

Nāma-saṁkīrtanam's
allt överträffande storhet

Caitanya-Caritāmṛtam

III.20.1–8

Kṛṣṇadāsa Kavirāja

med kommentar av Rādhā Govinda Nāṭha

till tyska och med kommentarer

Svāmī Sadānanda Dāsa

till svenska, översättningar inom rätvinkliga parenteser
samt © Kid Samuelsson 2007

För att sanskrit- och bengaliorden på svenska ska ges ett enhetligt skrivsätt och så få betydelsenyanser som möjligt ska gå förlorade från tyskan tillämpas i allmänhet följande grammatiska skrivsätt:

-n = bestämd form mask. och fem. sg.. Ex: gopī-n (koherdinnan)

-t = best. f. neutr. sg.. Ex: karma-t

's = genitiv.sg.. Ex: gopī-n's (koherdinnans)

-s = pluralis i alla kasus utom genitiv. Ex: gopī-s (koherdinnorna)

-s' = gen.pl.. Ex: gopī-s' (koherdinnornas)

C.C.III.20.1 (sanskrit):

”De som har bhāgya [andel i den Gudomliga Nåden] kommer att förstå vad Gauracandra har yttrat, det som är rikt på pralāpa [taleform under viraha = skilsmässa] och blandat med ur prema uppstånden harṣa [extatisk glädje], udvega [inte längre kunna uthärda något], dainya [djupt nedvärderande av sig själv] och ārti [smärtan av att erfara sin egen uselhet].”

C.C.III.20.2:

”Jaya, jaya, Gaura-Candra, jaya Nityānanda, jaya Advaita-Candra, jaya Gaura-bhakta-bṛnda¹⁾!”

Sadānanda: 1) = bṛnda = mängd, antal.

I slutet av ett ord indikerar det plural.

C.C.III.20.3:

”På detta sätt uppehöll sig Mahāprabhu i Puri, dag och natt, förkrossad i skilsmässan (viraha) från Kṛṣṇa.”

C.C.III.20.4:

”Tillsammans med dem båda, Svarūpa och Rāmānanda, tillbringade Han dagarna och nätterna i genomlevandet av verserna (śloka) i de sånger som handlar om Vraja’s rasa.”

C.C.III.20.5:

”I Prabhu uppstod olika bhāva-s (sañcāri-bhāva-s): harṣa [extatisk glädje], śoka [sorg], roṣa [ilska, vrede], dainyam [nedvärderande av sig själv], udvega [inte längre kunna uthärda något], ārti (själsligt kval), utkaṇṭhā [orolig spänning; som ett rådjur med sträckt hals], santoṣa (inre tillfredsställelse).”

C.C.III.20.6:

”I var och en av dessa olika bhāva-s reciterade Han Sin Egen vers, och tillsammans med de båda vännerna begrundade och genomlevde de versens innebörd.”

C.C.III.20.7:

”Den vers, som Han i en speciell bhāva hade reciterat under dagen, begrundade och genomlevde Han hela natten igenom.”

C.C.III.20.8:

”Prabhu sade i harṣa [extatisk glädje]: ’Lyssna, du Svarūpa och du Rāma Rāya: I kaliyuga är saṁkīrtanam¹⁾ av Namnet den högsta formen av sādhanam²⁾.’ ”

Sadānanda: 1) Saṁkīrtanam: saṁyak = på rätt sätt och vis; kīrtanam = ljudligt uttalande eller sjungande.

2) Ordagrant: upāya = metod eller väg till målet; upeyam eller sādhyam = mål.

Förklaring av Rādhā Govinda Nātha:

Här måste man begrunda följande: Av vers 3 följer att Mahāprabhu befann sig helt i Rādhā’s bhāva och var överväldigad av skilsmässan från Śrī Kṛṣṇa. Hur är det då möjligt att bhāva-n harṣa [extatisk glädje] uppstår i detta tillstånd av skilsmässa? Jfr. vers 8! Å andra sidan följer av de verser som handlar om Namnets saṁkīrtanam att Mahāprabhu inte talar i Rādhā’s bhāva, utan i en bhakta-bhāva. Och dessutom talas det i vers 1 om pralāpa [taleform i viraha som för utomstående nästan synes vara utbrott av vansinne] eller vilāpa [klagan]. Slutsatsen av detta blir alltså att alla dessa utsagor av Mahāprabhu lyste upp i tillståndet av divya-unmāda [Gudomligt ”vansinne”, pga viraha]. Då uppstår alltså frågan: Är en bhakta-bhāva överhuvudtaget möjlig i tillståndet av divya-unmāda? Mig tycks det som om denna Prabhu’s bhakta-bhāva uppkommer genom udghūrṇā [skeenden bortom ens egen kontroll]. Som exempelvis Śrī Rādhā, då Hon på grund av udghūrṇā emellanåt håller sig för att vara Lalitā eller någon annan av Sina väninnor, eller som Prabhu Självt, då Han i Rādhā’s bhāva, under vattenlekarnas pralāpa håller sig för att vara en mañjarī som utför sevā, så har Prabhu kanske tänkt mycket intensivt på Kṛṣṇa’s sevā och blivit djupt betryckt (vyākula) över att Han ännu aldrig har erhållit den stora lyckan (saubhāgyam) att

få utföra Kṛṣṇa's sevā (ett tecken på mycket djup anurāga, premanivå 6). Samtidigt med denna inre oro över, om Han någonsin ska få utföra sevā, försänkte sig troligen funktionen [vṛtti] i Prabhu's cittam helt i en bhakta's bhāva.

Fastän Prabhu i hängivenheten i Sin līlā försjönk däri likt en människa, och Hans aiśvaryam såsom allvetenhet osv. – för līlā-n's skull – därigenom doldes, lämnar Honom Hans aiśvaryam (allmakt) i själva verket aldrig; en liten åtbörd av Hans icchā-śakti (viljekraft) är tillräcklig för att Hans dolda aiśvarya-śakti i varje ögonblick ska utföra Hans sevā. När Mahāprabhu nu alltså befann sig i denna bhakta-bhāva – vilken stammade ur udghūrṇā [skeenden bortom ens egen kontroll] – och i känslan av att vara bhakta begrundade *vilken* som nu är metoden (upāya) [vägen; sādhanam] till att uppnå Kṛṣṇa's sevā, fick – genom en enkel åtbörd av Hans icchā-śakti (viljekraft) – Hans aiśvarya-śakti Namnets saṁkīrtanam och dess oerhörda storhet att lysa upp i Hans cittam. Mig tycks det som om det var upplysandet av den oerhörda storheten i Namnets saṁkīrtanam som fick bhāva-n harṣa att uppstå i Mahāprabhu. Försjunken i denna extatiska glädje, började Han nu tala om den allt överträffande storheten i nāma-saṁkīrtanam.

Prabhu sade, att i kaliyuga är nāma-saṁkīrtanam den ädlaste metoden [upāya]. Men den ädlaste metoden, den ädlaste vägen [sādhanam] till vad? I vår dagliga erfarenhetsvärld (vyāva-hārika-jagat¹) ser vi – när vi hamnar i en olycka – att vi söker efter en metod [upāya] som ska hjälpa oss ur denna olycka.

Sadānanda: 1) Motsatsen till *vyāva-hārika-jagat* är *paramārthika-jagat* (= citvärlden eller det, som hänger samman med denna). I enlighet därmed talar man om *vyāvahārikam-satyam* och *paramārthikam-satyam* (konventionell och absolut sanning).

Det händer också att vi, utan att befinna oss i någon olycka, ser oss om efter den metod som ska hjälpa oss att komma i besittning av något som vi har hört talas om och som synes oss begärligt. – Eller: Det förekommer också att vi befinner oss i en olycka, och medan vi befinner oss i detta tillstånd får höra talas om någon

eftersträvansvärd sak, och då ser oss om efter en metod att *både* komma ur olyckan *och* uppnå den eftersträvansvärda sak som vi har hört talas om. När Prabhu nu alltså talar om den högsta metoden (upāya) och meddelar kaliyuga's jīva-s detta, så uppstår frågan: Ur vilken olycka ska denna metod (upāya) hjälpa oss eller vilken eftersträvansvärd sak ska denna upāya förskaffa oss?

Prabhu talar om inrättandet av denna metod för kaliyuga's jīva-s. Det kan då alltså inte handla om en metod för en eller två jīva-s. I uttrycket ”i kaliyuga”, som Prabhu brukar, medklingar¹⁾ ”för alla jīva-s i kaliyuga”.

Sadānanda: 1) Detta medklingande av en innebörd hos ett uttalat ord eller en sats kallar man dhvāni.

Vilken är nu den helt allmänna olycka som vi alla i kaliyuga befinner oss i? – Eller: finns det något som helt allmänt är eftersträvansvärt och som jīva-s längtar efter? Den stora allmänheten känner varken till det ena eller det andra. Den vet bara en sak: I saṁsāra har vi lidande – elände, ålder – sjukdom, bekymmer – ånger, och födelse – död; och ytterligare något: vāsanā-s [begär; impulser] efter sukha [glädje]. För att uppnå sukham [glädje] bemödar vi oss på de mest mångfaldiga sätt, och av och till uppnår vi så lite sukham. Prabhu låter oss genom en hänvisning veta följande: ”Oh jīva, bakom ditt lidande – elände, ålder – sjukdom, och all olycka vad beträffar sinnesobjekten står en helt oerhört stor olycka: din Māyā-bindning, orsakad av din ātmā's bortvändande från Bhagavān. Allt som du erfar av lidande och elände osv. uppstår genom Māyā-bindningen. Denna Māyā-bindning är alla saṁsāra-jīva-s' gemensamma olycka, och för att hjälpa oss ur denna är nāma-saṁkīrtanam den bästa metoden.”

Och – om du talar om sukha, som du ibland uppnår i förvandlingsvärlden, så lyssna då noga: Vāsanā-n [begäret] efter sukha är något som är gemensamt för och utmärker alla jīva-s. Vāsanā-s' piska efter sukha är det som föranleder jīva-n att handla överhuvudtaget. Jīva-n menar att han då och då erhåller lite sukha, men den oupphörliga vāsanā-n efter sukha tillåter inte att denna sukha är sukham. Han kan inte sluta upp med att ränna efter denna sukha, och finner den då otillfredsställande och momentan. Och lidandet upphörde ändå inte helt och hållet. Efter födelse – död, efter död – åter ny födelse, och knappt född, är själsliga och fysiska sjukdomar genast ute efter honom. Men *en* verklig, bestående vāsanā efter

sukham hör till jīva-n's natur, vāsanā-n efter *verklig* sukham, vilken är skild från *den* sukham, som han tyckte om att ränna efter, och denna eviga vāsanā syftar till det som är det högsta, sann verklighet, ānanda [Gudomlig lycka] och rasa [förverkligad, direkt prema-seva, den Gudomliga lekens livsström]. Så länge han inte uppnår detta rasa-vāsen [Śrī Kṛṣṇa] upphör inte rännandet efter sukham i förvandlingsvärlden och lika lite detta att bli född och att dö.

Har han erhållit detta rasa-vāsen upphör inte bara rännandet efter sukham i förvandlingsvärlden, utan jīva-n blir genom *verklig* sukham sukhī [fylld av *verklig* glädje] eller ānandī [fylld av *verklig* lycka]. Därför säger Upanishaderna: ”Rasa [*] är Han i sanning. Havande *verkligen*, i sanning erhållit just denna rasa, blir han ānandī.”¹ Den bästa metoden (upāya) för att uppnå detta rasa-vāsen och bli ānandī är nāma-saṁkīrtanam.

[* Rasa = När Bhagavān, attraherad av prema-bhakti – ofta efter en lång tids umbäranden – träder inom den Guds-invides synfält, då flammar dennes prema-bhakti upp, uppnår en helt ny intensitetsgrad och tillstånd, den blir till rasa. Bhakti-rasa, den Gudomliga lekens livsström, är förverkligat Guds-tjänande.]

Men detta rasa-vāsen, genom vilket jīva-n kan bli ānandī, vad är det egentligen? Och på vilket sätt måste jīva-n erhålla det, för att *verkligen* bli ānandī? Orduppenbarelsen, Śruti, talar om Brahma, om ānanda, och om rasa, som samma sak. Brahma är till sitt väsen ānanda och rasa, högsta rasa. Rasa betyder två saker:

- 1) Det som blir känt och upplevt som rasa [rasa's objekt], och
- 2) Den eller det som känner och upplever det som rasa är [rasa's subjekt].

I Gīta-n heter det att Kṛṣṇa är det högsta Brahma och det högsta riket. Han Själv är alltså ānanda-sukham [den *verkliga* lyckans lycka]. Dessutom heter det: ”Han Själv *är* sukham, och som sukham känner och upplever Han sukham.” (Sadānanda: Se tidigare i C.C.!)

Denna rasa = Kṛṣṇa kallas: ”Oceanen av ändlös rasa”, Han är mādhyam [ljuvlighet] i gestalt, och det hette tidigare: ”Genom Sin mādhyam drar Han som

¹ I Walther Eidlitz Caitanya-bok: ”Sannerligen, Han är rasa, och den som har uppnått denna rasa äger ānanda.” (raso vai saḥ, rasaṁ hyevāyaṁ labdhvānandī bhavati) Taittirīya-Upaniṣad 2.7. Se även följande sida: ”Denna rasa = Kṛṣṇa kallas: ’Oceanen av ändlösa rasa-s’”.

en magnet till sig alla varelsers cittam, i män och i kvinnor, i växt- och i djurrikets varelseser.” Och sedan hette det: ”Han stjäla alla varelsers cittam, inbegripande till och med deras ātmā-s.” Dessutom har Han avgett ett obrottsligt löfte: vinodanam [verkligt glädjande] av bhakta-s’ cittam. – Och det har Han Själv uttalat: ”För mina bhakta-s’ glädjes skull utför Jag olika līlā-s.”

Han är således:

- 1) Rasa-väsen;
- 2) Han känner och upplever denna rasa;
- 3) Genom att Han låter bhakta-n känna och uppleva rasa, föranleder Han att vinoda (uppstår) i bhakta-s’ cittam. – Alltså är bhakta-s’ glädje [vinodanam] *det* löfte, som utmärker Hans Eget väsen.

I den just nämnda [utsagan] vākyam ur Śruti-n (Taittirīya-Upanishaden II.7) talas det om att Han till Sitt väsen *är* rasa (ordets indikativa form): ”*rasaṁ hyevāyaṁ labddhvānandī bhavati*” (rasaṁ hi+eva+ayaṁ labddhvā ānandī bhavati); ”hi” och ”eva” är två adverbialpartiklar som skänker eftertryck åt eller säkerställer något. Alltså översätter man ”rasaṁ hi” på följande sätt: ”havande erhållit just denna rasa osv.”, och under inga omständigheter havande erhållit något annat. Nu ska man betänka: Denne Rasa-Śrī-Kṛṣṇa uppenbarar Sitt väsen (ātmā) i otaliga varande-former av sig Själv, dvs. som Bhagavān, och detta alltsedan evighet. I Honom ryms alltså en mångfald (vaicitrī) av otaliga, ändlösa rasa-s. Gestaltformen av denna mångfald av rasa i dess helhet utgör Bhagavān’s ändlösa väsen. Det gestaltlösa Brahma är endast en form av denna ändlösa vaicitrī, ty Kṛṣṇa säger i Gīta XIV.27: ”Jag är, sannerligen, grundvalen för Brahma.”

Även då jīva-n kommer till nirviśeṣa [det gestaltlösa] Brahma eller någon annan varandeform av Bhagavān, förutom Kṛṣṇa Själv, kan jīva-n bli ānandī, och som sidoeffekt kan det slutgiltiga (atyantikā) upphörandet (nivṛtti) av de ur Māyā-bindningen uppkomna formerna av duḥkha-s [lidande] följa. Men därmed kan jīva-n inte bli ānandī på ett sådant sätt att möjligheten till ett vidare strävande efter ānanda skulle ha försvunnit fullständigt. Och varför inte? – Här är orsaken: I sin tīkā [kommentar] till Bhāgavatam X.87.21 leder Śrī Śrīdhara Svāmī vår uppmärksamhet till följande ställe i Nṛsiṅha-Tāpanīya-Upanishaden: ”Även de som är mukta-s [som har uppnått befrielse] förärar Honom” och till Śaṅkarā’s bhāṣyam [kommentar] till detta ställe: ”Även mukta-s antar på grund av līlā en

gestalt (vigraha) och viger sig i bhakti åt Bhagavān.” Vidare finner vi i Baladeva-Vidyā-Bhūṣana’s Govinda-Bhāṣyam kommentaren till Brahma-Sūtra-s IV.1.12: ”Även när jīva-n redan har uppnått sāyūjya (fusion) med det gestaltlösa Brahma kan han börja utföra Bhagavān’s bhajanam^{S1}.” Med kunskapen och erfandet av ānanda-n i form av Brahma är alltså den absoluta höjdpunkten av tillfredsställelse inte uppnådd och den för jīva-n utmärkande strävan efter ānanda upphör därmed ej.

[Sadānanda1) *Bhajanam* är själva processen av utövandet av sevā. Bhakti är den princip som kvalificerar någon för bhajanam. Bhakti är bhajanam, ty utan bhajanam är den utan mening. Jfr. Gopāla-Tāpanīya-Upanishaden: ”Bhaktir hi asya bhajanam”, dvs. ”bhakti består just i Hans [asya = Kṛṣṇa] bhajanam.”]

Hur är det då med dem som inte har uppnått sāyūjya-mukti med Brahma utan ett av de fyra andra slagen av mukti¹)?

Sadānanda: 1) Sālokyam = att vistas i samma rike som Bhagavān; sārūpyam = att erhålla en liknande gestalt som Hans; sāmīpyam = att vistas i Hans närhet; sārṣṭi = att äga en liknande utvecklingskraft som Han.

Dessa har med uppnåendet av ett av dessa fyra slag av mukti uppnått positionen av en parṣada [evig medspelare] till någon av Bhagavān’s varandeformer i Paravyoma (= Vaikuṅṭha). Det är alltså inte sannolikt att de i förhoppningen om ännu större intensitet av ānanda skulle sträva någon annanstans – och dock är det så att vāsanā-n efter ānanda ändå inte är helt och hållet usläckt, ty vi hör talas om att parṣada-s till *alla* Bhagavān’s varandeformer kan ha vāsanā-n [hysa begär] efter kunskap och erfande av Kṛṣṇa’s mādhyam. Som t. ex. i:

A) C.C.II.21.88: ”Alla (varelser) manas, i rikena (paravyoma) av tallösa brahmānda-s (världssystem), drar Han till sig¹) med våld. – Den ädlaste av alla som är trogna sina makar – den man kallar Vedas vāṇī – även denna Lakṣmī drar Han till sig²).”

Sadānanda: 1) *hare* = Han stjal. Verbformen av substantivet *hari*.

2) *ākarṣaye* = (förstavelsen) ā + karṣaye (verbform av substantivet *kṛṣṇa*)

B) Bhāgavatam X.89.58

C) Bhāgavatam X.16.36

Men vi hör inte någonstans i Śāstram-s att någon som har erhållit sevā för Kṛṣṇa, Oceanen av alla rasa-s, någonsin skulle ha hyst längtan efter sevā för någon annan av Bhagavān's varandeformer. Ja, vi vet från C.C.I.17.9 att när Kṛṣṇa *Sjālv* på grund av något kutukam [begär, lekglädje, nyfikenhet] antar Nārāyaṇa's form, så eftersträvar den evige följeslagarens (pārṣada) manas inte denna.

Av just dessa orsaker har vi sagt: När jīva-n har kommit till Śrī Kṛṣṇa's rasa-väsen, då förmår han bli ānandī på ett sådant sätt att den vāsanā som utmärker jīva-n, och som förorsakar hela hans strävan efter vāsanā, fullständigt upphör, på ett slutgiltigt sätt.

Adverbet ”*eva*” i förbindelse med ”*labddhvā*” har följande tātpariyam (det, som en utsaga syftar på): ayam (= jīva-n), när han verkligen har kommit till denna rasa, då förmår han bli ānandī. Dvs.: om vi har förstått utsagan ”*han blir ānandī*” på ett riktigt sätt, då blir också det som ordet ”*eva*” syftar på (tātpariyam) klart och urskiljbart; på vilket sätt jīva-n måste komma till denna rasa, för att bli ānandī. Tar vi i betraktande vad satsen ”ānandī bhavati” uttrycker, ser vi att ”ānandī bhavati” kan utgöra både ett eller två ord. Vilket av dessa fall handlar det då om här?

I. Ett ord: *ānandībhavati*, dvs. ”han blir eller är ānandī” (3:e person presens singularis av verb-roten $\sqrt{\text{ānandībhū}}$). Den tredje person, som det här handlar om, är ordet ”*ayam*” i texten, nämligen jīva-n. Roten (dhātu) är bildad av *bhū* (= vara), och enligt grammatikens regler blir *a* i slutet av ordet ānanda till ett långt *ī* framför (de olika) formerna av roten *bhū*. I denna sammansatta rot erhåller emellertid roten *bhū*, enligt grammatikens regler, innebörden, något är eller blir, vad det tidigare inte var. När något först inte var *śukla* (vitt) men sedan är vitt, säger man: *śuklībhavati*.

Om alltså satsen ”ānandībhavati” är *ett* ord, så betyder det: Jīva-n var tidigare inte ānanda; först när han kommer till rasa-n, är han ānanda. – Då nu rasa är

ānanda och Brahma, skulle med denna innebörd denna sats ha följande tātpariyam [det, som en utsaga syftar på]: När jīva-n kommer till rasa = ānanda = Brahma, då är han rasa, ānanda, Brahma. Då uppstår emellertid problemet att Brahma, enligt Śāstram-s' utsagor, är vibhu-cit [allt uppfyllande, oändlig cit], medan jīva-n är aṇu-cit [oändligt liten del av cit], och det sistnämnda utgör jīva-n's oföränderliga natur; således kan aṇu-cit-jīva-n aldrig bli till vibhu-cit-Brahma: Enligt Brahma-Sūtra-s II.2.36 kan en saks svarūpa (dess egna natur, dess egna väsen) varken gå förlorad eller ändra sig, och i enlighet därmed kan jīva-n's egna väsen i tillståndet av mukti inte förändras, dvs. samma storhet, som jīva-n har före uppnåendet av mukti i höljena (de inre och yttre kropparna), kommer han också att behålla efter sitt uppnående av mukti. Jīva-n kan alltså *aldrig* vara eller bli ānanda-svarūpa-Brahma. Om alltså ānandībhavati uppfattas med innebörden av *ett* ord, så uppnår man inte samstämmighet (saṅgati) med Śāstram-s' andra utsagor.

Nu måste vi också undersöka, om åsikten (matam) hos māyā-vādī-s¹⁾ är samstämmig med detta ställe eller ej. Enligt deras åsikt är jīva-n's inre, utmärkande, väsen: Brahma-ānanda. Således är då jīva-n, innan han kommer till rasa-n, *och* efteråt, rasa, ānanda; han består nämligen inte av någonting annat än ānanda. Med denna innebörd kan det enligt deras åsikt här inte heller handla om *ett* ord, och att jīva-n tidigare inte var ānanda för att sedan bli detta. Alltså ser vi att också Śāṅkara's skola avvisar ett-ord-teorin.

Sadānanda:1) Māyā-vādī-s är Śāṅkara's efterföljare, de som företräder māyā-filosofin (māyā-vāda), dvs. åsikten att allt annat än Brahma är illusion.

II. Två ord: *ānandī bhavati*, dvs. ”han blir eller är ānandī”.

Men vad betyder då *ānandī*? Till ordet *ānand* bifogas det långa *ī*, för att därmed visa att någon *har* det som det är fråga om, t. ex. dhanam (rikedom; dhanī = en, som har rikedom). Men vad är då innebörden av ordet ”ha”? Dhanī kan bara den vara som själv har min-känsla (mamatvam) i förhållande till rikedomen och kan förfoga över den. Om någon emellertid har mycket pengar men inte är berättigad att spendera dem, kan man inte kalla honom en dhanī. Han har ingen min-känsla (mamatvam) i förhållande till rikedomen. Således är endast *den* ānandī som kan ha buddhi-vṛtti-n [buddhi-funktionen] mamatvam i förhållande till ānanda-Brahma-rasa, alltså känner: ānanda-Brahma-rasa är *min*, dvs. han har

bhāva-n madīyatā i förhållande till ānanda-Brahma (madīyatā = känslan av att något tillhör mig). Men man kan ingalunda kalla den ānandī som istället för bhāva-n ”ānanda-n är min” hyser bhāva-n ”jag tillhör ānanda-n”, eftersom detta då skulle vara bhāva-n tadīyatā ”att tillhöra någon annan”. Ānandī är alltså den, som betraktar ānanda-n helt och fullt som *sin* ānanda.

Innebörden av orden *labddhvā* och *eva* är följande: när jīva-n erhåller rasa-n, Parabrahma Śrī Kṛṣṇa, på ett sådant sätt att han känner Honom helt och fullt som sin Kṛṣṇa, då förmår han vara ānandī, och då upphör inte bara hela detta rännande efter uppnående av ānanda (momentant) utan också *slutgiltigt*, en gång för alla.

Och då (Sadānanda: jfr. innebörden av ordet *rasa* ovan, nr 3, kausativ innebörd!) skänker rasa-parabrahma-rasika-līlā-puruṣa-uttama-Śrī-Kṛṣṇa, Vars löfte är vinodanam [särskild glädje] för bhaktan's cittam, jīva-n sevā i Śrī-Kṛṣṇa's Egen līlā och låter honom dyka in och ut ur parama-ānanda's ocean och gör honom kṛtārtha¹⁾.

Sadānanda: 1) *kṛtārtha* = kṛta + artha kallas den som har uppnått (ordagrant: gjort) meningen och målet (artha).

Prabhu hade alltså tillkännagivit att nāma-saṅkīrtanam är den mest kostbara metoden (upayā) att bli ānandī. Vi måste då fråga oss:

Varför kallas då nāma-saṅkīrtanam den mest kostbara metoden (upayā)?

Parama-Upāya

§1. Nāma-saṅkīrtanam sträcker sig över, har sin betydelse (vyāpti) för alla de olika former av sādhanam som är utbredda bland sādha-s.

Sadānanda: *vyāpti* = vi + apti; apti = uppnå, räcka fram, nå fram till.

Tillsammans med *vi* betyder det: nå överallt, ha sin betydelse överallt.

vyāpaka = den (det), från vilken denna överallt gällande betydelse, denna överallt nående (funktion) (vyāpti) utgår.

vyāpyam = det, i förhållande till vilket denna överallt gällande betydelse, denna överallt nående (funktion) hos den (det), från vilken denna utgår (vyāpaka), gäller; det, inom vars område denna överallt gällande betydelse, denna överallt nående (funktion) hos den (det), från vilken denna utgår (vyāpaka), gör sig gällande; *jīva-ātma-n* t. ex. är *vyāpaka* i förhållande till sina egna höljen, vilka utgör hans *vyāpyam*, och hans utbredningsområde (*vyāpti*) sträcker sig genom höljen ända till de yttersta spetsarna av hans hårstrån osv. *Bhagavān* eller *Paramātmā-n* är *sarva-vyāpaka* osv. Istället för *vyāpaka* kan man också säga *vyāpī*.

Nämligen:

1. För dem som går karma-vägen, de som begär *dharma* [pliktoppfyllelse enligt kast och levnadsstadium], *artha* [välstånd] och *kāma* [sinnlig tillfredsställelse]. Deras *Māyā*-bindning upplöses inte, och en slutgiltig eliminering av lidandet (*duḥkha*) sker inte. Och det vill de ju inte heller.
2. För dem som begär *mokṣa* [befrielse]. Deras *duḥkha* [lidande] kan bli restlöst utplånad, och de kan komma till *cit-ānanda*. Deras *sādhanam* [disciplin] är emellertid flerfaldig;
 - a) *Yoga-marga* [yoga-vägen] går de som önskar förening med *Paramātmā-n*;
 - b) *Jñāna-marga* går de som begär *sāyūjyam* [fusion] med det gestaltlösa *Brahma* eller *tadātmyām* (att vara av samma väsen som *tad* = det gestaltlösa).
 - c) För dem som går vägen av *jñāna* och *bhakti* förbunden med *aiśvaryam* [majestät], och som önskar vara *Bhagavān*'s *parṣada-s* i *Vaikuṅṭha* och uppnå den fyrfaldiga *mukti-n*, såsom *sālokyam* [att vistas i samma rike som *Bhagavān*] etc. Deras *bhāva* kännetecknas av *tadīyatā* [”jag tillhör *Bhagavān*”].
 - d) För dem som går den rena eller *guṇa-fria bhakti-n*, som begär *prema-sevā* för *Svayaṁ-Bhagavān-Vrajendra-Nandana*, och just i den *bhāva* som kännetecknas av *madīyatā* [”*Vrajendra-Nandana-Kṛṣṇa* tillhör mig”] i förhållande till den rena *mādhuryam* [ljuvlighet], utan inblandning av kunskapen (*jñāna*) om majestät (*aiśvaryam*).

Nāma-saṁkīrtanam's *vyāpti* [betydelse] gäller alla vägar (1 och 2 a – d). Denna betydelse är av två slag:

A. *Ānusaṅgika*, i form av en hjälpare [*ānusaṅgika* = sekundär].

B. *Svatantra*, i självständig form (självständig; ha allt under sin kontroll, ha allt i sin hand).

A. *Ānusaṅgika-vyāpti* sträcker sig över karma, yoga och jñāna.

C.C.II.22.14 säger: ”Karma, yoga och jñāna håller väntande utkik efter bhakti’s ansikte, vars hjälp de är beroende av.”

Dessa tre vägar är alltså i behov av bhakti’s hjälp. Av alla former av bhakti är emellertid nāma-saṅkīrtanam den mest kostbara, och därav framgår nāma-saṅkīrtanam’s vyāpti [betydelse] i förhållande till karma, yoga och jñāna – men där som hjälpare.

B. *Svatantra-vyāpti*: Om någon håller det rätta målet för sin strävan (jfr. 1 och 2 a – d) klart för sig och inte följer de i Śāstram-s beskrivna metoderna för karma-, yoga- och jñāna-vägarna, men verkligen gör nāma-saṅkīrtanam, då förmår vederbörande, som går någon av dessa tre vägar, genom nāma-saṅkīrtanam uppnå det av honom begärda resultatet; dvs. nāma-saṅkīrtanam förmår skänka alla mål överhuvudtaget, av sig självt, även utan hjälp av karma-, yoga- och jñāna-metoderna.

I Bhā II.1.11 heter det: ”För dem som är sa-kāma [har begär]; för dem som är nirviṇṇa [fyllda av förtvivlan, fruktan, sorg] och begär mokṣa [befrielse], tillståndet av att vara utan fruktan; för det som yogī-s strävar efter att uppnå, oh konung, är den enda säkra vägen anukīrtanam [saṅkīrtanam] av Hari’s Namn.”

I Varāha-Purāṇam heter det: ”Oh Jord! Den som verkligen, oavbrutet gör kīrtanam av Hari’s Namn, såsom ’Nārāyaṇa! Acyuta! Ananta! Vāsudeva!’, han uppnår sāyūjya-mukti.” (Raghunātha Bhaṭṭa Gosvāmī, Hari-Bhakti-Vilāsa (H.Bh.V.) XI.208)

I Gaura-Purāṇam heter det: ”Oh store konung, varför ska du börja med sāṅkhyā-yoga eller aṣṭāṅga-yoga? Om du begär mukti, gör då Govinda’s kīrtanam.” (Hari-Bhakti-Vilāsa XI.208)

Därav följer, att karmi-n kan uppnå sitt mål, sukham i svarga, yogī-n sitt mål, förening med Paramātmā-n, och jñānī-n sitt mål, sāyūjyam med det gestaltlösa Brahma – genom blotta nāma-saṅkīrtanam.

Śāstram-s säger emellertid också att man genom nāma-saṅkīrtanam kan uppnå den fyrfaldiga mukti-n och bli pariṣada i Vaikuṅṭha.

I Liṅga-Purāṇam säger Śiva till Nārada: ”Om någon, medan han går, sitter, står, vilar, äter, andas ut, talar, helt i förbigående, dvs. utan onda avsikter, gör Viṣṇu’s nāma-saṁkīrtanam, som tuktar Kali, så uppnår han mukti, och om han har bhakti och gör nāma-saṁkīrtanam, då når han det högsta.” (H.Bh.V. XI.219)

I Nāradiya-Purāṇam säger Brahmā: ”Även om en brahman går till en hundäterska, eller om han äter ris kokt i vin – om han vid dödsögonblicket uttalar Hari’s Namn, blir han fri från följderna av dessa handlingar och bindningen till förvandlingsvärlden, och kommer till det högsta riket.” (H.Bh.V. XI.220)

I Bṛhan-Nāradiya-Purāṇam säger Bali till Śukrācārya (sin guru): ”När de båda akṣara-s¹⁾ [stavelserna] ’Ha-ri’ befinner sig på någons läppar [ordagrant: tungspets], så kommer han till Viṣṇu’s rike och blir befriad från att återvända till förvandlingsvärlden, ett mål som är svårt att uppnå.” (H.Bh.V. XI.221)

Sadānanda: 1) *a + kṣara*: (ordagrant) den (det) som inte på något sätt inskränkes eller förlorar något till sitt väsen. Ordet akṣara används med innebörden av det vi kallar stavelser eller bokstäver. Då akṣara-s är ljudformuleringar av vibrationer från parāvāk [Guds Ord-gestalt, cit-vibrationer], gäller de för att vara eviga och oförgängliga.

Det visar sig alltså att allt – från sukham i svarga till den femfaldiga mukti-n – kan uppnås genom nāma-saṁkīrtanam, men det är inte de egentliga resultaten av nāma-saṁkīrtanam och helt bestämt inte det mest huvudsakliga eller mukhyam phalam (den huvudsakliga frukten). Det mest egentliga, det mest huvudsakliga och det högsta resultatet, den högsta frukten (phalam) av nāma-saṁkīrtanam är: *prema*, och närmare bestämt den *prema* vars viṣaya (objekt) är Bhagavān, och den *prema*, genom vilken Bhagavān Själv uppnår utomordentlig prīti [glädje; tillfredsställelse], och som gör Honom helt undergiven den som gör nāma-saṁkīrtanam (vaśībhūtā: komma under inflytande; vaśa = kontroll, inflytande).

Sukham i svarga etc. och den femfaldiga mukti-n skänker alltså *Bhagavān*. – Nāma-saṁkīrtanam förorsakar *Hans* prīti (dvs. Han blir prīta, glad, tillfredsställd) och Han skänker den som gör nāma-saṁkīrtanam vad denne begär (dvs. abhīṣṭa-vastu; roten icch = begära, particip, passiv form = begärd, abhi = särskilt), såsom det heter i Gītā-n: ”Precis på det sätt som varelsena förhåller sig till Mig,

förhåller Jag Mig till dem.” *Men*: Den *prīti*, under vars inflytande (*vaśa*) Han skänker dessa resultat, är ingalunda *den* *prīti* som uppstår i Bhagavān’s *cittam* när någon har *prema* till Honom, – *prema*, som är resultatet av *nāma-saṁkīrtanam*.

Den som nämligen begär *svarga-sukham* eller en av de fem arterna av *mukti*, begär något för *sig själv*. När Bhagavān ger dem som har begär efter *svarga-sukham* eller en av de fem slagen av *mukti*, det av dem begärda resultatet, så är det som om Han genom detta beviljande av resultatet blev *fri* från *Sin* förpliktelse gentemot *sādhaka-n*. Alltså: de som begärde *bhukti* (njutning) eller *mukti*, dem skänker Han dessa – och de som erhåller dessa glädjer sig mycket, ty de har ju erhållit vad de begärde, deras önsknings har blivit uppfyllda. – Och då dessa *sādhaka-s* inte begär någonting annat än *sukham* och *mukti*, skänker Bhagavān dem inte alls *prema*, *nāma-saṁkīrtanam*’s *egentliga* frukt.

Ty det heter i C.C.I.8.16: ”Om *Kṛṣṇa* skänker *bhakta-n bhukti* och *mukti*, så skänker Han aldrig *prema-bhakti*, utan håller den tvärtom dold.”

Vad är då *artha-n* (innebörden) i ordet ”*prema*”? *Vāsanā* till *sevā*, vars *tātparyam* (syfte) *uteslutande* är *Kṛṣṇa*’s *sukham*.

Sadānanda: ”*Kṛṣṇa-sukha-eka-tātparya-mayī sevā-vāsanā*”; *maya + ī*, fylld av, bestående av; *eka* = *endast*, allt annat *uteslutande*.

Den som således begär denna *prema*, begär alls inget för *sig själv*, och även *om* Bhagavān *vill* skänka honom den femfaldiga *mukti-n*, så tar han *inte* emot den, ty han begär just *Kṛṣṇa*’s *sevā*, och denna *sevā* begär han, eftersom han önskar *Kṛṣṇa*’s *sukham* – och han förväntar sig *ingenting* som gengåva av *Kṛṣṇa*.

I III.29.13 heter det: ”De *Mina* begär *ingenting* förutom *Min sevā* (*mat-sevanam*), och även *om* Jag skänker dem *sālokyam* = att vistas i samma rike som Bhagavān; *sārṣṭi* = att äga en liknande utvecklingskraft som Han, *sārūpyam* = att erhålla en liknande gestalt som Hans; *sāmīpyam* = att vistas i Hans närhet och *ekatvam* (”en-het” = *sāyūjyam*) – andra saker kan det inte vara tal om – så tar de inte emot dem.”

Sett från Bhagavān’s Egen synpunkt: det finns *ingenting* som Han skulle kunna ge dem – dvs.: Bhagavān’s löfte enligt uttalandet i *Gītā-n*: ”Precis på det sätt som varelserna förhåller sig till Mig, så förhåller Jag Mig till dem”, förmår Han *inte* hålla, ty vad ska Han ge dem, om de endast begär Hans *sevā*? Bhagavān är dock

satya-saṁkalpa, dvs. vad Han har beslutat, det utför han också – och så återstår inget annat för Honom, än att skänka bhakta-n Sina Egna fot-lotusar. Till den bhakta, som har en sådan prema, att han *endast* önskar sevā, står Bhagavān i skuld på sådant sätt att Han inte mer kan komma loss från honom, bhakta-n, ty hur skulle Han kunna dra sig undan utan *Sina* fötter? Därför heter det: ”Bhakti-raṣaḥ puruṣaḥ” = ”Han, Puruṣa, står under bhakti-n’s kontroll, under bhakti-n’s tvång.”

HAN förblir alltså under Sin bhakta’s bhakti-tvång, i högsta ānanda, i deras hjärtan, och då bhakta-s även i fortsättningen endast önskar Hans sevā, stegras Hans underdånighet mot bhakta-n allt mer. – Denna prīti binder Honom fast i deras hjärtan som med ett rep – för alltid, utan att Han någonsin kan komma ut därifrån igen, och just denna underdånighet mot prema-bhakta-n är högsta ānanda för Honom Själ, precis som sevā för Bhagavān är ānanda för bhakta-n.

Prema är således en śakti som gör Bhagavān underdånig (Bhagavat-vaśikaraṇī-śakti).

Det är helt uppenbart att denna Hans underdånighet, detta att Han blir underdånig, är det högsta möjliga resultatet överhuvudtaget av alla de resultat som de olika formerna av sādhanam kan ge – ty Han är ju sarva-Īśvara (den högste Herren), sarva-śakti-mān (all śakti’s innehavare), parama-svatantra (i högsta mening oavhängig).

Den, som alltså gör nāma-saṁkīrtanam och i sitt hjärta endast hyser *den* vāsanā-n, att en gång erhålla en sådan prema, han kan, som resultat av nāma-saṁkīrtanam, erhålla denna Śrī-Kṛṣṇa-vaśikaraṇī-śakti (denna śakti, som gör Śrī-Kṛṣṇa underdånig) i form av prema.

I Ādi-Purāṇam säger Kṛṣṇa till Arjuna: ”De som sjunger Mitt Namn och dansar direkt framför Mig (i templet), – Jag säger dig sanningen: Jag är vunnen av dem. Och de som sjunger Mitt Namn och gråter inför Mig (i Min närvaro) – de har vunnit Mig, Janārdana, helt och hållet; annars förmår ingen vinna Mig.” (H.Bh.V. XI.231)

Förutom i Purāṇam-s och Itihāsa-s talas det också i Upanishaderna ofta om storheten i Guds Namn, t. ex.: ”OM̐ – är Brahma.” (Taittirīya-Upanishaden); ”Jag är OM̐-kāra.” (Gītā IX.17)

Bhagavān Śrī-Kṛṣṇa har alltsedan evighet oändligt många varandeformer av sig Själv. – ”Fastän Han är *en*, är Han på många sätt och vis.” (Gopāla-Tapanīya-Upanishaden)

Alltefter de guṇa-s¹⁾ och de līlā-s, som Para-Brahma-Śrī-Kṛṣṇa bringar till uttryck, har Han *många* Namn, och likadant har Śrī-Kṛṣṇa’s oändligt många varandeformer många Namn. Därför sade Garga-Ācārya till Nanda: ”Din Son har många Namn och former, allt efter Hans guṇa-s och Hans līlā-s; jag känner dem, andra inte.” (Bhā. X.8.1)

Sadānanda: 1) Observera: guṇa-s = egenskaper, *inte* ”Māyā’s tre guṇa-s”.

Praṇava (OM-ljudet) är Hans väsen, men praṇava är också Bhagavān’s ”vācaka” – alltså Hans Namn. Därför säger Patañjali (kommentator till Pāṇini’s grammatiska Sūtra-s): ”Praṇava är Īśvara’s vācaka (Īśvara’s Ord-form)”

Bhagavān’s olika former är varandeformer av Śrī-Kṛṣṇa; Bhagavān’s olika Namn är vācaka-s (Namn) på de olika varandeformerna.

Kaṭha-Upanishaden (I.2.16) säger: ”Den som känner ljudvibrationen (akṣara) OM kan erhålla vad han önskar. Med dess hjälp, och efter att ha lärt känna den på rätt sätt, kan jīva-n komma till Brahma och vara delaktig i dess storhet.”

Vad betyder nu ”komma till Brahma-loka” och ”vara delaktig i dess storhet” på detta ställe?

Jag ger ett exempel: Brännkraften som utmärker en antänd tändstickas eldslåga utgör dess dharma; med den kan jag elda upp en bit papper eller bränna ner en hel by. Jämfört med utvecklingen (vikāśa) av eldslågans dharma i det första fallet är utvecklingen i det andra fallet mycket större. Jīva-n är till sin eviga dharma [väsen, inre bestämmelse] Kṛṣṇa’s dāsa och Kṛṣṇa-sevā är hans dharma [uppfyllandet av hans bestämmelse], och vāsanā-n till Kṛṣṇa-sevā är *den* vāsanā, som utmärker ātmā-n’s egna väsen. När denna vāsanā nu på alla sätt obehindrat uppnår en extrem vikāśa (utveckling), och när denna extrema utveckling av denna sevā-vāsanā på fullkomligt sätt har uppnått effekten (kāryam) av verklig sevā, då har jīva-n andel i Kṛṣṇa’s = Brahma’s storhet och blir så att säga själv stor. Tändstickslågans brännkraft motsvarar sevā-vāsanā-n och nedbrännandet av byn

den fulla utvecklingen av vāsanā-n till verklig sevā. I sāyūjya–mukti uppstår medvetandet om enheten (aikya-jñāna) med Brahma, och relationen mellan sevaka-n (den tjänande) och sevya (den som ska tjānas) lyser då inte upp, och därmed alls inga sevā-vāsanā-s.

I de andra fyra formerna av mukti uppstår en relation mellan sevaka och sevya, men då medvetandet (jñāna) om Bhagavān's aiśvarya dominerar i bhakta-n's cittam, hålls sevā-vāsanā-n tillbaka (sankucita; sankoca = återhållsamhet, som man känner inför en högt uppsatt person), och därför kan sevā-vāsanā-n där inte nå sin fulla utveckling. I Vraja däremot har bhakta-s mamatvam (känslan ”Du är min”) i oerhört hög grad, och därigenom hålls medvetandet (jñāna) om Kṛṣṇa's aiśvarya dolt (övertäckt); de håller nämligen Kṛṣṇa för att vara en som helt och hållet tillhör dem. Aiśvarya-jñānam förmår alltså på intet sätt bjuda den fulla utvecklingen av sevā-vāsanā-n något motstånd. Genom Namnets nåd (krpā) kan sādha-n bli en parikara (en underordnad tjänare till pāriṣada-s) i Vraja, och då kan den ātmā-n utmärkande sevā-vāsanā-n utvecklas till sin fulla styrka och bli till verklig sevā. *Då* har jīva-n verkligen andel i Kṛṣṇa's storhet och blir därigenom stor. Man kallar alltså vāsanā-n till sevā som uteslutande är inriktad på Kṛṣṇa's sukha för prema. Genom Namnet kan jīva-n uppnå prema för Kṛṣṇa, Nanda's Nandana (son, älskling), och när han har erhållit prema-sevā är han kṛtārtha (ordagrant: har han uppnått sitt mål). Det är innebörden i detta ställe i Kaṭha-Upanishaden.

Redan R̥gveda I.156.3 talar om Namnets storhet: ”Oh Viṣṇu, Ditt Namn är cit, alltså sva-prakāśa (uppenbarande sig utifrån sig självt). Även om man inte känner hela vidden av storheten i uttalandet av detta Namn, utan bara litet därav, och sedan uttalar denna akṣara, då kan man ha su-mati (den rätta mati-n eller sinnesinriktningen = bhakti) till Dig. Därför: Oṃ, tat (Det = det genom praṇava eller Oṃ språkligt formulerade Absoluta), sat (svataḥ-siddha = fulländat, grundande i sig självt, ha Sitt Varas grund i sig själv och inte vara avhängig någon annan).”

Avslutning på §1:

Den första orsaken till att nāma-saṁkīrtanam benämns parama-upāya består alltså i att nāma-saṁkīrtanam's vyāpti (betydelse) sträcker sig över alla arter av sādhanam.

§2. Under dryftandet av §1 har vi sett att *alla* de olika resultat, som en sādha begär, kan uppnås genom nāma-saṁkīrtanam. Dvs. att nāma-saṁkīrtanam's vyāpti (betydelse) inte bara sträcker sig över alla former av sādhanam, utan också över resultaten av alla dessa former av sādhanam. Det är den andra orsaken till varför nāma-saṁkīrtanam kallas den högsta upāya (metoden).

§3. I §1 har vi sett att av alla resultat av de olika slagen av sādhanam, så är prema till Bhagavān det allra ädlaste resultatet. Och detta resultat är det allra högsta resultatet av nāma-saṁkīrtanam. Och det är den tredje orsaken till varför det prema-skänkande nāma-saṁkīrtanam kallas den högsta metoden (upāya).

§4. Den fjärde orsaken till detta är nāma-saṁkīrtanam's särskilda (vaiśiṣṭyam = särskild egenskap) śakti.

a) Ingen metod (sādhanam) kan leda till målet utan hjälp av bhakti.

b) Alla andra metoders mål kan uppnås genom bhakti, när vederbörande när förhoppningen om respektive resultat i sitt hjärta.

c) I motsats till jñāna, yoga osv. kan bhakti få Kṛṣṇa att stå under sitt inflytande. Det heter i Bhā XI.44.20: ”Jag hamnar inte så mycket under inflytande av yoga, sāṅkhyam, dharma, studium av Śāstram-s, tapas [askes] och tyāga [försakelse], som av bhakti, som utövas för Min skull.” Därför heter det i C.C.III.4.64–65: ”Av alla former av bhajanam är den nio-faldiga bhakti-n den mest kostbara. Den besitter den stora śakti-n, att den kan skänka Kṛṣṇa, och prema till Kṛṣṇa. Och av dessa nio former av bhakti är nāma-saṁkīrtanam den mest kostbara.” Och i C.C.III.4.60: ”Genom nāma utan aparādha uppstår prema's rikedom.” Och i C.C.II.15.108: ”Den nio-faldiga bhakti-n blir fullständig (pūrṇa) först genom Namnen.”

I Bṛhad-Bhāgavatāmṛtam II.3.124–143 talar Sanātana om bhakti-n's kostbarhet och i II.3.144–173 talar han om nāma-saṁkīrtanam's kostbarhet, jämfört med de andra bhakti-metoderna.

1) II.3.145: ”Genom nāma-saṁkīrtanam uppstår snabbt en sådan prema, genom vilken man utan hinder kan erhålla Kṛṣṇa's darśanam i Vaikuṅṭha.”

- 2) Smaraṇam är en inre metod (antaraṅga) för prema, men då jīva-n's cittaṁ är cañcala (ostadigt) uppstår inte något verkligt smaraṇam, ty därtill krävs att cittaṁ är tyglat, och det sistnämnda är möjligt genom nāma-saṁkīrtanam. Språkorganet (tungan) driver på alla yttre sinnen och även de inre sinnena, såsom cittaṁ, och när språkorganet behärskas är alla yttre och inre sinnen behärskade. Nāma-saṁkīrtanam dansar i (på) språkorganet och tyglar det, och samtidigt leker det även i cittaṁ, samtidigt som dess ljud (dhvāni) tonar i hörselsinnet (II.3.146–149).
- 3) II.3.157: ”Ensam, på en avskild plats, kan dhyānam leda till målet, medan saṁkīrtanam kan göra det både när det utövas i ensamhet och i gemenskap med många andra.”
- 4) När Namnets amṛtam genom dess rasa-s har blivit āvirbhūta (uppenbarat) i ett av sinnena, så överflödar det genom sin mādhyam alla andra sinnen.

§5. En annan särskild egenskap (vaiśiṣṭyam) hos nāma-saṁkīrtanam: Det är inte beroende av dīkṣā, puraścaryam osv.

C.C.II.15.108–110: ”Genom ett Kṛṣṇa-Namn sinar all ’synd’ (pāpam), den niofaldiga bhakti-n fullkomnas genom Namnet. Namnet är inte avhängigt dīkṣā¹⁾ och puraścaryam²⁾. När det berör tungan, befriar det alla ātmā-s, ända från caṇḍala-s³⁾. Saṁsāra's upphörande är (bara) en tillfällig sidoeffekt⁴⁾ av Namnet. Det drar till sig cittaṁ och förorsakar Kṛṣṇa-prema's uppgång.”

[Sadānanda: 1) *Dīkṣā* är initiationen i bruket av mantra-s och deras förmedlande.

2) *Puraścaryam* är en metod för uppreparandet av en mantra eller av Namnet, där förberedelsen, sättet att sitta på, antalet upprepningar av mantran, vars japa sträcker sig över dagar, veckor och månader, är exakt fastställda.

3) Mycket lågt stående kastlösa.

4) *Ānuṣaṅgika* av ānu + ṣaṅga, ordagrant: ansluta sig vid sidan om.]

§6. Nāma-saṁkīrtanam är inte beroende av omständigheter gällande tid eller ort, inte heller av den sjungandes värdighet (pātra) eller det tillstånd i vilket den sjungande befinner sig, utan var och en kan uppnå sitt mål (kṛtārtha) genom nāma-saṁkīrtanam; överallt, vid alla tidpunkter och under alla omständigheter.

I Padma-Purāṇam heter det: ”Också en som går en annan väg eller njuter sinnesobjekten, eller en, som plågar andra eller som inte har någon jñāna eller vairāgya, inte ens brahmācāryam [ett liv i celibat], en, som överhuvudtaget inte har något av dharma, om han bara *en gång* uttalar Viṣṇu’s Namn, så kan han utan svårighet komma till det högsta målet, till vilket alla de som är dhārmika inte kan komma.” (H.Bh.V. XI.201)

I Nārāyaṇa-Vyūha-Stava heter det: ”Kvinnor, śūdra-s, hundätare och alla andra som kommer ur syndiga sköten, om de gör Hari’s kīrtanam med bhakti, så är till och med dessa föremål för Min dyrkan.” (H.Bh.V. II.201)

I Viṣṇu-Dharma-Uttara-Purāṇam heter det: ”Oh jägare (lubdhaka)! Vad gäller Namnet finns det inga regler i fråga om ort eller tidpunkt, ej heller något förbud, då munnen fortfarande är oren (ucchiṣṭa = förorenad av mat och ännu inte har blivit sköljd).” (H.Bh.V. XI.202)

I Skānda-Purāṇam, Pādma- och Viṣṇu-Dharma-Uttara-Purāṇam heter det: ”Alltid och överallt kan man göra kīrtanam av Bhagavān’s Namn. Begreppet personlig orenhet gäller inte för kīrtanam, ty Namnet självt renar.” (H.Bh.V. XI.203)

I Vaiśvānara-Saṁhita heter det: ”Det finns inga bindande regler vad gäller tid eller ort, ej heller någon definition för renhet eller icke-renhet, utan genom saṁkīrtanam av Namnet ’Rāma! Rāma!’ uppnår man mukti.” (H.Bh.V. XI.205)

I Skānda-Purāṇam heter det: ”Namnet är inte beroende av tid, ort eller omständigheter och dessas renhet, utan det är svatantra (lyder endast under sig självt) och det skänker det som man begär.” (H.Bh.V. XI.204)

I Liṅga-Purāṇam heter det: ”När man går, står, sover, äter, andas, medan man talar, utan att visa Honom respekt – alltid är nāma-saṁkīrtanam Kali’s tuktare. När man sjunger Hans Namn, uppnår man sitt eget (sanna) väsen, sin egen (sanna) natur, och när man sjunger Hans Namn med bhakti kommer man till det högsta riket.” (H.Bh.V. XI.219)

I C.C.III.20.18 säger Mahāprabhu: ”När man äter, sover, var man än befinner sig; det finns ingen regel som begränsar brukandet (ordagrant: gripandet) av Namnet vad gäller tid och ort, och det skänker alla siddhi-s.”

Det finns ingen form av sādhanam, som är svatantra (självständig) på detta sätt. Också detta är en orsak till, varför nāma-saṁkīrtanam är den bästa metoden (upāya).

A. Man kan förstå Namnets kṛpā (gripande nåd), om man begrundar den huvudsakliga innebörden (artha) av ordet *nāma*: Nāma kommer från roten nam; namayati = kausativ: han tar ned.

Nāma är alltså det, som förorsakar, att något kommer ned. Men *vem* tar Bhagavān's Namn ner och *vart*? Namnet tar uppifrån ned två väsen:

- 1) Den, som gör nāma-saṁkīrtanam (nāma-saṁkīrtanam-kārī) och
- 2) Den, som bär Namnet (nāmī = Bhagavān).

Den, som är försjunken (abhiniveśa) i kroppen och håller den för att vara sin ātmā, alltså varje ofri jīva, har en slags högfärd och stolthet i förhållande till något, och sålänge denna stolthet (abhimāna) finns i hjärtat, är en kunskap om det, som Bhagavān är, absolut omöjlig. Namnet tar genom sin egen kraft ned den som uttalar det, från hans stolthets höga bergstopp och förorsakar att denna abhimāna försvinner och att cittam blir helt rent. Dessutom har Namnet en sådan śakti, att det tar ned Bhagavān till den som uttalar det, skänker honom Bhagavān's darśana (Bhagavān uppenbarar sig för honom) och förorsakar kṛpā i Bhagavān's cittam, så att den som uttalar Namnet, uppnår allt som han överhuvudtaget skulle kunna begära.

B. Namnet är aprakṛta (består inte av Māyā's stoff) och kan inte uttalas, höras, tänkas osv. av något prakṛta-sinne hos människan, men hos den som är tillvänd sevā, på dennes tunga, i dennes öron, i dennes ande lyser det upp helt spontant. (Jfr. Bh.R.S. I.2.109 och C.C.II.17.6)

Men Bhagavān, bäraren av Namnet (nāmī) skänker inte någon (Sin) darśanam, även när han begär detta. Alltså är Namnets (nāma) nåd (kṛpā) mycket större än Bhagavān's (nāmī) Egen kṛpā.

C. Då Namnet är svatantra (självständigt, oberoende) och sva-prakāśa (uppenbarar sig utifrån sig självt), kan det helt spontant uppenbara sig på tungan, i öronen, och i tänkandet, helt oberoende av, om vederbörande begär Namnets sevā (nāma-sevā) eller ej. Det förekommer, att Namnet uttalas i sömnen, på tungan hos någon, som har stor bhāgyam (andel i den Gudomliga nåden). En sådan kṛpā skänker inte andra former av sādhanam.

D. Vid vissa tidpunkter blir Bhagavān avatīrṇa på jorden, och även Namnet. Och efter en viss tid blir Bhagavān åter osynlig (antarhitta) – däremot inte Namnet. Namnet blir kvar i världen efter det att Bhagavān blivit osynlig (antardhāna), för jīva-s' skull, och för att fullborda det syfte för vars skull Bhagavān blev avatīrṇa.

E. Om en aparādha mot Namnet består kan vederbörande varken uppnå mukti eller prema (jfr. C.C.II.22.63). Men om någon av hela sitt hjärta tar sin tillflykt till Namnet, då visar Namnet honom kṛpā, och förintar nāma-aparādha-n och dess följder. Det heter i H.Bh.V. XI.287–288: ”När en aparādha på grund av pramāda (tankefel) har begåtts mot Namnet och vederbörande av hela sitt hjärta tar sin tillflykt till det och gör saṁkīrtanam, då tar Namnet bort denna aparādha – om Namnet tjänas outtröttligt och på rätt sätt.”

F. När något inte görs, såsom Śāstram-s föreskriver, eller något görs som är förbjudet, så förintas följderna när man tar sin tillflykt till Bhagavān, men om en aparādha begås mot Bhagavān eller Hans Namn, så förintas den inte bara genom att uttala Namnet, utan då krävs nāma-saṁkīrtanam med śraddhā och bhakti.

I Nāma-Viṣṇu-Yāmala heter det: ”När någon gör nāma-kīrtanam med śraddhā, förlåter Jag alla hans aparādha-s, det står bortom allt tvivel.” (H.Bh.V. XI.179)

§8. Nāma och nāmī är identiska.

”Auṁ är Brahma.” (Taittirīya-Upanishaden I.8)

”Akṣara āṛ Brahma, och det är det högsta.” (Kaṭha-Upanishaden I.2.16)

”Namnet är de vises sten (cintāmaṇī), det är Kṛṣṇa, det är gestalten av de av rent medvetande (caitanya) bestående rasa-s. Det är fullheten (pūrṇa), det är rent (śuddha), evigt fritt (mukti), emedan det inte existerar någon åtskillnad mellan Nāma och Nāmī, Namnet och dess bärare.” (Bh.R.S. I.2.108)

Jīva säger i sin ṭīkā: ”Ett tattvam, som är sat-cit-ānanda-rasa osv., uppenbarar sig på dubbelt sätt: som nāma och nāmī. Förutom nāma finns det ingenting, som är identiskt med nāmī. Nāma är precis som Bhagavān, evigt fritt, alltså fritt från beröring med Māyā. Och dessutom ska man beakta, att medan namnen i världen bara utgör hänvisningar till den sak, som de betecknar, är Bhagavān's Namn identiska med Bhagavān Själv.”

Därav följer:

§9. Namnets akṣara-s är aprakṛta (består inte av Māyā's stoff) och cinmaya (cit-maya; består av cit). Mahāprabhu säger: ”Kṛṣṇa's Namn, Kṛṣṇa's guṇa-s, Kṛṣṇa's līlā-s, de är alla såsom Kṛṣṇa's Eget väsen cit och ānanda.” (C.C.II.17.130)

Om vi nu skriver Bhagavān's Namn med prakṛta-akṣara-s (māyā-bokstäver), så skulle vi kunna tänka oss, att dessa akṣara-s är prakṛta. Men precis som vanliga maträtter, som offras till Bhagavān, blir cinmaya, liksom den av sten och annat material formade vighraha-n (bildgestalten), i vilken Bhagavān inkallas, så blir det med vanliga bokstäver skrivna Namnet på Bhagavān också cinmaya. Ty i form av dessa akṣara-s sker uppenbarandet (āvirbhāva) av sat-cit-ānanda-rasa-nāma. I Gītā IX.11 säger Kṛṣṇa: ”De av Māyā förvirrade menar att Min gestalt är en människokropp, och känner inte Mitt sanna väsen. Jag är alla varelsers store Īśvara.” Precis som Kṛṣṇa's gestalt, som liknar en mänsklig kropp, i själva verket är sat-cit-ānanda, så är Namnet och dess akṣara-s – trots att de tycks vara vanliga ljud och bokstäver, i själva verket sat-cit-ānanda.

§10. Namnet förlorar inte heller sin cit-natur, då vår tunga uttalar det, ty varken tungans eller människans kraft kan överhuvudtaget uttala Bhagavān's Namn.

I Bh.R.S. heter det: ”Alltså förmår sinnena utifrån sig själva inte förnimma Kṛṣṇa's Namn, egenskaper, gestalt och līlā-s, utan de lyser fram av sig själva på tungan, i örat, ögat och anden, då vederbörande är tillvänd sevā.” (Jfr. §7)

Den handlande (kartā) är inte tungan eller människan, utan Namnet självt, som av kṛpā uppenbarar sig på tungan. Såsom elden, som förbränner det smutsiga papperet, inte på något sätt blir (för)orenad genom detta, så blir Namnet på intet sätt orenat (berört) av den mänskliga tungan, utan när det dansar på tungan tar det bort tungans prakṛta-egenskaper.

[Sadānanda: Prabhupad brukade förklara följande: Māyā-sakti och cit-sakti i deras motsatta funktionssätt blir möjliga att erfara, alltefter om någon är tillvänd eller bortvänd sevā. Därför menar den som är bortvänd sevā – under inflytande av Māyā – att det endast är Māyā-sakti som verkar, även där cit-sakti verkar, ty cit uppenbarar sig inte som cit för den som är bortvänd sevā, utan som Māyā. Således kan denna uppenbarelseform av Namnet endast förstås

av den, och till den grad, som han är tillvänd sevā, dvs. till den grad, som han har saṁvit-śakti, som kvalificerar honom för sevā.]

§11. Namnets ābhāsa

Medan aparādha-n mot Namnet isolerar vederbörande från Namnets funktionssätt och kraft (śakti), så kvarstår Namnets śakti vid Namnets ābhāsa (att uttala Namnet utan avsikten att tjäna (sevā) och utan att avse Bhagavān. Ingen aparādha!).

Mahāprabhu säger i C.C.III.3.55: ”Även när Namnet uttalas och man därmed avser något helt annat, alltså ābhāsa av Namnet, så går ändå inte Namnets egna kraft förlorad.” Och Caitanya citerar (C.C.III.3.60) ur Padma-Purāṇam (H.Bh.V. XI.289): ”Om Namnet uttalas på rätt sätt eller ej, eller om bokstäverna kastas om eller slutet faller bort, så spelar det ingen roll; så snart som ett av Bhagavān’s Namn berör manas eller öronen, kan Namnet befria vederbörande. Men när Namnet uttalas av hycklare, för deras kroppars, rikedomers eller familjs skull, då har Namnets śakti inte en snabb¹⁾ verkan.”

1) = Sanātana’s kommentar. Orsaken till denna fördröjning är en nāma-
aparādha, och så länge denna aparādha består får inte Namnets śakti sin verkan.

Sadānanda: Ābhāsa är att uttala Namnet utan avsikten att tjäna (sevā) och utan att med Namnet avse Bhagavān. Ingen aparādha!

Fastän Namnets ābhāsa skänker mukti, följer efter detta tillfälliga uttalande av Namnet i allmänhet genast nya aparādha-s genom ord, handlingar och tankar. Det exempel som Caitanya ger i C.C.III.3, är Ajāmila, en brahman, som hade gjort vissa framsteg på vägen men som på grund av saṁskāra-s handlade omoraliskt. Han levde med en osedlig kvinna och tillsammans hade de ett barn som bar namnet Nārāyaṇa. Vid dödsögonblicket ropade han tre gånger ”Nārāyaṇa!”, och avsåg därmed sin son. Eftersom han inte var någon aparādhi, utan bara hade handlat omoraliskt, fick denna nāma-ābhāsa följd, att han blev befriad från skuggan av sin synd, och de framsteg han hade gjort

före sitt fall blev åter levande, och vid det tredje uttalandet av "Nārāyaṇa" kom Nārāyaṇa = Bhagavān Själv i hans tankar. (Jfr. Bhā VI.2 ff.)

I en annan Purāṇa-källa som inte finns bevarad på sanskrit, utan endast i översättningar till hindi och bengali, berättas att en bhakta-tiggarmunk kom till Ajāmila's hus innan barnet fått sitt namn, och hur då den osedliga kvinnan av ren nyfikenhet frågade denne vilket namn man skulle ge barnet. Han svarade då "Nārāyaṇa". Kvinnan tyckte mycket om det namnet och så övertalade hon Ajāmila att kalla barnet Nārāyaṇa.

Verklig nāma-ābhāsa är mycket sällsynt eftersom de flesta människor är aparādhī-s. Och en av dessa aparādhā-s består i, att i förlitan på Namnets kraft handla omoraliskt.

§ 12. Namnets pūrṇatā

Medan alla andra former av sādhanam i sig är ofullständiga och först genom Namnet blir fullständiga, är Namnet självt fullständigt och behöver ingen annan sādhanam. I Bhā VIII.23.16 heter det: "Under uttalandet av en mantra sker felaktigheter; under offerhandlingarna små förseelser avseende de enskilda offrens ordningsföljd; och genom tillfälliga orenheter på platsen, vid den speciella tidpunkten, hos personen som utför offret, och i offergåvorna själva uppstår fel, men saṁkīrtanam av Bhagavān's Namn förorsakar att *alla* fel och brister blir gottgjorda."

I Skānda-Purāṇa heter det: "Jag förärar Acyuta, ty genom smaraṇam eller kīrtanam av Bhagavān's Namn upphävs defekten i tapas, yajña och andra religiösa handlingar, och de blir fullständiga."

I C.C.II.15.108 säger Caitanya: "Den nio-faldiga bhakti-n blir fullständig genom nāma-saṁkīrtanam."

§ 13. Namnets storhet är större än alla Vedas.

”Den som uttalar de båda stavelserna (akṣara-s) ’Ha-ri’, han *har* med detta uttalande studerat R̥g-Veda, Yajur-Veda, Sāma-Veda och Atharva-Veda.” (H.Bh.V. XI.181)

I Skānda-Purāṇam säger Pārvatī: ”Oh barn! Studera varken R̥k-, Yajur- eller Sāma; man ska sjunga Namnet ’Govinda’; sjung alltid detta Namn!” (H.Bh.V. XI.182)

I Padma-Purāṇam heter det: ”Ett enda Namn på Viṣṇu är mer än *alla* Veda-s tillsammans.”

§ 14. Namnets storhet är större än alla heliga orter (tīrtha-s).

I Skānda-Purāṇam heter det: ”Vilken nytta av (de heliga orterna) Kurukṣetra, Kāśī (= Benares) eller Puṣkara (den enda ort, där den fyrhövdade Brahmā föräras, Rājputān) har den, på vars tunga de båda stavelserna (akṣara) ’Ha-ri’ finns.” (H.Bh.V. XI.184)

I Vāmana-Purāṇam heter det: ”Det som kan uppnås på tusen eller hundra tusen heliga orter (tīrtha-s), allt detta kan man uppnå genom anukīrtanam av Viṣṇu’s Namn.” (H.Bh.V. XI.184)

I Viśvāmitra-Saṁhita heter det: ”De många berömda orterna är inte en hundratusendel av saṁkīrtanam av Hari’s Namn.” (H.Bh.V. XI.184)

§ 15. Namnet är större än alla sat-karma-s.

I Laghu-Bhāgavatāmṛtam (Rūpa Gosvāmī): ”Bortskänkande av kor vid tiden för solförmörkelse, kalpa-vāsa¹⁾ i Ganges vatten i Prayāga²⁾, oändligt många rituella offer, bortskänkandet av guld vid Meru (berg i Himalaya) motsvarar inte en hundradel av Namnet Govinda’s saṁkīrtanam.” (H.Bh.V. XI.186)

[Sadānanda: 1) En månads vistelse under årets kallaste månad.

2) Platsen där Gaṅgā och Yamunā flödar samman.]

§ 16. Namnet innehåller alla śakti-s.

Skānda-Purāṇam: ”All helig śakti, som undanröjer all pāpam, och som utvecklar sig till dānam (skänkande av gåvor), tapas, besök på heliga orter (tīrtha-s), sevā för devata-s och sādhu-s (munkar), liksom till kraften i de stora offren såsom rājasūja [det konungsliga offret] och aśvamedha [hästoffer], och tattva-jñāna [kunskap om de grundläggande principerna] och ādhyātmya-jñāna [kunskap om ātma-n och Gud], har dragits samman av Hari och deponerats i Hans Eget Namn.” (H.Bh.V. XI.196)

§ 17. Namnet skänker Bhagavān prīti.

Varāha-Purāṇam: ”Även om någon som gör Vāsudeva’s saṁkīrtanam är en drinkare eller en som är mycket sjuk, så gläds Mahāviṣṇu ändå av detta saṁkīrtanam, och vederbörande blir mukta.” (H.Bh.V. XI.229)

Viṣṇu-Dharma-Uttara-Purāṇam: ”Viṣṇu är tillfreds med den som gör Viṣṇu’s nāma-saṁkīrtanam, trots att han är hungrig, törstig, stammar eller är trött osv.” (H.Bh.V. XI.230)

§ 18. Namnet i sig är människans högsta mening och mål (parama-puruṣa-artha).

Eftersom nāma och nāmī är identiska, är Namnet till sitt väsen rasa och madhura [ljuvligt]. När jīva-n uppnår parama-puruṣa-arthatā [människans högsta mål], när han kommer till Parabrahma-rasa [direkt tjänande av Parabrahma = Kṛṣṇa], så uppnår han det genom nāma, dvs. när den direkta kunskapen och erfandet av det som Namnet egentligen är, inträder.

I Prabhāsa-khaṇḍa heter det: ”Ur Namnet uppstår allt lyckosamt (maṅgalam), och detta maṅgalam är madhura-madhuram, dvs. till sitt väsen rasa och ljuvligt, sött. Det är till sitt väsen cit, och det är alla Śāstram-s verkliga frukt (sat-frukt).

Kṛṣṇa-nāma för människan över (Māyā's) ocean, om det så bara sjunges en gång – med śraddhā, men också om det så bara sker i förbigående (helā).” (H.Bh.V. XI.234)

Caitanya säger: ”Jämfört med kunskapen och upplevandet av den ānanda-ocean, som ryms i Kṛṣṇa-nāma, är det gestaltlösa Brahma's ānanda bara som vattnet i den pöl som bildas i klövavtrycket från en ko.” (C.C.I.7.93)

Jfr. också den första versen i Caitanya-Aṣṭakam!

Av Caitanya's ord framgår, att också Bhagavān begär cinmaya-rasa-nāma's mādhyam. Alltså är det förklarligt, att nāma-saṁkīrtanam glädjer Honom storligen och att Han blir underdånig den som gör kīrtanam.

§ 19. Namnet rymmer all prayaścittam¹⁾.

Sadānanda: 1) Prayaścittam är luttrandet av cittam från de följder som en omoralisk gärning genom tanke, tal och handling lämnar efter sig i cittam.

Ett tolvårigt prayaścittam (luttrande av cittam) kan förinta de karmiska följderna för nästa liv (pāpam), men inte den saṁskāra, som den onda handlingen lämnat efter sig i cittam, vilket däremot nāma-saṁkīrtanam kan.

I H.Bh.V. XI.156 heter det: ”Den nuvarande synden (pāpam) och dess saṁskāra-s, liksom det förgångna och möjligheten till en synd i framtiden – allt detta förbränns genom kīrtanam av Govinda's Namn.”

H.Bh.V. XI.141: ”Liksom elden renar (är det högsta, när det gäller att rena) metallen från dess orenheter, så är Namnets kīrtanam med bhakti det helt ojämförliga och högsta medlet att rena cittam.”

§ 20. I Bhā VI.3.22 heter det: ”Det förs vidare (det sägs i traditionen; i Śāstram-s), att i den här världen består människans högsta dharma i att hon genom kīrtanam, śravanam, smaraṇam osv. erhåller bhaktiyoga till Bhagavān.”

Śāṅkarācārya säger i sin kommentar (bhāṣyam) till Kaṭha-Upanishaden I,2,17: ”Av alla former av sādhanam för att uppnå Brahma är bruket (ordagrant: att hålla

sig till) av Brahma's Namn den ädlaste metoden (sādhanam) och den som är mest prisad.”

Eftersom nāma och nāmī (Namnet och dess bärare, Bhagavān) inte är skilda från varandra, kan man genom att lära känna Namnet komma bortom återfödelse och död, och av nāma bli förd till Bhagavān's (nāmī) fotlotusar. Därför är Namnet den högsta metoden (upāya).

I Gītā säger Kṛṣṇa: ”Genom bhakti kan man få kunskap om vem och vad Jag verkligen är.” Och i Bhāgavatam säger Kṛṣṇa: ”Endast och allenast genom bhakti kan man lära känna Mig.” Och av alla former av bhakti är nāma-saṁkīrtanam den allra bästa. Alltså är nāma-saṁkīrtanam den högsta metoden (upāya). Därmed har ordet ”högsta upāya” i vers 8 förklarats. – *Men vad är då nāma-saṁkīrtanam?*

Nāma-saṁkīrtanam

I sin kommentar (ṭīkā) till Bhāgavatam XI.5.3 säger Jīva: ”Med saṁkīrtanam menas här Kṛṣṇa-kīrtanam, där flera sjunger tillsammans.”

Och Jīva säger till Bhāgavatam VII.5.23: ”Det ljudliga sjungandet av Namnet är mest prisat.”

Å andra sidan förklaras saṁkīrtanam också som saṁyak-kīrtanam, alltså på rätt sätt, som redan framgår av det tidigare, där det sagts att man ska göra saṁkīrtanam där man går, står osv., alltså även då man är ensam, men högt (= hörbart).

Sanātana Gosvāmī säger i Bṛhadbhāgavatāmṛtam II.3.148, att kīrtanam har den fördelen, att Namnet genom dess hörbara uttalande också tränger in i öronen och därmed också i manas hos vederbörande, och att det dessutom är till hjälp även för andra då de hör Namnet.

Ṭhākur Haridāsa brukade dagligen göra saṁkīrtanam av Namnet med ljudlig stämma, trehundrausen gånger. Det berättas att han satt ensam i skogen och gjorde saṁkīrtanam av Namnet med ljudlig stämma, ty han sade till den av Rāma-Candra-Khan ditsända horan: ”Sålänge jag gör nāma-saṁkīrtanam sitter du här och lyssnar. När Namnet är pūrṇa (fullbordat), så ska jag göra vad du vill.” (C.C.III.3.113) Och i C.C.III.3.122 heter det: ”Redan innan hans kīrtanam var

fullbordad, var natten till ända.” Även när Ṭhākur Haridāsa befann sig i Śāntipura vid Gaṅgā’s strand, och där satt ensam i en grotta, gjorde han saṁkīrtanam, ty han sade till Māyā som hade kommit i gestalt av en vacker kvinna: ”Namnets saṁkīrtanam med saṅkhyā¹⁾ anser jag vara det största rituella offret.” (C.C.III.3.228)

Sadānanda: 1) *Saṅkhyā*: ordagrant: antal, dvs. att upprepa Namnet under nyttjande av en mālā (krans), där man kontrollerar antalet Namn.

[Ṭhākur Haridāsa gör saṁkīrtanam av Namnet med en Hari-nāma-mālā, bestående av 108 tulasī-pärlor uppträdda på ett band. När mahā-mantran upprepas på en sådan Hari-nāma-mālā uttalas den en gång vid varje pärla, alltså 16 Namn (’Hare’, ’Kṛṣṇa’ etc. vid varje pärla). 108 pärlor gånger 16 Namn är lika med 1 728 gånger. Varje gång detta antal är fullbordat (1 728) markeras det på en liten sträng, bestående av 20 små tulasī-pärlor (16 plus 4 för sig), fäst vid den tygpåse, man hela tiden förvarar tulasī-mālā-n i. Då Namnet har upprepats $1\,728 \times 16 \times 4$, gör det drygt 100 000 Namn.]

Och när Govinda (en av Caitanya’s bhakta-s), den dagen då Haridāsa lämnar världen, kom till honom med maha-prasāda, så såg han: ”Haridāsa ligger på marken och gör nāma-saṁkīrtanam med svag, svag röst.” (C.C.III.11.16)

Ur Rūpa’s Stava-Mālā framgår, att ”Hare Kṛṣṇa!” ljudligt lyste upp ”på Caitanya’s tunga”, och Baladeva Vidyābhūṣaṇa säger i sin kommentar (ṭikā): ”Det handlar här om den av 16 Namn och 32 stavelser (akṣara-s) bestående mahā-mantra. Caitanya brukade göra saṁkīrtanam av mahā-mantra under beaktande av saṅkhyā.”

Från alla dessa ställen följer: Också den kīrtanam som utförs då man är ensam kallas saṁkīrtanam, när Namnen åtminstone uttalas så högt och så tydligt att vederbörande själv hör dem. När alltså Caitanya nu säger kaliyuga’s jīva-s att de ska göra nāma-saṁkīrtanam, så kan det ingalunda endast handla om att de endast kan göra det när de är tillsammans med andra. Säkerligen ska det emellertid göras på ett sådant sätt att vederbörande också hör Namnen själv, ty då andra ljud tränger in i örat kan cittam lätt bli irriterat. Även om nāma-saṁkīrtanam utan andlig koncentration kan ta bort pāpa osv. och väl även kan skänka mukti, så kan det under inga omständigheter skänka prema; Caitanya har dock talat om nāma-

saṅkīrtanam, som ska kunna få prema att uppenbara sig i hjärtat. Jīva Gosvāmī hade till VII.5.23 sagt att ljudlig kīrtanam är det mest prisade. Därav följer att det även finns icke-ljudlig saṅkīrtanam, även om det enligt Jīva's mening inte är så prisat. Därför finner vi i H.Bh.V. efter dryftandet av kīrtanam också dryftandet av nāma-japa, nāma-smaraṇam och nāma-śravanam. Sanātana Gosvāmī säger till H.Bh.V. XI.247: ”Det är ingen stor skillnad mellan Namnets kīrtanam och Namnets japa.” Under japa, dvs. under metoderna för uppreparandet (puraścaryam) av dīkṣā-mantra-s, talas det om tre slags japa, nämligen *vācika* (högt uttal), *upāṁśu* (mycket svagt) och *mānasika* (i manas). Här handlar det bara om upāṁśu-japa (mycket svagt uttalad japa), vilket bara skiljer sig litet från kīrtanam, ty den första arten av japa faller under kīrtanam och den tredje arten under smaraṇam.

Enligt H.Bh.V. XVII.73 innebär *vācika-japa* ett helt tydligt uttal av mantra-s med korrekt artikulering, under iakttagande av accenterna och de långa och korta, tunga och lätta vokalerna.

I H.Bh.V. XVII.74 beskrivs upāṁśu-japa: Mantran uttalas svagt, läpparna rör sig knappt, och bara vederbörande själv kan höra den.

I H.Bh.V. XVII.75 heter det: ”Med *mānasika-japa* menar man uppreparandet av mantran i manas, under det att man klart föreställer sig den enskilda stavelsen och arten av dess förbindelse med den följande och deras sammanfogning till det enskilda ordet samt de enskilda ordens och hela mantrans innebörd (artha).”

Enligt H.Bh.V. XVII.76 hör *mānasika-japa* till smaraṇam och dhyānam. Där heter det: ”Jämfört med *vācika-japa* är upāṁśu-japa hundra gånger och *mānasika-japa* tusen gånger värdefullare.” Sanātana säger i samband därmed: ”Det handlar här om japa av dīkṣā-mantra-s och inte om Namnets saṅkīrtanam.”

Sanātana gör alltså bara en liten skillnad mellan ljudlig kīrtanam och upāṁśu-japa av Namnet. Och enligt Jīva är det ljudliga kīrtanam av Namnet mer känt och prisat än upāṁśu-japa av Namnet.

Det tycks mig som om det vore möjligt, att liksom vid japa av dīkṣā-mantra-s *mānasa-japa* också vore den bästa formen när det gäller kīrtanam, men för den vars citta inte är stabilt (sthīra), så är *mānasa-japa* knappast möjlig att utföra. I § 3 omnämndes att *mānasika-japa* underlättas genom ljudlig kīrtanam. Om någon vars citta är oroligt (cañcala) gör *mānasika-kīrtanam*, så vet han ofta inte själv hur snabbt och hur ofta hans manas ilar åt andra håll. Även det han hör påverkar hans manas och irriterar det. Under *vācika-japa* och kīrtanam kan för det första

inget annat ljud tränga in i hans öra, och då han själv också lyssnar märker han när hans manas går vilse, ty då kan han oftast inte fortsätta att ljudligt uttala och sjunga på ett riktigt sätt. Vi måste alltid tänka på att jīvan's genom bindningen till sinnesobjekten (viṣaya) irriterade och smutsiga cittam förhindrar att manas verkligen tänker på Namnet, och det krävs en sträng övning och disciplin (abhyāsa). Därför sägs det att man ska utöva denna disciplin som ett löfte (vrata) och varje dag göra kīrtanam med det bestämda antalet (saṅkhyā) Namn under nyttjande av en Hari-nāma-māla. Haridāsa Ṭhākur och Mahāprabhu har genom sina egna exempel givit denna undervisning. Om man inte gör det sker följande: När man först börjar med Namnets sevā finner man ingen ānanda, och har man då inte gjort ett visst antal (saṅkhyā) till sin plikt så upphör man gradvis med detta. Gör man det med saṅkhyā så blir cittam rent genom Namnets kṛpā, och då erfar man Namnets mādhyam. På tungan hos en gallsjuk smakar också pärlsocker bittert, men detta pärlsocker är den enda medicinen mot denna bittra smak, och så gör det oavbrutna nyttjandet av detta socker att bitterheten gradvis går bort, så att sockret självt kan smakas i hela sin sötma. Om man lägger en bit bananblad på tungan och sedan sockret, så kan man inte heller då smaka sötman, även om man inte lider av någon gallsjukdom. På tungan liksom på alla andra sinnen har den Māyā-bundna jīva-n Māyā's bananblad liggande, och därför kan han inte förnimma ljuvligheten (mādhyam) hos Bhagavān's Namn, egenskaper, gestalt och līlā, även då dessa uppenbarar sig. Nu är nāmā-saṅkīrtanam metoden (upāya), för att undanröja dessa bananblads isolering. Därför måste man göra nāmā-saṅkīrtanam med saṅkhyā till en plikt, även om namnen på andra ting i världen smakar sött för en och Namnet bittert eller inte smakar alls. Det är som med en sjuk som man måste ge medicin, även om den inte tilltalar honom. Därvid ska man beakta att iakttagandet av antalet Namn endast är ett minimum.

”I kali-yuga är jīva-n bahirmukha (bortvänd) på ett särskilt sätt, och regler och förbud förskräcker honom. Då är nāmā-saṅkīrtanam metoden. I Bhā XII.3.51 heter det: ”Kaliyuga har trots sina många fel en stor, god egenskap, att jīva-n genom Kṛṣṇa's kīrtanam kan bli fri från bundenhet och nå det högsta.” Dhyānam i satya-yuga förutsätter cittam's absoluta målinriktning. Yajña i treta-yuga förutsätter exakt kunskap om offerritualen och ingrediensernas renhet. Arcanam i

dvāpara-yuga förutsätter helighållandet av bildgestalterna (vigraha), templet och de erbjudna offergåvorna. Dessa tre betingelser är knappast möjliga att uppfylla i kali-yuga. Därför är nāmā-saṁkīrtanam den bästa metoden i kali-yuga.

Dessutom har Bhagavān Själv förkunnat nāmā och nāmā-saṁkīrtanam i denna kali-yuga (jfr. C.C.II.9.18), och i C.C.I.17.19 heter det: ”I kali-yuga är Kṛṣṇa avatāra i form av Sitt Eget Namn.”