

Tapio Tamminen

Idän ja lännen uskonnollinen dialogi

Maailmankuvan murroksissa perustavat todellisuuden luonnetta koskevat uskomukset muuttuvat. Murrokset ovat aina raottaneet ovia myös uskontojen väliselle dialogille, jolloin esimerkiksi lännen ja idän uskonnolliset perinteet ovat voineet vaikuttaa toisiinsa. Näin on käynyt 1800-luvun alussa ja toisen maailmansodan jälkeen. Vaikka nykyinen synkretistinen uushenkisyys ottaa vaikutteita valikoiden kaikkialta maailmasta, intialaisperäisten uskontojen merkitys on huomattava. On luultavaa, että tämä prosessi vain vahvistuu tulevina vuosikymmeninä.

Uskonnollista synkretismiä on esiintynyt tavallisesti vahvemman ja heikomman kulttuurin kohdatessa, jolloin heikompaan on sulautunut huomattavia vaikutteita vahvemmassa kulttuurista. Näin on käynyt kolonialismin seurauksena esimerkiksi monille Etelä-Amerikan intiaanikulttuureille, jotka ovat omaksuneet perinteiseen uskontoonsa kristinuskon piirteitä. Nykyisin eri puolilla Afrikkaa nopeasti leviävä kristinuskko on usein luonteeltaan synkretististä.

Toinen tyypillinen tilanne laajoille synkretistisille virtauksille ovat olleet kulttuurin maailmankuvan murrokset. Länsimaisessa kulttuurissa voidaan hahmottaa kolme suurta murrosta: antiikin Kreikka, uuden ajan taite ja 1800-luvun alusta alkanut mekanistisen maailmankuvan murros. On tietysti tulkinnanvaraista ajoitetaanko tämän murroksen alku Collingwoodin (1960) tavoin saksalaisen luonnonfilosofian nousuun 1800-luvulla vai vuosina 1900-1925 tapahtuneeseen uuden fysiikan murrokseen (ks. Kallio-Tamminen 2008).

Synkretismin suhde universaaliin uskontoon voidaan karkeasti hahmottaa janana, jonka toisessa päässä on fundamentalismi ja toisessa universaali uskonto. Fundamentalismi ymmärretään tässä takertumisena omaan uskonnolliseen perinteeseen ja sen oletettuihin perusoppeihin. Universaali uskonto tarkoittaa puolestaan eräänlaista synkretistisen prosessin ääripistettä: maailmanuskontojen täydellistä yhteensulautumista tai niiden taustalta hahmottuvaa yhteistä perustaa.

Syvissä maailmankuvan murroksissa kulttuurin perususkomukset ajatellaan uusiksi. Uuden ajan taitteen ja mekanistisen maailmankuvan murroksissa myös uskonnot ovat kokeneet omat mullistuksensa, jolloin on esiintynyt voimakkaita synkretistisiä pyrkimyksiä. Niissä on korostettu ihmisen aktiivisuutta, luovuutta ja jopa jumalankaltaisuutta. Toisaalta syvät murrokset ovat ruokkineet aina myös uskonnollista fundamentalismia. Uuden ajan taitteessa Intian uskonnollinen perinne mullistui islamilaisten valloittajien seurauksena.

Uuden ajan taite

Islamilainen mogulivaltakunta syntyi Pohjois-Intiaan uuden ajan taitteessa, kun nykyisen Uzbekistanin alueelta kotoisin ollut turkkilais-mongolialainen hallitsija Babur valloitti joukkoineen Delhin vuonna 1526. Baburin pojanpojasta Akbarista tuli maineikkain mogulihallitsija. Hän laajensi valtakuntansa rajat Delhistä ja Punjabista Keski-Intiaan ja lännessä Afganistaniin. Akbar tuli tunnetuksi moniarvoisuuden puolustajana ja hänen hallintokauttaan kutsutaan yleisesti mogulivaltakunnan kulta-ajaksi. Uskonnollisuuden suvaitsevaisuuden ohella Akbarin hallintokausi merkitsi kirjallisuuden, kuvataiteiden ja arkkitehtuurin kukoistusta.

Akbarin kerrotaan kokeneen nuorena useita mystisiä kokemuksia. Ehkä nämä kokemukset vaikuttivat hänen ratkaisuihinsa, kun hän myöhemmin luotsasi laajenevan valtakuntansa uskonnollista politiikkaa entistä liberaalimmaksi. Vaikka valtio suosi Akbarin hallintokauden alkupuolella avoimesti islamia tukemalla esimerkiksi pyhiinvaellusmatkoja Mekkaan, vähitellen ruvettiin edistämään myös muiden uskontojen harjoittamisen vapautta. Hindujen ja jainalaisten temppelien rakentamista tuettiin myöntämällä niille verottomia maa-alueita. Akbar myönsi vuonna

1580 muiden uskontojen harjoittajille samat oikeudet kuin muslimeillekin. Mogulihallitsija kutsui tätä valtakuntansa yhdeksi perustaksi muotoutunutta politiikkaa '*sulh-i-kuliksi*' (universaaliksi suvaitsevaisuudeksi). (Asher, Talbot; 2006, 129-130).

Moniarvoisuus ilmeni Akbarin hallinnon tunnetuksi tekemissä julkisissa keskustelutilaisuuksissa, joihin osallistuivat hindujen ja muslimien ohella kristittyjä, juutalaisia, parsilaisia, buddhalaisia ja jainalaisia. Näihin tilaisuuksiin sanotaan osallistuneen myös ateistisen filosofisen *carvaka*-koulukunnan edustajia. Akbar pyrki lopulta luomaan jopa uuden synkretistisen uskonnon, *din-ilahin* (Jumalan uskonnon), johon oli tarkoitus yhdistää eri uskontojen parhaat puolet.

Lähes samaan aikaan Italiassa kehitettiin renessanssin aikana uskonnollista filosofiaa, joka perustui pitkälle vietyyn synkretismiin. Siinä kristinuskoon pyrittiin yhdistämään vaikutteita uusplatonismista (erityisesti Plotinokselta) ja erilaisista länsimaisista esoteerisista virtauksista. Pico della Mirandola kokosi 900 teessissään systemaattisesti aineistoa kaikista tunnetuista uskonnoista ja yritti osoittaa, että niiden kaikkien perusta oli sama. Teesien esipuhe alkoi hänen kuuluisalla julistuksellaan ihmisen arvokkuudesta. Pico väitti, että ihmisen todellinen suuruus piili hänen vapautessaan. Eläimillä ja enkeleillä oli maailmankaikkeudessa määrätty paikkansa, mutta ainoastaan ihmisellä oli Jumalan antama vapaus ja voima kehittyä haluamaansa suuntaan. Picon julistus symboloi renessanssin aikana tapahtunutta kumouksellista ihmiskuvan murrosta: ihminen muistutti luovuudessaan paljolti Luojaansa. Hänen ajatteluunsa vaikuttivat vahvasti juutalainen mystinen kabbalistinen perinne ja hermeettiset esoteeriset kirjoitukset.

Hermeettinen perinne oli noussut Italiassa uusplatonistien keskuudessa uuteen kukoistukseen, kun Marsilio Ficino käänsi Corpus Hermeticumin italiaksi työnantajalleen Cosimo de' Medicille. Käsikirjoituksen oli löytänyt vuonna 1463 Leonardo da Pistoia -niminen munkki. Tämä toimi yhtenä Cosimon agenteista, jotka jäljittivät harvinaisia käsikirjoituksia eri puolilta Eurooppaa. Ficino ja Cosimo uskoivat käsikirjoituksen priytyvän esikristilliseltä ajalta faaraoiden Egyptistä.

Cosimon rohkaisemana Ficino perusti vuonna 1463 Platonin uuden akatemian, josta tuli käytännössä epämuodollinen uusplatonistien keskusteluseura. Akatemian järjestämällä avoimilla luennoilla Ficino opetti uutta kosmologiaansa. Se rakentui hierarkkiseksi järjestelmäksi, jonka huipulla oli Plotinoksen tavoin Jumala tai Yksi. Seuraavilla alemmilla tasoilla vaikuttivat enkelit, planeetat ja eri eläinlajit, kasvit ja mineraalit. Uusplatonilaisen maailmansielun avulla hierarkian eri tasot yhdistyivät toisiinsa. Hierarkian keskeinen paikka oli kuitenkin varattu yksilösielulle, joka pystyi periaatteessa tavoittamaan perimmäisen todellisuuden, sillä yksilösielu oli yhtä kuin maailmansielu. Ficino luotti yksilösielun voimaan jopa siinä määrin, että uskoi ajattelun pystyvän vaikuttamaan objektien ominaisuuksiin. Meditaation avulla sielu kykeni kohoamaan olemisen korkeammille tasoille ja tavoittamaan totuuden. Tämä kulminoitui suoraan tietoon Jumalasta. Luennoillaan hän vakuutteli akatemian kuulijoille, että kaikkien sielut oli kutsuttu tuolle kosmiselle matkalle kohti jumalankaltaisuutta ja universalia totuutta. (ks. Goodrick-Clarke 2008, 36-40).

Ficino oli katolinen pappi, eikä hän koskaan epäillyt uskonsa kristillisyyttä. Hän uskoi päinvastoin tavoittaneensa kristinuskon todellisen ytimen. Hänelle Jeesus merkitsi esimerkkiä ihmisen jumalallisesta täydellistymisestä.

Giordano Bruno omaksui Mirandolan ja Ficinon tavoin ajatteluunsa vaikutteita uusplatonismista ja hermeettisestä perinteestä. Brunon mielestä ääretön universumi ei ollut ainoastaan Jumalan luoma vaan elävä jumalallisuus itsessään. Jumala oli immanentti fyysisessä maailmankaikkeudessa, ja vähäisimmilläänkin aineellisilla olioilla oli sisäinen jumalallinen olemuksensa, joka antoi niille muodon. (Manuel 1982, 230).

Luonnontieteitä hyvin tuntenut Bruno korosti kuitenkin Mirandolaa ja Ficinaa enemmän uuden

empiirisen tieteen merkitystä: uskonto oli tulkittava uudelleen vastaamaan tiedettä. Pansofistien tavoin Bruno uskoi, että tie ja uskonto olivat yhdistettävissä toisiinsa. Pansofistit unelmoivat uudesta kristillisestä hyvinvoivasta Euroopasta, joka olisi ylittänyt uskonnon laajemmalla tulkinnallaan ajalle tyypilliset valtiolliset ja uskonnolliset ristiriidat. Brunon ohella ajatus kiehtoi esimerkiksi Tommasco Campanellaa, Francis Baconia, John Wilkinsiä ja vähän myöhemmin Gottfried Wilhelm Leibnizia. Monien tutkijoiden mukaan Bruno suunnitteli jopa uuden uskonnon perustamista (mts. 207).

Idän ja lännen orastava dialogi

Nykyisen maailmankuvan murroksen juuria voidaan jäljittää valistuksen ajan jälkeisestä Euroopasta, jolloin maailmaa tai todellisuutta pyrittiin taas hahmottamaan kokonaisvaltaisesti vastoin uuden ajan taitteessa omaksuttua atomistista mekanistisuutta ja reduktionismia. Murroksen alkuvaiheen keskiössä oli Collingwoodin (1960) tulkinnan mukaan Hegel ja saksalainen luonnonfilosofia. Hän erotti maailmankuvan murroksesta kolme keskeistä piirrettä, jotka erottivat modernin murroksen edellisestä: (1) muutos ymmärretään syklisyyden sijaan edistyksenä, (2) luontoa ei pyritä selittämään mekaanisesti ja (3) prosessit ovat teleologisia.¹

Valistuksen ajan jälkeinen Eurooppa poti henkistä krapulaa. Monet ajattelijat ja taiteilijat kokivat William Blaken tavoin, että liiallisessa luottamuksessa järkeen maailma oli vapaaehtoisesti amputoimassa osan henkisestä perinnöstään. Se oli viemässä maailmasta jotakin olennaista. Se oli riisumassa maailmasta ja ihmisestä sen salaperäisyyden, uskonnollisen mysteerin, jota romantikot jäljittivät erilaisista länsimaisista esoteerisista liikkeistä ja hindulaisuudesta.

Saksalainen luonnonfilosofia oli keskiössä myös *indomaniaksi* kutsutussa intellektuaalisessa liikkeessä 1800-luvun alussa (ks. Trautmann 1997). Ilmiön taustalla oli brittien Kalkuttaan vuonna 1784 perustama The Asiatic Society of Bengal (Bengalin Aasialainen seura). Sen perustaja oli lingvisti ja korkeimman oikeuden tuomari William Jones, joka osoitti pari vuotta myöhemmin, että sanskrit kuului kreikan ja latinan kanssa samaan kieliperheeseen. Aasialaisessa seurassa käännettiin parin vuosikymmenen kuluessa hindulaisuuden ja buddhalaisuuden keskeiset teokset englanniksi.

Saksalaisen luonnonfilosofian piirissä vaikuttaneet Friedrich Schelling, Johann Gottfried Herder, Friedrich Schlegel ja August-Wilhelm Schlegel nostattivat indomaniaa Jenassa. Monet jäljittivät eurooppalaisuuden juuria Intiasta. Hindulaisuutta ruvettiin pitämään alkuperäisempänä uskontona kuin kristinuskona, jonka juurten uskottiin olevan hindulaisuudessa. Saksalaiset romantikot korostivat mielellään Saksan erityisasemaa tässä yhteydessä. Se kantoi muinaisen vedalaisen Intian viisautta kielessään ja kulttuurissaan. Saksan ensimmäinen indologian professori August-Wilhelm Schlegel kiteytti tämän väitteeseensä ”Saksa on Euroopan Intia” (Poliakov 1974).

Orastava maailmankuvan murros liittyi globalisoituvan talouden toisen aallon vahvistumiseen. Jenkinsin (2003) mukaan globalisaation ensimmäisen aallon alku ajoittuu löytöretkien aikaiseen 1500-luvun Eurooppaan. Toinen aalto alkoi teollisesta vallankumouksesta ja kolmas aalto toisen maailmansodan jälkeen. Globalisaatio ja teollinen vallankumous vahvistivat prosesseina toinen toisiaan. Toinen aalto nosti Britannian maailmanmahdiksi. Tämä ei olisi onnistunut ilman Intiaa.

Intiassa mogulien valtakausi jatkui vielä pitkälle toista sataa vuotta Akbarin kuoleman jälkeen, ennen kuin brittiläinen Itä-Intian kauppakomppania alkoi syrjäyttää heitä 1700-luvun puolivälistä

¹ Collingwood ei käyttänyt termiä maailmankuva, vaan hän puhui luontokäsityksen muutoksista. Tässä yhteydessä niiden voi kuitenkin ymmärtää tarkoittavan samaa.

lähtien. Tässä kulttuurien epätasaisessa kohtaamisessa vastakkain olivat nouseva eurooppalainen imperiumi ja viimeisten islamilaisten mogulihallitsijoiden jäljiltä haavojaan nuoleva hajanainen Aasian jättiläinen. Kun tuo jättiläinen alkoi päästä uudelleen jaloilleen, oli tietyllä tavalla luontevaa, että uutta kansallista identiteettiä rakennettiin uskonnon varaan.

Mutta hindulaisuus koki tuossa tilanteessa lähes täydellisen reformaation: syntyi ns. uushindulaisuus. Monet tutkijat ovat väittäneet, että itse asiassa hindulaisuus uskontona rakentui vasta tuolloin. Väite voi olla liioiteltu, mutta se kuvaa hyvin murroksen syvyyttä: uushindulaisuus on hallinnut tuosta alkaen lähes kokonaan Intian uskonnollista ja filosofista ajattelua. Keskeisimpiä ovat olleet sellaiset ajattelijat, kuten Rammohan Roy, Swami Vivekananda, Aurobindo Ghose ja Sarvepalli Radhakrishnan, josta tuli Intian presidentti vanhoilla päivillään 1960-luvulla. Heidän ajattelunsa taustalla oli Shankaran *advaita vedanta* -oppi: ihmisen oli mahdollista kohota jumalankaltaiseksi olennoksi. Nykyisen Keralan alueella 700-800-luvuilla elänyt Shankara ajatteli uusplatonistien tavoin, että mikrokosmos on yhtä kuin makrokosmos. Yksilösielun (*atman*) on mahdollista tavoittaa tai sulautua maailmansieluun (*brahman*).

Uushindulaisuus rakentui lännen ja idän dialogin seurauksena. Sen ytimessä oli Shankaran oppi, mutta siihen sulautui joustavasti vaikutteita esimerkiksi kristinuskosta. Hindulaisuuden Lutheriksi kutsuttu Rammohan Roy (1772-1833) esitti ortodoksihindujen ällistykseksi, ettei pyhien kirjoitusten salaisuuksien selvittämiseen tarvittu ylimaalliseksi uskoteltua bramiinien viisautta. Ne aukenivat myös tavalliselle järjelle. Oli ennen kuulumatonta, kun hän vaati *adhikaran* (kastiperusteisten) oikeuksien kumoamista. Niiden perusteella vain bramiineilla oli oikeus Vedojen tutkimiseen ja tulkintaan. (Halbfass 1988, 204-216).

Ortodoksihindut eivät liioin ilahtuneet, kun Roy kyseenalaisti hindulaisen kuvien palvonnan perinteen. Hänen mielestään hindut saattoivat palvoa Jumalaa samalla tavoin kuin muslimit, sikhit tai eurooppalaiset protestantit. Vaikka Roy viittasi usein Vedoihin puhuessaan brahmanista, hänen Jumala-käsitteensä oli persoonallinen. Varsinkin englanniksi julkaisemissaan teoksissa hän puhui brahmanista myös maskuliinisessa muodossa. Samalla tavoin hän tulkitsi uudelleen muitakin keskeisiä hindukäsitteitä. Kun hän puhui *mokshasta* (vapautuksesta), hän viittasi pikemminkin kristilliseen pelastukseen kuin *samsarasta* (jälleensyntymien kiertokulusta) vapautumiseen. Mystisellä *om*-tavulla tai reinkarnaatiolla ei ollut hänen ajattelussaan sellaista merkitystä, joka niille oli totuttu antamaan hindufilosofiassa.

Kun Intiassa voimistui 1800-luvun lopulla nationalistinen liikehdintä, uushindulaisuus alkoi omaksua nationalistisia elementtejä. Tämä kytkeytyi uushindulaisuuden vaikutusvaltaisimman apostolin Swami Vivekanandan ajatteluun. Hän visioi hindulaisuudesta universaalina inklusiivisen maailmanuskonnon, joka olemuksellisesti suvaitsevaisena yhdistäisi eri kansat ja uskonnot piiriinsä. Samalla hän juurrutti uushindulaisuuteen omaa yliveroisuutta korostavan elementin: kaikki uskonnot valottavat kyllä totuutta, mutta hindulaisuus kaikkien uskontojen 'äitinä' valottaa sitä paremmin tai totuudenmukaisemmin kuin muut. Vivekananda myönsi lännen ylivallan tekniikan ja materiaalisen kehityksen alueella, mutta uskonnon ja henkisyiden aloilla Intialla oli puolestaan kaikki valttikortit käsissään. Idän jättiläisellä ei ollut mitään opittavaa lännestä. Päinvastoin sillä oli ainutlaatuinen globaali missio spiritualisoida koko maailma. (ks. Komulainen 2008, 66-70).

Uushindulaisuus todella voimaannutti sanan varsinaisessa mielessä intialaisia brittien vastaisessa taistelussa. Näin esimerkiksi Sarvepalli Radhakrishnan kuvasi Vivekanandan uushindulaisuuden merkitystä: ”Se oli tietynlainen humanistinen, ihmistä luova uskonto, joka antoi meille rohkeutta tuohon aikaan, kun olimme nuoria... Nautimme sen synnyttämästä innostuksesta, eräänlaisesta kulttuurimme, jota oli kritisoitu kaikkialla, uudelleen luomisesta. Se muovasi meitä syvällisesti ihmisinä” (sit. King 1999, 136).

Mahatma Gandhinkin ajattelu rakentui hänen uransa alkuaikoina paljolti uushindulaiseen perinteeseen. Hän suodatti ajatteluunsa Royn, Vivekanandan ja Radhakrishnanin tavoin vaikutteita länsimaisilta ajattelijoilta ja kristinuskosta. Myöhemmin Gandhi kuitenkin irtaantui selvästi uushindulaisuuteen pesiytyneestä inkluusivismista ja omaksui puhdaspiirteisen pluralismin tai universaalien uskonnon ihanteen: kaikki maailmanuskonnot heijastavat totuutta omasta perspektiivistään. Yhdessä ne muodostavat eräänlaisen komplementaarisen kuvauksen totuudesta. Immanuel Kant (1996, 336) oli korostanut lähes vastaavaa periaatetta toista sataa vuotta ennen Gandhia. Hänen mielestään puhe eri uskonnoista oli yhtä kummallista kuin puhe eri moraaleista. Oli vain yksi kaikille ihmisille ja kaikkina aikoina vaikuttava todellinen uskonto, vaikka uskon muodot (kristillinen, islamilainen tai juutalainen) olivat erilaisia.

Advaita vedanta-opin kulmakivistä Gandhi ei kuitenkaan luopunut koskaan: yksilön oli mahdollista kohota jumalankaltaiseksi olennoksi. Tämä jäseni koko hänen poliittista toimintaansa. Hänen velvollisuutenaan oli palvella kansaa sen vapaustaistelussa, samalla se auttoi häntä tavoittamaan henkilökohtaista päämääränsä: sulautumista absoluuttiin tai jumaluuteen. Saavuttiko Gandhi sitten *mokshan*, pelastuksen? Vähän ennen kuolemaansa hän virkkoi sisarentyttarelleen, että jos hän kuollessaan lausuu sanan Rama, se on merkki mokshasta. Kun Mahatma kaatui Nathuram Godsen luoteihin tammikuussa 1948, hän joidenkin läsnäolijoiden mukaan mutisi Raman nimeä, toisten mukaan hän ei lausunut mitään.

Lännen itämaistuminen

Maggiore-järven rannalla

Modernin maailmankuvan murroksen alkunäytös tapahtui saksalaisen luonnonfilosofien piirissä, mutta todellisen haasteensa uuden ajan taitteen mekanistinen maailmankuva sai vasta 1900-luvun alun fysiikan paradigmaattisista mullistuksista: suhteellisuusteoriasta ja kvanttifysiikasta.

Varsinkin kvanttifysiikan tulkintojen monisäikeisyys avasi ovia myös erilaisille uskonnollisille spekulatioille, joissa korostui usein idän uskontojen merkitys. Tässä käänteentekeviksi muodostuivat vuodesta 1933 lähtien Italiassa järjestetyt Eranos-seminaarit.

Seminaarien taustavaikuttajia olivat Carl Gustav Jung ja rikas venäläissyntyinen leski Olga Fröbe, joka oli harrastanut jo pitkään itämaista filosofiaa. Seminaarit pidettiin Fröben viehättävällä huvilalla Maggiore-järven rannalla. Uskontotieteilijä Rudolf Otto rupesi kutsumaan tapaamisia myöhemmin Eranos-seminaareiksi. Kahdeksan päivän ajan osallistujat ruokailivat ja yöpyivät samoissa tiloissa – ja keskustelivat loputtoman tuntuissa sessioissaan idän ja lännen ajattelutapojen yhtäläisyyksistä ja eroista.

Eranoksen ydinjoukkoon kuuluivat Jungin, Fröben, Rudolf Otton ja Heinrich Zimmerin ohella ydinfysiikko Erwin Schrödinger, antropologi Paul Radin, uskontotieteilijä Mircea Eliade ja teologit Martin Buber ja Paul Tillich.

Schrödingerin kiinnostus itämaiseen filosofiaan johtui 1920-luvun puolivälissä tapahtuneesta kvanttifysiikan läpimurrosta. Schrödinger kuului maailmankuuluun kvartettiin, jonka muita jäseniä olivat Niels Bohr, Werner Heisenberg ja Louis de Broglie. Kvartetti hämmensi tutkimuksillaan fyysikoiden ja filosofien maailmaa tavalla, josta se ei ole vielä toipunut. He räjäyttivät mekanistisen newtonilaisen maailmankuvan perusteiltaan. Mikään ei näyttänyt enää varmalta ja ennustettavalta. Kvanttimekaniikka riisui maailmasta varmuuden illuusion – ja toi sen sijaan oudon epätarkkuuden, indeterministisyyden.

Schrödingerin tavoin kvartetin johtaja Niels Bohr oli kääntänyt katseensa itään etsiessään vastauksia kvanttifysiikan oudoille paradokseille. Bohria viehättivät erityisesti Buddhan ja Laotsen tietoteoreettiset oivallukset. Parikymppinen fyysikko Wolfgang Pauli täydensi kvartetin kvintetiksi 1920-luvun puolivälissä.

Pauli ystäväystyi vähän myöhemmin Jungin kanssa, kun hän haki tältä apua krooniseksi kääntyneeseen alkoholismiinsa. Nuoren huippufysiikon henkilökohtainen maailmankuva oli romahtanut, kun hänen äitinsä elämä oli päättynyt oman käden kautta. Paulin oma avioliitto oli myös kariutunut, ja samaan aikaan hän alkoi vieraantua vanhasta henkisestä ankkuristaan, katolisesta kirkosta. Levottomuuteensa hän haki apua tavernoista ja baareista. Kun ne eivät auttaneet, hän hakeutui Jungin puheille. Tämä ei kuitenkaan suostunut aluksi Paulin terapeutiksi, vaan suositteli erästä kollegaansa. Myöhemmin Jung ja Pauli analysoivat monissa keskusteluissaan kvanttifysiikan unia ja hänen sisäistä maailmaansa. Yhdessä he hioivat sodan jälkeen myös ajatuksiaan piilotajunnasta, arkkityypeistä ja synkronisiteetistä. (ks. Gieser 2005).

Kun Wolfgang Pauli etsi kvanttifysiikan paradokseille perinteistä kausaliteettia laajempia selitysmalleja, hän kiinnostui Jungin ajatuksista synkronisiteetistä. Jung oli käyttänyt käsitettä ensimmäisen kerran julkisesti muistopuheessaan lähetysaarnaaja Richard Wilhelmmin hautajaisissa vuonna 1930. Wilhelm oli kääntänyt saksaksi muinaisen kiinalaisen oraakkeliteoksen *I Chingin*, jonka toiseen painokseen Jung oli laatinut esipuheen. Ystävänsä muistotilaisuudessa puhunut Jung yritti hahmottaa synkronisiteetillään uutta ymmärtämisen tapaa, kuinka ihmisen mieli ei ollut sidottu ainoastaan nykyhetkeen ja henkilökohtaisiin muistoihin, vaan se saattoi saada selkoa myös tulevista tapahtumista. Myöhemmin hän kehitti Paulin kanssa ajatuksiaan pitemmälle. Hän julkaisi teoriasensa synkronisiteetistä kuitenkin vasta vuoden 1951 Eranos-seminaarissa. (Clarke 2005).

Jung oli perehtynyt syvästi sellaisten johtavien indologiien, kuten Max Mullerin, H. Oldenbergin ja Paul Deussenin ajatteluun. Maailmankuulu Intia-tutkija Heinrich Zimmer oli hänen parhaita ystäviään. Varsinkin teoksessaan *Symbols of Transformation* Jung viittasi tavan takaa Rig Vedaan, Ramajanaan ja Bhagavad Gitaan.

Todelliselle itselle ja sen arkiselle vastineelle Jung etsi teoreettisia perusteluja intialaisesta filosofiasta. Hän uskoi *advaita vedanta* -perinteessä korostettuun maailman jakamattomuuteen, ajatukseen kaiken perimmäisestä ykseydestä. Jung erotti toisistaan yksilön todellisen itsen ja sen arkisen vastineen *egon*. Uushindulaisessa perinteessä tätä nimitettiin *jivaksi* (minä) ja todellista itseä *atmaniksi*. Advaita vedanta-filosofian mukaan ihmisen elämän päämäärä oli atmanin löytäminen. Jung nimitti itsensä tunnistamisen tai löytämisen prosessia *individuaatioksi*. Toteutuessaan se johti tasapainoiseen elämään, jolloin yksilö pystyi ymmärtämään ja yhdistämään toisiinsa mielensä tietoiset ja tiedostamattomat puolet. Uushindulaisuudessa keskeisenä keinona *atmanin* tavoittamiseksi pidettiin joogaa. Jungin mielestä länsimaissa oli kehitettävä sen omaan kulttuuriin perustuvia menetelmiä itsen löytämiseksi. Luonnollisesti hänen mielestään jungilainen psykoterapia oli tähän paras keino.

Jos *new age* -liikkeelle pitäisi nimitä yksi isähahmo, monet ovat ehdottaneet sellaiseksi Jungia. Keskustellessaan englantilaisen ystävänsä Richard Baynesin kanssa vuonna 1940 Jung totesi, että he elivät kohtalokasta aikaa, jota hän oli pelännyt jo parikymmentä vuotta. Toisaalta hän vakuutteli ystävänsä, että tapahtumat merkitsisivät myös uuden aikakauden aamunkoittoa: ”*ihmiskunta oli siirtymässä Vesimiehen aikaan*”.

Uushenkisyys

Toisen maailmansodan jälkeen idän ja lännen uskonnollisten perinteiden synkretistinen yhteen kietoutuminen vahvistui vähitellen massaliikkeeksi. Prosessin ytimessä oli Yhdysvalloissa 1940-luvun lopulla syntynyt vastakulttuuri. Monet kirjailijat ja taiteilijat käänsivät katseensa itään, kun he etsivät perusteita uudelle maailmankatsomukselle. Auschwitzien ja Hiroshiman jälkeen lännellä

ei ollut enää vastauksia. Oli vain syvä hiljaisuus.

Liikkeen johtohahmoina olivat sellaiset kirjailijat, kuten Allen Ginsberg, Jack Kerouac, Ken Kesey, Timothy Leary ja Robert M. Pirsig. Heidän kauttaan idän uskontojen ja erityisesti zen-buddhalaisuuden harrastus yleistyivät ensin Yhdysvalloissa ja vähän myöhemmin Euroopassa. Ginsberg (2000) kiteytti beat-sukupolveksi nimetyn sukupolvensa tuskan ja uuden etsinnän 1950-luvun puolivälissä ilmestyneeseen kulttiteokseen Huuto:

*Minä näin, oli tärvellyt maailman vaino, hulluus
ja nälkä sukupolveni parhaat mielet, syösseet
ne alastomuuteen ja hysteriaan
he ryömivät neekerikatujen läpi aamunkoitteen
aikaan, etsivät vihaista ruiskettaan...
paljastivat aivonsa taivaalle kaupunginradan alla,
näkivät Mohammedin enkelit huojumassa
vuokrakasarmien katoilla,
kulkivat korkeakoulujen halki eivätkä piitanneet
sotaa lietsovista oppimestareistaan...*

1960- ja -70 -luvuilla vastakulttuuri alkoi sulautua valtakulttuuriin. Se ei ollut enää marginaalissa elävien kapinallisten uskonnollista ja maailmankatsomuksellista etsintää, vaan sovitettavissa suuren yleisön tarpeita vastaavaksi *new age* -liikehdinnäksi.

Tätä synkretististä prosessia uskontososiologi Colin Campbell (2007) on nimittänyt lännen itämaistumiseksi. Hänen mielestään lännessä on tapahtumassa syvä uskonnollinen ja kulttuurinen murros, joka on johtamassa perususkomusten radikaaliin muuttumiseen. Esimerkiksi Britanniassa vuonna 1957 enemmistö uskovista ilmoitti uskovansa persoonalliseen Jumalaan. Vuonna 1993 enemmistö uskoi ”jonkinlaiseen Henkeen, Jumalaan tai Elämänvoimaan”. Monoteistinen usko on vaihtumassa uskoksi *itseen* ja sen kehitykseen, persoonallinen jumalakäsitys persoonattomaksi, immanentiksi jumaluudeksi, joka ilmenee kaikkialla. Tämä muutos on ilmeisin modernissa Luoteis-Euroopassa. Perinteinen uskonto on säilyttänyt puolestaan parhaiten asemansa Kaakkois-Euroopassa (Halman, Ruud, van Zundertt 2005).

Campbellin teesi on herättänyt myös vastaväitteitä. Esimerkiksi Patridgen (2005) mielestä ilmiön nimeäminen lännen itämaistumiseksi ei tavoita prosessin ydintä. Pikemminkin termi heijastaa länsimaista stereotyyppistä ja virheellistä kuvaa idän uskonnoista mystisinä, maailmasta vetäytyvinä uskontoina. Siksi Patridge ehdottaa, että ilmiötä pitäisi nimittää *mystisismiksi tai okkulturaatioksi*, sillä ilmiöön liittyvät okkultiset piirteet ovat peräisin myös lännen omasta esoteerisestä perinteestä. Anthony Giddens (2003, 16) on puolestaan puhunut ilmiöstä nimellä '*käänteinen kolonisaatio*'. Tällä hän on tähdentänyt kulttuurivirtojen kääntymistä vähitellen vastakkaisiksi verrattuna kolonialismin aikakauteen. Nyt länsi ottaa vastaan entistä enemmän uskonnollisia ja kulttuurisia vaikutteita etelästä, entisistä siirtomaistaan.

Tässä yhteydessä ilmiötä voi nimittää lännen itämaistumiseksi, vaikka esimerkiksi Patridgen kritiikki Campbellin terminologiasta on kohdallaan. Itämaistuminen kuvaa hyvin prosessin synkretististä luonnetta. Globalisaation kolmas aalto ilmeisesti vahvistaa Kiinan ja Intian talouksien nousua tulevina vuosikymmeninä. Se voimistaa entisestään kulttuurivirtoja idästä länteen, kuten esimerkiksi joogan kohdalla on tapahtunut.

Joogan eri muotojen harrastaminen on lisääntynyt monissa maissa lähes räjähdysmäisesti. Ennen toista maailmansotaa joogaa ei juuri tunnettu lännessä. Yhdysvalloissa Jiddu Krishnamurtin harjoittamasta jnana-joogasta innostuivat 1930-luvulla sellaiset julkisuuden henkilöt kuin Aldous

Huxley ja Charles Chaplin. Mutta vasta Indra Devin perustama Hollywoodin jooga-koulu toi joogan suuren yleisön tietoisuuteen.

Samalla tavoin erilaiset hindulaisuudesta ja buddhalaisuudesta vaikutteita saaneet uususkonnolliset liikkeet ovat voimistuneet 1970-luvulta alkaen. On kuvaavaa, että 1900-luvun alussa hindugurut, zen-mestarit tai sufi-opettajat olivat lähes poikkeuksetta kotoisin Aasiasta. Nykyisin yhä suurempi osa heistä on länsimaalaisia, jotka ovat opiskelleet usein aasialaisten mestarien johdolla. Esimerkiksi buddhalaisuuden harjoittajia oli Britanniassa toisen maailmansodan jälkeen vain kourallinen, nyt heitä arvioidaan olevan yli 100 000. (Campbell 2007).

Idän vaikutus on muuttanut ratkaisevasti jo monien maailmankatsomusta: usko jälleensyntymiseen ja karman oppiin on yleistymässä kaikkialla Euroopassa. Britanniassa vain 4 prosenttia aikuisista uskoi jälleensyntymään 1940-luvulla. Vuonna 1967 reinkarnaatioon uskoi jo 18 prosenttia ja vuonna 1979 29 prosenttia. Vastaavia lukuja on saatu kyselytutkimuksissa myös muista Euroopan maista ja Yhdysvalloista. Nykyisin arvioidaan, että noin viidennes eurooppalaisista uskoo jälleensyntymään. (Hammer 2004).

Uushenkisyys rikkoo myös monia perinteisiä uskonnon ja tieteen välisiä raja-aitoja. Hieman liioitellen voisi sanoa, että uskonto on psykologisoitumassa ja populaaripsykologia sakralisoitumassa.

Ympäristöliikehdintäkin on saanut vahvoja vaikutteita idästä. Tunnetut ympäristöfilosofit ovat etsineet kasvaviin ekologisiin ongelmiin ratkaisuja uushindulaisesta ja gandhilaisuudesta.

On myös mahdollista, että nationalismin vähittäinen heikkeneminen tekee entistä enemmän tilaa usein uskonnollista synteesiä suosivalle uushenkisyydelle. Yhtenä osoituksena tästä on globaali ympäristötietoisuuden kasvu, jota heijastaa esimerkiksi Arne Naessin tulkinta syväekologiasta.

Naess esitti käsityksensä ekosofiasta ensimmäisen kerran julkisuudessa tulevaisuuden tutkimuksen maailmankonferenssissa Bukarestissa vuonna 1972. Hänen mielestään uskonnot ovat olennaisia, jos haluamme selvitä ekologisesta kriisistämme.

Naessin (1974, 30-35) syväekologia -suuntauksen yhtenä keskeisenä tavoitteena on muuttaa vakiintunut ihmiskäsityksemme. Ihminen on jotakin enemmän kuin se mitä me olemme tottuneet nimittämään 'itseksi tai minäksi'. Itse pystyy ylittämään normaalit rajansa esimerkiksi siten, että hän pystyy aidosti samaistumaan ympäröivään luontoon. Tätä tavanomaista itseä laajempaa käsitystä hän nimittää 'ekologiseksi minäksi'. Tämä käsitys muistuttaa suuresti Shankaran *advaita vedanta* -perinnettä.

Ehkä ratkaisevimmat vaikutteet Naess sai Mahatma Gandhilta, jonka ajatuksista hän kiinnostui jo 1930-luvulla. Gandhi oli Naessin mielestä omalla tavallaan muotoillut jo syväekologian keskeisen sanoman kirjoituksissaan ja toiminnassaan. Naess (1974, 43) viittasikin usein seuraavaan Gandhin kommenttiin kaiken ykseydestä: ”*Uskon advaitaan (ei-dualismiin), olennaiseen ihmisten ja muun elämän väliseen yhteenkuuluvuuteen. Siksi uskon, että koko maailma hyötyy yksilön spirituaalisuuden kasvusta. Jos yksilö epäonnistuu tässä, se on menetys koko maailmalle*”.

Edellä olen hahmottanut yleisesti nykyisen uskonnollisen muutoksen taustaa. Maailmankuvan murrokset raottavat ovia myös uskonnolliselle synkretismille, kuten uuden ajan taitteessa ja 1800-luvun alussa on tapahtunut.

Nykyisen uushenkisyyden taustalla on Yhdysvalloista alkanut vastakulttuuri, joka oli puolestaan seurausta 1800-luvun idän ja lännen dialogista, ja lännen omasta esoteerisestä perinteestä. Ilmiötä voimistaa globalisaation kolmas aalto, joka nostanee ratkaisevasti parin seuraavan vuosikymmenen kuluessa Aasian asemaa maailmantaloudessa. Kolmantena tekijänä uushenkisyyden taustalla on

joustavuus, jolla se toisin kuin perinteiset uskonnot voi sovittaa uskomuksiin vastaamaan modernin luonnontieteen näkemyksiä.

Kirjallisuus

Asher Catherine B., Talbot Cynthia (2006): *India before Europe*. Cambridge University Press. Cambridge.

Campbell Colin (2007): *The Easternization of the West – A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Paradigm Publishers.

Collingwood R. G. (1960): *The Idea of Nature*. Clarendon Press. New York.

Giddens Anthony (2003): *Runaway world: how globalization is reshaping our lives*. Routledge. New York. G

Gieser Suzanne (2005): *The Innermost Kernel – Depth Psychology and Quantum Physics. Wolfgang Pauli's dialogue with C.G. Jung*. Springer. Berlin.

Ginsberg Allen (2000): *Huuto ja muita runoja 1947-71 (suom. Anselm Hollo)*. Sammakko. Turku.

Clarke John James (2005): *Jung and Eastern Thought: a dialogue with the Orient*. Routledge. New York.

Goodrick-Clarke Nicholas (2008): *The Western esoteric traditions: A historical introduction*. Oxford University Press. Oxford.

Hammer Olav (2004): *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Brill. Leiden.

Halbfass Wilhelm (1988): *India and Europe – An Essay in Understanding*. State University of New York Press. New York.

Halman Loek, Luijkx Ruud and van Zundert Marga (2005): *Atlas of European Values*. Tilburg University. Tilburg.

King Richard (1999): *Orientalism and religion: Postcolonial theory, India and 'the mystic East'*. Routledge. London.

Kallio-Tamminen Tarja (2008): *Kvanttilainen todellisuus – fysiikka ja filosofia maailmankuvan muovaajina*. Gaudeamus. Helsinki.

Kant Immanuel (1996): *Practical Philosophy*. Cambridge University Press. Cambridge.

Komulainen Jyri (2008): *Jumala voidaan saavuttaa kaikkia polkuja pitkin – uushindulaisuutta Ramakrishnasta Mahatma Gandhiin. Teoksessa Guruja, joogea ja filosofeja – Intian filosofiaa*. Toim. Tapio Tamminen. WSOY. Helsinki.

Partridge Christopher Hugh (2005): *The re-enchantment of the West: alternative spiritualities, sacralization, popular culture and occulture*. T&T Clark International. London.

Manuel Frank E., Manuel Fritzie P. (1982): Utopian Thought in the Western World. Basil Blackwell. Oxford.

Naess Arne (1974): Gandhi and Group conflict. An exploration of Satyagraha. Theoretical background. Universitetsforlaget. Oslo.

Poliakov Leon (1974): The Aryan Myth – A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe. Basic Books. New York.

Trautmann Thomas R. (1997): Aryans and British India. Vistaar Publications. New Delhi.