

Arild Hvidtfeldt, *Hinduismen*, Politikens Forlag, København 1984.

Arild Hvidtfeldts nye bog om Hinduismen er på mange måder skuffende og opfylder langt fra en række af de krav, man må stille til en moderne fremstilling af Hinduismens historie.

Bogens principielle svaghed udspringer først og fremmest af et definitorisk problem, som forfatteren ikke berører: hvordan skal man afgrænse Hinduismen? I første omgang må man naturligvis udgrænse Islam og heretiske religiøse bevægelser som Buddhismen og Jainismen. Men Sikhismen er ikke en egentlig heretisk bevægelse, selv om den befinder sig i Hinduismens periferi. Alligevel mener forfatteren ikke, at det er muligt at henregne Sikhismen til Hinduismen (p.233).

Hvis man betragter Hinduismen i et geografisk bestemt perspektiv, vil man også være nødsaget til at inddrage Sydøstasien i fremstillingen. "Hinduiseringen" af Sydøstasien har spillet en afgørende rolle bl.a. Cambodia og på Bali. Der er også en stor population af hinduer i Nepal og Pakistan samt på Sri Lanka blandt den dravidiske del af befolkningen. Forfatteren undlader at henviser til disse forhold.

Hvis man på den anden siden definerer Hinduismen som summen af dens elementer, hvad der synes at være forfatterens uformulerede udgangspunkt, løber man en indlysende risiko for at tabe overblikket over de mere generelle faktorer, der bestemmer Hinduismen i dens sociale og religiøse kompleksitet: i historisk perspektiv fremtræder den på den ene side som en kompleks størrelse, der er betinget af akkumuleringen af forskellige traditionslag og præget af stor variation i den religiøse praksis; på den anden side repræsenterer den også de indiske intellektuelles religion og er som sådan fundamentalt mærket af den hinduistiske filosofiske tradition. Man kan ikke forstå den intellektuelle Hinduisme uden samtidig at forstå dens religionsfilosofi, det vil først og fremmest sige

*Vedānta* og *Sāṃkhya*. Men også *Mīmāṃsā* (hermeneutik) og en mere "sekulær" filosofisk skole som *Nyāya* (logik) er væsentlige faktorer i den intellektuelle Hinduisme.

Endelig karakteriserer Hinduismen det indiske samfund som helhed, som dets *dharma*, dvs. den lov, norm, der styrer den sociale og religiøse praksis.

En dækkende fremstilling af Hinduismen må nødvendigvis tage hensyn til disse overordnede faktorer.

Min principielle indvending mod Hvidtfeldts bog er, at den overvejende fokuserer på den første faktor (de forskellige traditionslag) uden på nogen måde at være udtømmende og med få undtagelser udelukker de to sidste (religionsfilosofi og *dharma*), med det resultat at fremstillingen lider af alvorlige skævheder, der ydermere accentueres af en gennemgående tendens til blot at give summariske referater og beskrivelser af mytologiens og dens religiøse praksis' pittoreske detaljer, uden samtidig at tilstræbe et overordnet analyserende niveau i fremstillingen.

Bogen præges også af en gennemgående mangel på saglig begrundet sammenhæng mellem bogens enkelte kapitler og deres faktiske indhold. F.eks. omfatter kapitel "Bhaktireligiøsitet" følgende underafsnit: Hinduismens særpræg, Synkretisme og rivalitet, Retsregler og etik. F.eks. kunne retsregler og etik mere passende have været behandlet i kapitlet "Lovbøger og Puranaer", der uvist af hvilken grund behandles samlet, selv om *dharmasāstra* ("lovbøger") og Puranaer sagligt set ikke har noget med hinanden at gøre. I sin beskrivelse af *dharmasāstra* gør forfatteren intet forsøg på at karakterisere denne vigtige litteratur som helhed set i relation til den religiøse og sociale praksis (*dharma*). Det kunne bl.a. have været med til at kaste lys over det citat, som forfatteren indleder bogen med, og som i sin minutiøse redegørelse for en hindus morgentoilette klart giver udtryk for den overgribende ritualisering af tilværelsen, der karakteriserer lovbøgernes optik. Men som det fremtræder i sammenhængen forbliver det uklart for læseren, hvad der begrunder dets tilstedeværelse

som andet end et udtryk for de "latterligste og urimeligste formaliteter".

Forfatteren berører kun sporadisk den intellektuelle Hinduisme. F.eks. nævnes *Vedānta* overhovedet ikke, selv om den med rette kan betragtes som Hinduismens centrale religionsfilosofi. Ganske vist refererer forfatteren Śaṅkara's legendariske biografi, men undlader at give en blot genkendelig fremstilling af hovedtrækkene i hans filosofi. Læsere, der ikke kender til Śaṅkara's værker (der er mindst to ægte, heraf en central kommentar til *Vedānta*'s grundtekst, *vedānta-sūtra*, der heller ikke nævnes) vil helt uberettiget få et bizart indtryk af en af den hinduistiske religionsfilosofis centrale skikkelser.

Et andet eksempel: i sin beskrivelse af *Yoga* insisterer forfatteren på at *Yoga* er et meditationssystem, der bygger på *Upaniṣad*'ernes "verdensanskuelse". For det første repræsenterer *Upaniṣad*'erne ikke nogen enhedspræget "verdensopfattelse", så det er uklart hvilke *Upaniṣad*'er, forfatteren sigter til. For det andet er *Yoga* som system betragtet først og fremmest knyttet til *Sāṃkhya*'s kosmologi og psykologi (omtales heller ikke), der på mange måder adskiller sig fra *Upaniṣad*'ernes *brāhman-ātman* mystik, som forfatteren primært synes at have i tankerne. *Yoga*'s forbindelse med *Sāṃkhya* er bl.a. klart markeret i en synkretistisk tekst som *Bhagavadgīta*, der omtales p.54-58. Forfatteren undlader også at referere til yoga-systemets klassiske grundtekst, Patanjali's *yogasūtra*, der er afgørende for forståelsen af *Yoga*, som ikke blot lader sig reducere til et spørgsmål om meditativ teknik, men som klart indskriver sig i den del af den hinduistiske religiøse tradition, hvis religiøse praksis er præget af emancipatoriske bestræbelser (*mokṣa*), båret af en generelt verdensfornægtende ideologi.

Det er også beklageligt, at forfatteren heller ikke referer til et andet vigtigt filosofisk system, *Mīmāṃsā*, selv om der går en direkte linje fra *brāhmaṇa* teksternes minutøse udlægning af offerhandlingernes symbolik til *Mīmāṃsā*, der er de rituelle handlingers (*karman*) "jura". De definitioner og hermeneu-

tiske principper, som blev udarbejdet inden for rammerne af *Mīmāṃsā*, har i høj grad været normdannende for den hinduistiske jura (*dharmaśāstra*).

Visse afsnit af bogen bærer desværre præg af en manglende filologisk og religionshistorisk beherskelse af stoffet. Det gælder i udpræget grad forfatterens beskrivelse af "Veda-religionen". Jeg kan ikke gå i detaljer; i realiteten vil det være nødvendigt med en gennemgribende revision af dette afsnit for at bringe det i overensstemmelse med de religionshistoriske realiteter. Men lad mig dog give et eksempel. I sin beskrivelse af de forskellige vediske præstetyper hævder forfatteren, at brahmanen (*brahmán*, eg. "den, der er karakteriseret ved *brāhmaṇ*") er en senere tilkommen præstetype, hvis stilling blandt de øvrige præster blev befæstet gennem de såkaldte *brāhmaṇa* tekster "ved hjælp af forklaringer og udlægninger af mere og mere indviklet karakter .... hvorved nogle af brahmanaerne svulmede op til at blive helt uoverskuelige og uhåndterlige" (p.18). Denne karakteristik, der i øvrigt er repræsentativ for det generelle fremstillingsniveau i bogen, lader sig næppe applicere på den systematiske og ekstremt velartikulerede *Śatapathabrāhmaṇa* ("De hundrede vejes *brāhmaṇa*"), der er det mest omfattende af samtlige *brahmaṇa* tekster. Derudover lader den sig vanskeligt forene med de religionshistoriske realiteter. *Brahmán*'en, hvis funktion bl.a. er at overvåge visse offerhandlingers korrekte udførelse, er først og fremmest karakteriseret ved at være bærer af det princip, *brāhmaṇ* (et svært oversætteligt begreb, der i *Ṛgveda* primært referer til den indsigt, der ligger til grund for formuleringen af de enkelte hymner), der i den vediske sociale taxonomi betegner præstestanden som helhed. Dertil kommer, at *brahmán*'en i det vediske ritual først og fremmest er bestemt ved modaliteten viden (*vidyā*), der hævdes at være total - den udstrækker sig til de tre ortodokse *veda*'er ("Den trefoldige Viden") med karakteristisk udelukkelse af den heterodokse *Atharvaveda* - i modsætning til de øvrige præster, hvis viden er begrænset til deres respektive *veda*'er. *Brahmán*'ens overordnede

position inden for præsternes hierarki understreges også af det såkaldte *brahmodya* ritual (eg. "udsigelse på basis af *brāhman*"), en rituel gådegætning (allerede implicit i *Ṛgveda*), hvis formål er, at lade *brahmān*'en fremstå som den, der har størst indsigt. Der er altså ingen grund til at antage, at *brahmān*'en er en senere tilkommen præstetype. Hans mytiske repræsentation i den vediske litteratur er *brāhmanaspāti*, "*brāhman*'s herre".

Det følgende kapitel "Atharvavedas særstilling" er særdeles problematisk. Forfatteren bevæger sig her ind på kontroversielt område uden at beherske feltets komplekse filologiske detaljer. Det karakteriserer bl.a. underkapitlet "Upanishad-religionen". Først og fremmest er det vanskeligt at forbinde noget konkret med begrebet "upanishad-religion", der giver indtryk af at *upaniṣad*'erne som tekstkategori repræsenterer en bestemt og klart defineret religionsform. Det er langt fra tilfældet, da de enkelte *upaniṣad*'er på ingen måde fremtræder med noget enhedspræg. Ifølge forfatteren skulle der være tale om et fremmed spekulativt system, der er blevet "optaget i påhængede tillæg til ældre tekster" (p.30). Denne påstand lader sig vanskeligt forsvare. *Upiniṣad*'erne ligger entydigt i forlængelse af den vediske litteratur og repræsenterer diskursive former, der kan følges fra *brāhmaṇa*- og *āraṇyaka*- (nævnes ikke af forfatteren) teksterne til de ældste *upaniṣad*'er som f.eks. *bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*. Forfatteren, der undlader at forklare termen *upaniṣad* er tilsyneladende uvidende om, at *upaniṣad* allerede anvendes som teknisk term i *brāhmaṇa* teksterne, hvor den betegner figurative udsagn af typen "A (er ligesom) B". (Termen *upaniṣad* betyder "sammenligning" ifølge den indiske grammatiker Panini og anvendes også i denne betydning i den buddhistiske litteratur). Man genkender her "metaforen", en af "den vilde tankes" karakteristiske diskursive former.

Når forfatteren taler om fremmed stof er det formodentlig først og fremmest *upaniṣad*'ernes *brāhman-ātmān* diskurs, han har i tankerne. Men i realiteten har denne diskurs sin rod i den komplekse symbolik, der knytter sig til det vediske *agnicayana* ritual ("opbygning af ildaltret"). Dette ritual kan

næppe betegnes som fremmed stof (på trods af Converse, 1974, hvis særdeles angribelige artikel forfatteren åbenbart har tiltro til). Ritualets intention er - i stærk forkortet perspektiv - at bibringe den ofrende et udødeliggjort selv (*ātman*), som den ofrende tænkes at forene sig med efter døden. Det sker gennem opbygningen af ildaltret, hvis teglsten symboliserer det "totale *brāman*", dvs. de tre ortodokse *veda*'er, der i *brāhmaṇa* teksternes optik repræsenterer fraværet af død (*amṛta*). Ritualets symbolik forudsætter at *ātman* og *brāhman*, som ildaltret symboliserer, er homologe. *Upaniṣad*'ernes *brāhman-ātman* diskurs har således en klar rituel oprindelse.

Det er prisværdigt, at forfatteren gentagne gange refererer vigtige perioder af Indiens historie: Hinduismen udfolder sig ikke i et historisk og politisk tomrum. Men fremstillingen er for summarisk. Her har man mere udbytte af at læse en egentlig Indienshistorie.

I en bog, der angiveligt har til hensigt at skabe forståelse for det moderne Indiens kulturelle og religiøse forudsætninger gennem en fremstilling af Hinduismen i historisk perspektiv, ville man have forventet en solid gennemgang af Hinduismens nyere historie. Men forfatteren indskrænker sig til en temmelig summarisk redegørelse for den nyere historie i kapitlet "18-tallets reformatorer". Det 20. århundredes Hinduisme berøres overhovedet ikke.

I betragtning af at man herhjemme i årevis har savnet en dækkende fremstilling af Hinduismens historie er det beklageligt, at man kun med store forbehold kan anbefale Arild Hvidtfeldts bog om Hinduismen.

Ole Holten Pind

Cand.Mag.

Ny Munkegade 52

8000 Århus C.