pāramitā*- eli täydellisen

viisauden sūtrat, jotka Nāgārjuna toi takaisin nāgojen, viisauden ”käärmeiden” – joita Blavatsky kutsui ”vihityiksi” – valtakunnasta.¹

Hīnayāna-buddhalaisuus opettaa yleisesti, että dharmat, vaikka ovat pysymättömiä eli hetkellisiä, ovat todellisuudessa olemassa, joten jokaisella on oma svabhāvansa. *Prajñā-pāramitān* tekstit opettavat, että mitkään dharmat eivät todellisuudessa ole olemassa, että ne ovat tyhjiä kaikesta omasta svabhāvastaan. Siten he lisäävät varhaiseen henkilöitä koskevaan anātman-oppiin (*pudgala-nairātmya*) anātman-opin, joka koskee dharmoja (*dharmā-nairātmya*).

Śūnyatā-oppia, *Prajñā-pāramitā*-tekstien pääopetusta, ilmaistaan termein kaikkien dharmojen śūnyatā, ”tyhjiys”, tai täydellisemmin: kaikki dharmat ovat svabhāva-śūnya, ”tyhjiä” (*śūnya*) svabhāvasta. Nämä tekstit toistavat jatkuvasti tätä opetusta.² Mikään dharmat ei ole koskaan syntynyt (*anutpāda*); ne eivät ole olemassa (*na samvidyate*); ne ovat ei-olemassa olevia (*abhāva*); ne ovat tyhjiä (*śūnya*); ne ovat tyhjiä svabhāvasta (*svabhāva-śūnya*); ne ovat ilman svabhāvaa (*niḥsvabhāva*); niiden svabhāva on ei-olemassa oleva (*abhāva-svabhāva*). Olen edelleenkin jättänyt svabhāvan kääntämättä. Mahdollisia käännöksiä voi käyttää lukemattomia: sisin olemus, oma olemus, luontainen olemassaolo, itseoleva, itseluonto, oleellinen luonto, luontainen luonto, luontainen todellisuus. Kuten nyt voi nähdä, svabhāva-sanan useimmat esiintymiset näissä teksteissä ovat śūnyatā-sanan esiintymisten yhteydessä, koska koko śūnyatā-opin tarkoitus on kumota svabhāva-oppi.

Prajñā-pāramitā-sūtrien śūnyatā- eli tyhjiysopetukset muotoili filosofiaksi ensimmäisenä Nāgārjuna. Tämä on ns. madhyamakan eli ”keskitien” filosofia, koska se yrittää välttää eternalismin ja nihilismin kahta äärimmäisyyttä. Sen ensimmäinen teksti on *Mūla-madhyamaka-kārikā* eli ”Keskitien juurisäkeet”. Tässä tekstissä Nāgārjuna korostaa, kuinka kriittistä on ymmärtää śūnyatā oikein.³

¹ *Salainen oppi*, I, s. e404; II, s. e211, e501.

² Nämä edustavat esimerkit on otettu *Prajñā-pāramitā*-sūtrien 25 000 ja 18 000 rivistä. Mistään kolmesta suuresta *Prajñā-pāramitā*-sūtrasta ei ole nykyään yhtään täydellistä sanskritinkielistä editiota. Mutta kuten Edward Conze huomauttaa, niiden sisältö on oleellisesti sama, ja 100 000 rivin versio selittää täysin kategorioiden laajoja ja toistuvia luetteloita, jotka on ainoastaan lyhennetty 18 000 ja 25 000 rivin versioihin. Niinpä jokainen kolmesta voidaan jakaa aiheen mukaan kahdeksaan asteittain saavutettuun ”oivallukseen” (*abhisamaya*), jotka seuraavat Maitreyan *Abhisamayālaṅkāraa*.

³ *Mūla-madhyamaka-kārikā* 24.11:

vināsayati durdṛṣṭā śūnyatā manda-medhasam |
sarpo yathā durgrhīto vidyā vā duṣprasādhitā ||

Väärä käsitys tyhyydestä hävittää hidaskärsivän, niin kuin väärin käsitetty käärme tai väärin tehty taika.

Kuitenkin Nāgārjunan tulkintaa koskevat erilaiset selityskoulukunnat syntyivät jo varhaisvaiheessa. Sen säkeet eli *kārikāt* ovat lyhyitä ja usein vaikeita ymmärtää ilman selityksiä. Nāgārjunan arvellaan kirjoittaneen siitä oman kommentaarinsa, jota nimitetään *Akutobhayaksi*, mutta tiibetiläinen traditio kieltää sen, että hän olisi kirjoittanut tiibetiläisestä kaanonista löytyvän tuon nimisen vielä olemassa olevan tekstin.¹ Tsong-kha-pan aikana, enemmän kuin tuhannen vuoden kuluttua siitä kun alkuperäisteksti kirjoitettiin, oli olemassa monia kommentaareja. Tutkittuaan niitä, Tsong-kha-pan ihmetteli, mikä oikea tulkinta oli. Viisauden Buddha Mañjuśrī kertoi mystisellä tavalla hänelle, että Chandrakīrtin tulkinta oli kaikin tavoin luotettava.² Tällä tavoin Tsong-kha-pan ja gelugpat alkoivat puolustaa Chandrakīrtin koulukuntaa, prāsaṅgika-madhyamakaa, josta tuli vallitseva Tiibetissä.

Prāsaṅgika- eli ”johtopäätös”-koulukunta käyttää sen nimistä esitystyylillä kuin *prasaṅga*, joka muistuttaa jonkin verran Sokrateen dialogia, joka korostaa yllätyksellisiä ja usein epämiellyttäviä johtopäätöksiä siinä, missä joku voi olettaa positiivista luontoa olemassa olevalle. Se alentaa nämä oletukset järjetömyydeksi. Tällaisen järkeilyn avulla analysoidaan dharmoja ja osoitetaan, etteivät ne ole löydettävissä, ja sen seurauksena niiden todistetaan olevan tyhjiä. Eivät ainoastaan kaikki dharmat ole tyhjiä, vaan myös tyhjiys on tyhjä. Itse śūnyatā ei ole olemassa enempää kuin mitään muutakaan. Oliot eivät voi olla olemassa tyhyydessä. Śūnyatā on tässä absoluuttinen ainoastaan siinä merkityksessä, että se on absoluuttinen totuus kaikkien olioiden tyhyydestä, se itse mukaan luettuna.

Olisiko tämä siis myös teosofinen käsitys śūnyatāsta? Teosofisten opetuksen sanotaan edustavan esoteerisen koulun tulkintaa, joten niiden ei pitäisi edellyttää sopivan yhteen eksoteerisiksi tunnettujen koulujen kanssa, sellaisien kuin ”prasaṅga-mādhyamika-oppi, jonka dogmit on tunnettu aina siitä asti kun se erosi puhtaasti esoteerisista kouluista”.³ Sillä kuten Blavatsky huomauttaa:⁴

¹ Jeffrey Hopkins, *Meditation on Emptiness*, s. 360.

² Geshe Wangyal, *The Door of Liberation*, New York, Maurice Girodias Associates, 1973, s. 66.

³ *Salainen oppi*, I, s. e43.

⁴ *Salainen oppi*, III, s. z433.

Esoteeriset koulut lakkaisivat olemasta nimensä arvoisia, mikäli niiden kirjallisuudesta ja opeista tulisi niiden vihkimättömien uskonveljien, saatikka sitten länsimaisen yleisön omaisuutta. Tämä on pelkkää tervettä järkeä ja logiikkaa. Orientalistimme ovat kuitenkin aina kieltäytyneet tunnustamasta tätä tosiasiaa.

Kun nyt Blavatsky toi esiin länsimaiselle yleisölle joitakin esoteerisia opetuksia, eräiden tiibetiläisten mahätmojen opastuksella, jotka uskoivat, että sen aika oli tullut, niin mistä löydämme teosofien sūnyatā-tulkinnan? Palaten Blavatskyn kommentteissa olevaan Subba Row'n artikkelin kohtaan, jota edellä lainattiin [Ks. David Reigle, Anätman-kysymys, av. 4.], luemme edelleen:¹

Tästä syystä arahatin kosmogoniaa käsittelevä salainen oppi myöntää ainoastaan yhden absoluuttisen, häviämättömän, ikuisen ja luomattoman TIEDOTTOMUUDEN (niin kääntääksemme), elementin (sanaa käytetään paremman termin puutteessa), joka on ehdottomasti riippumaton kaikesta muusta universumissa. Se on jotakin aina läsnä olevaa eli kaikkialla läsnä olevaa, Läsnäolo, joka aina on ollut, on ja tulee olemaan, olipa sitten Jumala, jumalia tai ei mitään; olipa sitten universumi tai ei mitään universumia; joka on olemassa mahāyugien ikuisten syklien aikana, *pralajojen* aikana samoin kuin *manvantara*-periodien aikana: ja tämä on AVARUUS, ikuisten voimien ja luonnollain toimintakenttä, *perusta* (niin kuin kirjeenvaihtajamme oikein sitä nimitetään), jolla tapahtuvat ākāśa-prakritin ikuiset interkorrelaatiot, keskinäiset vastaavuussuhteet, joita ohjaavat *śaktin* tiedottomat säännölliset sykinät – tietoisien jumaluuden hengitys eli voima, sanoisivat teistit – ikuisen, tiedottoman Lain ikuinen energia, sanovat buddhalaiset. Siten avaruus eli *fan*, *bar-nang* (*mahā-sūnyatā*), eli kuten Lao-tse sanoo sitä, ”tyhjiys”, on buddhalaisen absoluutin luonto.

Samuel Beal on kääntänyt sūnyatān ”avaruudeksi” erittäin tiivistetyn *Prajñā-pāramitā*-sūtran, *Ydinsutran*, käännöksessään vuodelta 1871.² Blavatsky oli lainannut sitä aiemmin toisessa kommentissaan Subba Row'n artikkeliin:³

Prakriti, *svabhavat* eli *ākāśa* on – AVARUUS, kuten tiibetiläiset sitä nimittävät; avaruus täynnä mitä tahansa ainetta tai ei ainetta lainkaan; ts. ainetta, joka on niin vaikeasti arvioitavissa, että se on vain metafysisesti käsitettävissä...

¹ H. P. Blavatsky *Collected Writings*, vol. 3, s. 423.

² Löytyy teoksesta Samuel Beal, *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*, London, Trübner & Co., 1871, s. 282–284. Se oli ilmestynyt aiemmin julkaisussa *Journal of the Royal Asiatic Society*, uusi sarja, vol. 1, 1865, s. 25–28.

³ H. P. Blavatsky *Collected Writings*, vol. 3, s. 405–406.

’Se mitä me sanomme muodoksi (*rupa*), ei eroa siitä, mitä kutsumme avaruudeksi (*śūnyatā*)... Avaruus ei eroa muodosta...’ (*Sin-king* eli *Ydinsutra* ...)

Beal oli yksi buddhalaisten tekstien länsimaalaisista kääntäjistä. Häneen oli vaikuttanut Brian Hodgsonin selostus [Nepalin] buddhalaisuuden neljästä koulukunnasta, joten hän uskoi, että kiinalainen buddhalaisuus seurasi svābhāvika-koulukuntaa, joka hyväksyi ”kaikkialle levinneen olemuksen”.¹ Siispä Bealin tulkinnan mukaan śūnyatā eli avaruus oli vain toinen muoto absoluuttista svābhāvaa. Useita vuosikymmeniä myöhemmin ilmestyi englanniksi ensimmäinen laaja tutkimus madhyamaka-koulukunnasta, joka perustuu Nāgārjunan alkuperäisen sanskritinkielisen tekstin läpikotaiseen tutkimiseen: T. R. V. Murti, *The Central Philosophical of Buddhism*, 1955. Vaikkei Murti enää nojannut svābhāvika-ajatukseen, hän käsitti silti śūnyatān olevan buddhalainen absoluutti. Sen vuoksi hän ymmärsi madhyamakan eräänlaisena absolutistisena filosofiana. Kuluneina vuosikymmeninä, sen jälkeen kun tiibetiläiset joutuivat jättämään maansa, muutamia uusia teoksia on ilmestynyt yhteistyössä tiibetiläisten gelugpa-lamojen kanssa, jotka arvostelevat ankarasti aiempia absolutistisia tulkintoja madhyamakasta.² He huomauttavat, että

¹ Beal, *Catena*, s. 11: ”Nämä kummatkin kirjoittajat omaksuivat buddhalaisuuden svābhāvika-koulukunnan opetuksen, joka on yleisesti hyväksytty Kiinassa. Tämä koulu pitää ikuista ainetta raakana massana, joka on äärettömästi ohentunut yhdessä muodossa ja laajentunut toisessa muodossa luonnon lukemattomiksi kauniiksi muunnelmiksi.” Myös s. 14: ”Oppi kaikkialle levinneestä ja itseolevasta olemuksesta, josta aine on ainoastaan muoto, tuntuu olevan tuntematon eteläisissä kouluissa. Sen vuoksi näyttää siltä, että eteläisessä filosofisessa koodijärjestelmässä ei ole edistytty Nagase-
nan [ts. Nāgārjunan] päivien jälkeen, joka Nagasena oli svābhāva-teorian ankara vastustaja.”

² Ks. esim. Robert A. F. Thurman, *Tsong Khapa’s Speech of Gold in the Essence of True Eloquence: Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet*, Princeton, Princeton University Press, 1984; C. W. Huntington, Jr., ja Geshé Namgyal Wangchen, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989; Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā*, New York and Oxford University Press, 1995. Kuitenkin Huntington kirjassaan *The Emptiness of Emptiness* näyttää itse langenneen absolutistiseen tulkintaan ollessaan sitä mieltä, että madhyamakalla ei ole mitään omia näkemyksiä, mikä gelugpa-koulukunnan tekstinse-
lityksen mukaan merkitsee äärimmäistä nihilismia. Ks. Paul Williamsin arvosteluartikkelia ”On the Interpretation of Madhyamaka Thought”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 19, 1991, s. 191–218. Sen ajatuksen kumoaminen, että madhyamakalla ei ole omia näkemyksiä, Thurmanin *Tsong Khapa’s Speech of Gold* (esim. s. 329–332) -käännöksen lisäksi ks. lisäselityksiä José Ignacio Cabezónin kirjasta A

madhyamaka määritellään keskietieksi, joka välttää eternalismin ja nihilismin äärimmäisyydet. Kumpikaan näistä absolutismin kahdesta muodosta ei voi olla oikea tulkinta. Tiibetiläiset ovat yli tuhatviisisataavuotisen katkeamattoman madhyamaka-tradition perillisiä. Koska tätä traditiota ovat tutkineet perusteellisesti oppineiden sukupolvet, heillä on täysi syy uskoa, että heillä on oikea tulkinta sūnyatāsta; tämä sūnyatā ei ole jotakin, mikä itse on olemassa jollain absoluuttisella tavalla kuten avaruus. Onko meillä tässä toinen tapaus, jossa Blavatsky lainasi mitä tahansa hän saattoi löytää, mikä näytti tukevan esoteerisia opetuksia, mutta myöhemmin kuitenkin osoittautuu, ettei se tukeakaan niitä? Sitä en usko.

Erästä merkittävimmistä lainauksista, joka on peräisin salaisista kommentaareista ja on *Salaisesta opista*, havaitsemme seuraavaa:¹

...Koska sen aines on erilaatuinen kuin mitä konsanaan tunnetaan maan päällä, maan asukkaat katsoessaan SEN LÄPI uskovat harhassaan ja tietämättömyydessään, että se on tyhjää avaruutta. Mutta ei ole sormenleveyttääkään [ANGULA] tyhjää tilaa koko rajattomassa [universumissa]...

Tämä ei jätä sijaa epäilylle, että sūnyatā eli avaruus todella ymmärretään arhastien salaisessa opissa absoluutiksi, ainoaksi elementiksi, ikuiseksi aineeksi. Mutta miten Buddhan opettamassa keskittiessä on voinut olla absoluuttia?

[132]

Absoluuttisen sūnyatān ja absoluuttisen svabhāvan jäljittäminen

On olemassa traditio nimeltään ”suuri madhyamaka”, jonka Dolpopa ja jonangpat esittelivät Tiibetissä useita vuosisatoja sitten. Se on samaa mieltä kuin prāsaṅgika-madhyamaka-koulukunta, että eternalismin ja nihilismin

Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKas grub dGe legs dpal bzang, Albany, State University of New Press, 1992, s. 257 eteenp. (vars. s. 266).

¹ *Salainen oppi*, I, s. e289. Ks. myös II, s. e239 alaviite: ” ”Luominen” – tietysti aiemmin olleesta ikuisesta substanssista eli aineesta, joka meidän oppimme mukaan on rajaton, aina olemassa oleva avaruus.”

absolutistiset filosofiat ovat äärimmäisyyksiä, joita pitää välttää. Kuten kaikki madhyamaka-traditiot, se hyväksyy auktoritatiivisina Nāgārjunan sanat:¹

Buddhat ovat paljastaneet, että tyhjiys (*śūnyatā*) on kaikkien filosofisten näkemysten taakse jättämistä, mutta he ovat julistaneet parantumattomiksi ne, jotka pitävät kiinni tyhjiyden (*śūnyatā*) filosofisista näkemyksistä.

Mikä tahansa ajatus, olipa kuinka hieno tahansa, jonka mukaan dharmat joko ehdottomasti ovat olemassa tai eivät ehdottomasti ole olemassa, on virheellinen. Mutta suuret mādhymikat ovat sitä mieltä, että jotakin on sen takana, mitä järjellä voidaan olettaa. Tätä käsittämätöntä jotakin, miksi sitä sitten kutsutaankin, kuvataan Tathāgata-garbha-sūtrissa absoluuttiseksi ja ikuiseksi. Jos sitä ei olisi olemassa, buddhuus ja kaikki sen ominaisuudet eivät voisi olla olemassa. Koska se on ajattelun saavuttamattomissa ja ulottumattomissa, se ylittää kaiken filosofisen näkemyksen. Aivan kuten prāsaṅgikat kieltäessään kaiken absoluuttisen olemassaolon, śūnyatā mukaan luettuna, varovaisesti huomauttavat, että tämä ei merkitse nihilismia, niin suuret mādhymikat vahvistaessaan buddhaominaisuuksien absoluuttisen olemassaolon, samoin kuin śūnyatān, varovaisesti korostavat, että tämä ei merkitse eternalismia.

Absoluuttisen śūnyatān opettamisesta Buddhan sanoin on olemassa monia ennakkotapauksia. Jollei olisi, kukaan ei olisi ottanut sitä vakavasti, sen enempää kuin kukaan olisi ottanut vakavasti Blavatskyn *Salaista oppia* ilman sellaisia ennakkotapauksia. Tärkein näiden lähteiden joukossa on sūtra, jonka nimi on ”Solmun eli salaisen opin paljastaminen” (*Sandhi-nirmocana*), jossa Buddha sanoo antaneensa kolme julistusta opetuksista eli dharmapyörän liikkeelle panemisista, ja tahtoo nyt paljastaa näiden keskenään ilmeisen ristiriitaisten opetusten todellisen tarkoituksen. Takasaki tekee yhteenvedon tästä sūtrasta seuraavasti:²

Mahāyānan lopullista oppia on epäilemättä opetettu *Prajñāpāramitāssa*, mutta sen tulkintatapa on ’esoteerisen tarkoituksen mukainen’ eli ’salatun tarkoituksen mukainen’. Esimerkiksi *Prajñāpāramitā* opettaa *niḥsvabhāvatāa* [svabhāvan puutetta] *sarvadharmān* [kaikkien dharmojen] suhteen, mutta ei

¹ *Mūla-madhyamaka-kārikā* 13.8:

śūnyatā sarva-dṛṣṭināṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ |
yesāṃ tu śūnyatā-dṛṣṭis tān asādhyān babhāṣire ||

² Jikido Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra)*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1966, Serie orientale Roma 33, Introduction, s. 58.

ole kovin selvää mitä *niḥsvabhāvatā*lla tarkoitetaan. *Sandhinirmocanan* tarkoitus on selittää tämä *niḥsvabhāvatān* merkitys 'selvällä tavalla', toisin sanoen, analysoida ja selvittää *śūnya-vādan* [śūnyatā-opin] merkitystä. Juuri tästä näkökulmasta johtuen sūtran nimi on 'sandhi-nirmocana', ts. solmun eli salaisen opin paljastaminen.

Ensimmäisessä julistuksessa Buddha opetti, että kaikki dharmat ovat todella olemassa. Vaikka ne ovat pysymättömiä, niillä kaikilla on oma svabhāvansa. Tämä on eteläisen eli hīnayāna-buddhalaisuuden hyväksymien sūtrien oppi. Toisessa julistuksessa Buddha opetti, että kaikki dharmat ovat todellisuudessa ei-olemassaolevia. Ne ovat tyhjiä (*śūnya*) svabhāvasta. Tämä on pohjoisen eli mahāyāna-buddhalaisuuden hyväksymien sūtrien oppi, varsinkin *prajñāpāramitā*-sūtrien. Kolmannessa julistuksessa Buddha selvitti, millä tavoin dharmat ovat olemassa ja millä tavoin ne eivät ole olemassa. Tämän tehdäkseen hän esitti opetuksen kolmesta svabhāvasta eli luonnosta.¹ Dharmo-
jen luonto, siten kuin niiden käsitetään omaavan oman svabhāvan, on niiden kuviteltu eli illusorinen luonto (*parikalpita-svabhāva*). Tällä tavoin ne eivät todella ole olemassa. Dharmo-
jen luonto, siten kuin ne syntyvät riippuen syistä ja olosuhteista, on niiden riippuvainen luonto (*paratantra-svabhāva*). Tällä tavoin ne ovat olemassa tavanomaisessa mielessä. Dharmo-
jen luonto, siten kuin ne todellisuudessa ovat, on niiden täydellinen luonto (*pariṇispanna-svabhāva*). Tällä tavoin ne todella ovat olemassa.

Tätä opetusta kolmesta svabhāvasta valaistaan Maitreyan, Aśaṅgan ja Vasubandhun tutkielmissa. Vaikka näiden kirjoittajien usein luokitellaan olevan citta-mātra eli ”pelkkä mieli” ja tästä syystä prāsaṅgika-madhyamikat panettelevat heitä, Dolpopa piti heitä ”suurina madhyamikoina”. Sellaisina he olisivat erittäin kiinnostuneita ymmärtämään śūnyatāa. Heidän kirjoituksistaan tosiaan selviää, että he olivatkin sitä, ja kuten näimme aiemmin, buddhalaisissa teksteissä śūnyatā- ja svabhāva-termit esiintyvät yleensä yhdessä. Vasubandhu lainaa Maitreyan *Madhyānta-vibhāgan* alussa olevassa kommentaarissaan śūnyatān klassista määritelmää, että se on jotakin mikä on olemassa, eikä vain kaiken tyhjyyttä se itse mukaan luettuna:²

¹ *Sandhi-nirmocana-sūtra*, luvut 6 ja 7. Englanninkielinen käännös: *Wisdom of Buddha: The Saṃdhinirmocana Sūtra*, kääntänyt John Power, Berkeley, Dharma Publishing, 1995.

² *Madhyānta-vibhāga-bhāṣya*, 1.1 G. Nagaon editiossa; tai 1.2 N. Tatia & A. Thakurin editiossa ja R. Pandeyan editiossa: evaṃ yad yatra nāsti tat tena śūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānātīty aviparītaṃ śūnyatā-lakṣaṇam udbhāvitam bhavati. Tämä on lainattu myös pienin muunnoksia Aśaṅgan *Ratna-gotra-vibhāga-vyakhyān*, 1.155; Aśaṅgan *Bodhi-*

Siten ”paikka on tyhjä (*śūnya*) siitä, mikä ei ole olemassa siellä”; [näkien] tällä tavoin näkee todellisuudessa. Edelleen, ”se mikä jää tänne, se, ollen täällä, on olemassa”; [tietäen] tällä tavoin tietää todellisuudessa. Tällä tavoin virheetön śūnyatān (tyhjiyden) määritelmä syntyy.

Myöhemmin samassa kappaleessa Maitreya ja Vasubandhu keskusteleivat kudentoistalaisesta śūnyatāsta. Kahta viimeistä näistä sanotaan *abhāva-śūnyatāksi*, tyhjiydeksi, joka on ei-olemassaolo (*abhāva*), ja *abhāva-svabhāva-śūnyatāksi*, tyhjiydeksi, joka on tuon ei-olemassaolon *svabhāva* eli äärimmäinen olemus. Vasubandhu selittää, että tällainen śūnyatā todella on olemassa:¹

[Edellinen on] henkilöiden ja dharmojen tyhjiys. [Jälkimmäinen on] tuon ei-olemassaolon todellinen olemassaolo (*sad-bhāva*).

Tämän Buddhan sanoin lausutun opetuksen lähde voi löytyä kolmannen julistuksen Tathāgata-garbha-sūtrista. Yksi näistä, *Mahā-parinirvāṇa-sūtra*, esittää sen S. K. Hookhamin kääntämänä tähän tapaan:²

Siten nämä ovat vastaavasti tyhjiys, joka on sattumalta likaisen muodon jne. ei-olemassaolo (*abhāva-śūnyatā*), mikä on niiden jokaisen tyhjänä olemista niiden omasta olemuksesta [*svabhāva*], ja tathāgatagarbha-muoto jne., jotka ovat tyhjiys, joka on [tuon] ei-olemassaolon [*abhāva-svabhāva-śūnyatān*] olemus, absoluuttinen toinen tyhjiys.

sattva-bhūmiin, U. Wogiharan ed., s. 47 (Il. 17–20), N. Duttin ed., s. 32 (Il. 12–14); ja Aśaṅgan *Abhidharma-samuccaya*n, P. Pradhanin ed., s. 40 (Il. 10–11) [Pradhanin uusi käännös ei täsmää, mutta tiibetiläiset kyllä]. Sanonnassa *yad yatra nāsti, tat tena śūnyam* sanaa *tena* ei ole käsitettävä sanskritin vakioilmaisuksi, *tena śūnyam*, ”tyhjä siitä”, vaan pikemminkin tavalliseksi buddhalaisen sanskritin ilmaisuksi *yena/tena = yatra/tatra*, missä se vastaa sanaa *tatra*, ”siellä”, vastaten *yatraa*, ”missä”. Selitän tämän tässä, koska käännökseni tässä on enemmän selventävää muunnelmaa, jotta se voisi säilyttää englanninkielisen ilmaisun ”tyhjä”. Sananmukainen käännös olisi: ”se mikä ei ole olemassa jossain, on tyhjä (ts. poissa) sieltä”; tai ”siellä missä jokin ei ole olemassa, siellä se on tyhjä (ts. poissa)”.

¹ *Madhyānta-vibhāga-bhāṣya*, 1.20 Nagaon editioissa; tai 1.21 Pandeyan editioissa: *puḍgala-dharmābhāvaś ca śūnyatā | tad-abhāvasya ca sad-bhāvaḥ*.

² S. K. Hookham, *The Buddha Within: Tathāgatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratmagotravibhāga*, Albany, State University of New York Press, 1991, s. 139. 33

Huomatkaa sanonnan ”absoluuttinen toinen tyhjiys” (*don dam gzan ston*) käyttö tässä lainauksessa, joka kuvaa kuudennentoistalaista šūnyatāa, *abhāva-svabhāva-šūnyatāa*. Tämä on yksi monista lainauksista, joita Dolpopa käytti hyväkseen vakiinnuttaakseen opin absoluuttisesta (*paramārtha*) šūnyatāsta.¹ Tämä šūnyatā on tyhjä kaikesta muusta kuin siitä itsestään, tästä syystä se on ”tyhjä muusta” (*gzan ston*), mutta se ei ole tyhjä siitä itsestään. Vastakohtana tälle, *prāsaṅgika madhyamaka* -koulukunnan opettama šūnyatā on tyhjä kaikesta, se itse mukaan luettuna. Heidän on *svabhāva-šūnyatā* eli jokaisen äärimmäisen *svabhāvan* tyhjiys kaikessa. Suuret *madhyamikat* hyväksyvät myös opetuksen, että kaikki *dharmat* eli näkyvä universumi, sellaisena kuin me sen tiedämme, ovat tyhjiä kaikesta omasta *svabhāvastaan*, joten ne ovat lopultakin ei-olemassaolevia. Mutta ajattelun saavuttamattomissa ja ulottumattomissa on todella olemassa oleva absoluuttinen šūnyatā, tyhjä kaikesta muusta kuin siitä itsestä, joka on ei-olemassa olevan, havaittavan universumin todella olemassa oleva absoluuttinen *svabhāva*.

Tämä suurten *mādhyamikojen* hätkähdyttävä opetus oli aivan tyrmistyttävä puhdasoppisuudelle, kun Dolpopa ja *jonangpat* toivat sen Tiibettiin 1300-luvulla. Myöhempi *jonangpa*-kirjoittaja *Tāranātha* kertoo meille, että ensin jotkut pitivät tätä ”tyhjä muusta” -oppia vaikeasti ymmärrettävänä, kun taas muut olivat iloisia siitä. Mutta kun muiden koulukuntien kannattajat kuuluivat siitä myöhemmin, he saivat ”sydänkohtauksen” (*šūn gas*) ja ”pään sekoamisen” (*klad pa 'gems pa*).² Tämä johti lopulta siihen, että 1600-luvulla *gelugpat* kielsivät Dolpopan teokset. Kuten yksi kiitollinen viimeaikainen kirjoittaja kommentoi:³

Dolpopan teoksella... on kunniasaama, koska se on yksi niistä harvoista teoksista, joka Tiibetissä on koskaan kielletty harhaoppisena.

¹ Absoluuttinen (*paramārtha*) šūnyatā, ks. *Ratna-gotra-vibhāga-vyākhyā*, 1.155: na hi paramārtha-šūnyatā-jñāna-mukham antareṇa śakyate 'vikalpo dhātur adhigantum sāksātkartum; ”Ei todellakaan ilman että ymmärtää tiedon absoluuttisesta tyhjiydestä ole mahdollista suoraan käsittää ei-käsitteellistä elementtiä (*dhātu*, tiibet. *dbyiṅs* tässä).”

² Cyrus Stearns, ”Dol-po-pa Shes-rab Rgyal-mtshan and the Genesis of the *Gzhan-stong* Position in Tibet”, *Asiatische Studien*, 49. osa, 1995, s. 836.

³ Gareth Sparham, ”On the Proper Interpretation of Prajna-Paramita”, *Dreloma: Drepung Loseling Magazine*, no. XXXII–XXXIII, 1994–1995, s. 20.

Dolpopa oli 1300-luvun Tiibetissä monessa suhteessa sitä, mitä Blavatsky oli 1800-luvun maailmassa. Lontoolainen kirjailija W. T. Stead puhui samanlaiseen sävyyn Blavatskyn työstä heti hänen kuolemansa jälkeen:¹

...sillä [uskolla, jota madame Blavatsky julisti] on ainakin se etu, että se on kerettiläinen. Totuus alkaa aina harhaoppina, ja jokaisessa harhaoppissa voi olla uuden ilmoituksen itu.

Kun gelugpat ja sakyapat, kaksi Tiibetin neljästä pääkoulukunnasta, huomasiivat suuren madhyamakan opetusten olevan harhaoppisia, nyingmapat ja kagyapat, kaksi muuta koulukuntaa, hyväksyivät yleisesti nämä opit. Itse asiassa näiden koulukuntien johtavat opettajat käyttivät suuren madhyamakan oppia ”ei-lahkolaisen” (*ris med*) liikkeensä yhdistävänä opillisena perustana. Tämä liike alkoi Tiibetissä 1800-luvun jälkipuoliskolla, samaan aikaan kuin teosofinen liike muualla maailmassa.

Aivan kuten Blavatsky omisti *Salaisen opin* pääosan tukea antaville lainauksille ja vertauksille maailman uskonnoista ja filosofioista, Dolpopa omisti kirjoitustensa pääosan tukea antaville lainauksille buddhalaisista kirjoituksista. Tänä päivänä monet oppineet ovat havainneet, että Dolpopa ymmärsi lähteensä paremmin kuin hänen arvostelijansa. Eräs syy tähän on se, että hän mieluummin käsitti niiden tarkoittavan sitä, mitä niissä sanotaan, kuin edellyttävän tulkintaa. Vaati Tsong-kha-palta nerokkuutta aikaansaada ”kopernikaaninen kumous” tekemällä toisesta julistuksesta eli dharman pyörän liikkeelle panemisesta lopullinen merkitys ja kolmannelta julistuksesta väliaikainen eli tulkittavissa oleva merkitys ja siten kääntää *Sandhi-nirmocana-sūtran* oppi päivävästaiseksi. Buddhalainen oppinut Paul Williams kirjoittaa:²

Kuvaillessani *sūtrista* ja *Ratnagoṭravibhāgasta* löytyvää *tathāgatagarbha-teoriaa* olen olettanut, että nämä tekstit tarkoittavat sitä mitä ne sanovat. Buddhalaisen tekstinselitysoffin kategorioiden mukaan olen puhunut ikään kuin Tathāgatagarbha-sūtrat olisi ymmärrettävä kirjaimellisesti eli luotettavina teoksina, ja niiden merkitys on täysin selvä. Tathāgarbha-opetus näyttää kuitenkin olevan melko erilainen kuin prāsaṅgika-madhyamakan opetus, ja jos olisin tiibetiläinen oppinut, joka ottaa prāsaṅgika-madhyamakan tyhjyysoffin

¹ W. T. Stead, ”Madame Blavatsky”, *Review of Reviews*, June 1891 (s. 548–550); painettu uudelleen julkaisussa *Adyar Library Bulletin*, vol. XIV, part 2, 8th May, 1950, s. 65.

² Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London and New York, Routledge, 1989, s. 105–106.

Buddhan korkeimpana opetuksena, minun olisi tulkittava *tathāgarbha*-opetusta häivyttääkseni jokaisen ilmeisen ristiriidan.

Dolpopa tunnetaan parhaiten absoluuttisen *śūnyatān* shentong eli ”tyhjä muusta” -opetuksesta, jonka hän sanoi perustuvan Śambhalasta peräisin olevaan kolmeen *kālacakra*-kommentaarisiin,¹ ja hän tuki niitä lainauksilla *tathāgarbha*-eli buddhahuontosūtrista, joiden opetukset syntetisoidaan Maitreyan *Ratnagotra-vibhāgassa* ja sen kommentaarissa. Tästä huolimatta Dolpopan useimmat kirjoitukset käsittelevät *prajñāpāramitā*-tekstejä. Siten hän, kuten Tsonghka-pakin, kiinnitti eniten huomiota toisen julistuksen ensimmäisiin teksteihin. Niin tekemällä hän laati vaivalloisesti pitkähkön kommentaarin, joka esittää hänen mukaansa näiden tekstien suuren *madhyamakan* mukaisen tulkinnan. Se on yhdistetty kommentaari 100 000 rivin, 25000 rivin ja 18000 rivin Täydellisen Viisauden sūtrista, jonka nimi on *Śata-sāhasrikā-pañcaviṃśati-sāhasrikāṣṭādaśa-sāhasrikā-prajñā-pāramitā-bṛhaṭ-ṭikā*, jota jotkut pitävät Vasubandhun kirjoittamana. Valitettavasti sitä ei ole käännetty länsimaisille kielille. Edesmennyt Edward Conze, joka oli käytännöllisesti katsoen ainoa *Prajñāpāramitā*-tekstien kääntäjä läpi koko elämänsä ajan, valitti että:²

Tämän päivän *Prajñāpāramitā*-tutkimusten merkittävin piirre on epäsuhta niiden harvojen henkilöiden, jotka ovat halukkaita työskentelemään tällä saralla, ja vielä olemassa olevien sanskritin-, kiinan- ja tiibetinkielisten asiakirjojen valtavan suuren määrän välillä.

Dolpopa uskoi, että *śūnyatā* esiintyy kahdessa eri merkityksessä *Prajñāpāramitā*-teksteissä, jotka pitää erottaa asiayhteyden ja absoluuttisen *śūnyatān* tuntemuksen perusteella, kuten voimme huomata edellä mainitusta kommentaarista. Tämä teksti käyttää kolmen *svabhāva*-tyypin kaavaa selityksissään, kuten olemme nähneet *Sandhi-nirmocana-sūtrasta*. Dolpopa viittaa usein 18 000 ja 25 000 rivin *Prajñāpāramitā*-sūtrissa olevaan lukuun ”Maitreyan esittämät kysymykset” *Prajñāpāramitā*-tekstien kolmen *svabhāva*-opetuksen

¹ Nämä kommentaarit ovat: *kālacakraa* selittävä Pundarīkan *Vimala-prabhā-ṭika*, *cakra-samvara-tantraa* selittävä Vajrapānin *Laghu-tantra-ṭikā* ja *Hevajra-tantraa* selittävä Vajragarbhan *Hevajra-pindārtha-ṭika*. Kaksi viimeksi mainittua selittävät *tantraa* *kālacakra*n näkökulmasta.

² Edward Conze, käänt., *The Large Sutra on Perfect Wisdom*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1975, s. x.

lähteenä.¹ Se on siinä esitetty yhteen kuuluvin termein. Esim. *dharmatā-rūpa*, jonka Conze on kääntänyt ”muodon dharmiseksi luonnoksi”, on siinä *pariniṣpanna-svabhāvan*, ”todellisuudessa olevan luonnon”, sijasta. Dolpopa ajattelee tämän luvun olevan Buddhan oma kommentaari, jota pitäisi käyttää tulkitsemaan *Prajñāpāramitā*-sūtria. Tämä luku, kuten muutkin näissä sūtrissa, puhuu myös sanoin kuvaamattomasta dhātusta sanoen, että se ei ole muu kuin eikä ei muu kuin dharmat. Samalla kun opetusta, että kaikki dharmat ovat tyhjiä kaikesta omasta svabhāvastaan, toistetaan väsymättömästi *Prajñāpāramitā*-sūtrissa, Dolpopa löytää niistä myös suuren madhyamakan opin todella olemassa olevasta absoluuttisesta śūnyatāsta, joka on tyhjä kaikesta muusta kuin siitä itsestään, mutta ei tyhjä omasta svabhāvastaan, joka on todellisuudessa olemassa (*pariniṣpanna*).

Kaikki madhyamaka-traditiot yrittävät välttää eternalismin ja nihilismin kahta äärimmäisyyttä, jotka ovat kaksi opillista päävirhettä: todellisen olemassaolon päällekkäisyyttä (*samāropa*) siihen, millä ei ole mitään todellista olemassaoloa; ja todellisen olemassaolon kumoamista (*apavāda*) todellisesti olemassa olevalta. Suuren madhyamakan mukaan *Prajñāpāramitā*-sūtrat ja Nāgārjunan filosofista järkeilyä käsittelevät tekstit osoittavat virheen todellisen olemassaolon päällekkäisyydestä siinä, millä ei ole mitään todellista olemassaoloa. Ne tekevät tämän opettaen, että kaikki dharmat ovat tyhjiä kaikesta svabhāvasta. Tämä on prasaṅgika-opetus. Mutta täytyy myös osoittaa virhe, jossa todellinen olemassaolo kumotaan todellisesti olemassa olevalta. Tämä, sanovat suuret mādhyaṃikā, tehdään etupäässä kolmannen julistuksen tathāgata-garbha-sūtrissa ja niiden synteessissä, joka on esitetty Maitreyan *Ratna-gotra-vibhāgassa*, ja myös Nāgārjunan hymneissä. He tekevät tämän opettamalla dhātun eli elementin todellista vaikka käsittämätöntä olemassaoloa, kun se on verhottu, tathāgata-garbhana ja, kun se on paljastettu, dharmakāyana. He opettavat, että dhātu ei ole tyhjä svabhāvasta, että sen svabhāva on kolminkertainen muodostuen:² dharmakāyasta, ”lain ruumiista”; *tathatāsta*, ”sellaisuudesta” eli todellisesta luonnosta; ja *gotrasta*, ”idusta” eli sukuperästä”. Tämä on todella olemassa oleva absoluuttinen svabhāva todellisuudessa olevana.

Śūnyatan, kuten edellä näimme, ymmärretään epäilemättä arhatien salaisessa opissa olevan käsittämätön absoluutti kuten shentong, tyhjyys kaikesta

¹ Sanskritinkielinen teksti on painettuna Edward Conzen ja Iida Shotaron artikkelissa ”Maitreya’s Questions’ in the Prajñāpāramitā”, *Mélanges D’Indianisme a la Mémoire de Louis Renou*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1968, s. 229–242; engl. käännös teoksessa *The Large Sutra on Perfect Wisdom*, käänt. Edward Conze, s. 644–652.

² *Ratna-gotra-vibhāga* 1.144. Ks. myös huomautusta 3.

muusta paitsi siitä itsestä. Siten svabhāva epäilemättä ymmärretään arhatien salaisessa opissa todella olemassa olevaksi absoluutiksi, kuten nähdään sanonnasta, joka muodostuu muutamasta ”teknisestä termistä, joita on käytetty eräässä [*Salaisessa opissa* esitetystä Dzyanin kirjan] tiibetin- ja senzarinkielisessä versiossa:¹

Barnang ja Ssa Ngovonyidj.

Tämä tarkoittaa: ”avaruus (*bar-snang*) ja maa (*sa*) svabhāvassa eli svabhāvatassa (*ngo-bo-nyid*)”. Tiibetin sana *ngo-bo-nyid* eli *no-bo-ñid* on yksi kahdesta sanskritinkielisen svabhāhan eli svabhāvatān vakiokäännöksestä. Robert Thurman huomauttaa että:²

Kun sitä käytetään ontologisessa merkityksessä, tarkoittaen ”oma olemus” tai ”luontainen todellisuus”, tiibetiläiset pitävät parempana sanontaa *ngo bo nyid*. Kun sitä käytetään tavanomaisessa merkityksessä, tarkoittaen yksinkertaisesti ”luontoa”, he pitävät parempana sanontaa *rang bzhin*, vaikka kun sitä käytetään merkityksessä ”itseluonto”, ts. painottaen *sva-* (*rang*) etuliitettä, he rinnastavat sen sanontaan *ngo bo nyid*.

Tämä sanonta esiintyy Dzyanin kirjan runossa I, joka kuvaa kosmoksen tilaa pralayassa ennen sen periodista ilmennystä. Jos avaruus ja maa hajoavat svabhāvassa, sen, mikä todella on olemassa, on oltava jonkin svabhāva, vaikkei universumia olekaan.

[141]

Johtopäätös

Kaikissa tunnetuissa sanskritinkielisissä kirjoituksissa esiintyvä svabhāvan eli svabhāvatān käsite on jonkin ”luontaisen luonnon” käsite. Tämä jokin voi olla tavallinen jokapäiväinen asia tai se voi olla universumin absoluuttinen ydinolemus. Oppien mukaan on siis ensin oltava oppi olemassa olevasta olemuksesta ennen kuin voi olla oppia sen luontaisesta luonnosta eli svabhāvasta. Jos opillinen järjestelmä ei edellytä olemuksen olemassaoloa, joko yksilöllisen olion tai universumin kokonaisuudessaan, ei voi olla mitään oppia svabhāvasta. Pikemminkin olisi oppi nihsvabhāvasta: koska millään ei

¹ *Salainen oppi*, I, s. e23.

² *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*, s. 193, av. 11.

ole olemusta, millään ei ole luontaista luontoa, sellaisena kuin sitä opetetaan prāsaṅgika-madhyamaka-buddhalaisuudessa.

Dzyanin kirjasta löytyvä svabhāvan eli svabhāvātān käsite tulee säkeistöistä, jotka käsittelevät kosmogoniaa, eikä säkeistöistä, jotka selittävät sen opillista järjestelmää ja jotka meiltä puuttuvat. Mutta Blavatskyn ja hänen mahātmaopettajiensa kirjoituksista käy selväksi, että Dzyanin kirjan ja *Salaisen opin* opillinen järjestelmä perustuu yhden ainoan elementin olemassa-oloon. Tämä sitten on yhtenäinen ydinolemus, joka on jakamaton, luontainen luonto eli svabhāva eikä olemusten moninaisuus svabhāvaiden moninaisuuksiin, kuten opetetaan varhaisessa abhidharma-buddhalaisuudessa.

Siitä mitä olemme nähneet edellä, voi nousta pieni epäily, että Dzyanin kirjassa puhuttu svabhāva olisi dhātun, ainoan elementin, svabhāva. Tähän buddhalaiseen oppiin keskittyy yksi ainoa tutkielma, *Ratna-gotra-vibhāga*. *Ratna-gotra-vibhāgan* opillinen näkökulma niin kuin se ymmärretään suuren madhyamakan traditiossa, on kaikista tunnetuista teksteistä ehdottomasti lähimpänä *Salaisen opin* näkökulmaa, aivan niin kuin *Bodhicaryāvatāran* eettinen näkökulma on kaikista teksteistä ehdottomasti lähimpänä *Hiljaisuuden ääntä*. Nämä tosiasiat vievät meidät todennäköisyyden maailman toiselle puolelle. Blavatskylta oli todella esoterisia pohjoisbuddhalaisia lähteitä.

Puhumme tässä opillisesta järjestelmästä, emme kosmogonisesta järjestelmästä, jota *Ratna-gotra-vibhāga* ei käsittele. *Ratna-gotra-vibhāgan* opillista näkökulmaa ovat useimmat buddhalaiset, muut kuin suuret mādhyamikat, läpi vuosisatojen pitäneet aivan erilaisena kuin Maitreyan neljää muuta tutkielmaa. Yksi syy tähän on se, että se käyttää paljon erilaisia teknisiä termejä. Sen ensimmäinen käsite on dhātu, elementti, kun taas sen kommentaarissa dhātu on tathāgata-garbha, verhottu elementti kuten buddhaluonto eli se mitä me sanomme ainoaksi elämäksi.¹ Kumpikaan näistä

¹ Tässä on kuitenkin huomattava, että prāsaṅgika-madhyamikat, kuten esimerkiksi gelugpat, pikemminkin tulkitsevat tathāgata-garbhan tyhjyydeksi, erityisesti mielen tyhjyydeksi. E. Obermiller seuraa enemmän tai vähemmän tätä tulkintaa *Ratna-gotra-vibhāgan* eli *Uttara-tantran* urauurtavassa käänöksessään v. 1931, koska hän seurasi gelugpa-kommentaareja, vaikka hän oli sitä mieltä, että se opetti monismia. Samoin seuraa David Ruegg monumentaalaisessa tathāgata-garbha-tutkimuksessaan *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra* tätä tulkintaa. Lambert Schmithausen kritisoi tätä tulkintaa arviossaan ”Zu D. Seyfort Ruegg’s buch ’La théorie du tathāgatagarbha et du gotra’” julkaisussa *Wiener Zeitschrift für Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie*, 1973. Kuten Paul Williams esittää yhteenvetona: ”Schmithausen on väittänyt, että viittaus *tathāgatagarbhaan* tyhjiytenä on ymmärrettävä tämän tradition tyhjiydelle antamassa erikoismerkityksessä – että tämä tyhjiys on *tathāgatagarbhan* erikoisaspekti, ts. että *tathāgatagarbha* on tyhjä tahrallisista, eikä että se on sama

termeistä ei ole Maitreyan neljän muun tutkielman aiheena. Itse asiassa *Ratna-gotra-vibhāgan* tekijänä ei vanhassa kiinalaisessa traditiossa edes pidetä Maitreyaa, vaikka tiibetiläisessä traditiossa sitä on aina pidetty Maitreyan kirjoittamana. Kirjeessään A. P. Sinnetille Blavatsky erityisesti yhdistää *Salaisen opin*, jota hän oli kirjoittamassa, Maitreyan salaiseen kirjaan:¹

Olen saanut valmiiksi valtavan johdantoluvun eli *esipuheen*, prologin, kutsua sitä miten haluatte, vain sen osoittamiseksi lukijalle, ettei teksti edetessään, jokaisen osuuden alkaessa sivulla, jossa on käännösote *Dzyanin* kirjasta ja ”Maitreya Buddhan” salaisesta kirjasta *Champai chhos Nga* (suorasanaisesti, ei viidestä tunnetusta runomittaisesta kirjasta, jotka ovat silmänlumetta) – ole tarua.

Opillisen samankaltaisuuden mukaan on todennäköistä, että *Ratna-gotra-vibhāga* eli erityisesti sen salainen alkuteksti on se Maitreyan kirja, johon Blavatsky viittaa tässä. Tunnettu *Ratna-gotra-vibhāga*, vaikka se voi olla ”verho”, yhä ilmeisesti edustaa samaa opillista näkökulmaa kuin *Salaisen opin* näkökulma. ”*Champai cchos Nga*” (*byams-pa’i chos lnga*) –teosten eli Maitreyan (*byams-pa*, ääntyy champa tai jampa) viiden (*lnga*) uskonnollisen kirjan (*chos*, sanskritin *dharma*) neljä muuta kirjaa² edustavat kuitenkin suurten mādhyamikojen mukaan myös samaa opillista näkökulmaa kuin *Ratna-gotra-vibhāgan* näkökulma. *Ratna-gotra-vibhāga* muodostaa suuri madhyamaka –tradition sydämen, jonka tradition Dolpopa merkitsevästi sanoi olevan ”kulta-ajan traditio”. Vaikka tämä traditio opettaa käsittämätöntä absoluuttista sūnyatāa eli shentongia (*gžan ston*), joka ei ole tyhjä svabhāvasta, sen opetuksia ei esitetä svabhāvan muodossa, joten se ei ole svābhāvika-traditio.

Ainoat tietämäni viittaukset svabhāvika-koulukuntaan buddhalaisissa teksteissä ovat ne, jotka löytyvät sellaisista teksteistä kuin *Buddha-carita*, missä ne eivät viittaa sen nimiseen buddhalaiseen kouluun vaan pikemminkin

kuin [prāsaṅgika] madhyamakan tyhjiys. Olen samaa mieltä.” (*Mahāyana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, 1989, s. 281, alaviite 11.)

¹ *The Letters of H. P. Blavatsky to A. P. Sinnett*, s. 195.

² Neljä muuta kirjaa ovat: *Mahāyāna-sūtralaṅkāra*, *Madhyāntavibhāga*, *Dharmadharmatā-vibhāga*, *Abhisamayālaṅkāra*. Huomatkaa Barbokan valitettava virhe hänen kääntäessään sanat *Champai cchos Nga*’ sanoilla ”koko oppi olennaisuudessaan”, joka on toistettu Boris de Zirkoffin *Salaisen opin* 1978-editiota varten kirjoittamassa historiallisessa johdannossa ”Okkulttisen tradition jälleensyntyminen, Kuinka ’Salainen oppi’ kirjoitettiin”, *Salainen oppi*, I osa, s. [69]. Olen useammin kuin kerran ottanut yhteyttä julkaisijaan tämän asian johdosta, mutta sitä ei voitu korjata.

ei-buddhalaiseen kouluun.¹ Vasumitran *Samaya-bhedoparacana-cakra*, joka sanotaan kirjoitetun ainoastaan neljän vuosisadan kuluttua Buddhan kuolemasta, esittää selostuksen buddhalaisuuden varhaisvaiheen kahdeksastatoista koulukunnasta, joista mikään ei ole svabhāvika. Kun siis jätetään syrjään nyt suuresti epäilty buddhalaisuuden svābhāvika-koulukuntaa koskeva selostus, jonka nepalinbuddhalainen pandiitti esitti Brian Hodgsonille, en tunne mitään traditionaalisia lähteitä, jotka kertoisivat buddhalaisesta koulukunnasta, joka nimittää itseään svābhāvikoiksi tai joita muut buddhalaiset koulukunnat kutsuvat siten.

Eteläiset eli hīnayāna-koulukunnat hyväksyvät yleensä svabhāvan pysymättömien mutta todellisten dharmojen kohdalla. Tässä mielessä heitä voisi kutsua svābhāvikoiksi, mutta ilmeisesti heitä ei kutsuta. Koska tämä svabhāva on pysymätön, se ei voi olla ikuinen svabhāva, johon viitataan teosofisissa kirjoituksissa. Olemme huomanneet edellä poikkeuksen tähän sarvāstivāda-koulukunnassa, joka opetti ikuista svabhāvaa. Mutta sen opillista näkökulmaa tähän ei selvästi tunneta, ja tämä svabhāva oli ilmeisesti yhä pikemminkin yksilöllisten dharmojen svabhāva kuin ainoan dhātun svabhāva. Siten se ei voi olla se yhtenäinen svabhāva, johon viitataan teosofisissa kirjoituksissa. Edelleen sarvāstivādineita ei pidetty svābhāvikoina, eivät he itse eivätkä muuta.

Pohjoiset eli mahāyāna-koulut yleensä olisivat svābhāvikojen vastustajia, koska he opettavat, että kaikki dharmat ovat tyhjiä svabhāvasta (*niḥsvabhāva*). Koska dharmat ovat lopultakin ei-olemassaolevia, niin niiden svabhāva on lopultakin ei-olemassaoleva. Chandrakīrtin sanoin, svabhāva ei ole jotakin (*akimcit*), se on pelkästään ei-olemassaolo (*abhāva-mātra*).² Tulen luontainen luonto eli svabhāva esimerkiksi ei ole tässä sen tavallinen jokapäiväinen palamisluonto vaan pikemminkin se, että sen ydinolemus on ei-olemassaoleva. Toisin sanoen, dharmojen luontainen luonto (*svabhāva*) on, että niillä ei ole luontaista luontoa (*niḥsvabhāva*) Tämä mielipide on täydellisimmin kehittynyt prāsaṅgika-madhyamaka-koulukunnassa, joka on vallitseva koulu Tiibetissä ja jota yleisesti pidetään mahāyāna-koulujen huippuna.

Mahāyānan yogācāra-koulu tunnetaan kolmen svabhāvan opetuksestaan, joka on peräisin *Sandhi-nirmocana-sūtrasta*. Seuraavia svabhāvoja eli luontoja, joita sanotaan myös lakṣaṇoiksi eli määrittäviksi ominaispiirteiksi, sovelletaan dharmoihin: dharmalla on illusorinen luonto, riippumaton luonto

¹ Aśvaghosan *Buddha-carita*, 9.58–62. Ks. myös 18.29–41 svabhāva-opin kumoamisesta. Svabhāva-oppi on kumottu ei-buddhalaisen suunnan oppina myös Śāntarakṣitan *Tattva-saṃgrahassa*, säikeissä 110–127.

² *Prasanna-padā*-kommenttaari *Mūla-madhyamaka-kārikāan* 15.2.

ja täydellinen luonto, joka on olemassa todellisuudessa. Kuitenkin näitä verrataan samoissa teksteissä kolmen niḥsvabhāvan opetukseen, joka kulminoituu svabhāvan ehdottomaan puutteeseen (*paramārthanīḥsvabhāvatā*). Tätä ei siis varmasti pidettäisi svābhāvika-käsityksenä.

Suuri madhyamaka -traditio hyväksyy todella olemassa olevan vaikka käsitteettömän absoluuttisen śūnyatan, joka ei ole tyhjä svabhāvasta. Koska tämä traditio esittää opetuksensa śūnyatān eikä svabhāvan muodossa, kuten edellä todettiin, he eivät ole svābhāvikoja. Silti ainoastaan tästä löydämme vastineen teosofian svabhāvan eli svabhāvatān oppille. Vastaava on heidän oppinsa dhātusta, elementistä, jota kuvataan sanoin absoluuttinen śūnyatā eli shentong, tyhjä kaikesta muusta kuin siitä itsestä, ja sen svabhāva on myös absoluuttinen ja todella olemassa oleva. Tämä on kuitenkin juuri se opetus, jonka kaikkein selvimmin kumoavat gelugpat, joiden teosofit muissa suhteissa katsovat olevan lähimpänä teosofiaa. Mutta teosofit ja muut eivät useinkaan tiedä, että gelugpat kumoavat tämän opetuksen, sillä niin kuin Hookham esitti:¹

Valitettavasti niiden, jotka tajuavat intuitiivisesti shentong-merkityksen jossain Buddhan sanojen takana, on mahdollista kuunnella gelugpa-opetuksia pitkään ennen sen tajuamista, että juuri tämä intuitio kielletään. Gelugpa-koulukunnan määritykset ja ”vaikeat kohdat” on suunniteltu erityisesti shentong-näkemyksen poissulkemiseksi; niiden hallitseminen vie pitkän aikaa.

Buddhalaisten tekstien tutkimus on alkuvaiheessaan länsimaissa. Suuri madhyamaka -traditio on jäänyt suurelta osin tuntemattomaksi täällä aivan viime aikoihin asti, ja vasta nyt sen tekstejä alkaa tulla esiin. Paljon on tehtävä valmistelutyötä, jotta Dzyanin kirjan alkukielinen teksti löytyisi.

¹ *The Buddha Within*, s. 17.

Nancy Reigle piti esitelmän ”Hiljaisuuden ääni: Sydämen opin tuominen länsimaihin” H. P. Blavatskyn teokset ja vaikutus –konferenssissa, Edmontonissa, Albertassa, 3.–5.7. 1998. Se on julkaistu kirjassa The Works and Influence of H. P. Blavatsky: Conference Papers, Edmonton: Edmonton Theosophical Society, 1999, s. 106–112.

Bodhicaryāvatāra tunnetaan syystä parhaana mahāyāna-buddhalaisuuden bodhisattvan tien kuvauksena, tien, joka on oppi uhrautumisesta muiden hyväksi ja jota sanotaan teosofiassa sydämen opiksi. Bodhicaryāvatāra ei kuitenkaan tuonut ensimmäisenä tätä jaloa oppia länsimaihin vaan Hiljaisuuden ääni. Tämä esitelmä vertaa tämän opin esittämistä näissä kahdessa kirjassa ja hahmottelee historiallisesti opin välittämistä länsimaihin näiden kirjojen kautta.

Samalla kun buddhalaisuudessa on muita kirjoja bodhisattvan tiestä, kuten Pāramitā-samāsa, jonka on kirjoitanut Āryaśūra (kuuluisa teoksestaan Jāta-kamālā) ja Bodhisattva-pitaka, jonka sanotaan olevan Buddhan lausuma, näistä asiallisista teoksista puuttuu Bodhicaryāvatāran innoittava viehätys. Samoin kaksi muuta ”polkuklassikkoa”, Mestarien jalkojen juuressa ja Valoa tielle, ovat enemmän opettavia ja niistä puuttuu Hiljaisuuden äänen runollinen kauneus. Ne eivät opeta myötätunnon tietä.

Hiljaisuuden ääntä on arvosteltu epäautenttiseksi, koska siinä on hindulaisia ajatuksia, kuten esimerkiksi rājayogan jäsenet, eikä se ole sen vuoksi luotettava lähde seurattavaksi. Samoin voisi Bodhicaryāvatāraa arvostella ruumiin vastenmielisyyksissä viipymisestä ja sen asenteesta naisia kohtaan. Mutta näiden kirjojen sellaiset arvostelut kadottavat pääasian eivätkä oikein sovellu tällaisiin kirjoihin. Mitä virheitä joku haluaakin nähdä niissä, ihmiskunnalla ei ole ylevämpiä kuvauksia muiden hyväksi uhrautumisen ihanteesta.

Hiljaisuuden äänen korjattu versio, jota Boris de Zirkoff, Blavatsky Collected Writings –teosten toimittaja, valmisti pitkään, on yhä julkaisematta. Sen vuoksi lukijan on jätettävä huomiotta virheet, esim. sanan ”narjol” muuttuminen sanaksi ”naljor”, pitäen silmällä sanottavaa. Samoin Bodhicaryāvatāran merkittävät erot vielä olemassa olevien sanskritin- ja tiibetinkielisten versioiden välillä on myös jätettävä huomiotta pitäen silmällä sanottavaa.

Hiljaisuuden ääni: Sydämen opin tuominen Länteen

Niiden monien teosten joukossa, jotka madame Blavatsky toi yleisön eteen, *Hiljaisuuden ääni* oli ainutlaatuinen vedotessaan ihmiskunnan sydämeen ja henkeen. Alusta loppuun asti se vaatii yhä uudelleen suurinta myötätuntoa, mihin ihminen pystyy, kanssaihmistä kohtaan.

Blavatskyn mukaan *Hiljaisuuden ääni* on peräisin ”Kultaisten ohjeiden kirjasta”, joka ”on samasta sarjasta, mistä on otettu *Dzyanin kirjan* ’säikeistöt’, joihin *Salainen oppi* perustuu”.¹ Hän sanoo, että Kultaisten ohjeiden kirja ”käsittää noin 90 erillistä pientä kirjoitelmaa”, joista 39 hän oli oppinut ulkoa.² Kolme näistä hän käänsi englanniksi *Hiljaisuuden ääneen*, ja me tunnemme ne ”kolmena katkelmana”. Voi olettaa hänen tutkineen näitä kirjoitelmia adepti-opettajiensa ohjauksessa hänen ollessaan Pikku-Tiibetissä ja varsinaisessa Tiibetissä, joihin hän viittaa kirjoituksissaan.³

Valmistellessaan *Hiljaisuuden äänen* yhä julkaisematonta editiota Boris de Zirkoff kirjoitti valaisevan johdannon nimeltään ”Kuinka *Hiljaisuuden ääni* kirjoitettiin”, joka on ilmestynyt kahdessa julkaisussa.⁴ Tässä hän lainaa joitakin mielenkiintoisia selostuksia useilta ihmisiltä, jotka vierailivat

¹ H. P. Blavatsky, *The Voice of Silence*, London: The Theosophical Publishing Company, Ltd., 1889; New York: W. Q. Judge, 1889; Peking: The Chinese Buddhist Research Society, 1927, s. vi; *Hiljaisuuden ääni*, Helsinki, kustantanut Pirkko Carpelan, 2004, s.13. Pekingin editio on uudelleen painettu originaalista ja siinä on sama sivunumerointi sekä lisänä Alice Leighton Cleatherin ja Basil Crumpin kommentit. Kaikki myöhemmät viittaukset viittaavat Peking-editioniin tai sen suomennokseen.

² *The Voice of the Silence*, s. ix; *Hiljaisuuden ääni*, s. 14.

³ H. P. Blavatsky *Collected Writings*, vol. VI, toim. Boris de Zirkoff, Wheaton, Ill.: Theosophical Publishing House, 1954; 2nd. ed., 1975, s. 272: ”Olen asunut eri aikoina Pikku-Tiibetissä samoin kuin isossa Tiibetissä, ja nämä periodit ovat ajallisesti enemmän kuin seitsemän vuotta...”

⁴ Boris de Zirkoffin ”Introductory: How *The Voice of Silence* Was Written” julkaistiin aikakauslehdessä *The American Theosophist* 76:9 (Nov.–Dec. 1988), s. 230–237, ja johdantona kirjassa *The Voice of Silence*, Wheaton, Ill.: Theosophical Publishing House, 1992, s. 11a–33a. Dara Eklund on ystävällisesti toimittanut minulle kopion Boris de Zirkoffin toimittaman *Hiljaisuuden äänen* käsikirjoituksesta johdantoinen. Kaikki lisäviitteet Boriksen johdantoon viittaavat tähän käsikirjoituseditioniin.

H.P.B:n luona jossain vaiheessa hänen kirjoittaessaan *Ääntä*. Suuri osa tästä työstä tapahtui Fontainebleaussa Ranskassa heinäkuussa 1889. Blavatsky pyysi kirjoitusvaiheessa useita vierailijoita lukemaan osia *Äänestä*, ja he kaikki reagoivat samalla tavalla: heitä liikutti syvästi se myötätunnon kauneus ja syvyys, jonka tämä teos herätti.¹ Kun H.P.B. kysyi G. R. S. Meadiltä, mitä tämä ajatteli siitä, Mead sanoi: ”Se on suurenmoisin teos koko teosofisessa kirjallisuudessamme”.²

Hiljaisuuden äänen Peking-edition toimittajien johdannossa Alice Cleather ja Basil Crump välittävät Panchen-laman viestin tästä teoksesta, että ”se on mahāyānan sydämen opin ja ihmiskunnan puolesta uhrautumisen jalon ihanteen ainoa oikea englanninkielinen tulkinta”.³

Mikä on Panchen-laman mainitsema sydämen oppi? *Hiljaisuuden äänessä* H.P.B. tekee eron pään opin ja sydämen opin välillä I Katkelmassa, jonka nimi on ”Kaksi polkua”. Hän sanoo:

Opi ennen kaikkea erottamaan pään oppineisuus sielunviisaudesta, ”silmän” oppi ”sydämen” opista... Mutta tietämättömyyskin on parempi kuin pään oppineisuus, jota ei sielunviisaus valaise ja ohjaa...⁴

”Suuri seula” on ”sydämen opin” nimi, oi oppilas... Todellinen tieto on jauhot, väärä oppi on akanat...⁵

Ja edelleen:

”Silmän” dharmia on ulkonaisen ja olemattoman ilmentymä. ”Sydämen” dharmia on bodhin (todellisen, jumalallisen viisauden), pysyvän ja ikuisen ilmentymä.⁶

Mahāyāna-buddhalaisuudessa, jonka tradition tärkeä edustaja Tiibetissä on Panchen-lama,¹ sydämen oppi on äärimmäisen kehittynyt. Se on opissa

¹ Boris de Zirkoff, ”Introductory: How *The Voice of Silence* Was Written”, s. 6–9. Herbert Burrows ja Annie Besant olivat niiden joukossa, jotka lukivat osia Hiljaisuuden äänen käsikirjoituksesta kirjoitusvaiheessa. Tästä työstä Annie Besant sanoi: ”Se liikuttaa meitä, ei kirjoista koottujen asioiden selostuksen ansiosta vaan vetoamalla luontomme jumalallisimpiin vaistoihin...” (s. 9).

² *The Voice*, s. ix; *Ääni*, s. 14.

³ Editorial Foreword, May 1927, *The Voice of the Silence* (numeroimaton sivu), Peking: The Chinese Buddhist Research Society, 1927; Toimituksen johdanto, toukokuussa 1927, Pirkko Carpelanin kustantama *Hiljaisuuden ääni*, Helsinki 2004, s. 11.

⁴ *The Voice of the Silence*, s. 25; *Hiljaisuuden ääni*, s. 36

⁵ *Voice*, 27–28; *Ääni*, 38.

⁶ *The Voice of the Silence*, 29; *Hiljaisuuden ääni*, 39.

bodhisattvasta ja bodhisattvan tiestä; ts. bodhisattva on henkinen olento, joka on omistautunut lievittämään ihmiskunnan kärsimystä; ja bodhisattvan tie on toiminnan tie, jota bodhisattva kulkee tämän kärsimyksen poistamiseksi.

Itse asiassa mahāyāna-traditiossa on kokonainen linja, joka tähdentää bodhisattvan kehitystä. Tätä ”myötätunnon linjaa” innoittavat Maitreyan kirjoitukset.² Tätä täydentää vastaava Mañjuśrīn inspiroima ”viisauden linja”, jossa Nāgārjunan filosofiset kirjoitukset ovat huomattavia.³ Näiden kahden, viisauden ja myötätunnon linjan, tarkoitus ei ole kehittyä toisistaan erillisinä vaan sen sijaan toimia yhdistyneen kokonaisuuden toisiaan täydentävinä osina.

Nämä kaksi linjaa ovat yhdessä tuottaneet kokonaisia tutkielmia, jotka kuvaavat 1) bodhisattvan toimintatapaa ja 2) bodhisattvan tien vaiheita.⁴ Suosituin ja luetuin näiden joukossa on sanskritinkielinen teos, joka tunnetaan nimellä *Bodhicaryāvatāra*. Sen nimi tarkoittaa kirjaimellisesti ”Bodhisattvan käytökseen astuminen” eli Opas bodhisattvan elämäntapaan”.⁵ Sen on kirjoittanut Śāntideva, buddhalainen munkki, joka eli Intiassa 700-luvulla.⁶

¹ Tiibetinbuddhalaisen hierarkian kaksi korkeinta edustajaa ovat Panchen- ja Dalai-lama. Buddhalaisuus kukoisti Tiibetissä tuhat vuotta kunnes Kiina valtasi maan v. 1599.

² Maitreyan nimissä kulkevat kirjoitukset on tiibetiläisen tradition mukaan kirjoittanut muistiin Ārya Asaṅga. Ks. Geshe Wangyal, *The Door of Liberation*, New York: Maurice Girodias Associates, Inc., 1973, s. 26–27. Ārya Asaṅgan kertomuksesta ks. s. 52–54.

³ Nāgārjunan kertomuksesta ks. *The Door of Liberation*, s. 44–46.

⁴ Näihin kuuluu *Bodhicaryāvatāra* ja *Bodhisattvabhūmi*. *Bodhicaryāvatāra*sta on useita englanninkielisiä käännöksiä [ja yksi suomenkielinen], joista monia on lueteltu myöhemmin. (Ks. huomautukset 168, 176, 181 ja 182). *Bodhisattvabhūmist*a ei ole täydellistä englanninnosta.

⁵ Viimeksi mainittu on uuden käännöksen nimi: Śāntideva, *A Guide to the Bodhisattva Way of Life (Bodhicaryāvatāra)*, sanskritista ja tiibetistä kääntäneet Vesna Wallace ja B. Alan Wallace, Ithaca, NY: Snow Lion, 1997. Seuraavat säkeet on lainattu tästä käännöksestä. Sanan ”bodhi” kirjassa ”Bodhicaryāvatāra” ymmärretään tarkoittavan ”bodhisattvaa”, joka on kokonaan kirjoitettuna teoksen tiibetinkielisen käännöksen nimessä.

⁶ On olemassa mielenkiintoinen kertomus siitä, kuinka Śāntideva toi *Bodhicaryāvatāran* maailman eteen. Ajatellen hänen olleen laiska hänen munkkiveljensä Nālandāssa haastoivat Śāntidevan lausumaan jonkin tekstin ulkomuistista. Śāntideva kysyi, pitäisikö hänen lausua olemassa oleva teos vai ”uusi”. Munkit vastasivat: ”uusi”, ja Śāntideva alkoi sitten lausua omaa luomustaan, *Bodhicaryāvatāraa*. Kaikki olivat hämmästyneitä. Hänen lähestyessä loppua hän nousi ylös taivaaseen. Kadottuaan hän jatkoi lausumista, kunnes teksti loppui. (Teoksen *Tāranātha's History of*

Löydämme siis mahāyāna-buddhalaisuudesta teoksia, jotka toimivat op-
paina harjoittaessamme sitä samaa jaloa etiikkaa ja myötätuntoa, jota H.P.B.
kehotti meitä harjoittamaan *Hiljaisuuden äänessä*. Kuten Blavatsky sanoo:

Et voi kulkea polulla ennen kuin olet itse tullut tuoksi poluksi.¹

Vaikka *Hiljaisuuden äänen* ja *Bodhicaryāvatāran* tyyliässä ja genressä on ero-
ja,² ne ovat samanlaisia siinä, että ne kumpikin *sopivat samaan tarkoitukseen*,
altruismien edistämiseen. Vertailun vuoksi katsokaamme joitakin kohtia kum-
mastakin.

Ääni: Auta luontoa ja työskentele sen kanssa, niin luonto pitää sinua yhtenä
luojistaan ja osoittaa kunnioitusta. (s. 28–29)

Bodhicaryāvatāra: Minne tahansa käy hyveitä suorittavan sydämen toi-
ve, siellä sen omat ansiot kunnioittavat sitä seuraustensa annilla. VII.42.

Ääni: Suo valoa ja lohtua väsyneelle pyhiinvaeltajalle ja etsi sitä, joka
tietää vielä vähemmän kuin sinä, sitä, joka onnettomassa yksinäisyydessään
istuu kaivaten kovasti viisauden leipää ja sitä leipää, joka ravitsee varjoa,
vailla opettajaa, toivoa tai lohdutusta – anna hänen kuulla Laista. (s. 45)

Bodhicaryāvatāra: Olisinpa suojelija suojattomille, opas matkaajille ja
vene, silta ja laiva niille, jotka haluavat päästä yli. Olisinpa lamppu niille, jot-
ka etsivät valoa, vuode niille, jotka etsivät lepoa, ja olisinpa palvelija kaikille
olleenille, jotka haluavat palvelijaa. III.17–18.

Ääni: Ja silloin, oi totuudenetsijä, älyselustasi tulee kuin viidakossa rie-
huva raivostunut elefantti... Varo, ettei sielusi ITSEN unohtaan kadota epä-
vakaisen mielensä hallintaa ja siten menetä saavuttamia voittoa. (s. 63–64)

Buddhism in India pohjalta tehty mukaelma teoksessa *A Guide to the Bodhisattva Way
of Life*, s. 12.)

¹ *The Voice of the Silence*, 12; *Hiljaisuuden ääni*, 27.

² Eräessä mielenkiintoisessa luennoissaan Bhiksu Sangharakshita käsitteli buddhalai-
sen kirjallisuuden kahta yleistä osastoa, *sūtraa* ja *śāstraa*. *Sūtrat* ovat Buddhan sanoja
ja *śāstrat* muiden kirjoittamia selittäviä tutkielmia. Siinä hän vertaa *Hiljaisuuden
ääntä* kirjallisuuden *sūtra*-luokkaan: ”*Hiljaisuuden ääni*, vaikkei se väitä olevansa
buddhan lausumaa, muistuttaa silti paremminkin *sūtra*- kuin *śāstra*-ryhmään kuuluvia
teksejä. Kuten pitemmät ja kuuluisimmat esitykset, se pyrkii enemmän inspiroimaan
kuin opettamaan, vetoamaan mieluummin sydämeen kuin päähän.” (Bhiksu Sang-
harakshita, *Paradox and Poetry in "The Voice of the Silence"*, Bangalore: The Indian
Institute of World Culture, 1958, s. 1.) Sen sijaan Śāntidevan *Bodhicaryāvatāra*, joka
selittää polkua järkeilyä avulla, on *śāstra*.

Bodhicaryāvatāra: Villi, raivostunut elefanti ei aiheuta niin paljon vahinkoa tässä maailmassa kuin aiheuttaa irti päässyt mielen elefanti avīci-helvetissä ja vastaavassa.

Mutta jos mielen elefanti on täysin tarkkavaisuuden köyden hillitsemä, silloin kaikki vaarat kaikkoavat ja täydellinen hyvinvointi on saavutettu. V.2–3.

Ääni: Peloton soturi, jonka kallis sydänveri vuotaa syvistä ja ammottavista haavoista, hyökkää vielä vihollisen kimppuun... Toimikaa siis kaikki te, jotka epäonnistutte ja kärsitte, toimikaa kuten hän ja sielunne linnakkeesta ajakaa pois kaikki vihollisenne – kunnianhimo, suuttumus, viha ja himon varjokin... (s. 64)

Bodhicaryāvatāra: Sisukseni valukoot tyhjiin ja pääni pudotkoon, mutta en suinkaan kumarru vihollisteni, mielen koettelemusten (kuten kunnianhimo, suuttumus ja viha) edessä. IV.44.

Ääni: Nyt taivuta pääsi ja kuuntele tarkkaan, oi bodhisattva – myötätunto puhuu ja sanoo: ”Voiko olla autuutta, kun kaiken elävän täytyy kärsiä? Voitko pelastua ja samalla kuulla koko maailman itkevän?” (s. 71)

Bodhicaryāvatāra: Kun pelko ja kärsimys ovat yhtä vastenmielisiä muille ja itselleni, niin mitä minussa on niin erityistä, että suojelen itseäni mutta en muita? VIII.96.

Nyt olemme nähneet joitakin yhtäläisyyksiä ja eroavuuksia näiden kahden teoksen esitystapojen välillä. Koska *Hiljaisuuden ääni* on täynnä viittauksia buddhien ja bodhisattvojen itsensä uhraavaan luontoon samoin kuin pāramitoihin, sen mahāyāna-buddhalainen luonne oli helposti tunnistettavissa.¹

*Hiljaisuuden äänessä*² H.P.B. vie henkisen etsijän kokelaan polun kolmen salin läpi; valinta kahden polun välillä – avoimen ja salaisen; salainen on

¹ Boris de Zirkoff, ”Introductory: How *The Voice of the Silence* Was Written”, s. 15–16: ”Paljon on kirjoitettu ’Äänen’ sisältyvien opetusten luonteesta. Niiden yleinen suunta samoin kuin tähän teokseen sisältyvät monet erityiset ajatukset ja ihanteet ovat olleet perustana sen samastamiseksi mahayāna-buddhalaisuutena tunnettujen opetusten ja ohjeiden laajaan maailmaan, ja tätä voi tuskin kieltää tai sivuuttaa.”

² A. J. Hamerster on hahmotellut *Äänen* sisällön *Hiljaisuuden äänen* 1939 edition johdannossaan, *The Voice of the Silence*, Adyar: Theosophical Publishing House, 1939; uusintapainos 1953.

bodhisattvan korkeimman altruismin polku; ja sitten edelleen seitsemän portin läpi, jotka ovat mahāyana-buddhalaisuuden pāramitoja eli täydellisyyksiä.¹

Bodhicaryāvatāra ylistää bodhicittan hyveitä. Bodhicitta on altruistinen aikomus valaistua kaikkien aistivien olentojen hyväksi ja kannustaa henkisesti suuntautuvaa henkilöä astumaan epätavalliseksi polulle muiden palvelemiseksi ja varoittaa takaisin kääntymisen vaaroista, kun kerran on tehnyt valintansa. Pāramitoista neljää esitetään tuossa teoksessa omissa luvuissaan: ksānti, vīrya, dhyāna ja prajñā, luvuissa 6–9. Kaikkialla pāramitāt eli täydellisyydet mainitaan hyveinä, joita tulee kehittää, samalla tavoin kuin *Äänen* seitsemän porttia ovat hyveiden portteja, jotka vievät korkeimman altruismin ja myötätunnon polulle. Kuten H.P.B. sanoo:

Ihmiskunnan hyväksi eläminen on ensimmäinen askel. Kuuden kunniakkaan hyveen harjoittaminen on toinen askel.²

Bodhicaryāvatāra, sydämen opin edustaja, on ollut jatkuvasti suosittu siitä alkaen kun se kirjoitettiin 700-luvulla. Pian sen jälkeen se käännettiin sanskritista tiibetiin, ja katkeamaton traditio on säilyttänyt sen tähän päivään asti. Sen suosio kukoistaa nykyään, koska hänen korkeutensa 14. Dalai-lama esittelee sitä yleisöluennoissaan,³ ja siitä on otettu uusia käännoksiä.

Verrattuna mahāyana-buddhalaiseen vastineeseensa *Hiljaisuuden äänellä* on suhteellisen lyhyt julkinen historia, joka alkoi 1889.⁴ Kirjan julkaisemisen jälkeen Blavatsky kirjoitti sisarelleen:

¹ Kuusi pāramitāa ja niiden kehittäminen ovat mahāyāna-tradition pääpiirre. Ne ovat: dāna, śīla, ksānti, vīrya, dhyāna ja prajñā. *Hiljaisuuden äänessä* on yksi uusi pāramitā lisätty kuuden perinteiseen luetteloon. Se on *virāga* – ”välinpitämättömyys nautintoa ja tuskaa kohtaan, harha voitettuna, nähdään vain totuus”. (*Voice* 48; *Ääni* 53.) Tässä *virāga*sta tulee neljäs portti, jolloin niitä on yhteensä seitsemän.

² *Voice*, 33; *Ääni*, 43.

³ ”Juuri *Bodhicaryāvatāra* antaa ihanteet ja harjoituksen hänen pyhyydelleen Dalai-lamalle, joka lainaa usein korkeimpana innoituksen antajana *Bodhicaryāvatāran* kohtaa 10.55:

Niin kauan kuin avaruus on, niin kauan kuin maailma on, saanko minäkin olla hävittääkseni maailman kärsimykset.”

– Paul Williamsin yleinen johdanto teoksessa *The Bodhicaryāvatāra*, käänt. Kate Crosby ja Adrew Skilton, Oxford and New York: Oxford University Press, 1996, p. ix.

⁴ Ks. Boris de Zirkoff, ”Introductory: How *The Voice of the Silence* Was Written”, s. 15.

Vaikka *Hiljaisuuden ääni* on vain pikku kirja, siitä on tulossa teosofien raamattu.¹

1960-luvulla buddhalaisen aikakauslehden *The Middle Way* päätoimittaja oli huomauttanut, että kun *Hiljaisuuden ääni* oli sellainen hieno teos, niin miksi buddhalainen yhteisö ei ollut ottanut sitä vastaan?²

Toisin kuin on *Bodhicaryāvatāran* laita, jonka sanskritinkielisellä originaalilla on 1200-vuotinen keskeytymätön traditio, meillä ei ole *Hiljaisuuden äänen* alkukielistä käsikirjoitusta. Se on tullut meille käännöksenä ”salaisesta” teoksesta, joka on tuntematon yleisölle. Epäilemättä on totta, että jos sellainen *Äänen* originaali olisi olemassa, *Hiljaisuuden ääni* olisi saavuttanut *Bodhicaryāvatāran* tavoin paljon suuremman lukijakunnan.

Vaikka *Bodhicaryāvatāralla* on tämä vanha traditio ja *Äänellä* ei, *Hiljaisuuden ääni* toi ensimmäisenä sydämen opin englanninkieliselle länsimaiselle yleisölle. Tiedämme, että *Hiljaisuuden ääni* julkaistiin ensimmäisen kerran 1889. Samoihin aikoihin julkaistiin myös ensimmäisen kerran *Bodhicaryāvatāran* alkuperäinen sanskritinkielinen teksti.³ Ensimmäinen englanninkielinen käännös *Bodhicaryāvatārasta* julkaistiin 1909, vaikka hiukan lyhennettynä.⁴ Vuoden 1970 jälkeen, jolloin

¹ Lainaus aikakauslehdestä *The Path*, December 1895, teoksessa Sylvia Cranstron, *HPB: The Extraordinary Life & Influence of Helena Petrovna Blavatsky, Founder of the Modern Theosophical Movement*, New York: G. P. Putnam’s Sons, 1993, s. 397.

² Hakusanan ”The Voice of the Silence” kohdalta aikakauslehdestä *The Middle Way*, vol. XL, no. 2, August 1965, s. 90: ”Syistä joita emme ole koskaan ymmärtäneet, buddhalaiset Englannissa näyttävät olevan haluttomia hyväksymään tätä erittäin hienoa pientä teosta osaksi buddhalaista kirjallisuutta.”

³ I. P. Minayeff’ilta teoksessa *Zapiski Vostotshnogo Otdelenija Ruskogo Imperatorskogo Arkheologitsheskogo Obstshestva* (Venäjän keisarillisen arkeologisen seuran itämaisen osaston julkaisut), vol. 4, s. 153–228. Tämän aikakauslehden 4. vuosikerta julkaistiin 1890, vaikka se numero, joka sisältää *Bodhicaryāvatāran* onkin voinut ilmestyä 1889.

⁴ *The Path of Light*, käänt. L. D. Barnett, London: John Murray, 1909. Se oli aiemmin käännetty ranskaksi: *Bodhicaryāvatāra: Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, Poème de Çāntideva*, käänttänyt Louis de La Vallée Poussin, Paris: Librairie Bloud et Cie., 1907: ja myöhemmin saksaksi: *Der Eintritt in den Wandel in Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra) von Śāntideva*, käänt. Richard Schmidt, Paderborn: Ferninand Schöningh, 1923. Dokumente der Religion, vol. 5.

ensimmäinen täydellinen englanninnos siitä julkaistiin, kiinnostus *Bodhicaryāvataāraan* on suuresti lisääntynyt Lännessä.¹

Toisin on *Hiljaisuuden äänen* laita, joka ei ole koskaan kokenut laajaa julkista kiinnostusta. Tämä johtuu valitettavasti siitä, että meillä ei ole alkukielistä käsikirjoitusta *Äänestä*. Jos sellainen olisi, *Hiljaisuuden ääni* saavuttaisi oppineiden hyväksynnän ja siten yleisön laajan huomion.

Sillä välin vain ne, joilla on silmät nähdä ja korvat kuulla ja sydän vastata, voivat todella arvostaa *Hiljaisuuden ääntä* ja sen korkeaa myötätunnon sanomaa. Ja siitä olemme syvästi kiitollisia madame Blavatskylle, joka ensimmäisenä toi meille tuon sydämen opin aarteen, jonka tunnemme *Hiljaisuuden äänenä*.

¹ *Entering the Path of Enlightenment*, sanskritista kääntänyt Marion L. Matics, New York: Macmillan, 1970. Ensimmäinen englanninnos tiibetistä seurasi pian v. 1979: Acharya Śāntideva, *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, käänt. Stephen Batchelor, Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives, 1979. [Teos ilmestyi 1993 suomeksi: Śāntideva, *Opas bodhisattvan elämäntapaan*, suom. Jukka Halso, Alastaro: Dharmakustannus, 1993.]

། །མི་བཟང་སྐྱུག་བསྐྱེལ་མི་འདོད་གང་སྐྱུག་གི
 །དྲུག་ཉེན་མེད་སྐྱུག་འགོག་ཅིང་དེ་སྐྱུག་པའི། །
 བྱལ་བ་ཐོབ་མིར་ལམ་བཟང་འགྲོད་པའི་རྒྱུ་ལ།
 །ཀུམ་ཏུ་བསྐྱེད་ཅིང་བདེན་གསུང་འདོམས་པར་མཛོད་།།

Yllä olevat rivit, ”jotka jäljennettiin faksimilena” [englanninkielisen] *Hiljaisuuden äänen* v. 1927 Peking-edition ”otsikkolehdeksi”, ”kirjoitti Hänen Pyhyytensä Tashi-lama [ts. Panchen Lama Chokyi Nyima] omakätisesti erityisesti tätä uusintapainosta varten” (*The Voice*, kansilehti; *Ääni*, s. 10). Vapaa käännös englanniksi on kirjan sivulla 113 (*Ääni*, s. 91.) Olemme tähän toimitaneet tarkemman käännöksen. Tri Lozang Jamspal, joka oli aiemmin Tashilhumpon luostarissa, teki pyynnöstämme kirjaimellisen käännöksen, jota olemme hieman editoineet hänen pyynnöstään.

”Niiden jotka eivät halua sietämätöntä kärsimystä, pitäisi poistaa sen syy, mielen epäpuhtaudet.¹ Saavuttaakseen vapautumisen, vapaana niistä (mielen epäpuhtauksista), pitäisi harjoittaa perin pohjin siihen (vapautumiseen) johtavaa hyvää polkua.”
 Näin (buddha) julisti (neljän jalon) totuuden oppia.

¹ Kleśat, ts. halu, viha, harhaluulo jne.

David Reiglen "Raportti Kultaisten ohjeiden kirjan etsinnästä Kalimpongissa maaliskuussa 1998" julkaistaan myös Fohatissa 1999.

"Kultaisten ohjeiden kirja" on Blavatskyn antama nimi salaiselle kirjalle, josta hän käänsi kirjansa Hiljaisuuden ääni. Kun heinäkuussa 1998 kerroin niille, jotka osallistuivat H. P. Blavatskyn teokset ja vaikutus –konferenssiin, Kalimpongiin aiemmin maaliskuussa tekemästäni tutkimusmatkasta, Nicholas Weeks ehdotti, että kirjoittaisin sen muistiin. Andrew Barkerin kyselyä siitä myöhemmin tein sen helmikuussa 1999, ennen kuin muistoni siitä haalistuisi liian paljon. Olen kiitollinen Christina Zubellille siitä, että hän hankki lainauksen Anthony Elenjmittamin kirjasta Cosmic Ecumenism.

Useita asioita on noussut esiin Hiljaisuuden äänen johdosta. Ehkä kiistanalaisin asia koskee pratyekabuddhaa. Vaikka olen lyhyesti kommentoinut tätä kirjeessä Theosophical Historylle (1. vsk., nro 8, lokakuu 1986, s. 238–239) vastauksena Jean Overton Fullerin Äänen arviointiin (1. vsk., nro 1, tammi-kuu 1985, s. 14–15), niin onkohan asian ydintä vielä käsitelty. Äänessä termiä käytetään varmasti "henkisen itsekkyyden synonyyminä" (s. 49 av.) pikemminkin kuin korkeana asemana henkisessä hierarkiassa. Mutta en ole huomannut kenenkään seuranneen Mestarien kirjeessä nro 68 [16] s. 220 esitettyä tärkeää vihjettä, että esoteerisesti pratyeka-käyttöväline viittaa persoonallisuuteen. Miksi esim. Abhisamayālamkāra uhraa niin paljon tilaa pratyekabuddhan kehityksen tielle, jos kukaan mahāyāna-buddhalainen ei koskaan toivoisi tulevansa sellaiseksi?

Sitten on asia, joka koskee Äänessä olevien sanskritin ja tiibetin sanojen oikeinkirjoitusten korjaamista. Tätä koskeva näkemyksemme on nähtävissä kirjoittamassani Äänen satavuotiseditio (Quest Books) arvioinnissa, The Eclectic Theosophist, uusi sarja, 21. vsk., nro 3, 1992, s. 21–22.

Lopuksi on asia, joka koskee Äänen virheitä. Yksi niistä on virheellinen käänös (s. 70, "uskon" (gsol-ba-'debs), joka on kopioitu Emil Schlagintweitin kirjasta Buddhism in Tibet (s. 127), ks. kirjeeni The High Country Theosophist –lehdessä, 12. vsk., nro 5, toukokuu 1997, s. 13–14.

Nämä asiat ratkeavat vasta kun löydämme alkuperäisen "Kultaisten ohjeiden kirjan".

Raportti Kulthaisten ohjeiden kirjan etsinnästä Kalimpongissa maaliskuussa 1998

Muutama vuosi sitten Ken Small antoi minulle kiehtovaa tietoa, jota hän oli sattumalta saanut Blavatskyn *Hiljaisuuden äänen* tutkimuksen yhteydessä. Katolinen pappi Intiasta sanoi, että hän oli tiibetiläisen laman avulla verrannut *Hiljaisuuden äänen* (ilmeisesti tiibetiläistä) alkutekstiä, ”Kulthaisten ohjeiden kirjaa”, Blavatskyn englanninkieliseen käännökseen Kalimpongin kaupungissa (Pohjois-Intiassa) noin 1950. Selostus on hänen kirjassaan, Anthony Elenjimitam (alias Bhikshu Ishabodh Anand), *Cosmic Ecumenism via Hindu-Buddhist Catholicism: An Autobiography of an Indian Dominican Monk*, Bombay, Aquinas Publications, [1983], s. 270:

Palatessani Kalimpongiin pysähdyin tiibetiläiseen luostariin ja otin osaa heidän kuoropalvelukseensa ja sain tietoja mahāyānan ja tantrismin eri haaroista. Tuossa luostarissa luin ensimmäisen kerran lama Pingin kanssa *Hiljaisuuden ääntä*, Kulthaisten ohjeiden kirjaa, Helena Petrovna Blavatskyn englanninkielisen käännöksen kanssa. Tiibetiläisen laman avulla saatoin verrata Helena Petrovna Blavatskyn englanninnosta alkuperäistekstiin tehden muistiinpanoja laman esittävästä tulkinnasta.

Hän ajatteli ilmeisesti varsin hyvää Blavatskyn käännöksestä julkaistakseen silloin *Hiljaisuuden äänestä* painoksen Bombayssa Intiassa.

Luonnollisesti Ken ja minä olimme äärimmäisen kiinnostuneita paikantamaan tämän tiibetiläisen alkuperäistekstin. Niinpä ajattelen, että Elenjimitam olisi vielä elossa Ken kirjoitti hänelle pyytäen tätä tekstiä. Ken oli iloisen yllättyneenä saadessaan vastauksen. Mutta valitettavasti Elenjimitam sanoi, että asiasta oli kulunut liian kauan eikä hän muistanut, mistä tekstistä oli kyse. Oli siis kulunut liian kauan, jotta tätä kysymystä olisi voitu ottaa esiin Elenjimitamin luona. Ja niin asia jäi. Vuoden 1998 alussa minulla oli mahdollisuus matkustaa Intiaan, joten päätin mennä Kalimpongiin ja tutkia sitä lama Pingin luota.

Nykyään Kalimpongissa on kolme tiibetinbuddhalaista luostaria. Ajattelin, että voisin löytää jotakin Domo Geshe Rinpochen luostarista, joka kuuluu tiibetinbuddhalaisuuden gelugpa-koulukuntaan, joten yritin mennä sinne ensin. Sen sijaan minut erehdyksessä ohjattiin tiibetiläiseen luostariin,

joka sijaitsi näkyvällä paikalla, korkealla kukkulalla kohoten paljon Kalimpongin yläpuolelle. Sen nimi on ”Zong Dog Palri Pho-brang -luostari”, ja se kuuluu tiibetinbuddhalaisuuden nyingma-koulukuntaan ja oli vasta hiljattain rakennettu. Koska se oli rakennettu 1950-luvun jälkeen, sieltä oli epätodennäköistä saada etsimääni tietoa. Niinpä nautittuani ympäristön yleisnäkymistä tältä monikerroksiselta rakennukselta jatkoin tutkimuksiani.

Seuraava yritykseni vei minut luostariin, jonne yritin alun perin matkustaa. Sen nimi on ”Tharpa Choling -luostari”, ja näkemäni valokuvan mukaan se oli perustettu v. 1922. Kaupungin esitteessä sanotaan, että se rakennettiin 1937, mikä ilmeisesti viittasi olemassa olevaan rakennukseen. Suurta päärakennusta uusittiin laajalti, kun olin siellä, joten kirjasto oli silloin siirretty varastotyyppiseen rakennukseen. Sain silti mennä tutustumaan kirjastoon ja huomasin, että siellä oli kolme sarjaa Kangyurin painolaattoja ja yksi uusi Tengyurin uusintapainossarja. Kysyin, tunsiko kukaan lama Pingiä, selittäen mitä oli tapahtunut noin 1950, mutta kukaan ei ollut kuullut hänestä. Luostarissa on tällä hetkellä kolmisenkymmentä munkkia. Munkit, joilta kysyin, noutivat ystävällisesti munkin, joka oli ollut siellä jo ennen v. 1950, mutta hän kertoi, ettei ollut kuullut lama Pingistä. Siispä näytti siltä, etten löydä mitään lama Pingistä Kalimpongissa. Kuitenkin minulla oli vielä hiukan toivoa löytää jotakin, ja asian loppuun saattamiseksi menin kolmanteen luostariin.

Kalimpongin vanhin luostari on nimeltään ”Tonga Gompa”. Sanotaan, että se on perustettu n. 1692. Sitä kutsutaan myös Bhutan-luostariksi, koska se oli bhutanilaisten rakentama ja siellä seurattiin Bhutanin valtion uskontoa, dugpa-kagyua. Dugpa eli drukpa (*'brug-pa*) on tiibetinbuddhalaisuuden kagyukoulukunnan alakoulukunta. Vierailuni lopussa havaitsin, että tästä luostarista oli hiljattain tullut nyingma-luostari, pikemmin kuin dugpa kagyuluoostari, mutta en tunne yksityiskohtia. Kun saavuin, munkit olivat kokoontuneet päänhalliin aterioimaan, niin oletin, kun minut päästettiin sisään. Niinpä kävelin hallin toiselle puolelle ja kysyin päälaman vieressä istuvalta nuorelta munkilta, joka nähtävästi oli hänen kääntäjänsä, lama Pingistä. He olivat ilmeisesti puolivälissä jotakin toimitusta, mutta hän kuunteli kohteliaasti ja sanoi sitten, että kysymykseni voitiin ottaa esille heidän toimituksensa jälkeen. Läksin päänhallista ja puhuin alueella yhdelle henkilölle, joka kutsui minut teehuoneeseen. Olin juuri oikeissa lähteä luostarista, koska ajattelin, etten saa vastausta, kun kääntäjä tuli teehuoneeseen etsimään minua.

Kääntäjällä oli mukanaan vanhempi munkki, joka sanoi tienneensä lama Pingistä. Hän sanoi, että hänen oikea nimensä oli lama Tinley (*'phrin las*). Hän oli lapsena nähnyt lama Tinleyn ja toisen miehen, luultavasti Anthony Elenjimittamin, Kalimpongin Bhutan-luostarissa. Lama Tinley ei kuulunut tähän luostariin, niin minun annettiin ymmärtää, vaan hän oli Bhutanista ja

matkusti takaisin Bhutaniin joskus Elenjimittamin tapaamisen jälkeen. Minulle kerrottiin, että lama Tinley kuoli 13 vuotta sitten. Tietolähteeni ei tuntenut *Hiljaisuuden ääntä* tai ”Kultaisten ohjeiden kirjaa”, eikä tiennyt, mikä tiibetiläinen kirja se voisi olla. Olin aiemmin kuullut, että Kalimpongin Bhutanluostarissa ei ole kirjastoa. Tietolähteeni oletti, että kyseisen tiibetiläisen kirjan on täytynyt kuulua lama Tinleylle, ja hän lienee vienyt kirjan mukanaan Bhutaniin sinne palatessaan. Minulla ei silloin ollut tilaisuutta matkustaa Bhutaniin etsimään sitä edelleen.

Oliko tämä kirja todella ”Kultaisten ohjeiden kirjan” alkuperäinen tiibetinkielinen teksti vai oliko se jokin toinen bodhisattvan tietä käsittelevä kirja, jossa on samoja ajatuksia, sellainen kuin *Bodhicaryāvatāra*, jäi siis epäselväksi. Joka tapauksessa jopa nämä vähäpätöiset löydöt ansaitsevat tulla kirjatuksi tulevan tutkimuksen hyväksi. En valitettavasti kysynyt tietolähteeni nimeä, mutta hänet voi löytää bhutanilaisesta luostarista Kalimpongista. Tapasin hänet maaliskuun viidentenä 1998.

David Reigle piti esitelmänsä ”Salainen oppi: Alkuperäinen maailmansynty ja viisaustraditio” H. P. Blavatskyn teokset ja vaikutus –konferenssissa Edmontonissa, Albertassa, 3. –5.7.1998. Se on julkaisussa The Works and Influence of H. P. Blavatsky: Conference Papers, Edmonton: Edmonton Theosophical Society, 1999, s. 9–17.

Tämä esitelmä yrittää osoittaa, että se mitä Blavatsky ilmaisi meille Dzyanin salaisesta kirjasta Salaisessa opissa ”ei ole vähempää kuin alkuperäinen, täydellinen ja lyhentämätön versio maailman ja ihmisen synnystä”, joka on peräisin viisaustraditiosta. Mikäli näin on asianlaita, niin mitä muinainen kosmogonia voi tarjota nykymaailmalle? Vallitsee enenevä yksimielisyys siitä, että nykytieteen antamat vastaukset, jotka rajoittuvat aineelliseen todellisuuteen, jättävät suuret elämänkysymykset ratkaisematta. Kertooko tieto Big Bangista meille mitään elämän tarkoituksesta? Salainen oppi opettaa, että universumin, ja ihmiskunnan, synty ja kehitys ovat seuraus yliluonnollisista syistä ja että se, mitä näemme aineellisena todellisuutena, on vain niiden vaikutusta. Emme voi koskaan päätyä todellisiin syihin tutkimalla ainoastaan seurauksia. Ne monet ongelmat, joihin darvinistinen oppi aineellisen muodon evoluutiosta ei anna vastausta, ratkaisee Salainen oppi opettamalla muodon kautta kehittyvän hengen evoluutiota. Näistä todellisista syistä on etsittävä vastauksia suuriin elämänkysymyksiin.

Salainen oppi: Alkuperäinen maailmansynty ja viisaustraditio

Kaikki tunnustavat *Salaisen opin* H. P. Blavatskyn suurimmaksi ja vaikutusvaltaisimmaksi teokseksi. Samalla sitä pidetään vaikeimpana kirjana tutkia, joten ainoastaan pieni teosofien vähemmistö on ylipäättään lukenut sen. Mikä tekee siitä niin suuren ja silti niin vaikean, ja miksi Blavatsky kirjoitti sellaisen kirjan.

Salainen oppi julkaistiin v. 1888, kolmetoista vuotta Teosofisen Seuran perustamisen (1875) jälkeen ja kolme vuotta ennen Blavatskyn kuolemaa v. 1891. Maailma oli tuolloin, huolimatta länsimaisen sivistyksen ennen kuulumattomasta aineellisesta edistyksestä, henkisesti vaikeuksissa. Uskonto ja tiede olivat ristiriidassa, koska edellinen opetti sokeaa uskoa, ja jälkimmäinen hylkäsi kaiken mitä se ei voinut todistaa luonnollisesti. Eikä kumpikaan voinut tarjota riittävää opastusta estääkseen ihmisiä tappamasta lähimmäisiään. Mahā-Chohan, jota pidettiin suurimpana teosofisen liikkeen takana olevista opettajista, esitti seuraavan yhteenvedon tilanteesta: ”Ihmisarvoa alentavan taikauskon ja vielä alentavamman karkean materialismin välissä totuuden valkealla kyyhkyllä on tuskin sijaa, missä lepuuttaa väsyneitä jalkojaan.”¹ Tässä vaiheessa H. P. Blavatsky astui näyttämölle.

Blavatskyn ensimmäinen tehtävä oli osoittaa, että ei uskonto eikä tiede tuntenut totuutta. Tämän hän teki ensimmäisessä pääteoksessaan, *Hunnuttomassa Isiksessä*, joka julkaistiin v. 1877. Siinä hän osoitti, kuinka teologisten dogmien rikkaruohot olivat vuosisatoja tukahduttaneet suurten uskontojen perustajien paljastamat alkuperäiset totuudet. Hengettömät ajatusrakennelmat, jotka olivat nyt tulleet alkuperäisten totuuksien tilalle, eivät voineet antaa ihmiskunnan tarvitsemaa ravintoa, joten ihmiset kääntyivät silloin tuon häikäisevän tulokkaan, tieteen, puoleen. Mutta Blavatsky sanoi, että tiede kaikes-ta vaikuttavuudestaan huolimatta ei myöskään voinut tarjota sitä, mitä ihmiskunta tarvitsi, koska se oli rajoittunut ainoastaan aineelliseen todellisuuteen, välittämättä moraalista tai hyveestä. Se ei lainkaan muistanut korkeampia todellisuuksia, jotka yksin antavat arvokkuuden ja tarkoituksen inhimilliselle elämälle.

¹ *Viisauden Mestarien kirjeet*, ensimmäinen sarja, Teosofinen Seura, kirje nro 1.

Blavatsky ei ainoastaan osoittanut *Hunnuttomassa Isiksessä*, ettei uskonnolla eikä tieteellä ollut totuutta, vaan hän myös osoitti, että jostakin se voitiin silti löytää. Tämä aiheutti paljon innostusta. Hän paljasti ensimmäisen kerran sen ajan maailmalle sen tosiasian, että oli olemassa muinainen ja kerran universaali mutta nyt kätkössä oleva totuuksien kokonaisuus, jota hän kutsui viisaususkonnoksi. Hän sanoi, että tämä aikoinaan laajalle levinnyt viisauskonto oli lähde, josta kaikki maailman uskonnot ovat virranneet. Mutta ajan mittaan, kun lahkoutuminen ja materialismi etenivät, jokainen niistä alkoi uskoa, että sen pala oli ainoa totuus. Kaikkialla maailmassa esiintyvät traditiot puhuvat tästä kulta-ajan päättymisenä ja astumisena rauta- eli pimeään aikaan. Blavatsky kokosi vaikuttavan määrän todisteita muinaisilta kirjailijoilta kautta maailman saaden aikaan kaksi suurta *Hunnuttoman Isiksen* osaa, joissa hän osoitti viisaustradition aiemman olomassaolon. Muinaisten kansojen yleisesti tuntemat korkeammat totuudet olivat kadonneet uskonnosta, ja ne olivat tieteen näköpiirin ulottumattomissa, mutta ihmiskunnalla oli ne kerran hallussa. Tällainen oli *Hunnuttoman Isiksen* viesti.

Hunnuton Isis valmisti siis maaperän monien totuuksien palauttamiseksi viisaustraditiosta, joka oli ollut pitkiä aikakausia maailmalta kadoksissa. Vaikka jotkut niistä oli jo paljastettu *Hunnuttomassa Isiksessä*, niiden pääosaa ei ollut vielä esitetty. Lisäksi *Hunnuton Isis* oli jonkinlainen koe, eikä sitä otettu vastaan niin hyvin kuin oli odotettu. Tämä johtui siitä, kuten mahätma K. H. ilmoitti, että tämänkaltainen kirja tullen naiselta, jota monet lisäksi pitivät spiritualistina, ”ei voinut koskaan odottaa vakavampaa vastaanottoa”.¹ Siten arvossa pidetyn englantilaisen sanomalehtimiehen, A. P. Sinnettin, osaksi tuli koettaa laatia viisaustraditiosta peräisin olevien opetusten ensimmäinen selostus, joka otettaisiin vakavasti.

Sinnett oli hienostunut kirjoittaja, kun taas Blavatsky tuskin osasi englantia kirjoittaessaan *Hunnuttoman Isiksen*, joten hän piti sitä surkeimmin kirjoittamana kirjana.² Sinnett oli alkanut kirjeenvaihdon Blavatskyn opettajien, mahätmojen K. H. ja M., kanssa v. 1880.³ Hänen kirjansa *Occult*

¹ *Mestarien kirjeet A. P. Sinnetille*, Lahden Minerva 1997, s. 83.

² Ks. ”My Books”, *H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. XIII, Wheaton, Illinois, Theosophical Publishing House, 1982, s. 191–202; erityisesti s. 191–192; H. P. Blavatsky, *Valon airut*, ”Kirjoistani”, kust. Pirkko Salonen, Hämeenlinna 1981, s. 132. ”Kaikkien niiden kirjojen joukossa, joille olen nimeni pannut, on tämä mitä kirjalliseen järjestelyyn tulee huonoin ja sekavin.”

³ Tämä kirjeenvaihto on julkaistu teoksena *The Mahatma Letters to A. P. Sinnett*, ens. painos 1923. Alkuperäiset kirjeet ovat nykyään British Museumissa. Suomenkielisenä

World [*Salainen maailma*], joka julkaistiin v. 1881, osoitti niiden inhimillisten yksilöiden todennäköisen olemassaolon, jotka olivat täydellistäneet henkisen kehityksensä. Heitä teosofit kutsuvat mahätmoiksi. Mutta Sinnettin toisessa kirjassa *Esoteric Buddhism*, joka julkaistiin 1883, oli ensimmäinen systemaattinen selonteko niistä viisaustradition totuuksista, joiden nämä mahätmat sallivat nyt tulla esiin. Heidän kirjeisiinsä perustuvalla aineistolla hän rakensi heidän järjestelmästään yhtenäisen ylimalkaisen esityksen. Nämä opetukset, jotka nykyinen maailma tuntee teosofiana, antoivat suuriin elämän ongelmiin niin tyydyttäviä vastauksia, että se teki vaikutuksen jopa kriittikkoihin. Yksi tuon ajan kriittinen sanomalehti oli kutsunut heitä ”hämmästyttäväksi jopa tänä tieteellisen tutkimuksen aikakautena” jatkaen: ”Itse *Esoteric Buddhism* riittää saattamaan intellektuaalisen maailman levottomaksi. Elämää, kuolemaa ja ikuisuutta selittäessään se on filosofisin menetelmä, mitä koskaan on saatu tietää, pidimmepä me siitä tai emme.”¹ Kuitenkin se sai vain pienen osan intellektuaalista maailmaa hämmennyksiin, ja senkin vain joksikin aikaa. Mutta tämäkään yritys ei osoittautunut olevan kylliksi. Joten oli alettava alusta eli palattava takaisin kirjoituspöydän ääreen. Nyt Blavatsky herätti henkiin projektin, joka alkoi jo v. 1879² ja josta oli tuleva hänen suurin teoksensa, *Salainen oppi*.

Salainen oppi perustuu säkeistöihin, jotka Blavatsky käänsi ”Dzyanin kirjasta”. Nämä säkeistöt käsittelevät maailmansyntyyä ja ihmiskunnan syntyä. Tämä on kirjan ydin. *Salainen oppi* sisältää myös laajan symboliikkaa käsittävän aineiston esittäen, että se oli muinaisten kansojen yleisesti käyttämä kieli ja että sen vuoksi kaikki ikivanhat kirjoitukset on ymmärrettävä tässä valossa eikä kirjaimellisesti. Lopuksi *Salainen oppi* sisältää paljon aineistoa tieteestä osoittaen edelleen, niin kuin hän sanoi aiemmin, että luonnossa on olemassa okkulttisia voimia, jotka jäävät tieteeltä tunnistamatta. Siten *Salainen oppi* ei käsittele muuten kuin satunnaisesti sitä yleisjärjestelmää, joka on tullut tutuksi teosofiana, mukaan lukien karma, jälleensyntyminen, ihmisen seitsemän prinssiippiä, kosmoksen seitsemän tasoa, kuolemanjälkeiset tilat jne., jotka oli aiemmin hahmoteltu *Esoteric Buddhismissa* ja joita käsiteltiin myöhemmin

teos on ilmestynyt nimellä *Mestarien kirjeet A. P. Sinnettille Mahatma M:ltä ja K. H:lta*, Lahden Minerva, 1997.

¹ ”Our Theosophists”, *The Daily Examiner*, San Francisco, 1.7.1888, lainattu Michael Gomes’in kirjaan *The Dawning of the Theosophical Movement*, Wheaton, Illinois, Theosophical Publishing House, 1987, s. 150.

² Ks. Boris de Zirkoffin ”Okkulttisen tradition jälleensyntyminen, Historiallinen johdanto: Kuinka ’Salainen oppi’ kirjoitettiin”, www.teosofia.net, jossa Zirkoff lainaa ev. H. S. Olcottin teosta *Old Diary Leaves*, series II, s. 90.

Blavatskyn *Teosofian avaimessa*. Miksi näin? Miksi suurimman teosofisen teoksen aiheena on maailmansynty, eikä tutummat teosofiset opetukset?

Blavatsky viittaa *Salaiseen oppiin*¹ ”esoteeristen oppien ensimmäisenä osana”. Ensimmäistä kertaa meillä on aineistoa, joka on käännetty suoraan viisauksiperinteen alkuperäisestä lähdekirjasta. *Hunnuton Isis* oli tehnyt tunnetuksi viisaustradition olemassaolon, mutta hänen uuteen kirjaansa verrattuna se ei paljastanut siitä käytännöllisesti katsoen mitään. *Esoteric Buddhism* perustui enemmän tai vähemmän hajanaiseen tietoon, jota oli saatu mahätmoilta kirjeitse, joten se ei esittänyt todellista esoteerista järjestelmää sellaisenaan.² Tässä meillä on ensimmäistä kertaa aitoa tavaraa, ainakin sen ensimmäinen osa. Tämän tietäen meillä on nyt mahdollisuus ymmärtää, miksi maailmansynty on sen aiheena.

Selittäessään, mikä *Salainen oppi* on, Blavatsky sanoo: ”Muinaisten tieteidien tarkkaa esitystä ei voi näissäkään niteissä edes yrittää, ennen kuin olemme selvittäneet noita suunnattomia ongelmia kosmoksen ja planeettojen kehityksessä ja ennen nykyistä aadamilaista ihmiskuntaa olleiden salaperäisten ihmiskuntien ja rotujen asteittaisissa vaiheissa.”³ On vain loogista ottaa ensimmäiset asiat ensimmäiseksi, mutta luulen, että siinä on enemmän kuin päältä päin näyttää. Blavatskyn opettajat olivat joutuneet vastatusten saman ongelman kanssa kuin Dalai-lama kohtaa nykyään esittäessään tähän asti salaista aineistoa. Hyvä esimerkki tästä on *Kālacakratantra*. Tiibetinbuddhalaiset tantrat eli Kiu-ten kirjat pidettiin perinteisesti salassa. Kuitenkin *Kālacakratantran* ensimmäinen luku käsittelee kosmologiaa sisältäen kosmogonian eli maailmansynnyn. Sen sisällöstä johtuen tämä on ainoa luku, josta voitiin avoimesti keskustella. Niinpä tähän lukuun ja sen sisältöön perustuvat kirjat levisivät avoimesti Tiibetissä, kun taas neljän muun luvun aineistoa ei annettu ulkopuolisille. Tämän uskon olevan todellinen syy maailmansynnyn valitsemiseksi *Salaiseen oppiin* käännettyjen säkeistöjen aiheeksi. Se oli ainoa mahdollinen valinta esoteeristen oppien ensimmäisen osan julkaisemiseksi tähän asti salaisista alkuperäisistä lähteistä.

¹ *Salainen oppi*, I, xxxvii, www.teosofia.net.

² Todellakin mahätma K. H. viittaa kirjeessään vuodelta 1884 ”oleellisiin virheisiin *Esoteric Buddhismissa*”, ja jatkaa: ”*Salainen oppi* tulee aikanaan selittämään monta seikkaa, oikaisemaan monen hämmentyneen tutkijan mielen”. Ks. *Mestarien kirjeet A. P. Sinnettille*, s. 454. *Salaisen opissa* kaksi kohtaa on todella omistettu niiden varhempien teosofisten väärinkäsitysten oikaisemiselle. Ks. *Salainen oppi*, I, s. e152–191.

³ *Salainen oppi*, I, xlii, www.teosofia.net.

Yhtä kaikki se oli aivan erinomainen valinta. *Salaisen opin* maailmansynnyn opetuksia, jotka kattavat kosmoksen alkuperän ja kehityksen sekä ihmiskunnan alkuperän ja kehityksen, ei voi verrata mihinkään muualta löydettäviin samanlaisiin opetuksiin. Mikään järjestelmä ei ole ymmärrettävämpi ja ristiriidattomampi kuin *Salaisen opin* järjestelmä. Ei; mikään muu ei pääse edes lähellekään. Maailman suurimmat maailmansyntykertomukset ovat heikkoja siihen verrattuna. Kuten gnostilainen oppinut, G. R. S. Mead, kirjoitti *Salaisesta opista* v. 1904: ”Säkeistöt esittävät maailmansynnyn ja ihmisen synnyn, jotka ulottuvuudessaan ja seikkaperäisyydessään jättävät kauas taakseen kaikki sellaisten asioiden olemassa olevat aikakirjat menneisyydestä lähtien.” Mead sanoo edelleen: ”Nimitän tarkoituksella noita hänen teoksiinsa kätkeyttä kohtia valtaviksi kirjalliseksi luomuksiksi, en innokkaan harrastajan näkökulmasta, joka ei tiedä mitään itämaisestä kirjallisuudesta tai menneisyyden suurista kosmogonisista järjestelmistä tai maailmanuskontojen teosofiasta, vaan sellaisen henkilön kypsästä päättelystä, joka on noin kaksikymmentä vuotta tutkinut juuri niitä aiheita.”¹ Voin toistaa nämä sanat tarkalleen, ja voin nyt lisätä sellaisten tutkittujen aiheiden listaan monet sanskritinkieliset teokset, jotka ovat nykyään saatavilla, lähes sata vuotta sen jälkeen kun Mead kirjoitti tämän.

Vanhimpana maailmansyntykertomuksena, joka on löydettävissä Idästä, pidetään *Rigvedan* lyhyttä ns. ”Luomishymniä”.² Samanlaisia kertomuksia on *Vedoihin* perustuvissa upanishadeissa.³ Vielä yksityiskohtaisempi kertomus on seuraavaksi arvovaltaisimmassa lähteessä, *Manun laeissa*.⁴ Paljon

¹ G. R. S. Mead, ”Concerning H. P. B. (Stray Thoughts of Theosophy)”, *Adyar Pamphlets*, no. 111, Adyar, Madras, Theosophical Publishing House, 1920, s. 16; julkaistu aiemmin *The Theosophical Review*’ssa, vol. XXXIV, April 1904, s. 130–144.

² *Rigveda* 10.129. Suurin osa tästä Max Müllerin kääntämästä hymnistä esitetään *Salaisen opin* I osassa s. e26. Muutamia muita *Rigvedan* hymnejä voidaan myös pitää kosmogonisina, mukaan luettuna tunnettu hymni kosmiselle ihmiselle, Purusalle, 10.90 ja hymnit 10.72, 10.81, 10.82 ja 10.121.

³ Ks. esim. *Aitareya-upanishad*, joka alkaa: ”Itse totisesti oli (kaikki) tämä, yksi ainoana, alussa.” (S. Radhakrishnan engl. käännös.) Blavatsky oli viitannut tähän *Salaisen opin* kolmen perusväittämän varhaisluonnoksessa lauseessa, jota ei ole julkaistussa kirjassa ja joka koskee ensimmäistä väittämää: ”*Aitareya Upanishadissa* tähän prinssiippiin viitataan ITSENÄ, yhtenä ainoana – kuten juuri osoitettiin.” Ks. tämän sivun faksimilereproduktiota Boris de Zirkoffin [*Salaisen opin*] johdannossa ”Okkulttisen tradition jälleensyntyminen, Historiallinen johdanto: Kuinka ’Salainen oppi’ kirjoitettiin”, s. [36], www.teosofia.net.

⁴ *The Laws of Manu*, lakikirja, sisältää maailmansyntyselostuksen ensimmäisessä luvussaan. Vrt. *Salainen oppi*, I, s. e333, joka koskee tätä lukua: ”Heti näiden säkei-

yksityiskohtaisemmat kertomukset löytyvät sitten eri purānoista,¹ jotka ovat hindulaisesta Intiasta löydettyjen, mitä kosmogonisimpien ajatusten perusta aina nykypäiviin asti. Kaikki nämä olivat saatavilla käännettyinä Blavatskyn ja Meadin aikana. Mutta tärkeitä buddhalaisia kosmologisia lähteitä ei ollut vielä julkaistu, ei liioin jainalaisia lähteitä.

Arvovaltainen jainalainen käsikirja, *Tattvārthādhigama Sūtra*, jonka kolmas luku käsittelee kosmogoniaa, julkaistiin ensimmäisen kerran sanskritiksi 1903–1905 ja saksaksi 1906 ja englanniksi 1920.² Lisätietoa on löydettävissä Kundakundan teoksesta *Pañcāstikāyasāra* eli ”Kosmoksen rakentaminen”, joka on julkaistu prakritiksi, sanskritiksi ja englanniksi 1920.³ Buddhalaiset lähteet osoittautuivat vaikeimmiksi, koska Intian alkuperäinen buddhalainen traditio oli kadonnut. Huomattuaan Vasubandhun perustavaa laatua olevan lähdeteoksen, *Abhidharmakośan*, tärkeyden Euroopan johtavat buddhalaiset oppineet sopivat yhdessä suunnitelmasta kääntää se sen kiinalaisista ja tiibetiläisistä versioista. Tämän tehtävän saattoi lopulliseen päätökseen suuri belgialainen oppinut, Louis de La Vallée Poussin, joka julkaisi kuusiosaisen ranskankielisen käännöksen vuosina 1923–1931.⁴ Sen

den jälkeen seuraa kuitenkin jotakin, mikä on meille tärkeämpää, koska se vahvistaa täysin meidän esoteerisia oppejamme. Säkeestä 14 säkeeseen 36 kehitys esitetään samassa järjestyksessä kuin esoteerinen filosofia kuvaa sitä. Tätä on vaikea mennä kieltämään.”

¹ Kahdeksantoista pääpurānan joukosta *Viṣṇu-purānan* ajatellaan usein edustavan parhaiten purāna-kirjallisuuden perinteistä viisinkertaista aihetta, maailmansynty mukaan luettuna. Blavatsky lainasi paljon *Salaiseen oppiin* H. H. Wilsonin *Viṣṇu Purānan* käännöstä, joka sisältää myös laajat huomautukset, jotka on otettu muista purānoista.

² Sanskritinkielinen editio: *Tattvārthādhigama by Umāsvāti*, toim. Mody Keshavlal Premchand, Calcutta, Asiatic Society of Bengal, 1903–1905, Bibliotheca Indica 159; saksannos: ”Eine Jaina-Dogmatik. Umāsvāti’s Tattvārthādhigama Sūtra”, käänt. Hermann Jacobi, *Zeitschrift der Deutschen Morganländischen Gesellschaft*, vol. 60, 1906, s. 287–325, 512–551; englanninos: *Tattvarthadhigama Sutra (A Treatise on the Essential Principles of Jainism)*, käänt. J. L. Jaini, Arrah, Central Jaina Publishing House, 1920, Bibliotheca Jainica, Sacred Books of the Jainas 2. Kaksi muuta englanninkielistä käännöstä on sen jälkeen julkaistu Intiassa ja nyt yksi länsimaissa: *That Which Is – Tattvārtha Sūtra*, käänt. Nathmal Tatia, San Francisco, HarperCollins Publishers, 1994.

³ *The Building of the Cosmos, or Pañcāstikāyasāra (the Five Cosmic Constituents)*, toim. ja käänt. A. Chakravartinayanar, Arrah, Central Jaina Publishing House, 1920, Bibliotheca Jainica, Sacred Books of the Jainas 3.

⁴ *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, käänt. Louis de la Vallée Poussin, 6 osaa, Paris, Paul Geuthner, 1923–1931, Société Belge d’Études Orientales. Leo M. Pruden on nyt

sanskritinkielinen alkuperäisteos löydettiin vasta 1930-luvulla, kun Rahula Sankrityayana matkusti Tiibetiin etsimään sanskritinkielisiä käsikirjoituksia, ja se julkaistiin 1947. Siihen kuuluva tekijän oma sanskritinkielinen kommentaari ilmestyi 1967.¹ Kālacakra-tekstit ovat tulleet saataville paljon myöhemmin tarjoten vaihtoehtoisen kosmologian perinteiseen buddhalaiseen kosmologiaan, jota kuvataan *Abhidharmakośan* luvussa kolme. Olen toimittanut sanskritiksi ja kääntänyt englanniksi jotakin tästä uudesta aineistosta esitelmäksi ja verrannut sitä ”Dzyanin kirjaan”. Esitin sen *Salaisen opin* ensimmäisessä symposiumissa v. 1984.²

Kaikki tämä materiaali on todella kiinnostavaa, mutta kuten aiemmat hindutekstit, mikään näistä jainalaisista tai buddhalaisista teksteistä ei osoittanut sisältävänsä mitään, mikä olisi lähellä *Salaisen opin* maailmansyntykertomuksen monipuolisuutta. Esim. *Abhidharmakośa* puhuu syntymän neljästä tavasta Buddhan sanoja seuraten, kuten hiestä syntyneistä, munasta syntyneistä, kohdusta syntyneistä ja ilman vanhempia olevista, aivan

kääntänyt Poussinin ranskannoksen englanniksi nimellä *Abhidharmakośabhāṣyam*, 4 osaa, Berkeley, Asian Humanities Press, 1988–1990. Poussin oli aiemmin julkaissut erikseen sen kosmologiaa käsittelevän kolmannen luvun teoksessaan *Bouddhisme: Études et Matériaux–Cosmologie*, 1919.

¹ V. V. Gokhale toimitti *Abhidharmakośan* ensimmäisenä sanskritiksi ja se ilmestyi julkaisussa *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, new series, vol. 22, 1946, s. 73–102, ja tekstinkorjaukset, vol. 23, julkaistiin 1947, s. 12. P. Pradhan toimitti sen omakommentaarin eli *Abhidharmakośabhāṣyam*, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967, Tibetan Sanskrit Works Series 8, ja toinen tarkistettu painos v. 1975.

² David Reigle, ”New Light on the Book of Dzyan”, *Symposium on H. P. Blavatsky’s Secret Doctrine: Proceedings*, San Diego, Wizards Bookshelf, 1984, s. 54–67. [Ks. *Blavatskyn Salaiset kirjat: Kahdenkymmenenvuoden tutkimustyö*, s. 33–48.] Sen jälkeen on julkaistu kirja, jossa tarkastellaan Abhidharma- ja Kālacakra-kosmologioita ja myös *Flower Ornament Scripture’n* (Avatamsaka Sūtra) mahāyana-kosmologiaa ja muita sūtria samoin kuin Dzog-chen-kosmologiaa: Jamgön Kongtrul Lodrö, *Myriad Worlds: Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kālacakra, and Dzog-chen*, Tayé Ithaca, New York, Snow Lion Publications, 1995.

Mahāyana-kosmologiaa oli aiemmin kuvattu ammentaen teoksista *Mahāprajñāpāramitā Śāstra*, *Lootussutra (Saddharma-puṇḍarīka)* ja Puhtaan maan sutra eli *Sukhāvati-vyūha-sūtra* vertaillen sitä abhidharman kosmologiaan, teoksessa Randy Kloetzli, *Buddhist Cosmology*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1983. Mahāyana-kosmologiaa on edelleen kuvattu ammentaen *Kukkaköynnössutrasta (Avatamsaka-sūtra)* ja *Sukhāvati-vyūha-sūtrasta*, vertaamalla abhidharman kosmologiaan, teoksessa Akira Sadakata, *Buddhist Cosmology*, Tokyo, Kosei Publishing Co., 1997.

niin kuin *Salainen oppikin* opettaa.¹ Mutta yksityiskohtaiset kuvaukset varhemmista ihmiskunnista, joissa nämä *Salaisessa opissa* esiintyvät synnytystavat tapahtuivat, puuttuvat nykyään olemassa olevista buddhalaisista opetuksista. Siten Vasubandhun oli autokommentaarisissaan ja Yašomiträn alakommentaarisissaan kampaillava löytääkseen selityksiä näihin outoihin ajatuksiin. Koska Buddha oli puhunut niistä, niiden oli oltava tosia ja ne tarvitsivat nyt selittämistä. Niinpä kommentaattorit tulivat esiin mytologiasta otetuina esimerkein, kertomuksina yksilöllisistä ihmisistä, joiden voitiin katsoa syntyneen munasta ja hiestä; Śaila ja Upaśaila syntyivät kurjen munista, ja Āmrāpālī syntyi banaanipuun varresta.² Ilman vanhempia syntyneistä he antoivat kuitenkin esimerkin ensimmäisen kauden eli kalpan ihmiskunnasta, niin kuin esitetään *Salaisen opissakin*.³ Tästä oli ilmeisesti säilynyt viisaustradition katkelma.

Vaikka maailmansynnyn yleispiirteet ovat säilyneet olemassa olevissa teoksissa, jopa jotkin yksityiskohdat, kuten Buddhan viittaukset neljään synnytystapaan, niin enää ei löydy aikoinaan olemassa olleita kommentaareja, jotka yksin voivat antaa oikeat selitykset, sanoo Blavatsky, ”Valtavan suuri määrä käsikirjoituksia ja myös painettuja teoksia, joiden tiedetään olleen olemassa, ei nyt ole enää löydettävissä. Ne ovat hävinneet jättämättä itsestään pienintäkään jälkeä. Jolleivät ne olisi olleet tärkeitä teoksia, ne olisivat ajan vieressä luonnollisella tavalla voineet hukkua ja niiden nimetkin olisivat silloin kadonneet ihmisten muistista. Mutta näin ei ole asian laita, sillä niin kuin nyt voidaan todeta, useimmat noista teoksista sisältävät oikeat avaimet tallella oleviin teoksiin, jotka ovat nykyään täysin käsittämättömiä suurimmalle osalle niiden lukijoista ilman noita kommentaareja ja selityksiä sisältyviä lisänoteita.”⁴

Mutta nämä teokset eivät ole kadonneet, ja esoteeriset koulut, joihin Blavatskyn opettajat ovat yhteydessä, väittävät, että heillä on ne kaikki.⁵ Juuri näistä teoksista ammentaan Blavatsky toi takaisin ihmiskunnalle, ei vähempää kuin alkuperäisen, täydellisen ja lyhentämättömän version maailmansynnystä. Tämä kaikki tähtäsi siihen, että maailma saisi tietää, että jossain oli olemassa

¹ *Abhidharmakośa ja bhāṣyam*, 3.8–9.

² *Abhidharmakośabhāṣyam ja vyākhyā*, 3.9.

³ *Abhidharmakośabhāṣyam* 3.9: ”upapādukāḥ punaḥ prāthama-kalpikāḥ”.

⁴ *Salainen oppi*, I, s. xxi, www.teosofia.net.

⁵ ”Niiden useiden esoteeristen koulujen jäsenet, joiden pääpaikka on Himalajan takana ja joiden osastoja on Kiinassa, Japanissa, Intiassa, Tiibetissä ja vieläpä Syyriassa ja Etelä-Amerikassa, väittävät, että heillä on hallussaan kauttaaltaan kaikki pyhät ja filosofiset teokset, käsinkirjoitetut ja ladotut...” *Salainen oppi*, I, xxiii.

vastaukset suuriin elämän kysymyksiin. Sillä niin kuin Mahā-Chohan esitti aiemmin esitetystä kirjeestä vuodelta 1881:¹

Ollakseen *oikea* täytyy uskonnon ja filosofian tarjota ratkaisu kaikkiin kysymyksiin. Se, että maailma on tällaisessa huonossa moraalisisessa tilassa, on ratkaiseva todiste siitä, ettei mikään *sivistyneiden* rotujen enempää kuin muidenkään uskonto ja filosofia ole koskaan omistanut *totuutta*. Noiden kahden suuren periaatteen – oikean ja väärän, hyvän ja pahan, vapauden ja hirmuvalan, tuskan ja ilon, itsekkyyden ja ihmisrakkauden – ongelmien oikeat ja loogiset selitykset ovat yhtä mahdottomia niille nyt kuin ne olivat 1881 vuotta sitten. Ne ovat yhtä kaukana ratkaisusta kuin koskaan aikaisemmin, mutta –

Jossakin *täytyy* olla niiden johdonmukainen ratkaisu, ja jos meidän oppimme todistaa pätevyytensä tähän, niin maailma tunnustaa pian, että sen täytyy olla oikea filosofia, oikea uskonto, oikea valo, joka ilmoittaa totuuden eikä mitään muuta kuin *totuuden*.

Blavatsky esitti *Salaisessa opissa* maailmalle viisaustraditiosta peräisin olevan maailmansynnyn alkuperäiset opetukset tarjoten johdonmukaisen ratkaisun kosmisen ja planetaarisen kehityksen suuriin ongelmiin. Nyt maailma voisi itse todeta näiden oppien pystyvän vahvistamaan totuuden. Mutta maailma *ei* ole tunnustanut, että tämä varmaankin on totuus. Ei, yli sataan vuoteen maailma ei ole edes kuunnellut niitä.

Tämä ei ollut täysin odottamatonta. Blavatsky kirjoitti *Salaisen opin* johdantoon: ”Noudattaen kriittisen oppineisuuden sääntöjä orientalistin täytyy ilman muuta hylätä kaikki, mitä hän ei voi täydellisesti itselleen todistaa... Sen tähden voidaan hyvällä syyllä jo edeltäpäin odottaa, että nämä opit kielletään ja hylätään. Ei kukaan, joka kutsuu itseään oppineeksi jollain eksaktisen tieteen alalla, suvaitsi tutkia näitä oppeja vakavasti.”² Tämä viittaa ”vakavimpiin vastalauseisiin koko teoksen todenmukaisuutta ja luotettavuutta vastaan”,³ nimittäin siihen tosiasiaan, että kukaan ei ole nähnyt ”Dzyanin kirjaa”, josta *Salaisen opin* säkeistöt oli käännetty. V. 1888 todistetta, jota olisi vahvistettu Dzyanin kirjan sanskritin-, tiibetin- tai kiinankielisten versioiden alkuperäisillä käsitteillä, ei voitu esittää.⁴

¹ *Viisauden Mestarien kirjeitä*, ensimmäinen sarja, kirje 1.

² *Salainen oppi*, I, s. xxxvii.

³ *Salainen oppi*, I, s. xxii.

⁴ Dzyanin kirjan sanskritin-, tiibetin- ja kiinankielisiin käännöksiin viitataan *Salaisessa opissa*, I, s. e23, ja eräässä Blavatskyn kirjeessä, jota Boris de Zirkoff lainaa [*Salaisen opin*] historiallisessa johdannossaan, ”Okkulttisen tradition

Tämä tehdään täysin selväksi ensimmäisessä mahätma-kirjeessä vuodelta 1880: ”Juuri siksi, että koe lontoolaisella sanomalehdellä sulkisi epäilijöiden suut, se on mahdoton ajatus.”¹ Mutta Blavatsky jatkaa juuri lainatussa *Salaisen opin* johdannossa sen opetuksista: ”Niille tullaan nauramaan ja ne tulevat muitta mutkitta hylätyiksi tällä vuosisadalla, mutta ainoastaan tällä. Sillä ajanlaskumme 1900-luvulla alkavat tiedemiehet tunnustaa, että *Salaista oppia* ei ole keksitty eikä liioiteltu vaan päinvastoin vain pelkistäen esitetty, ja että sen opit ovat *Vedoja* aikaisempia.”²

Niinpä luulen, että Blavatskyn suurimman teoksen, *Salaisen opin*, vaikutusta, vaikka se kirjoitettiin yli sata vuotta sitten, on tuskin alettu tuntea, ja vasta ”Dzyanin kirjan” alkuperäisen käsikirjoituksen esille tuleminen, mikä on ehkä nyt mahdotonta, antaisi sille sen oikean paikan maailmassa. Vasta silloin tulisivat vahvistetuiksi Blavatskyn ponnistelut, kun hän yritti laskea perustukset viisaustradition totuuksien palauttamiseksi maailmalle. Blavatsky välittäisi varmasti vähän jostain henkilökohtaisesta maineen puhdistamisesta, mutta *Salaisen opin* opetusten – joiden hän uskoi olevan suureksi hyödyksi ihmiskunnalle – puolustamiselle hän antaisi suuresti arvoa.

jälleensyntyminen, Historiallinen johdanto: Kuinka ’Salainen oppi’ kirjoitettiin”, s. [29], www.teosofia.net

¹ *Mestarien kirjeet*, s. 17. Tämä viittaa Sinnettin ehdottamaan kokeeseen, jossa Lontoon *Timesin* yhden päivän painos saataisiin okkulttisesti ilmestymään Simlassa Intiassa samana päivänä kuin se ilmestyy Lontoossa. Lontoon ja Simlan välinen muu kuin sähkösanomayhteys kesti v. 1880 vähintään kuukauden. Tämä olisi todistanut, että Blavatskyn aikaansaamat ilmiöt olivat aitoja ja että sen vuoksi hänen mahätma-opettajillaan oli todella salaista tietoa. Kirjeessä selitetään edelleen, miksi sellainen koe ei ollut ajateltavissa.

² *Salainen oppi*, I, s. xxxvii.

David Reigle esitti ”Dzyanin kirjan etsintä” -esitelmän kolmannessa Salaisen opin symposiumissa, joka pidettiin Oklahoma Cityssä, Oklahomassa, 21.–24.5.1998. Tämän konferenssin julkaisua ei ole vielä julkaistu, mutta se ilmestyy pian.

Lopetamme niin kuin aloitimmekin, etsien yhä Blavatskyn salaisia kirjoja, mutta toivottavasti muutaman askeleen lähempänä päämääräämme. Blavatsky osoitti, että meidän aikanamme todisteita aikoinaan universaalien viisaustradition olemassaolosta tulee saataville. Blavatskyn ajoista lähtien suuri määrä sanskritinkielisiä käsikirjoituksia on löydetty, ja kokonaisia kirjastoja tähän asti saavuttamattomia tiibetiläisiä kirjoja on tullut esiin.

Monet ajattoman viisauden tutkijat näyttävät uskovan, että se, mitä he tutkivat, poikkeaa täysin siitä, mitä voidaan löytää vanhoista eksoteerisista uskonnoista. Tämä johtuu epäilemättä paljolti ajattoman viisauden nykyaikais-tetuista esitystavoista, mikä on lisääntynyt nopeasti 1900-luvulla. Meihin taas tehoaa enemmän se ajatus, että mitään ei nouse esiin tyhjiöstä. Salainen oppi (I xlv–xlv) opettaa todella, että ”se viisaus, joka on nyt niin salainen, oli ker-ran alati juoksevan virran yksi ja ehtymätön alkulähde, josta saivat ravintonsa kaikki purot – nim. kaikkien kansojen myöhemmät uskonnot, ensimmäisestä viimeisimpään”. Ne tähän asti salaiset sanskritinkieliset kirjat, jotka *Sudda Dharma Maṇḍala* on julkaissut vuodesta 1915 alkaen, eivät opettaneet uutta tai täysin erilaista systeemiä, vaan pikemminkin tarjosivat erilaisia tulkintoja tunnetuista sanskritinkielisistä klassikoista. Mutta sellaisten tulkintojen vastustaminen oikeaoppisuuden perusteella on niin estänyt niiden leviämisen, että käytännöllisesti katsoen kukaan ei nykyaikana ole koskaan kuullut näistä kirjoista.

Blavatskyn esiin tuomien salaisten opetusten vastaanotto on tuskin voinut olla yhtään rohkaisevampaa niiden vartijoille. Silti voimme tehdä paljon valmistautuaksemme vastaanottamaan ja ymmärtämään tätä salaista aineistoa tutkimalla tunnettua aineistoa, sillä toinen riippuu toisesta. Uskomme, että näin pitää tehdä, sillä mitä tulee moniin kysymyksiin, jotka ovat äärimmäisen tärkeitä ihmiskunnalle, ”sumu ei koskaan hälyne, ennen kuin aasialaisen erakkoryhmän hallussa olevien tiettyjen salaisten kirjastojen aarteet annetaan maailmalle” (H. P. Blavatsky *Collected Writings*, vol. 3, s. 485).

Dzyanin kirjan etsintä

H. P. Blavatsky sanoo kääntäneensä ne säkeistöt, jotka muodostavat *Salaisen opin* perustan, mystisestä ”Dzyanin kirjasta”. Kukaan muu, ts. kukaan ulkoisessa maailmassa, ei ole koskaan nähnyt tätä kirjaa. Jopa kirjan nimi ”Dzyanin kirja” on pikemminkin yleisnimi kuin erisnimi, eikä tarkoita enempää kuin ”Viisauden kirja”, tosin korkeimman viisauden, jonka saavuttaa ainoastaan meditaation avulla.¹ Blavatsky jätti meille ehkä johtolangan arvoituksellisessa selvityksessään, että ”*Dzyanin* (eli *Dzanin*) kirja on täysin tuntematon filologeillemme, tai ainakaan he eivät olleet koskaan kuulleet siitä sillä nimellä.”² Tämä jättää meille mahdollisuuden, että sen todellisesta ja oikeasta nimestä on kuultu ja sen vuoksi se on löydettävissä ulkopuolisesta maailmasta. Tämän merkitys on suuri. Useimmat sanskritin- ja tiibetinkieliset tekstit ovat tulleet saataville vasta viimeksi kuluneen sadan vuoden aikana, sen jälkeen kun Blavatsky julkaisi *Salaisen opin* 1888. Jokainen länsimailla on kuulut Kuolleenmeren kääreiden löytymisestä v. 1947. Mutta uutiset jopa suuremmista tekstilöydöistä Keski- ja Etelä-Aasiassa, kuten Gilgit-käsikirjoitusten löytyminen 1931, ei ole saavuttanut länsimaista lehdistöä.

Tässä on nostettava esiin kysymys, jonka monet teosofit ovat tuoneet julki. Kun tiedetään, että meillä on jo *Salaisessa opissa* Blavatskyilta ja hänen vihityiltä opettajiltaan peräisin olevat Dzyanin runot englanniksi, miksi kukaan haluaisi viettää vuosia tutkimassa sellaisia vaikeita kieliä kuin sanskrit ja tiibet ja omistaa elämänsä näillä kielillä kirjoitetun Dzyanin kirjan käsikirjoituksen etsimiseen? Ennen kuin vastaamme tähän kysymykseen, meidän on tiedettävä, että alkuperäinen Dzyanin kirja on Blavatskyn mukaan kirjoitettu salaisella pyhällä kielellä, jota hän kutsuu senzariksi.³ Tämän originaalin saamisesta olisi tietysti meille vähän hyötyä, koska kukaan ei osaisi lukea tätä kieltä. Kuitenkin hän puhuu ”kiinan-, tiibetin- ja sanskritinkielille käännettyistä, Dzyanin kirjan alkuperäisistä senzarilaisista kommentaareista ja selityksistä” ja jatkaa sitten kääntämällä Dzyanin kirjan 1. säkeen ”käyttäen ainoastaan

¹ Ks. David Reigle, *The Books of Kiu-te or the Tibetan Buddhist Tantras*, San Diego: Wizards Bookshelf, 1983, s. 46–47.

² H. P. Blavatsky, *Salainen oppi*, I osa, vanha suomennos, joka on tarkistettu ja korjattu vuoden 1888 alkuperäisen edition pohjalta, s. xxii, www.teosofia.net.

³ *Salainen oppi*, I, xliii.

niitä substantiiveja ja oppisanoja, jotka ovat käytössä tiibetin- ja senzarinkielisissä versioissa”.¹ Näitä tiibetin-, sanskritin- ja kiinankielisiä käännöksiä eivät vihkimättömät voi tutkia; ja todellakin useimmat hänen siinä antamistaan sanoista ovat tunnistettavia tiibetinkielisiä oppisanoja.

Palaamme nyt kysymykseen, miksi kukaan tahtoisi tutkia Dzyanin kirjan sanskritin-, tiibetin- tai kiinankielisiä käännöksiä, kun Blavatskyn *Salaisessa opissa* on jo arvovaltainen englanninnos? Paitsi että Blavatsky on selvästi sanonut, että meillä on englanniksi vain osia Dzyanin kirjasta, on olemassa painavampi syy. Teosofeja on nykyään yleisen arvion mukaan noin 50 000. Näille viidellekymmenelletuhannelle, jotka ovat vakuuttuneet Blavatskyn työn arvosta hänen tehdessään maailmalle tunnetuksi aiemmin universaalien viisaustradition olemassaoloa, on olemassa todella vähän tarvetta Dzyanin kirjan itämaisen kielen käsikirjoitukselle. Mutta maailman väkiluku on nykyään 5 miljardia ihmistä. Tämä tarkoittaa, että joka ainoaa henkilöä kohden, joka nyt hyötyy suoraan Blavatskyn esille tuomasta viisaustradition tiedosta, on olemassa satatuhatta ihmistä, jotka eivät hyödy. Tämä ei kelpaa.

Suuri kysymys ihmiskunnan kärsimyksen syystä ja sen ratkaisemisesta tuodaan esiin Blavatskyn yhden opettajan, mahätma K. H:n, erinomaisessa kirjeessä, missä käsitellään pahan ongelmaa:²

Kun nyt olemme ottaneet huomioon luonnollisen ja ei vältettävissä olevan pahan – ja sitä on niin vähän, että epäilen, kutsuvatko länsimaiden metafyyssikot sitä ollenkaan pahaksi vai johtavatko he sen takaisin riippumattomaan syyhyn – mainitsen suurimman, tärkeimmän syyn miltei kahteen kolmasosaan kaikesta pahasta, joka on ahdistanut ihmiskuntaa aina siitä saakka, kun tuosta syystä tuli voima. Se on uskonto jokaisessa muodossa ja jokaisen kansan keskuudessa. Se on papillinen kasti, papisto ja kirkot. Näistä harhoista, joita ihminen on pitänyt pyhinä, on etsittävä kaiken sen pahan lähde, josta on tullut ihmiskunnan suuri kirous ja joka on melkein hukuttanut sen alleen. Tietämättömyys loi jumalat ja viekkaus käytti tilaisuutta hyväkseen.

Tässä yhtäpitävästi Buddhan opettaman neljän jalon totuuden kanssa kärsimyksen syyksi todetaan tietämättömyys; ja erityisesti tietämättömyys, joka synnytti uskonnon. Tämä on melko tyrmistyttävä selitys yhdeltä teosofisen liikkeen takana olevista opettajista, liikkeen, jonka yhtenä päätarkoituksena useat jäsenet yleisesti pitävät vertailevaa uskontojen tutkimista. Ehkä voimme

¹ *Salainen oppi*, I, s. e23. [Ks. edellä s. 76–79.]

² *Mestarien kirjeet A. P. Sinnettille Mahatma M:ltä ja K.H:lta*, Lahden Minerva, 1997 s. 293.

huomauttaa, että tämä tarkoitus oli alkuperäisissä versioissaan muotoiltu tukeakseen arjalaisten tai muinaisten intialaisten uskontojen tutkimista pikemminkin kuin vertailevaa uskontotiedettä yleensä.¹ Tämä johtuu epäilemättä siitä, että varhaisten teosofisten kirjoitusten lukemattomien selostusten mukaan viisaustraditio esitetään suoremmin ja täydellisemmin muinaisissa intialaisissa uskonnoissa. Silti näillä uskonnoilla on myös osuutensa kahteenkolmasosaan ihmiskunnan kärsimyksestä. Voimme vain päätellä, että teosofisen liikkeen takana olevien opettajien todellinen tarkoitus oli ja on edistää universaalia viisaustraditiota, joka tulee asteittain korvaamaan separatiivisen uskonnon. Sillä kuten edellä lainatussa kirjeessä sanotaan ”teologioiden jumalasta”:²

Meidän päätavoittemme on pelastaa ihmiskunta tästä painajaisesta, opettaa ihmiselle moraalia sen itsensä vuoksi ja opettaa häntä vaeltamaan elämänsä luottaen itseensä eikä nojaten teologien kainalosauvaan, joka on mittaamattomina aikoina ollut miltei kaiken inhimillisen kurjuuden suoranainen syy.

Ja edelleen:³

Muistakaa, että ihmiskunnan kurjuus ei koskaan vähene, ellei tule sitä päivää, jolloin ihmisten parhaimmisto hävittää totuuden, siveellisyuden ja kaikkiallisen rakkauden nimessä väärin jumaliensa alttarit.

Oppia aikoinaan universaalien viisaustradition olemassaolosta tekivät ensimmäiseksi tunnetuksi nykyisinä aikoina teosofisen liikkeen kautta Blavatsky ja hänen opettajansa. Tämän ajateltiin ilmeisesti voivan vastustaa separatiivisen uskonnon ”suurta kirousta” ja siten vapauttavan ihmiskunnan tästä ”miltei kaiken inhimillisen kurjuuden suoranaisesta syystä”. Tämä viisaustradition vartijoiden ”pää tarkoitus” on heidän syynsä tuoda osa siitä esille teosofisen liikkeen kautta. Nyt jokaisen teosofian tutkijan, joka ottaa tämän vakavasti, todellinen kysymys kuuluu: kuinka voidaan tehokkaasti levittää tietoa aikoinaan universaalista viisaustraditiosta jäljellä oleville maailman 4 999 950 000 ihmiselle? Ja mikä pysäyttää sen nyt?

¹ Teosofisen Seuran päämäärien aiempien versioiden sanamuodoista, ks. Josephine Ransom, *A Short History of the Theosophical Society*, Adyar, Madras: Theosophical Publishing House, 1938, s. 545–553. [Ks. myös H. P. Blavatsky, *Teosofian avain*, s. 47, Teosofisen Seuran tarkoituksesta.]

² *Mestarien kirjeet*, s. 289.

³ *Sama*, 294

Tämä vie meidät takaisin Dzyanin kirjaan. Monien vuosien ajan on maailma torjunut opin aikoinaan yleisen viisaustradition olemassaolosta, jonka tradition osittaista uutta ilmoitusta nykyisinä aikoina Blavatsky nimitti ”teosofiaksi”. Tämä torjuminen johtui etupäässä siitä, että kukaan ei voinut nähdä alkuperäistä Dzyanin kirjaa osoittaakseen sen oikeaksi. Tämän Blavatsky aavisti, sillä hän kirjoitti 1888 *Salaisen opin* johdantoon:¹

Noudattaen kriittisen oppineisuuden sääntöjä orientalistin täytyy ilman muuta hylätä kaikki, mitä hän ei voi täydellisesti itselleen todistaa... Tämä esoteeristen oppien ensimmäinen näyte perustuu säkeistöihin, jotka ovat etnologialle tuntemattomien ihmisten kirjoituksia. Niiden sanotaan olevan kirjoitettu sellaisella kielellä, joka eroaa kaikista filologieng tuntemista kielistä ja murteista. Niiden sanotaan johtuvan tieteen hylkäämästä lähteestä (okkultismista). Lisäksi ne tarjotaan sellaisen välittäjän kautta, jota alituisesti maailman edessä häpäisevät kaikki ne, jotka vihaavat epämiellyttäviä totuuksia tai joilla on jokin erityinen keppihevonen puolustettavanaan. Sen tähden voidaan hyvällä syyllä jo edeltäpäin odottaa, että nämä opit kielletään ja hylätään. Ei kukaan, joka kutsuu itseään oppineeksi jollain eksaktisen tieteen alalla, suvaitsi tutkia näitä oppeja vakavasti.

Mutta sitten hän sanoo:

Niille tullaan nauramaan ja ne tulevat muitta mutkitta hylätyiksi tällä vuosisadalla, mutta ainoastaan tällä. Sillä ajanlaskumme 1900-luvulla alkavat tiedemiehet tunnustaa, että *Salaista oppia* ei ole keksitty eikä liioiteltu vaan päinvastoin vain pelkistäen esitetty ja että sen opit ovat *Vedoja* aikaisempia.

Selvä johtopäätös tästä lausunnosta on se, että meidän aikanamme tulee varmistettavissa oleva todiste saataville Dzyanin kirjan käsikirjoituksen muodossa jollakin tunnetulla kielellä kuten sanskrit, tiibet tai kiina. Ja tämä tekee mahdolliseksi viisaustradition yleisen, lopullisen hyväksymisen maailmassa ja sen seurauksena inhimillisen kurjuuden lievittämisen. Mahātma K. H:n sanoin, jotka liittyivät v. 1880 yritykseen palauttaa esi-isiltä peritty tieto ja Intian filosofiat turvautuen kauan sitten sinetöityihin muinaisiin alkulähteisiin ihmiskunnan suunnattomaksi hyödyksi, sanat, jotka jos mitkään ovat tarkoituksenmukaisemmat nyt kuin silloin: ”Eikö tämä ole pienen uhrauksen arvoista?”²

¹ *Salainen oppi*, I, s. xxxvii.

² Mahātman ensimmäinen kirje A. O. Humelle [julkaistu Lahden Minervan verkkosivuilla ja osittain A. P. Sinnettin kirjassa *Salattu maailma*, s. 118].

Useimmat meistä ovat sitä mieltä että se on. Mitä siis voidaan tehdä tämän aikaansaamiseksi? Olen usein yrittänyt asettaa itseni näiden salaisten kirjojen vartijoiden asemaan ja kuvitella, mitä olosuhteita he odottaisivat niiden luovuttamiseksi. Kun Blavatsky ensin toi esille Dzyanin kirjasta englanniksi käännetyt runot *Salaisessa opissa*, hän sanoi: ”Säkeistöt, jotka muodostavat jokaisen luvun perustan, esitetään kauttaaltaan nykyaikaisessa käännetyssä muodossaan, koska olisi aivan hyödytöntä tehdä aihetta vielä vaikeammaksi käyttämällä alkuperäistä muinaisaikaista fraseologiaa kummastuttavine tyyleineen ja sanoineen.”¹ Mutta nyt yli vuosisata myöhemmin juuri tämä ”alkutekstin muinaisaikainen fraseologia kummastuttavine tyyleineen ja sanoineen” pitäisi olla käytettävissä, koska vain se toisi tarvittavan, varmistettavissa olevan todisteen.

Tietenkin vartijat voisivat aina lähettää sellaisen kirjan ja jonkun chelan selittämään fraseologiaa. Mutta tämä ei ratkaise ongelmaa. Kun alkukielinen käsikirjoitus on luovutettu, siitä tulee julkista omaisuutta ja se joutuu sen vuoksi tieteellisen tutkimuksen ja arvostelun alaiseksi. Kellään oppineella ei olisi mitään pakottavaa syytä hyväksyä chelan antamia selityksiä, vaan päinvastoin hänen olisi pakko etsiä selityksiä viittauksista muihin tunnettuihin teksteihin. Tätä hyväksyttyä metodista periaatetta käytti täysin hyväkseen Blavatsky, joka omisti *Salaisen opin* pääosan osoittamaan viittauksilla tunnettuihin lähteisiin sen opetusten oikeellisuuden todennäköisyyttä. Sillä kuten hän sanoi, ”olisi varsin hyödytöntä julkaista näillä sivuilla edes niitä osia esoteerisesta tieteestä, jotka nyt ovat päässeet päivänvaloon, jollei sellaisten oppien olemassaolon todenperäisyyttä tai ainakin niiden *todenmukaisuutta* ensin todistettaisi”.² Tämän hän teki lainaamalla kappaleita ja säkeitä niiden tueksi vaikuttavalta joukolta menneisyyden tunnettuja kirjailijoita ja klassikoita. Ja näin pitää tehdä nykyäänkin sillä erolla, että tänä päivänä on tuettava alkuteoksen muinaisaikaista fraseologiaa. Tämä voidaan tehdä ainoastaan lainaamalla rinnakkaiskohtia itämaiden muinaisista klassikoista niiden alkukielillä.

Näyttäisi siis siltä, että nykyään tällä saralla työskentelevän edessä oleva tehtävä muistuttaa hyvin paljon Blavatskyn kohtaamaa urakkaa, kun hän ensimmäisenä toi nämä runot esiin nykyajan maailmalle. Mutta toisin kuin Blavatskyn aikana, meillä on nyt saatavilla kokonaisia itämaiden vanhojen klassikkojen kirjastoja. Nykyiset työntekijät tällä alueella eivät siis tarvitse kehittyneitä henkisiä kykyjä, joita Blavatsky käytti julkaistessaan Dzyanin kirjasta peräisin olevat säkeistöt, vaan heidän tarvitsee sen sijaan tuntea

¹ *Salainen oppi*, I, e22–23.

² *Sama*, xxxviii–xxxix

asiaankuuluvat alkukielet sekä niillä kirjoitettu valtava tekstien määrä, joka on nyt saatavilla.

Dzyanin kirjaa koskevien alkuperäisten senzarinkielisten kommentaarien käännösten sanotaan olevan olemassa kolmenkielisinä: kiinaksi, tiibetiksi ja sanskritiksi. Nämä ovat myös pohjoisbuddhalaisten kirjoitusten kolme klassista tai kanonista kieltä. Nämä kirjoitukset kirjoitettiin sanskritiksi, sitten käännettiin kiinaksi nykyisen ajanlaskun ensimmäisen tuhatluvun alkuvuosisatoina, ja jälleen käännettiin sanskritista mutta nyt tiibetiksi nykyisen ajanlaskun ensimmäisen tuhatluvun viimeisinä vuosisatoina. On täysi syy olettaa, että senzarin kommentaarit noudattivat tätä samaa mallia, niin että niiden sanskritinkieliset versiot ovat vanhimmat ja alkuperäisimmät niistä versioista, joiden sanotaan olevan olemassa meille helposti lähestyttävillä kielillä. Lisäksi kiinan ja tiibetin kielet eivät pysty ilmaisemaan sanskritin vivahteita, mikä voidaan havaita vertaamalla mitä tahansa monista buddhalaisista kirjoituksista, joita on vielä jäljellä kaikilla näillä kolmella kielellä. Tätä voidaan pelkästään odottaa sanskritin, tuon henkisten ajatusten ”hienostuneen” eli ”täydellisen” kielen, aintukertaisen luonteen vuoksi. Niin kuin Blavatsky sanoo yrityksestään, kaikkein ensimmäisestä, ilmaista Dzyanin kirjan ajatuksia eurooppalaisella kielellä: ”Ei näet mikään ihmiskieli – paitsi sanskrit, joka onkin *jumalien* kieli – voi tehdä sitä edes suunnilleen tyydyttävästi.”¹

Sanskritin kielen oppiminen, tai tuota aihetta varten kiinan tai tiibetin kielen oppiminen, ei ole samanlaista kuin toisen eurooppalaisen kielen oppiminen. Englanniksi tai ranskaksi tai saksaksi sanomme melko paljon samoja asioita käyttäen erilaisia sanoja. Sanskritiksi kuitenkin ilmaistaan täysin erilaisia ja uusia ajatuksia. Sanskrit on kieli, joka on tarkoituksellisesti kehittynyt ja hienostunut esittämään korkeampia todellisuuksia, kuten ilmeisesti esitettiin aiemmin senzarilla. Samalla tavoin, kun sanskritinkieliset buddhalaiset kirjoitukset käännettiin kiinaksi ja tiibetiksi, näiden kielten oli erityisesti mukauduttava ilmaisemaan uusia ajatuksia. Erikoissanasto omaksuttiin ja sitä käytettiin johdonmukaisesti sanskritinkielisten oppisanojen kääntämiseen. Tämä pätee erityisesti tiibettiin, jolle laadittiin standardisoituja sanskrit-tiibet-sanastoja, ja kääntäjiltä vaadittiin niiden käyttöä kuninkaan käskystä kuolemanrangaistuksen uhalla. Niin tärkeänä sitä pidettiin.

Näiden käännösten ajoista lähtien on paljon sanskritinkielistä buddhalaista kaanonia kadonnut, samalla kun koko kiinaksi ja tiibetiksi käännetty kaanon säilyi. Tästä syystä pohjoisbuddhalaisuuden oppineiden täytyy osata paitsi sanskritia myös vähintään toista näistä kahdesta muusta klassisesta kanonisesta kielestä, kiinaa tai tiibetä. Näistä tiibetinkieliset käännökset ovat paljon

¹ *Sama*, s. e269.

tarkempia ja siis käyttökelpoisempia alkuperäisen sanskritin osoittamiseksi. Dzyanin säkeistöissä, niin kuin Blavatsky on ne kääntänyt, valtava enemmistö oppisanoista on pohjoisbuddhalaisia, useimmat niistä sanskritia ja jotkin tiibetä. Edellyttäen sitten, että on valmistautunut opiskelemalla sanskritia ja tiibetä, niin minkä tekstien puoleen on käännettävä Dzyanin kirjan etsinnässä?

Dzyanin kirjan sanotaan olevan ”Kiu-ten seitsemän salaisen folion kommentaarien ensimmäinen osa ja samannimisten julkisten teosten sanasto”.¹ Tämä tarjoaa meille tärkeimmän vihjeen, koska Dzyanin kirja yhdistetään tässä julkisesti tunnettuihin teoksiin, Kiu-ten kirjoihin. Mutta yleiset Kiu-ten kirjat osoittautuivat olevan miltei yhtä vaikeasti tavoitettavia kuin itse mystiset Dzyanin kirjat, ja niitä ei pitkään aikaan ollut tunnistettu. Sitten 1975 teosofinen tutkija H. J. Spierenburg tunnisti ne hollanniksi kirjoitetussa artikkelissa.² Valitettavasti tämä ei saavuttanut englanninkielistä lukijakuntaa. Sitten ne tunnistettiin uudelleen 1981, mitä seurasi niitä käsittelevän englanninkielisen kirjan julkaiseminen 1983.³

Kiu-ten kirjat ovat tiibetinbuddhalaisia tantroja, ryhmä, johon kuuluu enemmän kuin sata yksittäistä teosta, jotka on koottu noin kahdeksikymmeneksi osaksi. Niitä arvostetaan kovasti tiibetiläisessä traditiossa ja pidetään Buddhan korkeimpina opetuksina. Siksi niihin käsiksi pääsyä rajoitettiin, ja ulkopuoliset tiesivät vähän niiden sisällöstä. Vastakohtana hindulaisista tantroista on tullut jokseenkin häpeällisiä, ja jopa hindujen enemmistö pitää niitä huonomaineisina. Hindulaisilla ja buddhalaisilla tantroilla on ilmeisiä yhtäläisyyksiä, mutta myös peruseroavuuksia. Tärkeimpiä näistä ovat: 1) että buddhalaiset tantrat eivät ole teistisiä, ts. niiden perustana ei ole usko Jumalaan tai jumaliin; ja 2) että ne perustuvat kauttaaltaan bodhisattvaihanteeseen, ts. työskentelyyn mieluummin muiden kuin itsensä hyväksi.⁴

¹ ”’Lam-rinin’ ja Dzyanin salaiset kirjat”, *Salainen oppi*, III osa, s. z22, www.teosofia.net. Selostuksia valtavista kadonneiden ja nyt salaisten kirjojen kätkeytyistä kirjastoista, ks. *Salainen oppi*, I, s. xxiii ja seur.

² Ks. H. J. Spierenburg, *The Buddhism of H. P. Blavatsky*, San Diego, Point Loma Publications, 1991, s. 138.

³ Ks. av. 214.

⁴ Lisätietoja näistä kahdesta tärkeimmästä erosta hindulaisten ja buddhalaisten tantrojen välillä annetaan David Reiglen ”Mitä Kiu-ten kirjat ovat?” -esitelmässä, jonka hän esitti Culver Cityssä, Kaliforniassa, pitämässään *Salaisen opin* konferenssissa elokuussa 1988. [Ks. edellä s. 51–59.] Tärkeän selityksen, jonka uskon soveltuvan hindulaisten ja buddhalaisten tantrojen välisiin eroihin, esittää T. Subba Row: ”Kadonneen Atlantiksen asukkaiden hallitseman tiedon *luonnon okkulttisista voimista* oppivat Intian muinaiset adeptit, jotka liittivät sen pyhän Saaren asukkaiden opettamaan esoteeriseen oppiin. Tiibetiläiset adeptit eivät kuitenkaan ole hyväksyneet tätä lisäystä

On ilmeistä, että voidakseen tutkia salaisia Kiu-ten kirjoja, on kyettävä tutkimaan julkisia Kiu-ten kirjoja. Mutta viimeksi mainittu ei ole mikään pieni tehtävä. Jopa niin sanotut ”julkiset” teokset pidettiin itse asiassa salassa kailta, jotka eivät olleet saaneet vihkimystä niihin, aivan näihin päiviin asti, ja hyvällä syyllä. Kun ensimmäisen kerran luin läpi esoteerisimman osan näistä tunnetuista teoksista, nimittäin *Kālacakratantran Jñāna*”- eli ”Dzyan”-luvun, Kiu-ten kirjoista ensimmäisen, olin hämmästynyt ja jokseenkin tyrmistynyt siitä, kuinka vieraaseen maailmaan näin vilahdukselta ja kuinka vähän siitä saatoin ymmärtää. Kirjan ensimmäinen asia näytti olevan sanskritin aakkosten mantrakirjaimet, niiden vastaavuussuhteet eri jumaluusryhmiin, ja näiden jumaluuksien puhdistaminen ulkoisten ja sisäisten maailmojen karkeina ja hienoina aineksina. Toisin sanoen, sitä mitä useimmat ihmiset, jopa sympaattisimmat lukijat, luonnehtisivat tänä päivänä mystiseksi hölynpölyksi. Mieleeni muistui voimakkaasti osa mahātma K. H:n vastauksesta A. P. Sinnettiin pyyntöihin esoteerisemmasta tiedosta:¹

Sitten – tietoa voidaan antaa vain asteittain; ja jotkin korkeimmat salaisuudet – vaikka itse asiassa muodostettuina herkän korvanne kuultavaksi – voisivat kuulostaa mielestänne järjettömältä siansaksalta, huolimatta vilpittömästä vaikutuksestanne, että ”ehdoton luottamus ei pelkää väärinymmärtämistä”.

Miten siis lähestyä näitä kirjoja, jotka todella usein kuulostavat ”järjettömältä siansaksalta”? Eräissä tiibetiläisen tradition koulukunnissa kirjaa, jonka sanotaan kuuluvan tulevalle buddhalle, Maitreyalle, käytetään siltana tantroiin eli Kiu-ten kirjoihin, koska se tarjoaa sen, minkä siinä katsotaan olevan niiden opillinen ja filosofinen perusta. Tämä ainutlaatuinen kirja on *Ratna-gotra-vibhāga* eli *Uttara-tantra*.² Samalla tavoin Blavatsky aloittaa *Salaisen opin*

esoteeriseen oppiinsa. Juuri tästä seikasta olettaisi eron näiden kahden opin välillä selittyvän.” Blavatsky lisää tähän huomautuksen sanoen, että ”ymmärtääkseen tämän kohdan täysin lukijan on katsottava *Hunnuttomasta Isiksestä*, I, Tiede, osa 2, 15. luku, s. 362–366. Ks. T. Subba Row, ”The Aryan-Arhat Esoteric Tenets on the Sevenfold Principle in Man”, teoksessa *H. P. Blavatsky Collected Writings*, III, s. 402–403. Saadakseen kuvan siitä kuinka kaiken kattavasti tietty buddhalainen tantra perustuu bodhisattvaihanteeseen, ks. David Reigle, *Kālacakra Sādhana and Social Responsibility*, Santa Fe: Spirit of the Sun Publications, 1996.

¹ *Mestarien kirjeet A. P. Sinnetille*, s. 89.

² *Ratna-gotra-vibhāgan* eli *Uttara-tantran* käänsi ensimmäisenä tiibetistä E. Obermiller nimellä ”The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation”, *Acta Orientalia*, vol. IX, 1931, s. 81–306; uusintapainos julkaistu nimellä: *Uttaratantra or Ratnagotravibhāga*, Talent, Oregon: Canon Publications, 1984. Sen oli jo silloin kääntänyt

pyytämällä kaikkia lukijoita tutkimaan huolellisesti kolmea perusväittämää, joiden hän sanoo muodostavan välttämättömän opillisen eli filosofisen perustan jäljempänä Dzyanin kirjasta peräisin olevien säkeistöjen ymmärtämiseksi. Onkin niin, että edellä mainitun Maitreyan kirjan opillinen eli filosofinen kanta on ehdottomasti lähimpänä kaikkien tunnettujen kirjojen joukosta *Salaisen opin* perusväittämien kantaa.¹ Asioiden saamiseksi vielä mielenkiintoisemmiksi Maitreya Buddhan ”salainen kirja” on yhdistetty Dzyanin kirjaan jokseenkin arvoituksellisessa kohdassa eräässä Blavatskyn kirjeessä. Siinä hän kirjoitti *Salaisesta opista*:²

Olen juuri saanut valmiiksi valtavan johdantoluvun eli *johdannon* eli esipuheen, kutsukaa sitä miksi haluatte, osoittaakseni vain lukijalle, ettei [*Salaisen opin*] teksti – jossa jokaisen luvun alussa on käänös *Dzyanin* kirjasta ja ”Maitreya-buddhan” salaisesta kirjasta *Champai chhos Nga* (suorasanaisestä, ei viidestä tunnetusta runomittaisesta kirjasta, jotka ovat silmänlumetta) – ole tarua.

Vaikka tästä ei oikein selviä, mikä suhde on Dzyanin kirjan ja Maitreyan salaisen kirjan välillä, ei ehkä ole sattuma, että Maitreyan kirjan opillinen asema täsmää *Salaisen opin* perusväittämien kanssa, ja että näitä opetuksia käytetään välttämättömänä valmisteluna, jotta voisi ymmärtää, tässä

sanskritista Jikido Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra), Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyana Buddhism*, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1966, Serie Orientale Roma 33. Siitä on olemassa myös S. K. Hookhamin tekemä mukaelma teoksessa *The Buddha Within: Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga*, Albany: State University of New York Press, 1991.

¹ Ks. David Reiglen neljäs *Book of Dzyan Research Report*, ”The Doctrine of Svabhāva or Svabhāvātā and the Questions on Anātman and Śūnyatā”, Cotopaxi, Colorado: Eastern School Press, June 1997, erityisesti s. 22. [Ks. edellä ”Oppi svabhāvasta eli svabhāvātāstä ja anātman- ja śūnyatā-kysymykset”, s. 141.]

² *The Letters of H. P. Blavatsky to A. P. Sinnett*, koonnut A. T. Barker, 1925; faksimile-uusintapainos, Pasadena: Theosophical University Press, 1973, s. 195. Moni teosofian tutkija on ajatellut, että tämä kohta viittaa *Salaisen opin* koskaan julkaisemattomaan ja nykyisin kadonneeseen ”kolmanteen osaan”. Kuitenkin Daniel Caldwellin viimeaikaiset tutkimukset Blavatskyn puhumasta kolmannesta osasta osoittavat, että v. 1897 julkaistu III osa on todella hänen tarkoittamansa III osa, joten tuo kohta viittaa mitä todennäköisimmin Dzyanin runoihin, jotka meillä nyt on v. 1888 julkaistussa *Salaisen opin* kahdessa osassa. Ks. Daniel Caldwell, ”The Myth of the ’Missing’ Third Volume of *The Secret Doctrine*”, *The American Theosophist*, Late Spring/Early Summer 1995, s. 18–25.

järjestyksessä, julkisia Kiu-ten kirjoja eli tiibetinbuddhalaisia tantroja ja Kiu-ten salaisten kommentaarien ensimmäistä osaa eli Dzyanin kirjaa.

Kiu-ten yleiset kirjat samoin kuin Maitreyan tunnetut kirjat muodostavat osan tiibetinbuddhalaista kaanonista. Tähän asti tuntematonta tietoa tästä kaanonista, sekä julkisista että vastaavista salaisista osista, antoi Tiibetin pääkirjastonhoitaja-lama ja julkaisi Blavatsky artikkelissa ”Tibetan Teachings”.¹

Tiibetiläisten pyhä kaanon, *Bkah-hgyur* ja *Bstan-hgyur*, käsittää 1707 erillistä teosta – 1083 julkista ja 624 salaista osaa. Edelliset koostuvat 350 ja jälkimmäiset 77 folio-osasta...

Vieläpä noiden osien, jotka ovat suurten joukkojen saatavilla, jokaisella lauseella on kaksinainen merkitys. Toinen on tarkoitettu oppimattomille ja toinen niille, jotka ovat saaneet avaimen aineistoon...

Kaksinainen merkitys on siis jopa kaanonissa, joka on annettu yleisölle ja aivan hiljattain läntisille oppineille...

...aineisto, jota viisasteleva kirjailijamme, munkki Della Penna, lainaa – vai pitäisikö minun mieluummin sanoa, lainaa väärin – ei sisällä mitään tarua, vaan yksinkertaisesti tietoa tuleville sukupolville, jotka ovat voineet siihen mennessä saada avaimen niiden oikeaan tulkitsemiseen...

Blavatskyn aikana, ja aina viime aikoihin asti, tiibetiläiset kirjat ovat olleet luoksepääsemättömiä. Nyt voi parilla tuhannella dollarilla ostaa oman sarjan! Lisäksi yritykseni koota kopioita tunnetuista sanskritinkielisistä buddhalaisista teksteistä ovat osoittaneet, että toisin kuin yleisesti oletetaan, että ainoastaan kaksitoista prosenttia sanskritinkielisestä kaanonista on vielä jäljellä, itse asiassa viisikymmentä prosenttia alkuperäisestä sanskritinkielisestä buddhalaisesta kaanonista on nyt löydetty uudelleen. Edessämme olevat tilaisuudet ovat

¹ *H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. VI, s. 98, 100 [H. P. Blavatsky, *Jumalten viisaus*, s 103, 104, 106]. Tässä sanotaan tiibetinbuddhalaisen kaanonin sisältävän tietoa salakirjoituksena, joka vaatii eri avaimia. Todennäköisesti yhden näistä avaimista on äskettäin löytänyt Doss McDavid ja yllättäen ei tiibetistä tai sanskritista vaan kreikasta. Tämä avain käyttää hyväkseen kreikan kirjainten numeroarvoja, mutta sitä voidaan soveltaa sanskritin sanoihin. Kuitenkin salaisen opin näkökulmasta voidaan yhteys sanskritin ja kreikan välillä selittää. Orfeuksen, kreikan ”kirjainten keksijän”, on osoitettu tulleen Intiasta (ks. ”Was Writing Known before Pāṇini?”, *H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. V, s. 304–307). Siten on täysin mahdollista, että hän toi mukanaan kirjainten todelliset numeroarvot, joko sanskritin tai kreikan; ja että nämä todelliset arvot säilyivät kreikkalaisten parissa, samalla kun jokin toinen numeroarvojen järjestelmä syrjäytti ne Intiassa. Ks. Doss McDavid, ”Gematria, Senzar, and the Book of Dzyan”, *The Quest*, September 1998, s. 4–12.

nykyään todella ennen kuulumattomat. Saako joku avaimen vai ei hankkiakseen tuleville sukupolville tarkoitettua tietoa noista kirjoista, ne ovat varmasti paras lähteemme, josta lainata rinnakkaiskohtia, joita tarvitaan Dzyanin kirjan tueksi. Tämä työ on tehtävä aikoinaan yleismaailmallisen viisaustradition olemassaolon todistamiseksi, inhimillisen kurjuuden helpottamisen tähden. Kun alustava työ on tehty, Dzyanin kirja voi ilmestyä; ennen kuin tämä työ tehdään, se ei voi ilmestyä. Näin paljon on vallassamme.