



GÖTEBORGS UNIVERSITET
Institutionen för språk och litteraturer

Speglingar av indiska åskådningar i Andrej Belyjs författarskap

Jan Slavik

RY1302 Kandidatuppsats i slaviska språk
Handledare: Irina Karlsohn
VT 2011
©Jan Slavik

Innehåll

1 Inledning

1.1 Bakgrund	3
1.2 Uppsatsens syfte och metod	4
1.3 Tidigare forskning	5
1.4 Disposition och material	7

2 Indomani – romantikens irrvägar

2.1 Inledning	8
2.2 Orientalistik – språkforskare och översättare	9
2.3 Orientalism – filosofer och författare	10
2.4 Orientalistik och indologi i Ryssland	13
2.5 Orientalism i Ryssland och Indien i rysk litteratur	15
2.6 Nya religioner – teosofi och antroposofi	17
2.7 Teosofi i Ryssland	19

3 Indomanins efterklang i Andrej Belyjs författarskap

3.1 Inledning	19
3.2 Belyjs 2:a symfoni	20
3.3 Belyjs symbolteori och andra essäer	23
3.4 Belyjs försvarsskrift för Steiner	28
3.5 Två av Belyjs tre poem	32
3.6 Berättelser och romaner	36

4 Några frågor – och en kort sammanfattning

4.1 Belyj...? Vem var Belyj?	39
4.2 Vad såg Belyj när han ”vände sin blick mot det avlägsna Benares”?	41

5 Litteratur och andra källor	43
-------------------------------------	----

1 Inledning

1.1 Bakgrund

I januari 2006 publicerade professor Magnus Ljunggren en artikel i *Svenska Dagbladet* där han redovisade sina intryck från det internationella Belyj-symposium som hade hållits i Moskva i samband med 125-årsminnet av författarens födelse. I ett stycke presenterar han symposieföredragens breda spektrum:

Någon redde ut Belyjs släkttavla på mödernet, lyfte fram bemärkta sysslingar till hans morfarsfar. En annan fokuserade på ett centralt buddhistiskt begrepp och dess betydelse för hans symbolspråk. Åter andra lade ut texten om Belyjs förhållande till kabbala, till Tunisien (dit han reste), till nykantianismen, till Helena Blavatsky, till Jean Paul, till Dickens, till den ryska folkvisan, till Antlantismyten. Belyjs samlade verk är en kolossal ekokammare.¹

Det var framförallt meningen om ett centralt buddhistiskt begrepp och dess betydelse för Belyjs symbolspråk som väckte mitt intresse,² och eftersom professor Ljunggren hade en kopia av nämnda föredraget kunde jag läsa ”Raj-blestjanik ili ponjatje ’OM’ u Andreja Belogo” (Raj-blestjanik³ eller begreppet ’OM’ hos Andrej Belyj) av Anna Ponomarëva, där hon återger och analyserar två avsnitt ur *Glossolalija* (Glossolalia) och Andrej Belyjs typografiska återgivning av tecknet OM i romanen *Kreščënyj kitaec* (Den döpte kinesen). I föredragets sista stycke hävdar Ponomarëva att dessa avsnitt vittnar om Belyjs kunskaper om och djupa förståelse av begreppet OM i den indiska filosofin, samt att hans studium av speciallitteratur i detta ämne berikade hans tankar med nya idéer och bilder.⁴

Redan när jag läste detta föredrag hade jag tillräcklig inblick i Belyjs författarskap för att kunna ana att hans användning av sanskritbegrepp och indiska motiv hade en alldeles för invecklad både historisk och biografisk kontext för att tillåta så tvärsäkra påståenden. Jag hade dessutom mött liknande, om än inte lika kategoriska, påståenden tidigare. Efter några trevande försök bestämde jag mig för att mer systematiskt undersöka Belyjs relation till och förståelse av indisk filosofi och indiska religioner.

¹ Magnus Ljunggren, ”Ingen gick opåverkad från mötet med Belyj”, *Svenska Dagbladet*, 2006-01-21.

² Vilket var oundvikligt – jag hade tidigare läst religionshistoria med inriktning på indiska religioner och skrivit en avhandling om Mahāyāna-buddhismen.

³ Belyjs neologism i ett av de avsnitt som Ponomarëva citerar i sitt föredrag.

⁴ ”В заключении статьи необходимо отметить, что приведенные выше примеры трактовки Белым символа ”Ом” в таких произведениях как *Глоссолалия* и *Крещенный китаец*, свидетельствуют о его знании, глубоком понимании и проникновении в саму суть этого понятия индийской философии. Чтение специальной литературы по этому вопросу не прошло бесследно для его творчества: оно обогатило мысль Белого новыми идеями и образами [...] Вероятно, без этих моментов Символизм был бы просто не способен на ’жизнетворчество’.” Anna Ponomarëva, ”Raj-blestjanik ili ponjatje ’OM’ u Andreja Belogo”, ms.

1.2 Uppsatsens syfte och metod

Andrej Belyj är ett pseudonym för Boris Bugaev (1880-1934) – en framträdande gestalt i den ryska symbolismens andra generation⁵ – poet, romanförfattare och litteraturteoretiker som skildrade spänningar mellan öst och väst i ryskt medvetande. Han betecknas ofta som mystiker, han var antroposof och innan dess en hängiven medlem i det teosofiska sällskapet. Både teosofi och antroposofi sökte i sina sammanvävda läror inspiration i äldre och österländska religiösa åskådningar, framförallt i indiska religioner. Det är dessa men också andra samverkande inflytanden i Belyjs författarskap som ligger i uppsatsens fokus.

Belyj använder indiska filosofiska och religiösa begrepp, idéer och föreställningar relativt sällan och i ganska skiftande omfattning och sammanhang. Men de kan, i en eller annan skepnad, hittas i nästan alla hans verk, både i hans skönlitterära texter och i hans teoretiska essäer, från den tidiga *2:a symfonin* till hans senare självbiografiska skrifter.

Alla de begrepp som han använder har redan i sin ursprungliga kontext – inom den mångfald som indiska åskådningar uppvisar – varierande innebörd och tillämpning. Innan de användes av Belyj hade de dessutom vandrat en lång väg, tolkats och misstolkats på skiftande sätt och använts i olikartade sammanhang. Min avsikt är inte att försöka förklara deras betydelse, varken i deras ursprungliga kontext eller i europeiska filosofers och skriftställdes användning – det kommer jag att göra endast i enstaka fall. Jag tänker inte heller bekräfta eller motbevisa Anna Ponomarëvas påståenden om Belyjs kunskaper om och förståelse av den indiska filosofin.

Genom att granska förekomsten och den varierande användningen av indiska filosofiska och religiösa begrepp och idéer i ett begränsat antal av Belyjs skrifter har jag för avsikt att

1. spåra deras väg in i Belyjs texter,
2. belysa den funktion de fyller och se om det finns en inre logik i deras användning,
3. försöka besvara frågan varför Belyj för in indiska begrepp och idéer i sina verk.

Jag anser dock att detta syfte inte kan uppnås om Belyjs författarskap inte betraktas i en större historisk och geografisk kontext, mot bakgrund av de kulturella strömningar som under 1800-talet påverkade Europas filosofi, litteratur och hela dess idévärld och som växte fram i efterdyningarna av den engelska koloniseringen av Indien. Deras egentliga källa var dock upptäckten av sanskritlitteraturen. Jag tänker inte förirra mig i detta mångfasetterade skeendes åtskilliga intressanta aspekter. I en kandidatuppsats finns det inte heller utrymme för att skildra denna historiska process på ett uttömmande sätt. Jag kommer att ge en mer skissartad

⁵ De mest framstående poeterna i den andra symbolistgenerationen var Vjačeslav Ivanov, Aleksandr Blok och Andrej Belyj.

bild av detta skeende, antyda dess komplexitet och framhäva de aspekter och gestalter som är särskilt relevanta för uppsatsens syfte.

Uppsatsen får därmed i sin inledande del karaktären av kulturhistorisk analys, men framställningen gränsar också till idéhistoriens forskningsfält eftersom jag försöker identifiera och följa ett antal indiska begrepp och idéer i Belyjs verk som under en viss tidsperiod var mycket vanliga och allmänt förekommande i europeiskt kulturliv. Uppsatsens grundläggande perspektiv är dock litteraturhistoriskt trots ett inslag av biografisk karaktär – jag kommer att väva samman min analys av Belyjs texter med relevanta biografiska uppgifter.

1.3 Tidigare forskning

För min kortfattade skildring av den europeiska kontexten för Belyjs författarskap – vilken jag betraktar som oundgänglig för uppsatsens syfte – använder jag verk av fyra forskare som har behandlat olika aspekter av Europas möte med Orienten och Indien.

Den tidigaste är *Istorija izučenija vostoka v Evropi i Rossii* (Orientens upptäckthistoria i Europa och i Ryssland) av Vasilij Vladimirovič Bartol'd,⁶ som publicerades redan 1925 och som skildrar kontakter mellan Europa och Orienten – från de historiskt tidigaste till modern orientalistik och dess förgreningar. En stor del av verket beskriver kontakter mellan Ryssland och Asien. *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880* av Raymond Schwab⁷ sätter fokus på 1800-talets intensiva intresse för allt indiskt och dess speglingar i europeisk filosofi och litteratur. *India and Europe: An Essay in Understanding* av Wilhelm Halbfass⁸ uppmärksammar framförallt Europas olikartade vägar till förståelsen av den indiska idévärlden och förståelsen av den europeiska idévärlden i Indien. *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought* av John James Clarke⁹ sammanfattar de föregående och följer utvecklingen fram till 1900-talets sista årtionden.

Både Belyjs liv och hans författarskap präglades i ganska hög grad av hans intresse för teosofi och antroposofi – åskådningar som skapades i efterdyningarna av Europas intresse för allt indiskt och som innehåller både inslag av västerländsk ockultism och element från hinduism och buddhism lösryckta ur sitt ursprungliga sammanhang. I min korta framställning av

⁶ Jag använder mig av verkets franska översättning från 1947: V.-V. Barthold, *La découverte de l'Asie: Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*. Paris: Payot, 1947 (Bibliothèque historique).

⁷ Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*. New York: Columbia University Press, 1984.

⁸ Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany: State University of New York, 1988.

⁹ John James Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*. London and New York: Routledge, 1997.

den teosofiska och den antroposofiska rörelsen i Europa och i Ryssland använder jag Olav Hammers avhandling *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*¹⁰ som skildrar rörelsernas ideologiska utveckling, och Maria Carlsons *“No Religion Higher than Truth”*¹¹ som har ett mer historiskt perspektiv och beskriver deras spridning i Ryssland.

I min analys av Belyjs verk kommer jag i första hand att arbeta med de kritiska utgåvor som började publiceras efter Sovjetunionens fall men jag kommer samtidigt att använda all den för uppsatsens ämne relevanta sekundärlitteratur som jag lyckats spåra. Belyjs liv och verk har kommenterats och analyserats redan av hans vänner och andra samtida, och sedan i ett antal biografier och forskningsarbeten kring särskilda frågeställningar. Några av dessa verk berör – om än ganska sällan – Belyjs användning av indiska begrepp och idéer. Jag redovisar min användning av dessa verk i uppsatsens noter samt i litteraturlistan.

När det gäller uppsatsens egentliga fokus har jag inte någon annan att föra en dialog med än Anna Ponomarëva. I föredragets första not nämner hon visserligen ett antal författare och forskare¹² som uppmärksammat Belyjs användning av indiska begrepp och idéer men ingen av dessa ägnar problematiken mer än några få meningar. Ponomarëva nämner också några av de författare och skriftställare vars verk inspirerade och utgjorde källan för Belyjs användning av indiska begrepp,¹³ dock utan att skildra deras kulturhistoriska kontext och språkhistoriska sammanhang. Hon verkar därtill sakna en religionshistorisk insikt och gör därmed ingen åtskillnad mellan indiska åskådningar och bruk eller missbruk av deras terminologi i teosofiska och antroposofiska skrifter.

Bidragen till symposiet där Ponomarëva höll sitt föredrag trycktes 2008 i samlingen *Andrej Belyj v izmenjajuščemsja mire*¹⁴ (Andrej Belyj i en föränderlig värld) – men där publicerade Ponomarëva en annan text, betydligt kortare, som kretsar kring några detaljer i den symbolteori som Belyj försökte formulera i ”Emblematika smysla” (Betydelsens emblematik). Indien finns med i artikelns namn – ”Indija i simvolizm Andreja Belogo” (Indien och Andrej Belyjs symbolteori) – och indiska åskådningar representeras av några få begrepp samt tre gudanamn.¹⁵

¹⁰ Olav Hammer, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Lund: Lund University, 2000.

¹¹ Maria Carlson, *“No Religion Higher than Truth”: A History of the Theosophical Movement in Russia 1875-1922*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

¹² Fëdor Stepun, John Elsworth, Aleksandr Lavrov, Ada Štejnberg och andra.

¹³ Max Muller, Paul Deussen, Helena Blavatsky och Rudolf Steiner.

¹⁴ *Andrej Belyj v izmenjajuščemsja mire: K 125-letiju so dnja roždenija*. Moskva: Nauka, 2008.

¹⁵ *Andrej Belyj v izmenjajuščemsja mire*, s. 252-262.

Jag har försökt – utan resultat – att spåra hennes doktorsavhandling *Andrei Belyi and Indian Culture: a Study of the Role of Indian Ideas in the Work of Andrei Belyi*, både på svenska och några europeiska universitetsbibliotek samt på nätet. På Internet hittade jag en sammanfattning av hennes föredrag vid ett symposium (1999) i regi av American Association of Teachers of Slavic and Eastern European Languages med titeln ”Ancient Indian Wisdom as the Foundation Stone of Andrej Belyj’s Theory of Symbolism”. Med hänvisning till Belyjs essäer ”Ėmblematika smysla” och ”Krizis soznanija” (Medvetandets kris) lägger hon här fram sin hypotes om att begreppsmässiga rötter till Belyjs symbolteori skulle finnas i idéer som härstammar från Vedānta och buddhismen. På Internet har jag också observerat att Ponomarëva hållit liknande föredrag i flera andra sammanhang och att hennes grundläggande tes i alla dessa föreläsningar verkar vara identisk med den som hon för fram i ”Raj-blestjanik ili ponjatje ’OM’ u Andreja Belogo”.

Som Magnus Ljunggren påpekar i sin artikel är Belyjs verk ”en kolossal ekokammare” och en lång rad forskare har hittat sina särskilda infallsvinklar och nischer. Men när man granskar programmen för alla de symposier och konferenser som Anna Ponomarëva deltagit i förefaller hon vara den enda som ägnat sin uppmärksamhet åt Belyjs användning av indiska idéer och begrepp. Det kan ses som en särskild anledning att fördjupa sig i samma problematik.

1.4 Disposition och material

Efter detta inledande kapitel följer en skissartad skildring av den entusiasm som mötet med den indiska kulturen väckte under 1800-talets första årtionden och som starkt påverkade den samtida europeiska filosofin, litteraturen och idévärlden. Jag kommer att lyfta fram de gestalter och idéer som är särskilt relevanta för uppsatsens syfte.

I uppsatsens tredje kapitel kommer jag, med min skissartade bild av denna invecklade historiska process som bakgrund och spegel, att granska förekomsten och användningen av indiska begrepp, namn och idéer i Belyjs verk. I min analys använder jag följande av Belyjs texter: *Simfonija (2-ja, dramatičeskaja)* (1902),¹⁶ essäer publicerade i samlingen *Simvolizm* (1910)¹⁷ och essäer om Rudolf Steiner (1917),¹⁸ två av hans tre poem – *Glossolalija* (1920)

¹⁶ Andrej Belyj, *Simfonii*. Leningrad: Chudožestvennaja literatura, 1991.

¹⁷ Andrej Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm. Kniga statej*. Moskva: Kul’turnaja revoljucija; Respublika, 2010.

¹⁸ Andrej Belyj, *Sobranie sočinenij. Rudolf Štejner i Ėte v mirovozzrenii sovremennosti. Vospominanija o Štejner*. Moskva: Respublika, 2000.

och *Pervoe svidanie* (1921),¹⁹ några av hans prosaverk – berättelsen ”Jog” (1918),²⁰ romanerna *Serebrjanyj golub’* (1910),²¹ *Peterburg* (1916),²² *Moskva* (1926)²³ och *Kreščënyj kitaec* (1927),²⁴ samt hans självbiografiska verk *Na rubeže dvuch stoletij* (1931)²⁵ och *Meždu dvuch revoljucij* (1934).²⁶ Jag kommer att beakta tidigare forskning kring dessa verk i den mån det är relevant för uppsatsens syfte.

I uppsatsens fjärde kapitel sammanfattar jag min granskning av dessa verk, formulerar mina slutsatser och antyder några frågor som väckts medan jag arbetade med denna uppsats.

2 Indomani – romantikens irrvägar

2.1 Inledning

Som en historisk process var Europas kontakter med och kännedom om Indien ett långvarigt och invecklat skeende. Det är visserligen endast en kort tidsperiod i denna långa process som är relevant för uppsatsens tema, men den är i sig tillräckligt intressant för att förtjäna en utförligare skildring än vad det finns utrymme för i denna uppsats. Här tänker jag inte göra mer än antyda denna strömning vilken började samtidigt med och som en del av romantiken vid 1700-talets slut och pågick fram till 1900-talets första årtionden. Händelser och aktörer under inledande del av denna korta tidsperiod hade sannolikt inget direkt inflytande på Belyjs författarskap, men de skapade hos den bildade europeiska allmänheten en medvetenhet om Indiens kultur som i allra högsta grad också påverkade Belyj.

Det snabbt uppblossade intresse för allt indiskt, som ’upptäckten’ av sanskrit-texter framkallat i 1800-talets europeiska kultur, jämförs ofta med 1400-talets ’upptäckt’ av antika grekiska manuskript efter Konstantinopels fall,²⁷ men redan under 1800-talet betecknades

¹⁹ Andrej Belyj, *Stichotvorenija i poëmy*, Tom 2. Sankt-Peterburg, Moskva: 2006. (Novaja biblioteka poëta); *Glossalolia* = *Glossalolia: Nachdruck der Ausgabe Berlin 1922*. München: Wilhelm Fink, 1971. (Slavische Propyläen; 109); *Pervoe svidanie: poëma*, 1921 [faksimil] = *The First Encounter by Andrey Bely*. Translated and introduced by Gerald Janeček; preliminary remarks, notes, and comments by Nina Berberova. Princeton: Princeton University Press, 1979.

²⁰ Andrej Belyj. *Andrej Belyj. Kotik Letaev*. Moskva: Vagrius, 2000.

²¹ Andrej Belyj, *Silverduvan*, övers. Kjell Johansson. Borby: Murbräcken, 2001.

²² Andrej Belyj, *Petersburg: originalversionen*, övers. Kjell Johansson. Borby: Murbräcken, 2003.

²³ Andrej Belyj, *Moskau* = Andrej Belyj, *Moskva*. Nachdruck der Ausgabe Moskau 1926. München: Wilhelm Fink, 1968. (Slavische Propyläen; 45). Andrej Belyj, *Moskva*. Borby: Bokförlaget Murbräcken, 2006.

²⁴ Andrej Belyj. *Sobranie sočinenij. Kotik Letaev. Kreščënyj kitaec. Zapiski čudaka*. Moskva: Respublika, 1997.

²⁵ Andrej Belyj. *Na rubeže dvuch stoletij*. Moskva: Chudožestvennaja literatura, 1989. (Serija literaturnych me-muarov).

²⁶ Andrej Belyj. *Meždu dvuch revoljucij*. Moskva: Chudožestvennaja literatura, 1990. (Serija literaturnych me-muarov).

²⁷ Schwab, *The Oriental Renaissance*, s. 11.

efterverkningar av detta intresse också som 'indomani'.²⁸ Som en av de tidigaste impulserna till denna "bizarre current"²⁹ kan framhållas en händelse som också anses vara den moderna indologins början: grundandet av The Asiatic Society of Bengal 1784 i Kalkutta. Indologin växte fram som en av orientalistikens förgreningar och i anknytning till den allmänna språkvetenskapen – 'indomanin' kan betraktas som ett specifikt fält inom orientalismens³⁰ vurm för allt österländskt som började med 1600-talets intresse för Turkiet och hela det Osmanska riket.

2.2 Orientalistik – språkforskare och översättare

De första översättningar från sanskrit, som kan anses vara vetenskapliga, började publiceras i serien *Asiatic Researches* och i *Transactions*, båda med The Asiatic Society of Bengal³¹ som utgivare. De viktigaste var antagligen Charles Wilkins översättning av *Bhagavadgītā* (1784 i Kalkutta, 1785 i London, 1787 översatt till franska) och William Jones översättningar av *Śakuntalā*,³² *Gītāgovinda*³³ och av den så kallade 'lagboken' *Manusmṛti*.³⁴

Fyra engelska utgåvor av *Asiatic Researches* blev slutsålda nästan omedelbart och översattes i sin helhet till franska. Alla dessa engelska översättningar blev också mycket snabbt översatta till tyska och några av dem också till andra språk. Inom tio år kring sekelskiftet 1800 blev en rad av de viktigaste indiska litterära och religiösa verk tillgängliga i översättningar från sanskrit och fick stor spridning bland bildad europeisk allmänhet.

Redan 1786 publicerades Anquetil-Duperrons översättning av fyra upanishader³⁵ till franska och hans översättningar av femtio upanishader till latin med titel *Oupnek'hat* kom ut 1801-1802. För sina översättningar använde Anquetil-Duperron en 1600-tals översättning av

²⁸ Halbfass, *India and Europe*, s. 101.

²⁹ Edward W. Said i sin inledning till Schwabs *The Oriental Renaissance* (s. xi).

³⁰ Begreppet 'orientalism' använder jag inte i sammankoppling med begreppet 'kolonialism', som det definierades av Edward W. Said och hans efterföljare, utan i den äldre och bredare betydelsen.

³¹ The Asiatic Society of Bengal grundades 1784 av juristen William Jones som förutom latin, grekiska och andra europeiska språk också behärskade persiska. Det var främst tjänstemän i civilförvaltningen och i East India Company som blev medlemmar. De samarbetade med och undervisades av en grupp indiska lärde som hade sammankallats från hela Indien.

³² Ett drama av Kālidāsa (verksam under 300-talet) vars översättning skulle i England tryckas i fem nya upplagor inom loppet av knappt tjugo år, få efterföljare i de flesta europeiska språk och 1858 presenteras som balett på Opéra de Paris. Till ryska översattes den i sin helhet av Konstantin Bal'mont och framfördes i samband med öppnandet av Tairovs Kamernyj teatr 1914.

³³ Ett religiös-erotiskt poem av 1100-tals diktare Jayadeva – dess inflytande var starkt och omedelbart, särskilt i kretsen av de första tyska romantikerna.

³⁴ Denna text skulle senare hänvisas till av många europeiska filosofer.

³⁵ Filosofiska och religiösa åskådningar som växte fram under det första årtusendet före vår tideräkning och förmedlades muntligt genom samtal mellan läraren och hans lärjunge.

upanishader till persiska, vilken kretsen kring William Jones inte betraktade som tillförlitlig.³⁶ *Oupnek'hat* hade dock ett mycket stort inflytande på flera tongivande europeiska filosofer, framförallt på Schopenhauer vars skrifter och idéer i sin tur påverkade Andrej Belyj.

2.3 Orientalism – filosofer och författare

Redan upplysningstidens filosofer hade viss kunskap om Indien och dess religioner främst förmedlad genom jesuitmissionärernas rapporter. De fångslades dock relativt ensidigt av kinesisk litteratur och idévärld. Det var först under romantiken som de europeiska filosofernas blick vände sig – lika ensidigt – mot Indien och indisk litteratur. Och trots att det var engelska filologer som gjorde indiska texter tillgängliga var det framförallt tyska filosofer som började föra en dialog med de idéer som de trodde sig ha funnit i indiska åskådningar. För att uttrycka det med Wilhelm Halbfass ord:

India became the focal point of an enthusiastic interest, occasionally bordering on fanaticism, within German Romantic movement. [---] The very idea of India assumed mythical proportions; the turn towards India became the quest for the true depths of our own being, a search for the original, infant state of the human race, for the lost paradise of all religions and all philosophies.³⁷

De tyska översättningar av *Bhagavadgītā* och *Gītāgovinda* som kom ut 1802 togs emot bland tyska författare och filosofer med en hänförelse. Upanishadernas idéer och begrepp började betraktas som besläktade med den idealistiska filosofins idéer och begrepp. Sanskritord som *karma*, *brahman*, *ātman*, *māyā*, *trimūrti*, *nirvāṇa* och andra började allt oftare dyka upp i de tyska filosofernas avhandlingar – med skiftande stavning och i ännu mer skiftande sammanhang och tolkningar.

Johann Gottfried von Herder (1744-1803) konstruerade 'Orienten' och särskilt 'Indien' som mänsklighetens och alla religioners vagg. Friedrich Hegel (1770-1831) förde fram sin bild av hinduismen och buddhismen i sina religionsfilosofiska föreläsningar, och i sina föreläsningar om filosofins historia presenterade han sina åsikter om indiska filosofiska skolor, deras tanke-system och begrepp.³⁸ Friedrich Schlegel (1772-1829), som var både filolog, indolog och språkfilosof, är i detta sammanhang en särskilt intressant gestalt. Enligt Raymond Schwab var Schlegel

[...] the inventor of the Oriental Renaissance – not because he first compared the nineteenth and the fifteenth centuries (a ready parallel, and potentially little more than an intellectual pastime), nor because, as I will discuss later, the impact of his

³⁶ Den persiska översättningen författades av flera indiska lärda män 1656 i Delhi på beställning av Muhammad Dārā Shukōh som ville jämföra alla stora religioners heliga böcker för att finna den rätta tron.

³⁷ Halbfass, *India and Europe*, s. 72.

³⁸ Halbfass, *India and Europe*, s. 84-99.

essay was considerable and immediate, but because it was Schlegel who made what could have been no more than a pastime into a vital reality, who created a general cultural movement out of one particular field of knowledge.³⁹

Redan 1803, i ett brev från Paris där han studerade sanskrit, skrev Schlegel att alla språk, den mänskliga andens alla tankar och dikter, allt utan undantag har kommit från Indien. Då hävdade han att alla religioner, all mytologi och all filosofi hade sitt ursprung i Indien men redan hans mycket inflytelserika *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, som inleds med en hyllning till sanskrits ålder och skönhet, visar att hans entusiasm så småningom börjat svalna – Indien betraktas här inte längre som mänsklighetens förlorade paradiset. I hans senare arbeten, efter hans konvertering till katolicismen, nämns Indien endast i enstaka, ofta kritiska kommentarer.⁴⁰

Med hjälp av lexikala och morfologiska jämförelser mellan sanskrit och en rad europeiska språk lägger Schlegel i första delen av *Über die Sprache und Weisheit der Indier* fram sin tolkning av likheterna mellan dessa språk i vilken han betraktar sanskrit som ett slags ursprungsspråk. I verkets andra del presenterar han Indiens viktigaste urkunder, några filosofiska riktningar, han nämner deras grundare och andra historiska eller legendariska gestalter, ett större antal gudar samt ett antal filosofiska begrepp. Han berättar om Buddha och om indiska historiska riken och deras härskare. I den tredje delen presenterar han ett kort avsnitt ur *Manusmṛiti*, längre utdrag ur *Rāmāyana* och *Bhagavadgītā*, samt en del av historien om Śakuntalā som den berättas i *Mahābhārata*.⁴¹

Schlegels *Über die Sprache und Weisheit der Indier* hade ett stort inflytande på andra filosofer, språkforskare och kulturhistoriker men det var framförallt Arthur Schopenhauers och Friedrich Nietzsches skrifter som påverkade och skapade den europeiska bildade allmänhetens uppfattning om Indien och dess religiösa åskådningar.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) ansåg att hans läror speglades i den indiska Vedānta⁴² ”som i en spegel” och han tolkade ett stort antal sanskritbegrepp som exakta analogier till sina egna. Duperrons *Oupnek’hat* var för Schopenhauer en så stark och omvälvande upplevelse att han avvisade senare översättningar av upanishader från sanskrit.⁴³ Några

³⁹ Schwab, *The Oriental Renaissance*, s. 72.

⁴⁰ Halbfass, *India and Europe*, s. 76f. Friedrich Schlegels bror Wilhelm (1767-1845) var mindre kluven i sin inställning till Indien och dess kultur. Han blev så småningom utnämnd till professor i indologi och sanskrit i Bonn, gav ut en rad indiska texter och försökte göra dem tillgängliga i begripliga översättningar.

⁴⁰ Friedrich Schlegel, *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*. Amsterdam: John Benjamins B.V., 1977 (Amsterdam Classics in Linguistics; 1), s. xxvii f.

⁴¹ Schlegel, *Ueber die Sprache*, passim.

⁴² Ordet betyder ’de vediska skrifternas slut/fullbordan’, dvs deras sammanfattning och omtolkning i upanishader och besläktade texter. Det kommer att dyka upp i denna uppsats i flera olika sammanhang.

⁴³ Halbfass, *India and Europe*, s. 106.

rader i hans förord till *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818) kan ses som ett kärnfullt uttryck för de tidiga romantikernas känsla av att stå inför något ofattbart och samtidigt lätt att tillägna sig, något helt främmande och samtidigt mycket bekant:

Har han [läsaren] så även blivit delaktig av Veda-skrifternas välgärningar, som vi erhållit tillträde till genom Upanischaderna, något som i mina ögon är det största företräde som detta helt unga århundrade har att uppvisa i jämförelse med de tidigare, då jag förutser att inflytandet från sanskritlitteraturen ej kommer att bli mindre djupt ingripande än på 1400-talet grekiskans pånyttfödelse [...] då jag, om det ej läte för stolt, skulle vilja påstå, att var och ett av de enskilda och fragmentariska uttalanden, som tillsammans bilda Upanischaderna, läte härleda sig som följsatser av den tanke jag meddelar, ehuru den ingalunda omvänt redan kan återfinnas bland Upanischaderna.⁴⁴

Schopenhauer påpekar upprepade gånger att all etik ytterst vilar på den sanning som uttrycks i upanishadernas *tat tvam asi*,⁴⁵ vilket i regel översätts som 'detta är du' men som han också kunde översätta med 'detta levande är du'.⁴⁶ Nya testamentets ursprung ser han – som många andra av hans samtida – i Indien, och Kristus betecknar han med det indiska begreppet *avatāra*.⁴⁷ Som Wilhelm Halbfass påpekar "the concepts of *māyā*, *brahman* and *jīva*, *prakṛti* and *puruṣa*, *karman* and *upādāna*, *saṃsāra* and *nirvāṇa* are familiar to all serious students of Schopenhauer".⁴⁸

Friedrich Nietzsche (1844-1900) studerade inte indiska källor lika intensivt och systematiskt som Schopenhauer, men han var nära vän med en av den tidens största indologer, Paul Deussen. I två brev daterade 1887 hyllar han Deussens efterforskningar om den indiska filosofin och anser att det var Deussens entusiasm för Kant och Schopenhauer som gjorde att han kunde uppskatta Vedanta "inifrån".⁴⁹ Nietzsche inspirerades av Deussens *Das System des Vedanta* men också av andra samtida indologiska upptäckter.⁵⁰ I sina resonemang har han dock oftare tagit i anspråk buddhistiska idéer och föreställningar. Hans eget bibliotek och hans lån från universitetsbibliotek i Basel visar att han läste en lång rad verk om buddhismen.⁵¹ Nietzsches lära om den eviga återkomsten betraktas ofta som en bearbetning av indiska reinkarnationsföreställningar.

⁴⁴ Arthur Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, Bonnier, 1916 [Nya Doxa, 1992], s. 35f.

⁴⁵ Halbfass, *India and Europe*, s. 110.

⁴⁶ Schopenhauer, *Världen som vilja*, s. 320.

⁴⁷ Halbfass, *India and Europe*, s. 112. *Avatāra* (skt.) betyder 'inkarnation', 'uppenbarelseform'.

⁴⁸ Halbfass, *India and Europe*, s. 117.

⁴⁹ R.K. Hill, *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought*, Oxford: Clarendon, 2003, s. 32.

⁵⁰ Halbfass, *India and Europe*, s. 124-128.

⁵¹ Clarke, *Oriental*, s. 78.

I Nietzsches tidiga verk, *Die Geburt der Tragödie*, förekommer på några ställen och med hänvisning till Schopenhauer uttrycket ”Mayas slöja”⁵² men i hans sista, oavslutade verk, varav ett fragment publicerades under titel *Der Antichrist*,⁵³ återfinns en relativt omfattande dialog med buddhismen. Han ansåg att buddhismens filosofi i flera avseenden låg nära hans egen, men ogillade den världsfrånvändhet som han såg som ett av buddhismens kännetecken. I hans tolkning var Buddhas lära en passiv nihilism som främjade människans tröghet och svaghet. Men han betraktade den ändå som en gladare och mer fridfull och realistisk form av pessimism än den kristna.⁵⁴ Kristna, den kristna moralen och kristendomen som religion betecknar Nietzsche med det indiska kastnamnet *caṇḍāla*⁵⁵ – som på tyska i regel stavades Tschandala⁵⁶ och som är beteckningen av en mycket låg och föraktad indisk kast.

Den överväldigande mångfald av begrepp, titlar, namn och förklaringar som läsaren finner i Schlegels tongivande verk börjar förtunnas och krympa redan hos Schopenhauer, Nietzsche och andra filosofer, för att hos diktare och författare förvandlas till några enstaka ord eller namn – och som kan betraktas som ett av orientalismens varierande uttryck.

En lång rad filosofer, författare och konstnärer, men också några kompositörer (bl a Wagner), borde här föras fram i större detalj för att ge en tydligare bild av den våg av intresse för Indien som i viss mån också drabbade Ryssland. De indiska läror som skapade denna våg var dock lösryckta från sitt kulturella sammanhang och kunskapen om dem formades av ett fåtal översättningar, högst personliga och fragmentariska urval och tolkningar – och helt i förhållande till den europeiska filosofins frågeställningar.

En förbryllande mångfald av indiska religiösa och filosofiska åskådningar klumpades i Europa så småningom ihop under beteckningen ’hinduism’, senare skapade europeiska forskare på samma sätt begreppet ’buddhism’ – men varken den ena eller den andra beteckningen hade några motsvarigheter i indiska eller andra orientaliska språk.

2.4 Orientalistik och indologi i Ryssland

”Den intensiva hänförelse av indisk kultur som drabbade Västeuropa vid slutet av 1700- och i början av 1800-talet förskonade inte heller Ryssland, vilket visas av förslaget att skapa en

⁵² Friedrich Nietzsche, ”Tragedins födelse” i *Samlade skrifter 1*, Stockholm: Symposion, 2000, s. 24, 28 och 91.

⁵³ Jag använder mig av Friedrich Nietzsches, *Antikrist*. Praha: Votobia, 1995. I den svenska översättningen (*Antikrist, Hammaren talar*. Stockholm: Bo Cavefors Bokförlag, 1971) har utgivaren av någon anledning utelämnat alla Nietzsches hänvisningar till buddhismen.

⁵⁴ Nietzsche, *Antikrist*. (Praha), s. 39-48 (avsnitt 20-23) och passim.

⁵⁵ Nietzsche, *Antikrist*. (Praha), s. 62, 107, 109, 123, 144, 150, 151, 157.

⁵⁶ Jfr Halbfass, *India and Europe*, s. 124-128.

Asiatisk akademi som framlades 1810, [...]”⁵⁷ skriver Vasilij Bartoľd i sin skildring av den ryska orientalistikens framväxt.⁵⁸ Men samtidigt påpekar han att studier av Orientens kulturer utvecklades i Ryssland på ett annat sätt än i Väst också efter det att rysk vetenskap underkastats västeuropeiskt inflytande.⁵⁹

I Ryssland var de historiska förutsättningarna så annorlunda att ’orientalism’ i den form och med det innehåll som den västeuropeiska romantiken drabbades av aldrig egentligen har uppstått. Till skillnad från England, Frankrike eller Holland hade Ryssland inga kolonier i Orienten, Ryssland hade Orienten – och sina kolonier – inom rikets gränser. Och bortom sina gränser hade landet flera mäktiga orientaliska riken som närmaste grannar.

Framväxten av rysk orientalistik påverkades av landets förutsättningar och behov i lika hög grad som den ryska ’orientalismen’. Sinologin och undervisningen i arabiska, mongoliska och andra centralasiatiska språk utvecklades betydligt tidigare än den ryska indologin, eftersom Ryssland inte hade några gränser mot Indien.⁶⁰

När det gäller undervisningen i sanskrit anlätades från början utländsk expertis, framförallt från Tyskland.⁶¹ Det betyder dock inte att ryska indologer helt saknades vid denna tid. Gerasim Lebedev (1749-1817), en äventyrare, musiker, översättare och författare kan betraktas som en av den ryska indologins grundare. Isaak Jakob Schmidt (1779-1847), en herrnhutarmissionär född i Amsterdam, senare rysk medborgare, diplomat och språkforskare, gjorde omfattande resor i Tibet och Mongoliet men framförallt till buddhister inom det ryska riket – kalmucker och burjater. Vasilij Vasil’ev (1818-1900), som läste orientaliska språk (mongoliska, tibetanska och kinesiska) vid universitetet i Kazan och sedan levde mer än tio år i Kina där han lärde sig mongoliska och manchuriska, publicerade senare en lång rad vetenskapliga arbeten, bl a flera uppmärksammade verk om buddhismen. De två sistnämnda var inte indologer men de var intresserade av buddhismen och – som det påpekades av Fëdor Ščerbackoj, den störste bland ryska indologer – ”genom buddhismen blir Indien Rysslands granne längs hela dess södra gräns, från Bajkalsjön till Volga.”⁶²

Ivan Minaev (1840-1890), betraktad som den ryska indologiska skolans egentliga grundare, studerade i Peterburg för Vasil’ev och sedan i Tyskland, Frankrike och England.

⁵⁷ Barthold, *La découverte de l’Asie*, s. 311f. Min översättning (JS)

⁵⁸ Vasilij Vladimirovič Bartoľd (1869-1930) var ursprungligen arabist och islamolog.

⁵⁹ Barthold, *La découverte de l’Asie*, s. 11.

⁶⁰ Schimmelpenninck van der Oye, *Russian Orientalism*, s. 169. För den ryska orientalistikens historia se kap. 5-8.

⁶¹ Till de viktigaste hör Otto Böhtlingk (1815-1904) och Rudolf von Roth (1821-1895). Tillsammans sammanställde de den väldiga *Sanskrit-Wörterbuch* som gavs ut i sju band mellan 1853 och 1875 av Vetenskapsakademien i Sankt Peterburg.

⁶² Fëdor Ščerbackoj i *Akademik S.F. Ol’denburg: K pjatidesjatiletju naučnoobščestvennoj dejatel’nosti*, citerad i Schimmelpenninck van der Oye, *Russian Orientalism*, s. 190.

Som professor vid Sankt Peterburgs universitet instiftade han undervisningen i medelindiska och nyindiska språk som ett komplement till sanskrit. Som forskare om buddhismen hade han flera framstående efterföljare bland sina elever.

Vid 1900-talets början hade Sankt Peterburg en ledande ställning inom den europeiska forskningen om buddhismen. 1898 började här publiceras skriftserien *Bibliotheca Buddhica*, där ryska men också framträdande europeiska forskare publicerade sina arbeten. Vissa av seriens volymer ges fortfarande ut i faksimil. Seriens grundare och förste utgivare var en av Minaevs elever, Sergej Oldenburg (1863-1934), som i sin avhandling (1894) *Buddijskie legendy. Čast' I. Bhadrakalpavadana Jatakamala* (Buddhistiska legender, del 1) översatte berättelser om Buddhas tidigare liv – en översättning som inte enbart uppskattades av orientalister utan tydligen hade en större läsekrets.⁶³

Den viktigaste bland Minaevs lärjungar var dock Fëdor Ščerbackoj (1866-1942), som efter sina studier i Sankt Peterburg läste indologi och sanskrit i Wien och indisk filosofi i Bonn. Vid sekelskiftet började han undervisa vid universitetet i Sankt Peterburg. Hans banbrytande undersökning av den buddhistiska logiken i *Teorija poznanija i logika po učeniju pozdnejšich buddistov: Učebnik logiky Darmakirti s tolkovanjem na nego Darmottary* (Epistemologi och logik i den senare buddhismen: Läroboken i logik av Dharmakīrti med en kommentar av Dharmottara) publicerades i två volymer (1903, 1909) i Sankt Peterburg och översattes under 1920-talet till tyska och franska. Sina studier i buddhistisk logik avslutade han med den mycket inflytelserika *The Buddhist Logic* (1930) men lika inspirerande för forskningen var hans *The Conception of Buddhist Nirvana* (1927). Idag betraktas dock båda två som alltför färgade av nykantianska idéer och terminologi.⁶⁴

2.5 Orientalismen i Ryssland och Indien i rysk litteratur

Det kanske mest spektakulära uttryck för orientalism i rysk historia var resan till Krimhalvön, som organiserades 1787 av Grigorij Potëmkin för kejsarinnan Katarina II, hennes hov och inbjudna europeiska diplomater, och som var en del av högtidligheterna kring regentens silverjubileum. Resans och steppens enformighet avbröts då av ett väl koreograferat låtsasslag mellan ridande kosacker och kalmucker, sällskapet åtföljdes sedan av ridande krimtatarer, kosacker och grekiska 'amasoner', alla i teatralisk utstyrelse och rustning, etc., etc.⁶⁵ Men allt

⁶³ Nikolaj Berdjajev, *Vägar till självkänedom*, Skellefteå: Artos, 1994, s. 99: "Vid samma tid läste jag Oldenburgs klassiska bok om buddhismen, och den gjorde ett starkt intryck på mig."

⁶⁴ Halbfass, *India and Europe*, s. 134.

⁶⁵ Schimmelpennick van der Oye, *Russian Orientalism*, s. 44-54. De "grekiska amasoner" som deltog i skådespelet var fruar till greker bosatta på Krim och i närliggande områden.

detta var snarare en europeisk än rysk orientalism – 1700-talets Ryssland var inte delaktigt i Europas förtjusning i 'Orienten' trots att dess härskarinna och hennes hov älskade *kitajščina* (kineseri).⁶⁶

Det ryska rikets utbredning över två världsdelar, dess ambivalenta inställning till resten av Europa och mycket skiftande möten med Asien har skapat en oklar bild av Asien bland rikets ryska befolkning. De bofasta slavernas starkaste historiska erfarenhet var antagligen mer än två sekler av 'det mongoliska oket' (*tatarskoe igo*), men våg efter våg av nomader svepte över det sydryska slättlandet både under förhistorisk och under tidig historisk tid. Fram till 1600-talet var 'Öst' för östslaverna framförallt dessa steppens nomader – deras grannar, fiender eller allierade, under 1800-talet underkuvade och inlemmade i det ryska riket.⁶⁷ Ryska 1800-tals författare och konstnärer – Puškin, Lermontov, Tolstoj, målaren Vereščagin och andra – såg sin 'Orient' i söder, bland kaukasiska bergskedjor och de etniska grupper som levde i dess dalar, och i de erövrade muslimska statsbildningarna längs rikets södra gräns.⁶⁸ Det innebar dock inte att de inte intresserade sig för andra orientaliska länder.

Indien låg långt bortom rikets gränser men redan för det medeltida Ryssland var Indien inte helt okänt land. Korsriddarnas erövring av Palestina öppnade vägen för pilgrimsvandringar till Konstantinopel och till det Heliga landet vilka skildrades i pilgrimsberättelser kända under namnet *choždenija* ('vandringar'). Den mest populära bland dessa berättelser var dock köpmannen Nikitins skildring (1400-talet) av sin resa till och vistelse i Indien *Choždenie za tri morja* (Vandringen bortom tre hav) som, till skillnad från några dåtida 'reseskildringar',⁶⁹ var självupplevd och anmärkningsvärt saklig i sin framställning av främmande länder.

En sagoaktig beskrivning av Indien finns i den betydligt äldre *Skazanie ob indijskom carstve* (Berättelsen om det indiska kungadömet), en rysk översättning av legenden om och ett 'brev' från Johannes Presbyter (Johannes Prästen, Joan Prest, Prester John, osv), en legend som var mycket populär bland det ryska folket. Legendens och brevets spridning speglade det kristna Europas förhoppningar om att det bortom den expanderande islam i Indien skulle

⁶⁶ Både det ryska och det svenska ordet har idag en pejorativ klang och används också med andra betydelser, men under 1700- och i början av 1800-talet hade de samma betydelse som det konsthistoriska begreppet 'chinoiserie' har idag.

⁶⁷ För en detaljerad skildring av symbiotiska relationer mellan de bofasta slaverna och steppens nomader se Barthold, *La découverte de l'Asie*, kap. 8-12 och Schimmelpennick van der Oye, *Russian Orientalism*, kap. 1.

⁶⁸ Som exempel kan nämnas Puškins *Kavkazskij plennik* (1821) och *Bachčisarajskij fontan* (1823), Lermontovs *Čerkesy* (1828), *Chadži Abrek* (1835), *Geroj našego vremeni* (1840) och en kort betraktelse "Kavkazec" (1841), samt Tolstojs *Kazaki* (1863) och *Chadži Murat* (1896). Målaren Vasilij Vereščagin sökte sina motiv bl a i Turkestan, Taškent och Samarkand – och han gjorde dessutom två längre resor i Indien.

⁶⁹ Den mest uppskattade i dåtida Europa var *John Mandevills resor*, ett fantasifullt kompilat som blev översatt till de flesta europeiska språk.

finnas ett mäktigt kristet rike. Den fick en förnyad aktualitet och spridning under mongolernas erövringståg.

Några ryska 1900-tals diktare – framförallt Nikolaj Kljuev – påverkades och inspirerades av denna medeltida berättelse. Men betydligt fler av den så kallade silverålderns författare – Belyj och hans samtida – fann sin inspiration i en nyare bild av Indien, skapad och förmedlad av europeiska och ryska indologer, filosofer och andra skriftställare.

2.6 Nya religioner – teosofi och antroposofi

1800-talets tyska filosofer var inte de första att i Indien 'upptäcka' alla religioners ursprungsland. Redan Voltaire uttryckte samma övertygelse. I ett brev till Fredrik den Store hävdar han att "vår heliga kristna religion är byggd allenast på Brahmas uråldriga religion".⁷⁰ I helt andra sammanhang skulle liknande åsikter föras fram så sent som i 1900-talets början. Moderna mystiker och ockultister, som t ex markis Claude de Saint-Martins lärjungar eller rosenkreutzare, anpassade dessa idéer till sina läror och liknande idéer populariserades dessutom i böcker av en rad spekulativa författare.⁷¹

Den viktigaste bland alla dessa esoteriska rörelser var dock Teosofiska samfundet, grundat av Elena Blavackaja⁷² (1831-1891), född som Elena Petrovna von Hahn i Ekaterinoslav men mer känd som Madame Blavatsky. Efter ett kringflackande liv bosatte hon sig i New York där hon 1875 tillsammans med Henry Steel Olcott (1832-1907), som delade hennes intresse för spiritualism och esoterisk visdom, grundade Teosofiska samfundet. Teosofi som en synkretistisk religiös-filosofisk åskådning var dock framförallt Helena Blavatskys skapelse. De äldre orientinspirerade esoteriska läror föll ganska snabbt i glömska medan teosofin fick spridning också i frimurarkretsar och bland rosenkreutzare.

Av disparata ockulta, esoteriska och exotiska inslag lyckades Blavatsky skapa en ganska fängslande helhet. Teosofiska samfundet och hennes läror väckte vid slutet av 1800- och i början av 1900-talet ett stort intresse både i Europa och i Asien och vann anhängare och medlemmar också bland författare, konstnärer och filosofer. Det är möjligt att hon i viss mån lärde sig sanskrit⁷³ men i sina böcker förenar hon – och hennes efterföljare i ännu högre grad

⁷⁰ Halbfass, *India and Europe*, s. 58.

⁷¹ Halbfass, *India and Europe*, s. 58 och 472, not 24.

⁷² I rysk litteratur används namnets ryska form.

⁷³ K. Paul Johnson (*The Masters Revealed: Madame Blavatsky and the Myth of the Great White Lodge*. Albany: State University of New York, 1994) har i historiska källor försökt spåra både ett antal av Blavatskys 'invigda lärare' och förebilder till de 'masters' och 'mahatmor' som hon kommunicerade med på ett 'telepatiskt' sätt. Johnson försökte kartlägga också Blavatskys kontakter med andra esoteriska eller hemliga rörelser, både i Indien och i Främre Orienten.

– fragment lösryckta ur äkta källor med en oförvägen fantasi och en begränsad kunskap om indiska religioner och språk. I sin teosofi vävde hon in inslag av mycket skiftande ursprung – indiska kosmologiska och religiösa föreställningar är mer iögonfallande genom sitt exotiska, icke-europeiska ursprung. En nutida religionshistoriker träffande påpekar att Madame Blavatsky ”generously seasoned her tomes with Sanskrit terms.”⁷⁴

Det är lika viktigt att påpeka att alla dessa sanskritbegrepp, lösryckta ur sin ursprungliga kontext, användes inom teosofin i helt nya sammanhang och ofta med en ny betydelse. Trots att många av Blavatskys samtida var övertygade om att hennes läror förmedlade en uråldrig indisk vishet kan de knappast betraktas ens som speglingar av indiska källor.

Annie Besant (1847-1933), en tidig feminist och marxist, blev senare en ivrig anhängare av Helena Blavatsky. Efter dennes bortgång 1907 blev hon ledare för Teosofiska världsförbundet. Blavatskys teosofi har betecknats, om än inte särskilt ofta, som en ’neobuddhism’⁷⁵ och det brukar hävdas att stora delar av dess terminologi härstammar från buddhismen medan sanskritbegrepp i Annie Besants verk framförallt är lån från hinduiska läror.

Rudolf Steiner (1861-1925), österrikisk tänkare med doktorsgrad i filosofi, anslöt sig i samband med en teosofisk kongress i London 1902 till teosofin och blev ganska snabbt generalsekreterare för samfundets tyska gren.⁷⁶ Hans växande dragning till kristen mysticism stod dock inte i samklang med samfundets förkärlek för indiska religioner och skapade en konflikt med rörelsens engelska ledare. Efter sin uteslutning ur Teosofiska samfundet 1913 grundade Steiner Antroposofiska sällskapet med många av teosofins tyska anhängare som medlemmar.

Steiners åskådningar och världsbild – liksom Blavatskys – består av lån från mycket olikartade källor, trots hans försäkran om att hans filosofi är en integrerad helhet med ursprung i en oförmedlad andlig insikt. Antroposofins kristna orientering var inget hinder för Steiner i att söka inspiration också i indiska läror. Han använde en lång rad indiska begrepp i sin framställning av en kosmisk andlig utveckling.⁷⁷

⁷⁴ Donald S. Lopez, *Buddhism and Science*, Chicago: UP, 2008, s. 93.

⁷⁵ Carlson, *No Religion Higher than Truth*, passim.

⁷⁶ En intressant beskrivning av Steiners personlighet ger Nikolaj Berdjajev i *Vägar till självkänedom* (Skelefteå: Artos, 1994), s. 207-210.

⁷⁷ Enligt Olav Hammer använde Steiner citat från och hänvisningar till indiska texter på ett spetsfundigt sätt: ”In a double movement not untypical of Steiner, anthroposophy is the key to discovering the inner meaning of older religious traditions, which then turn out not only to be basically identical with anthroposophy, but to symbolically point to the arrival of Steiner’s revelations as apex of human spirituality.” Hammer, *Claiming Knowledge*, s. 101.

2.7 Teosofi i Ryssland

I Ryssland betraktades Teosofiska samfundet inledningsvis med en viss skepsis, antingen som en kuriositet eller som humbug. Många intellektuella påverkades av filosofen och diktaren Vladimir Solov'ëvs avvisande och kritiska hållning, vilket dock inte var något hinder för ryska teosofier att postumt upphöja honom till rörelsens beskyddare och föregångare. Det var först efter Blavatskys död 1891, och framförallt mellan åren 1901 och 1922, som teosofin vann en betydande popularitet.⁷⁸ Den lockade under en kortare eller längre tid konstnärer som Alexandr Skrjabin, Vasilij Kandinskij och Nikolaj Rerich (utanför Ryssland mer känd som Nicholas Roerich), filosofer som Nikolaj Berdjaev och Pëtr Uspenskij, och författare som Vjačeslav Ivanov, Konstantin Baľmont, Maksimilian Vološin och Andrej Belyj.⁷⁹

3 Indomanins efterklang i Andrej Belyjs författarskap

3.1 Inledning

På en av Sankt Peterburgs universitets webbsidor presenteras flera temakurser i studier av den indiska kulturen.⁸⁰ Bland alla de europeiska och ryska indologer och filosofer som jag har nämnt eller borde ha nämnt i uppsatsens föregående kapitel, figurerar här Vladimir Solov'ëv och Andrej Belyj som de enda representanterna för skönlitteraturen. Det kan tolkas som ett bevis för att 'indomanin' drabbade Ryssland endast marginellt eller som ett tecken på att speglingar av indiska åskådningar i Belyjs författarskap var tydligare än hos andra författare.

Vladimir Solov'ëvs dikter och filosofiska skrifter var en stark inspiration för andra generationen ryska symbolister. Men de flesta av dem var lika starkt påverkade av tyskt idealistiskt tänkande – Schopenhauer, Nietzsche och neo-kantianer. Belyj och några av hans litterära vänner anammade dessutom teosofiska läror och sedan Steiners antroposofi. Genom alla dessa inflytanden sipprade bland annat också indiska filosofiska och religiösa begrepp, idéer och föreställningar in i Belyjs verk. Snarare än oförmedlade speglingar av indiska åskådningar finner vi i Belyjs texter speglingar av speglingar.

⁷⁸ Carlson, *No Religion Higher than Truth*, s. 43-53.

⁷⁹ Carlson, *No Religion Higher than Truth*, s. 158ff. Jfr Lopez, *Buddhism and Science*, s. 190.

⁸⁰ Kafedra filosofii i kulturologii vostoka Filosofskogo fakulteta Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta – <http://orient-kafedra.narod.ru/torch3.html>.

Min presentation av dessa 'speglingar av speglingar' i Belyjs texter kommer jag att väva samman med relevanta biografiska uppgifter.⁸¹ Jag anser att Belyjs användning av sanskritbegrepp och indiska idéer i allra högsta grad påverkades av en rad episoder i hans liv.

3.2 Belyjs 2:a symfoni

Som sextonåring (1896) läste Belyj *Iz peščer i debrej Industana* (Från Hindustans grottor och vildmark) av Helena Blavatsky och under samma år läste han också Vera Johnstons⁸² utdrag ur upanishaderna.⁸³ Under årets sista månader fördjupade han sig i Schopenhauers *Världen som vilja och föreställning*.⁸⁴

Senare skulle han hävda att han påverkades mest av Veda-skrifterna och upanishaderna, och att Schopenhauer endast var en spegel där dessa indiska filosofiska texter sedan speglades,⁸⁵ men han kunde också påstå det rakt motsatta:⁸⁶

[...] min dragning till Orienten, till Vedānta och till teosofin, min entusiasm för litteraturen om spiritismen är återigen förklarad för mig; i Schopenhauer ser jag en förening av Öst och Väst; vad skall man ha teosofi, buddhism, Indien till, när Orientens alla värden omfattas av Schopenhauers Väst.⁸⁷

Under sommarlovet 1902 läser Belyj Nietzsches *Tak govoril Zaratustra* (Sålunda talade Zarathustra)⁸⁸ och redan i april publiceras hans första tryckta bok *Simfonija: 2-ja, dramatičeskaja* (2:a symfonin, den dramatiska). I "Material k biografii" (Biografiska anteckningar) skriver Belyj att han då upplevde samma plågor som diktverkets hjälte Musatov och att han betraktar sin andra symfoni – full av citat och antydningar – som en saklig redogörelse för den verklighet som han levde i under årets (1901) första månader.⁸⁹ Texten kan således i långa stycken framstå som ett kollage av upplevelser.

⁸¹ Om inte annat anges är alla dessa biografiska uppgifter hämtade ur "Chronologičeskaja kanva žizni i tvorčestva Andreja Belogo", sammanställd av Aleksandr Lavrov och publicerad dels i hans avhandling *Andrej Belyj v 1900-e gody. Žizn' i literaturnaja dejatel'nost'*. Moskva, 1995 och dels på <http://www.rvb.ru/belyi/>.

⁸² Vera Johnston var Helena Blavatskys systerdotter och en ivrig medlem i Teosofiska sällskapet.

⁸³ Översatta från en engelsk översättning och publicerade i tidskriften *Voprosy filosofii i psichologii*, (Filosofiska och psykologiska frågor) vol. 31. I samma volym läste han dessutom utdrag ur *Tao-te king* av taoismens mytiske grundare Lao-tse samt en av konfucianismens heliga texter. Belyj, *Na rubeže dvuch stoletij*, s. 337 och 523.

⁸⁴ För uppgifter i detta stycke jfr också Belyj, *Ha rubeže dvuch stoletij*, s. 337 och "Bely's Symphonies" av Roger Keys i *Andrej Bely: Spirit of Symbolism*, ed. by John E. Malmstad, Ithaca: Cornell UP, 1987, s. 26.

⁸⁵ Citerad i Konstantin Mochulsky, *Andrej Bely*, Ann Arbor: Ardis, 1977, s. 19.

⁸⁶ "[...] мое недавнее тяготение к Востоку, к Веданте и к теософии, мое увлечение литературой о спиритизме опять-таки объяснено мне; в Шопенгауэре вижу я соединение Востока и Запада; зачем теософия, буддизм, Индия, когда все ценности Востока влиты в Запад Шопенгауэра." *Minuvšee: Istoričeskij almanach* (vol. 9, s. 453) citerad i Belyj, *Sobranie sočinenij. Rudolf Štejner i Gëte*, s. 595.

⁸⁷ Min översättning (JS).

⁸⁸ Jfr Belyj, *Na rubeže dvuch stoletij*, s. 434.

⁸⁹ Citerad i *Andrej Bely: Spirit of Symbolism*, s. 54.

På ett ställe i *2:a symfonin* skriver Belyj om ”litterära aftnar, där den intellektuella gräddan av medjamarna brukade vara” och berättar att ”alla som samlades i detta hus hade förutom Kant, Platon och Schopenhauer, läst Solovjov, de snobbade med Nietzsche och tillmätte den indiska filosofin stor betydelse.”⁹⁰ I några få ironiska verser pekar här Belyj ut några av ’indomanins’ viktigaste beståndsdelar: en idealiserad bild av den indiska filosofin förmedlad genom Schopenhauers och Nietzsches skrifter till en bredare krets av ”den intellektuella gräddan”. Vladimir Solov’ëv formulerade ett flertal teman som påverkade och togs upp av de ryska symbolisterna. Hans idéer om Rysslands kall i konflikten mellan öst och väst, som han förde fram i poemet *Panmongolizm* och i ett antal essäer, kan betraktas som ett säreget fall av den ryska orientalismen.

När en av *Symfonins* förgrundsgestalter – asketen med det gyllene skägget – åker i en trojka genom ryskt landskap, väcker det hos honom följande reflektion:⁹¹

1. Ibland genomsjars slätten av djupa raviner, vilket fick den att verka som en högplatå.
2. Det fanns något buddhistiskt i denna växling mellan slätter och raviner.
3. Man kom mer att tänka på det förflutna än på det närvarande, och detta förflutna var det mongoliska förflutna.
4. Detta antog i alla fall asketen med sitt gyllene skägg, där han tronade bland alla resväskorna.
5. Han viskade för sig själv: ”Här är det, detta ryska svårmod och denna ryska meningslöshet ...”
6. Men uppifrån stekte solen hans nacke för denna djärva tanke.⁹²

Belyj förklarar inte närmare vad han menar med ”något buddhistiskt” men det är tillräckligt tydligt att han – i tidiga indologers, Nietzsches och Solov’ëvs efterföljd – associerar buddhismen med nihilism och här också med svårmod och meningslöshet. Han associerar den också med det mongoliska förflutna. Att förknippa buddhismen med Rysslands mongoliska förflutna kan kanske verka ganska naturligt men de mongoler som under 1200- och 1300-talen härskade i stora delar av Ryssland var inte buddhister. Inte ens deras store härskare Kublaj khan var buddhist, trots att han tillsatte tibetanska buddhistiska munkar på höga poster i sitt hov. Mongoler konverterade till buddhismen i större utsträckning först på 1500- och 1600-talen.

⁹⁰ Andrej Belyj, *2:a symfonin: den dramatiska*, övers. av Kjell Johansson, Borås: Murbräcken, 2005, s. 53-54.

⁹¹ ”1. Иногда равнина прорезывалась глубокими оврагами, представляя из себя высокое плоскогорье. 2. Было что-то буддийское в этом чередовании равнин и оврагов. 3. Вспоминалось больше прошлое, чем настоящее. Это прошлое было монгольское прошлое. 4. Так по крайней мере полагал аскет золотобородый, восседавший среди чемоданов. 5. Он шептал про себя: ’Вот она русская грусть и русская беспредметность...’ 6. А сверху солнце уже напекало ему затылок за дерзостную мысль.”
Belyj, *Simfonii*, s. 147.

⁹² Belyj, *2:a symfonin*, s. 78.

Asketen med det gyllene skägget utbrister vid ett tillfälle: ”Tat tvam asi” och slår sig för bröstet⁹³ – utan någon närmare förklaring från författarens sida än en not, i vilken Belyj översätter detta berömda citat från upanishaderna som ”èto vsë ty” vilket den svenske översättaren Kjell Johansson återger som ”detta äst du.”⁹⁴ I Belyjs senare verk framträder begreppet i missvisande översättningar som ”jag är det” eller ”jag är du”, vilka Belyj tagit över från Annie Besant.

I *Symfonins* fjärde sats ”kraxar en profet som en svart korp: Tills dess, tills dess de lär känna dig, o, karma!”⁹⁵ Några sidor senare förflyttas en sovande i sin dröm till Indien:⁹⁶

1. Om natten sov alla. Någon drömde.
2. En hindu stod vid Ganges strand med en lotusblomma i sina händer.
3. Hindu undervisade: ”Vår kunskap är inget falskt glitter utan rent guld ...”
4. ”Vi har också haft vår Kant, vår Schelling, vår Hegel, våra positivisterna ...”
5. ”Fattas bara!.. Så hitta gärna på något som kan förvåna oss!”
6. ”Studera bara visdomen hos Sri Shankaracharya⁹⁷ och Patañjali!.. Vad vet ni om Vedantas brahmanaer eller om Samkhyas *purushas*?..”
7. Så undervisade hindun den som drömde, och han reflekterades i vattnet med fötterna upp och med en lotusblomma i händerna.”⁹⁸

”Tat tvam asi, karma, Sri Shankaracharya, Patañjali, Vedantas *brahmanaer*, Samkhyas *purushas*...” – alla dessa exotiska ord och namn står att finna i Schopenhauers *Världen som vilja och föreställning* som Belyj läste några år innan och antagligen återvände till även senare. Dessa begrepp och namn mötte han dessutom i Vera Johnstons utdrag ur upanishaderna samt i hennes ”Śrī-Śankara-Acārya, mudrec indijskij” (Śrī Śankara Acārya, en indisk vis man)⁹⁹ som han läste under samma tid. Men det var framförallt Schopenhauers entusiastiska mottagande av indisk filosofi i *Världen som vilja och föreställning* som inspirerade Belyj till att föra dessa begrepp och namn in i sitt första tryckta diktverk.

⁹³ Belyj, *2:a symfonin*, s. 98; Belyj, *Simfonii*, s. 166.

⁹⁴ Johansson anger i sina noter ytterliggare ett uttryck: *Tat tvam asi, aham brahmasmi* – ’detta är du, jag är brahman’. Dessa två satser kan i upanishaderna förekomma var för sig men båda betraktas som *mahā-vākya*, ’det stora ordet’ som ofta åberopas av Schopenhauer.

⁹⁵ Belyj, *2:a symfonin*, s. 108; Belyj, *Simfonii*, s. 173.

⁹⁶ ”1. Ночью спали. Кто-то видел сон. 2. Стоял индус на берегу Ганга с цветком лотоса в руках. 3. Индус поучал: ’Наши знания не мишура, а чистое золото... 4. И у нас был свой Кант, свой Шеллинг, свой Гегель, свои позитивисты... 5. Вот еще!.. Нашли чем удивлять!.. 6. Поучитесь-ка мудрости у Шри-Шанкара-Ачарии и у Потангали!.. Что вы знаете о *брахмане* Веданты и о *пурушах* Самкхии...’ 7. Так поучал индус спящего и отражался в волнах вверх ногами с цветком лотоса в руках.” Belyj, *Simfonii*, s. 175.

⁹⁷ Jämför med originalets ”Шри-Шанкара-Ачария” – Johanssons stavning av namnet är felaktigt både i texten och i den tillhörande noten. Felaktigt är också hans översättning och förklaring av ordet ”брахман”.

⁹⁸ Belyj, *2:a symfonin*, s. 110f.

⁹⁹ Publicerad i *Voprosy filosofii i psichologii*, (Filosofiska och psykologiska frågor) 1897, vol. 36:1.

Att han redan under seklets första år brottades med Rysslands identitet speglar ett tema i mitten av *Symfonins* fjärde sats, som börjar med Musatovs fråga:

1. ”Är en förening mellan Väst och Öst möjlig?”
2. Och Pjotr den förskräcklige svarade honom: ”Vad då för förening: Väst stinker ju av förfall, och Öst stinker inte, bara därför att det har förfallit för länge sen!”
3. ”Men vem ler framtiden emot?”¹⁰⁰

Dessa få rader illustrerar ganska tydligt Rysslands traditionellt kluvna inställning till både ’Väst’ och ’Öst’ – ryska romantiker, till skillnad från de tyska romantikerna, betraktade varken Indien eller Orienten som alla religioners och all filosofins förlorade paradiset. I Belyjs författarskap är Rysslands kluvna identitet ett mycket viktigt tema som han på ett eller annat sätt väver in i alla sina stora romaner.

3.3 Belyjs symbolteori och andra essäer

Hösten 1908 blir Belyj, efter att ha dragits till teosofin ett antal år, en hängiven medlem av den ryska teosofiska kretsen kring Kleopatra Christoforova.¹⁰¹ Vid den tiden hade han läst alla viktigare verk av Helena Blavatsky, Annie Besant och andra ledande teosofiska skriftställare. Som de flesta ryska teosofier läste antagligen också Belyj dessa verk i franska översättningar – ryska översättningar publicerades några år senare eller inte alls.¹⁰²

I maj 1910 kommer hans första roman *Serebrjanyj golub’* (Silverduvan) ut i bokform efter att ha under föregående år publicerats som följetong i tidskriften *Vesy* (Vågen). Men redan i april publiceras en samling teoretiska essäer, *Simvolizm* (Symbolism), som Belyj skrivit mellan 1902 och 1909. I juli publiceras ytterligare en samling essäer med titeln *Lug zelënyj* (Den gröna ängen).

Sanskritbegrepp eller tydliga hänvisningar till ursprungligen indiska åskådningar finns endast i tre av de fjorton essäer som trycktes i *Simvolizm*. Alla tre är skrivna under 1909 – året efter att Belyj blivit en hängiven medlem i den teosofiska rörelsen. Ett undantag är ”Budušće iskusstvo” (Den framtida konsten) från 1907 där Belyj utan närmare förklaring hävdar att den framtida konsten, om den skall strukturera sina former genom att imitera den rena musiken, blir buddhistisk till sin karaktär. Buddhismen associeras här – som överallt där Belyj använder beteckningen – med något mer eller mindre negativt: denna typ av konst skulle innebära slutet

¹⁰⁰ Belyj, *2:a symfonin*, s. 121; Belyj, *Simfonii*, s. 185.

¹⁰¹ Bland en lång rad teosofiska cirklar och grupper i Ryssland var de flesta anslutna till moderorganisationen men ett antal av dem var fristående – som just kretsen kring Kleopatra Christoforova.

¹⁰² Carlson, *No Religion Higher than Truth*, s. 91, 256-258. Se också Carlsons ”The Silver Dove” i *Andrej Bely: Spirit of Symbolism*, s. 63 och not 14.

för alla konststarters utveckling och den skulle förvandla den begrundande åskådaren till en betraktare av egna upplevelser.¹⁰³

I essän ”Magija slov” (Ordens magi) finns inga tydliga anspelningar på indiska åskådningar men på ett ställe nämner Belyj språket ”senzar” och skriver att ”på detta språk skänktes de högsta uppenbarelserna till mänskligheten.”¹⁰⁴ Hans kommentar till detta stycke som löper över fyra sidor förklarar inte vad det är för språk.¹⁰⁵ Den innehåller dock en lång rad sanskritbegrepp och hänvisningar till indiska religiösa läror och praktiker men också till fornegyptiska texter, Kabbala, grekisk filosofi, Gamla testamentet och mycket annat.¹⁰⁶ På ett ställe i detta virrvarr av hänvisningar nämner Belyj visserligen Helena Blavatsky men det framgår inte att hela denna kommentar är en ganska rörig parafras av en passage i hennes *Secret Doctrine*.¹⁰⁷

I ”Emblematika smysla. Predposylki k teorii simvolizma” (Betydelsens emblematik: Prolegomena till en symbolistisk teori) – Belyjs dunklaste och mest omtalade essä¹⁰⁸ – möter läsaren redan på första sidan följande stycke:¹⁰⁹

Just där det i den nutida konsten framträder en förkunnelse om nya former av mellanmännsliga relationer, stöter vi på en religiös ideologi som knappast kan kallas ny, eller så finner vi som hos Nietzsche ett försök att praktiskt tillämpa en urgammal vishet på den nuvarande historiska periodens skeenden; läran om den nya människan, om den ariska kulturens framtida öden, en uppmaning att bygga upp personligheten, en vägran att acceptera förlegade former av moral – allt detta möter oss redan i indiska filosofiska och religiösa strömningar, urgamla som världen själv.¹¹⁰

Som många av tyska romantiker och som teosofins ideologer framhäver här Belyj det idealiserade urtida Indien som det mänskliga tänkandets ursprung och förebild. Indiska filosofiska och religiösa begrepp väver han dock in i sina resonemang framförallt i essäns avsnitt 8 och 13 samt i sina kommentarer till dessa avsnitt. Redan i avsnitt 6 citerar han några

¹⁰³ Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 328-329.

¹⁰⁴ Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 317.

¹⁰⁵ Som Steven Cassedy påpekar nämner Blavatsky detta mytiska språk i inledningen till *Secret Doctrine* där hon också hänvisar till en lika mytisk bok författad på detta språk som ska vara källan till all mystik inom alla religioner mellan Kina och Medelhavet. Andrey Bely, *Selected Essays of Andrey Bely: Edited, Translated, and with an Introduction by Steven Cassedy*, Berkeley: UP, 1985, s. 280, not 5.

¹⁰⁶ Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 457, kom. 3.

¹⁰⁷ Jfr Bely, *Selected Essays*, s. 280, not 5.

¹⁰⁸ Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 16.

¹⁰⁹ ”Там же, где начинается в современном искусстве проповедь новых форм человеческих отношений, мы соприкасаемся с религиозной идеологией, вряд ли новой, или, как у Ницше, нас встречают попытки практически применить древнюю мудрость к текущему историческому периоду; учение о новом человеке, о грядущей судьбе арийской культуры, призыв к созиданию личности и отказ от выверенных форм морали, – все это встречает уже нас в древних как мир философских и религиозных течениях Индии.” Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 57.

¹¹⁰ Min översättning (JS).

ord ur s k Dzyans bok,¹¹¹ som är ett falsarium sammanställt av Blavatsky i hennes bok *Secret Doctrine* och presenterat som en äkta indisk källskrift.¹¹² I sin kommentar till detta ställe¹¹³ skriver Belyj att denna text är okänd för filologer och sedan ger han läsaren en tre sidor lång sammanfattning av valda delar av Blavatskys omfattande bok.

I avsnitt 7 nämner han Deussen och hans utvecklingsschema av vediska skrifter till Vedānta och upanishader. Han för in begreppen *maya* och *anupadaka* och dessutom hävdar han här att Schopenhauers metafysik kan betraktas som en teoretisk inledning till Vedānta.¹¹⁴ Detta påstående är egentligen en omkastning av Schopenhauers egen, redan citerade utsaga.¹¹⁵

Inte helt oväntat hittar läsaren i Belyjs långa resonemang om vad en symbolistisk teori kan och inte kan bli också namnet av den indiske filosof som vi mött i 2:a symfonin:

Det skulle vara märkligt att kalla läror av Serafim av Sarov, Isaak Syriern och Śankarācarya för ”avhandlingar i psykologi”.¹¹⁶

I avsnitt 8, i sin tolkning av några grundläggande idéer i Annie Besants *Ancient Wisdom*¹¹⁷ – vilka han sedan presenterar i större detalj och med ännu fler sanskritbegrepp i tillhörande kommentarer¹¹⁸ – inför Belyj (i parentes) begreppen *sthula sharīra*, *linga sharīra*, *prana* och *manas*.¹¹⁹ I en fotnot på samma sida förklarar han skillnaden mellan Blavatskys begrepp *buddhi*, *bōdha* och *bōdhi*. I samma avsnitt förekommer dessutom ”ëto – ja” (detta är jag) – Annie Besants egen variant av upanishadernas redan nämnda ’detta är du’.¹²⁰

För att visa på vilket sätt Belyj använder alla dessa teosofiska begrepp citerar jag två paragrafer i avsnitt 13 där det – utan någon kommentar och källhänvisningar – förekommer sanskritbegrepp:

När vi utgår ifrån begreppet Symbol, blir gamla religioners symbolistiska betraktelsesätt begripliga för oss; indiska föreställningar om Parabrahman som den orsakslösa orsaken för allt existerande är besläktade med begreppet Symbol; Parabrahman¹²¹ är både i det och i detta, i Avidya och i Vidya; ”det” är icke-existerande; som dess emanation uppstår Brahma; ”detta” är ”själv/ensamt”, ”ett” (Symbol som ”det enda”); det skapar inte (den symboliska enhetens ställning

¹¹¹ Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 72.

¹¹² Jfr. Cassedys not i Bely, *Selected Essays*, s. 285, not 29.

¹¹³ Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 357, kom. 5.

¹¹⁴ Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 73.

¹¹⁵ Schopenhauer, *Världen som vilja*, s. 35f.

¹¹⁶ ”Странно было бы называть поучения Серафима Саровского, Исаака Сирианина или Шанкараачария трактатами по психологии”. Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 118. Min översättning (JS).

¹¹⁷ Rysk översättning kom ut i bokform 1910, men den publicerades tidigare i *Vestnik teosofii* (Teosofins budbärare), årgång 1908 och 1909. I Ryssland användes flitigt verkets franska översättning från 1899.

¹¹⁸ Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 361-364, kom. 10-14.

¹¹⁹ Här i den stavning som används i teosofiska böcker.

¹²⁰ Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 79.

¹²¹ I tillhörande kommentar (kom. 24, s. 267) förklarar Belyj ordets teosofiska betydelse.

ovanför skapelsernas led); den icke-skapande enheten är identisk med första Logos. Ur första Logos emanerar andra Logos (formen är en metafysisk enhet, Purusha) och varje innehåll (Prakriti); ur det andra Logos emanerar tredje Logos, identisk med vetandets regelverk (Mahat) och med världssjälens. Denna konstruktion av tre Logos finner vi i nutida ockultisters läror.

På vägen upp längs skapelsernas trappsteg, lärjungen, efter att ha bemästrat Yoga, erhöll förmågan att inom sig förenas med Alaya (världssjälens), eftersom Alaya, inom sig oföränderlig, förändras i varats olikartade skikt; så lär oss Aryasanga; en fulländad yogin kunde vistas i Parinishpana-tillståndet, dvs !! i en absolut fullkomlighet, då hans själ kallades Alaya; då blev han ”Anupadaka”, dvs evig, förkroppsligande på sitt sätt Logos uppenbarande i världen.¹²²

Det skulle i betydande grad försvåra uppsatsens läsbarhet och begriplighet för alla – sanskritister möjligen undantagna – om jag skulle försöka förklara alla dessa begrepp såsom de används inom teosofin och deras indiska förebilders betydelse och användning. Det skulle dessutom inte nämnvärt belysa Belyjs egen uppfattning och tolkning av dessa begrepp – detta är ett problem jag kommer att återvända till i uppsatsens avslutande kapitel. Det borde dock inte råda något tvivel om att det inte är några indiska filosofiska texter som Belyj lånar alla dessa begrepp och idéer ifrån och att denna och andra essäer framförallt förevisar hans förtrogenhet med teosofiska skrifter.

På de sista sidorna av ”Betydelsens emblemantik” kommenterar Belyj sitt försök att skapa ”prolegomena till prolegomena till en symbolistisk teori”,¹²³ ställer ett antal frågor och formulerar sina svar. Han frågar bl a om en symbolistisk teori kan bli en teori i ordets vanliga bemärkelse, eller om dess syfte snarare är att förkasta alla teorier – och han svarar:

[...] i detta fall skulle den symbolistiska teorin bli ett nytt system bland den indiska filosofins existerande system: Vedānta, Yoga, Mīmāṃsā, Sāṃkhya, Vaiśeṣika och andra; och högst sannolikt skulle en symbolistisk teori inte alls bli en teori utan en ny religiös-filosofisk lära förutbestämmd av den västeuropeiska tankens hela utvecklingshistoria.¹²⁴

¹²² ”Исходя из понятия о Символе, нам ясны символические воззрения древних религий: к понятию о Символе приближаются представления индусов о Парабрамане как беспричинной причине всего сущего; Парабраман в том и этом, в Авидье и Видье; ’то’ есть несуществующее; из его эманации возникает Брама; ’это’ есть ’само’, ’одно’ (Символ, как ’единое’); оно – не творит (положение символического единства над рядом творчеств); не творящее единство отождествимо с первым Логосом. Из первого Логоса выпадает второй Логос (форма – метафизическое единство, Пуруша) и всяческое содержание (Пракрیتی); из второго Логоса выпадает третий Логос, отождествимый с нормой познания (Mahat) и с мировой душой. Такую надстройку из трех Логосов мы встречаем в учении современных оккультистов.

Поднимаясь по лестнице творчеств, ученик, достойно преодолевший Йогу, получал способность внутренне соединиться с Алайей (душой мира), потому что Алайя, будучи изнутри неизменной, меняется в разнообразных зонах бытия; так учит нас Ариосанга; высокоразвитой йог мог пребывать в состоянии Паранишпанны, т. е. !! абсолютном совершенстве, тогда душа его называлась Алайей; тогда уже он делался ”Анупадака”, т. е. безначальным, олицетворяя своим образом явленный в мире Логос.”
Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 94-95. Min översättning (JS).

¹²³ Se Belyjs inledande kommentar till essän i Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 351.

¹²⁴ ”[...] в последнем случае теория символизма будет новой системой среди существующих систем

Forskare och andra bedömare har tydligen haft problem med att bedöma Belyjs ”Betydelsens emblemantik”. Den ryske filosofen och Belyjs vän Nikolaj Berdjaev betraktar den som bitvis genialisk, men som mer konstnärlig än vetenskaplig, och anser att Belyj i den inte gör annat än förgudar sin egen skapande akt.¹²⁵

Steven Cassedy, som översatte ett antal av Belyjs essäer till engelska och analyserade dem i en omfattande inledning, skriver mycket uppskattande om ”Betydelsens emblemantik” men kan också sakligt peka ut dess svagheter:

Bely leaves out essential steps in his arguments; he assumes too much knowledge on the part of his reader; he fails to define terms that he introduces for the first time in untraditional senses; he quotes passages from a host of learned works without identifying his source or stating the significance of his quotations; he overloads his writing with ostentatious displays of erudition that add nothing to his argument. The list could go on and on.¹²⁶

Alla sanskritbegrepp som Belyj använder i sina essäer snarare fördunklar än berikar hans resonemang och de hör antagligen till det som ”add nothing to his argument” – bortsett från en viss grad av exotism. Oavsett om man betraktar Belyjs försök att skapa en symbolistisk teori som ”nothing less than the foundation for a new world view” som Cassedy gör,¹²⁷ som ett symbolistiskt system grundad på Rickerts filosofi,¹²⁸ som en förening av nykantiansk epistemologi och teosofi,¹²⁹ som en ny religiös-filosofisk lära,¹³⁰ som en symbios mellan vetenskap och konst som Anna Ponomarëva gör¹³¹ eller som poetiska speglingar av Helena Blavatskys litterära metod¹³² (som jag gör¹³³), borde det vara tillräckligt tydligt att det nästan uteslutande är teosofin som i dessa essäer ska representera indiska åskådningar. Det innebär dock inte att Belyj inte kände till annat.

Som framgår i några av mina citat och hänvisningar ovan, kände han till och läste antagligen också Deussens verk. Belyj beundrar Deussens ”genomträngande inblick i de

индусской философии: Веданты, Йоги, Мимансы, Санкьи, Вейшешики и других; вероятнее всего, – теория символизма будет не теорией вовсе, а новым религиозно-философским учением, predeterminedенным всем ходом развития западно-европейской мысли.” Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 117. Min översättning (JS).

¹²⁵ Citerad i Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 447.

¹²⁶ Cassedy i Bely, *Selected Essays*, s. 20.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Konstantin Mochulsky, *Andrei Bely: His Life and Work*, Ann Arbor: Ardis, 1977, s. 114.

¹²⁹ John Elsworth, ”Bely’s Theory of Symbolism” publicerad i *Forum for Modern Language Studies*, vol. 11(1975):4, s. 326 och citerad i Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 16.

¹³⁰ Piskunov och Piskunova i Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 17.

¹³¹ *Andrej Belyj v izmenjajuščemsja mire*, s. 259.

¹³² Blavatsky nämns upprepade gånger och hennes verk rekommenderas särskilt emfatiskt i kom. 7 till ”Problema kultury” (Kulturens problem) – Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 335.

¹³³ Vladimir Alexandrov har påpekat att Belyjs och Steiners litterära stilar är väsensskilda även när de behandlar samma tema – Vladimir E. Alexandrov, ”Kotik Letaev, The Baptized Chinaman and Notes of an Eccentric” in *Andrei Bely: Spirit of Symbolism*, edited by John E. Malmstad, Ithaca and London: Cornell U.P., 1987, s. 149.

indiska vises tänkande” i *Das System des Vedānta*, och listan över indiska filosofiska skolor i det senast citerade stycke härstammar med största sannolikhet ur detta verk. Men han hänvisar också till *Sechzig Upanischad's des Veda* och till *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, som publicerades i sex band mellan 1894 och 1917 och behandlar både den europeiska och den indiska filosofin. Han ogillar den berömde tysk-engelske indologen Max Mullers betraktande av Östern ”från höjden av hans professorsstorhet” och hans ”osystematiska och intetsägande” framställning i *Šest' sistem indusskoj filosofii* (Den indiska filosofins sex skolor) men påpekar att både den och några av Deussens böcker finns att läsa i rysk översättning.¹³⁴

I kommentar 2 till ”Lirika i eksperiment” (Lyrik och experiment) skriver han att ”intressanta uppgifter för förståelsen av det österländska tänkandet möter oss i Ščerbackojs redan nämnda bok *Läroboken i logik av Dharmakīrti och dess kommentar av Dharmottara (del 1)*”.¹³⁵ Dessa två indiska filosofers namn återkommer i flera av Belyjs verk.

I kommentar 10 till samma essä ger Belyj en lång och detaljerad lista över olika typer av sanskritlitteratur samt en lista över rekommenderad vetenskaplig litteratur i detta ämne – och i en fotnot skriver han att denna bibliografi är lånat från Minaev. Belyj anger inte från vilket av författarens verk dessa listor härstammar men det torde vara hans ”Očerok važnejšich pamjatnikov sanskritskoj literatury” (En skiss över sanskritlitteraturens viktigare verk) publicerad i *Vseobščaja istorija literatury* (Allmän litteraturhistoria) utgiven 1880 av Fëdor Korš.¹³⁶

3.4 Belyjs försvarsskrift för Steiner

Medan Belyj i *Simvolizm* verkar hysa en liknande hänförelse inför Indiens kultur som tyska romantiker gjorde hundra år tidigare förändras hans inställning under inflytande av Rudolf Steiner.

1910 börjar Belyj och några av hans vänner dras till Steiners tolkning av teosofi och efter hans uteslutning ur Teosofiska samfundet 1913 ansluter de sig till det nybildade Antroposofiska sällskapet. Under 1912 och 1913 finns han bland åhörarna när Steiner i olika europeiska städer håller sina föredrag. 1913 lyssnar Belyj till Steiners föredragsserie ”Die

¹³⁴ Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 30 och 335, kom. 8.

¹³⁵ Belyj, *Sobranie sočinenij. Simvolizm*, s. 420. Verket som Belyj hänvisar till är Fëdor I. Ščerbackoj, *Teorija poznanija i logika po učeniju pozdnejšich buddistov. Č. 1. Učebnik logiki Darmakirti s tolkovaniem na nego Darmottary*. Sankt-Peterburg, 1903, som jag redan har nämnt i uppsatsens andra kapitel (2.4).

¹³⁶ Fëdor E. Korš (1843-1915) var klassisk filolog och slavist med starkt intresse för flera orientaliska språk.

okkulten Grundlagen der Bhagavadgita” och läser själv *Bhagavadgītā*.¹³⁷ Mellan 1913 och 1916 vistas han periodvis tillsammans med flera andra ryska antroposofier i Dornach i Schweiz, där Steiner med hjälp av sina mest hängivna lärjungar byggde ”Goetheanum” – ett antroposofiskt tempel. När Belyj 1916 lämnar Dornach, hade han hört fler än fyra hundra föredrag av Steiner och hör till eliten i hans esoteriska skola.¹³⁸

Sommaren 1914, efter det första världskrigets utbrott, publicerar en av Belyjs närmaste vänner, Ėmilij Medtner, *Razmyšlenija o Gēte* (Reflektioner över Goethe) som bl a innehåller en analys och kritik av Rudolf Steiners idéer och åskådningar. I november anlände Medtners bok till Dornach och lästes av den antroposofiska kolonins ryska medlemmar. Belyj upplevde den som en personlig förolämpning och omedelbart började skriva sitt svar till Medtner – och ett försvarstal för Steiner – som gavs ut 1917 i Moskva med titeln *Rudolf Štejner i Gēte v mirovozzrenii sovremennosti* (Rudolf Steiner och Goethe i nutida världsåskådning).

I denna text är Belyjs inställning till indiska åskådningar och deras betydelse för den europeiska kulturens framtid, som ett resultat av Steiners inflytande,¹³⁹ betydligt förändrad i jämförelse med den som kommer till uttryck i hans essäer om symbolismen. I ”§ 92. Gēte v svet v intuitivnom logizme” (Goethes ljus i den intuitiva logismen¹⁴⁰), i ett längre avsnitt om Indien och indisk filosofi, skriver Belyj:

Dr Steiner har yttrat en djup och sann tanke: om en lärjunge av Vyāsa, Kapila, eller Śrī Śankara Acārya levde bland oss, skulle han inte vara en anhängare av Sāṃkhya, Vedanta, utan av Fichte, Schelling, Hegel. I det förra seklets tyska filosofi finns mer av det sanna Indien, än i de oundvikligen förvrängda tolkningarna av den indiska filosofin; Indien är dock inte den väg, där tanken kan gå vidare; det Indien som vi ser är en resonans av vårt ursprung, det är inte Indien: det är en skugga av vårt tänkandes tragedi; och om vi går det Indien som reser sig framför oss till mötes, då kommer Indien att fly ifrån oss; vi kommer inte att ta emot dess uppfattningar – i stället kommer vi att avlägsna oss från den strand som vi söker.¹⁴¹

¹³⁷ En ofullständig rysk översättning publicerades i *Voprosy teosofii. Sbornik statej*, vol. 1 (1907), s. 224-232. Anna Kamenskajas översättning från franska trycktes under 1909 och 1910 i *Vestnik teosofii*. Men Belyj kunde ha läst en fransk eller en tysk översättning.

¹³⁸ Carlson, *No Religion Higher than Truth*, s. 175.

¹³⁹ Se avsnittet om Steiner ovan i 2.5.

¹⁴⁰ Med begreppet ”intuitivism” betecknar Belyj indisk filosofi och framförallt Vedānta, medan beteckningen ”intuitiv logism” använder han om den tyska idealismen. – Belyj, *Sobranie sočinenij. Rudolf Štejner i Gēte*, s. 595 (not 37).

¹⁴¹ ”Д-р Штейнер высказал глубокую и верную мысль: живы среди нас ученик Вьясы, Капилы, или Шри-Шанкара-Ачарьи, он бы не был теперь поклонником Санккьи, Веданты, а – поклонником Фихте, Шеллинга, Гегеля. В философии Германии истекшего века для современников больше подлинной Индии, нежели в неизбежно кривых постижениях философии Индии; Индия не есть путь, куда продолжится мысль; Индия – резонанс на происходящее с нами, не она – она: она – тень трагедии нашей мысли; и пойдй мы навстречу к встающей нам Индии, Индия от нас убежит; мы не примем реально ее

Jag tänker inte kommentera Steiners åsikt, som Belyj här återger och utvecklar, och som han betraktar som ”en djup och sann tanke.” Jag inför detta citat för att visa att Indien efter mötet med Steiner i Belyjs ögon inte längre var alltings ursprung och att hans symbolistiska teori antagligen inte längre skulle bli ”ett nytt system bland den indiska filosofins existerande system: Vedānta, Yoga, Mīmāṃsā, Sāṃkhya, Vaiśeṣika och andra”,¹⁴² som den skulle ha blivit under de få år då Belyj var en hängiven lärjunge av Helena Blavatsky.

Men trots att Steiner förkastade teosofins förhållande av Indien, använde han ändå i sina föredrag och skrifter indiska begrepp och föreställningar – och Belyj gör detsamma. Redan i ”§ 19. Meditativnaja mysľ” (Den meditativa tanken) jämför han ett medvetande under meditation med ett berömt samtal mellan Kṛṣṇa och Arjuna i *Bhagavadgītā* genom att citera ett antal lämpliga verser ur kapitel 11, där Kṛṣṇa avslöjar sig för Arjuna som guden Viṣṇus *avatāra*.¹⁴³ Belyj återvänder till *Bhagavadgītā* i ”§ 103. Dogmatičeskij ’konscientizm’” (Den dogmatiska ”konscientismen”¹⁴⁴), där han väver samman valda verser ur *Bhagavadgītā* 10 och 11 med en lång rad citat, de flesta ur Goethes skrifter.¹⁴⁵ Några gånger använder han *tat tvam asi* – här helt utan kommentar eller förklaring¹⁴⁶ – och han uttalar sig kritiskt om den tidigare beundrade Sāṃkhya-filosofin.¹⁴⁷

I ”§ 120. Kant i Vedanta” (Kant och Vedānta) hörs en tydlig återklang av indomanin. Belyj inleder avsnittet med ett längre citat ur Medtners skrift, där författaren kritiserar Steiner för att ha förkastat både Kant och därmed också den uråldriga indiska visheten – Kants filosofi är ju, påstår Belyj, besläktad med de vediska skrifternas grundläggande tankar. I sin kommentar förvånas Belyj över Medtners ”glömska” och påpekar att Steiner, liksom den västerländska teosofin, hämtar både idéer och begreppsapparat från Vedānta, och att Kant, som besläktad med Vyāsa, Kapila och Śrī Śankara, därmed är teosofins kusin.¹⁴⁸ Belyj och antagligen också Medtner utgår här i sin argumentation från Paul Deussens *Vedānta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie* (1904),¹⁴⁹ utkommen i rysk översättning 1911 på symbolisternas förlag Musaget, där författaren gör ett försök att jämföra Platons,

постижений; и одновременно свернем от нами искомого берега.” Belyj, *Sobranie sočinenij. Rudolf Štejner i Gēte*, s. 167. Min översättning (JS).

¹⁴² Se föregående avsnitt.

¹⁴³ Belyj, *Sobranie sočinenij. Rudolf Štejner i Gēte*, s. 36. Jfr *Bhagavad-Gītā*, s. 99-103.

¹⁴⁴ För begreppets ursprung se Belyj, *Sobranie sočinenij. Rudolf Štejner i Gēte*, s. 597 (not 56).

¹⁴⁵ Belyj, *Sobranie sočinenij. Rudolf Štejner i Gēte*, s. 185. Jfr *Bhagavad-Gītā*, s. 93-106.

¹⁴⁶ Belyj, *Sobranie sočinenij. Rudolf Štejner i Gēte*, s. 172.

¹⁴⁷ ”[...] отдаленным намеком натурализма тонического является нам, пожалуй, философия Санкьи, если мы ее освободим от всех материалистических привкусов и оформлений в духе современной нам логики.” Belyj, *Sobranie sočinenij. Rudolf Štejner i Gēte*, s. 160.

¹⁴⁸ Belyj, *Sobranie sočinenij. Rudolf Štejner i Gēte*, s. 215.

¹⁴⁹ Belyj, *Sobranie sočinenij. Rudolf Štejner i Gēte*, s. 599, kom. 13.

Kants och Schopenhauers idéer med Vedānta – ett verk där Deussens framstår mer som en spekulativ filosof än en stringent indolog.

I ”§ 140. Akaša” (Akasha) anklagar Belyj Medtner för att ha ”darwiniserat” Goethe och försvarar med hjälp av flera citat ur Steiners skrifter hans lära om ett Akasha-arkiv.¹⁵⁰ Ordet *ākāśa* har i den indiska kosmologin betydelsen ’rymd’ eller betecknar ett slags fluidum som fyller rymden. I Steiners skrifter är det med största sannolikhet ett lån från Blavatsky men Steiner använder hennes tolkning av ordet i en mycket säregen tolkning: varje individs tankar, goda eller onda, lämnar på det ”astrala planet” ett outplånligt avtryck och får en synlig form i så kallade Akasha-arkiv, som är tillgängligt och kan läsas av alla som i tillräcklig grad övar upp sin översinnliga syn.¹⁵¹

Också i *Vospominanija o Štejner* (Minnen om Steiner), som Belyj skriver femton år senare (kring årsskiftet 1928-29) märks samma förändrade inställning till Indien, men här speglas dessutom Rysslands nya politiska verklighet som Belyj försökte anpassa sig till. Han skriver att det är ”utvecklingens rytm pulserande i vår egen tid som är den nyckel, vilken öppnar ’teosofin’ för oss, inte tvärtom, som ’teosofier’ tror, och denna nyckel står inte att finna i Indien utan i Berlin, Moskva, Peterburg, Paris, London: bland fabriker, bussar, hissar, i de sociala problemens dån”¹⁵² och sedan fortsätter han:

Steiner har noggrant dissekerat *romantikernas* besynnerligheter och paradoxer: om Buddha eller Kṛṣṇa skulle komma till världen idag, hade de inte lämnat någon ”*Sutta-Nipata*” eller ”*Gīta*” till oss; dessa verk är dubbelrosor som bara blommar en gång; vi kan inte uppfatta dem i blom, vi kan göra det endast i förståelsen av deras uppkomst ur ett frö – ett frö som redan finns i oss; det är nödvändigt att i detta frö urskilja de historiska ”*rosornas*” dubbelform.¹⁵³

Med andra exempel och andra metaforer för Belyj också här fram samma tanke som i det föregående citatet: sanningen står inte att finna i Indien och i indiska åskådningar, Indien är det förflutna som Europa inte kan återvända till och lära sig av.

De få sanskritbegrepp som förekommer i *Vospominanija o Štejner* använder Belyj som en självklar och integrerad del av sitt ordförråd – utan kommentarer och utan förklaringar. I inledningen, när han skriver om sitt möte med Rudolf Steiner, tycks han använda ordet *karma*

¹⁵⁰ Belyj, *Sobranie sočinenij. Rudolf Štejner i Gēte*, s. 243.

¹⁵¹ Steiner lägger fram sin lära i bl a *Aus der Akashachronik*, publicerad 1904-1908.

¹⁵² Belyj, *Sobranie sočinenij. Rudolf Štejner i Gēte*, s. 271. Min översättning (JS).

¹⁵³ ”Курьезности и парадоксы *романтиков* вскрыты отчетливо Штейнером: если бы в мир пришел Будда, или Кришна, они – не оставили бы нам какой-нибудь ’*Сутты-нипамы*’ или ’*Гиты*’; произведения эти – неповторимо расцветшие махровые розы; но их мы поймем не в цветении, а в понимании их возникновения из семени, которое – уже в нас; надо ощупать то семя и из него растить стебель, увидеть бутон; и на нем прочесть форму махровую ’*роз*’ исторических.” Belyj, *Sobranie sočinenij. Rudolf Štejner i Gēte*, s. 272. Min översättning (JS).

i den betydelse som det än idag har i europeiska språk – som ett synonym till ’öde’¹⁵⁴ – men när han talar om Steiner, använder han tydligen begreppet med samma betydelse som sin läromästare brukade göra – en lagbundenhet som styr den kosmiska andliga utvecklingen.¹⁵⁵

När han skriver om livet i Dornach berättar han att småborgarna i sina bekväma villor, när de betraktade de stojande och skämtande ungdomar som arbetade på och sprang kring Goetheanum, aldrig kunde förlåta Steiner att han beblandade sig med dessa ”čandala”.¹⁵⁶ Nietzsches och några ledande indologers användning av detta ord gjorde det tydligen tillräckligt bekant för att det, i Belyjs ögon, inte skulle behöva någon förklaring.

3.5 Två av Belyjs tre poem

Belyj använde sanskritbegrepp också i några av sina diktverk. Under revolutionsåret 1917 arbetar han med och avslutar sitt längsta – och enligt egen uppfattning också sitt bästa¹⁵⁷ – poem. Dess första utgåva trycktes och publicerades fem år senare i Berlin.

Glossolalija: poëma o zvuke (Glossolalia: ett poem om ljudet) är ett diktverk där Andrej Belyj på ett förbluffande sätt väver samman etymologiska och poetiska associationer. Han skapar falska etymologier och för in ord från en lång rad språk – främst indoeuropeiska men också från hebreiskan – och dessutom ett antal namn på egyptiska faraoner. Men *Glossolalija* är samtidigt en undersökning av förhållandet mellan ljud och betydelse, och dessutom – med utgångspunkt i Rudolf Steiners kosmogoni och eurytmi – en teori om universums ursprung i ljudet.¹⁵⁸

Thomas Beyer, som översatte *Glossolalija* till engelska och gjorde en omfattande textforskning kring den, anser att Belyj lånar filologiska data i diktverket framförallt från Max Muller¹⁵⁹ – som Belyj själv hänvisar till ett par gånger, både i texten och i sina noter. Enligt egna noter till diktverket citerar Belyj Sergej Esenin i början och på slutet och däremellan Nikolaj Kljuev, Vjačeslav Ivanov, flera språkforskare, Nietzsches *Zarathustra*, Jacob Boehmes *Aurora*, Gamla testamentet och antagligen också en rad andra böcker som han inte refererar till i noterna. Oftast citerar han dock Rudolf Steiners verk.

¹⁵⁴ Belyj, *Sobranie sočinenij. Rudol'f Štejner i Gëte*, s. 262.

¹⁵⁵ Belyj, *Sobranie sočinenij. Rudol'f Štejner i Gëte*, s. 438; se också s. 606, not 21.

¹⁵⁶ Belyj, *Sobranie sočinenij. Rudol'f Štejner i Gëte*, s. 285. Som jag har nämnt tidigare är ordet en beteckning av en mycket låg och föraktad indisk kast.

¹⁵⁷ ”Среди поэм, мною написанных (’Христос Воскрес’ и Первое Свидание), она – наиболее удачная поэма. За такую и прошу я ее принимать. Критиковать научно меня – совершенно безмысленно.” Belyj i inledningen till den första utgåvan av *Glossolalia* (*Glossolalia: Nachdruck der Ausgabe Berlin 1922*. München: Wilhelm Fink, 1971. (Slavische Propyläen; 109).

¹⁵⁸ Thomas R. Beyer, Jr., ”Andrej Belyj’s *Glossolalia*: A Berlin Glossolalia”, passim.

<http://community.middlebury.edu/~beyer/gl/glossenglish/articlegloss.html>.

¹⁵⁹ Beyer, ”Andrej Belyj’s *Glossolalia*”

I de två avsnitt, som Anna Ponomarëva hänvisar till i sin artikel och som endast är en mycket liten del i en otroligt innehållsrik helhet, leker Belyj på ett underfundigt sätt med OM – det mest kända indiska mantrat – som han väver samman med upanishadernas idé om den individuella själens (*ātman*) identitet med den kosmiska själen (*brahman*), dock utan att föra in *tat tvam asi* som sannolikt är hans annars oftast använda lån från sanskrit:

Läpparna veckar sig till tratten 'o'; och munhålorna fylls med luft; munhålan är – helt enkelt 'O'; därinne formas den konsonantiska/medljudande världens tinglighet; i 'o' är själens nedstigande barnets själslighet: 'm' är köttet; före tillblivelsen/födelsen förhåller sig själen till kroppen som 'OM', vilket innebär: inne i 'O' (i själen) mognar 'm': köttets vävnad; strålarna från utkanterna (från'O') tränger in i 'm' (köttet) och skapar ett förnimmande något som gror: i det stora 'O' finns nu en cirkel av 'm' (av köttet); inne i cirkeln 'm' mognar ett litet 'o'; det är förenat med världssjälen: med det stora 'O'.¹⁶⁰

Am-am-am – var i assyriskan det djupa vetandets ljud; OM är meditationens ljud; det fördolda i Indiens treenighet (Viṣṇu, Brahmā och Śiva) uppenbarades i konsten att uttala detta ljud: genom inandning, utandning och blockering av luftens flöde – genom ett förenande med detta ljud; 'a' eller 'o' framför 'm' visar att köttet förtätats i vår själ; ljudet 'am' är kärleken: den är 'm' inne i 'a'; ljudet 'ma' är ljudet 'a' inne i 'm'; det är 'mamma', bärande en ny själ (ett barn) inne i sitt kött (mammalia).¹⁶¹

OM – som i indiska språk är en sammansmältning av 'a', 'u' och det nasala ljudet 'm' till en enda stavelse och till ett enda tecken (indiska språk använder ett tecken för varje stavelse) – betraktas i Indien som den heligaste stavelsen. I en av upanishaderna (Taittiriya) uppfattas den som både det faktiska kosmos och den kosmiska själen därför att en ljudsymbol, enligt dessa föreställningar, är vad den representerar. I den senare hinduismen identifieras OM med gudatriaden Brahmā, Viṣṇu och Śiva, vilka också omnämns i det andra citatet ur Belyjs *Glossolalija*.

Förutom sina fria improvisationer kring den heliga stavelsen OM väver Belyj in en lång rad sanskrit- och andra indoeuropeiska ordrötter och ord i sina etymologiska spindelnät, de

¹⁶⁰ ”В 'o' воронкой слагаются губы; и воздухом полнятся полости рта; полость рта — просто 'O'; внутри образуема вещьность согласного мира; в схождение души 'o' — душевность ребенка: 'm' — плоть; до рождения отношение к телу души таково: — 'Om', что значит: внутри 'O' (души) зреют 'm': ткани плоти; лучи с периферии (от 'O'), проникая в 'm' (плоть), образуют чувствующее нечто в зародыше: в 'O' большом теперь круг из 'm' (плоти); внутри круга 'm' зреет малое 'o'; оно связано с мировой душой: с 'O' большим.” Andrej Belyj, *Glossolalia: Nachdruck der Ausgabe Berlin 1922*. Jag använder dock *Glossolalia* i modernare språkdräkt som finns på <http://www.rbv.ru/belyi/01text/gloss.htm?start=1&length=all>. Min översättning (JS).

¹⁶¹ ”Am-am-am' — на ассирийском суть звуки глубоких знаний; 'Om' — звук медитации; тайна Троицы Индии (Вишну, Брама и Шива) — в умении произносить этот звук открывалась: дыхание, выдыхание и задержка воздушной струи — в соединении с этим звуком; 'a' или 'o' перед 'm' показывает, что плоть нам стугилась в душе; звуки 'am' есть любовь: она — 'm' внутри 'a'; звуки 'ma' — звуки — 'a' внутри 'm'; это 'мама', носящая новую душу (дитя) внутри плоти (mammalia).” Belyj, *Glossolalia*, s. 84. Min översättning (JS).

flesta antagligen lånade från Max Mullers *Lectures on the Science of Language*. Men jag nöjer mig med att citera ytterligare några få poetiska rader där det, förutom ”bodhitrad”,¹⁶² inte förekommer några främmande ord och ordrötter:

Buddhas bodhitrad (nervsystemet) har utvecklat sin krona (vår hjärna) och fyller sin frukt: blommor i ljudets bild, ljudet växer och sprider sig från hjärnan; vi ser mönster.¹⁶³

Alla dessa vackra bilder och intressanta sammanställningar har inte några motsvarigheter i indiska åskådningar. Några grundläggande religiösa föreställningar används här som inspiration, som en språngbräda för Belyjs obändiga kreativitet.

Under 1921 skriver och publicerar Belyj poemet *Pervoe svidanie: poëma* (Det första mötet) – en nostalgisk återblick till den tid som han fångade i sin *2:a symfoni*. I oktober reser han till Berlin, där det under 1922 kommer ut nya utgåvor av hans romaner men också andra verk, bland annat *Pervoe svidanie*. Denna utgåva av poemet publicerades i faksimil 1979 tillsammans med Gerald Janeček's engelska översättning samt med noter och kommentarer av Nina Berberova¹⁶⁴ – en för uppsatsens ämne mycket intressant bok.

I Belyjs text nämns hinduiska gudar Brahmā och Agni samt begreppet *māyā*. Dessa tre ord kunde Belyj ha lånat från *Bhagavadgītā*, som han läste i anslutning till Steiners föreläsningar, men de kan också vara ett indirekt lån genom Schopenhauer eller Blavatsky. Schopenhauer använder det sistnämnda i uttryck som ”majas¹⁶⁵ vävnad”, ”majas slöja” ”majas bländverk” och betraktar det som identiskt med sitt *principium individuationis*, världens illusoriska mångfald i företeelsernas form¹⁶⁶ – och Belyj använder det på liknande sätt.¹⁶⁷ I litteraturhistoriskt perspektiv – och för uppsatsens ämne – är det dock verserna 65-73 som är diktverkets mest intressanta ställe.¹⁶⁸ Med all önskvärd tydlighet visar det att ’indomanin’ är idag, i alla fall när det gäller skönlitteraturen, en avslutad och nästan glömd

¹⁶² ”Bodhitradet” är den trädart under vilken alla buddhor når upplysningen. Dess latinska namn, *Ficus religiosa*, brukar översättas till svenska som ”tempelfikonträd” och till engelska som ”pipal tree”. ”Smokovnica Buddy” är Belyjs neologism – trädets ryska namn är *indijskaja smokovnica* och i religionshistoriska sammanhang används *derevo bodchi*.

¹⁶³ ”Смоковница Будды (ткань нервов) развив свою крону (наш мозг) наливает плоды: цветет образом звука, растением звука выходит из мозга; мы видим орнаменты.” Belyj, *Glossalolija*, s. 111. Min översättning (JS).

¹⁶⁴ Andrey Bely, *The First Encounter*, translated and introduced by Gerald Janeček; preliminary remarks, notes, and comments by Nina Berberova. Princeton: Princeton University Press, 1979.

¹⁶⁵ Här stavat som i den svenska översättningen av *Världen som vilja* från 1916.

¹⁶⁶ Schopenhauer, *Världen som vilja*, passim.

¹⁶⁷ ”Я, Майей мира полонен, в волнах легаю котильона...” Bely, *The First Encounter = Pervoe svidanie*, s. 4.

“In thrall to Maya of the world, I fly on a cotillion’s waves...” Bely, *The First Encounter*, s. 5.

¹⁶⁸ Bely, *The First Encounter*, s. 6 och 7.

företeelse – nutida översättare och uttolkare kan lätt gå vilse när de möter anhopningar av sanskritbegrepp och indiska namn.

Но, тексты чтя Упанишад,	Revering the Upanishads,
Хочу восстать Анупадакой,	I want to resurrect as an Anupadaka,
Глаза таращу на закат	I look agape upon the sunset
И плачу над больной собакой;	And weep for an afflicted dog;
Меня оденет рой Ананд	A swarm of Anandas will garb me
Венцом таинственного дара:	In garlands of a secret gift:
Великий духом Даинанд,	Dhainand, great in spirit,
Великий делом Дармотарра...	And Darmotarra, great in deeds...

Belyj skriver i sina egna noter att 'anupadaka' betyder 'utan början' och betecknar en högre grad av invigning, vidare att Ananda är en av Buddhas lärjungar, att Swami Sarasvati Dainand var indisk predikant under 1800-talet och att Dharmotarra¹⁶⁹ var en buddhistisk logiker, anhängare och kommentator av filosofen Dharmakirti, (i parentes förtydligar Belyj att han tillhörde filosofen Dignagas skola).¹⁷⁰

Nina Berberovas noter och kommentarer är kanske pålitliga när det gäller rysk och europeisk kulturhistoria, men i sina noter till dessa verser skapar hon en förbryllande förvirring.¹⁷¹ Belyj var tydligen mer 'invigd' än vissa av hans översättare och uttolkare.

Anupadaka betecknar, som Belyj skriver i sin not, en högre invigningsgrad inom teosofin¹⁷² men Berberova betraktar ordet som felaktigt och rättar det till *anutadaka*.¹⁷³

Ānanda – som i sanskrit betyder bl a 'glädje, lycka, njutning' – är verkligen den historiske Buddhas favoritlärjunges namn. Berberova skriver att Belyjs not är felaktig och identifierar ordet som ett av Śivas epitet – vilket i och för sig inte är fel, samma ord används också som ett av Śivas namn.

Svāmi Sarasvatī Dhainand / Dayānanda Sarasvatī (1824-1883) grundade reformrörelsen Ārya Samāj med återgång till de vediska skrifternas läror som mål. Berberova insisterar att den korrekta stavningen är Dhainan.

Belyjs "Darmotarra" identifierar hon som "Damodara, one of the names of Krishna, literally meaning 'tied by a rope across his belly', also used as a name by a commentator and philosopher of India, Darmakirti" och anser att "Bely, again, has made a mistake in his

¹⁶⁹ Både i texten och i noten stavas namnet "Дармотарра", trots att Belyj i sin kommentar till "Lyriken och experiment" stavade namnet rätt: "Дармоттара".

¹⁷⁰ Översättaren tar obekymrat över Belyjs "Дармотарра" (som i ryskan stavas utan 'h') som Darmotarra men Даинанд överför han korrekt som Dhainand.

¹⁷¹ Bely, *The First Encounter*, s. 98, noter 66-72.

¹⁷² På Internet ger en sökning på detta ord fler än 500 hemsidor som antagligen alla tillhör olika teosofiska sällskap.

¹⁷³ På Internet ger ordet ca 150 träffar – hemsidor med namn som New Age Village, Crystal Webb och dyl.

footnote.” Dāmodara är onekligen ett av Kṛṣṇas epitet, men Dharmottara (ca 730-800) var en buddhistisk filosof som vidareutvecklade sin föregångares (Dharmakīrti) idéer, främst genom att föra samman logiken och epistemologin.

Belyj sammanför här i åtta versrader begrepp och namn som varken historiskt eller idéhistoriskt hör samman. Det viktigaste är dock att observera att Belyjs not till ”Darmotarra” – trots ett mindre fel i stavningen – överensstämmer nästan ord för ord med undertiteln av Fëdor Ščerbackojs redan nämnda verk: *Učebnik logiky Darmakirti s tolkovaniem na nego Darmottary*. Denna titel – om inte också boken – hade tydligen fångat Belyjs intresse eftersom han använder dessa två namn i flera av sina litterära verk, bl a i romanen *Petersburg*.

3.6 Berättelser och romaner

I Belyjs två första romaner får olika former av orientalism en betydligt subtilare form, men liksom i *2:a symfonin* kretsar de ofta kring Rysslands oklara identitet – hans första romaner var planerade som en del av en trilogi med titeln *Vostok ili Zapad* (Öst eller Väst). I *Silverduvan* (1910) är det greven Todrabe-Graaben (’död korp-grav’) och hans stela, livlösa förnuft som representerar ’Väst’, medan sekteristernas obehärskade och destruktiva irrationalitet står för ’Öst’. I *Petersburg* (1916) vibrerar det ”mongoliska förflutna” strax under ytan i hela romanen – familjen Ableuchov sägs härstamma från en asiatisk förfader i tsarens tjänst och romanens huvudperson Nikolaj Apollonovič (klädd i asiatiska kläder) känner sin asiatiska förfader strömma i sitt blod. Dudkin ser japaner och tatarer i sina drömmar och Šišnarfnë, en perser, i sina hallucinationer; etc., etc.¹⁷⁴ I romanens ”Epilog”, i snabba klipp mellan fadern och sonen Ableuchovs verklighet, vävs på ett underfundigt sätt Rysslands historia samman med Europas och orientalism med orientalistik. Men indiska motiv förekommer mycket sällan i Belyjs skönlitterära prosa. Här tänker jag ta upp endast några få tydliga exempel – i romanen *Petersburg* återfinns de på ett par angränsande sidor.

Nikolaj Apollonovič, som är kantian och ”i viss mening en nirvanisk människa” – och ”med Nirvana förstår han Intet”,¹⁷⁵ begrundar vid ett tillfälle buddhismen:

Buddha respekterade Nikolaj Apollonovitj Ableuchov särskilt mycket, då han menade att buddhismen överträffade alla religioner i såväl psykologiskt som teoretiskt hänseende; psykologiskt genom att förkunna kärlek även till djuren; teoretisk genom den logik, som de tibetanska lamorna så kärleksfullt utvecklade.

¹⁷⁴ Jfr Schimmelpenninck van der Oye, *Russian Orientalism*, s. 213-220.

¹⁷⁵ Belyj, *Petersburg*, s. 321. Buddhismen och det buddhistiska begreppet *nirvāṇa* återkommer ganska ofta i Nikolaj Ableuchovs funderingar.

Således mindes Nikolaj Apollonovitj, att han en gång i tiden hade läst Dharmakirtis logik med kommentarer av Dharmotarra...¹⁷⁶

Förutom dessa två namn i undertiteln av Ščerbackojs bok lyser sanskritbegrepp i romanen med sin frånvaro.

Anna Ponomarëva hänvisar i ett av sina föredrag – som ett belägg för ”Belyjs kunskaper om och djupa förståelse för och förtrogenhet med begreppet OM i den indiska filosofin” – bl a till Belyjs typografiska återgivning av tecknet OM i *Kreščënyj kitaec* (Den döpte kinesen, 1920-21). I denna roman, där hans egen far framträder i olika asiatiska skepnader, experimenterade Belyj med typografin på flera olika sätt och i kapitlet ”OM” skrev han de inledande styckena i en form¹⁷⁷ som påminner om tecknet OM i Devanagarī-skriften (vilken används av flera indiska språk). I dessa stycken finns det dock inget – bortsett från en tiger – som skulle kunna påminna om Indien eller indiska åskådningar. Längre fram, i några stycken som påminner om Belyjs *Glossolalija*, nämns guden Brahmā, eposet *Mahābhārata* och ordet ’sahib’ – det är allt indiskt som står att finna i Belyjs kapitel som bär titeln ”OM”.

I berättelsen ”Jog” (Yogin), skriven 1918, är titeln det enda som kan anses spegla Indien. Berättelsens förgrundsgestalt, Ivan Ivanyč Korobkin, förstebibliotekarie i ett av Moskvas museer, praktiserar visserligen – med mycket märkliga resultat – koncentration, meditation och kontemplation, men denna terminologi (och gissningsvis också de övningar som den betecknar) lånade Korobkin – enligt författaren – från medeltida munkar i St. Viktor-klostret och inte från österländska religioner, som berättelsens titel skulle kunna tyda på.¹⁷⁸

En Ivan Ivanyč Korobkin framträder också i Belyjs sista roman *Moskva* (1926-27). Här är han dock en tankspridd matematiker som lyckats göra en fenomenal upptäckt och gömt sina beräkningar och ritningar i en av sina många böcker, vilka hans odåga till son säljer en efter en. Éduard Éduardovič Mandro, en frestar- och frälsargestalt, lite av en faustiansk djävul och samtidigt spion åt en främmande makt, vill komma åt Korobkins uppfinning eftersom den kan ha en oanad och epokgörande militär användning. Kring dessa två finns ett myller av revolutionärer och kontrarevolutionärer, vetenskapsmän och arbetare, kadaver, avfall, flugor, sommarens hetta osv. Mitt i detta myller nämns en viss doktor Donner¹⁷⁹ från München, en ”buddholog” som bland Himalayas berg närapå betraktades som en bodhisattva men som kanske var jesuit; han är dessutom berömd genom sitt verk *Problem des Buddhismus* och

¹⁷⁶ Belyj, *Petersburg*, s. 318. Också här skriver Belyj ”Дармотарра” i stället för ”Дармоттара”.

¹⁷⁷ Det är av tekniska skäl svårare att uppnå i romanens tryckta versioner, t ex Andrej Belyj, *Sobranie sočinenij. Kotik Letaev. Kreščennyj kitaec. Zapiski čudaka*. Moskva: Respublika, 1997, s. 268.

¹⁷⁸ Belyj, *Andrej Belyj*, s. 235-253.

¹⁷⁹ Vissa av Belyjs uttolkare hävdar att förebilden för doktor Donner var Rudolf Steiner vilket förnekas av Belyj. Jag har varken någon kompetens eller en anledning att ta ställning i detta spørsmål.

håller på att skriva monografierna *Wassubundu* och *Dignagu*. Det är i det närmaste allt som läsaren får veta om doktor Donner.¹⁸⁰

”Wassubundu” syftar högst sannolikt på Vasubandhu (400-talet), en av buddhismens största och mest mångsidiga tänkare. Hans lärjunge Dignāga (480-540) – som Belyj nämner också i sina noter till poemet *Pervoe svidanie* – var tillsammans med Dharmakīrti grundare av den buddhistiska logiken och epistemologin. Också dessa namn – och inte heller här blir det mer än namn – hittade Belyj sannolikt i Ščerbackojs banbrytande bok. Men de står antagligen att finna i flera verk publicerade i serien *Bibliotheca Buddhica* (utgiven i Sankt Peterburg).

I en av sina självbiografiska skrifter, *Na rubeže dvuch stoletij* (På gränsen mellan två sekler, 1929), i ett avsnitt med titeln ”Malen’kij buddist” (En liten buddhist), skriver Belyj att han under sin plågsamma barndom sökte tillflykt i ”rent buddhistiska nirvana-upplevelser” – utan att förklara vad som var nirvaniskt i dessa upplevelser.¹⁸¹ Ett antal sidor tidigare förtydligar han dock sina nirvana-upplevelser (pereživanija Nirvany) som ”faran att vara levande död” (opasnost’ prižiznennoj smerti).¹⁸² ’Nirvana’ förknippas här – på samma sätt som ’buddhism’ och ’buddhistisk’ där det i Belyjs verk kommer till användning – med något negativt, obehagligt eller icke önskvärt.

I en annan av sina självbiografier, *Meždu dvuch revoljucij* (1934) skriver Belyj: ”Jag hade en fot i graven och ändå sträckte jag mig efter en penna; på mitt bord låg en märklig bok med titeln *Sutta Nipata* – jag försökte övervinna smärtan med buddhistisk Nirvana.”¹⁸³ Några sidor senare återvänder den sjuke Belyj till *Sutta Nipata*: ”jag sträcker mig efter *Sutta Nipata* och läser: ’ensam som noshörningen’; inte ett öde – en noshörning [ne rok – nosorog].”¹⁸⁴

Detta är antagligen ett av de få, om inte det enda ställe i Belyjs verk där han inte använder begreppet *nirvāna* med negativa förtecken – här ska den hjälpa författaren att bli av med sina sjukdomsplågor. *Sutta Nipata*, som han hänvisar till, är en av den tidiga buddhismens viktigaste textsamlingar och liknelsen med noshörningen används ganska ofta i den tidiga buddhismen, som en bild av den målmedvetenhet som Buddhas lärjungar måste

¹⁸⁰ ”Тогда-то был послан он в Мюнхен, где жил доктор Доннер, буддолог, известный трудами ”Problem des Buddhismus”, которого на Гималаях считали почти Боддисаттвой; [...] начальник какого-то религиозного ордена: и, может быть, иезуитского. [...] не говорил он политике, но говорил о буддизме, писал монографии о ”Wassubundu”, ”Dignagy”; [...]” Belyj, *Moskau*, s. 150f.

¹⁸¹ Belyj, *Na rubeže dvuch stoletij*, s. 214.

¹⁸² Belyj, *Na rubeže dvuch stoletij*, s. 200.

¹⁸³ ”Хорош: ногой – в гроб, а рукой – за перо; у меня лежит странная книга; заглавие – ’Сутта- Нипата’; я силюсь буддийской нирваной прервать свою боль.” – Belyj, *Meždu dvuch revoljucij*, s. 88.

¹⁸⁴ “[...] я хватаюсь за ’Сутту-Нипату’; прочитываю: ’Одинокий подобен носорогу’; но не рок – носорог; [...]” Belyj, *Meždu dvuch revoljucij*, s. 92.

öva upp – tydligast just i ”Sången om noshörningen” där versen ”vandra ensam som noshörningen” återkommer som ett slags refräng.¹⁸⁵

I sin skildring av en resa i norra Afrika och Palestina, varvad med historiska utblickar, betecknar Belyj – utan förklaring – vissa korsriddare som ”čandala”.¹⁸⁶ Ordet var nu helt införlivat i Belyjs ordförråd, sannolikt som ett synonym till ’pöbel’.

Fler indiska speglingar står inte att finna på de hundratals sidor som dessa två av Belyjs självbiografiska skrifter omfattar. Men det är värt att uppmärksamma att när han skriver om sitt arbete med och receptionen av den symbolistiska teori som han försökte formulera i ”Emblematika smysla” nämner han varken teosofin eller Helena Blavatsky och sanskritbegrepp lyser också här med sin frånvaro.¹⁸⁷

4. Några frågor – och en kort sammanfattning

4.1 Belyj...? Vem var Belyj?

För att förstå Andrej Belyjs mångskiftande författarskap är det nödvändigt – antagligen i högre grad än när det gäller andra författare – att lära känna hans personlighet och de upplevelser som formade den. Som det mesta i hans liv, påverkades också hans sätt att välja och använda litterära inflytanden av vissa drag i hans personlighet.

Som *Ulysses* av James Joyce och *A la recherche du temps perdu* av Marcel Proust, hör också Belyjs prosa till de mest banbrytande verk i 1900-tals europeiska romankonst. Men både i sitt författarskap och framförallt i sitt privatliv var Belyj ingen harmonisk personlighet. Några av dem som har forskat kring Belyjs verk och liv skildrar en ”holistic Bely”, andra ser ”a far more schizophrenic figure.”¹⁸⁸ Flera av hans nära vänner vittnar om att hans ofta obehärskade kreativitet var starkare än hans kort- eller långvariga sympatier, övertygelser och åskådningar – och då och då kanske också starkare än språkliga konventioner.¹⁸⁹

¹⁸⁵ *Sutta Nipata: Buddhistiska ballader och lärodikter*. Stockholm, Forum, 1976, s. 14-18. Belyj läste antagligen N.I. Gerasimovs ryska översättning som publicerades 1899 i Moskva med titeln *Sutta-Nipata; buddijskaja kanoničeskaja kniga*.

¹⁸⁶ Belyj, *Meždu dvuch revoljucij*, s. 379.

¹⁸⁷ Belyj, *Meždu dvuch revoljucij*, s. 186-194.

¹⁸⁸ John E. Malmstad i förordet till *Andrej Bely: Spirit of Symbolism*, s. 12.

¹⁸⁹ *Vospominanija ob Andree Belom*. Moskva: Respublika, 1995, passim.

Margarita Morozova, som den unge Boris Bugaev¹⁹⁰ började skriva anonyma brev till och som sedan brevväxlade med honom nästan hela hans liv, skriver om honom:

Men Bugaev, alltigenom rysk, emotionell, mjuk, ständigt hänförd, som levde i sin egen fantasivärld, hade mycket svag verklighetsuppfattning och om han stötte ihop med verkligheten, då plågades han och revolterade.¹⁹¹

Filosofen Nikolaj Berdjajev, som under en viss tid nästan dagligen umgicks med Andrej Belyj, beskriver, om än med andra ord, samma drag i hans karaktär:

Andrej Belyj, som var en klart lysande individ, originell och kreativ, sa om sig själv att han saknade personlighet, inte ägde något ”jag”. [...] Han var en olycklig människa, hans själ var svårt sjuk. Ibland kunde han vara hänförande. Det var svårt att bli arg på honom. Han kände sig ensam, trots att han var omgiven av vänner och t o m avgudades.¹⁹²

I sitt första brev till den betydligt äldre Margarita Morozova skriver den drygt tjuugoårige studenten Boris Bugaev:

Vi har tröttnat på den eviga morgonrodnaden. Vi har utfört allt som krävdes men solen har inte kommit upp, morgonrodnaden har inte bleknat. Ovanför det förflutna har vi hängt en liten blomma som inte var av denna värld, vi har vänt blicken mot det avlägsna Benares, väntat på nya tider... Men de nya tiderna kom inte med något nytt. De nya tiderna överskuggades av det förflutna [...] ¹⁹³

Bortsett från litterära allusioner och oavsett vad han själv menade med dessa rader, skulle man kunna tolka dem just som en ung mans osäkerhet och ängslighet inför verkligheten, som ett postpubertalt svärmod eller romantikernas ’mal de siècle’. Men med facit i hand, med en insyn i Belyjs vuxna liv, kan man kanske bortom bilden av nya tider och av ”det avlägsna Benares” ana en längtan efter en annan verklighet, en verklighet som inte heller den vuxne Andrej Belyj sett, som han hindrades att finna, en verklighet som ”hamnade i det förflutnas skugga”. Det var tydligen något som Belyj levde med, och spjärnade emot, under hela sitt liv och som kan ha sitt ursprung i hans traumatiska barndomsupplevelser.

Författaren Ilja Ėrenburg, som inte hörde till Belyjs barndomsvänner men som kände honom väl, skrev i sina minnen några av de mest tänkvärda ord som skrivits om Belyj:

¹⁹⁰ Pseudonym ’Andrej Belyj’ började han använda kort tid därefter, i samband med att hans första bok, *Simfonija*, antagits för publicering.

¹⁹¹ *Vospominanija ob Andree Belom*, s. 43. Min översättning (JS).

¹⁹² Berdjajev, *Vägar*, s. 165f och 212f.

¹⁹³ *Vospominanija ob Andree Belom*, s. 31-32. ”Мы устали от вечной зори. Мы проделали все, что следовало, но солнце не взошло, зоря не погасла. Мы повесили над прошлым безмирный цветок, обратили взор к далекому Бенаресу, ждали новых времен... Новые времена не приносили новостей. Новые времена затенились прошедшим [...]” Min översättning (JS).

Geni? Kuf? Profet? Pajas? Andrej Belyj gjorde ett djupt intryck på alla som mötte honom.¹⁹⁴ [---] Hans väg var lika krånglig och svårbegriplig som hans syntax. [---] Det tycks mig att Boris Nikolaevič ofta både talade och skrev i ett tillstånd av ursinne, som en shaman om ni så vill – han rusade fram, alltid såg och förutsåg han något men kunde inte hitta begripliga ord för det sedda.¹⁹⁵

Var de indiska begrepp, namn och fragment av idéer, som Belyj använde i sina verk, inte mer än ett sidospår i hans febrila sökande efter ord som skulle uttrycka allt det som han ”såg och förutsåg”?

Också väl avgränsade problemformuleringar är i regel endast en del av betydligt större och vidare frågeställningar. Belyjs ofta säregna ord- och språkanvändning kan väcka en lång rad frågor som kanske bäst skulle kunna besvaras av psykolingvistikern. Min avsikt med detta avsnitt var att endast antyda den komplexitet som, efter en närmare granskning, kan öppna sig bortom uppsatsens enkla inledande problemformulering.

4.2 Vad såg Belyj när han ”vände sin blick mot den avlägsna Benares”?

”Vi vände blicken mot det avlägsna Benares”, skriver den unge Boris Bugaev i sitt brev och vid samma tid skriver han i *2:a symfonin* – sin första bok publicerad under pseudonym Andrej Belyj – att alla i hans umgängeskrets ”tillmätte den indiska filosofin stor betydelse.”

”Alla” och ”vi” i dessa två citat bekräftar att det inte endast var Belyj som hyste ett intresse för indiska åskådningar, att indomanins efterdyningar sköljde över flera av silverålderns författare och skriftställare. Här är det dock hans ”blick vänd mot Benares” som står i blickfånget och den kan – såsom den framträder i de verk som har granskats i uppsatsens föregående kapitel – sammanfattas i några få punkter:

1. Belyjs intresse för Indien och indiska åskådningar är mycket sällan aktivt och självständigt. Indiska begrepp och idéer framträder i hans verk som en spegling av allmänna kulturella strömningar eller som en integrerad del i de åskådningar som fångade hans intresse – Schopenhauers och Nietzsches filosofi och senare teosofiska och antroposofiska läror.
2. Sanskritbegrepp och ursprungligen indiska föreställningar förekommer i Belyjs verk i större omfattning endast i den förvanskade form som användes i teosofiska läror – som lån från Helena Blavatskys och Annie Besants böcker – och då snarare fördunklar de än berikar hans argumentering.

¹⁹⁴ *Vospominanija ob Andree Belom*, s. 341. Min översättning (JS).

¹⁹⁵ *Vospominanija ob Andree Belom*, s. 344. Min översättning (JS).

3. I övriga fall använder Belyj enstaka begrepp, några namn eller fragment av idéer och texter, som alla härstammar från ett begränsat antal källor. De används påfallande ofta utan någon förklaring eller kommentar och utan något tydligt samband med textens övriga innehåll. Det är i regel svårt att urskilja någon inre logik och funktion i deras användning. Helt i orientalismens anda framstår de ofta som exotiska eller dekorativa inslag.

Hur mycket visste Belyj – egentligen – om Indien och indiska åskådningar? Brydde han sig överhuvudtaget om all den kunskap om Indien och indiska åskådningar som redan under hans levnadstid var tillgänglig? Ägde han verkligen så djup förståelse av och förtrogenhet med den indiska filosofin som Anna Ponomarëva antyder?

En diktare eller skönlitterär författare använder inte all sin kunskap i sina verk. Det är dessutom oklart om Belyj verkligen hade läst de indologiska skrifter som han nämner eller hänvisar till i sina essäer. Han använde språk och ord på ett säreget sätt och han hade också ganska säregna läsvanor – det är inte helt osannolikt att han i dessa verk endast sett titelblad och läst några sidor. Trots att min granskning av ett antal Belyjs texter kanske skulle kunna tolkas på ett mer bestämt sätt, vill jag ändå hävda att ovanstående och liknande frågor inte kan besvaras, varken jakande eller nekande, med stöd i något av de verk som jag har redogjort för i min uppsats.

Belyjs användning av indiska motiv, begrepp, namn och idéer, som jag har definierat den i mina tre punkter ovan, bekräftar dock att hans författarskap, främst genom teosofin och antroposofin, var påverkat av den kulturströmning som började samtidigt med och inom romantiken för att klinga av under första världskrigets omvälvande år, en strömning som satte sin prägel på 1800-talets europeiska filosofi, litteratur och idévärld, och som kallades indomani.

Belyj både levde och skapade i en intellektuellt och emotionellt mycket exalterad stämning. Ett flertal tyska och franska romantiker fann i Indien och i indiska idéer en spegel där de såg sin samtids många brister – för Belyj var de snarare en del i hans frenetiska sökande efter alternativa ord, alternativa idéer och alternativa förklaringar. Som hos andra europeiska författare var också Belyjs indomani en av flera, ofta högst personliga, manier och intressen.

5 Litteratur och andra källor

Belyj, Andrej. *Sobranie sočinenij. Simvolizm. Kniga statej*. Moskva: Kul'turnaja revoljucija; Respublika, 2010.

_____ *Sobranie sočinenij. Rudolf Štejner i Gëte v mirovozzrenii sovremennosti. Vospominanija o Štejner*. Moskva: Respublika, 2000.

_____ *Sobranie sočinenij. Kotik Letaev. Kreščënyj kitaec. Zapiski čudaka*. Moskva: Respublika, 1997.

_____ *Stichotvorenija i poëmy*, Tom 2. Sankt-Peterburg, Moskva: 2006. (Novaja biblioteka poëta).

_____ *Andrej Belyj. Kotik Letaev*. Moskva: Vagrius, 2000.

_____ *Simfonii*. Leningrad: Chudožestvennaja literatura, 1991.

_____ *Meždu dvuch revoljucij*. Moskva: Chudožestvennaja literatura, 1990. (Serija literaturnych memuarov).

_____ *Na rubeže dvuch stoletij*. Moskva: Chudožestvennaja literatura, 1989. (Serija literaturnych memuarov).

_____ *Glossalolija = Glossalolia: Nachdruck der Ausgabe Berlin 1922*. München: Wilhelm Fink, 1971. (Slavische Propyläen; 109)

_____ *Pervoe svidanie: poëma, 1921 [faksimil] = The First Encounter by Andrej Bely*. Translated and introduced by Gerald Janeček; preliminary remarks, notes, and comments by Nina Berberova. Princeton: Princeton University Press, 1979.

_____ *Selected Essays of Andrej Bely*. Edited, translated, and with an introduction by Steven Cassedy. Berkeley: University of California Press, 1985.

Bely, Andrei, *Complete Short Stories*. Ann Arbor: Ardis, 1979.

Belyj, Andrej, *Moskau = Andrej Belyj, Moskva*. Nachdruck der Ausgabe Moskau 1926. München: Wilhelm Fink, 1968. (Slavische Propyläen; 45).

_____ *Glossalolia*. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1922. München: Wilhelm Fink, 1971. (Slavische Propyläen; 109).

_____ *Moskva*. Övers. Kjell Johansson. Borrby: Murbräcken, 2006.

_____ *2:a symfonin: den dramatiska*. Övers. Kjell Johansson. Borrby: Murbräcken, 2005.

_____ *Petersburg : originalversionen*. Övers. Kjell Johansson. Borrby: Murbräcken, 2003.

_____ *Silverduvan*. Övers. Kjell Johansson. Borrby: Murbräcken, 2001.

Alexandrov, Vladimir E., *Andrei Bely: The Major Symbolist Fiction*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985.

Andrej Belyj v izmenjajuščemsvja mire: K 125-letiju so dnja roždenija. Moskva: Nauka, 2008.

Barthold, V.-V., *La découverte de l'Asie: Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*. Paris: Payot, 1947 (Bibliothèque historique).

Berdjajev, Nikolaj, *Vägar till självkänedom*. Skellefteå: Artos, 1994.

Bhagavad-Gītā: Vishet och yoga, i översättning av Martin Gansten. Nora: Nya Doxa, 2008.

Carlson, Maria, "No Religion Higher than Truth": *A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875-1922*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Christa, Boris, *The Poetic World of Andrej Bely*. Amsterdam: Hakkert, 1977.

_____ (eds), *Andrej Bely: Centenary Papers*. Amsterdam: Hakkert, 1980.

Cioran, Samuel D., *The Apocalyptic Symbolism of Andrej Belyj*. The Hague: Mouton, 1973.

Clarke, John James, *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*. London and New York: Routledge, 1997.

Elsworth, J.D., *Andrej Bely: A Critical Study of the Novels*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Halbfass, Wilhelm, *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany: State University of New York, 1988.

Hammer, Olav, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Lund: Lund University, 2000.

Hill, R. Kevin, *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought*. Oxford: Clarendon, 2003.

Johnson, K. Paul, *The Masters Revealed: Madame Blavatsky and the Myth of the Great White Lodge*. Albany: State University of New York, 1994 (SUNY Series in Western Esoteric Traditions).

Kovač, Anton, *Andrej Belyj: The 'Symphonies' (1899-1908)*. Bern: Lang, 1976.

The Larousse Encyclopedia of Music. Editor: Geoffrey Hindley, London: Hamlyn, 1971.

Ljunggren, Magnus, *The Dream of Rebirth: A Study of Andrej Belyj's Novel Peterburg*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1982.

_____ "Ingen gick opåverkad från mötet med Belyj", *Svenska Dagbladet*, 2006-01-21.

Lopez, Donald S., *Buddhism & Science: A Guide for the Perplexed*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2008 (Buddhism and Modernity).

Malmstad, John E. ed., *Andrey Bely: Spirit of Symbolism*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1987.

Mochulsky, Konstantin, *Andrej Bely: His Life and Works*. Ann Arbor: Ardis, 1977.

Nietzsche, Friedrich, "Tragedins födelse" i *Samlade skrifter 1*. Stockholm: Symposion, 2000.

_____ *Antikrist, Hammaren talar*. Stockholm: Bo Cavefors Bokförlag, 1971.

_____ *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment). Předmluva a kniha první*. Praha: Votobia, 1995.

Schimmelpenninck van der Oye, David, *Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*. New Haven & London: Yale University Press, 2010.

Schlegel, Friedrich, *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*. Amsterdam: John Benjamins B.V., 1977 (Amsterdam Classics in Linguistics; 1).

Schopenhauer, Arthur, *Världen som vilja och föreställning*. Stockholm: Albert Bonnier Förlag, 1916, omtryckt med nya förord av Nya Doxa, 1992.

Schwab, Raymond, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*. New York: Columbia University Press, 1984.

Sunesson, Carl, *Richard Wagner och den indiska tankevärlden*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1985 (Stockholm Oriental Studies; 13).

Sutta Nipata: Buddhistiska ballader och lärodikter. Översättning från päli med förord och kommentar av Rune E.A. Johanson. Stockholm: Forum, 1976.

Vospominanija ob Andree Belom. Moskva: Respublika, 1995.

Elektroniska källor

Belyj, Andrej, *Glossolalia: A Poem about Sound*. Translated [by] Thomas R. Beyer, Jr. <http://community.middlebury.edu/~beyer/gl/glossenglish/glosseng.html>, 2006-07-11

_____ *Glossolalija: poema o zvuke*
<http://www.rbv.ru/belyi/01text/gloss.htm?start=1&length=all>, 2006-03-14

Biografičeskij slovar' <http://dic.academic.ru/dic.nsf/biograf2>, 2011-02-15

Beyer, Thomas R., Jr. "Andrej Belyj's *Glossolalia*: A Berlin Glossolalia"
<http://community.middlebury.edu/~beyer/gl/glossenglish/articlegloss.html>, 2006-07-11

Institut vostočnych rukopisej – Sankt Peterburg, Rosijskaja akademija nauk
www.orientalstudies.ru/rus/index, 2011-02-15

Kafedra filosofii i kul'turologii vostoka Filosofskogo fakul'teta Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta – Osnovy indijskoj kul'tury
<http://orient-kafedra.narod.ru/torch3.html>, 2010-12-30

Lavrov, Aleksandr "Chronologičeskaja kanva žizni i tvorčestva Andreja Belogo",
<http://www.rvb.ru/belyi/> [Först publicerad i hans avhandling *Andrej Belyj v 1900-e gody. Žizn' i literaturnaja dejatel'nost'*. Moskva, 1995.]

Ponomareva, Anna "Ancient Indian wisdom as the foundation stone of Andrej Belyj's *Theory of Symbolism*" : abstract"

<http://aatseel.org/program/aatseel/1999/abstract-utf8-145.html>, 2006-07-17

Taylor, Richard P., "Blavatsky and Buddhism"

<http://www.blavatsky.net/forum/taylor/tibetanSources10.htm>, 2011-01-24

Opublicerade källor

Ponomarëva, Anna, "Raj-blestjanik ili ponjatie 'OM' u Andreja Belogo."