

INDISK KLASSICITET

Sheldon Pollock



Gandharakonst, stående buddhaskulptur av sten,
100–300-talet e.Kr. Rijksmuseum, Amsterdam.

Att förstå den ”klassiska civilisationen” i Indien, eller någon annanstans, är detsamma som att förstå både processer och produkter, interaktion och uppfinningar. Indien har samtalat med väst (Persien, Grekland, Rom) och öst (Sydostasien, Kina) under stora delar av sin historia och lånat av och lånat ut till bådadera. Innebörden av sådana lån fördunklas dock ofta av mångtydiga belägg och deras tolkning är omstridd av motsägande ideologier som rör civilisatoriska förändringar. Bortom sådana processer och samspel finns emellertid ovedersägligen civilisationsbetingade produkter och uppfinningar i Indien som ter sig, om inte unika så i varje fall typiska för utformningen av dess kultur, såväl till särart som till varaktighet. I denna korta översikt ska jag först ta upp några data om växelverkan mellan Indien och Grekland innan jag skisserar några av de säregna och bestående värden som skapats i Indien – både de som är klart uttalade i traditionen och de som är mer svårfångade och konkretiserade i praxis – som utgör en viss alternativ klassicitet.

Vad som skapar en civilisation och vad som gör en civilisation klassisk är frågor som har två allvarliga risker. Den första är anakronism, att tolka förmoderna fenomen med hjälp av moderna kategorier som sannolikt hade varit obegripliga för de berörda själva. Den andra är substantialism, att behandla något som är en processuell företeelse – kulturellt utvecklad under tidens lopp – som om det vore ett givet, naturligt objekt. Vi erkänner dessa risker men kan ändå ställa frågor om generella tendenser i praktiken. Hur skiljer sig sedvänjor i vissa grupper av människor från sedvänjor i andra, hur föränderliga eller obestämda ”grupper” än är? Var kommer sedvänjor ifrån, hur förändras de över tid, dröjer sig kvar som inslag i en tradition eller blir återuppfunna, hur diffus ”tradition” än kan vara? Det är inte riktigt samma sak (med sociologen Pierre Bourdieus ord är det i stället ”traditionalism”). Bland de sedvänjor som enligt forskarna markerar civilisatoriska konturer återfinns former av skrift som vi kan

kalla "litteratur" och former av systematiskt tänkande som vi kan kalla "filosofi".

Det är särskilt i filosofi och litteratur som kontakterna mellan Grekland och Indien har studerats de senaste tvåhundra åren, i allmänhet med allt mindre intresse, det måste erkännas. Balansen i växelverkan har varit skev – till Greklands fördel – både av goda historiska skäl och av dåliga ideologiska. De dåliga ideologiska skälen härrör från civilisationsbegrepp som är ojämnt fördelade över världen. De stora civilisatoriska systemen, till exempel det grekiska, ses som redan existerande ymnighetshorn vilkas innehåll sprids som sporer över tid och rum. Detta brukar kallas diffusionsmodellen genom vilken mäktiga och färdiga civilisationer enligt den amerikanske antropologen Alfred Kroeber alltid har öst dessa gåvor över "efterblivna" eller "primitiva" kulturer.

De goda historiska skälen har att göra med att väst rörde sig österut på 200-talet f. Kr. i form av Alexanders fälttåg, då Indien för första gången började anta en viss soliditet i grekernas ögon. Dessförinnan var det nästan helt en drömföreteelse. Indien för sin del drog aldrig åt väster i militärt syfte. Vi hör endast talas om köpmän, någon enstaka emissarie som i det första exemplet sändes ut omkring 250 f. Kr. av den indiske kejsaren Ashoka, den allt överskuggande politiska gestalten under den postalexandrinska perioden men som ändå inte omnämns en enda gång i någon grekisk text – här har vi ett litet index över Indiens verkliga plats i den grekiska världen – eller av buddhistiska missionärer (ingen annan indisk religion utöver buddhismen missionerade), även om de troligen var många fler än våra torftiga källor uppger.

Före Alexander finns uppgifter om indiskt filosofiskt inflytande på Grekland. Det mest kända exemplet är att indiska doktriner om transmigration påverkade Pytagoras. Den enda historiskt trovärdiga aspekten av dessa uppgifter, och utan tvekan den mest betydelsefulla, är antagligen bilden av Indien som ett land av helig visdom. Även efter Alexander finner vi föga av mer substans. Om till exempel Pyrrhos skeptiska filosofi influerades av de gymnosophistoi eller "nakna filosofer" som han mötte i Indien medan han ingick i Alexanders svit (vilket Diogenes Laertius uppgav mer än ett halvt årtusende senare i sina biografier över filosofer), är det knappast mer än en bubbla i hellenismens civilisatoriska brygd. I själva verket har mycket få greker efter Alexander besökt Indien; med Apollonios av Tyana (100-talet e. Kr.) är vi kvar "in Gullivers Königreich Laputa und nicht in der realen Welt", som Eduard Meyer formulerade det

på sin tid. Av indiska inflytanden på grekisk litteratur finns inte ett spår – den enda grekiska översättningen av en inskription från Ashokas tid och de få indiska termer som förekommer i grekisk skrift på indo-hellenska mynt är fascinerande undantag men spelar inte den minsta roll för de samlade historiska effekterna.

När vi vänder siktet åt andra hållet och ställer frågor om hellenistiskt inflytande på Indien finner vi att dokumentationen är endast marginellt fylligare. Utgrävningar i de hellenistiska kolonierna i Baktrien, i dagens norra Afghanistan, från efterdyningarna av Alexanders expedition, har lämnat suggestiva antydningar. Upptäckten på 1970-talet av Ai Khanoum, en grekisk polis på floden Amu Daryas södra strand, dagens gräns mellan Afghanistan och Tadjikistan. Där fann man både en teater och fragment av grekiska dramer, och det ger ny kraft åt spekulationer om den grekiska dramatikers potentiella inflytande på sanskrit. Ett exempel är att fonden på en teaterscen heter yavanikā, av "Yavana", det vill säga Jonia (Jonien), och beväpnade grekiska kvinnliga vakter förekommer i några skådespel. Denna genre tycks ha skapats av buddhister och kan alltså innehålla något av den inspiration som gav upphov till gandharakonsten. Stilistiskt sett är det en hybrid som delvis är grekisk, delvis buddhistisk, i Gandhara i dagens nordvästra Pakistan. Men det indiska dramat, i varje fall i den form där det har lämnat ett handskrivet spår, är belagt först 300 år efter det att Ai Khanoum ödelades i nomadinvasioner under det sista århundradet f. Kr. (därefter var det bara glest befolkat) och i Indien, inte i Afghanistan. Dessutom har det indiska dramat sociala och estetiska syften som radikalt skiljer sig från det hellenistiskas, för att inte tala om det atenska dramats syften.

Gandharakonsten spreds knappast utanför nordvästra Pakistan, där den föddes, och hade inget varaktigt transregionalt inflytande efter Kushanperioden (beteckningen på de härskande släkter som följde efter de indo-hellenska kungarna i nordvästra Indien). Några hundra år senare, 150 f. Kr., i de områden av västra Indien där skyterna härskade som liksom kushanerna kommit in i Indien från Centralasien under seklen kring år 0, konstruerade någon som kallades "grekernas herre" den indiska astrologin. Han översatte en hellenistisk horoskoplära till sanskrit (Indien hade länge lånat västerifrån i detta avseende; många av dess idéer om omen och järtecken härstammade från Mesopotamien). I en process som vi vet mycket mindre om infördes sjudagarsveckan och dagnamn som ibland kalkerades på grekernas (hemera heliou, hemera selenes; bhānu

[eller ravi]vāsara, indu[eller soma]vāsara solens dag [söndag], månens dag [måndag]), infördes med tiden i stora delar av Indien och kompletterade eller ersattes av ett äldre månaserat 14-dagarssystem. Viktigare än allt detta är möjligheten att sanskrit, länge hänvisad till ritualens och religionens område, först kom att användas i sekulär litteratur exakt vid denna tid och på denna plats, kanske med grekiska eller pahlavi, medelpersiska, som förebild. Utöver denna spekulation och dessa få exempel finns inga ytterligare definitiva bevis för grekiskt eller skytiskt eller något annat nordvästligt litterärt inflytande på Indien.

Jag säger ”definitivt bevis” eftersom det naturligtvis finns andra sätt för kulturer att interagera. På 1800-talet myllrade det av hypoteser som den tyske indologen Albrecht Webers (Var *Ramayana* en översättning av Homeros?), i samma fantasistil som grekiska lärda av senare datum tog till. En var Dio Chrysostomos som påstod att ”Homeros dikter sjungs även i Indien, där de har översatt dem till sitt eget tal och tungomål”. Och det fanns många forskare som hävdade raka motsatsen, att Homeros var påverkad av indiska episka skaldar. De uppgifterna är snarare ofullständiga än felaktiga. Kulturellt gods cirkulerade otvivelaktigt vida omkring i hela den antika världen. Motivet med Helenas enlevering kan alltså mycket väl ha trätt fram ur samma olokaliserade form – säkerligen Mellanöstern och ”Indoeuropa” på samma gång – som gav upphov till Sitas bortrövande likaväl som Helenas, Odysseus pilbåge likaväl som Ramas, Akilles häls likaväl som Krishnas.

Fanns det, fränsett dessa fåtaliga möjligheter i den litterära sfären, något mätbart grekiskt inflytande på Indien i filosofin, så att vi får vända på det vi har sett i bilden av Indien som vishetens källa, något vi finner inte bara i Grekland utan även i Persien? De flesta forskare avvisar detta och det finns inga entydiga bevis, utöver karaktären av dialog i den berömda *Milinda-panha* eller ”Kung Menanders frågor” (eventuellt den indo-baktriske kungen på 100-talet f. Kr., verket brukar dateras till ett till tre århundraden senare). Det finns inget grekiskt inflytande i *Milinda-panha* och det innehåller många fler avtryck av *Upanishaderna* än av Platon. Den store indologen Johannes Bronkhorst har dock hävdat nyligen att själva förutsättningarna för en indisk filosofi finns i det indogrekiska utbytet. ”Vad som kan anses vara den indiska subkontinentens första inhemska filosofiska system var buddhistiskt, tillkommet i nordvästra Indien under inflytande av den grekiska kulturen.” Indierna sägs ha lärt sig ”den rationella diskussionens konst” av grekerna i offentliga



Illustration som visar en scen ur *Ramayana*, 1790–1810.

debatter, där ”människor försvarar sina åsikter mot andra som är oense med dem men tvingade att lyssna till argument.” ”Grekisk kultur” är dock inte liktydigt med ”grekiskt tänkande”, ty det finns ”inga grekiska element i det buddhistiska tänkandet, och inte heller i någon annan indisk filosofisk skola”. Men återigen saknas empiriska bevis, och rationell debatt förekom utan minsta tvivel på andra ställen än i den nordvästra buddhismen (till exempel det berömda filosofiska verket på pali som kallas *Brahmajala Sutta*, ”Sutra om Brahmas nät”) och helt utanför buddhismen under den prehellenistiska perioden.

Som väntat har vi alltså en sammansatt bild av interaktioner. Grekland och Indien må ha utbytt idéer, motiv, kulturstilar och så vidare, eller hämtat dem från en gemensam reservoar. Och det är inte längre alldeles klart varför vi skulle bry oss om hur det egentligen var – vi är ju inte ombedda att fördela upphovsrätter – utom i den mån ursprunget till sådant kulturellt gods låter oss att bedöma de omvandlingar som man genomfört i vardera sfären alltefter sina egna speciella behov och strävanden. Omvandlingarna ledde till sedvänjor som fördes vidare och på lång sikt bidrog till att skapa olika slags klassicitet. Låt mig nu övergå till denna klassicitet och dess utformning i Indien och (kanske alltför starkt) markera vissa kontraster till Grekland. Jag börjar med den indiska varianten av två kulturella sedvänjor som vi redan har avhandlat: epik och dramatik å ena sidan och filosofiskt resonerande å den andra. Mina generaliseringar blir av nödvändighet brutalt korta.

I Indien anpassade sig den heroiska epiken gradvis men till sist fullständigt – och oupplösligt – till olikartade förhållanden. (Den hellenistiska dyrkan av homeriska hjältar tyder på att något liknande kunde ha utvecklats i Grekland, om den homeriska traditionen hade levt kvar i ytterligare tusen år.) I *Ramayana* löstes det politiska problemet genom att kungadömet gjordes gudomligt eller rättare sagt heligt. I *Mahabharata* däremot lämnades det olöst med katastrofala följder, där inbördeskrig leder till de flesta stridandes död och till ”döden i livet” för de överlevande. *Mahabharatas* skräckvision blev emellertid inte heller bestående. Det finns inte en enda handskrift av detta epos som låter oss komma ens någorlunda nära en *Mahabharata* som inte tilldelar guden Krishna huvudrollen, något som många västerländska forskare ivrigt hade hoppats på innan den kritiska utgåvan av verket färdigställdes (1933–1971).

För många traditionella läsare av verket utgjorde dess negativa potential ett viktigt komplement till *Ramayana*. Som en stor kritiker från 1800-talet

uttryckte det: ”Verkets främsta effekt allmänt talat är uppkomsten av förtvivlan inför världen ... i förhoppningar om att rädda världen från det väldiga hav av vanföreställningar som den sjunker i.” Om det indiska eposet kvarstår som nationellt narrativ enligt Hegels synsätt är det nationen sub specie aeternitatis, inte i enbart estetisk bemärkelse (”Konstverket är föremålet betraktat sub specie aeternitatis”, säger Wittgenstein), utan därför att gudomligheter finns i omedelbar närhet. Något liknande gäller indisk dramatik. Hela dramaturgin och i synnerhet teorin om estetisk reaktion (rasa på sanskrit), som är ett av den indiska klassicismens utmärkande drag, hänger på det paradigmatiska: det som alltid kommer att vara sant om människan. Det indiska dramat ville utforska, inte en Antigones civila olydnad, som är en avvikande handling, eller sökandet efter självinsikt hos en individ som Oidipus, utan karaktären hos både civil och emotionell typiskhet. Dramat blev därmed skolan för odlandet av känsloladdad och social normalitet.

Utöver denna ”transcendentala paradigmatisering” består en andra serie värderingar av vad vi skulle kunna kalla ”argumentativ pluralism”, något som utmärkt belyses i den indiska filosofins historia. Det äldsta filosofiska resonemanget i Indien sådant vi finner det i *Upanishaderna* har stark likhet med det grekiska tänkandet, särskilt det presokratiska: båda sökte efter någon princip för att finna mening i alltings begynnelse. Grekerna kallade detta arch, indierna använde flera ord för samma idé. Den klassiska indiska filosofin ägnade sig med all önskvärd tydlighet åt spörsmål om de yttersta tingen, språkets och intellektets filosofi samt metafysik, allt på en mycket sofistikerad nivå, men den kan ändå sägas ha velat klarlägga hur man ska lära sig att leva med andra. Redan tidigt framträdde tänkare på scenen – buddhister, jainister, materialister, radikala förnekare av alla kulörer – som förkastade själva grunderna till vad vi med facit i hand ser som en förhärskande världsåskådning sådan den framstår i brahmanismen. Det var tänkare som verkligen gick sin egen väg och angrep de gamla skrifterna, ritualerna, den sociala hierarkin, ja, allting i denna filosofi, från dess verklighetslära till dess teologi. Den indiska filosofins klassicitet ligger just i utvecklingen av resonerande argumentation kontra obegränsade konceptuella angrepp, av ett slag som aldrig förekom i den grekiska världen eftersom grekerna aldrig filosoferade med dem, framför allt icke-greker, som kunde ha begått sådana angrepp. För det klassiska Indien blev själva pluralismen något av ett yttersta värde. En vers skriven av den store filosofen kung Bhoja av Dhar



Uppslag från ett sanskritmanuskript
om buddhism.

på 1000-talet sammanfattar det hela i ett nötskal: "Lär dig buddhismen, uppträd som en jainist, följ de vediska reglerna och meditera över Shiva."

Här ska nämnas att många av dessa värden kom att återskapas i det moderna Indien av tänkare så olikartade som B.R. Ambedkar, ledaren för den "oberörbara" rörelsen, och Mohandas Gandhi. Båda hämtade material ur den klassiska traditionen – exempelvis buddhismens resonrande argumentation i Ambedkars fall eller den transcendentala paradigmatismen i *Bhagavad Gita* i Gandhis – till att skapa en ny typ av politik för en postkolonial stat, en "rättfärdig republik", som den beskrivs i en bok med samma namn.

Frånsett dessa värden som uttryckligen formuleras i traditionen – argumentation i pluralismens och den transcendentala paradigmatisms tjänst – finns andra som är mer svårgripbara i den mån de inte var tydliga i det teoretiska reflekterandet och förekom enbart i praktiken. Där möter vi attityder till världen som exemplifieras framför allt i sanskrits själva historia. En sådan har jag kallat icke-tvingande kosmopolitanism. Det jag avser är en form av brett kulturellt deltagande som saknade varje spår av tyranniet i att "vara som alla andra" som präglar den västerländska kosmopolitanismen, från romaniseringen till den moderna västerländska globaliseringen. Vart sanskrit än spred sig – och den spred sig överallt från dagens Afghanistan till kanten av det maritima sydöstra Asien – spreds den inte med arméer utan med professionella religiösa och lärda.

Till skillnad från den grekiska litterära kulturen, som inga andra än greker brukade delta i, stod den litterära sanskritkulturen öppen för alla överallt och togs med tiden upp av buddhisterna på den iranska högslätten, av khmerfurstar i Angkor Wat och över hela området däremellan. Denna kosmopolitanism bestod av en viss syn på kultur och makt. För det första betraktades makt alltid som något som skulle spridas och delas, en decentralisering som skulle ses som en seger och inte som ett nederlag. (Indiens politiska enande under kolonialismen betraktas som en bragd endast av dem som i Hegels efterföljd bisarrt nog, ser vi nu, föreställer sig nationalstaten som det ultimata förverkligandet av ande, frihet och förnuft.) För det andra adlade kulturen makten, inte bara legitimerade den, till skillnad från den relation mellan kultur och makt som vi finner i många civilisationer, och uppnår ett slags apoteos i senkapitalismen. För det tredje och sista antogs det språk som uttryckte både kultur och makt fritt och aldrig under tvång överallt där det togs i bruk.

Den klassiska sanskritkosmopolitanismen förekom dessutom i en unikt fördelaktig relation med lokala levnadssätt. Sanskrits eget grafiska tecken ger en liten men tankeväckande antydning om detta språks förhållande till lokala kulturstyper. Det förekom i en stor mängd i lokala skrifttyper och visade en ”utbytbarhet” som, för att ta upp och bygga ut Benedict Andersons idé, gjorde det unikt bland den förmoderna tidens ”våldiga samhällen”. Enligt den indiska klassiciteten kunde man sålunda både vara kosmopolit och stanna hemma.

En utbredd toponymisk duplicering – till exempel att namnge orter över hela Sydostasien efter indiska heliga platser – är ett perfekt exempel. Samtidigt skilde sig idén att hålla sig hemma, att stanna där man var, i denna klassiska värld från allt som förekom på andra håll. Det var en frivillig språkgemenskap som stod helt främmande för etnicitetens tvång. Språk var ekologiska fenomen, inte etniska. De hörde samman med regioner och man tog till sig ett språk när man trädde in i en region: språken fick namn efter sådana regioner, som kanaresiska, ”språket i landet med svart jord”, och inte efter folkslag, som franska, ”frankernas språk”. Följaktligen skapade ett språk aldrig ett folkslag och var aldrig knutet till den eller den släktgruppen i berättelserna om språkliga begynnelse som påträffats från Sparta (med dess ”sådda män”) till Rom (med dess trojanska flyktingar) och det medeltida Frankrike (med dess Brutus).

Frivillig anslutning till folklig kultur och tvångsbefriad kosmopolitanism är värden som inte omnämns och inte heller teoretiseras i den klassiska traditionen. Orsaken var just att de var givna och inte tillskapade, liksom de folktillhörigheter som vi känner från det medeltida Europa eller de obligatoriska kosmopolitanismernas storvulna begrepp som vi finner på andra ställen (till exempel hellenismos eller latinitas). Denna tystnad pekar på något centralt hos karaktären och existensen av dessa båda värden: partikularism som aldrig tog sig uttryck som exkludering och universalism som aldrig konkretiserade sin universalism, än mindre påtvingade andra den.

En längre uppsats skulle gå närmare in på de negativa dygderna i den indiska klassiciteten: frånvaron av en enväldig stat, av censur, av en statsreligion, av bannlysning, av inkquisition och alla andra typer av systematisk religiös förföljelse. Och eftersom ”inget civilisationsdokument ... inte samtidigt är ett barbaridokument”, som Walter Benjamin slog fast i en berömd formulering, visar den indiska klassiciteten positiva laster:

extrem hierarki och former – ibland förvånansvärt inhumana – av social ojämlikhet, till exempel oberörbarhet.

Vad studiet av Indiens klassiska förflutna huvudsakligen ger är dock exempel på sätt att vara mänsklig som är nästintill otänkbara i dagens värld. Frivillig anslutning till en viss kultur och tvångsbefriad kosmopolitanism, jämsides med transcendental paradigmatisering och resonerande pluralism, ger tyngd åt Macaulays ord om att Indien var ”den egendomligaste av alla tänkbara anomalier”. Men det som bryter mot den globala moderniteten är precis vad vi bör förvänta oss och kanske just vad vi nu behöver mest.