

**Religion, visdom och humanism:
en teologisk läsning av Hermann Hesses
Siddhartha**

Henning E. Sandström

**Høgskolen i Østfold
Rapport 2007:12**

Online-versjon (pdf)

Utgivelsessted: Halden

Det må ikke kopieres fra rapporten i strid med åndsverkloven og fotografiloven eller i strid med avtaler om kopiering inngått med KOPINOR, interesseorgan for rettighetshavere til åndsverk.

Høgskolen i Østfold har en godkjenningsordning for publikasjoner som skal gis ut i Høgskolens Rapport- og Arbeidsrapportserier.

Rapporten kan bestilles ved henvendelse til Høgskolen i Østfold.
(E-post: postmottak@hiof.no)

Høgskolen i Østfold. Rapport 2007:12

© Forfatteren/Høgskolen i Østfold

ISBN: 978-82-7825-233-8

ISSN: 1503-2612

Här i vår frihet ifrån tvång och nöd
Vi ägna oss åt ädla tidsfördriv.
Doch hemligt sakna vi ett verkligt liv
Med sorg och vanda, födelse och död.

(Hesse, *Glaspärlespelet*)

Förord

Under arbetet med denna studie har jag besökt Hermann-Hesse-Museum, i Calw, Baden-Württemberg, vilket gav mig möjlighet att se med vilken entusiasm minnet av stadens store son hålls levande. Av Högskolan i Östfold har jag erhållit forskningstid för att färdigställa detta arbete. Jag tackar också Högskolans FoU-ledare, dr. theol. Geir Afdal för möjligheten att publicera arbetet i Högskolans Rapportserie. Till slut tackar jag min kollega, högskolelektor cand. philol. Ingebjørg Mellegård, för en genomgång av den engelska sammanfattningen.

Henning E. Sandström

Halden september 2007

Innehållsförteckning

Inledning.....	7
En allmän reflexion	7
Syfte	10
Metod.....	12
Material	14
Hermann Hesse	17
Barndom och ungdomsår.....	17
Författarskap som livsmodus.....	19
Orientens visdom.....	23
Hesses mogna år och ålderdom	27
Hesse och eftervärlden	31
Hermann Hesses <i>Siddhartha</i>	33
Hinduismen och det hinduiska samhället.....	39
En inledande kommentar	39
Hinduismen – den eviga läran	40
Det hinduiska samhället	46
En avslutande kommentar	48

Buddha, dharma och sangha.....	51
En inledande kommentar	51
Buddha.....	52
Dharma	54
Sangha	57
En avslutande kommentar	60
 Visdom och humanism.....	 63
En inledande kommentar	63
Verklighetsförståelsen	64
Människosynen.....	66
Etos.....	69
En avslutande kommentar	71
 En avslutande reflexion.....	 73
 Summary.....	 75
 Litteraturförteckning	 81

Inledning

En allmän reflexion

De senaste decennierna har inneburit en uppluckring av tidigare relativt fasta gränser mellan flera akademiska discipliner. Ett exempel på detta är det ökade teologiska intresset för skönlitteratur, vilket har fått till resultat att nya infallsvinklar på ett gammalt material har blivit accepterade. Av ledande företrädare för denna nya relation mellan teologi och litteratur kan nämnas Nathan A. Scott, Jr.,¹ H. E. Bahr² och David Jasper.³ Även i skandinavisk

¹ T. ex. Nathan A. Scott, Jr., *The Broken Center. Studies in the Theological Horizon of Modern Literature*. New Haven: Yale P. P. 1966

² T. ex. H.-E. Bahr, *Poiesis. Theologische Untersuchung der Kunst*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk. 1961.

³ T. ex. David Jasper, *The Study of Literature and Religion. An Introduction*. Basingstoke: Macmillan. 1992.

teologi har denna inriktning blivit allt mer vanlig. Så har t. ex. Lars Ahlin¹ och Sigrid Undset² uppmärksammats av den teologiska forskningen.

Att religion är viktig för förståelsen av skönlitterära texter visas också av den vikt som Northrop Frye lägger vid *Bibeln* som bestämmande för *the great code*, vilken präglar vår västerländska litteratur. Kunskap om de texter och berättelser som finns i Bibeln är väsentliga för att kunna förstå och tolka skönlitterära verk, som hör till den västerländska kulturen.³

Det finns många goda grunder för teologer att studera skönlitterära texter. För det första fångar skönlitterära texter ofta tidens tecken. Ett typiskt exempel på detta erbjuder existentialismen, där Sartres och Camus' skönlitterära verk gav uttryck åt stora delar av efterkrigsgenerationens livshållning. Detta innebär då att skönlitteraturen kan knytas icke bara till det teologiska studiet, utan också är ett medvetet uttryck för religiösa och etiska ställningstaganden i samtidsaktuella frågor. För det andra kan skönlitteratur ha en funktion i religionsundervisningen. En teologisk/filosofisk/ideologisk ståndpunkt kan givetvis levandegöras genom en roman, på ett sätt som i högre grad uppskattas av litteraturintresserad skolungdom, än vad som blir fallet med ett mer teoretiskt verk. Det finns en naturlig relation mellan religionsundervisning och läsning av skönlitteratur. Denna relation är givetvis icke begränsad till religionsämnet, utan kommer också tydligt fram i t. ex. geografi, historia och samhällskunskap. För geografiämnets vidkommande kan nämnas att Selma Lagerlöfs *Nils Holgerssons underbara resa genom Sverige* ursprungligen var tänkt som lärobok i folkskolan. Historieämnets undervisning om emigrationen blir givetvis extra

¹ Helen Andersson, *Det etiska projektet och det estetiska. Tvärvetenskapliga perspektiv på Lars Ahlins författarskap*. Eslöv:B. Östlings Symposion. 1998. (Diss. Lund). Maria Essunger, *Kärlekens möjlighet. Litterär gestaltning och teologisk reflektion hos Francois Mauriac och Lars Ahlin*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.(Uppsala Studies in Faiths and Ideologies, 16) 2005. (Diss. Uppsala)

² Bernt T. Oftestad, *Sigrid Undset. Modernitet og katolisisme*. Oslo:Universitetsforlaget. 2003.

³ Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*. London:Routledge&Kegan Paul. 1982.

levande om Vilhelm Mobergs utvandrarepos uppmärksammas. I samhällskunskapen har flera utopiska eller dystopiska romaner mycket att säga om människan i totalitära system, t. ex. Karin Boyes *Kallocain* och Orwells *1984*.

Det är icke endast så, att religion är viktig för förståelsen av skönlitterära texter, även det motsatta förhållandet gäller. Skönlitteratur är således viktig för religion. Det är, i hög grad, i de skönlitterära texterna som vi finner uttryck för religiös och moralisk problematik, på ett sådant sätt att detta upplevs som relevant av många människor som icke upplever sig som religiöst grubblande. Vår moderna tid har sett stora och avgörande förändringar på det religiösa och ideologiska planet. En gammal enhetskultur har avlösts av internationalism och ett flerkulturellt samhälle. Dessutom har flera författare gestaltat en värld som saknar en fast grundval och fasta etiska svar. En författare som Camus gav liv åt en värld där den gamla religionen icke längre var giltig. Camus har varit viktig för övergången till en ”relativistisk” och ”postmodern” värld, där människan själv måste finna svaren och där ingen etablerad högre instans är accepterad. Det bör emellertid poängteras att Camus’ värld icke var utan normer eller hållningar. Den som läser Camus’ verk, märker snart att solidaritet mellan människor framstår som något centralt. Att undersöka temata som *människosyn* och *etik* i modern litteratur framstår således som en synnerligen angelägen uppgift.¹

Den moderna tidens religiösitet har också tagit sig uttryck i ett allt starkare intresse för österländska kulturer. Den ungdomskultur som har blivit en integrerad del av västerlandet sedan 1960-talet har, i stora kretsar, medfört ett ökat intresse för hinduism, buddhism, gnosticism, holism och panteism, m. m., som måste sägas vara djupare än den blotta fascinationen för det exotiska. Den

¹ Den naturliga relation som finns mellan litteratur och etik, har behandlats av flera författare. Synnerligen intresseväckande är bl. a. Wayne C. Booth, *The Company We Keep. An Ethics of Fiction*. Berkeley, Cal.:University of California Press, 1988, samt Martha C. Nussbaum, *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. New York:Oxford University Press. 1990.

tidigare självklara dualismen mellan Skapare och skapare, har, i hög grad, ersatts av en holistisk förståelse av verkligheten. Detta får då givetvis också konsekvenser för människosyn och etik. Också i detta sammanhang menar vi att skönlitteraturen har spelat en väsentlig roll. Givetvis går det här att peka på ett flertal författare, men vi menar att en författare som Hermann Hesse hör till de mest betydande i detta sammanhang. Hesse har stundtals haft en position som närmast har givit honom kultstatus, även om han knappast är lika läst i dag, som under slutet av 1960-talet och under 1970-talet. Flera av hans romaner och berättelser har emellertid lästs av generationer av litteraturintresserade. När existentialismen allt mer gick över i romantiska drömmar om Indien, var Hesses författarskap centralt. En bok som särskilt uppskattades och lästes under denna tid, var *Siddhartha*. Denna berättelse nådde icke enbart en stor läsekrets; den var också synnerligen central för Hesse själv. Av Hesses övriga verk som fick en stor och beundrande läsekrets i ”motkulturen” kan nämnas *Stäppvargen* och *Glaspärlespelet*. Den strävan efter upplysning och det avståndstagande ifrån vedertagna och samhälleligt sanktionerade sanningar, som präglar dessa verk, passade väl i hop med en senare tids Indienromantik.

Hermann Hesse är en av den tyskspråkiga litteraturens mest lästa författare. Dessutom är han en författare som har fungerat som inspirationskälla för modern religiösitet, samtidigt som *Siddhartha* har kommit i flera nyutgåvor. Det är detta som är bakgrunden för vår avsikt att uppmärksamma denna berättelse.

Syfte

Vår avsikt på dessa sidor kan således sägas vara att göra en teologisk läsning av Hermann Hesses skrift *Siddhartha*. Först kommer vi emellertid att ge en kort

presentation av Hesses liv och författarskap, samt en presentation av *Siddhartha*. Handlingen i *Siddhartha* utspelas i Indien, på Buddhas tid, varför studiet av religiösa och teologiska aspekter är riktat mot såväl de historiska religiösa traditioner, d. v. s. hinduismen och buddhismen, som Hesse gestaltar i berättelsen, som den religiösitet och livsförståelse som präglar bokens grundstruktur. Här är det således fråga om ståndpunkter som kommer till uttryck genom huvudpersonen Siddhartha, men vad som är väsentligt i detta sammanhang är att dessa ståndpunkter också, i hög grad, uttrycker Hesses egen religiösa livsförståelse. Det är lätt att se *Siddhartha* som en propagandaskrift för buddhismen, men detta är en förenkling av såväl boken som av Hesse själv. Visserligen kan mycket sägas vara förenligt med buddhismen, men för att göra Hesse rättvisa, finner vi det vara nödvändigt att också uppmärksamma begrepp som *visdom* och *humanism*.

Vi kommer att ta utgångspunkt i följande disposition:

- Hermann Hesse. Här kommer vi att ge en kort introduktion till författarens liv, hans viktigaste verk och de idéer som kan anses representativa för hans ställningstaganden, samt något om hans betydelse för eftervärlden.
- Hermann Hesses *Siddhartha*. Här kommer vi att närmare presentera *Siddhartha* och verkets betydelse för Hesse.
- *Religion* i *Siddhartha*. Här kommer vi först att redogöra för bilden av *hinduismen* i *Siddhartha*. Detta innefattar både hinduismens mer teoretiska sidor, samt bilden av hinduismens kvinnosyn och samhällsideal. Vad är det Siddhartha (eller Hesse) finner tilltalande i hinduismen och vad vänder han sig emot? Därefter kommer vi att uppmärksamma *buddhismen*. Buddha, dharma och sangha. I *Siddhartha* möter huvudpersonen företrädare för buddhismen. Vilken bild ges av Buddha, av den buddhistiska läran och av Buddhas entusiastiska

efterföljare, d. v. s. sangha? Vilken är den grundläggande skillnaden mellan Buddha och dennes efterföljare?

- *Visdom och humanism.* Vi menar att den förståelse av livet och världen som kommer till uttryck genom huvudpersonen Siddhartha bör tolkas som ett uttryck för visdom. Vad är typiskt för denna visdom? Vilken förståelse av verkligheten, vilken människosyn och vilket etos eller förhållningssätt till livet präglar visdomen? Hesse har varit ett stort namn i holistiska och nyreligiösa kretsar, men det har knappast varit vanligt att beskriva honom som en typisk humanist. Givetvis beror detta på hur humanism definieras. Om humanism ses som en hållning som tar utgångspunkt i den mänskliga erfarenheten och vänder sig mot tron på givna auktoriteter, menar vi att det går att finna ett tydligt drag av humanism hos Hesse, vilket i hög grad kommer fram i *Siddhartha*.

Metod

Vad det metodiska tillvägagångssättet anbelangar, har vi inspirerats av teorier om livsåskådningsforskning i Sverige¹ och Norge.² Bortsett från de inledande avsnitten om Hesse och *Siddhartha*, vilka är av mer övergripande karaktär, söker vi - särskilt vad avsnitten om *visdom* och *humanism* anbelangar - för att närmare kunna tolka och systematisera Hesses huvudidéer i *Siddhartha*, att ta utgångspunkt i den aktuella livsåskådningsforskningen. Vi önskar således att

¹ Se t. ex. Anders Jeffner, *Livsåskådningsforskning*. Uppsala. 1973 och Ragnar Holte, *Människa, livstolkning, gudstro. Teorier och metoder inom Tros- och Livsåskådningsvetenskapen*. Lund:Doxa. 1984.

² Se t. ex. Per M. Aadnanes, *Livssyn*. (3. utgåve) Oslo:Universitetsforlaget. 2002.

komma fram till grundläggande idéer i Hesses egen livsåskådning, genom att låta honom representeras av huvudpersonen Siddhartha.¹

Det kan givetvis diskuteras vilka komponenter som bör ingå i en livsåskådningsstudie, men vi finner Aadnanes' definition av en livsåskådning, nämligen att denna innehåller inslag som berör förståelsen av verkligheten, människosynen och värdeuppfattningen,² som en relevant utgångspunkt, med den avvikelsen att vi kommer att tala om etos, icke om etik eller värdeuppfattning. Detta gör vi, eftersom vi menar att just frågan om etos, livshållningen, är av central betydelse för förståelse av Hesses *Siddhartha*.

Vår studie tar, i huvudsak, sin utgångspunkt i berättelsen *Siddhartha*, men för att närmare belysa vissa temata, kommer vi också att uppmärksamma delar av Hesses övriga författarskap. Detta innebär att vår metod icke är uteslutande verkimmanent, i den bemärkelsen att det uteslutande skulle vara ett enskilt verk som behandlas, men om det är fråga om systemimmanens eller någon form av intertextuell metod,³ är givetvis en fråga om definitioner. Vi kommer under alla omständigheter att belysa *Siddhartha* genom att sätta denna skrift i relation till en del andra av Hesses texter.

¹ Att vetenskapligt studera och utforska en föreliggande livsåskådning, är något som Holte hänför till nivå 2, medan att intellektuellt gestalta en egen livsåskådning är något som hör till nivå 1. Se Holte, *Människa, livstolkning, gudstro*, s. 30.

² ”Litt mer konkret vert det om vi seier at eit livssyn inneheld synsmåtar innanfor i alle høve tre område, nemleg *røyndomsoppfatning, menneskesyn og verdioppfatning*. Innholdsmessig er altså eit livssyn bygt opp av synsmåtar som gjeld problemstillingar frå desse tre felta.” Aadnanes, *Livssyn*, s. 15.

³ Det var Julia Kristeva som introducerade denna term, men det går knappast att tala om ett enhetligt bruk i filosofisk eller språkvetenskaplig debatt.

Material

Som sagt, Hermann Hesses *Siddhartha* är vår primära text, men i tillägg kommer vi också att uppmärksamma *Demian*, *Österlandsfärden* och *Glaspärlespelet*.¹ *Demian* utkom 1919 och är intressant, icke minst genom verkets kvinnosyn och dess hänvisningar till gnosticismen. *Österlandsfärden* utkom 1932 och är berättelsen om en ung man (H. H.) som ansluter sig till en tidlös religiös sekt, för att söka den yttersta sanningen i Österlandet. *Glaspärlespelet* utspelas i Kastalien, en framtida pedagogisk provins. Kastalien är också en munkorden för intellektuella. Själva glaspärlespelet är en syntes av konst och vetenskap och huvudpersonen, Josef Knecht, blir spelets stormästare, men drar sig så småningom överraskande tillbaka. Hans livshållning och ambitioner sätts i kontrast till vännen Plinio Designori och den romersk-katolske munken Fader Jacobus.² Vi menar att hänvisningar till och jämförelser med dessa verk, kan bidra till att fördjupa förståelsen av vissa motiv och temata i *Siddhartha*.

Litteraturen om Hesse är givetvis överväldigande. Vi eftersträvar icke någon fullständig översikt, varför vi främst har tagit utgångspunkt i Hans Levanders *Hermann Hesse – en outsiders väg*.³ I detta verk sätter författaren Hesses liv i relation till hans verk, samt ser en kortfattad men upplysande karakteristik av flera av Hesses verk. Övrig referenslitteratur, av mer generellt intresse, är Theodore Ziolkowskis *The Novels of Hermann Hesse*⁴ och Martin Pfeifer (Utg.),

¹ Vi kommer här att hänvisa till de svenska utgåvorna.

² Theodore Ziolkowski menar att karaktären Fader Jacobus är baserad på historikern Jakob Burckhardt. Se Theodore Ziolkowski, Foreword, s. IX, i Hermann Hesse, *The Glass Bead Game*. New York:H. Holt. 1969.

³ Hans Levander, *Hermann Hesse – en outsiders väg*. Stockholm:Forum. 1983.

⁴ Theodore Ziolkowski, *The Novels of Hermann Hesse. A Study in Theme and Structure*. Princeton, N.J.:Princeton University Press. 1965.

*Hermann Hesses weltweite Wirkung.*¹ Denna senare skrift är väsentlig för den som intresserar sig för Hesses betydelse för eftervärlden.

Det finns också ett flertal verk som har varit av direkt betydelse för vår förståelse av Hesses *Siddhartha*. Några av dem, som vi har gjort bruk av, är Johanna Maria Louisa Kunze, *Lebensgestaltung und Weltanschauung in Hermann Hesses Siddhartha*,² Kyung Yang Cheong, *Mystische Elemente aus West und Ost im Werk hermann Hesses*,³ Weijian Liu, *Die daoistische Philosophie im Werk von Hesse, Brecht und Döblin*⁴ och Sohair Gohar, *Der Archetyp der Grossen Mutter in Hermann Hesses "Demian"*.⁵ En opublicerad norsk "hovedoppgave" av Hartmut Schley har också varit av intresse.⁶

¹ *Hermann Hesses weltweite Wirkung*. Herausgegeben von Martin Pfeifer. Frankfurt am Main:Suhrkamp. 1-2. 1977-1979.

² Johanna Maria Louisa Kunze, *Lebensgestaltung und Weltanschauung in Hermann Hesses Siddhartha*, 'S-Hertogenbosch:L.C.G.Malmberg. U. å. (Diss. Amsterdam 1946)

³ Kyung Yang Cheong, *Mystische Elemente aus West und Ost im Werk hermann Hesses*. Frankfurt am Main, Bern, New York & Paris:Peter Lang. 1990. (Diss. München)

⁴ Weijian Liu, *Die daoistische Philosophie im Werk von Hesse, Brecht und Döblin*. Bochum:Brockmeyer. 1991.

⁵ Sohair Gohar, *Der Archetyp der Grossen Mutter in Hermann Hesses "Demian" und Gerhart Hauptmanns "Insel der grossen Mutter"*. Frankfurt am Main, Bern, New York & Paris:Peter Lang. 1987. (Diss. Berlin 1986)

⁶ Hartmut Schley, "Hermann Hesses 'Siddhartha'. Asien und Europa am Kreuzweg". Hovedoppgave, Oslo 1979.

Hermann Hesse

Barndom och ungdomsår

Hermann Hesse föddes den 2 juli 1877 i Calw, i Schwarzwald. Calw präglades då av pietismen, men det var icke endast staden som präglades av denna protestantisk-moraliska livsförståelse. Denna fanns också djupt inne i Hesses egen familj. Hesses morfar, Hermann Gundert, 1814-1893, var en av de stora tyska missionärerna under 1800-talet. Främst är hans namn knutet till Baselmisionens verksamhet i Indien, där han var verksam i över 20 år. Gundert översatte Bibeln till malayalam, det viktigaste språket i Kerala, samt författade ett för språkvetenskapen viktigt verk, nämligen en malayalam-engelsk ordbok.¹ Johannes Hesse, Hermann Gunderts svärson och Hermann Hesses far, var också

¹ Ett par av Hermann Gunderts böcker om missionen översattes faktiskt till svenska, redan under 1800-talet.

verksam som missionär i Indien och författare till missionsvetenskapliga verk, men kom icke att få samma betydelse som Gundert.

I familjen fanns alltså en stark luthersk sida, men också, särskilt vidareförd genom morfadern, en from fascination och en djupgående tolerans för Orienten. Detta kom att påverka den unge Hesse starkt.¹ Vad som också kom att bidra till en atmosfär av internationalism, var mormoderns härstamning från det franskspråkiga Schweiz. Även om Hermann Hesse föddes och, under flera år växte upp i Calw, bodde han också under fem år, 1881-1886, i Basel, där fadern arbetade som lärare. Visserligen var Hesses barndom sträng och puritansk, men vad som kom att få en djupare inverkan på honom, än den stränghet som fadern utövade, var skolgången.

För den unge Hermann Hesse var det närmast en självklarhet att han skulle utbildas till teolog och präst. Som 14-åring fick han en friplats vid Maulbronns seminarium, vilket skulle förbereda för studier i Tübingen. Denna utbildning kom ej att fungera väl för den unge Hesse. För det första kände han ett allt större avståndstagande ifrån hemmets fromma protestantiska tradition. För det andra blev han redan som trettonåring övertygad om att han antingen skulle bli diktare eller inte något. Han var således redan vid unga år övertygad om att den enda framtiden som var acceptabel, var ett liv som diktare.² Han kom tidigt att uppleva sig sig som en outsider i den fromma tyska borgerligheten. Som 15-åring rymde han från seminariet, återvände, men tog snart därefter ett slutgiltigt avsked från denna ansedda institution. Dåtidens latinherravälde och stränga disciplin passade ej för den känslige diktaraspiranten. Motsättningen till föräldrahemmet präglades också av allt större motsättningar, även om han mötte en hel del förståelse hos sin morfar Gundert.

¹ ”Hesse selbst sah in der Welterfahrenheit und Toleranz des Grossvaters den entscheidenden Anstoss für sein frühes Interesse an den Kulturen des Orients.” Liu, *Die daoistische Philosophie. . .*, s. 42.

² Martin Pfeifer, Einleitung, s. 7. I Martin Pfeifer (Hrsg) *Hermann Hesses weltweite Wirkung. Internationale Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1977.

Efter ett par vilsna år, började Hesse arbeta i en bokhandel och senare i ett antikvariat. Denna syssla, vilken gav honom hans försörjning fram till 1903 och förde honom till Tübingen och Basel, medförde också det goda, att han fick möjlighet att fördjupa sig i såväl modern som äldre litteratur. Samtidigt började han skriva och publicerade ett flertal småverk och dikter. Det verk, som kom att få en avgörande betydelse för Hesses framtid, var *Hermann Lauscher*. Denna berättelse om en ung poets efterlämnade skrifter har väl knappast någon större läsekrets i dag,¹ men det väsentliga var att Hesse hade sänt detta verk till förläggaren Samuel Fischer. Föga imponerad av själva berättelsen hade Fischer dock upptäckt något speciellt hos författaren, varför han bad denne att sända in en roman. Det som Hesse sände in och som föranledde Fischer att skriva ett femårigt kontrakt med Hesse, kom att bli *Peter Camenzind*, vilken publicerades 1904. Från denna tid var Hermann Hesse en etablerad författare och kunde leva på sin penna.

Författarskap som livsmodus

Denna förändring var givetvis helt omvälvande för Hesse. Nu behövde han icke kompromissa med livskallet, utan kunde följa sin övertygelse. Han skriver flitigt, även om de verk som han fullbordar under dessa första fria konstnårsår, knappast hör till de som läses mest i dag. Han flyttar från Basel till Gaienhofen, vid Bodensjön och bildar familj. Under denna tid får hans intresse för buddhismen ökad stimulans. Schopenhauer blir åter på modet och dessutom upptäcker Hesse den teosofiska rörelsen. Det är föga överraskande att Hesse

¹ Att Hesse ändå kom att tillmäta denna skrift en icke ringa betydelse, visas av det faktum att han senare bearbetade texten och gav ut den i klart förändrat form.

lockas mera av teosofi, som ju lättare går att förena med en romantisk syn på Orientens religioner, än av Rudolf Steiners antroposofi, vilken knappast spelar någon roll för honom.

Vad som kom att få stor betydelse för Hesse var hans resa till Asien 1911. Resan gick till Ceylon och till Indonesien, men på grund av sjukdom kom Hesse icke till Indien.¹ Hesse reste med sin vän Hans Sturzenegger, men utan sin familj. Vad han såg av indier, främst på Ceylon, imponerade icke på honom, utan det enda värdet, var det som låg i upplevelsen av det exotiska. Däremot kom han att fascineras av kineserna och av den kinesiska kulturen.² Vad som särskilt tilltalade Hesse, var att han i den kinesiska kulturen såg en enhet av natur och ande. Här fanns icke den motsättning mellan religion och vardagskultur, som han menade var typisk för Indien.³ Det enda direkta litterära resultatet blev reseskildringen *Aus Indien*, vilken Hesse själv icke var särskilt nöjd med och som han t. ex. icke önskade få översatt till franska⁴. I hög grad präglas verket av traditionella ståndpunkter angående öst och väst. Österlandet andas religion medan västerlandet präglas av förnuft och teknik.⁵ Viktigare var dock att han, trots sjukdom och missade upplevelser, fick en stegrad entusiasm för Orienten, vilket säkert var avgörande för de av hans senare verk, som mest har påverkats av österländsk kultur och religiösitet. Han fick också en starkare förnimmelse av något allmänmänskligt, något som gick bortom öst och väst. Här går det att skönja en begynnande syntes av den mänskliga erfarenhetens

¹ Liu påstår att Hesse reste till Indien. Detta är icke korrekt, om nu icke Ceylon ses som en del av Indien, vilket det ju i en politisk mening var. Se Liu, *Die daoistische Philosophie . . .*, s. 46.

² Levander, *Hermann Hesse*, s. 51 f.

³ Liu, *Die daoistische Philosophie . . .*, s. 47.

⁴ Det var ingen mindre än Romain Rolland som frågade Hesse, om denne var intresserad av att få boken översatt till franska. Se Levander, *Hermann Hesse*, s. 53.

⁵ Franz H. Lequen, *Hermann Hesse. Der Steppenwolf. Siddhartha. Zum Verständnis seiner Prosa*. Hollfeld:Joachim Beyer Verlag. 1977. S 72.

variationer,¹ vilket givetvis kom att påverka honom i riktning bort ifrån en konfessionell och dogmatisk religiösitet.

Hesses liv är oupplösligt förenat med hans författarskap och även om detta författarskap speglar hans brottnings med de stora livsfrågorna, innebär detta icke att han förhåller sig likgiltig till tidens problem. I september 1913 publicerade Hesse en artikel i *Neue Zürcher Zeitung* där han manar till besinning och kritiserar den krigspsykos, som också hade drabbat konstnärerna och de intellektuella. Denna artikel pläderar icke för en långtgående pacifism,² men kritiserar den överdrivna nationalismen. Denna Hesses position förde honom långt från t. ex. Thomas Mann och Hesse kom under lång tid in på 1920-talet att betraktas som en dålig patriot. Vad som framförallt upprörde många tyskar, var att Hesse, som en i Schweiz boende utlandstysk, publicerade sina inlagor i utländska tidningar. Hesse såg sig som en uttalat opolitisk författare, men i Tyskland var det flera som menade att Hesses verk skulle kunna utnyttjas i revolutionärt syfte, ”i bolsjeviserande riktning”.³

En person som däremot kom att positivt uppmärksammade Hesses artikel, var den franske författaren och pacifisten Romain Rolland. Det var mycket som förenade Hesse och Roland, förutom den antinationalistiska hållningen, även fascinationen för österländsk religiösitet.⁴ Som ett bevis på den stora aktning som Hesse kände för Rolland, kan anföras att första delen av *Siddhartha* dedicerades till den franske författaren.

Under dessa år fördjupas Hesses entusiasm för österländsk livsförståelse, samtidigt som han ser sig som en sökare, en vagabond på jakt efter sanningen. Detta innebär emellertid ej att han helt skulle ta avstånd från västerlandets

¹ Cheong, *Mystische Elemente aus West und Ost . . .*, s. 92.

² Detta poängteras starkt av Levander. Se Levander, *Hermann Hesse*, s. 64.

³ Levander, *Hermann Hesse*, s. 136.

⁴ Romain Rolland, en av sin tids stora pacifister, erhöll Nobelpriset 1915 och är, för en senare tid, främst känd som författare till *Jean-Christoph*. Det bör emellertid poängteras att Rolland, liksom Hesse, också var fascinerad av Indien och skriv böcker om Ramakrishna, Vivekananda och Gandhi.

religiösa traditioner. Även om Hesse tar avstånd ifrån den protestantiska kristendomen, bevarar han livet igenom en fascination för den romersk-katolska kyrkan. Den av yttre konfessioner oberoende författaren vänder sig givetvis mot mycket som han finner i den romersk-katolska kyrkans exklusivitetsanspråk och dess dogmer, men menar att denna kyrka som institution är den mest tillfredsställande som någonsin har existerat. Särskilt betonar han kyrkans estetiska värde och inspirationskraft.¹

Vi nämnde ovan att Hesse anklagades för bristande patriotism, vilken oförbehållsamt skulle ta avstånd ifrån försvaret av Tyskland. Detta är knappast en sakligt underbyggd kritik. I *Demian*, vilken utkom 1919 och är en bildningsroman om ”vägen till sig själv”,² avslutas berättelsen med att den av Nietzsche inspirerade mystiske Max Demian drar till fronten som tysk officer och huvudpersonen, Emil Sinclair, som menig soldat. Detta framställs som en självklarhet, närmast som en passiv pliktuppfyllelse. Det räcker emellertid ej att hänvisa till Nietzsche som inspiration för gestaltningen av Max Demian. Theodore Ziolkowski har poängterat Demians ”frälsande” betydelse och menar att här möter vi en Kristus-figur, även om det ej är fråga om den kristna dogmatikens Kristus.³

¹ ”Among orders existant upon earth, the Catholic Church represents for Hesse the most satisfactory as a form. For purely aesthetic reasons it lent itself to the symbolization that he sought for his own belief in an eternal order.” Ziolkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, s. 237.

² Levander, *Hermann Hesse*, s. 84.

³ Ziolkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, s. 140 f.

Orientens visdom

Från 1919 och till sin död 1962 var Hesse bosatt i kantonen Ticino, i Schweiz, även om han stundtals vistades i Zürich och Basel. 1923 erhöll han schweiziskt medborgarskap. Tiden efter första världskriget präglades av starka neurotiska spänningar. Han hade 1919 påbörjat *Siddhartha*, men arbetet med manuskriptet låg nere under långa tider. Förmodligen var det hans kontakter med Carl Gustav Jung och att han gick i terapi hos denne, som gjorde att han kunde återvinna sin inspiration.¹ 1922 utkom *Siddhartha*, vilken har blivit ett av Hermann Hesses mest uppskattade verk. Det måste också sägas att detta verk står i en särställning, vad den skönlitterära gestaltningen av Hesses egen religiösa övertygelse anbelangar. Det är här som Hesse kommer närmast att nedlägga sin religiösa tro i litterär form.²

Visserligen har Hesse kommit att stå som representant för en orientaliskt färgad religiösitet, men det är knappast korrekt att se honom som en gentemot kristendomen alltigenom negativ författare. Hesses barndomsupplevelser är i detta sammanhang intressanta. Båda föräldrarna – och i synnerhet morfadern – hade lång erfarenhet av Indien. För dem representerar Indien något mer än en vanlig missionärserfarenhet. Det är också fråga om en sorts ”hemlängtan” till ett Indien som hade gjort ett outplånligt intryck. Denna bild av Indien var något som Hesse mötte som barn, men minnena därav suddades bort under ungdomsårens skolgång. Det bör emellertid framhållas att det icke var någon ”smyghinduism” som föräldrarna eller morfadern företrädde. Hesse är fullt

¹ Levander, *Hermann Hesse*, s. 134 och s. 154. Hesse gick också i terapi hos Josef Bernhard Lang.

² Hermann Hesse, *Die Einheit hinter den Gegensätzen. Religionen und Mythen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1986. S. 139. (”Mein Glaube”, till vilken här hänvisas, ingår i Hesses *Betrachtungen*, Werkausgabe 10)

medveten om att hans familj såg ”Jesu lära” som den slutgiltiga och enda gudomliga läran.¹

Kristendomen hade varit en central kraft för den unge Hesses utveckling. Han talar nyanserat om att han skiljer mellan två former av kristendom, å ena sidan en personlig, praktisk och dogmbefriad kristendom och å andra sidan en kyrklig och teologisk.² Vad den kyrkliga kristendomen anbelangar, kan Hesse tala om de kyrkokristnas Söndagsgud.³ De positiva erfarenheter, som Hesses hade av en personligt präglad pietism under sina tidigaste levnadsår, förbyts till en närmast total negativitet under studierna vid seminariet i Maulbronn. Den kristendom som han mötte där, var en dogmatisk religion, som låg långt ifrån föräldrahemmets kristendom präglad av personlig fromhet och medmänsklighet. Den institutionaliserade kristendomen passade alls icke Hesse.⁴ Särskilt under första världskriget visar sig denna kristendomsform från sin sämsta sida, menar Hesse. Då framstår de tyska protestantiska kyrkorna som karikatyrer av tysk nationalism.⁵ Det är väl närmast en självklarhet att Hesse känner sig mer befryddad med en personlig och konfessionslös kristendom. En viktig inspirationskälla, i detta sammanhang, var Mäster Eckhart.⁶ Här fann Hesse en kristen mystiker som icke underordnade sig den kyrkliga dogmatikens gränser.⁷ I den egna vänkretsen fanns Hugo Ball, romersk katolik och kritiker av reformationen, vilken dock blev föremål för den romersk-katolska kyrkan politiska rävspel.⁸ I hög grad var det de yttre institutionerna, som missbrukade kristendomens andliga innehåll, menar Hesse. Han var givetvis icke okunnig om att detta också kunde ske i andra religioner och kulturer. Det förtjänar emellertid

¹ Cheong, *Mystische Elemente aus West und Ost . . .*, s. 23.

² Cheong, *Mystische Elemente aus West und Ost . . .*, s. 30.

³ Cheong, *Mystische Elemente aus West und Ost . . .*, s. 28.

⁴ Liu, *Die daoistische Philosophie . . .*, s. 43.

⁵ Hesse, *Die Einheit hinter den Gegensätzen. . . .*, s. 143.

⁶ Johannes Eckhart, 1260-1327, vanligtvis kallad Mäster Eckhart, dominikan som företrädde en mystik som hade panteistiska drag. Påve Johannes XII utsände 1329 en bulla, vari ett antal av Eckharts idéer förklarades vara kätterska.

⁷ Cheong, *Mystische Elemente aus West und Ost . . .*, s. 25.

⁸ Hesse, ”Mein Glaube”, i *Die Einheit hinter den Gegensätzen. . . .*, s. 142.

att framhållas att Hesse, visserligen negativ till kyrkliga organisationer och till organiserad kristendom, ändå menar att kristendomen har spelat en stor roll i hans religiösa liv.¹

Det var den kristna mystiken som hade inspirerat och fascinerat Hesse. Steget från denna livsförståelse till en österländsk religiösitet är icke oändligt och under 1920-talet gör sig Hesse alltmer hemmastadd i en överkonfessionell mystik och panteism, som givetvis lättare kan finna släktskap med olika österländska traditioner, än med konventionell kristendom. Han hade ju också redan i barndomen fått kunskap om Indiens religioner. Dragningen till Österlandet visar sig ju också i Hesses resa till Asien 1911. Efter Första världskriget får komma detta intresse till allt starkare uttryck och det främsta litterära uttrycket blir *Siddhartha*. Hesse var en flitig läsare av buddhistisk och hinduisk litteratur; hans *Siddhartha* fick många läsare att definiera honom som buddhist. Detta tog Hesse starkt avstånd ifrån och menar att detta var ett skrattretande påstående - även om han senare erkände att det fanns ett korn av sanning i detta.² Han stod tidtals buddhismen rätt nära och det är tydligt att han lockas mera av mahayana-buddhismens aktiva bodhisattva-ideal, än av theravada-buddhismens, åtminstone i en social bemärkelse, mer passiva arhat-ideal. Hesse stöts emellertid så småningom bort från buddhismens "Gottlosigkeit".³ För Hesse är det naturligt med tron på en Gud - eller något gudomligt - som uppfordrar människan att handla i världen.

Hos Hesses finns det egentligen kanske väl så mycket som kan tyda på personliga sympatier för den filosofiska hinduismen, som för buddhismen. Då är det den hinduism som vi möter i upanishaderna, som avses. Det är genom upanishaderna som Hesse har påverkats och inspirerats av hinduismen. Särskilt spelar läran om det gudomligas transcendens och immanens en avgörande roll.⁴

¹ Cheong, *Mystische Elemente aus West und Ost . . .*, s. 31.

² Cheong, *Mystische Elemente aus West und Ost . . .*, s. 43.

³ Cheong, *Mystische Elemente aus West und Ost . . .*, s. 43.

⁴ Cheong, *Mystische Elemente aus West und Ost . . .*, s. 45 ff.

Han talar om den klassiska hinduismen som en ädel panteism.¹ Panteismen är betydelsefull i Hesses världsbild, oavsett om han uttalar sig om Mäster Eckharts kristna panteism eller hinduismens lära om brahman. Hesse betonar att ”enheten” i världen, en gudomlig enhet, är grundläggande i hans föreställningsvärld.² Ett annat väsentligt tema är den självupplevda erfarenheten. Denna finner Hesse ett tydligt exempel på, i Bhagavad-Gita, vilken han betecknar som ”eine ungelehrte, erlebte Weisheit”.³ Visdomen kan därmed sägas stå i kontrast till den konventionella lärdomen. Sann visdom bär, för Hesse, alltid det självupplevdas signum. Vad Hesse säger om detta, kan givetvis också ses som en livslång kritik av ungdomens skolgång, där självupplevd visdom icke hade någon plats.

Hittills har vi främst uppmärksammat Hesses förhållande till Indiens religioner, men redan under Asienresan 1911 hade han fått en djupare kontakt med den kinesiska kulturen. Av naturliga skäl var det taoismen som lockade Hesse mest, men även Konfucius rönt stor uppskattning. Hesse såg i den kinesiske filosofen en representant för måttfullhet och en övernationell hållning, vilke kunde erbjuda möjligheter för en syntes av öst och väst.⁴ Han finner också, i såväl taoism som konfucianism, en naturlig förening av mystik och uppfordran till handling. Han finner att kineserna, i motsats till indierna, representerar något världsbejakande. Den kinesiska visdomen är mer praktisk.⁵ Detta får nog sägas passa Hesses personlighet bättre.

¹ Levander, *Hermann Hesse*, s. 146.

² ”Ich glaube an nichts in der Welt so tief, keine andere Vorstellung ist mir so heilig wie die der Einheit, die Vorstellung, dass das Ganze der Welt eine göttliche Einheit ist und dass alles Leiden, alles Böse nur darin besteht, dass wir einzelne uns nicht mehr als unlösbare Teile des Ganzen empfinden, dass das Ich sich zu wichtig nimmt.” Hermann Hesse, ”Über die Einheit”, i *Die Einheit hinter den Gegensätzen*, s. 7.

³ Cheong, *Mystische Elemente aus West und Ost . . .*, s. 46.

⁴ Cheong, *Mystische Elemente aus West und Ost . . .*, s. 90 f.

⁵ Cheong, *Mystische Elemente aus West und Ost . . .*, s. 48 f.

Han skaffar sig också en god beläsenhet i den kinesiska filosofiens klassiker,¹ icke bara Konfucius och Lao Tze, den omtvistade upphovsmannen till *Tao te king*, utan också *I Ching* och senare taoistiska tänkare som Chuang Tze.² Särskilt Hesses verk *Österlandsfärden* och *Glaspärlespelet* har påverkats av kinesisk tänkande.³ Författaren Alfred Döblin, som tillika var en god kännare av kinesisk filosofi, framhåller emellertid *Demian* som ett exempel på att Hesse hade lyckats med konststycket att belysa väsentliga sidor av taoismen.⁴

Det bör också påpekas att det finns ett västerländskt arv i dessa verk. Hesse var inspirerad av romantikern Novalis och Levander menar att även influenser från Mozarts *Trollflöjten* märks i *Österlandsfärden*, t. ex. i berättelsens sista avsnitt, där rummet förvandlas till en tronsal.⁵

Hesses mogna år och ålderdom

Hesse kom att framleva sitt liv i en självvald isolerad idyll i Schweiz. Även om han alltid var en hängiven representant för pacifistiska idéer, betraktade han sig själv som en opolitisk författare. Detta betyder emellertid icke att han förhöll sig likgiltig i politiska eller sociala frågor, eller att han skulle ha saknat politiska intressen. Att Hesse såg sig som en opolitisk författare bör snarast tolkas som att

¹ Ofta i Richard Wilhelms översättningar. Richard Wilhelm, 1873-1930, var teolog och missionär. Han var en av sin tids ledande specialister på kinesisk kultur och var negativ till en renodlat eurocentrisk förståelse av Kina. Han förespråkade en interkulturell utgångspunkt och var påverkad av Jung, vilken var hans personlige vän.

² Liu, *Die daoistische Philosophie . . .*, s. 47 ff. Chuang Tze kan också skrivas Chuang Tzu.

³ Särskilt betonas detta för *Glaspärlespelets* vidkommande. Se Chi, *Die weisheit Chinas . . .*, s. 61.

⁴ Chi, *Die weisheit Chinas . . .*, s. 42.

⁵ Levander, *Hermann Hesse*, s. 217 ff.

han icke önskade att få en partipolitisk eller ideologisk etikett. Det fanns ett drag av anarkism hos Hesse, vilket gjorde att han starkt misstrodde politiska institutioner. Han vänder sig starkt mot såväl fascism som kommunism, men menar att dessa ändå icke kan likställas. Fascistiska och nationalsocialistiska idéer och handlingar finner han vara uttryck för något dåraktigt och gement. Detta är något som kränker varje form av människovärde och som till varje pris måste bekämpa. Kommunismen – och här är det det stalinistiska Sovjetunionen som åsyftas – är också något som Hesse tar avstånd ifrån, men här är det närmast fråga om ett sorgligt misslyckande, ett beklagansvärt och misslyckat försök i mänsklighetens strävan efter att åstadkomma något nytt.¹

Från 1927 arbetade Hesse med *Narziss och Goldmund*, vilken utkom 1930. Här har författaren begivit sig till medeltidens Tyskland, även om det ej är fråga om en historisk roman. Snarare är det en viss medeltida atmosfär, som präglar verket.² Förberedelsen för ett livslångt klosterliv är utgångspunkten. Här, som i flera av Hesses övriga verk, är det två vänner som framstår som varandras motsatser. Narziss' och Goldmunds sökande efter livets mening ger självfallet antydningar om Hesses egen andliga kamp. Narziss,³ den introspektive och narcissistiske, stannar kvar i klostret, medan Goldmund i högre grad bejakar världen runtomkring. Med tanke på influenser, kan det vara värt att nämna det nietsceanska inflytandet; Narziss representerar det apolliniska, medan Goldmund, som Hesse själv såg som romanens egentliga huvudperson,⁴ företräder det passionerade och livsbejakande dionysiska idealet.

1932 utkom *Österlandsfärden*. Här ansluter sig huvudpersonen, H. H. till ett tidlöst brödraskap som söker visdom och sanning. Leo, vilken fungerar som tjänare, visar sig till slut vara Ordens stormästare. Ziolkowski har kallat detta

¹ Levander, *Hermann Hesse*, s. 251 f.

² Ziolkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, s. 233.

³ Det person från verkligheten som har stått modell för Narziss, var Hesses vän Hugo Ball, vilken avled 1927, efter att, samma år, ha publicerat en bok om Hesse. Levander, *Hermann Hesse*, s. 205 f.

⁴ Levander, *Hermann Hesse*, s. 201.

verk en symbolisk självbiografi och H. H. är visserligen ett uttryck för Hesse personligen, men också en gestaltning av något allmänmänskligt.¹ Romanen – eller sagan, som Hesse kallade detta verk – mynnar ut i förkunnelsen av tjänandets ideal. Det är framförallt Leo som representerar detta ideal,² medan H. H. har en betraktande hållning, vilket väl kan tolkas som att Hesse själv har svårt att taga ställning och helt bejaka ett ideal, även om det är tydligt var hans sympatier ligger.

Under större delen av 1930-talet var Hesse sysselsatt med vad som skulle komma att bli hans sista roman och mästerverk, *Glaspärlespelet*. Verket publicerades i Schweiz 1943. Här gestaltar Hesse en framtidsutopi, där handlingen är förlagd till ca 2400 och utspelas i ett land som icke namnges, men som har drag av Schweiz och södra Tyskland, i den pedagogiska provinsen Kastalien. Detta Kastalien är hemmet för en orden av intellektuella, med syftet att dels ansvara för en internatskola för ynglingar, dels att utveckla ”spelet”, alltså glaspärlespelet, men exakt hur detta spel är utformat förklaras icke. Den högsta äran är att bli utnämnd till spelets mästare, att bli *magister ludi*.³ Det är denna ära som vederfares huvudpersonen Josef Knecht, men till slut väljer denne att lämna den idylliska och isolerade tillvaron i Kastalien, för att begiva sig ut i världen i stället. Även om Josef Knecht försvarar Kastaliens ideal, gentemot dem som endast ser något onyttigt däri, är han, trots allt, alltför orolig och illusionslös för att helt och hållet kunna bejaka livet där.

Detta verk hade förfärdigats under Hitlers tid vid makten. Troligtvis har detta påverkat Hesse, när han strävar efter att gestalta ett humanistiskt idealsamhälle. En av personerna som figurerar i glaspärlespelet, bär namnet Litzke och är den främste företrädaren för att föra legenden om det gröna blodet vidare. Den som

¹ Ziolkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, s. 261.

² ”Thus Leo, as the incarnation of the Order and its Superior, is at the same time its most devoted servant. His smile is the smile of ironic renunciation, for he knows that mastery in the everyday world is illusory while service to the timeless spirit is eternal.” Ziolkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, s. 280.

³ Romanen har översatts till vissa språk, bl. a. engelska just som *Magister ludi*.

har inspirerat gestaltningen av Litzke, var en av nationalsocialismens ledare, nämligen Alfred Rosenberg. Även allusioner till Hitler förekommer emellertid. Så talas t. ex. i boken om "korpralen som blev diktator". Detta fick givetvis till följd att boken icke kunde publiceras i Hitler-Tyskland¹ och den kom icke ut i detta land förrän 1946.

1946 erhöll också Hermann Hesse Nobelpriset "*för hans inspirerande författarskap, som i sin utveckling mot djärvhet och djup tillika företräder klassiska humanistideal och höga stilvärden*". Hesse hade sina förespråkare i Sverige, t. ex. Anders Österling. Thomas Mann hade också länge engagerat sig för att Hesse skulle få priset. På grund av sin dåliga hälsa var Hesse förhindrad att komma till Stockholm, varför priset mottogs av Schweiz' ambassadör.²

Den åldrande Hesse levde ett tillbakadraget liv i sitt hem i Schweiz. Utanför huset satte han upp en skylt med orden – BITTE KEINE BESUCHE.³ Han skrev icke några flera romaner, men väl en del tillfällighetspoesi av centrallyrisk karaktär, inspirerad icke minst av sitt arbete i trädgården. Även om Hesse icke åstadkom så mycket nytt, under sina senare år, var han dock verksam med att bearbeta en del av sina tidigare verk och att få dessa bearbetningar utgivna. Han förde dessutom en omfattande korrespondens och som ett tecken på den stora uppskattning han kom att röna i Tyskland, kan nämnas att han 1955 erhöll förtjänstorden *Pour le Mérite*. In i det sista aktivt skrivande poesi avled Hesse den 9 augusti 1962 och begravdes på kyrkogården i Montagnola.

¹ Levander, *Hermann Hesse*, s. 239.

² Levander, *Hermann Hesse*, s. 249.

³ Levander, *Hermann Hesse*, s. 261.

Hesse och eftervärlden

Visserligen hade Hermann Hesse en stor och beundrande läsekrets under sin livstid, men endast ett fåtal år efter hans bortgång kom hans författarskap att möta en ny våg av entusiasm. Under 1960-talet växte den begynnande s. k. ungdomskulturen eller alternativkulturen fram i Kalifornien. För hippiekulturen och Indienromantiken blev Hesse något av en kultfigur. Även i den moderna musiken kan Hesses betydelse märkas. Rockbandet *Steppenwolf* har tagit sitt namn från Hesses roman med samma namn.¹ Även ett danskt rockband och ett teatersällskap i Chicago har tagit detta namn. Även om Hesse har inspirerat många sidor av den moderna kulturen, är det icke alltid säkert att denna inspiration bygger på en rätt förståelse av författaren. Vissa uttolkare av romanen *Stäppvargen* ser avsnitten där den *magiska teatern* framträder, som ett uttryck för drogbruk, men att detta skulle vara den vedertagna tolkningen i akademisk litteratur, stöds näppeligen av t. ex. Ziolkowski,² vilken betonar betydelsen av *magical thinking* för Hesse.³ Levander menar att det fanns folk som utnämnde Hesse till en profet för droger, endast p. g. a. enstaka episoder i *Stäppvargen*.⁴

Visserligen är icke alla kritiker oreserverat positiva till Hesse. Som ett exempel på en negativ hållning kan nämnas Karlheinz Deschner, men han finner ständigt nya läsarskaror. I hög grad har han funnit sina flesta anhängare i Västerlandet, där entusiasmen för Hesse ofta har sammanfallit med en entusiasm

¹ Valet av namn kan kanske också förklaras av att bandets ledare, John Kay, var bördig från Tyskland.

² Ziolkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, s. 214-s. 219.

³ Ziolkowski ser detta magiska tänkande som "the capacity of the individual to see beyond the apparent disharmony of the polar opposites and to perceive the essential unity and totality of all things, within the individual as within the world." Ziolkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, s. 25.

⁴ Levander, *Hermann Hesse*, s. 254.

för Indien. Det skulle då vara naturligt att tro att Hesse hade rönt stor uppmärksamhet i just Indien, men detta är ej fallet. Flera av Hesses verk finns översatta till olika indiska språk; sammanlagt finns det mer än tio översättningar av Siddhartha.¹ Det är emellertid främst indier som har bott i Europa eller Nordamerika, som har intresserat sig för honom.² En del av Hesses verk är också av den arten att de kan vara svårtillgängliga för en indisk publik, som ofta saknar den rätta bakgrunden för att kunna tillgodogöra sig dessa. Särskilt gäller detta *Stäppvargen*, *Narziss och Goldmund* och *Glaspärlespelet*.³ I betydligt högre grad har Hesse uppmärksammats i Japan, där han är en av de mest uppskattade europeiska författarna och dit också Västerlandets vågor av modern Hesse-entusiasm har nått.⁴

Hermann Hesse hyllas också som staden Calws store son och här hålls också med en viss regelbundenhet ett internationellt *Hermann-Hesse-Kolloquiu*. Dessutom finns det, sedan 1964, ett *Calwer Hermann-Hesse-Preis*, som dels delas ut till en tyskspråkig författare, dels till någon som förtjänstfullt har varit verksam med att översätta Hesse till något annat språk.

¹ Lequen, *Hermann Hesse*, s. 72.

² ”Erstaunlicherweise beginnen gerade die Inder Hesse zu verstehen, die einige Jahre im europäischen oder nordamerikanischen Kulturkreis gelebt . . .”, Vridhagiri Ganeshan, *Indien*, s. 219. I Pfeifer (Hrsg). *Hermann Hesses weltweite Wirkung*.

³ Vridhagiri Ganeshan, *Indien*, s. 220. I Pfeifer (Hrsg). *Hermann Hesses weltweite Wirkung*.

⁴ Masaru Watanabe, Japan, s. 222 och s. 229. I Pfeifer (Hrsg). *Hermann Hesses weltweite Wirkung*.

Hermann Hesses *Siddhartha*

På sätt och vis kan Hesses hela författarskap sägas vara ett uttryck för hans världsbild eller för sökandet efter en sådan. Det är emellertid svårt att säga något exakt om relationen mellan en författares egen livsåskådning och de idéer som gestaltas i hans författarskap. Vad Hesse anbelangar har han emellertid klart och tydligt sagt att *Siddhartha*, i detta avseende, har en särställning. Den livsåskådning eller religion som han företräder, kommer till uttryck just i detta verk. Hesse skriver om ”sin tro” –

Ich habe nicht nur in Aufzätzen gelegentlich Bekenntnis abgelegt, sondern ich habe auch einmal, vor etwas mehr als zehn Jahren, den Versuch gemacht, meinen Glauben in einem Buche niederzulegen. Das Buch heisst ”Siddhartha”, und sein Glaubensinhalt ist von indischen Studenten und japanischen Priestern häufig geprüft und diskutiert worden, nicht aber von deren christlichen Kollegen.¹

¹ Hesse, *Mein Glaube*, s. 139. I Hesse, *Die Einheit hinter den Gegensätzen. Religionen und Mythen*. (Hesse, GA, 10)

Detta kan då ses som en naturlig utgångspunkt för att mycket av den hållning som kommer till uttryck i *Siddhartha*, verkligen uttrycker Hesses egna ståndpunkter, även om det bör givetvis betänkas, att Hesses livsåskådning icke så lätt kan sägas vara liktydig med vad som framkommer i *Siddhartha*. Han menade sig företräda en syntes av öst och väst; väsentligt för Hesse var att finna den djupare enheten bakom vad som kunde synas vara olika traditioner, vilka icke, till det yttre, så lätt kunde förenas. Det kan därmed sägas att Hesse står i en tradition som skiljer mellan det esoteriska och det exoteriska i religionens värld. Låt oss här, lite närmare, presentera huvudhandlingen i *Siddhartha*.

Siddhartha utspelar sig vid tiden för Buddhas verksamhet, men någon närmare tidsangivelse ger Hesse icke. Berättelsen är uppdelad i två huvudavsnitt, Brahmanens son och Kamala. Huvudavsnittet Brahmanens son är uppdelat i fyra kapitel och här möter läsaren huvudpersonen, brahmanens son Siddhartha och dennes vän Govinda.¹ Siddhartha växer upp med en lärd och vis fader och en kärleksfull moder. Den unge Siddhartha är en god och lydlig son, som följer traditionen och respekterar ritualerna. Han är emellertid också en grubblare som icke kan få sin andliga törst tillfredsställd av de ritualer, vilka han mer och mer kommer att betrakta som innehållslösa. Han känner att vad fadern, modern och vännen Govinda har skänkt honom av kärlek icke har något varaktigt värde. Av dem fick han icke något svar på sina frågor om gudarnas väsen eller om atman. När så, en dag, tre samaner² vandrar genom staden, fattar Siddhartha beslutet att ansluta sig till dem. Efter en plågsam uppgörelse med fadern beger sig Siddhartha till samanerna, i sällskap med den trogne Govinda.

Visserligen lär Siddhartha sig mycket hos samanerna, men efter en tid känner han sig allt mer missnöjd. Han menar att det mesta som han har lärt av samanerna, hade han också kunnat lära sig på andra platser och under andra omständigheter. När han så hör rykten om Buddha, bestämmer han sig för att

¹ I den hinduiska mytologien är Govinda ett av Krishnas tillnamn.

² D. v. s. kringvandrande asketer. Samana är beteckningen på pali. På sanskrit heter det *shramana*. Ordet betydelse är ”den som strävar”.

uppsöka denne. Govinda bestämmer sig, trots den aktning som han hyser för dessa kringvandrande asketer, att slå följe med Siddhartha. När denne talar om för samanernas äldste att de skall lämna gemenskapen, tas detta icke nådig upp, men genom sin andliga kraft, genom att ”koncentrera sin själ” lyckas det Siddhartha att effektivt göra samanen tyst och viljelös.¹

Så kommer då Siddhartha och Govinda till Buddha, vilken i berättelsen omväxlande kallas för Buddha och Gotama.² Denne är av en annan kraft än samanerna, men vad Siddhartha främst lockas och imponeras av, är icke den lära som förkunnas. I Buddha ser han en verkligt upplyst, men vad som upplyste Buddha, var icke en lära, utan hans eget sökande. Det finns ett avsnitt där Siddhartha talar med Buddha. Siddhartha menar att det visserligen går att tala om en lära, men ingen kan vinna frälsning genom denna. Vad Buddhas lära icke innehåller, det är ”hemligheten med det som den upphöjde själv har upplevat”.³ Nu är det dags för Siddhartha och Govinda att skiljas. Govinda kan ej tänka sig något mer meningsfullt än att stanna i Buddhas närhet, medan Siddhartha drar vidare på sin ensamma pilgrimsfärd.

Vad som Siddhartha nu erfar, kallar författaren ett uppvaknande. Han blir fullt klar över att han icke skall söka det sanna vetandet hos skrifter eller auktoriteter. Denna snarare fördjupade än helt nya insikt, resulterar också i en mer positiv förståelse av det vanliga livet i världen och av människorna. Härefter kommer berättelsen andra huvuddel, som heter Kamala. Efter ett kort möte med färjkarlen Vasudeva, som tar honom över en flod, möter han den sköna kurtisanen Kamala⁴ och därefter köpmannen Kamaswami. Siddhartha går i tjänst hos Kamaswami och han visar sig vara en lysande affärsman, men han är icke intresserad av pengar. Han bryr sig icke om i fall han lyckas eller

¹ Hesse, *Siddhartha*, s. 22.

² Hesse använder vanligtvis paliformer av namn, icke sanskritformer, men vissa undantag, t. ex. Siddhartha, vilken på pali skulle blivit Siddhattha, och nirvana, vilket skulle blivit nibbana.

³ Hesse, *Siddhartha*, s. 30.

⁴ Kamala betyder lotus och är också en namn på gudinnan Lakshmi.

misslyckas i affärer och han behandlar alla rättvist och likt. Den enda som förstår honom är Kamala. Hon lär honom kärlek och fördjupar hans visdom. Siddhartha känner att han blir mer och mer lik andra människor, ”barnmänniskorna”. Han blir mer och mer en företrädare för ägandet som livsform och det var länge sedan han hörde den tvingande ”rösten” inom sig. När han till slut åter hör denna röst, blir han övertygad om att han måste vandra vidare. Han är icke en ”barnmänniska” med vanliga sorger och glädjeämnen. Han är en ständigt vandrande asket.

Siddhartha finner livet meningslöst. Allt är en illusion och han tänker på självmord. Han tänker kasta sig i floden, men ”rösten” väcker honom från dessa mörka tankar. Han vill leva vid floden och han finner en djup mening i att arbeta tillsammans med den vise färjkarlen Vasudeva. Denne kan konsten att lyssna. Siddhartha kommer till insikt om vilken visdom som bor i Vasudeva och alltmer förstår han hur floden förklarar verkligheten. Floden är allt och alla.

Så kommer beskedet om att Buddha är i färd med att lämna denna världen. Munkar kommer för att besöka Buddhas dödsläger. Även Kamala och den son som Siddhartha icke visste att han hade, kommer i samma syfte. Kamala känner igen Siddhartha och ser att han har funnit friden. Han är lika stor som Buddha. När så Kamala dör genom ett ormbett, tar sig Siddhartha an den bortskämde sonen, som också bär namnet Siddhartha. I sin kärleksfulla, men icke alltid helt lyckosamma uppfostran av sonen, märker Siddhartha att han blir mer och mer som sin fader, den lärde brahmanen. Vasudeva förklarar för honom att han icke kan skydda sonen från samsara.

Siddhartha och Vasudeva arbetar länge tillsammans, tills Vasudeva lämnar sin kamrat för att gå ut i skogen, på sin sista Vandring. Till slut kommer en ensam munk som har hört rykten om den vise färjkarlen. Det är barndomskamraten Govinda. Govinda är buddhistmunk, men ser sig fortfarande som en sökare. Till en början känner icke Govinda igen Siddhartha, men verkar icke bli alltför förvånad när denne yppar vem han är. Govinda frågar Siddhartha

om dennes lära, men får till svar att denne misstror alla läror. Visdom är något som icke kan förmedlas; visdom är icke något vanligt vetande. Vad Siddhartha säger, mynnar ut i en bekännelse till kärleken. Det är väsentligt att älska världen. Detta kan skenbart tyckas som en motsättning till Buddhas åskådning, men Siddhartha finner icke någon motsättning däri. Buddhas storhet låg icke i hans tal eller tankar, utan i hans gärning och liv.

Govinda finner denna lära som har menar Siddhartha förkunna vara underlig och löjlig, men på något sätt ser han ändå barndomsvännen som ett helgon, som den störste näst Buddha själv. När Siddhartha lägger sig ned för att lämna denna världen och Govinda kysser hans panna, förnimmer denne verklighetens sanna natur.

Hinduismen och det hinduiska samhället

En inledande kommentar

Människans sökande efter svar på de eviga frågorna går som en röd genom Hermann Hesses författarskap. I *Siddhartha* är detta särskilt märkbart. Här är handlingen förlagd till en för religionernas historia avgörande epok, nämligen tiden för Buddhas verksamhet. Hesse hade ju sedan barndomen fascinerats av Indien och i denna berättelse får han tillfälle att djupare tränga in i och förklara dess mystik. Det är emellertid icke fråga om en propagandistisk framställning av österländsk religiositet; Hesse är alltför individualistisk och kanske också alltför vilsen, för att hänfalla åt något sådant. Främst kan det väl sägas att vad läsaren möter av hinduism och buddhism, fungerar som etapper på den vandrande Siddharthas ensamma väg. Det finns också mycket i berättelsen som snarare måste ses som kritik av hinduismen och av buddhismen, än som ett ställningstagande för någon av dessa religiösa traditioner. Det var faktiskt just under sitt skrivande av *Siddhartha*, som Hesse kan sägas ha varit som mest

skeptisk mot den indiska kulturen.¹ Tidigare har Hesse främst intresserat sig för den teoretiska och filosofiska hinduismen, men efter att från ca 1920 även ha fördjupat sig i folklig och ”mytologisk” hinduism, framhåller han alltmer buddhismens företräde framför hinduismen.²

I detta avsnitt skall vi se närmare på hur Hesse gestaltar vissa för hinduismen centrala temata i *Siddhartha*. Här önskar vi belysa Hesses gestaltning av den hinduiska verklighetsförståelsen och människosynen, samt det hinduiska samhället.

Hinduismen – den eviga läran

Den unge Siddhartha får en lärd och gedigen uppfostran av sin fader brahminen.³ Redan denna omständighet pekar på ett grundläggande tema i Hesses författarskap, nämligen att den unge protagonisten, den sökande och hemlöse, får en traditionell och teoretiskt avancerad skolning.⁴ En skillnad är dock att i *Siddhartha* har huvudpersonen redan nått en viss grad av kunskap och börjat anfäktas av tvivel. I motsats till flera andra av Hesses verk, saknas, i denna berättelse, de tidiga barnaårens oskuld.⁵ Genom sin fader får Siddhartha således god intellektuell träning, men han förbereds också för ett liv där det är en självklarhet att se upp till religiösa och sociala auktoriteter. Detta ger honom en privilegierad och utvald position i samhället. Siddharthas intelligens sätter honom också i stånd att bliva varse motsättningen mellan olika företeelser i

¹ Ziolkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, s. 149.

² Ziolkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, s. 149 f.

³ Hesse brukar formen ”brahman”.

⁴ I *Demian* och *Glaspärlespelet* motsvaras detta då givetvis av latinskolan.

⁵ Ziolkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, s. 153.

sanatana dharma, den eviga läran; han blir också medveten om motsättningen mellan teori och praxis.

Det är brahminerna som förmedlar kunskap om läran och som för in de unga i den religiösa traditionen. Den tolkning av verkligheten som dessa vidareför, har en självklar auktoritet, men den unge Siddhartha tillägnar sig även innehållet i en del av upanishaderna och blir tidigt varse att det finns motsättningar i förståelsen av det som ses som den eviga läran. Å ena sidan blir han bekant med upanishadernas lära om Atman och Brahman, å andra sidan möter han dagligen en annan tradition som fäster stor betydelse vid offer och ceremonier. Den rituella vardagshinduism, med vilken Siddhartha växer upp, kan icke tillfredsställa honom, utan han ställer sig frågan om icke offer och tillbedjan till gudarna bottnar i ett missförstånd. Egentligen är väl Atman det enda som existerar. Hesse skriver ofta ”Atman” oavsett om han syftar på vad som vanligtvis kallas Atman eller Brahman. Det är läran om Atman som lockar den unge Siddhartha och att föra människan till en rätt förståelse av verkligheten mäktar icke ens fadern.¹ Den lära som förs fram i upanishaderna är vida överlägsen den äldre hinduismen, där ett troget iakttagande av de offerritualer som läggs fram i t. ex. Rig-Veda ses som grundläggande. Hesse låter Siddhartha stötas av den motsättning mellan liv och lära som de lärde representerar. Detta leder till att Siddhartha blir allt mindre tillfredsställd av den värld, i vilken han växer upp.²

Trots den aktning som Siddhartha hyser för sin fader, lämnar han det traditionella hinduiska livet, för att i sällskap med sin vän och ”skugga” Govinda, ansluta sig till de kringvandrande asketerna, samanerna. I drygt tre år

¹ ”Att tränga dit ner, till jaget, till Atman – fanns det någon annan uppgift som lönade sig? Ack, men ingen visade vägen, ingen kände den, inte fadern, inte läraren och de vise, inte de heliga offerhymnerna!” Hesse, *Siddhartha*, s. 7.

² ”Als Hauptgrund für diese Unruhe und Unzufriedenheit empfand Siddhartha selbst den Widerspruch zwischen Leben und Lehre der Brahmanen. Einerseits lehren sie, dass da seine höchste Wesen, Brahman, die Weltseele, als Âtman in unserm eignen Herzen wohne, und dass dieses Wesen die Welt erschaffen habe, andererseits opfern sie den alten Göttern und verehren Prajâpati als Welterschöpfer.” Kunze, *Lebensgestaltung und Weltanschauung* . . ., s. 41.

vistas de hos samanerna, men vad Siddhartha lär sig, är föga mer än en avancerad meditationsteknik. Någon djupare insikt finner han däremot ej hos dessa asketer, endast ”en kortvarig befrielse från existensens kval, en kort bedövning av smärtan och en glömska av livets meningslöshet.”¹ Någon djupare visdom står ej att finna i denna överdrivna askes. Siddharthas mer skeptiska avståndstagande kontrasteras mot Govindas något naiva entusiasm. Govinda menar sig ha lärt mycket hos samanerna och har svårt att förstå Siddharthas låga tankar om dem. Den ringaktning som Siddhartha känner för samanernas världsförakt och den extrema askes som de företräder, bottnar i att han menar att de ej kan förstå livets helhet. För Siddhartha är de kanske ”barnmänniskor”, om än på ett annat sätt än de ”barnmänniskor” som bejakar det världsliga livet.² Under alla omständigheter är det omöjligt för honom att känna någon djupare form av gemenskap. Detta innebär emellertid icke att begreppet ”saman” skulle vara alltigenom negativt laddat i Hesses *Siddhartha*. Även om Siddhartha omöjligen kan känna någon gemenskap med gruppen av samaner, är han ändå saman, i den betydelsen att han är en kringvandrande asket som söker sanningen; han är en saman som icke kan anpassa sig till det världsliga livet, eftersom han icke är upptagen av materiella ting.³ Detta blir han starkt medveten om, när han har lämnat samanerna och valt att icke ansluta sig till Buddhas följe, för att i stället leva bland barnmänniskorna och arbeta hos den materialistiske köpmannen Kamaswami.

Den förståelse av verkligheten som Siddhartha möter i Kamaswamis värld är givetvis icke något uttryck för hinduismen. Vad som kommer fram här, är i stället en vanlig värld, präglad av materialism och egoism. Det är denna hållning som gör att Siddhartha icke kan känna sig hemma här, även om han vänder sig ifrån samanernas förakt för det vanliga och världsliga livet. Han bibehåller

¹ Hesse, *Siddhartha*, s. 16.

² För en jämförelse mellan samanerna och köpmannen Kamaswami, se Schley, ”Hermann Hesses Siddhartha”, s. 65.

³ Hesse, *Siddhartha*, s. 57.

visserligen sin likgiltighet för ekonomiska frågor, men detta hindrar honom icke från att samla på sig en stor förmögenhet. Han sjunker allt längre och längre in i barnmänniskornas värld. Samtidigt som han till det yttre blir allt mer lik dessa människor, känner han ett totalt främlingskap inför och kommer t. o. m. att avundas dem deras förmåga ”att lägga vikt vid sitt liv”.¹ Även Siddhartha fångas emellertid, för en period, in av barnmänniskornas lekar. Han börjar att spela om penningar och den passion han grips av, får till resultat att han upphör att vara saman. Även om han till synes anpassar sig, glider han ändå icke in i någon gemenskap. I detta sammanhang, liksom i den moderna tid som skildras i *Demian*, är dagens gemenskap bara ett flockbeteende.² När han till slut grips av äckel över sig själv och hör den sedan länge tystnade inre rösten manande återkomma, finns det endast en väg att gå; Siddhartha försvinner från den fåfängliga världen, där han har vistats under flera år. Att ett rucklarliv skulle kunna ses som en naturlig förberedelse för ett mer andligt liv, är också ett tema som skymtar fram i *Demian*. I denna roman säger Max Demian till protagonisten Emil Sinclair att dennes utsvävande liv icke behöver ses som meningslöst eller förfelat. Som ett exempel på att rucklarens liv kunde ses som en förberedelse för en mystiker, nämner han Augustinus.³

Efter att ha lämnat barnmänniskornas värld vandrar Siddhartha till floden för att söka friheten i självmordet, men rösten inom honom talar och han förkastar denna den dåraktigaste av tankar. Härefter kommer Siddharthas möte med hinduismen främst att gestaltas som ett liv tillsammans med färjkarlen Vasudeva. Namnet är knappast en slump.⁴ Hinduismens Vasudeva var far till Krishna och gestaltningen av färjkarlen Vasudeva pekar hän mot en uråldrig

¹ Hesse, *Siddhartha*, s. 63.

² Hesse, *Demian*, s. 136.

³ Hesse, *Demian*, s. 87.

⁴ I t. ex. Bhagavad-Gita är detta ett namn på Vishnu. Se Kunze, *Lebensgestaltung und Weltanschauung . . .*, s. 66.

arketyp, vilken av Jung menas betyda ”gurun” eller ”den gamle vise”.¹ Den överkonfessionella förståelse som Siddhartha möter hos Vasudeva framstår som en insiktsfull och visdomspräglad förståelse av verkligheten. Att detta bara skulle vara ett litterärt grepp kan förmodligen motsägas av det faktum att namnet färjkarlen Vasudeva skymtar förbi i *Österlandsfärden*, där denne omnämns som en av mästarna i Höga Rådet.²

I Vasudeva möter Siddhartha något som han alltid sökt, men som han icke hade funnit ens i Upanishaderna, nämligen den mogna enheten av visdom och liv. I Upanishaderna var fokus helt och hållet inriktat på en teoretisk förståelse av verkligheten, en insikt som väl kanske var ett uttryck för visdom, men som icke desto mindre stod tämligen långt från ett bejakande av aktivt deltagande i livet.³ Vasudevas andliga och moraliska auktoritet grundas i hans livserfarenhet. Saknas denna egna erfarenhet, blir visdomen endast en död kunskap. Denna förståelse av erfarenheten går egentligen som en röd tråd genom Hesses författarskap. I t. ex. *Demian* låter Hesse Emil Sinclair företräda uppfattningen, att han icke kunde ge råd, som ej grundade sig på den egna erfarenheten.⁴

Det som utmärker Vasudeva är hans tjänande funktion. Denna kombination av visdom och tjänande framkommer också tydligt i flera verk av Hesse. I *Österlandsfärden* är Leo dels en tjänare, men dels också den verkliga ledaren. Ett annat tydligt exempel på tjändets ideal gestaltas i *Glaspärlespelet*, där Josef Knecht – och själva namnet Knecht betyder ju tjänare – lämnar sin höga position i Orden, för att begiva sig ut i världen i avsikt att tjäna som lärare.⁵

¹ Levander, *Hermann Hesse*, s. 141.

² Hesse, *Österlandsfärden*, s. 55.

³ ”Siddhartha möchte Wissen und Erleben zu einer Einheit verbinden. Er vermag das nicht in der Weise der Upanisad-Denker, deren ganzes Wesen auf Erkenntnis eingestellt war, bei denen der Drang nach Wissen so stark entwickelt war, dass sich ihr Erkennen zum Erleben steigern konnte und ihre ganze Persönlichkeit daran beteiligt war.” Kunze, *Lebensgestaltung und Weltanschauung . . .*, s. 46.

⁴ Hesse, *Demian*, s. 117.

⁵ Schley, ”Hermann Hesses Siddhartha”, ss. 77-78.

Vasudeva är också viktig, genom att han representerar floden. Floden är kanske den främsta religiösa symbolen i *Siddhartha*. När Siddhartha har slagit sig ned hos Vasudeva för att tillsammans med denne arbeta som färjkarl, poängterar denne att han har lärt allt av floden. Siddhartha kan icke få hjälp att nå visdom och insikt av Vasudeva; det är endast floden som kan lära honom detta. Floden framställs som visdomens källa och blir en symbol för allt livs enhet. Den som lyssnar, kan i flodens röst höra ”alla skapelsens röster”.¹ Vad som förstärker flodens betydelse är också att den är skådeplats för flera av berättelsens centrala händelser. Det är vid floden som Siddhartha kommer till insikt om att ”ingenting var, ingenting kommer att bli; allting är, allting har väsen och närvaro.”² Det är vid floden som Kamala dör och det är också vid floden som Govinda får sin upplevelse av alltets enhet.³ Detta är således ett avståndstagande ifrån uppdelningen av världen i olika tidsaspekter och i olika smådelar. Allt som existerar är egentligen en enda enhet som utgör ett enda nu. Det är också i floden som Siddhartha ser att han har blivit allt mer lik sin egen fader, när han söker sin bortflyktade son.⁴ Det är floden som bringar honom insikten om att allt går igen; allt är en enhet. Denna monistiska verklighetsförståelse sammanfaller också med vad Hesse själv ser som centralt i sin livsförståelse.⁵

Ziolkowski menar att floden är den perfekta symbolen för Hesses åskådning, medan han i andra romaner använder sig av symboler som har något esoteriskt över sig och måste tolkas; detta gäller t. ex. själva glaspärlespelet.⁶ Floden som ett uttryck för visdom och världsalldet enhet kan givetvis sägas vara ett relevant

¹ Hesse, *Siddhartha*, s. 88.

² Hesse, *Siddhartha*, s. 87.

³ ”und alle entscheidenden Ereignisse und Begegnungen müssen notwendigerweise an diesem Fluss geschehen, soll er das Symbol der Einheit und des Lebens ansich, des werdens und Vergehens sein. Kamala stirbt dort, Siddhartha erfährt dort seine ”Neugeburten”, während der ”alte” Siddhartha ”stirbt”, Vasudeva und Siddhartha finden dort Vollendung, Govinda erlebt schliesslich dort die Einheitsschau.” Schley, ”Hermann Hesses Siddhartha”, s. 89.

⁴ Hesse, *Siddhartha*, s. 107.

⁵ Se t. ex. ”Über die Einheit”, i *Die Einheit hinter den Gegensätzen*, s. 7. (WA 7)

⁶ Ziolkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, s. 159.

uttryck för en filosofisk hinduism, men är kanske i än högre grad lämpligt som symbol för kinesisk filosofi, särskilt för taoismen. Ziolkowski har också påpekat att de idéer som gestaltas i Siddhartha har mer gemensamt med kinesiskt, än med indiskt tänkande.¹

Det hinduiska samhället

Det som brahminerna representerar, är icke någon sann visdom eller äkta och självupplevd förståelse av människans djupaste behov. De representerar i stället en formell kunskap; detta har de gemensamt med lärarna i latinskolorna. Denna kunskap är i hög grad knuten till samhällelig sanktion och till en formell auktoritet. Siddhartha kan icke acceptera denna kunskapsförmedling som bottnar i respekten för yttre auktoriteter. I takt med att han blir mer och mer medveten om ”urkällan i hans eget hjärta”,² kommer han allt mer att vända sig mot andra personers anspråk på att fungera som förmedlare av högre sanningar, särskilt som dessa saknar den direkta kontakt med den högre verkligheten, som han menar sig själv förnimma.

Siddhartha har gått igenom flera faser och mött flera olika former av hinduisk livsförståelse och samhällsformer, men han har icke funnit vad han har sökt. Även om motsättningen mellan den gamla ”fromma” hinduiska världen, sammanernas värld och en värld behärskad av materialistiska intressen kan synas stor, finns det ändå en del som förenar dem. Det finns icke i någon av dessa världar en naturlig enhet mellan liv och lära, icke något samhälle som ej

¹ Ziolkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, s. 155.

² Hesse, *Siddhartha*, s. 8.

behärskas av frihet från konventioner och yttre auktoriteter. En sak som utmärker alla dessa stationer på Siddharthas vandringssväg, är att varje värld är en uttalat manlig värld. Det var Siddharthas fader, som representerade den traditionella hinduismen, medan hans moder står för en mer principiell kärlek, men uppenbarligen ej tillmäts någon större betydelse. Samanernas värld saknar kvinnliga inslag, medan Kamaswamis värld endast ser kvinnan som en förbruksvara bland andra. Den kvinnosyn som Hesse gestaltar i *Siddhartha* kan kanske ses som en kritik av hinduismens kvinnosyn, men det bör poängteras att kvinnor, med få undantag, icke har någon framskjuten placering i Hesses författarskap. Den kvinna som avviker från mönstret i *Siddhartha*, är Kamala. Hon förstår Siddhartha bättre än någon annan. Att den sköna kurtisanen Kamala bidrar till att utveckla Siddharthas känsloliv och att hon representerar en hög form av visdom, kan i sig sägas vara en kritik av det socialt strikta hinduiska samhället, men är också ett uttryck för Hesses kritik av den blinda tron på auktoriteter. Kamala kommer från en sida i samhället, varifrån någon sådan visdom absolut icke förväntas. Kamala representerar också det självupplevdas visdom och värde, icke den inlärdas läran. Här framkommer tydligt Hesses misstro mot den formella kunskapen och lärdomen. Det är endast genom den självupplevda visdomen, som Kamala kan utvidga Siddharthas erfarenhetshorisont.¹ Kamala är emellertid, på samma sätt som Siddhartha, en undantagsmänniska, som icke hör hemma i sin sociala situation. Hesses gestaltning av Kamala innebär dock i sig en kritik av hinduismens samhällssystem.

¹ Schley, "Hermann Hesses Siddhartha", ss, 69-73, särskilt s. 73.

En avslutande kommentar

Hesses *Siddhartha* utspelas i en värld där den traditionella religionen utmanas av Buddha/buddhismen. Det finns mycket som Siddhartha tar avstånd ifrån under sina vandringar. Han växer upp med en konservativ och ritualbenägen form av sanatana dharma. Här är det brahminerna som tolkar religionen. Dessa representerar den religiösa auktoriteten. Även de kringvandrande asketerna, samanerna, gör anspråk på lojalitet och auktoritet, men detta förväntas främst av dem, som har anslutit sig till gemenskapen. Den auktoritet som dessa grupper gör anspråk på, är något som Siddhartha vänder sig emot, eftersom han icke kan finna någon verklig självupplevd erfarenhet av de högsta sanningarna hos dessa representanter. Detta kontrasteras verkningsfullt mot färjkarlen Vasudeva, vilken icke gör anspråk på någon auktoritet för egen del, utan hänvisar till floden som den verkliga källan till visdom. För Siddhartha blir det en självklarhet att det är Vasudeva som har den verkliga auktoriteten, icke religionens mer officiella representanter.

Detta kan visserligen ses som en kritik av hinduismen, men är icke främst en kritik av hinduismens idéinnehåll. Så bejaktar Hesse själv – och till detta finns det ingen motsättning i *Siddhartha* – läran om reinkarnationen, vilken han ger en utvecklingsoptimistisk tolkning. Varje liv innebär en födelse till en högre nivå.¹ Denna tolkning ligger egentligen närmare den moderna teosofiens, än den klassiska hinduismens uppfattning. Vad Hesse låter Siddhartha kritisera, är snarast den officiella religionens representanter. Det är en kritik av uppfattningen att det skulle vara möjligt att förmedla visdom genom att förmedla en lära. Denna hållning präglar också flera av Hesses övriga verk, icke minst *Glaspärlespelet*, där den gamle mästaren Thomas van der Trawe säger till

¹ Schley, "Hermann Hesses Siddhartha", s. 48.

Josef Knecht att sanningen finns, men att denna icke kan förstås som en lära. I stället är det den egna fullkomningen som skall eftersträvas.¹

De lärdes bristande visdom kan ses som en negativ hållning till att hinduismen bidrager till att det hinduiska samhället präglas av en alltför långt driven auktoritetstro. Även kvinnosynen är relevant i detta sammanhang. Att Siddharthas moder spelar en obetydlig roll är knappast något som kan tolkas som kritik av hinduismen från Hesses sida. Kamalas roll däremot bidrager till att lägga större vikt vid individualitetens betydelse och att nedvärdera de officiella strukturerna. Visserligen är Kamala en undantagsmänniska, men ett samhälle, där en undantagsmänniska är satt på undantag, bejakar knappast visdomen och de högre sanningarna på det sätt som Hesse önskar.

Hesse kan sägas vara kritisk mot den äldre hinduismen. Givetvis finner han mycket som är positivt i Upanishadernas filosofi om alltets enhet. Vad han kritiserar, icke bara i *Siddhartha*, utan genomgående i sitt författarskap, är den förment upphöjda läran, vilken saknar närmare kontakt med livserfarenheten. En hel del av vad Siddhartha söker och också kommer att representera, har han även funnit i Bhagavad-Gita. Redan under sina tidiga år karakteriserar han det väsentliga i Bhagavad-Gita som förmågan att förmedla en olärd och upplevd visdom.² I vad mån hållningen i Bhagavad-Gita stämmer överens med Siddharthas idéer kan kanske diskuteras. Kunze menar att för Siddhartha är kärleken världstillvänd, vilken hon sätter i motsättning till den världsfrånvända kärlek riktad till en personlig Gud, som präglar Bhagavad-Gita.³

Även om det går att finna kritiska hållningar gentemot hinduismen och det hinduiska samhället, förtjänar det även att poängteras att det är just i en hinduisk

¹ Hesse, *Glaspärlespelet*, s. 64.

² ”Das Wunderbare an der Bhagavadgita ist nicht, dass man zwei bis drei philosophische Systeme in ihr nebeneinander vertreten finden kann, sondern dass darüber hinweg eine ungelehrte, erlebte Weisheit sich als helfende Güte offenbart.” Citerat Cheong, *Mystische Elemente aus West und Ost*, s. 46.

³ ”Auf die Welt richtet sich also Siddharthas Liebe, während die in der Bhagavad-Gitâ gelehrte sich von der Welt ab und dem von ihr verschiedenen persönlichen Gott zuwendet:...” Kunze, *Lebensgestaltung und Weltanschauung . . .*, s. 46.

kontext, med Vasudeva och floden som inspiratörer, som Siddhartha når den stora upplysningen. För Hesse personligen framstod också den klassiska hinduismen som mänsklighetens främsta skapelse, i betydelse av att frambringa ett teologiskt system.¹

¹ ”Ein Stückchen Theologie”, i *Die Einheit hinter den Gegensätzen*, s. 146. (WA 10)

Buddha, dharma och sangha

En inledande kommentar

Buddhismen stod, i mångt och mycket, Hesse personligen nära, även om han aldrig ville betraktas som buddhist. Hans inställning till denna religiösa tradition genomgick en intressant utveckling. Ungdomsårens mer svärmiska entusiasm kom att förändras till en avgjort mer kritisk inställning.¹ Buddhismen – särskilt i form av Buddha själv – spelar en avgörande roll i *Siddhartha*, varför det är väsentligt att peka på vad Buddha själv representerar för Siddhartha. Siddharthas ”skugga”, Govinda, har stora likheter med sin vän, men han ansluter sig till Buddhas följe och bejakar läran. Berättelsen igenom behåller han dock sin individualitet, vilket också måste tolkas som ett litterärt grepp. Genom Govindas individualitet blir det mer och mer tydligt, vad Siddhartha avstod ifrån och icke valde.

¹ ”In den späteren Jahren ändert sich Hesses Haltung dem Buddhismus gegenüber von Schwärmerei zur kritischen Einstellung.” Cheong, *Mystische Elemente aus West und Ost*, s. 40.

Här skall vi se närmare på den bild av Buddha som framträder i Siddhartha. Vad sägs om läran och om den buddhistiska gemenskapen, sangha? I detta sammanhang blir det särskilt naturligt att uppmärksamma skillnaden mellan Buddha – dennes egen personlighet - och den lära som lockade hans efterföljare.

Buddha

Det första mötet mellan Buddha och Siddhartha äger rum redan kort efter det att Siddhartha och Govinda har lämnat samanerna. Så fort Siddhartha ser Buddha, tycker att det är ”som om Gud hade visat på den enkle mannen i gul kåpa...”.¹ Govinda ansluter sig till den folkliga entusiasmen för Buddha och menar att de har kommit till resans slut. Han ser fram emot att få höra Buddha förkunna läran. Siddhartha förhåller sig mer kallsinnig till läran, men när han ser mer uppmärksamt på Buddha, märker han att denne utstrålar sanning. Här är en helig man som Siddhartha kan vörda och älska.²

När Siddhartha talar med Buddha, kritiserar han dennes lära och säger att i och med dennes lära om förlossningen ”är lagen om den eviga och enhetliga världen sprängd och upphävd.”³ Siddhartha söker en lära om alltets enhet, men denna finner han icke hos Buddha, endast en lära befrielse från lidandet. Vad som han ser som det väsentliga, som den verkliga hemligheten i Buddhas lära, är det utsägliga, som icke kan läras ut.⁴ Det är Buddha själv som är buddhismens stora hemlighet, men dharma – den buddhistiska läran – innehåller inga sanningar som icke Buddha själv har upplevt.

¹ Hesse, *Siddhartha*, s. 24.

² Hesse, *Siddhartha*, s. 25.

³ Hesse, *Siddhartha*, s. 29.

⁴ Hesse, *Siddhartha*, s. 39

I *Siddhartha* framställer icke Hesse någon utvecklad lära om Buddha och tar således icke närmare ställning för mahayana eller theravada. Schley menar att i *Siddhartha* har Hesse skapat en ny Buddha.¹ Det kan frågas om Hesse gör *Siddhartha* till en ”ny Buddha”. Schley menar att det är just genom att *Siddhartha* får rollen som en ”ny Buddha”, vilket enligt de hänvisningar som Schley gör, skulle vara en omöjlighet i buddhismen, då den historiske Gautama var den siste buddhan, som Hesse tar avstånd ifrån buddhismen.² Att Hesse skulle låta *Siddhartha* framstå som en ny Buddha är, enligt vår uppfattning, ett väl starkt påstående, som ej med självklarhet kommer fram i texten. Schley skriver faktiskt också, ett par sidor längre fram i sin studie, att det är en avgörande skillnad mellan Gautama Buddha och *Siddhartha*. Den förre har nått upplysningen och det är därmed icke tal om någon återfödelse, medan den senare fortfarande är bunden vid ”det tidliga”.³ Ziolkowski däremot menar att *Siddhartha* har nått nirvana. Detta menar han bevisat genom berättelsens slutscen, där allt existerar samtidigt som en enhet och en totalitet.⁴ Vad som är det karakteristiska för Schleys syn på Hesses *Siddhartha* som en ny Buddha, kan kanske närmast förstås som ett avståndstagande från auktoriteter, på samma sätt som Buddha ifrågasatte de hinduiska auktoriteterna. Vad som utmärker *Siddhartha*, är, enligt Schley, att han måste fortsätta att söka fulländningen i ensamhet och utan att förlita sig på någon annan.⁵

Att Hesses *Siddhartha* emellertid finner de djupaste sanningarna och den djupaste visdomen representerad hos just Buddha är ovedersägligt. *Siddhartha*

¹ Schley, ”Hermann Hesses *Siddhartha*”, s. 67.

² ”Und da Gotama der letzte Buddha war, dessen Lehren unbestechlich sind und Bestand haben für den Buddhismus, so, folgert Brown, hat Hesse, der kein Buddhist war, von dem Buddhismus durch die Schöpfung eines neuen Buddhas in der Gestalt *Siddhartha* Abstand genommen.” Schley, ”Hermann Hesses *Siddhartha*”, s. 67 f.

³ ”Ist Gotama trotz seiner Existenz in der zeitlichen Gegenwart im Zeitlosen, im Atman, zu Hause, so ist *Siddhartha* noch an Zeitliches gebunden, da er noch nicht genügend Erfahrungen angesammelt hat, um die erleuchtung zu Erlangen.” Schley, ”Hermann Hesses *Siddhartha*”, s. 68 f.

⁴ Ziolkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, s. 158.

⁵ Schley, ”Hermann Hesses *Siddhartha*”, s. 67.

menar att det som skiljer vetande från sann visdom, är att vetande är något som kan förmedlas. Den visdom som var Buddhas, kan ej förmedlas; den måste upplevas. Det är icke i Buddhas tal som Siddhartha finner dennes storhet, utan endast i dennes gärning och liv.¹ Det är endast i det inre som den sanna auktoriteten finnes. Detta stämmer väl överens med grundhållningen i Hesses övriga verk. I *Demian* talar han t. o. m. om ”ett inre väsen” inom oss, som vet allt² och att Emil Sinclair upplever rösten inom sig som det enda fasta.³

Som ovan sagt, så framkommer det icke några tydliga hänvisningar till vare sig mahayana eller theravada. Det är lätt att tänka sig att Hesse skulle ha större sympatier för mahayana-buddhismen och när han bekänner sitt avståndstagande ifrån buddhismen, är det, i hög grad, dess avsaknad av gudsbegrepp som fjärrmar honom. Detta implicerar då ett starkare avståndstagande ifrån theravada, eftersom ett gudsbegrepp lättare skulle kunna förenas med mahayana-buddhismen. För Hesse är nirvana något som för den individuella själen till en allomfattande världssjäl eller till Gud.⁴ En annan tolkning är också möjlig. Att Hesse så tydligt låter Siddhartha avstå från att taga tillflykt till Buddha, kan tyda på att Hesses Siddhartha förespråkar ett theravainspirerat Buddha-ideal. Det går icke att hjälpa någon annan. Det går icke heller att söka hjälp hos någon annan. Denna tolkning stöds dock knappast om hänsyn tages till Hesses övriga verk.

Dharma

Det är således Buddha själv som är det primära för siddhartha, icke dennes förkunnelse eller lära. För Govinda är det tvärtom. Han bejakar Buddhas lära till

¹ Hesse, *Siddhartha*, s. 119.

² Hesse, *Demian*, s. 88.

³ Hesse, *Demian*, s. 96.

⁴ Cheong, *Mystische Elemente aus West und Ost*, s. 42.

fullo. Han menar vidare, att när de möter Buddha, så har de nått resans slut.¹ Att Siddhartha och Govinda kommer till så olika resultat, beror givetvis på att de är så olika personligheter. Genom Govindas ageranden blir också Siddharthas ställningstagande för och emot diverse företeelser så mycket skarpare framställt.

Vad Hesse låter Buddha förkunna, är icke alltför detaljerat. Det framkommer icke någon fullständig buddhistisk undervisning i *Siddhartha*. Icke heller någon predikan om de fyra ädla sanningarna eller om den åttafaldiga vägen. Det centrala är vad den upplyste säger under sitt första möte med Siddhartha och Govinda. Det centrala är att göra slut på allt lidande.² Detta kan ju också framställas som att det centrala är att nå nirvana. För Hesse innebär ett uppnående av nirvana att den individuella själen har nått gemenskap med världssjälen.³ Detta är en tolkning som ligger långt ifrån den traditionella buddhismen och hör snarare i hop med hinduismen. Kunze framhåller att en anledning till Siddharthas avståndstagande ifrån dharma, är att läran om nirvana icke kan tillfredsställa hans ”metafysiska längtan”, vilken är inriktad på en djupare förståelse och erfarenhet av den stora enheten.⁴

Det bör också framhållas att såväl världsbild som terminologi, i *Siddhartha*, är mer präglade av hinduismen än av buddhismen. Det kan frågas om Hesse har missförstått vissa centrala punkter i buddhismen. Han hade ju goda kunskaper om buddhismen och hade en god beläsenhet, så vi finner detta mindre troligt. Det troligaste är väl faktiskt att han icke lägger sig vinn om att alltför tydligt skilja mellan hinduismen och buddhismen, utan låter Buddha framstå som ett ideal, en vägvisare för den som söker en sådan.

¹ Hesse, *Siddhartha*, s. 23.

² Hesse, *Siddhartha*, s. 26.

³ Ziolkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, s. 158.

⁴ ”will man die Einwände Siddharthas zusammenfassen und erklären, so könnte man sagen: das Weltbild Buddhas befriedigt sein logisches Bedürfnis, erfüllt jedoch nicht seine metaphysische Sehnsucht, die sich nicht mit der Hoffnung auf ein unvorstellbares Jenseits, ein Nirvana, zufriedengeben will, sondern schon in der Welt des werdens und in der Vielheit der Erscheinungen eine Einheit erblicken möchte.” Kunze, *Lebensgestaltung und Weltanschauung . . .*, s. 50 f.

Vi har tidigare nämnt, att Siddhartha kommer fram till insikten att allt är, allt existerar nu; det går icke att dela upp tillvaron i dåtid, nutid och framtid. Kunze poängterar att Hesses Buddha har mer gemensamt med den sanne protestanten, än vad den sanne protestanten har med sin egen kyrka, nämligen att det primära i livet är det som blir, icke det som är.¹ Detta kan då tyckas som en motsättning till vad Hesse låter Siddhartha erfara vid berättelsens slut. Vad som detta egentligen betyder, är väl närmast att Hesse bejakar uppfattningen om att allt förändras och att allt hör i hop, alltså ett bejakande av en monistisk och panteistisk världsbild. Detta skall då förstås som något som står i motsatsställning till uppfattningen att varje sak existerar i sin egen tid, utan någon relation till då och sedan.² Ett resultat av detta blir då, att en enhet eller ett ting icke fortlever beständigt. I ett större sammanhang innebär detta också att kulturerna utvecklas och förändras, icke fortlever i en stelnad form. I *Glaspärlespelet* för Josef Knecht fram uppfattningen att även Kastalien och glaspärlespelet en gång kommer att förgås,³ men detta betyder då närmast en förvandling och fortsättning i nya former.

Vad som framkommer i *Siddhartha* om Budhas lära är icke särdeles detaljerat. Siddharthas principiella inställning till alla läror är att de skall förkastas; de innehåller icke visdom eller de högsta sanningarna. Trots detta håller han Buddhas lära högt. Det finns icke någon annan lära som skulle vara bättre.⁴ En avgörande skillnad mellan Buddhas lära och Siddharthas egen är att Siddhartha icke företräder någon ens måttlig askes. Den askes han hade ägnat sig åt i ungdomen, hos samanerna, tar han avstånd ifrån. Siddharthas egen förståelse av livet för honom ut i världen och till ”det sinnliga”.⁵

¹ Kunze, *Lebensgestaltung und Weltanschauung* . . . , s. 50.

² ”Dies erscheint ihm nun als der grosse Vorzug in der buddhistischen Lehre, dass diese das Werden, den ewig wechselnden Strom von Gestaltungen in einen gesetzlichen Zusammenhang bringt.” Kunze, *Lebensgestaltung und Weltanschauung* . . . , s. 50

³ Hesse, *Glaspärlespelet*, s. 201.

⁴ Hesse, *Siddhartha*, s. 30.

⁵ Kunze, *Lebensgestaltung und Weltanschauung* . . . , s. 75.

Någon större teoretisk betydelse tillmäter icke Siddhartha Buddhas lära under sina vandringar. När han tänker på Buddha, är det personen som upptar honom. I den uppfattning som växer fram hos Siddhartha finns det emellertid möjligheter att tolka in en del som är relevant för buddhismens dharma. Under sitt sista möte med Govinda talar Siddhartha om förvandlingarnas kretslopp och säger – ”Denna sten är sten, den är också djur, den är också gud, den är också Buddha...”¹ Det skulle föra för långt att läsa in någon idé om alla tings buddhanatur i detta yttrande, men det visar på den gemenskap Siddhartha känner med såväl Buddha som person och att han icke ser någon absolut motsättning mellan sin egen längtan efter en förståelse av enheten bakom allt och Buddhas lära om nirvana.

Sangha

När Govinda bejakar Buddhas lära beslutar han sig för att följa denna. Han tar således sin tillflykt till sangha. Denna tillflykt till gemenskapen är något som starkt skiljer Siddharthas förhållningssätt från Govindas. Redan som ung präglas Govinda av ett sangha-tänkande, men då är det Siddhartha som han önskar att följa. Han söker det absoluta och vill icke bli ”en brahman liksom tiotusen andra”. Han vill följa Siddhartha, eftersom han då kommer att nå sanningen.² Också när de två vännerna har anslutit sig till samanerna framkommer deras olika ståndpunkter tydligt. Siddhartha menar sig icke ha lärt något av värde; han

¹ Hesse, *Siddhartha*, s. 117.

² Hesse, *Siddhartha*, s. 6.

hade endast tillägnat sig meditationstekniska finesser, men icke nått någon visdom. Govinda däremot ser det som en självklarhet att han – och även Siddhartha – har lärt mycket, även om de ej har blivit fullärda. När Siddhartha ställer sig kritisk till samanerna, invänder Govinda att han finner det otänkbart att det bland så många heliga män icke skulle finnas någon som skulle finna ”vägarnas väg”.¹ Att Govinda bejakande samanernas gemenskap hör i hop med att han, i motsats till Siddhartha, söker den fulländade läran. Detta blir än tydligare då de vandrar för att uppsöka Buddha. Govinda ser fram emot att höra läran direkt från Buddha,² vilket föga intresserar den mer skeptiske Siddhartha. Govinda ansluter till till Buddhas sangha, även om han saknar Siddhartha. Vad som bör bemärkas, är, att Govindas bejakande att detta gemenskapsliv icke framstår som något helt förkastligt. Visserligen tar Siddhartha avstånd ifrån detta liv, men han känner glädje över att barndomsvännen visar prov på sin självständighet. Detta är första gången som Govinda handlar på egen hand, utan att rätta sig efter Siddhartha. Nu har Govinda emellertid blivit en man och valt sin egen väg.³

Govindas avsikt med att taga sin tillflykt till sangha är att få kunskap. Han tillmäter läran stor betydelse, vilket också innebär att han har en helt annan inställning till auktoriteter än vad Siddhartha har. Govinda andliga strävan handlar, i hög grad, om att söka den bästa auktoriteten. Siddhartha fördömer icke Govindas handlande. Tvärtom! För Siddhartha själv, undantagsmänniskan, är emellertid detta något som saknar värde.

Govinda och Siddhartha söker var och en det absoluta, men de går skilda vägar. I mångt och mycket är det givetvis en legitim väg att ansluta sig till sangha, men låt oss se närmare på Govindas förståelse av sig själv och av

¹ Hesse, *Siddhartha*, s. 17.

² Hesse, *Siddhartha*, s. 25.

³ ”Jag har ofta tänkt: Ska inte Govinda en gång ta ett steg på egen hand, utan mig, av sin egen själ? Se, nu har du blivit man och väljer själv din väg! Måtte du gå den ända till slutet, o min vän! Måtte du finna förlossning!” Hesse, *Siddhartha*, s. 27.

vänner Sidhartha. När Govinda sätter sig själv i relation till Sidhartha, ser han sig själv bl. a. som Sidharthas ”skugga” om sig. Att han är Sidharthas skugga innebär då följaktligen att han är medveten om sin underordnade roll.¹ Hesse var ju väl förtrogen med Jung och dennes ananytiska psykologi. Här är ”skuggan” ett viktigt begrepp och kan bl. a. syfta på något i det omedvetna som människan förtränger och icke vill kännas vid. När Hesse låter Govinda framstå som en ”skugga” kan detta betyda att Sidhartha - och därmed också Hesse själv – innerst inne känner en dragning till det trygga liv som finns hos auktoriteterna, men som måste förnekas.

Att Govinda ser sig som Sidharthas ”skugga” kan också tolkas som en nedvärdering av gemenskapslivet i buddhismens sangha. Vad som än tydligare pekar åt detta håll är slutscenerna i berättelsen. När Govinda kysser den döende Sidharthas panna, erfar han tillvarons enhet. Detta är något som Govinda icke tidigare har erfarit. Hans liv i buddhismens sangha och hans hörsammande av dharma hade icke satt honom i stånd att uppleva detta. Schley, under hänvisning till tidigare forskning, menar att det här finns möjligheter att tolka detta som ett uttryck för en verkande nåd,² även om inget tyder på att det skulle vara ”nåd” i en kristen bemärkelse. Den hinduiska bhaktifromheten och olika buddhistiska riktningar, t. ex. Rena-landets-buddhism har ju liknande idéer. Troligtvis har Hesse gestaltat Govindas upplevelse på det sätt som han nu har gjort, för att i än högre grad få Sidhartha att framstå som en undantagsmänniska eller en idealgestalt.

Ett annat och mer positivt exempel på sangha erbjuder Kamala. Hon möter Sidhartha när hon är på väg till Buddhas dödsläger. Hon har sedan länge lämnat sitt gamla liv och tagit sin tillflykt till dharma. Vad Kamala anbelangar, är det kanske icke helt tydligt om hon har anslutit sig till sangha. Hon är ”pilgrimernas väninna och välgörarinna”, men lever ett självständigt och icke-

¹ Schley, ”Hermann Hesses Sidhartha”, s. 82.

² Schley, ”Hermann Hesses Sidhartha”, s. 83.

monastiskt liv. Under alla omständigheter är Kamalas senare liv och hennes möte med Siddhartha, något som ger en bild av buddhismens dharma och sangha som relevanta vägar, även för en undantagsmänniska. För Kamala är Buddha och Siddhartha andliga storheter på samma nivå.¹

Det framstår i *Siddhartha* som om tillflykten till sangha är en naturlig och relevant livsform för de flesta människor, men för en undantagsmänniska är det en kompromiss. Det är närmast något onödigt och i varje fall något som begränsar. För Siddhartha hade tillflykten till sangha varit att avstå från viktiga sidor av livet.

En avslutande kommentar

Buddhismen spelade en stor roll för Hermann Hesse, men så gjorde också många andra österländska religiösa traditioner. Hesse har själv sagt att just berättelsen *Siddhartha* innehåller hans egen förståelse av världen och verkligheten. Det är icke någon ren buddhism som framkommer här, även om Buddha och buddhismen, i hög grad, utgör den bakgrund, gentemot vilken Siddharthas egen lära framkommer mera tydligt.

Den bild av Buddha som möter läsaren är ett ideal, men han anvisar icke någon väg till absolut kunskap. Siddhartha själv når kanske lika långt och det utan att ansluta sig till buddhismen. Vad som är det karakteristiska för Siddharthas förståelse av Buddha är, att det är personen och den självupplevda erfarenheten som är det centrala. Det viktiga är icke den lära som han förmedlar, även om det sägs att det icke finns någon annan lära som är bättre. Genom detta

¹ Hesse, *Siddhartha*, s. 92.

blir det lite svårt att helt tolka Siddhartas egna ståndpunkter. Kanske står Siddhartha – och även Hesse personligen - i viss mening närmare Upanishadernas hinduism. I berättelsen framkommer Siddhartas uppfattning att alla varelser och all materia är Gud och Buddha. Detta skulle kunna tolkas som ett litterärt uttryck för en genomtänkt lära om att allt har buddhanaturen, men vi ser det som mer rimligt att förstå detta som ett uttryck för panteism.¹ Givetvis kan det då frågas, vilken typ av panteism är det Hesses Siddhartha företräder? Vi menar att det finns stora likheter med den klassiska hinduismens panteism, som denna framkommer i Upanishaderna och i Sankaras advaita-filosofi. För Hesse är icke panteism en form av ateism, utan det finns ett klart ställningstagande för att verkligheten är av andlig-gudomlig natur. Samtidigt måste det poängteras att Siddhartha – och även Josef Knecht – representerar en tydligt världsbejakande hållning.

Något större intresse för vare sig dharma eller sangha visar Siddhartha icke, men det betyder icke att den skulle vara meningslöst att taga sin tillflykt till läran og att ingå i sangha. Vad Hesses Siddhartha menar, är att detta icke är någonting för honom. För den som har nytta av denna gemenskap och detta hörsammande av läran, är det givetvis av nytta. Även meditation är positivt, om än sammanerna kanske hade varit mer tekniska än andliga i sitt utövande av denna. Även i *Glaspärlespelet* talas det om meditation och då i positiva ordalag. För Josef Knecht är det en självklarhet att meditation är något väsentligt.² I sin gestaltning av auktoriteter och dessa förmedlande av vetande har *Siddhartha* stora likheter med Hesses övriga verk. Det är vetande som förmedlas; detta skiljer vetandet från visdomen. Visdomen framstår alltså som något som är en del av personligheten. Den inre röst som Hesses Siddhartha talar om, talar också till Emil Sinclair och till Josef Knecht.

¹ Även Ziolkowski tolkas grundtonen i *Siddhartha* som panteistisk. Se Ziolkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, s. 159.

² Hesse, *Glaspärlespelet*, s. 80.

Buddha och buddhismen erbjuder mycket som är värdefullt, men för en undantagsmänniska som Siddhartha går det icke att underordna sig auktoriteter. Det går icke att finna sanningen i en lära; endast det självupplevda leder till de högsta sanningarna och är ett uttryck för visdom. Siddharthas hållning till auktoriteter och läror påminner faktiskt en hel del om den unge Jiddu Krishnamurtis ord, när han avsäger sig alla anspråk på att vara den nye världsläraren och bryter med teosofernas förväntningar på honom, *Truth is a pathless land*. Dessa ord skulle också kunna vara Siddharthas, men det är ord som såväl Buddha som Hesse skulle ha kunnat säga. Likheterna mellan Buddha, Krishnamurti, Hesse och Hesses Siddhartha finns i ett avståndstagande ifrån givna auktoriteter och ett betonande av den egna vandringen. Just dessa likheter är också en aspekt som försvårar för såväl Siddhartha som Hesse att bejaka Buddha och buddhismen.

Visdom och humanism

En inledande kommentar

Vi har kommenterat *Siddhartha* med utgångspunkt i hur hinduismen och buddhismen har gestaltats och värderats. För att komma närmare Hesse menar att det också är möjligt att tolka honom utifrån hur *visdom* och *humanism* kommer till uttryck. Visdom och humanism är självfallet icke några enkla begrepp; det råder knappast konsensus om vad de betyder och innebär. I vad vi ovan har skrivit, framkommer det att Siddhartha skiljer starkt mellan visdom och vetande. Vetande kan förmedlas, vilket visdom icke kan. Visdom kan ses som medfödd eller förvärvad genom egen erfarenhet. Den ligger således närmare självet eller personligheten än vad vanlig vetande gör. I t. ex. den ortodoxa kristendomen talas det Guds visdom och det har gjorts försök att utveckla en *sofiologi*.¹ Även den dialog och universalistiska kristendom som representeras

¹ Se Sergej Bulgakov, *Sophia - the Wisdom of God. An Outline of Sophiology*. Hudson. N. Y.:Lindisfarne Press. 1993

av Bede Griffiths lägger stor vikt vid ”visdom”. I denna riktning är det centralt att icke begränsa sig till den egna kulturens förståelse av det absoluta, utan att se tillvaron utifrån ett vidare – visdomspräglad – perspektiv.¹ Även om vi icke kommer att utgå ifrån en färdig definition, menar vi att visdom, på ett eller annat sätt, är relaterat till mognad, självständighet och förmåga att se till helheten. Vi skall således se på i vad mån ”visdom” kan bidra till att fördjupa förståelsen av Hesses Siddhartha, särskilt vad verklighetsuppfattningen, människosyn och ”etos” anbelangar.

Humanism är väl icke den uppfattning som vanligtvis brukar sammanställas med visdom. Vi menar emellertid att det finns utrymme för humanistiska ställningstaganden i Hesses egen livsåskådning och att en del kommer fram i *Siddhartha*. Givetvis beror även detta, som fallet var för ”visdom”, på hur humanism definieras. Det finns ju både religiösa och ateistiska former av denna livsåskådning. I Hesses fall är det självfallet fråga om en humanism som kan förenas med religiösa ståndpunkter.

Verklighetsförståelsen

Låt oss först se något på hur verklighetsförståelsen gestaltas, med utgångspunkt från visdom och humanism. I *Siddhartha* framkommer flera exempel på vad som bör betraktas som uttryck för visdom. Siddhartha och färjkarlen Vasudeva betraktas av folket som två vise män.² De har nått något, som icke vanliga människor har kommit fram till. Siddharthas egen erfarenhet av världen är att den upplevs som en enhet. Den enhet med världsalltet som Siddhartha känner, bör, menar vi, ses som ett uttryck för visdomens verklighetsförståelse. Det som

¹ Se t. ex. Bede Griffiths, *The Marriage of East and West*. London:Collins. 1982.

² Hesse, *Siddhartha*, s. 88.

kan sägas om verkligheten i detta sammanhang, blir då, att det finns en verklighet som är av andlig eller gudomlig natur, men denna verklighet kan icke delas in i materia och ande. Allt hör i hop och motsättningarna är endast ett resultat av villfarelser. Detta leder då till att den visdomspräglade verklighetsförståelse som Siddhartha (och även Vasudeva och Govinda) företräder, blir en form av panteism, där det andliga är immanent i det materiella, på ett sådant sätt att det blir fråga om en enhet.

Finns det då något som tyder på att det finns inslag från humanismen i den verklighetsförståelse som kommer till uttryck i *Siddhartha*? Här blir ju då frågan – vad innebär en humanistisk verklighetsförståelse? Sekulärhumanisten Corliss Lamont betonar att en humanistisk teori om universum icke rymmer några antaganden om Gud eller något ”övernaturligt”. Det enda som finns, är natur.¹ Nu är ju Lamonts humanism icke typisk för alla former av humanism, utan närmar sig i hög grad naturalismen.

Den som företräder en förnekande syn på verkligheten i *Siddhartha* är främst Kamaswami. Här är emellertid den materialistiska och egoistiska livshållningen så klart uttalad, att det är fullständigt orimligt att se denne köpman som företrädare för någon form av humanism. I varje fall är de idéer som Kamaswami förreträder, såväl vad världen och människan beträffar, föremål för Siddharthas tydliga avståndstagande. Om en på humanismen baserad verklighetsförståelse med nödvändighet måste innebära ett förnekande av en ”övernaturlig” eller andlig dimension, blir det givetvis omöjligt att finna sådana idéer hos Hesse.

Det område, på vilket humanismen har fått mest inflytande och betydelse, är knappast frågor som berör verklighetsförståelsen. Under alla omständigheter finns det icke några typiskt humanistiska drag, i detta sammanhang, hos vare sig Siddhartha eller hos Hesse själv.

¹ Corliss Lamont, *Det humanistiske livssyn*. Oslo:Universitetsforlaget. 1988. s. 97. Se även Anfinn Stigens förord, s. 6, särskilt den första punkten om naturen.

Människosynen

Om nu materien och den absoluta verkligheten är av andlig natur – likaväl som det materiella hör i hop med det andliga - vilket vi ser som ett uttryck för visdom i Hesses livsåskådning, är det ju också naturligt att människosynen präglas av denna förståelse. Den andliga och gudomliga dimensionens realitet bejakas ju tydligt i *Siddhartha*. Den människosyn som framkommer i detta verk passar väl i hop med hinduismens lära om Atman och Brahman. Det är genom visdom, icke genom vetande eller kunskap, som människan kan nå sitt mål, enheten mellan Atman och Brahman. Visdomen är något som är karakteristiskt för människans sanna natur, icke en ägodel och icke heller en personlig egenskap. Denna visdom är emellertid mer eller mindre utvecklad. När Siddhartha lever ute i världen tillbakavisar han Kamaswami påstående att allt som Siddhartha kunde, var hans förtjänst. Det som Kamaswami kan lära ut, har endast betydelse för det ekonomiska livet.¹ För Siddhartha är detta Kamaswamis påstående närmast löjeväckande, eftersom det som Siddhartha egentligen besitter, är av något annat och högre slag. Det är visdomen, vilken tyvärr är synnerligen lågt utvecklad hos Kamaswami.

Den enhetsförståelse eller panteism som kommer fram i berättelsen berättigar då till frågan – är det endast människor som har denna visdom? Kan den även finnas hos djuren. När Siddhartha betraktar barnmänniskorna, ser han på dem ”med en blandning av medkänsla och förakt”. De lever som barn eller djur.² Vad som avses, är givetvis att dessa människor, liksom Kamaswami, icke har någon utvecklad visdom. Att han liknar dem vid djur kan då kanske ses som ett uttryck för att det skulle vara en principiell skillnad mellan djur och människor. När han emellertid också talar om barn, blir en mer naturlig tolkning att visdomen icke är realiserad. För att närmare förstå detta, kan vi hänvisa till en

¹ Hesse, *Siddhartha*, s. 57.

² Hesse, *Siddhartha*, s. 57.

scen i *Österlandsfärden*. När Stora Rådet skall uttala sig om H. H. hänvisas till den dom som denne hade fått av djuren, när han brast i vördnad under sin vandring med Leo,¹ t. ex. när han ej följde med Leo in i kyrkan för att bedja. Här har vi då ett tydligt exempel på att även djur, på ett eller annat sätt, känner det rätta och kan ge uttryck åt visdom. Människan är således icke så helt annorlunda. I *Siddhartha* är också ”floden” av symbolisk betydelse. Den icke blott representerar visdomen. Den är visdom. Den djupa enhet mellan alla existensens företeelser som gestaltas i Hesses verk, gör då, att det är rimligt att säga, att den människosyn som präglas av visdom, icke tillmäter människan något unikt värde. Detta betyder icke att människan skulle sakna värde, men människans värde är av samma slag som det värde, som bör tillmätas allt annat.

Går det då att tala om någon specifik kvinnosyn hos Hesse? Även om kvinnor vanligtvis icke har någon framträdande roll i Hesses författarskap, spelar de dock en stor roll som symboler. Kamala är en undantagsmänniska, vilket innebär att även kvinnor, i lika hög grad som män, kan ha visdom. I *Österlandsfärden* säger huvudpersonen, att hans mål med resan är att se prinsessan Fatme och vinna hennes kärlek.² Hans egen Ninon är därför svartsjuk på Fatme, men H. H. menar att hon var nog ändå själv Fatme, utan att veta det.³ Detta tyder då på att kvinnogestaltningen, i hög grad, fyller funktionen av att ge gestalt åt det evigt kvinnliga, vilket också framstår som ett starkt uttryck för den tidlösa visdomen.

Den människosyn som framträder i *Siddhartha* – och i Hesses författarskap generellt – kan knappast sägas vara en typisk humanistisk människosyn, om med humanism skulle menas att människan har en särställning, som skiljer henne ifrån allt annat levande. Hos Hesse framstår visdom och intuition som något mer värdefullt är förnuftet. Det råder emellertid icke någon motsättning mellan

¹ Hesse, *Österlandsfärden*, s. 65 f.

² Hesse, *Österlandsfärden*, s. 9.

³ Hesse, *Österlandsfärden*, s. 18. Det bör poängteras att då *Österlandsfärden* skrevs, hette hans dåvarande hustru Ninon.

visdom och förnuft, vad vardagslivet anbelangar. Vad som eftersträvas, är förverkligandet av självet eller av de möjligheter som människan har. Detta tema är centralt för människogestaltningen i Hesses författarskap. Liu har poängterat att självförverkligandet framkommer starkare i gestaltningen av Siddhartha, än i gestaltningen av Josef Knecht, eftersom den senare ses som präglad av en starkare plikt känsla gentemot världen.¹ Visserligen tar Knecht ett mer aktivt och medvetet avsked från sitt liv i Kastalien, men vi menar att det finns vissa likheter mellan de ståndpunkter som präglar glaspärlespelets mästare och Siddhartha, när denna t. ex. lämnar samanerna. Vi är emellertid eniga med Liu att Siddhartha icke formulerar någon pliktetik i sitt bejakande av det världsliga livet.

Den främsta motsättningen mellan visdom och humanism kommer till synes, när förnuftets anhängare tar avstånd ifrån alla former av visdom och ser förnuftet som den enda vägvisaren till en rätt leverne. Ursula Chi har uppmärksammat att Hesse ställer de förnuftiga och de fromma mot varandra, vilket kanske icke helt, men i viss mån, kan liknas vid en motsättning mellan humanismens och visdomens företrädare. De förnuftiga, de som bejakar tanken på mänskligheten framsteg är t. ex. Hegel, Marx och Lenin, medan de fromma, som tar utgångspunkt i vördnaden för en högre vilja, representeras av Jesus, Sokrates och Tolstoy. Här blir då lätt att se likheten mellan de fromma och vissa av visdomens representanter i Hesses författarskap, t. ex. Leo i *Österlandsfärden* och Josef Knecht.²

¹ Liu, *Die daoistische Philosophie . . .*, s. 91.

² Chi, *Die Weisheit Chinas . . .*, s. 141 f.

Etos

Såväl Siddhartha som t. ex. Josef Knecht genomgår flera faser på sin respektive livsvandring. Vilken livshållning för Hesse fram, som den högsta, eller mest relevanta? Finns det någon motsättning mellan visdom och humanism i detta sammanhang?

Siddhartha säger att den sanningssökande icke söker en lära. Den som har nått fram till en lära, till insikt, kan däremot ”godkänna varje lära, varje väg, varje mål;...”¹ Detta innebär då att sanningen icke förutsätter en specifik livsform eller viss religion. Sanningen förutsätter icke ett avståndstagande ifrån världen. Särskilt tydligt kommer denna hållning fram i *Glaspärlespelet*, där Josef Knecht menar att kastalierna isolerar sig för mycket. Livet är större och rikare än vad kastalierna tror.² Josef Knecht ser det som sitt öde, sin bestämmelse, att lämna sitt uppdrag som *magister ludi*. Att söka utveckla sig i en exklusiv och isolerad miljö utan vardagslivets problem är icke något ideal. Den vise bejakar livet; han förnekar det icke. Denna hållning framstår som det naturliga valet för den som har uppnått en hög grad av insikt och visdom. Visdomens etos är således icke förenligt med ett förnekande av livets och gemenskapens värden. Detta innebär givetvis icke att livet kan levas eller njutas hur som helst. Den människa som präglas av visdom tar avstånd ifrån en ohämmat materialistisk syn på tillvaron och integrerar sin visdom med en naturlig relation till medmänniskorna. Som ett ideal på visdomens etos framstår Vasudeva. Det är relationen mellan Vasudeva och Siddhartha som är den primära, vad Siddharthas utveckling anbelangar. Relationen mellan Kamala och Siddhartha har ej samma betydelse för den senares väg till visdom.³

¹ Hesse, *Siddhartha*, s. 89.

² Hesse, *Glaspärlespelet*, s. 304.

³ Schley, ”Hermann Hesses Siddhartha”, s. 76 f.

Schley kontrasterar humanismen med romantiken och menar att det som utmärker humanismen är inriktningen på det jordiska livet här och nu, medan romantikern är inriktad på det eviga.¹ Schley menar emellertid också, att det som utmärker romantikens etos också är betoningen av att vägen till det högsta och eviga förutsätter den mänskliga gemenskapen.² Som Schley tolkar *Siddhartha*, är det romantikens etos som präglar Siddhartha fram t. o. m. livet hos sammanerna, men därefter är det den humanistiska livshållningen som dominerar.³ Det är Buddhas fulländning som får Siddhartha att vända blicken mot det jordiska livet, menar Schley.⁴

Visserligen är det sant att Siddhartha icke ser någon motsättning mellan strävandet efter upplysning och livet i världen, men om Buddha verkligen tillmätts en så stor betydelse i Hesses berättelse, som nu Schley vill ha det till, så hade det varit naturligt att se *Siddhartha* som en betydligt mer ”buddhistisk” skrift, än vad vi menar att den är. Buddha och dennes etos är, i mångt och mycket, ett föredöme, men, som den döende Kamala tänker, Siddhartha har nått samma fullkomlighet och samma frid som Buddha.⁵ Vi menar att Schley övertolkar Buddhas betydelse för Siddhartha, men han bidrager givetvis till att fungera som en måttstock. Det finns ett bejakande av det ”vanliga” livet som kan ses som ett uttryck för humanistiska idéer i Hesses författarskap. Icke minst kommer detta fram i *Österlandsfärden*, där det talas om värdet av att tro på handlingens mening och nödvändighet.⁶ Vad visdomens etos anbelangar, finns det icke någon motsättning till humanismen i Hesses författarskap.

¹ Schley, ”Hermann Hesses Siddhartha”, s. 44 ff.

² ”...die Verwirklichung seines Selbst findet er nur in der Gemeinschaft,...” Schley, ”Hermann Hesses Siddhartha”, s. 45.

³ Schley, ”Hermann Hesses Siddhartha”, s. 46.

⁴ Schley, ”Hermann Hesses Siddhartha”, s. 46.

⁵ Hesse, *Siddhartha*, s. 92.

⁶ Hesse, *Österlandsfärden*, s. 33.

En avslutande kommentar

Humanism brukar vanligtvis ses som en åskådning som lägger särskilt stor vikt vid förnuftet. Visdom brukar ses som något som står i en viss motsatsställning till kunskap – och till förnuftet som förmedlar kunskap. Därför är det icke helt vanligt att finna uttryck för både visdom och förnuft i ett och samma tankesystem. Efter läsningen av Siddhartha menar vi dock att det finns uttryck för både en visdomslära och för en religiöst förankrad humanism hos Hesse.

Vad Hesse säger om den absoluta verkligheten är präglad av en panteistisk visdomslära. Här går det icke att finna uttryck för något som kan sägas vara typisk för en skeptisk eller naturalistisk inspirerad humanism. Det finns ju inget som motsäger att den är förenlig med en religiös humanism, men en religiös humanism har väl näppeligen något inslag i verklighetsförståelsen, som kan defieras som typiskt humanistiskt.

Människosynen har inslag av såväl visdom som humanism. Det är genom visdom som sanningen nås; det är genom visdom som verkligheten uppenbaras. Här finner vi ett avståndstagande ifrån den formella kunskapen som vidarebefordras genom undervisning. Hesses kritiska hållning till latinskolornas kunskapsideal lyser här starkt igenom. Det finns här också ett starkt inslag av en humanistisk människosyn. Värden som solidaritet och vänskap skildras i starkt positiva ordalag. En motsättning finns mellan den enhetsförståelse av världsalltet som präglar människosynen. Enheten mellan människa, djur och natur betonas, samtidigt som det sant mänskliga och det mänskliga förnuftet gestaltas positivt. Vad som är avgörande i detta sammanhang, är att förnuftet icke söker att tränga in på visdomens domäner. Förnuftet kan icke nå detsamma, som visdomen kan, men förnuftet har sin givna plats, bara mänskligheten icke förstås alltför antropocentriskt och reduceras till förnuft.

Hesses kvinnoosyn är intressant, men icke helt entydig. Det framkommer tydligt att även kvinnan – och det typiska exemplet är Kamala – kan vara en undantagsmänniska. Detta är då en kritik av såväl hinduismens kvinnoosyn, som av den rådande konventionella kvinnoosynen i Europa, men kvinnor spelar en underordnad roll i Hesses författarskap. Främst har de rollen av symboler. Ett exempel på detta är Demians mor, fru Eva, vilken kan ses som en gestaltning av något arketyriskt, som den stora modern. I hennes person förenas ”natur” och ”andlighet” till en enhet som överbygger alla motsättningar.¹ Därigenom får hon något ”övermänskligt” över sig och Schley menar att det finns likheter mellan fru Eva i *Demian* och floden i *Siddhartha*. Flodens starka tidlöshet gör att denna har något av Ur-Moderns ”mütterliche Element”.²

I Hesses författarskap framkommer det tydligt att livet icke skall förnekas; livet skall bejakas och mänskligheten skall ej undvikas. Oavsett om detta tolkas utifrån ett visdomsperspektiv eller utifrån ett humanistisk perspektiv, blir resultatet detsamma. I detta fallet råder det ej någon motsättning mellan vad som framkommer om gemenskap, solidaritet och vänskap.

¹ Gohar, *Der Archetyp der Grossen Mutter in Hermann Hesses Demian*, s. 157.

² Schley, ”Hermann Hesses Siddhartha”, s. 99.

En avslutande reflexion

Hermann Hesses författarskap kan främst förstås som historien om hans eget sökande efter den absoluta sanningen. För att kunna få en verklig erfarenhet av denna sanning, krävs visdom. Det är detta som Hesse eftersträvar och det är häri vi finner förklaringen till varför han ej kan ansluta sig till någon kyrka eller helt bejaka en etablerad religiös tradition. Kulturer och religiösa institutioner förändras, utvecklas och förgås. Det går icke att finna något helt beständigt eller en tidlös förklaring av de högsta sanningarna. Därför går det icke att finna sanningen i en bestämd eller formulerbar lära. Vad som skall eftersträvas, är, i stället, den egna fullkomningen.

Hesse söker således visdomen och hans författarskap kan ses som en enhet, där olika sidor, aspekter och vägar till denna visdom prövas och ofta förkastas. Att Hesses författarskap, i stort, syftar till att åstadkomma ett enhetligt verk, visas icke blott i hållningar och strävanden, vilka återkommer i de skilda skrifterna, utan också i korshänvisningar. I *Österlandsfärden* hänvisas det till Siddhartha – vår vise vän från österlandet.¹ Det bör emellertid påpekas att det icke uteslutande är österländska religiösa traditioner som skildras positivt i

¹ Hesse, *Österlandsfärden*, s. 7.

Hesses författarskap. Den romersk-katolska kyrkan skildras också understundom positivt, men Hesse värjer sig för det starka inslag av auktoritetstro som är utmärkande för denna tradition.

Den religiösa grundstrukturen i Hesses verk präglas av panteism. Mänskligheten, naturen och allt som existerar utgör en enda stor enhet. Mystiken – den personliga erfarenheten av det gudomliga eller en känsla av gemenskap med världsalltet - är också typisk för Hesse. Denna mystik finns givetvis i såväl öst som väst, men i Västerlandet har den ofta fått en undanskynd plats; särskilt gäller detta den protestantiska kristendomen. I Österlandet är den ett mer naturligt inslag i de religiösa traditionerna. Detta innebär emellertid icke att Hesse kan karakteriseras som hindu eller buddhist, även om det finns starka drag från dessa religioner i hans personliga livsåskådning. Dessutom har han inspirerats av taoismen, vilken blir särskilt tydligt i *Glaspärlespelet*.

Särskilt visdom, men även humanism, är ett väsentligt inslag i Hesses livsförståelse. Det finns inget livsförnekande hos vare sig Siddhartha, H. H., Emil Sinclair eller Josef Knecht, även om livsförnekelsen ofta kan fungera som en etapp på vägen till en positiv värdering av livet. Om Hesses etos skulle karakteriseras, menar vi att den mest relevanta beskrivningen borde bli *vörndnad för livet*. Detta är resultatet av en överkonfessionell hållning, där visdom och humanism bidrager till att uttrycka den på en panteistisk världsuppfattning grundade gemenskaps känslan med allt levande.

Summary

Religion, Wisdom, and Humanism. A Theological Reading of Hermann Hesse's Siddhartha

1.

Hermann Hesse's (1877-1962) importance never seems to fade. For some hundred years he has attracted readers from many countries. Many of his works also came to mean a lot for young readers when counterculture grew stronger in the 1960s. Among his works that we would like to mention, are *Demian*, *Siddhartha*, *Steppenwolf*, *Journey to the East* and *The Glass Bead Game*.¹

In this study, we will focus upon *Siddhartha*. It is our purpose to interpret some of the themes related to religion and *Weltanschauung* in order to find out more of how Hesse's own search for truth and wisdom has been expressed in this story. We will concentrate on the four themes of "hinduism", "buddhism", "wisdom" and "humanism". Although the main focus will be on *Siddhartha*, our study is comparative and intertextual, in the sense that we search to understand

¹ Also published as *Magister Ludi*.

Siddhartha better from a comparison with *Demian*, *Journey to the East* and *The Glass Bead Game*.

2.

Let us start with a short general introduction to Hermann Hesse. He was born in Calw, Baden-Württemberg. Brought up in a pious – but not bigot – protestant family, he was sent to a seminary in order to study latin as a preparation for priesthood. Hesse could, however, not adjust to the rigorous discipline at school, so he left without a diploma. In his home he also got acquainted with Indian culture and Eastern religions; His father and his (maternal) grandfather had been missionaries to India and brought back a sense of reverence for the East. Especially his grandfather had a deep understanding of India, although he was convinced that Christianity was the only true religion.

From 1904, after the publication of the novel *Peter Camenzind*, Hesse got the economic means to devote himself entirely to writing. He also made a journey to the East and visited Ceylon and Indonesia in 1911. To a certain degree this journey was a disappointment; the Indians that he encountered in Ceylon did not impress him, but he became fascinated by the Chinese culture and religion.

In 1912 he moved to Switzerland and, eventually, became a Swiss citizen. World War I made a strong impact upon Hesse and he developed a deep conviction of pacifism, but he never became anti-German, as some of the German nationalists claimed. While living a peaceful life in Switzerland he devoted himself to writing and took a great interest in psychology, especially Jungian. In 1946 Hesse was awarded the Nobel Prize for literature *for his inspired writings which, while growing in boldness and penetration, exemplify the classical humanitarian ideals and high qualities of style.*

Hesse died in 1962 and his posthumous importance has been growing, not only among readers; the Canadian rock band Steppenwolf is named after Hesse's novel.

3.

Siddhartha is the story of Siddhartha, a young man living in India during the time of the Buddha. Because he is not satisfied with traditional religion, he leaves his home in the company of his friend, Govinda, in order to find the absolute truth. He spends some years with the *samanas*, the ascetics, but they cannot satisfy his spiritual thirst. Siddhartha meets the Buddha, but he does not want to follow him, although he realizes that there is no better teaching than that of the Buddha. It is not in teaching that he can find what he is looking for. Wisdom cannot be taught, only experienced. Govinda, on the other hand, decides to stay with the Buddha and joins the *sangha*.

After some years "in the world", where he encounters the courtesan Kamala and works for the merchant Kamaswami, he leaves once more and is saved from suicide by his inner voice. He now lives in company with the ferryman, the wise Vasudeva, but Siddhartha's real teacher is the river. Now he learns that life is a unity. Nature, man and God are but one single reality. At the end of the story Govinda comes by, and when he kisses the dying Siddhartha on the forehead, he, too, reaches wisdom and experiences reality.

4.

Hinduism forms the religious and cultural background for *Siddhartha*. Siddhartha affirms the Hindu concepts of "Atman" and "Brahman", but is negative towards the empty rituals of sacrifice and, furthermore, the authority, which the brahmins make claims to. Having left his home and the *samanas*, he

indulges in a worldly life, which has resemblances to the life of Emil Sinclair, in *Demian*. Demian, however, says to Sinclair that a worldly life can be a proper preparation for a life as a mystic.

There is also a distinct social critique in the presentation of Hindu society. This can be noticed in the presentation of Kamala. Although a woman with a low social status in the Hindu hierarchy, she is finally seen as a representative of wisdom. The most important Hindu representative and realization of wisdom, however, is Vasudeva, the ferryman, but his wisdom is not based on religious or social authority. He himself has experienced wisdom and he sees the river as the true teacher. Here, the unity of all life is explained.

5.

The value of the Buddha lies not in the doctrine that he preaches, according to Siddhartha. The true value is found in the Buddha himself, in his experience, but that is something which can never be transmitted to his followers. An experience of the absolute is something individual. Because of this, Siddhartha takes no interest in *dharma*, the Buddhist teaching, even though he is convinced that there is no other doctrine that is better.

Siddhartha's friend, Govinda, is of a different persuasion. He is looking for a doctrine and makes an independent choice when he joins the *sangha*, the community of Buddhist monks. Here the contrast between Siddhartha, the searcher for personal enlightenment, and Govinda, the searcher for doctrine and authority is presented clearly. Govinda does not reach enlightenment until he, once again, meets Siddhartha. The path of *dharma* and *sangha* does not lead to enlightenment, but is acceptable for most people. This is not the case for Siddhartha though, since he, just like Kamala, is an exceptional human being. Jiddu Krishnamurti's words - *truth is a pathless land* – sum up the deepest

thoughts of Siddhartha. This attitude is obviously shared by Hesse himself, which can explain why he finds it so hard to accept a trodden religious path.

6.

In order to understand Hesse, his appreciation of wisdom cannot be overlooked. Wisdom is something which cannot be taught. Wisdom has to be experienced. In Hesse's literary world – as well as in his private world – this results in an understanding of the world as a whole; the spiritual/divine dimension and the material dimension form one wholeness. His religious position can thus be described as pantheistic. This results in an affirmation of the idea that man, nature and animal have something in common. Man is not totally different. However, the image of woman is somewhat obscure in Hesse's writings. Generally, women do not occupy central positions, but are seen as symbols, e. g. of wisdom. Since e. g. Kamala clearly is seen as an exceptional person, we would describe Hesse's view of women as strongly positive, even egalitarian, but since his novels are records of his own spiritual journey, they cannot get more space than what Hesse himself has experienced in real life.

Hesse's anthropology can hardly be described as an example of humanism, although he holds reason in high regard, but – and this is important – reason must not try to take the place of wisdom. Reason has its own domain and shall be restricted to that area. It is something completely different than wisdom. The ethos of wisdom is not life-denying. Wisdom makes man affirm the world. A life in isolation is no true mark of wisdom. Wisdom and humanism form a natural unity when "ethos" is considered. The importance of solidarity gives Hesse's ethos a humanistic flavour. This ethos of wisdom and humanism is strongly felt by the reader, not only in *Siddhartha*, but throughout Hesse's works.

7.

The writings of Hesse form a unit and there are even some cross-references. In *Journey to the East* there is a mentioning of Siddhartha, our wise friend from the east. In a certain sense the ideological framework is the same, a negation of formal schooling, wisdom as something different and higher than ordinary knowledge, the breaking up from one way of life to another. There is also a repudiation of a – more or less monastic – life in seclusion and the affirmation of human fellowship, even if the main character always is kind of an outsider and cannot easily fit in into a given social pattern.

We have said that we define Hesse's religious position as pantheistic and that he affirms the unity of life. If we should define his ethos, we would say that it can best be described as a *reverence for life*.

Litteraturförteckning

Aadnanes, Per M.: *Livssyn*. (3. utgåve) Oslo:Universitetsforlaget. 2002.

Andersson, Helen: *Det etiska projektet och det estetiska. Tvärvetenskapliga perspektiv på Lars Ahlins författarskap*. Eslöv:B. Östlings Symposium. 1998. (Diss. Lund) .

Bahr, H.-E.: *Poiesis. Theologische Untersuchung der Kunst*. Stuttgart:EvangelischesVerlagswerk. 1961.

Booth, Wayne C.: *The Company We Keep. An Ethics of Fiction*. Berkeley, Cal.:University of California Press, 1988.

Bulgakov, Sergej: *Sophia - the Wisdom of God. An Outline of Sophiology*. Hudson. N. Y.:Lindisfarne Press. 1993.

Cheong, Kyung Yang: *Mystische Elemente aus West und Ost im Werk hermann Hesses*. Frankfurt am Main, Bern, New York & Paris:Peter Lang. 1990. (Diss. München) .

Essunger, Maria: *Kärlekens möjlighet. Litterär gestaltning och teologisk reflektion hos Francois Mauriac och Lars Ahlin*, Uppsala: Acta Universitatis

Upsaliensis.(Uppsala Studies in Faiths and Ideologies, 16) 2005. (Diss. Uppsala).

Frye, Nortrop: *The Great Code. The Bible and Literature*. London: Routledge&Kegan Paul. 1982.

Ganeshan, Vridhagiri: "Indien", i Pfeifer (Hrsg). *Hermann Hesses weltweite Wirkung*.

Gohar, Sohair: *Der Archetyp der Grossen Mutter in Hermann Hesses "Demian" und Gerhart Hauptmanns "Insel der grossen Mutter"*. Frankfurt am Main, Bern, New York & Paris:Peter Lang. 1987. (Diss. Berlin 1986).

Griffiths, Bede: *The Marriage of East and West*. London:Collins. 1982.

Hesse, Hermann: *Demian. Berättelsen om Emil Sinclairs ungdom*. Stockholm:Aldus/Bonnier. 1971.

Hesse, Hermann: *Die Einheit hinter den Gegensätzen. Religionen und Mythen*. Frankfurt am Main:Suhrkamp. 1986.

Hesse, Hermann: *Glaspärlespelet*. Stockholm:Albert Bonniers förlag. 1998.

Hesse, Hermann: *Siddhartha*. Stockholm:Albert Bonniers förlag. 2002.

Hesse, Hermann: *Österlandsfärden*. Stockholm:Aldus/Bonnier. 1972.

Holte, Ragnar: *Människa, livstolkning, gudstro. Teorier och metoder inom Tros- och Livsåskådningsvetenskapen*. Lund:Doxa. 1984.

Jasper, David: *The Study of Literature and Religion. An Introduction*. Basingstoke:Macmillan. 1992.

Jeffner, Anders: *Livsåskådningsforskning*. Uppsala. 1973.

Kunze, Johanna Maria Louisa: *Lebensgestaltung und Weltanschauung in Hermann Hesses Siddhartha*, 'S-Hertogenbuosch:L.C.G.Malmberg. U. å.(Diss. Amsterdam 1946).

Lamont, Corliss: *Det humanistiske livssyn*. Oslo:Universitetsforlaget. 1988.

Lequen, Franz H.: *Hermann Hesse. Der Steppenwolf. Siddhartha. Zum Verständnis seiner Prosa*. Hollfeld:Joachim Beyer Verlag. 1977.

Levander, Hans: *Hermann Hesse – en outsiders väg*. Stockholm:Forum. 1983.

Liu, Weijian: *Die daoistische Philosophie im Werk von Hesse, Brecht und Döblin*. Bochum:Brockmeyer. 1991.

Nussbaum, Martha C.: *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. New York:Oxford University Press. 1990.

Oftestad, Bernt T.: *Sigrid Undset. Modernitet og katolisisme*. Oslo:Universitetsforlaget. 2003.

Pfeifer, Martin: (Hrsg) *Hermann Hesses weltweite Wirkung*. Frankfurt am Main:Suhrkamp. 1-2. 1977-1979.

Schley, Hartmut: "Hermann Hesses 'Siddhartha'. Asien und Europa am Kreuzweg". Hovedoppgave, Oslo 1979.

Scott, Jr., Nathan A.: *The Broken Center. Studies in the Theological Horizon of Modern Literature*. New Haven:Yale P. P. 1966.

Watanabe, Masaru: "Japan", i Pfeifer (Hrsg). *Hermann Hesses weltweite Wirkung*.

Ziolkowski, Theodore: "Foreword", i Hermann Hesse, *The Glass Bead Game*. New York:H. Holt. 1969.

Ziolkowski, Theodore: *The Novels of Hermann Hesse. A Study in Theme and Structure*. Princeton, N.J.:Princeton University Press. 1965.