

Lasse Hemicke

ØSTENS FORTALER

Den milde pessimisme i Karl Gjellerups roman
Verdensvandrerne

Indledning

Det asketiske ideal fremtræder i forskellige former og med forskellig radikalitet i mange af de centrale forfatterskaber i dansk litteratur ved overgangen til det 20. århundrede. Forfatterne samler sig om en tilværelsestolkning, som er udpræget pessimistisk, og et ideal hvor den kontemplative forløsning fri af alle former for socialitet og ethvert engagement i livets naturlige gøremål er målet. Litteraturen rummer alt fra Peter Andreas Sidenius' endelige opgør med sin omverden til fordel for en asketisk, kontemplativ livsindstilling i sit jyske eksil i *Lykke-Per* (1998-1904)¹ til det mere radikale brud med det naturlige liv til fordel for en forløsning fra livet i selvophævelsens intet, den absolutte afsked med verden, hvor mennesket undslipper livet og dermed lidelseseksistensen, som bliver Peregrinus Peripateticus' endelige livsvalg i *Dommedags Bog. En Vandring gennem Eksistensens Verden berettet af Peregrinus Peripateticus* (udg. posthumt 1903).² Litteraturen er fyldt med karakterer, som på den ene eller anden måde vender sig væk fra verden og bryder med socialiteten for at tilvælge et markant anderledes liv i opposition til de dominerende ideer, som er bestemmende for det moderne og civiliserede liv. Karaktererne gør sig fri af familielivet og samfundslivet, det politiske liv og forkaster enhver forestilling om, at økonomisk formåen er et middel til det gode liv. Det på trods af, at teologien, filosofien, psykologien og erfaringsvidenskaben generelt set promoverede et menneskebillede, som var domineret af en tro på menneskets evne til at realisere sig selv med udgangspunkt i en klar human fremskridtsoptimisme. Resignationslitteraturen udstiller i nogle tilfælde, i forlængelse af den kristne, asketiske tradition og mystik, et håb om en, med en rammende formulering af Anders

Olsson: ”paradoxala frälsningsväg i Intets tecken som ekar av sorg, desperation och kompensatoriska drömmar efter den kristna gudens död”,³ men rummer mestendels en ikke-religiøs metafysisk trang og en kritisk indstilling over for det, som kendetegner det umiddelbare og naturlige livs grundlæggende succeskriterier for det meningsfyldte liv med udgangspunkt i en tilværelsesmæssig metafysisk monisme. I arbejdet med at kortlægge og nuancere synet på dette asketiske og pessimistiske livssyn er Karl Gellerups roman *Verdensvandrerne* fra 1910 helt afgørende, idet romanens idemæssige grundstof er grebet ud af pessimismens urtekster og på eksemplarisk vis sætter asketen eller sannyasinen ind som det ideal, som kan forløse den enkelte fra den pessimistiske livsgrund. Over romanens knap 500 sider præsenteres læseren for det forestillingskompleks, som har formet hinduismen og buddhismen helt frem til i dag og dermed også det grundlag, som Arthur Schopenhauers pessimistiske filosofi tog form efter.

I romanen er Arthur Schopenhauers eurobuddhisme, som den fremtræder i Gellerups lille roman *Pastor Mors – en underlig historie* (1894),⁴ som indleder Gjellerups indiske periode, blevet til en egentlig skønlitterær bearbejdning af den indiske traditions kongstanker. Romanen viser på bedste vis, hvordan Gjellerup i stigende grad kom tættere på det oprindelige oldindiske forestillingskompleks og med afsæt i Schopenhauers vestlige bearbejdning af den hinduistiske og buddhistiske tradition søgte at udbrede kendskabet til den østerlandske tilværelses- og livsforståelse. Gjellerup ville med *Verdensvandrerne* indfange den indiske livsstemning og give læseren en forståelse for og en fornemmelse af den indiske åndelighed. I forhold til den skematiske fremstilling af Schopenhauers eurobuddhisme, som er udgangspunktet for *Pastor Mors*, får man i *Verdensvandrerne* indtryk af, som Vilhelm Grønbech har formuleret det, at den indiske åndelighed ikke repræsenterer en gennemtænkt teori, som i sine facetter genspejler alle livets muligheder, men snarere en betaget forståelse af tilværelsen, så dyb og stærk at den må sætte tanken i arbejde.⁵ I romanen er det ikke Schopenhauers hovedværk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), men Upanishaderne, der er det idemæssige grundstof. En tekstsamling,

som af Gjellerup blev opfattet som et bundløst og mangfoldigt dyb af teosofiske grublerier, som ikke ville kunne opvejes ved nogen grad af metodisk enhed eller systematisk klarhed:

Snart ranker denne sig opad gamle sange eller beklæder offerværkets mørke tempelmure med friske tankefrodlige skud; derimellem udfolder legende blomster deres exotiske pragt og ånde dens krydrede duft ud, og som sang af underlige urskovsfugle klinger hist og her en ældgammel strofe af Rigveda, en enkelt gang hvisler slangebesværgelsen uhyggelig sin trolddom, medens bestandig den höitidelige langtådende prosa og de bölgende vers over det hele udbreder en stemning af store træers susen og rislen af brede strömme – disse omgivelser, som Inderen så gjerne valgte for at nedsænke sig i theosophiske grubleriers bundlöse dyb.⁶

I sin anmeldelse af indologen Paul Deussens oversættelse *Sechzig Upanishad's Des Veda* (1897), som blev bragt i *Nordisk Tidsskrift för vetenskap, konst och industrie* i 1899 under overskriften ”Gammel-indisk Visdom”, og som hovedsageligt består af en gengivelse af et selektivt udvalg af kongstanker i Upanishaderne og en tilslutning til Deussens arbejde uden kritiske anmærkninger, får man et indblik i Gjellerups betagelse af den indiske religiøsitet. Om den religiøse tankegang, som findes i Upanishaderne, hedder det, at ”det er det sidste sublime opsving for at nå til den reneste og højeste forestilling om verdensprincippet, som sætter en seirrig krone på den beundringsværdige, aldrig beroligede søgen efter et sandt og værdigt gudsbegreb”.⁷ En betagelse som sættes i kontrast til kristendommens trossætninger og til de som vil slå sig til ro ved den gængse fritænknings fuldkomment metafysikløse positivisme med dens åndfattige opgiven af at finde eller blot forudsætte nogen mening i tilværelsesgåden.⁸ Også panteismen, som Gjellerup anser for at være en ”bekvem kategori”⁹ står i modsætning til den religiøsitet, som findes i Upanishaderne, idet panteismen, ifølge Gjellerup, er optimistisk og siger nyd, hvorimod vedantalæren er pessimistisk og fordrer en forsagelse af den naturlige verden. Panteismen guddommeliggør naturen, den fænomenale, materielle verden, hvorimod der i vedanta skelnes mellem det værende og det ikke

værende, mellem væsen og tomt skin.¹⁰ På den baggrund fremstiller Gjellerup den ontologiske viden, som er nedfældet i Upanishaderne, som det sande korrektiv til den vestlige kulturs epistemologiske og religiøse vildfarelser.

Verdensvandrerne er det sidste store arbejde fra Gjellerups hånd, som er centreret omkring den østerlandske åndstradition og værket afslutter derfor den indiske periode i Gjellerups forfatterskab og fremstår i den kontekst som et eksemplarisk tegn på, sammen med resten af Gjellerups indisk orienterede forfatterskab, den indflydelse som den indiske åndstradition havde på litteraturen ved overgangen til det 20. århundrede enten direkte eller gennem receptionen af Schopenhauers vestlige bearbejdning af hinduismen og buddhismen i *Die Welt als Wille und Vorstellung* og *Parerga und Paralipomena*. Det er normalt svært i en dansk sammenhæng direkte at påvise en omfattende litterær indoptagelse af den østlige traditions ideer i de fremtrædende forfatterskaber i tiden omkring år 1900, men i Gjellerups tilfælde er det en ren bekendelsessag. Og han står i dag som en af de fremmeste danske fortalere for den indiske åndstradition i sit forsøg på at formidle den indiske åndelighed til sine danske læsere i sin samtid. Gjellerups asketiske brahmabuddhisme, som den fremstilles i *Verdensvandrerne*, placerer ham samtidig i en lang og omfattende tradition i det vestlige åndsliv.

Den milde pessimisme

I ”Gammelindisk Visdom” sonderer Gjellerup mellem den pessimisme, som generelt findes i Upanishaderne og den pessimisme, som han mener kan findes i enkelte af Upanishaderne som et produkt af den buddhistiske ideologis fremkomst i de religiøse tekster. Om pessimismen i Upanishaderne skriver Gjellerup, at den er forholdsvis mild, men at det sporadisk rundt om i Upanishaderne hedder at disse verdener er glædesløse, at dette verdensalt er dæmonisk og dækket af et blindt mørke. Men Gjellerup fastholder, at vægten i Upanishaderne er lagt på en nøgtern forestilling om, at verden er skinnets og forgængelig-

hedens verden, hvor det centrale er, at der ikke kan findes åndelig tilfredsstillelse. Den sorgfyldte og lidelsesfulde pessimismes fremkomst tillægger Gjellerup buddhismen, idet den fænomenale verden her fremstilles som lidelsernes verden, hvor der ingen sand glæde kan findes.¹¹ I *Verdensvandrerne* fremstilles den milde pessimisme. Vægten er lagt på en oplevelse af en stadig større demaskering af tilværelsens illusoriske karakter, så skinnet og forgængeligheden træder frem, som det centrale karakteristikum ved det naturlige liv. Pessimismen forstås som et bestemt livssyn, der fastholder den uoplyste i at gå fra verden til verden som en verdensvandrers i et uendeligt, cyklisk kredsløb af genfødsler. I Gjellerups fremstilling af det indiske forestillingskompleks er det centrale en kosmologisk orden, som er præbuddhistisk, idet livet som verdensvandrers ikke er forbundet med anden lidelse end det ulyksalige faktum, at forløsningen ikke er inden for rækkevidde.¹²

Østens og vestens åndsliv

I *Verdensvandrerne* fremstilles den intellektuelle tilgang til den indiske kultur, som en overfladisk og upersonlig forståelse, som ikke rummer den intrinsiske erfaring, som er det forhold, hvori den egentlige og umiddelbare forståelse manifesterer sig. I stedet bringes tanken i arbejde hos den vestlige delegations medlemmer i mødet med den indiske tilværelsesforståelse. Refleksionen over den grundlæggende ontologiske styrelse af det enkelte individ træder tydeligt frem i sammenstødet mellem det kristne opdrag og det tilværelsessyn, som folder sig ud i mødet med østens fremmedartede åndelighed, og særligt den indiske minister Kala Ramas endelige afsked med sin omverden. I en større sammenhæng beskriver Gjellerup det forhold, at de to kulturer, østen og vesten, åndeligt set er ved at mødes, idet den vestlige filosofi er ved at nærme sig den indsigt, som er indgangsporten til al sand metafysik:

Schopenhauer (...) en ganske ubekjendt Forfatter, som dog sikkert gaar et stort Ry imøde. Hans Værk kom mig først i Hænde ved min Afreise (...) saadanne Mænd er glædelige Tidens Tegn, der tyde paa, at Østens og Vestens Veie er i Begreb med at mødes, og at I vil udtænke, hvad vi

have drømt (...) den eneste Indgangsport til al Metaphysik og til al sand Religion – den vil blive en almen Indsigt, en Besiddelse for hele Verden...¹³

Den almene indsigt, der er omdrejningspunktet for samtalen mellem den tyske professor i indologi og Kala Rama, er den formodning, som Gjellerup prædiker i ”Gammelindisk Visdom”, nemlig, at der er indlejret en høj grad af selvbedrag i vores naturlige evne til at sanse og dermed forstå verden. Og at det erfaringsvidenskabelige syn på verden derfor ikke er i stand til at lede til en final ontologisk forklaring. Vesten er med først fremkomsten af Kants skelnen mellem tingen i sig selv og tingen som den fremtræder for erfaringen og senere Schopenhauers formodning om den intrinsiske indgangsport til tingen i sig selv i begreb med at formulere den metafysiske sandhed, som den indiske kultur har været i besiddelse af i generationer, men ikke har systematiseret i vestlig forstand. Det er dette omslag i erkendelsen af den menneskelige tilværelse, som er omdrejningspunktet i *Verdensvandrerne*. Gjellerups eksistentielle ærinde i romanen er at løfte sløret for den store misforståelse, som har ledt det vestlige åndsliv til en betagelse af kristendommens trossætninger og forkyndelse af efterlivets glæder og fritænkningens metafysikløse positivisme i forsøget på at forstå tilværelsens inderste kerne.

Metafysisk monisme

Hvis man forsøger at danne sig et overblik over de religiøse strømninger, som udgør grundlaget for hinduismen og buddhismen skal man navigere i en meget rig tradition, der ved første øjekast virker velkendt i en kontinental forståelsesramme, men som ved nærmere betragtning åbner sig som et net af afvigende og modsatrettede retninger, der står i direkte konflikt med hinanden. Udgangspunktet for dette forsøg på at udlægge den brahmabuddhisme, som kommer til udtryk i *Verdensvandrerne* er Vedanta-traditionen og mere specifikt den ontologiske gren af denne læsning af Upanishaderne, som betegnes Advaita. Denne strømning i det indiske åndsliv blev ofte, som Christopher Bartley har formuleret det, beskrevet som skabsbuddhister.¹⁴ I deres systematiske

fortolkning af Upanishaderne er det ontologiske udgangspunkt en metafysisk monisme, som sætter en autentisk virkelighed som er evig og uforanderlig over for den umiddelbare erfaring af, at verden er bestemt ved omskiftelighed, individualitet og mangfoldighed. Essensen af den visdom, som de mener er nedskrevet i Upanishaderne, er det forhold, at den autentiske virkelighed alene kommer til udtryk, når der er sammenfald mellem det egentligt værendes (brahman) udifferentierede og passive tilstand og den enkeltes sande natur (atman). En sindstilstand, som kun kan opnås gennem gnosis, der så i sidste ende kan føre til forløsningen fra den evindelige cyklus af genfødsler,¹⁵ som verdensvandreren er karakteriseret ved. Gjellerup var ikke skabsbuddhist, men bekendte sig direkte til buddhismen. Men i *Verdensvandrerne* fastholder Gjellerup forestillingen om et verdensprincip. Et gudsbegreb eller en metafysik, som er tømt for al antropomorfisme. I sit forsøg på at indkredse dette princip vender han sig i ”Gammelindisk Visdom” mod enkelte formuleringer af Søren Kierkegaard. Han citerer Kierkegaard i *Om Begrebet Ironi* (1841) for at skrive, at: ”det mystiske Intet er et Intet for Forestillingen, et Intet, der dog er ligesaa indholdsrigt, som Nattens Taushed er høirøstet for den, der har Øren at høre med”¹⁶ og: ”at Tilværelsen ingen Realitet har”.¹⁷ I *Verdensvandrerne* gøres det klart, at foreningen med dette verdensprincip og den sjælelige ro, som er forbundet med denne forening, er det ideal, der må stræbes efter, idet idealfiguren Kala Rama i slutningen af romanen træder ud af sin ekstravagante position i Indiens politiske liv og afhænder sin rigdom for at leve resten af sit aldrende liv som sannyasin og være en paramahansa.

Det depraverede menneske

Upanishaderne blev til i en tid med store sociale, økonomiske og religiøse brydninger og dokumenterer derfor et skift i indisk tænkning mellem den tidligere ritualistiske forståelse af Vedaerne og fremkomsten af nye religiøse ideer og institutioner, som buddhismen og jainismen. Det er i disse skrifter at centrale forestillinger som genfødselstanken, karma som den regulerende kraft i genfødselskredsløbet og de forskellige

teknikker, som kan lede mod en frigørelse fra denne evindelige livsbane fremkommer.¹⁸ Kosmologiske kategorier, der udgør det tilværelsessyn, som er den ontologiske grund i *Verdensvandrerne*. I romanen oplever delegationsmedlemmerne at være en del af livets cykliske kredsløb, da de som medspillere langsomt får øjnene op for, at de gennemløber det samme drama, som i den forgange tid har udspillet sig mellem Bakus datter, Amara, og fyrst Naradas bror Ajatasattu. Et skæbnesvangert kærlighedsdrama, som først fører de to sammen i døden. I samtalen mellem Amanda og Rama ved den stuba, som rummer asken fra Amara og Ajatasattu, udtaler Rama det mantra, som bliver målet for den plan, som skal få Edmunds magtbegær og den seksuelle drift mod Ranien til at vige til fordel for den kærlighed som binder Edmund og Amanda sammen i genfødslerens ring: ”Maatte i deres næste Jordeliv en gunstigere Stjerne lyse for deres Kærlighed”:¹⁹ Edmunds drift mod Ranien og den magtbrynde, som dette erotiske begær afstedkommer, forbindes i romanen med et eksistentielt fald, som skyldes et brud med den cykliske, kosmologiske orden. Det kærlighedsbånd, der er spundet på livets store væv, og som binder Edmund og Amanda, og i en tidligere verden inkarnationerne Amara og Ajatasattu, sammen, viser sig i romanen at være depraveret af den livagtige inkarnerede trishna:

Thi naar denne Sandseverden, saaledes som alle de Vise lære, er et blot og bart Blendværk, saa er dog atter det største i den og ligesom det mest forvildede Mønster i Mayas Slør: den sandselige Elskov (...) Med en undselig Blanding af stærk Interesse og levende Uvillie stirrede Amanda paa Paladsets Pryd [Ranien]. Hun saae jo dér, Aasyn til Aasyn, den livagtige incarnerede trishna selv, Villien til Livet, til Vellyst, til Magt, til Griben, Fastholden, Slugen og Udsugen i dens pragtfuldeste Skikkelse – hin umættelige Tørst efter Alt, hvad der kan ægge Tørsten og aldrig stille den.²⁰

I sit begær efter Ranien bliver det styrende for Edmunds handlinger sjælens gærende uro, viljens fantastiske og tøjlesløse fremstormen, der som en rus af sværmerisk indbildningskraft suger hele hans væsen ind i den hvirvel af luftbilleder, som den sanselige elskov afstedkommer.²¹ Den inkarnerede trishna fører Edmund til at gentage fortidens

brud med den kosmologiske orden (dharma). Den ontologiske kraft, der, som Robert Lingat har formuleret det, er fast og varig, og som bevarer og opretholder den universelle orden i verden.²² Det moralske fald, som begærets sværmeriske indbildningskraft medfører, er styret af karmaens evige morallov, der blindt, men med synsk sikkerhed, lader den enkeltes handlinger indgå i et endeløst trådnnet af ustandselige selvbevægelser, som Amandas vision billedliggør det: ”Men Væverladens Kjede spændte sig endnu som før ud foran hende, til begge Sider, foroven og forneden, den fyldte hele Rummet og syntes at være befæstet ved Stjernerne – thi det var atter Nat, men oplyst af Mønstrets Farver i denne uendelige, levende Væv”:²³

Amandas Tanker [begyndte] af sig selv at vende sig mod Fortiden (...) hvilken betydning havde det Mønster, som ogsaa hun vævede med paa, og som hun blev vævet ind i? Var det en algod Guds Forsyn, der ledte alt dette til det bedste, saaledes som hun havde lært på Skolebænken? Eller forholdt det sig, som dette den ældste Visdoms Land lærte og havde lært før den europæiske Tæknings Tid: var det KARMA, den evige Morallov, der blindt, men med synsk Sikkerhed styrede det Alt og lod Ondt føre til Ondt og Godt til Godt? Var alt dette kun vore egne Handlingers ustandselige Selvbevægelse?²⁴

De handlinger som udgør den karmabestemte livsbane, som verdensvandreren må gennemløbe, og som lader gode handlinger føre til det gode og onde handlinger føre til det onde, internaliserer sig i den enkelte i form af en: ”Mængde Eiendommeligheder, som altid vende tilbage (...) ja, maaske endogsaa bestemte Erindringsbilleder, som umulig kunne have deres udspring i det nuværende Liv”.²⁵ På den måde bliver de depraverede handlinger, som i Edmunds tilfælde er foranlediget af viljens fantastiske og tøjlesløse fremstormen i sjælslivet, en del af Edmunds karakter og det selvbillede som er styrende for hans fremtidige ageren i livet. Edmund er fastholdt i det moralske fald, idet han: ”bestandig paany [vil] leve og syndende udsaa den onde Sæd, som [han] fødes til paany, for at høste den. Og høstende at saa for atter at høste – i det Uendelige”.²⁶ Hildet i det mest forvildede mønster af

mayas slør bliver Edmunds skæbne bestandig at synde uvidende om sin egen eksistentielle udsathed i det kommende liv, ikke kun til skade for sig selv, men også for sin omverden. Det centrale ved Edmunds fald er det forhold, at han vil livet. I sin higen efter at realisere sin erotiske betagelse af Ranien udlever Edmund den selv samme beruselse i livets hvirvel, som Ajatasattu tidligere har ladet sig forføre af:

den behager mig! (...) nei, den henrykker, den beruser mig! Smertebrodden ansporer Lysten – hvad skulde jeg med smerteløs Salighedshvile? Hvad var det vel for en Kjærlighed til Livet, der higede efter en saadan Døs?²⁷

Edmunds begær efter at gribe og fastholde den vellyst og den magt, som han tørster efter i livet, er et udtryk for det sansebedrag, som tilsynskomsten af den omskiftelige, individualiserede og mangfoldige verden manifesterer. I sin higen efter at bekræfte de fundamentale drifter, som er indlejret i det empiriske liv indhylls han i en evindeligt skiftende fantasmagori af tanker og sansninger, som kun giver en momentan tilfredsstillelse, så livet bliver en evindelig jagt på de bedrifter og mål, som er fostret af fantasiens bedrageriske karakter.

Sannyasinen

I modsætning til Edmund fremstår Kala Rama med sin lange, hvide kaftan i hvide bomuldsstoffer, sine åndfulde træk, den høje, slanke figur og det skægløse ansigt, mere som en sannyasin eller en pandit end som en statsmand, i mødet med delegationsmedlemmerne. I modsætning til verdensvandrerne vælger Rama at træde ud af socialiteten og ind i en ny tilværelsesform løst fra de bånd, som har været ham pålagt i kraft af det almene liv; de religiøse, samfundsmæssige og familiære forpligtelser. Ved at vende verden ryggen og gå i sin gurus fodspor som sannyasin forfølger Rama den indgangsport til al sand metafysik, som kan blive den tildel, som lader sig omslutte af bjergensomhedens ophøjede kontemplative ro.²⁸ Baggrunden for Ramas valg er, udover at være en opfyldelse af guruens opfordring til at lade verden fare, bestemt af, at handlingen eller det livsvalg, som Rama bliver ekspo-

nent for skal stå som et modbillede til den hvirvel af luftbilleder, som begæret afstedkommer i Edmunds sjæl, for på den måde at virke som et forbillede, der kan lede Edmund tilbage til det spundne livsspor, der er lagt ud for ham og Amanda, så kimen kan lægges til, at: ”en gunstigere Stjerne” kan lyse for deres kærlighedsliv i det næste jordeliv. Amanda og Edmund forbliver i ”Gjenfødslernes Ring”²⁹ forbundet af deres fatalistiske kærlighedsbånd i modsætning til den asketiske tilværelse, som Rama træder ind igennem orangelundens glansfulde skygge:

Deres Blik fulgte Kala Rama, som netop nu traadte ud i Parkens Lyszone,
hvor hans Skikkelse, der havde tegnet sig i Orangelundens Skygge, syntes
at opløse sig i Glans – som en hvid Fugl, der forsvinder i sollyst Skylag
- - - en høieste Vandregaas.³⁰

Den højeste vandregås symboliserer, som Deussen skriver i *Sechzig Upanishad's Des Veda*, den hjemløse sannyasin og dennes pilgrimsfærd i dets mest perfektionerede form. Det stadie hvor munken har taget afsked med verden og alle de bedrageriske fantasifostre, som lyster og behov leder til i den menneskelige tilværelse for i stedet at lade sig opfylde og kompensere af bevidstheden om foreningen med al-enheden, brahman, sin egen egentlige natur.³¹ Ramas afsked med verden fører ham ind i en tilstand, hvor han, som det hedder i Deussens oversættelse af Upanishaden Paramahansa:

sondern frei ist von den sechs Wogen des Samsara: Hunger, Durst, Kummer, Wahn, Alter und Tod], indem er Tadel, Stolz, Eifersucht, Trug, Hochmut, Wunsch, Hafs, Lust, Schmerz, Verlangen, Zorn, Habgier, Wahn, Freude, Ärger, Selbstsucht und alles dergleichen dahinten läfst; und weil von ihm sein eigener Leib nur als ein Aas wird angesehen, so wendet er sich von diesem verkommenen Leibe, welcher die Ursache ist von Zweifel, Verkehrtheit und Irrtum, für immer ab, richtet auf jenes [Brahman] beständig sein Erkennen, nimmt in ihm selber seinen Stand und weifs von ihm dem Ruhigen, Unwandelbaren: jener Zweitlose, ganz aus Wonne und Erkenntnis bestehende bin ich selbst (...) Dieses Brahman bin ich, so weiss er und hat das Ziel erreicht³²

I modsætning til Edmund, som har forvildet sig ind i livets hvirvel, har Rama gennemskuet det slør (maya), som dækker over det forhold, at der er forskel på det egentlige selv og så det liv, som den enkelte lever og forstår sin individualitet i relation til. Den bejaelse af det empiriske liv, som Edmund er fanget i, fører ham længere og længere væk fra det absolut gode i en evindelig depraverende bevægelse, hvorimod Ramas afsked med det civiliserede livs goder, bringer ham tættere på den forståelse af sin egen egentlige eksistens, som er indgangsporten til al sand metafysik og til eksistentiel forløsning fra det umiddelbare og naturlige liv. I *Verdensvandrerne* er der, som skrevet, tale om en mild pessimisme, idet Gjellerup ikke giver en lidelsesfuld og fjendsk udlægning af det levede liv i samsara, men blot lader den ophøjede ro, som Rama bliver eksponent for, i sidste del af romanen, være det ideal, som alle bør stræbe efter i bestræbelsen på at komme overens med sig selv.

Kærlighed og selvoverskridelse

Edmunds forblindelse i den inkarnerede trishnas vilje til livet, til vellyst og til magt udstiller på bedste vis de sjælelige kræfter, som er styrende for det menneske, som ikke har ladet sig opfylde af den dybe, intrinsiske indsigt i den ontologiske forskel på det egentligt værende og det tomme skin, som Ramas fravalg af den umiddelbare verden er udtryk for. I Edmunds endelige opgør med sin egen sjælelige forvildelse falder betagelsen af magten og den sanselige elskov bort og den magtbrynde, som tidligere har været det Edmund lod sig lede af, afløses af en følelse af tomhed:

der [overfaldt] ham en lammende Følelse af Tomhed. Hele denne Raja-herlighed, som han strakte Haanden ud efter, syntes ham pludselig hul og intetsigende. Saalænge han havde haft den tilstrækkelig paa Afstand, havde den lokket ham med det Uopnaaeliges Eventyr-Glands (...) Han tænkte ikke dette Spørgsmaal, men han følte det paa Bunden af den Ligeegyldighed, der pludselig havde fortrængt al hans heftige Magtbrynde. Han tænkte ikke

hint Spørgsmaal – men han tænkte paa Kala Rama, paa hin store Sjæl, der svævede bort ad de høieste vandregjæs' Vei³³

De underliggende motiver som tidligere har været styrende for Edmunds livsrus dæmpes til fordel for en ligegyldig indstilling over for den del af livet, som fordrer selvhævdelse og eksistentiel kamp. Det der sættes i stedet er en sjælelig ro i visheden om at være i livet sammen med Amanda under kærlighedens gunstige stjerne. Ramas asketiske liv rækker ud over det personlige håb om forløsning i det eksistentielle kvietiv, som den bevidsthedsmæssige absorption i al-enheden kan give den enkelte. Ramas verdensforsagelse i bjergensomheden er samtidig, i sin afvisning af det liv som verdensvandreren tager del i, eksponent for en radikalt anderledes forståelse af livet end den civiliserede orden, som samfundet og de traditionelle religiøse institutioner står for. På den måde bliver Ramas eksil i naturen, med en formulering af Olivielle, ideologisk set, en antitese til det der normalt kendetegner civilisationen.³⁴ På hver deres måde tager Edmund og Rama afsked med forestillingen om, at de gennem opfyldelsen af egne ambitioner kan komme overens med sig selv. Rama med sin verdensforsagelse og Edmund med opfyldelsen af sin fatalistiske plads i det mønster, som han er vævet ind i og som han selv spinder med på i den uendelige, levende væv. For Edmund findes der kvietiv i kærlighedsbåndet til Amanda, hvorimod Rama søger et kvietiv i den tilstand af hvile, som overgangen fra livet i samsara til nirvana kan afstedkomme, hvilket bliver billedliggjort i samtalen mellem Rama og hans åndelige broder og mester:

Vandfladen strakte sig stille og blankt, kun overtrukket af en fin Taage, lig en Glasplade, som der er blevet aandet paa – stille, og dog sitrende under lette Fjed af Morgenbrisens Forløbere, men saa usynlig let, at det kun viste sig i en urolig Blinken af den Stjernevrimmel, som hvilede i dette Spejl. Hvad der straaede histoppe, det funkede hernede; hvad der hernede stirrede blinkende som urolige Menneskeøine, det skuede blinkløst som Gudeøine ned fraoven. Og ved Grændsen af disse to Verdener, der kun vare adskilte

ved et Aandepust – den bevægede og den hvilende – Samsara og Nirvana
– stod de to Adepter....og tav³⁵

I Ramas tilfælde er der tale om en absolut selvovervindelse, en opløsning af det rent individuelle, i afvisningen af samsara. Selvoverskridelsen i Edmunds tilfælde består i det forhold, at han træder ind i den kosmologiske orden, som sætter helheden før delen, den harmoniske orden før individets bestræbelse på at udleve egne individuelle ambitioner. På den måde bliver Rama og Edmund på hver deres måde og i forskellige grader eksponenter for den anti-individualisme, som sideløbende med den humane fremskridtsoptimisme og bejaelsen af selvrealiseringens potentiale var fremherskende i dansk åndsliv ved århundredeskiftet. Samtidig bliver Rama og Edmund eksponenter for en metafysisk monisme, som ikke er forankret i troen på en antropomorf guddom, men et verdensprincip, brahman, som sikrer eksistentiel forløsning enten som en del af dharma, den kraft i tilværelsen, som opretholder en tilstand, der er fast og varig, og som bevarer og opretholder den universelle orden i verden eller i den selvautentificerende forløsning i nirvana gennem den sjælelige ro, som bjergensomheden kan tilvejebringe.

Gjellerup skriver sig således med *Verdensvandrerne* ind i den pessimistiske strømning i dansk litteratur ved århundredeskiftet. Det særlige ved Gjellerups pessimisme er, at den tager direkte udgangspunkt i den indiske tradition og fremsætter dette åndelige forestillingskompleks, som et alternativ til den vestlige traditions religiøsitet og positivismens metafysikløse forståelse af mennesket og livet i sig selv. På den måde revitaliserer Gjellerup det religiøse på et østerlandsk fundament og indsætter dette, som den ideelle ontologiske og metafysiske kategori. Et andet væsentligt træk ved *Verdensvandrerne* er, at den skematiske fremstilling af Schopenhauers pessimistiske filosofi, som er grundstoffet i Pastor Mors, nu er blevet til et fuldbyrdet udtryk for den oprindelige indiske åndstradition, som den er formuleret i Advaita-traditionens læsning af Upanishaderne, og som Gjellerup selv betegnede mild pessimisme. På den måde indrammer de to romaner en åndmæssig

bevægelse i Gjellerups indiske forfatterskab fra Schopenhauers euro-buddhisme til en mere original indoptagelse af den østerlandske idehistoriske tradition.

Litteratur

- Bartley, Christopher (2015). *An Introduction to Indian Philosophy: Hindu and Buddhist Ideas from Original Sources*. 2. ed. Bloomsbury Academic.
- Deussen, Paul (1921). *Sechzig Upanishads Des Veda, aus dem sanskrit übersetzt und mit einleitungen und anmerkungen versehen von Dr. Paul Deussen*. 3. udgave. F.A. Brockhaus.
- Gjellerup, Karl (1899). "Gammelindisk Visdom", i *Nordisk Tidskrift för vetenskap, konst och industri*, 165–78.
- Gjellerup, Karl (1910). *Verdensvandrerne: Romandigtning i tre Bøger*. Kbh.
- Grønbech, Vilh (1932). *Mystikere i Europa og Indien*. 2. udgave. Branner.
- Hemicke, Lasse Nyeng (2023). "En læsning af Karl Gjellerups roman *Pastor Mors* – med udgangspunkt i Schopenhauers filosofi", i *Aktualitet – Litteratur, Kultur og Medier*, bd. 17, nr. 1 (<https://tidsskrift.dk/aktualitet/article/view/137037>)
- Hemicke, Lasse Nyeng (2015). "Det store NEJ og det store Ja. En sammenlignende læsning af Einar Elkær og Lykke-Per med udgangspunkt i Schopenhauers og Nietzsches filosofi", i *Nordica* 32, 115–30.
- Hemicke, Lasse Nyeng (2018): "Lidelsens Vej og Dommedags Bog. Pessimismen i Ernesto Dalgas' forfatterskab", i *Nordica* 35, 115-130.
- Kierkegaard, Søren (1841). *Om begrebet Ironi. Søren Kierkegaards Samlede Værker*, bd. 13.
- Lingat, Robert (1973). *The Classical Law of India*. South Asia Books.
- Olivelle, Patrick (red. 1999). *The Early Upanishads*. Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick (2006). *Ascetics and Brahmins: Studies in Ideologies and Institutions*. Anthem Press.
- Olsson, Anders (2017), *Läsningar av INTET*. Bonniers.

Noter

- 1 Hemicke 2015.
- 2 Hemicke 2018.
- 3 Olsson 2017.
- 4 Hemicke 2023.
- 5 Grønbech 1932, 36.
- 6 Gjellerup 1899, 176.
- 7 Ibid., 168.
- 8 Ibid., 178.
- 9 Ibid., 170.
- 10 Ibid.
- 11 Ibid., 171.
- 12 Ibid. .
- 13 Gjellerup 1910, 67-68.
- 14 Bartley 2015, 211.
- 15 Ibid., 182-183.
- 16 Kierkegaard 1841, 358.
- 17 Ibid.
- 18 Olivelle 1999, 3.
- 19 Gjellerup 1910, 420.
- 20 Gjellerup 1899, 110 og 191-192 .
- 21 Ibid., 406.
- 22 Lingat 1973, 3.
- 23 Gjellerup 1910, 232.
- 24 Gjellerup 1899, 227-228.
- 25 Ibid., 281.
- 26 Ibid., 366.
- 27 Ibid.
- 28 Ibid., 494.
- 29 Ibid., 430.
- 30 Ibid.
- 31 Deussen 1921, 703.
- 32 Ibid., 704-705.
- 33 Gjellerup 1910, 452.
- 34 Olivelle 2006, 92.
- 35 Gjellerup 1910, 357